



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

P

De extranjeros y bárbaros:

A través del espejo de Heródoto

Autor:

Basile, Gastón Javier

Tutor:

Cavallero, Pablo A.

2012

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Letras.

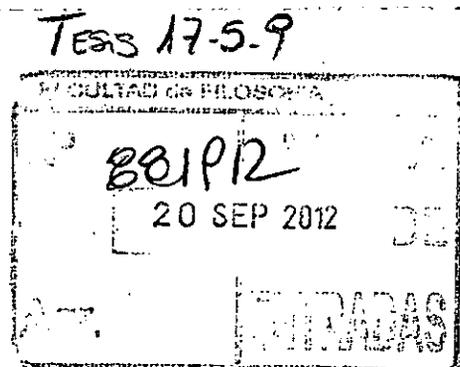
Posgrado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

Tesis
17.5.9



De extranjeros y bárbaros: a través del espejo de Heródoto

Tesis presentada por Gastón Javier Basile
Para optar al grado académico de *Doctor en Letras*

Director: Pablo A. Cavallero

Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires
Septiembre de 2012.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

DIRECCIÓN DE BIBLIOTECAS F.F. y L - UBA	
N° INVENTARIO	434349
SIGNATURA TOPOGRAFICA	TESS A-5.9

ἐπὶ Ἑλλάγη
ἢ τὴν ψυχὴν ἀφείσα
ὡς αἶνιγμα ἀνέθηκε αἰῶνα

AGRADECIMIENTOS

Una tesis es fruto de una denodada voluntad personal sostenida por el esfuerzo y colaboración de muchos. En buena medida es un acto colectivo. Este trabajo, en particular, ha atravesado los años más álgidos de mi vida y consiguió madurar al ritmo de sucesos maravillosos y, también, de tristes pérdidas.

Un agradecimiento sincero a mis dos directores de tesis, quienes se repartieron sin saberlo la labor en partes iguales. A Nora Andrade, quien me formó y compartió los primeros tramos de este proceso de investigación. Para ella es éste un humilde homenaje póstumo. A Pablo Cavallero, quien me tendió una mano generosa en medio del temporal y me sostuvo espiritualmente en los durísimos tramos finales. Pablo ha sido un agudo lector, un minucioso editor y un comentarista no carente de sutileza y sentido del humor. Este proyecto no habría llegado a feliz término sin su empeño.

A mi hermana Pilar, un agradecimiento por su colaboración con la fatigosa edición bibliográfica. Va mi gratitud también para todos aquellos que cooperaron con el aprovisionamiento de material bibliográfico sobre un autor indispensable que, desafortunadamente, no ha gozado de demasiada popularidad en los círculos académicos locales. A Mónica Gagey por sus invaluable envíos en papel y escaneos desde Barcelona, a Katrin Engels, por sus requisas en las bibliotecas de Friburgo. También a Julián Gallego y a María José Coscolla, quienes me facilitaron algunos textos de gran utilidad. Por último, al Instituto Italiano de Cultura y la Universidad de Siena, quienes me otorgaron una beca de investigación en Italia, donde pude consultar *in vivo* buena parte del material inhallable por estas latitudes.

Por último, una deuda de gratitud hacia mis padres, Juan Carlos y Cristina, por la *paideia* y la *philia*. A Luis y Adriana por la *xenia* en la ciudad y en el campo, donde pude disfrutar de un invaluable retiro intelectual. Muy especialmente, a Luciana, mi mujer, quien me brindó su apoyo y su tiempo para llevar a término este proyecto, que fructificó junto a nuestro amor y nuestra familia. Sus comentarios siempre fueron valiosos. Y a mis hijos, Augusto y Lisandro, quienes alegraron mis días, y a la bella Helena, a quien entonces le prometí la dedicatoria de estas páginas.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I	
La imagen que construye el espejo: discurso, identidad e ideología	9
Las <i>Historias</i> de Heródoto en perspectiva discursiva: conceptos clave	15
El discurso como proceso y la lexicalización de conceptos identitarios en las <i>Historias</i>	19
Léxico	26
Formaciones ideológico-discursivas	30
Discurso e identidad	36
Discurso e ideología	50
CAPÍTULO II	
Identidad social en el mundo griego y los debates sobre la etnicidad	
El discurso de la etnicidad: debates teóricos y conceptos clave	70
La etnicidad griega y los debates contemporáneos sobre el 'nacionalismo'	86
La etnicidad griega y el testimonio herodoteo	91
CAPÍTULO III	103
Los caminos del espejo: estado de la cuestión y enfoque teórico	
CAPÍTULO IV	134
<i>Xénoi</i>: el otro y el mismo en el espejo de Heródoto	
La pregunta por el extranjero	134
Análisis comparativo de frecuencia y distribución léxica	154
<i>Xénos</i> se dice de muchas maneras: desbrozando el campo de la extranjería	157
Análisis de los usos en contexto de la formación discursiva de la extranjería	161
Conclusiones	207
CAPÍTULO V	233
<i>Bárbaroi</i>: el otro radical en el espejo de Heródoto	
Los testimonios arcaicos y su proyección en época clásica	237
La <i>historiē</i> herodotea y la formación ideológico-discursiva de la barbarie en el siglo V	248
Las aporías de la barbarie en la exégesis de las <i>Historias</i> de Heródoto	251
<i>Bárbaros</i> se dice de muchas maneras: desbrozando el campo de la barbarie	253
<i>Bárbaros</i> : entre el accidente y la sustancia. Un <i>excursus</i> semántico	254
I- Primer momento de la construcción narrativa del bárbaro	263
II- Segundo momento de la construcción narrativa del bárbaro	283
a. Oi βάρβαροι: primer desplazamiento metonímico	288

b. Οι βάρβαροι: emergencia de una 'sustancia narrativa'	295
c. Οι βάρβαροι o la dialéctica amigo-enemigo	303
III- Tercer momento de la construcción narrativa del bárbaro	312
Conclusión	326
CAPÍTULO VI	333
Los márgenes del espejo: construcción de la identidad social en las fronteras del relato	
I- Alejandro I de Macedonia	
a) Una escena doméstica: Alejandro o el cruce de un límite heredado	334
b) Una escena diplomática: Alejandro o el cruce de fronteras territoriales	357
c) <i>Peroratio</i> : Alejandro I de Macedonia en el contexto de las <i>Historias</i>	371
II- Demarato de Esparta	373
a) Jerjes y Demarato: identidades cruzadas entre lo griego y lo bárbaro	374
b) El cuestionamiento de la <i>xenia</i> : el alegato de Jerjes	387
<i>Peroratio</i> : Alejandro I de Macedonia y Demarato de Esparta o el problema de las fronteras	389
CAPÍTULO VII	
El enunciado en el espejo: los sesgos ideológicos de la identidad social en las <i>Historias</i>	
<i>Recapitulatio</i>	393
La <i>narratio</i> herodotea: entre el discurso y la historia	396
El discurso de la identidad: de bárbaros y extranjeros	398
a) Una compleja máquina enunciativa: narratología y análisis del discurso	401
b) El comentario de la 'voz extratextual' ante el fenómeno de la modalización	412
c) El comentario de la voz 'extratextual' o lo implícito en el discurso	415
Consideraciones finales	421
CAPÍTULO VIII	
Los otros espejos: interdiscurso, prácticas discursivas y prácticas sociales	
Interdiscursividad: los discursos hegemónicos sobre la extranjería y la barbarie	427
a) La épica homérica y la formación discursiva de la extranjería	429
b) La tragedia ática y la formación discursiva de la barbarie	444
La extranjería y la barbarie en la coyuntura sociopolítica del siglo V	466
CONCLUSIÓN	484
BIBLIOGRAFÍA	496
EDICIONES	527
INDEX LOCORUM	530

De extranjeros y bárbaros: a través del espejo de Heródoto

INTRODUCCIÓN

“Let’s pretend there’s a way of getting through into it, somehow, Kitty. Let’s pretend the glass has got all soft like gauze, so that we can get through. Why, it’s turning into a sort of mist now, I declare. It’ll be easy enough to get through”

Through the Looking-Glass, Lewis Carroll

“Le miroir, c’est encore la représentation du monde et du passé proche qu’Hérodote construit: parcourant et racontant le monde, à la fois rhapsode et arpenteur, il le met en ordre dans un espace grec du savoir.”

Le miroir d’Hérodote, François Hartog

Dos espejos inspiran nuestra lectura de Heródoto. El primero de ellos es un espejo literario, que subvierte la realidad al punto de volverla absurda, lindante con el desatino. El segundo, un espejo ensayístico que transforma la *enquête* herodotea en un riguroso entramado de simetrías y contrastes donde el ser parece sólo poder contemplarse a sí mismo a partir de la diferencia con el otro. El espejo de Carroll –que ignora a Heródoto– impone una reflexión sobre los propios límites de la representación, introduciendo a su protagonista en un mundo absurdo que la asombra y a menudo la sobrecoge. Pero es también el *thôma* el que conduce al narrador de las *Historias*, el que impulsa el discurrir del *lógos*, el que ofrece una visión del mundo a la vez fascinante y turbadora. El espejo de Hartog presenta el mundo del *hístōr* regulado por la simetría, en un juego de inversiones y reinversiones que no son, en definitiva, sino expresiones ‘otras’ de un único ser-griego. Aun así, el espejo de Hartog instala el reconocimiento de que cualquier reflexión sobre la alteridad es, en lo esencial, un ejercicio de autodefinición. Si el espejo de Carroll es demasiado irracional, pues las identidades se articulan y desarticulan en el tránsito de un episodio al siguiente desafiando la lógica del sentido, el de Hartog se nos figura en cambio riguroso y estático en exceso. Si el primero es dinámico y desconcertante, el segundo representa la identidad en un preciso esquema de correspondencias y oposiciones. El espejo de Carroll desafía la interpretación; el de Hartog no permite ser atravesado, impide un tránsito a un más allá del juego interno de

los significantes sobre la dimensión sincrónica del texto, un más allá del espejo. Pero si existe un punto en que ambos espejos se asemejan es que uno y otro no son sino una reflexión sobre el poder: el poder del *lógos* o el poder político. O el estrecho vínculo entre ambos, que define qué y cómo puede ser dicho; cómo se anudan la identidad y diferencia. Nuestra lectura de Heródoto toma del *miroir* de Hartog la constatación de que toda representación del otro supone una reflexión sobre la propia identidad, pero procura 'atravesar' la imagen plana, estática sobre el espejo. No es posible entrever, en efecto, una imagen uniforme o perfectamente consistente de la mismidad y alteridad en el relato. Y esto es porque, entre otras cosas, el lenguaje no es un sistema perfectamente homogéneo de relaciones simétricas entre signos. Del *looking-glass* de Carroll, prescindiendo de los ribetes absurdos, tomaremos la noción de construcción y deconstrucción de la identidad que se forja en el *dis-currir* del relato, es decir, en el devenir del *lógos*. No ya un fenómeno estático y acabado, sino un proceso discursivo. Más precisamente, de los múltiples caminos de la identidad que cristaliza sobre el espejo de las *Historias*, escogeremos dos. Dos modos de concebir al otro, a través del espejo de Heródoto.

El presente estudio se articula, pues, en torno al examen comparado de dos modos alternativos de representar al 'otro' en las *Historias*. La originalidad del planteo reside en la instrumentación de una lectura que, a partir de un encuadre transdisciplinar, procura desarticular en parte la polaridad griego / bárbaro como la matriz conceptual ancilar a la luz de la cual se ha cifrado tradicionalmente la noción de 'mismidad' y 'alteridad' en el relato.

A partir de un enfoque discursivo, que articula un análisis textual pormenorizado de las *Historias* de Heródoto con postulados teóricos derivados del post-estructuralismo y el constructivismo social, nuestra tesis buscará explorar los modos variables y antagónicos de representar la relación nosotros / otros, identidad / diferencia en la obra de Heródoto. Entendemos que el relato no brinda respuestas del todo homogéneas ni consistentes a la representación del 'otro'. Tampoco postula una representación unívoca de la correspondiente idea de 'mismidad', sea esta última concebida en términos de los actores individuales convocados a la escena de la narración, de grupos o facciones dentro de las diferentes *póleis* griegas, del conjunto del cuerpo político de un determinado estado-nación o, por último, concebida imaginariamente en términos 'nacionalistas' de una alianza pan-helénica. La exégesis de la obra herodotea ha insistido tradicionalmente en la polaridad griego / bárbaro como categoría hegemónica y monolítica de concebir rela-

ciones identitarias en el relato, desatendiendo a inconsistencias, tensiones e hibridaciones en la estructura de trama que impiden extrapolar dicho binomio unívocamente a la totalidad del *corpus* sin distinguir matizaciones, en un intento de brindar una respuesta coherente a los postulados identitarios de la obra, cuya heterogeneidad compositiva ha sido frecuentemente puesta de relieve. Será preciso, pues, determinar en qué medida el binomio griego / bárbaro responde a una construcción del imaginario griego previa a Heródoto, a un par conceptual desarrollado, explorado y consolidado en la obra del historiador o bien a un instrumento interpretativo canonizado por la tradicional recepción de la obra, aun desde la Antigüedad. En este sentido, intentaremos demostrar que es posible de-construir la enraizada y monolítica matriz interpretativa *griego / bárbaro*, consolidada por la tradición occidental en las sucesivas lecturas y relecturas del texto, de modo de poner en evidencia modos alternativos de 'nombrar/se' entramados complejamente en la estructura de trama.

Nuestra lectura parte, pues, de la constatación de la heterogeneidad e indeterminación *a priori* de los actores sociales identificados y descritos por Heródoto en la obra, así como de nociones vinculadas a la identidad y diferencia: todo intento de categorización, ordenamiento o sistematización exige la mediación simbólica del lenguaje. Dicho proceso de constitución identitaria responde, en cambio, a operaciones discursivas múltiples por parte del enunciador-autor. En efecto, tales realidades identitarias que es posible vislumbrar en la narración no responden en manera alguna a realidades o entidades extra o supra-discursivas ni a universales, sino que son el resultado textual de estrategias discursivas desarrolladas e implementadas por el enunciador-autor como resultado de un prolongado y complejo proceso de escritura. Los modos variables y a menudo antagónicos o inconsistentes de representar nociones identitarias en el relato responden, según veremos, a:

- los instrumentos simbólicos a disposición dentro del imaginario cultural y el campo intelectual en el que se inscribe;
- conceptos socio-políticos, 'ideologemas' y concepciones político-culturales, a menudo problemáticas o antagónicas, coexistentes en el mundo griego;
- la capacidad de captar, elaborar, reelaborar dichos conceptos existentes dentro de una estructura de trama; cuestionarlos o problematizarlos, así como de crear otros nuevos;
- la necesidad de estructurar dichos conceptos en virtud de las exigencias de la materia narrativa, de los objetivos específicos que motivan la redacción de los diversos *lógoi* en

sus sucesivas etapas de elaboración y, por último, de la inauguración de un género sin precedentes, la *historiē*;

- la existencia, por lo general no explicitada en la aparente neutralidad de la tercera persona del relato, de motivaciones políticas o filiaciones ideológicas del enunciador-autor en el uso, conformación y estructuración de dichas representaciones identitarias y conceptos.

Abordaremos la cuestión de las representaciones identitarias en la obra de Heródoto tomando el modelo tridimensional de análisis discursivo propuesto por Norman Fairclough (1992, 1995) como esquema global de aproximación del fenómeno. Dicho modelo de análisis, que integra en un enfoque transdisciplinar un análisis lingüístico-discursivo de *corpora* textuales, por un lado, y nociones derivadas de teorías sociológicas vinculadas al post-estructuralismo, por otro, nos ha permitido abordar el problema de la representación de la identidad y diferencia en las *Historias* de Heródoto desde una perspectiva que articula conjuntamente tres dimensiones: el texto, las prácticas discursivas y las prácticas socioculturales en sentido amplio. Complementaremos, a su vez, el modelo de Fairclough –particularmente en su dimensión textual de análisis que adolece de cierto eclecticismo– con otras categorías teóricas derivadas de otros enfoques de análisis de discurso y de la narratología en la consideración de pasajes puntuales.

Nuestro estudio se focalizará particularmente –empleando una categoría de análisis retomada por Fairclough (1992, 1995) de Pêcheux y Foucault– en la coexistencia antagónica en el discurrir del relato de dos ‘formaciones ideológico-discursivas’ que determinan modos alternativos de concebir y representar la relación nosotros / otros o de articular la relación identidad / alteridad. En este sentido, no existe una respuesta homogénea o estable en el relato en torno a la noción de identidad. Dicha inestabilidad puede ser atribuida, en cierta medida –aun cuando resulte difícil refrendarlo empíricamente por falta de evidencia– al prolongado proceso de escritura y a la oscilación de los intereses del enunciador-autor, así como a la heterogeneidad de los materiales insertos en la estructura final de trama. Asimismo, la fluctuación puede adscribirse al desarrollo de la trama narrativa y a un cambio interno al relato en los modos de concebir la alteridad, es decir, inherente a la sucesión de los acontecimientos y al arco temporal descrito en los nueve libros. Finalmente, la inestabilidad puede deberse a motivaciones o fluctuaciones en el posicionamiento ideológico de parte del enunciador-autor en el proceso de escritura, en consonancia con factores vinculados a la coyuntura sociopolítica de la Guerra del Peloponeso.

Ahora bien, la consideración de la obra como texto-producto, es decir, independientemente del controvertido proceso de génesis de la misma, revela a nuestro entender dos 'puntos nodales' (Laclau y Mouffe 1985:112) –es decir, dos signos privilegiados en torno a los cuales cristalizarán muchos otros significados asociados– vinculados a la noción de identidad / alteridad. Se trata de los conceptos de 'extranjero' (*xénos*) y 'bárbaro' respectivamente, cada uno de los cuales constituye, según propondremos, el punto nodal de dos formaciones discursivas antagónicas respecto de la noción de identidad y diferencia. Sin duda, las formas de designar a nosotros / otros no se agotan en estas dos designaciones, pero resultan a nuestro criterio las más ostensibles en el desarrollo de la trama narrativa y aquellas sobre las que hemos focalizado por intereses metodológicos.

El objeto de investigación se circunscribe, pues, a los modos de representación de la identidad griega / no-griega y a la construcción del 'otro' en la obra de Heródoto, línea que articula el desarrollo de los capítulos. En particular, la indagación se centra en las formaciones ideológico-discursivas de la 'extranjería' y la 'barbarie' articuladas en el relato. En este sentido, nuestra aproximación se ciñe escrupulosamente al aspecto del tema escogido, a sabiendas de que se trata apenas de una de las múltiples perspectivas críticas que ha suscitado –y continúa abonando– la original obra del historiador. De allí que el desarrollo de la tesis evite deliberadamente el tratamiento de problemáticas, muchas de ellas de largo aliento en la exégesis del autor y devenidas en *loci communes* de la crítica herodotea, que no abreen directamente en el recorte del objeto propuesto por nosotros. Cuando resulta relevante a los fines de la exposición, se ofrece una síntesis del estado de la cuestión sobre aspectos individuales de la obra y se indican las referencias bibliográficas *ad hoc*, de modo de evitar intermisiones o digresiones innecesarias.

La originalidad de nuestro enfoque radica, en el plano metodológico-instrumental, en la adopción de un abordaje discursivo de carácter transdisciplinar, que busca articular la dimensión textual con las prácticas discursivas en las que se inserta y las relaciones con el mundo socio-cultural en sentido extenso. Dicha aproximación de amplio espectro a un problema puntual nos ha exigido instrumentar, de manera coordinada, consistente y simultánea, al menos tres abordajes metodológicos diferentes: 1) un examen filológico minucioso del *corpus* seleccionado en lengua original; 2) un instrumental teórico aplicado al análisis discursivo del material textual, derivado de una variedad de enfoques lingüísticos y de análisis del discurso, y 3) una consideración histórica y antropológica de cuestiones atinentes a la 'etnicidad' en el mundo griego. Creemos, en

síntesis, que la contribución fundamental reside en el tratamiento consistente y exhaustivo de un aspecto específico de la representación de la identidad / diferencia en la obra que, hasta el momento, solo ha recibido alusiones tangenciales o poco desarrolladas por parte de la crítica. De allí que la discusión de dicho problema de investigación constituya el eje central que articula la sucesión de los capítulos, otorgando al proyecto una amplitud modesta, en cuanto se circunscribe a un único aspecto de los tantos que suscita la lectura de la obra, pero una coherencia expositiva que juzgamos mucho más enriquecedora que la colección de capítulos misceláneos sobre una multiplicidad de problemas.

Tras una sucinta descripción del tema específico, el problema y los objetivos de la investigación (**Introducción**), los capítulos iniciales (**Capítulos I y II**) precisan el marco teórico adoptado. Dado que se trata de un enfoque transdisciplinar, que conjuga una metodología filológica rigurosa en el análisis del *corpus* con un modelo de análisis discursivo, incorporando a su vez nociones derivadas de la teoría social y antropológica, resulta imprescindible una discusión del modelo discursivo escogido, así como de nociones teóricas asociadas, a la luz de las cuales se examinará la obra. La necesidad de explorar y ahondar en conceptos como 'discurso', 'identidad', 'ideología' o 'etnicidad', insistentemente empleados en el desarrollo de nuestro trabajo, se funda en la ausencia de estudios precedentes que aborden las *Historias* de Heródoto desde la perspectiva adoptada por nosotros. Asimismo, se trata de nociones que han recibido, con la excepción de algunas líneas de investigación en el ámbito local, una discusión circunstancial, superficial o poco sistemática en el área de los estudios clásicos en general. En el **Capítulo I** se desglosan y discuten críticamente los conceptos y ejes centrales de análisis: 1) discurso como proceso; 2) discurso, léxico y formaciones discursivas; 3) discurso e identidad; 4) discurso e ideología. Asimismo, se caracteriza el modelo tridimensional de análisis de discurso propuesto por Fairclough como esquema general de abordaje del problema y se explicita la tesis a sostener. El **Capítulo II** examina conceptos tales como 'etnicidad', 'nación', 'nacionalismo' teorizados en el campo de la antropología y la sociología, conceptos estos que han sido, recientemente, importados al ámbito de los estudios clásicos. Se presentan los debates en relación con los modos de reivindicación étnica de los pueblos 'griegos' de la antigüedad y la controvertida noción de 'panhelenismo', al tiempo que se encuadran las *Historias* de Heródoto —en particular, el binomio griego / bárbaro— en las controversias sobre la identidad étnica. El **Capítulo III** aborda el estado de la cuestión sobre la temática y examina el problema de investigación

específico. Se destaca, en particular, nuestra elaboración de algunas líneas abiertas por la crítica en la discusión de conceptos tales como 'identidad', 'diferencia', 'extranjería', 'barbarie' y 'etnicidad' en el mundo griego y, más específicamente, en la exégesis de las *Historias*.

Los capítulos centrales (**Capítulos IV, V, VI y VII**) abordan directamente la hipótesis formulada. Predomina aquí el análisis pormenorizado de pasajes textuales a la luz de los instrumentos provistos por la filología, la lingüística y el análisis del discurso. En el **Capítulo IV** se analiza la formación discursiva de la 'extranjería'; es decir, las matrices de significado y contextos de uso vinculados a la noción de *xénos*. Se parte de una consideración general del *status* del *xénos* en el imaginario griego y de los significados asociados al lenguaje de la 'extranjería' en sentido amplio en fuentes anteriores a Heródoto. A continuación, se analiza la frecuencia, distribución y contextos de uso en las *Historias* de los términos *xénos* y sus derivados (*xeinízō* / *xeinikós* / *xeinious* / *xeinodokéō* / *xeinoktonéō* / *xeinoúmai*, entre otros) y se exploran los efectos de sentido en el conjunto de la narración. El **Capítulo V** examina la formación discursiva de la 'barbarie'. Tras una discusión de los testimonios arcaicos en los que se registran ocasionales ocurrencias del término *bárbaros* y la consideración de las posturas críticas más salientes en relación con los valores del mismo, el capítulo explora los contextos de uso más significativos del término *bárbaros* en las *Historias*, la frecuencia y distribución en el *corpus* y los potenciales de significado del término. Se pone el acento aquí en la construcción discursiva de la barbarie en la *narratio* herodotea, a partir de tres instancias enunciativas diferenciales en las que se verifican desplazamientos semánticos de relevancia en la configuración de la imagen del otro. El **Capítulo VI** focaliza en la caracterización discursiva de dos 'personajes de frontera' en el relato: Alejandro I de Macedonia y Demarato de Esparta. Se examina aquí, por un lado, la convergencia / divergencia de las formaciones discursivas de la extranjería y la barbarie en la construcción identitaria de ambos personajes en sus sucesivas apariciones en el transcurrir de la narración y, por otro, las sucesivas negociaciones y posicionamientos identitarios de uno y otro respecto de sus interlocutores en los *agones* de oposición *in situ*. El **Capítulo VII** examina detenidamente el sugerente enunciado del libro IX en el que se confrontan por única vez de manera explícita los términos *xénos* y *bárbaros*. Se indaga aquí acerca del contexto enunciativo en que se formula dicho *dictum* herodoteo, que ofició de disparador de nuestra investigación, y se especula acerca de las posibles operaciones ideológico-políticas de Heródoto en su distanciamiento meta-discursivo del libro IX.

Los capítulos finales (**Capítulo VIII y Conclusión**), en línea con la metodología propuesta, examinan la representación de la identidad y diferencia en la obra a partir de la relación entre texto, prácticas discursivas y prácticas socioculturales, aplicando nociones teóricas más amplias como las de 'género discursivo' e 'interdiscurso'. Confluyen en estas secciones finales las líneas de indagación desplegadas a partir de la aplicación del modelo discursivo adoptado. El **Capítulo VIII** aborda la interacción entre texto, prácticas discursivas y prácticas socioculturales. En particular, se analiza la incidencia del interdiscurso en la construcción de las formaciones ideológico-discursivas de la extranjería y la barbarie. A partir de un examen de la codificación previa del *xénos* en el discurso de la epopeya y del *bárbaros* en la tragedia ática del siglo V, se evalúa la articulación de ambas matrices conceptuales en la *enquête* herodotea. Se reflexiona acerca de la heterogeneidad del relato como efecto del antagonismo entre dos formaciones discursivas para representar al 'otro' y sobre el proceso de escritura y su posible incidencia en las inconsistencias identitarias en el relato. Asimismo, se examina la correspondencia de dichos modos alternativos de concebir la identidad con un *éthos* aristocrático y un *éthos* democrático respectivamente. A la luz de la representación de la identidad y diferencia en la obra, se indaga acerca de la *historiē* como un nuevo género de discurso sobre el pasado: su relación con el interdiscurso (especialmente, la épica y tragedia) y con las prácticas materiales enraizadas en modelos socioculturales antagónicos. En las **Conclusiones** se sintetizan las aportaciones novedosas de la tesis al campo de estudio y se destaca la originalidad del modelo de análisis propuesto y del enfoque transdisciplinar adoptado.

CAPÍTULO I

La imagen que construye el espejo: discurso, identidad e ideología

Un enfoque discursivo¹ de un texto clásico como el que proponemos en nuestro estudio se revela en muchos sentidos enriquecedor respecto de los enfoques retórico-filológicos tradicionales. Una aproximación discursiva, en efecto, permite dar cuenta de una serie de elementos textuales que o bien han pasado inadvertidos, relegados en el mejor de los casos a un segundo plano de análisis, o bien fueron esbozados a modo de comentario marginal o de conjetura en sucesivas lecturas, pero sin un tratamiento consistente o riguroso a partir de un instrumental teórico *ad hoc*. En este sentido, nuestro análisis pretende ir más allá de la consideración del entorno verbal de las unidades lingüísticas, que ha sido el objeto de estudio de la ortodoxia filológica, así como en gran medida de los estudios inspirados en la lingüística estructural o generativa. Adoptaremos, en cambio, un enfoque pragmático² atento a la noción de 'contexto' en un sentido amplio³. En efecto, un enfoque discursivo es indisoluble de la noción de contexto, dado que todo discurso –según lo entendemos nosotros– es 'contextualizado', es decir, ocurre

¹ La noción de 'discurso' experimentó una diversificación y especificidad crecientes, en particular, desde la década de 1980 con el auge de las diversas corrientes pragmáticas. Ante la multiplicidad de definiciones propuestas, que resulta imposible sintetizar en pocas líneas, conviene quizá señalar algunos de los rasgos que D. Maingueneau identifica como compartidos por la mayoría de los enfoques pragmáticos. El 'discurso' 1) supone una organización trans-oracional; 2) está orientado; 3) es una forma de acción; 4) es interactivo; 5) es contextualizado; 6) es tomado a cargo; 7) está regido por normas; 8) está captado en un interdiscurso.

² Se entiende el giro 'enfoque pragmático' en sentido amplio: 1) como corriente de estudio del discurso en la línea de las investigaciones de H. P. Grice (1979) sobre el implícito y de J. L. Austin, prolongada por J. R. Searle, sobre los actos de lenguaje y la dimensión 'ilocutoria' del lenguaje; 2) como una concepción del lenguaje y la comunicación que, imbricadas en una diversidad de corrientes lingüísticas y de otras disciplinas sociales, rechazan un estudio immanente del sistema lingüístico. En otros términos, entendemos por 'enfoque pragmático' aquel que estudia los fenómenos lingüísticos dependientes del 'componente pragmático', es decir, de las relaciones de los signos con sus usuarios, su empleo y sus efectos. Inherente a un enfoque pragmático resulta la debatida noción de 'contexto' a partir del cual se interpretan los enunciados (Véase n.3 *infra*).

³ La noción de 'contexto' ha recibido múltiples definiciones en línea con las diferentes teorías pragmáticas. Se lo ha caracterizado tanto en términos lingüísticos, entendido como el entorno verbal de la unidad lingüística, como 'no lingüísticos', tanto en sentido restringido (el marco espacio-temporal, la situación comunicativa específica, los roles de los participantes del intercambio, el tipo de actividad lingüística, etc.), como en sentido amplio, capaz de abarcar el conjunto del mundo social. Creemos, sin embargo, que el analista debe ser capaz de recuperar las huellas lingüísticas del contexto extralingüístico inscriptas en los enunciados, en especial, en aquellos casos en que el acceso al contexto efectivo resulta dificultoso. Algunas reflexiones teóricas sobre el contexto (Auer y Di Luzio eds. 1992; Duranti y Goodwin eds. 1992, etc.) han puesto de relieve algunos aspectos sugerentes: 1) la relación dialéctica y mutuamente transformadora entre texto y contexto, que comienza a ser concebido en su carácter dinámico y procesual (Van Dijk 1977; Grunig 1995); 2) el carácter representacional del contexto, entendido como el conjunto de construcciones compartidas o no por los interlocutores; 3) el rol preponderante del contexto tanto en la producción como en la interpretación de los enunciados.

en el marco de una coyuntura de enunciación en sentido amplio, al tiempo que contribuye tanto a definir su contexto como a modificarlo durante la enunciación.

En el caso específico de las *Historias* de Heródoto –obra que ha sido objeto inagotable de disputas de varios campos disciplinares⁴ en virtud de cierta ‘indeterminación’ genérica⁵–, un abordaje discursivo permite integrar desde el plano de la enunciación una cantidad de estudios críticos vinculados a la historiografía, la etnografía, etc. a partir de los índices de contextualización⁶ provistos por el *corpus* mismo, los cuales reenvían a representaciones del contexto a nivel macro, cuyo marco institucional último es el conjunto del mundo social. Asimismo, en nuestro estudio particular, un abordaje discursivo nos permitirá dar cuenta de: a) posibles posicionamientos político-ideológicos o juicios valorativos del enunciador-autor en la caracterización discursiva de los sucesivos interlocutores en los pasajes en estilo directo; b) los modos de irrupción, dis-

⁴ Los estudios clásicos, la historiografía antigua y la etnografía –entre los más salientes– se han disputado –y continúan haciéndolo– la obra como objeto de estudio. Cf. nota 5.

⁵ Dicha indeterminación puede atribuirse a una serie de fenómenos. Por un lado, las *Historias* de Heródoto constituye un texto de ruptura en el campo intelectual griego de mediados del siglo V. En cuanto género nuevo, la obra de Heródoto exhibe su entramado polifónico de otros géneros a partir de estrategias de captación y subversión (Gresillon y Maingueneau, 1984: 115), en particular de la epopeya, a la que Hartog (2000) denomina la ‘matriz generativa’ de la historia. Sin embargo, también establece relaciones interdiscursivas con otros géneros: relatos míticos o populares; relatos racionalizados acerca del pasado en prosa, (la logografía); otras representaciones ‘narrativas’ (miméticas) del pasado griego basadas en narraciones míticas o legendarias ligadas a la idiosincrasia y valores del mundo griego (la tragedia); otras formas discursivas en que se perfila un ‘yo’ autorial (la lírica), u otros discursos que indagan acerca de los principios (*archai*), la naturaleza de las cosas (*phýsis*) y la verdad (*alétheia*) (el discurso filosófico). Dicha heterogeneidad de voces en la conformación del nuevo género lo vuelve intrínsecamente inestable.

Por otro lado, las *Historias* de Heródoto fue *a posteriori* señalada como una obra inaugural de la ‘historia’ como disciplina, hecho que ha exigido la reexaminación de la obra a la luz de testimonios posteriores designados como ‘historiográficos’. Frente a la ortodoxia historiográfica decimonónica, la obra herodotea fue repetidamente criticada como un antecedente demasiado rudimentario del género, más cercano al relato mítico o legendario (es decir, ficcional) o, *in extremis*, a un *racconto* con un cierto valor etnográfico. Ahora bien, en qué medida resulta lícito establecer una línea de continuidad entre el término *historiē*, acuñado por los griegos, con la idea de *historia* –etimológicamente derivada de dicho término griego– tal cual se concibe a partir del siglo XIX continúa siendo un punto debatible. El primer escollo radica en la equivocidad del término ‘historia’ que designa alternativamente un modo de concebir el pasado (la conciencia histórica), ‘lo que ha sucedido realmente’ (el pasado), un modo de conocimiento del mundo con procedimientos propios (plano gnoseológico) y ‘el relato de los acontecimientos’ (un modo de composición discursiva). Véanse Darbo-Peschanski (2007: 24-38); P. Ricoeur (1999:133). En relación con los modos del conocimiento histórico, se ha señalado reiteradamente que la *historiē* griega implicaba un modo de indagación del pasado basado en el uso de la vista (*ópsis*) y oído (*akoē*), a diferencia de la historiografía moderna que excluye el testimonio directo de los sentidos (Cf. Drews 1973; Schepens 1980; Pomian 1984). P. Ricoeur (1985, III: 171-183) también define la historia contemporánea como ‘conocimiento por huellas’ y no como conocimiento directo. También se ha cuestionado insistentemente que existiera la idea de ‘historicidad’ entre los griegos (Spengler 1959:10; Croce 1968: 126) o se la ha pensado como restringida a una historia de secuencias de acontecimientos limitados, gobernados por relaciones contingentes entre un número de individuos limitados (Meier 1987: 41-57). Por otra parte, ante la escasa teorización de los antiguos en relación con la especificidad de la historia como género de indagación y escritura sobre el pasado, algunos autores han insistido en que no existe verdadera ruptura entre la historiografía griega y otros discursos que versan sobre el pasado, en particular, la epopeya (Nagy 1996; Canfora 1971).

⁶ El término fue acuñado por Gumperz (1989).

tanciamiento o silenciamiento del yo-enunciador en los pasajes narrativos y su posible interpretación ideológica; c) marcas de intertextualidad, interdiscursividad y polifonía que indiquen los modos de inserción, captación y ruptura de las *Historias* como género inaugural respecto de los discursos tradicionales consagrados y demás prácticas discursivas del siglo V a.C.

Ahora bien, un abordaje discursivo de un texto clásico impone al analista una serie de limitaciones y desafíos. En primer lugar, un texto de la Antigüedad parece llegar a manos del analista como un objeto ostensiblemente ‘descontextualizado’ o, al menos, desprovisto de gran parte de los datos contextuales que brindaría, pongamos como caso, el análisis *hic et nunc* de un intercambio verbal en lengua española. Se trata, en efecto, de un texto en gran medida desarticulado del contexto socio-pragmático de la interacción. En el caso de la obra de Heródoto, a la dificultad común a todos los textos de la Antigüedad en lo vinculado a la recuperación de datos referenciales concretos, se suman, como veremos, las sostenidas polémicas en relación con la génesis, difusión y circulación de la obra, la hibridación de la oralidad y la escritura y los atributos de un género que permaneció por largo tiempo en los márgenes del campo intelectual griego⁷. En segundo lugar, el examen del componente pragmático de un texto clásico se ve severamente limitado por tratarse de una lengua en desuso, virtualmente escindida del *continuum* temporal. En este sentido, la recuperación de datos contextuales, tanto lingüísticos como no lingüísticos, se ve supeditada a una vasta operación intertextual e interdiscursiva que permita echar luz sobre un objeto textual ‘presuntamente’ desarticulado de su condición de producción efectiva y que comparece ante el analista como una pieza de museo o un vestigio arqueológico. Es a través del examen de otros textos contemporáneos que el especialista será capaz de restituir el “entorno cognitivo mutuamente compartido” (Lyons 1980; Sperber y Wilson 1995). A pesar de las restricciones y obstáculos que se imponen a un enfoque discursivo de un texto clásico, existen también presuntos

⁷ Los historiadores no fueron en la Antigüedad ni un grupo definido ni gozaron de un *status* particular. La historia, tal como la concebimos en la actualidad, no constituyó tampoco un campo disciplinario de conocimiento susceptible de ser enseñado. Tan solo a partir de época helenística, la noción de ‘historia’ comenzó a ser asociada a un género de discurso escrito en prosa y también entonces se comenzó a especular incipientemente acerca del carácter didáctico de la historia en tanto correctivo en la ponderación de diferentes cursos de acción. Ahora bien, en el siglo V ni siquiera es posible aseverar que la historiografía incipiente –cuyos primeros testimonios tradicionalmente se remontan a Heródoto y su sucesor Tucídides– constituyera un género de discurso homogéneo ni un modo de conocimiento específico. Ni siquiera la voz *historia* –de la cual proviene nuestro término ‘historia’– constituye un término técnico asociado a dicho modo de indagación acerca del pasado, sino que es común a varios campos intelectuales de la Antigüedad (por ejemplo, la medicina y la filosofía) y es anterior, en cuanto a su origen etimológico, al surgimiento de la historia escrita del pasado en sí. Tampoco el término *historia* fue utilizado por Tucídides para hacer referencia a su producción escrita.

alicientes para un abordaje discursivo en el ámbito de los estudios clásicos. A diferencia de su contraparte moderno, el analista volcado a textos de la Antigüedad cuenta con un *corpus* de análisis cerrado sobre sí mismo y relativamente acotado, no sujeto a variaciones o nuevas ocurrencias, circunstancia que, en gran medida, contribuiría presuntamente al desarrollo de un análisis más objetivable y a la capacidad de convalidar su representatividad. En este sentido, quien se ocupa de textos clásicos es capaz de operar críticamente, si extiende adecuadamente el espectro de su análisis, sobre *corpora* lingüísticos exhaustivos o cuasi-exhaustivos, hecho que resulta altamente problemático para estudios discursivos modernos en virtud del grado de heterogeneidad y variabilidad de los fenómenos lingüísticos a disposición. Es así que el analista de un *corpus* clásico se ve, en apariencia, menos condicionado por la construcción de un punto de vista —necesariamente parcial y limitado— sobre una masa heteróclita de fenómenos lingüísticos que oficiarán de datos a examinar y, en principio, menos desvelado por la viabilidad de garantizar la representatividad cuantitativa y cualitativa del *corpus* y de ofrecer formas objetivables de validación de los análisis. A su vez, la creciente digitalización de fuentes antiguas y la elaboración de recursos hipertextuales de búsqueda, selección y confrontación de datos han abonado sensiblemente la pretensión de representatividad de las conclusiones de los análisis así como su grado de exhaustividad. No obstante, dichas ventajas comparativas descansan sobre certezas epistemológicas ilusorias. La operabilidad sobre un *corpus* relativamente acotado escamotea el reconocimiento de la fragmentación y exigüidad del universo textual de los antiguos sobre el cual se tiene efectivo conocimiento. El analista sólo opera a partir de los remanentes de una tradición; elabora interpretaciones que, en rigor, descansan sobre apenas una porción de lo conocido. Las conclusiones de los estudios clásicos reposan, pues, sobre un salto inductivo fatalmente arriesgado. Son, en efecto, inherentemente provisionarias. Asimismo, la ilusoria maniobrabilidad de *corpora* textuales acotados, potenciada en los últimos años por los instrumentos tecnológicos puestos al servicio del análisis, ha soslayado la dimensión constructiva del objeto sobre la que descansa cualquier indagación, más allá de la extensión efectiva del conjunto de datos o fuentes a disposición. En efecto, toda determinación de un fenómeno lingüístico como objeto de análisis, como *datum*, constituyente de un *corpus*, implica a nuestro entender un acto de fabricación que conlleva necesariamente un posicionamiento teórico en relación con la noción de discursividad, de su relación con el mundo social y del rol del análisis del discurso. Es así que la capacidad de generar

corpora reducidos en extensión y presumiblemente exhaustivos no debe encubrir el carácter provisorio y 'construido' de estudios discursivos sobre textos antiguos.

Varias son, no obstante, las dificultades que debe sortear un enfoque discursivo de un texto clásico y que menoscaban las supuestas ventajas de las dimensiones restringibles del *corpus*. En principio, el analista –independientemente del enfoque adoptado– no puede soslayar la constatación de que todo texto clásico es, en rigor, un hecho pluri-textual, un palimpsesto discursivo. La materialidad textual con la que se trabaja se presenta como intrínsecamente disputada: es en sí misma una fabricación en la que es posible entrever un proceso genealógico de estratificación de sentido, producto de sucesivas lecturas históricamente determinadas, así como de la colación de sucesivas versiones de un 'original' ideal. Es decir que, a diferencia de su contraparte moderna, el analista debe *ab initio* construir interpretativamente su texto-fuente, escogiendo de un conjunto de opciones léxicas y conjeturas transmitidas, o incluso proponiendo variantes *ad hoc*. En dicho proceso de elección interviene tempranamente una operación exegética de reconstrucción del co-texto (es decir, el entorno verbal) así como del contexto en sentido amplio, a los efectos de la cristalización de una forma textual única sobre la que, posteriormente, se desplegará el análisis. Se transforma así esta instancia interpretativa originaria de construcción textual en un *datum* puro y simple, a menudo obliterando cualquier indicio de dicha operación. En definitiva, el texto clásico se ve asediado por una indeterminación originaria –cuyo origen puede remontarse a su génesis primordialmente oral en la mayoría de los casos– y comparece ante el analista como un palimpsesto de las sucesivas operaciones de puesta-en-texto.

La segunda dificultad, como hemos anticipado, reside en la radical desarticulación del enfoque discursivo del texto respecto de un contexto inmediato de producción-recepción⁸. Se trata, en rigor, de un obstáculo epistemológico inherente a toda manifestación lingüística que se instituye como hecho del pasado y que, forzosamente, supone la puesta en perspectiva histórica del fenómeno a abordar. En este sentido, el análisis deberá reconstruir críticamente no sólo las coordenadas pragmáticas de anclaje del discurso (la naturaleza de la acción social en juego, la estructura de roles de los participantes en la interacción, la organización simbólica del acto discursivo, etc.) asimilables al contexto inmediato de la situación comunicativa, sino también el macro-contexto insti-

⁸ En rigor, todo hecho discursivo, en tanto se constituye como objeto de análisis, sufre un proceso de descontextualización y de re-contextualización que desnaturaliza sus coordenadas originales de producción y recepción.

tucional en que dicho discurso se inscribe, es decir, el conjunto de prácticas discursivas y sociales en las que se produce, reproduce y circula. Esta última dimensión supone la especulación en relación con nociones tales como 'género discursivo', 'intertextualidad manifiesta' e 'interdiscursividad'. Asimismo, en tanto hecho discursivo del pasado, sujeto, a su vez, a continuas instancias de textualización, el texto clásico exige la exploración, por parte del analista, de los contextos socio-históricos *ante quem* y *post quem*, es decir, de las condiciones coyunturales previas y posteriores a la emergencia de dicho fenómeno discursivo, así como los sucesivos estadios de su constitución semiótico-textual. Es así que, despojado de gran parte de los datos del entorno extralingüístico, el analista de un texto clásico se ve forzado a restituir a partir del texto mismo, así como de las relaciones intertextuales múltiples, los índices de contextualización (J. Gumperz) inscriptos en el texto y a identificar así, desde el plano de la enunciación, las huellas de las representaciones que los interlocutores tienen de dicho contexto. En consecuencia, la reconstrucción de dicho contexto exigirá necesariamente una colaboración sostenida de otras disciplinas auxiliares (arqueología, etnografía, antropología, historia, etc.) que le permitan al analista restituir un sistema de referencias del que frecuentemente solo cuenta con vestigios (verbales o materiales). De allí que la tarea que se le impone a un estudioso de un texto clásico desde una perspectiva discursiva resulte forzosamente de carácter transdisciplinario⁹. Aquí también la obra herodotea plantea dificultades adicionales respecto de otros textos antiguos. Por un lado, la reconstrucción de las referencias internas a la *narratio*, es decir, los referentes concretos de la materia histórica narrada, se ve a menudo severamente dificultada por el hecho de que el testimonio que brinda Heródoto constituye por lo general un *hápax* —la única referencia a un determinado acontecimiento, personaje o lugar dentro del arco espacio-temporal delimitado por el relato— y, a menudo, resulta ser la fuente explícita o implícita de la cual se derivan testimonios posteriores, por lo demás escasos. Por otra parte, la reconstrucción de las referencias externas a la narración, es decir, el contexto enunciativo en sentido amplio, así como el contexto sociohistórico efectivo dentro del cual se encuadra la obra como hecho discursivo, se ve obstaculizada por las incógnitas en relación con el lugar de composición de los *lógoi* que integran las *Historias*; el modo, tiempo y lugar de redacción y difusión de la obra; el prolongado arco temporal que separa la composición de los dife-

⁹. El concepto de 'transdisciplinariedad' —distinto del de 'interdisciplinariedad' o 'postdisciplinariedad'— supone una articulación dialógica y bidireccional entre los desarrollos teóricos e instrumentos de análisis de campos disciplinares diversos, que no se reducen a un mero proceso de apropiación, sino que potencian un enriquecimiento teórico-instrumental recíproco.

rentes *lógoi*, así como su datación y secuenciación; el carácter inespecífico de las *Historias* como género discursivo en sus orígenes y del *status* del 'historiador' en la Grecia Clásica; así como la incertidumbre acerca de datos biográficos precisos sobre el historiador del Halicarnaso y sus continuos peregrinajes que puedan arrojar luz sobre tales cuestiones.

Las *Historias* de Heródoto en perspectiva discursiva: conceptos clave

La posibilidad de examinar la obra herodotea como hecho discursivo total excede con creces los objetivos del presente estudio. El foco, en cambio, se circunscribirá a las representaciones discursivas de la identidad y diferencia textualizadas en el relato, es decir, a los modos variables en que se articula la relación *nosotros / otros*. En este sentido, la hipótesis de base que inspira nuestro estudio es que dicha relación no se expresa en la obra herodotea a partir de términos unívocos, estables, invariables y monosémicos, sino que es posible evidenciar un entramado complejo para representar dicho binomio, en principio antagónico. A nuestro entender, dicho binomio no se circunscribe exclusivamente al par griego / bárbaro sobre el cual la crítica ha puesto el foco interpretativo, ya desde la primera recepción del texto hasta los estudios más recientes. Intentaremos elucidar los múltiples procedimientos discursivos que le han permitido al historiador construir en el desarrollo del relato las nociones de 'identidad' y 'diferencia'. En este sentido, procederemos al análisis individualizado de determinadas unidades léxicas en contexto en grados crecientes de frecuencia, especificidad y centralidad empleados discursivamente para simbolizar la relación *nosotros / otros*, de modo de resignificar y reevaluar la preeminencia tradicionalmente acordada a la distinción griego / bárbaro.

Nuestro enfoque, pues, exige una conceptualización de la noción de discurso capaz de dar cuenta, fundamentalmente, de: 1- el carácter procesual y dinámico de la construcción de significados en un entramado textual; 2- la relación dialéctica entre discurso y estructura social, así como los espacios de tensión y antagonismo que se articulan en dicha relación ; 3- el carácter socialmente constitutivo del discurso, es decir, la capacidad del discurso de contribuir a la constitución de las dimensiones de la estructura social que directa o indirectamente lo moldean y limitan; así como la institución, reproducción y cuestionamiento de identidades sociales, posiciones subjetivas y sistemas de pensamiento y creencia; 4- la relación dialéctica entre sujeto e interdiscurso, es decir, la constatación según la cual los sujetos están en parte posicionados y constituidos en el

discurso, pero también intervienen en prácticas que desafían o redefinen las estructuras discursivas que los posicionan.

Una teoría discursiva que permite articular la noción de discurso en un sentido textual-interaccional, por un lado, a partir de elementos de análisis lingüísticos, con un enfoque teórico-social, por otro, es la desarrollada por Norman Fairclough (Fairclough 1992, 1995), en el marco del así llamado ‘Análisis Crítico del Discurso’¹⁰. Cualquier ‘evento discursivo’ o instancia de discurso es, en la perspectiva adoptada por Fairclough, simultáneamente un ‘texto’ (dimensión que concierne específicamente el análisis lingüístico de los textos), una instancia de ‘práctica discursiva’ (los procesos de producción e interpretación) y una instancia de ‘práctica social’ (las circunstancias organizacionales e institucionales de dicho evento discursivo)¹¹. Dicha concepción de la noción de discurso le ha permitido a Fairclough reconducir el ‘texto’ a las condiciones de producción y recepción en el marco de prácticas discursivas que reenvían, a su vez, a la totalidad del mundo social. Dicho modelo de análisis intenta explorar estrechamente las relaciones dialécticas entre texto y contexto, por un lado, combinando por otro un análisis lingüístico de los significados generados por el texto con problemáticas medulares

¹⁰ El ‘Análisis Crítico del Discurso’ (ACD) se caracteriza por un marcado eclecticismo metodológico y teórico. En términos generales, los enfoques analizan críticamente la relación entre el lenguaje y la sociedad; y más específicamente el modo en que la ideología, la identidad y la inequidad cristalizan y se legitiman en textos producidos en determinados contextos sociales y políticos (Van Dijk 2001: 352). El lenguaje se concibe como elemento crucial en la construcción y consolidación de ideologías que, a su vez, establecen y perpetúan identidades e inequidades sociales (Wodak 2001: 10). Los estudios dentro de esta corriente analizan fundamentalmente las relaciones entre poder, ideología y hegemonía a partir de un examen recursivo entre texto y contexto.

Ahora bien, la corriente de ACD es metodológicamente heterogénea e interdisciplinaria y abarca una variedad de enfoques y *corpus* de análisis (Weiss & Wodak 2003: 12), de modo que sólo es posible aludir a la metodología del ACD en relación a “enfoques particulares y en relación a marcos teóricos específicos” (Tischer et al. 2000: 14). En los últimos años, el peso de la teoría social respecto del análisis del discurso en su materialidad textual, la creciente interdisciplinariedad de los estudios y la atención sobre la multimodalidad del discurso han menoscabado, a nuestro entender, la rigurosidad de los métodos de análisis, particularmente en lo atinente a la especificidad lingüística, así como el grado de aplicabilidad de las conclusiones obtenidas.

A pesar de no estar asociada a ninguna escuela lingüística en particular, la lingüística sistémico-funcional de Halliday –con su énfasis en las funciones ideacional, interpersonal y textual del lenguaje– o reelaboraciones *ad hoc* de dicha teoría (en especial, Fairclough 1989; también Van Leeuwen 1996) es la que ha gozado de mayor aceptación entre los analistas críticos del discurso, con la excepción del enfoque sociocognitivo de Van Dijk, que propugna un abordaje multidisciplinario programático (Van Dijk 1993^a). Asimismo, el ACD establece relaciones teórico-metodológicas que abrevan en la teoría social crítica; en especial, los estudios de Fairclough (Chouliariaki & Fairclough 1997) retoman y rearticulan conceptos de Foucault, Bourdieu, Gramsci, Habermas y Giddens, entre otros. En términos amplios, es posible distinguir cuatro corrientes principales dentro del ACD: 1) la lingüística crítica (Fowler et al. 1979; Fowler 1991, 1996; Kress 1985; Kress & Hodge 1979); 2) el enfoque socio-semiótico (Fairclough 1989, 1992, 1995a, 1995b); 3) el enfoque histórico-discursivo (Reisigl y Wodak 2001; Wodak 1996, 2001); y 4) el enfoque socio-cognitivo (van Dijk 1997, 1998, 2002)

¹¹ Una concepción similar del discurso es adoptada, por ejemplo, por Huckin (1995), quien señala tres niveles de análisis: “el texto, la prácticas discursivas que crean e interpretan el texto (...) y el contexto social más amplio que incide sobre él”.

a teorías sociológicas. En este sentido, Fairclough entiende que su enfoque es capaz de dar cuenta del ‘cambio social’ (Fairclough 1992: 8), que se articula y cristaliza a su vez en cambios discursivos (Fairclough 1992: 96-99). En la dimensión textual del discurso – que es sobre la cual ahondaremos principalmente en el presente estudio– Fairclough sostiene que “el cambio deja huellas en los textos en la forma de la co-ocurrencia de elementos contradictorios o inconsistentes” que eventualmente tenderán a naturalizarse estableciendo nuevas hegemonías en la esfera del discurso (Fairclough 1992: 97) y producirán finalmente cambios estructurales en los ‘órdenes de discurso’ existentes.

Tomaremos, pues, el modelo tridimensional de análisis del discurso propuesto por Fairclough como marco teórico global para examinar los modos de representación de las relaciones de identidad / diferencia en la obra de Heródoto. A pesar de las críticas que es posible formular al modelo de Fairclough y a las limitaciones de las que adolece¹², nos provee de un instrumento general de análisis para examinar críticamente la construcción simbólica de las identidades sociales en la obra de Heródoto desde una perspectiva que interpela fuertemente el contexto sociocultural en sentido amplio. En particular, nuestro estudio focalizará sobre representaciones identitarias vinculadas a la mismidad / alteridad, a los efectos de de-construir la enraizada y monolítica matriz interpretativa *griego-bárbaro* consolidada por la tradición occidental en las sucesivas lecturas y relecturas de la obra, y de poner en evidencia modos alternativos de ‘nombrar/se’ entramados complejamente en la estructura del relato. Nuestro análisis se cen-

¹² En general, las críticas que es lícito formular al modelo de análisis de Fairclough son extensibles a gran parte de los estudios que se inscriben dentro de la escuela del Análisis Crítico del Discurso. Widdowson (1995, 1996) ha señalado que el ACD confunde ‘análisis discursivo’, es decir, la descripción de estructuras formales supra-oracionales, con la interpretación de textos. En una línea similar, Stubbs (1997) ha acusado a ciertos analistas de discurso de haber desnaturalizado el análisis de discurso, reduciéndolo al mero ‘comentario de texto’. Ambas críticas apuntan a la labilidad y falta de coherencia y sistematicidad con que los representantes de dicha escuela a menudo emplean herramientas lingüísticas para abordar su objeto de estudio. Asimismo, Stubbs critica el carácter fragmentario e insuficiente de los ejemplos textuales esgrimidos por los analistas del ACD, en particular, en el texto de 1989 de Fairclough. En este sentido, se ha reprochado la falta de representatividad de los *corpora* de análisis. También se ha aludido al problema de la mediación entre teorías lingüísticas y teorías sociales en el ACD. Finalmente, se ha señalado que la ausencia de instrumentos teóricos rigurosos para dar cuenta de la especificidad lingüística de los textos analizados no puede preservar a la escuela de ACD del riesgo de desbarancar en un ‘subjetivismo’ interpretativo (Wodak & Meyer 2001: 12 y 17).

Nuestro estudio buscará enriquecer el modelo de Fairclough en lo que respecta al análisis lingüístico de fenómenos discursivos puntuales, esgrimiendo otras categorías de análisis que puedan resultar más explicativas o rigurosas. No obstante, creemos que el modelo tridimensional de Fairclough resulta un marco teórico proficuo para examinar la discursividad en un sentido amplio y para posicionar allí un estudio de un texto clásico, al tiempo que ofrece la posibilidad de un diálogo transdisciplinario con categorías propuestas por la teoría social. En síntesis, adoptaremos la teoría discursiva de Fairclough como marco conceptual global, pero en ocasiones enriqueceremos análisis textuales puntuales a partir de otras teorías lingüísticas sin que ello vaya, a nuestro entender, en desmedro de la coherencia argumental o teórica. El análisis del discurso, creemos, se ve enriquecido por un enfoque ‘multiperspectivista’ sobre un objeto (Jorgensen & Phillips 2002: 4).

trará principalmente en la dimensión 'textual'¹³ del modelo de Fairclough, con un énfasis particular en la construcción progresiva en la estructura de trama de lexemas vinculados a la representación de la identidad y diferencia étnico-cultural, así como los potenciales de significado de algunas unidades lexicales de gran relevancia que, según intentaremos demostrar, integran formaciones discursivas antagónicas. Es en este punto que el esquema tridimensional del análisis discursivo de Fairclough nos permitirá articular su ocurrencia en el plano del enunciado con prácticas discursivas y procesos sociales y culturales más amplios. Nuestra tesis buscará, pues, articular dichos usos antagónicos y variables de determinadas unidades lexicales vinculadas a la identidad / alteridad con sus filiaciones ideológicas y su participación en formaciones discursivas antagónicas.

En síntesis, el enfoque de Fairclough nos permitirá, principalmente, recuperar la dimensión procesual de la conformación del binomio griego / bárbaro en el texto herodoteo, par antagónico que, lejos de operar como un *a priori* conceptual, es 'construido'¹⁴ en un espacio de tensión a lo largo del *continuum* narrativo. Asimismo, nos permi-

¹³ La distinción entre las nociones de 'texto' y 'discurso' es, sin dudas, problemática. En el ámbito del análisis del discurso se ha superado largamente la tradicional oposición entre texto escrito y discurso oral, y se ha puesto de relieve insistentemente la naturaleza 'multisemiótica' de los textos (e.g. Fairclough 1995: 4; Kress & van Leeuwen 2001). Se han superado también enfoques formalistas, gramaticales o 'tipologizantes' (Werlich 1975; Adam, 1992, 1999) que restringían la cohesión o coherencia lingüística a elementos immanentes al texto, cuya unidad de base es la oración. En efecto, a partir de los estudios de Halliday & Hasan (1976), van Dijk (1977) y Hobbs (1979) se han cuestionado los criterios formales y sintácticos a partir de los cuales se procuraba explicar la 'textualidad' —el carácter bien formado o 'reglas de buena formación'— de un texto para comenzar a entenderlo, más bien, en términos de una unidad semántica, dependiente estrechamente de la situación de comunicación y, más ampliamente de los géneros de discurso y de prácticas sociodiscursivas reguladas. Es aquí donde las distinciones entre 'texto' y 'discurso' comienzan a volverse imprecisas, al punto que se ha postulado que se trata en rigor de dos caras complementarias de un mismo objeto (Stierle, 1977).

La distinción que retendremos en el desarrollo de nuestro estudio es la noción según la cual el discurso es un 'proceso' que produce un 'texto' (Brown & Yule 1983: 25). De acuerdo con dicha definición, los textos constituyen las huellas de un acto comunicativo o de un hecho discursivo (Brown & Yule 1983: 6). En otras palabras, los textos son realizaciones concretas de los discursos (Lemke 1995), lo que equivale a decir que los discursos encuentran su expresión en textos (Kress 1985:27). Distinguiremos, pues, entre *texto como producto* (es decir, el texto en sí) del *texto como proceso* (es decir, discurso) inmerso en un contexto de producción-recepción particular y vinculado a instancias específicas de práctica social.

Conscientes de la solidaridad que existe entre ambas nociones así definidas, reservaremos, no obstante, a los fines prácticos de nuestra exposición, el término 'texto' (textual, textualizar, etc.) para los contextos de uso en que se desea poner de relieve aspectos lingüísticos (fonológico, sintáctico, léxico, etc.) en su ocurrencia material en el *corpus* examinado. El término 'discurso' (discursivo, etc.) —a menos que se indique una definición específica, tributaria de la teoría y análisis sociológicos— se empleará, siguiendo a Fairclough, en aquellos contextos en que se aluda, más genéricamente, a la relación del texto con la situación enunciativa particular, las condiciones de producción y recepción o las relaciones con determinadas prácticas socioculturales.

¹⁴ La noción de 'construcción' es medular a la corriente de 'constructivismo social' (Burr 1995; Gergen 1985), algunos de cuyos postulados pueden extrapolarse al modelo discursivo de Fairclough. Entre los más salientes, podemos destacar: 1) el conocimiento del mundo es mediado por 'categorías', es decir, es producto del discurso (Burr 1995: 3) y de ningún modo refleja una realidad objetiva; 2) dichas representaciones están históricamente condicionadas y, en consecuencia, son de carácter contingente.

tirá especular en torno a la noción de formación discursiva, a partir de la cual es posible contraponer el binomio griego / bárbaro con modos alternativos de nombrar al otro, en especial, la noción de 'extranjería', igualmente central en el relato. En efecto, en la dimensión 'textual' del análisis, veremos que ambas formaciones discursivas se articulan en un espacio de tensión, dando lugar a la acumulación de contradicciones o inconsistencias a las que hemos aludido previamente. La dimensión 'social' del modelo tridimensional del autor, por su parte, permite adscribir dichas nociones identitarias a modelos sociopolíticos y axiológicos diferentes y a los modos en que se representan, circulan y se reproducen interdiscursivamente en el campo intelectual del mundo griego. Por último, el modelo de Fairclough plantea una relación dialéctica entre discurso y subjetividad, de modo que posibilita también la indagación sobre fenómenos metadiscursivos que evidencien el posicionamiento del enunciador respecto de sus propios dichos y las presuntas motivaciones políticas o filiaciones ideológicas del enunciador-autor en el uso, conformación y estructuración de dichas representaciones identitarias.

El discurso como proceso y la lexicalización de conceptos identitarios en las *Historias*

Las nociones de 'discurso' como 'proceso semiótico' y la de 'texto' como 'producto' de dicho proceso de semiosis resultan operativas en la medida en que permiten recuperar el carácter dinámico¹⁵ y, en consecuencia, inherentemente provisorio e inestable, de la construcción discursiva de la identidad / diferencia en la obra. Dicho abordaje nos permitirá:

a) dar cuenta del desarrollo y variaciones que sufren los conceptos relativos a la identidad en la narración¹⁶. La noción de proceso incorpora la dimensión temporal a las categorías de análisis del *corpus*. En este sentido, la reconstrucción de dichas identidades en el relato, desde una perspectiva discursiva en sentido amplio, exigirá la especulación en torno a dos planos de la temporalidad:

¹⁵ El carácter dinámico del uso lingüístico fue puesto en evidencia por Brown & Jule (1983: 23), quienes privilegian la noción de 'discurso-como-proceso', frente a los enfoques de la 'oración-como-objeto' de la gramática oracional o del 'texto-como-producto' de la lingüística textual, que focaliza sobre relaciones inmanentes de cohesión entre las oraciones que conforman un texto. La concepción del discurso-como-proceso es capaz de integrar al análisis lingüístico los procesos de producción y recepción, de modo que puede asimismo dar cuenta de variaciones y cambios.

¹⁶ Una de las afirmaciones fuertes del modelo de análisis discursivo de Fairclough es, en efecto, la capacidad de dar cuenta del 'cambio' social.

1) el tiempo del 'relato' (*story time*, Müller 1968). Se deberá explorar aquí específicamente la relación entre las formas de nombrar/se en el relato y el desarrollo secuencial de los acontecimientos de la materia narrada. Dicho de otro modo, se deberá indagar acerca de un posible vínculo entre las representaciones léxicas de la relación nosotros / otros y el desarrollo cronológico de la historia, es decir, el devenir temporal de los acontecimientos en el relato y las articulaciones o manipulaciones temporales de ellos por parte del narrador;

2) el tiempo del 'discurso'. La dimensión temporal incorpora aquí el contexto de producción-recepción de la obra en sentido amplio y las potenciales variaciones que sufren los modos de representar la relación nosotros / otros. De especial relevancia en el caso de Heródoto¹⁷ resulta, por un lado, la indagación sobre posibles incidencias del prolongado proceso de escritura de los distintos *lógoi* en la resignificación de los modos de concebir la mismidad / alteridad en el relato. Se trata aquí de la dimensión diacrónica de la discursividad. En este sentido, es lícito plantear y explorar las sucesivas 'etapas' de construcción de conceptos antagónicos en el desarrollo del relato, así como sus matizaciones, reveses y eventuales inconsistencias, no exclusivamente desde la cronología de los hechos narrados y sus articulaciones temporales en la estructura de trama, sino en función de sucesivas 'etapas' de enunciación (es decir, de escritura). Por otra parte, es también lícito analizar la discursividad, no solo en relación con los estadios escriturarios que pueden haber incidido en la construcción de nociones identitarias al interior del relato, sino también en términos de un *hic et nunc* de la *performance* (lectura o recitado) de la obra como producto acabado. Es decir, la totalidad de la obra en su dimensión sincrónica de enunciación. Creemos que, en efecto, existen huellas en el texto que permiten hipotetizar acerca de las condiciones efectivas de recepción de (al menos, parte de) la obra, respecto de las cuales determinadas representaciones identitarias cobran especial relevancia en términos ideológicos.

b) deconstruir o problematizar una visión estática o maniquea de la representación del 'otro' en las *Historias*. Intentaremos demostrar que las polarizaciones de conceptos identitarios en la obra no constituyen una matriz conceptual rígida que permanece inalterada en el desarrollo de dicho arco temporal. Veremos que la polarización griego / bárbaro en particular, un *Leitmotiv* interpretativo de la obra insistentemente reivindicado por la crítica, es en rigor un modo de representar la identidad que se *construye* en el

¹⁷ Sobre el controvertido proceso de 'composición' de la obra, véase *supra* n. 22 y 26.

desarrollo de la narración (tanto, como hemos señalado anteriormente, en relación con la cronología de los acontecimientos narrados como en relación con las sucesivas fases de composición y la coyuntura sociopolítica en las que se desarrollan) y que cristalizará hacia los libros finales de la obra. Dicha polaridad se articula, a su vez, en un espacio de tensión con otras formas de nombrar al otro. Veremos que la imposición de categorías antagónicas rígidas al conjunto de la obra –en un intento por reivindicar una coherencia interna homogénea a la totalidad del *corpus*– desatiende el proceso de construcción discursiva de la trama. Es más un efecto de lectura, es decir, una actividad de ‘inteligibilidad retrospectiva’, que toma polaridades que cristalizan fuertemente al final del relato – a partir del libro VII– y las extrapola al conjunto de la obra como una unidad acabada y cerrada sobre sí misma. Por otra parte, tal proceso de construcción de categorías identitarias es concomitante, a nuestro entender, con la conformación de un nuevo ‘género’ de discurso –la *historiē* herodotea– que carece de reglas de formación específicas previas a su puesta-en-discurso. De allí que nuestro estudio indagará acerca de los procesos intertextuales (Fairclough 1992: 101-105) o, más ampliamente, *interdiscursivos*¹⁸ (Fairclough: 1992: 124-130) que inciden en la articulación –y antagonismo– de dichos conceptos identitarios en el relato y su relación con la conformación de un género discursivo nuevo en sentido extenso.

La consideración de las *Historias* de Heródoto en tanto hecho discursivo nos exigirá, pues, especular acerca de las controvertidas instancias de producción y recepción de la obra. No será objeto privilegiado de nuestro estudio obtener conclusiones definitivas en relación con la génesis y circulación de la obra, aspectos que implicarían en última instancia un pronunciamiento taxativo sobre cuestiones cronológicas atinentes

¹⁸ Los conceptos de intertextualidad e interdiscursividad son centrales en la teoría discursiva de Fairclough en la medida en que constituyen el concepto teórico fundamental, junto a la noción de ‘hegemonía’ derivada de Gramsci (1971), para dar cuenta de los procesos de cambios discursivos en relación con cambios sociales y culturales (Fairclough 1992:10). Fairclough recupera el concepto de ‘intertextualidad’ de Kristeva (1969) y Bakhtin (1986) vinculándolo asimismo a la idea de Foucault según la cual “no existe enunciado que en un modo u otro no reactualice otros” (Foucault 1972: 98).

Fairclough reservará la noción de ‘intertextualidad’ para aludir a la presencia *explícita* de otros textos en el texto de análisis, mediante procedimientos de cita, alusión, ironía, metadiscursividad, etc. Dicha distinción corresponde a la noción de ‘heterogeneidad mostrada’ (Authier-Révuz 1982; Maingueneau 1987), de la que Fairclough explícitamente deriva el concepto (Fairclough 1992: 104). El término ‘interdiscurso’, que Fairclough equipara aproximadamente al de ‘heterogeneidad’ constitutiva, será utilizado por él para referir a las relaciones entre formaciones discursivas o entre diferentes tipos de discurso (Fairclough 1992: 47; 117-118; 124) y los modos en que dichas convenciones discursivas inciden en la constitución de un texto particular (Fairclough 1992: 10). Es la noción de interdiscurso la que le permitirá al autor analizar la reproducción de discursos hegemónicos, es decir, la *continuidad*, o dar cuenta del *cambio* discursivo, a partir de la combinación de discursos.

a la vida del historiador de Halicarnaso, sobre las que no existen testimonios certeros¹⁹. Sin embargo, creemos que la atención a la dimensión procesual –que necesariamente introduce el plano temporal en lo que, por lo general, es tomado como un texto-producto desde un enfoque sincrónico– permite arrojar luz sobre los modos antagónicos y variables de concebir la relación nosotros / otros en el relato. Asimismo, estas diferentes instancias de construcción de la identidad pueden, a su vez, reinterpretarse como indicios²⁰ capaces de proporcionar evidencia en relación con las instancias y modos de composición de la obra, así como de su organización interna.

¹⁹ La anacrónica noción de ‘publicación’ de las *Historias* de Heródoto –término con el cual la crítica se ha referido a menudo a la difusión de la versión definitiva del texto tal como lo conocemos hoy– se ha visto seriamente cuestionada por la idea de ‘pre-publicación’ (Raafbaub 2002: 152), que supone la divulgación oral, por medio de recitado o lecturas públicas, de partes de la obra en épocas anteriores a su finalización (Cf. How & Wells 1928: I, 6; Moles 1999; Moles 2002: 34). En cuanto a la presunta fecha de finalización de la redacción de la obra –tal como la conocemos hoy– continúa ésta siendo un foco de controversias. La opinión tradicionalmente más extendida proponía la fecha 431-430 a.C. como *terminus post quem* de la finalización del proceso de escritura, es decir, el período coincidente con los comienzos de la Guerra del Peloponeso. Dicha fecha se funda en referencias cronológicas internas del relato en las que se hace mención a los inicios de la Guerra del Peloponeso: VI.91; VII.137; VII.233: IX. 73. En general, se ha tomado la representación de los *Arcanienses* de Aristófanes (425 a.C.) como fecha límite para la finalización del proceso de escritura de la obra, ya que se ha vislumbrado una parodia del proemio de las *Historias* en los versos 523-9 de dicha comedia aristofánica. Sin embargo, la prueba no es en absoluto concluyente. A partir de evidencia provista por una serie de pasajes de las *Historias* (6.98; 7.235) Fornara (1971: 25), no obstante, propuso una fecha posterior para la ultimación de la redacción, entre los años 420 y 414 a.C. Cobet (1977: 2) y Evans (1979: 105), por su parte, cuestionaron una fecha tan tardía. En términos generales, las fechas propuestas por la crítica son o bien en torno al 426 a.C. o bien al 415 a.C. (Cf. Moles 2002: 34, con referencias bibliográficas acerca de la cuestión).

A estas incertidumbres se suman los debates aún hoy abiertos en relación con el carácter conclusivo o inconclusivo del texto en la forma en que ha llegado hasta nosotros. La opinión más extendida en el siglo XIX y principios del XX ha sido aquella formulada por Jacoby (1913: cols. 372-379) quien afirma el carácter inconclusivo de la obra, interrumpida bien por la muerte del historiador o por un desinterés posterior. La crítica actual se ha mostrado también vacilante respecto del desenlace tal cual está conservado, indicando por lo general la presunta falta de alguna forma de epílogo que dé un cierre a la narración (Waters 1985: 114; Asheri 1988: xx-xxi) El *excursus* final que cierra la obra (IX.122), en el que Ciro aconseja a los persas continuar residiendo en las montañas improductivas de sus dominios en lugar de emigrar a las tierras más fértiles de los territorios conquistados, ha desafiado durante años a la crítica. Se ha interpretado o bien como una interpolación (Cf. Legrand: 1946-56) o bien se ha tratado de justificar en virtud de la técnica compositiva de Heródoto, quien incluye anécdotas como corolario de las secciones importantes del relato (Immerwahr 1966: 145). La explicación más extendida ha querido vincular el final en apariencia ‘abrupto’ del relato con rasgos composicionales arcaicos, usuales en la épica homérica y en la poesía hesiódica. De génesis oral, las obras poéticas arcaicas, con las que se ha querido vincular la obra de Heródoto, eran pasibles de ‘continuaciones’ o de incorporación de materiales nuevos; de allí que los desenlaces sean por lo general *in medias res* (Fränkel 1960: 85; Immerwahr 1966: 8-9). Se ha sugerido también que el desenlace ‘abierto’ de las *Historias* en cuanto narración histórica posee, no obstante, un final cerrado en virtud de la técnica de la *Ringkomposition* (van Otterlo 1944: 131-76) Esta última supone la repetición de motivos, temas, situaciones o personajes que reenvían a momentos significativos anteriores en el relato (Cf. Herrington 1991: 149-160).

²⁰ Cf. Fornara (1971: 4): “It is not merely fanciful, therefore, to suppose that Herodotus’ work may contain within it some of the traces of his own development as writer and artist”.

La cuestión de la génesis y etapas de composición de las *Historias*²¹ constituye, sin duda, un aspecto problemático en relación con el cual la crítica ha frecuentemente confundido planos de realidad. La primera de estas confusiones –que se imbrica en ocasiones con el debate entre analíticos y unitaristas²²– radica en la dificultad en deslindar,

²¹ El título que se le ha asignado a la obra en sus traducciones ('Historia' o 'Historias'), en singular o plural, constituye uno de los indicios más evidentes de las controversias en relación con el carácter 'unitario' o 'plural' de la obra. Se trata, en efecto, de una de las primeras operaciones fuertemente interpretativas de los editores y traductores de la obra: detrás de una opción de traducción, en apariencia intrascendente, subyace en realidad una concepción exegética en relación con el modo de concebir el objeto de estudio.

A dicha alternancia de singular y plural, se añade la indeterminación del término griego *historiē*, así como los alcances específicos del término en el uso concreto en la obra de Heródoto. En rigor, la traducción de la obra con cualquiera de los términos propuestos, en singular o plural, es equívoca y no responde al valor genuino del término en el mundo griego. La traducción convencional del título como 'Historia/s' procede más por homofonía con el moderno término 'historia' y por una anacrónica –pero ya tradicional– designación de Heródoto como 'padre', es decir, iniciador de un modo de conocimiento y narración del pasado que hoy constituye una 'disciplina' autónoma.

En Heródoto, estrictamente, el término *historiē* es utilizado en dos sentidos relacionados: 1) empleado con el valor de 'adquirir conocimiento' o 'una indagación que lleva a un saber *eidēnai / epistasthai* (Cf. *Her.* II. 118, 119) o 2) utilizado en el sentido de 'resultado de una investigación, es decir, datos, información' (Cf. *Her.* I. 1.1). En ambas acepciones subyace la idea de que los hechos que son objeto de indagación son poco claros o controvertidos. Asimismo, el término indica más la actividad de indagación *per se* que un 'conocimiento' acabado producto de dicha operación. Por último, no implica la noción de registro o composición escrita. En efecto, la emergencia de la *historiē* herodotea, ciertamente no *ab nihilo* –como demuestran Fowler (1996: 62-87) y Thomas (2000)– sino de la participación creativa en un ambiente intelectual donde convergían etnógrafos, geógrafos, mitógrafos, médicos, sofistas, etc., supone una coyuntura histórica predominantemente oral. No obstante, a pesar de la naturaleza oral de la mayor parte de las fuentes utilizadas por Heródoto, a pesar de las insistentes marcas de oralidad en la prosa herodotea y las presuntas *performances* públicas en las que Heródoto pudo haber recitado o leído fragmentos de su obra, la posibilidad misma de la composición de las *Historias* descansa, a nuestro criterio, en el conocimiento e idoneidad en la tecnología de la palabra escrita. Sobre la *historiē* y el advenimiento de la escritura, véase Fowler (2001: 95-116).

²² La línea analítica iniciada por Jacoby (1913: c. 281-396) pone el acento sobre el devenir-historiador de Heródoto. Jacoby distingue en el conjunto de la obra seis *lógoi*: en los libros I a VII (que abarcan la historia de Creso y la historia persa de Ciro a Darío), predomina un enfoque geográfico y etnográfico, con una proliferación de las digresiones y la descripción; a partir del libro VII (que focaliza sobre la segunda Guerra Médica), Heródoto se revela como verdadero historiador. Jacoby pone el acento en la ruptura entre el primer Heródoto, tributario de Hecateo y los logógrafos jónicos, y el segundo Heródoto, historiador de las Guerras Médicas. Dentro de esta teoría progresiva de la composición de la obra de Heródoto, se puede incluir también las tesis de Latte (1958), quien identifica el establecimiento final de Heródoto como historiador en su estancia en Atenas. De Sanctis (1926: 289-309), por su parte, desde una perspectiva analítica pero contraria a la de Jacoby, sostuvo que el nodo central de la obra de Heródoto fueron en realidad unas 'Pérsicas' ('historias persas') a partir de las cuales se articularon los demás *lógoi*.

La línea unitarista, en cambio, pone su acento en la 'unidad' de propósito de la obra, insistiendo sobre su coherencia temática o estructural; es decir, en explicar las 'partes' en apariencia misceláneas en función del 'todo' (Fornara 1971: 5). Dentro de esta línea, los estudios más salientes son los de Regenbogen (1930); Schadewaldt (1934); Pohlenz (1937) e Immerwhar (1966). Este último, a partir de un análisis minucioso de las unidades individuales que componen la obra –que en virtud de su proliferación en apariencia errática parecen desafiar toda idea de totalidad orgánica– intenta demostrar que la obra recorta un período completo de la historia de la expansión del imperio persa, cuyo principio y fin se vio determinado por el contacto con los griegos. Asimismo, dentro de esta línea, una serie de estudios (Bornitz 1968; Cobet 1971) intentan justificar la inserción de digresiones por parte de Heródoto en virtud de una idea de unidad ideal (Cf. Darbo-Peschanski 1987: 13-14).

En definitiva, según lo entendemos nosotros, ambas líneas analizan el mismo objeto en función de concepciones diferentes de la discursividad. La línea analítica ha puesto el acento sobre la cuestión genética desde una perspectiva diacrónica, si bien a partir de una concepción positivista-decimonónica de la idea de 'historia'. La línea unitarista, en cambio, ha privilegiado abordajes estructurales centrados en la

por un lado, una presunta pretensión de ‘unidad’ que es posible reconducir al propio autor-compilador, es decir, a Heródoto, con una *lectura* de la obra como un texto-producto acabado y cerrado sobre sí mismo, dotado de una coherencia interna, por otro, es decir, con una operación crítica (no atribuible al autor) que concibe al texto como una ‘unidad’ sin distinguir estadios de composición.

Creemos que el debate entre analistas y unitaristas debe circunscribirse con precisión al plano histórico, es decir, a las operaciones históricamente situadas de su autor-compilador, y deslindarse de lo que posteriormente será un abordaje crítico particular de la obra. Ciertamente es que, a menudo, dicha distinción se ve obstaculizada por el hecho de que la evidencia respecto del carácter misceláneo o unitario de la obra –en términos de reconstrucción histórica– sólo es conjeturable a partir de las huellas de la materialidad textual misma. Es decir, que no existe evidencia secundaria, además del propio texto-como-producto, que permita ‘historizar’ certeramente el proceso de composición y compilación de la obra, así como los eventuales añadidos, correcciones o reescrituras de parte del propio autor. En relación con el debate entre analistas y unitaristas, adoptaremos aquí una posición matizada. Ni suscribiremos la idea de que la obra fue compuesta íntegra e intempestivamente al final de la vida del historiador, a partir de bosquejos o notas parciales (unitarismo radical: Kirchoff, 1878; Powell 1939; Lattimore 1958); ni aquella, totalmente opuesta (fragmentarismo radical), que sostiene que la obra no ofrece más que un marco para relatos misceláneos enlazados²³ (Aly 1921: 262; Howald 1945: 41-3). Tampoco creemos que pueda sostenerse la premisa –tácitamente asumida por los unitaristas²⁴– de que las *Historias* constituyan ‘un proyecto total’ *a priori* a partir del cual Heródoto recopiló materiales diversos y organizó sus sucesivas excursiones etnográficas. Esto no significa, con todo, que el texto, en su versión final, no haya sido sometido a revisión y edición por parte del propio autor con miras a una unidad de propósito, cuyo eje central sería las así llamadas ‘Guerras Médicas’²⁵.

dimensión sincrónica del texto-como-producto. Sobre la complementariedad de ambas líneas, Cf. Fornara (1971: 13).

²³ En rigor, las tesis de Aly y Howald intentaban vislumbrar un atisbo de unidad en los *membra disjecta* a partir de la idea de relato popular de corte oriental que habría servido de modelo a Heródoto y que, esencialmente, propondría un marco general para relatos misceláneos. Sin embargo, la idea de narración-marco, que contendría una sucesión de micro-relatos independientes, en rigor desemboca en lo que hemos denominado un ‘fragmentarismo radical’ en la medida en que la noción de ‘unidad’ formal se desvanece a la luz del peso de cada uno de los relatos misceláneos autónomos. Para una discusión detallada del desarrollo histórico de los debates entre unitaristas y analistas, Cf. de Jong (2002: 245-266).

²⁴ Cf. Fornara (1971: 10).

²⁵ En efecto, el giro *Tà Mēdiká* ‘Guerra Médica’ –que constituiría el concepto coligatorio (Cf. *infra* nota 36) capaz de explicar en un conjunto coherente la totalidad de los acontecimientos narrados– sólo es

A partir del análisis del proceso de 'construcción' polémico de representaciones identitarias en el relato, podemos colegir que: a) existe evidencia fuerte del prolongado proceso de composición de la obra –que excluye la posibilidad de una escritura final de la obra *in toto* así como la existencia de un proyecto orgánico madurado tempranamente²⁶; b) existen indicios de un propósito de conjunto en la secuenciación final de la obra, es decir, del texto final como producto, que excluye asimismo la posibilidad de considerar el todo como una débil armazón para relatos misceláneos. Más específicamente, en relación con los objetivos de nuestro estudio intentaremos demostrar que la polarización griego / bárbaro no constituye una matriz conceptual identitaria que otorgue legibilidad de manera uniforme al conjunto de materiales insertos en las *Historias*, sino que cristaliza fuertemente en los últimos libros, donde se focaliza sobre la invasión persa y la resistencia griega. De allí es posible especular –si bien, por la dificultad de constatación empírica que supone, no constituirá el interés privilegiado de nuestra enfoque– que: a) el autor organizó en una estructura de trama –cuyo nodo central cristalizó eventualmente en el conflicto entre griegos y persas– material preexistente (los *lógoi* sobre Lidia, Escitia, Egipto, Atenas, Esparta, etc.) que pone de relieve un modo diferente de representar la 'alteridad'; d) el autor intervino activamente a los efectos de generar una coherencia interna en la estructura de trama –probablemente mediante reordenamientos del material, reescrituras o agregados en un estadio final de composición– pero que, aun así, es posible detectar 'inconsistencias' o 'antagonismos' en relación con los modos de representar la relación nosotros / otros en el desarrollo del *continuum* narrativo.

formulado abiertamente en el libro IX (26. 2). Creemos que este hecho constituye un dato significativo en dos sentidos: por un lado, es un fuerte contra-argumento respecto de la existencia de un 'proyecto general' de conjunto preexistente, pues de haber existido dicho plan, muy probablemente la noción de 'Guerra Médica' habría sido esgrimida más tempranamente en el relato; por otro, es un indicio de la voluntad del historiador de reunir con una denominación común –una sustancia narrativa (Ankersmit 1983: 93 y sig.)– los acontecimientos narrados; es decir, de lograr una coherencia general de propósito. Ahora bien, dicha voluntad de unidad o coherencia del todo es probablemente fruto de la última etapa de escritura, o incluso del proceso de revisión final, de allí que el concepto *Tà Mēdiká* comparezca apenas una sola vez y en el último libro de la obra.

²⁶ El orden cronológico en que fueron compuestos los diversos *lógoi* que integran el conjunto de la obra también constituye un foco de controversias: 1) How & Wells (1936: I. 15) sostienen que: a) los libros VII-IX fueron compuestos en primer lugar (antes de 445 A.C.); b) el libro II es el más tardío; c) existió una revisión de los libros más tardíos en Atenas durante los inicios de la Guerra del Peloponeso; 2) Powell (1939: 39-44), en cambio, entiende que la escritura (y eventual publicación) de los libros I a IV tuvo lugar antes del 442; y que los restantes libros fueron elaborados con posterioridad a esta fecha. 3) Sansone (1985) ubica la versión final y publicación de los libros I a IV y principios del V hacia mediados de la década del 420 A.C. y entiende que Heródoto continuó con su escritura hasta finales de dicha década.

Léxico

Nuestro estudio se centrará, específicamente, en el examen del léxico asociado a la representación de la identidad / diferencia en la obra de Heródoto. En este sentido, buena parte de la discusión de los capítulos siguientes descansará sobre la dimensión 'textual' del modelo de Fairclough. Sin embargo, la perspectiva adoptada trasciende, como veremos, los presupuestos de la semántica estructural²⁷ —con su insistencia sobre el significado de la lengua esencialmente como un sistema estable de oposiciones— en la medida en que incorpora, por un lado, la noción de proceso, que disputa la estabilidad de los significados de las unidades léxicas al incorporar la noción de contextos variables de uso en los que tiene lugar el fenómeno enunciativo; y, por otro, la noción de interdiscurso, que pone de relieve la heterogeneidad inherente a la significación, que se construye en relación con formaciones discursivas exteriores y anteriores que entran en el discurso de un sujeto.

Nuestro enfoque disputará, en este sentido, una concepción de la significación tributaria de la semántica estructural y de la lexicología clásica, así como una serie de nociones teóricas comúnmente asociadas a dichos enfoques. La primera crítica radica en la noción de 'diccionario' en tanto registro fidedigno del significado de un ítem léxico. Tal reevaluación de los presupuestos inherentes a la organización de los significados de la lengua según los criterios prescriptivos de un diccionario impactará necesariamente sobre el uso de los materiales de consulta en el presente estudio. La elaboración de un 'diccionario' o léxico implica, por un lado, la de-contextualización de los términos del *continuum* discursivo y, por otro, la organización abstracta de los potenciales significados en grados de jerarquía o en taxonomías abstractas²⁸. Asimismo, la elaboración de un

²⁷ El modelo de análisis de Fairclough comparte, en efecto, postulados inherentes al post-estructuralismo. Las teorías post-estructuralistas problematizan, al menos, dos aspectos de la lengua que se derivan de la lingüística estructural de Saussure. Por un lado, frente a la idea de la lengua (*langue*) como un sistema fundamentalmente estable, duradero y totalizante de semiosis, en el seno del cual los signos adquieren valor por un sistema de oposiciones, el post-estructuralismo planteará la heterogeneidad del sistema, es decir, la existencia no ya de un único sistema semiótico total, sino de una serie de estructuras discursivas o sistemas de discurso, en relación con los cuales los significados se transforman. Por otro lado, los planteos post-estructuralistas cuestionan la división saussuriana entre *langue* y *parole*, postulando, en cambio, que es en el uso concreto efectivo (contextual) de la lengua que los signos adquieren significados y que la estructura de la lengua se crea, reproduce y transforma. Esto implica que los modos en que las estructuras discursivas se legitiman, reproducen o transforman dependen de los contextos específicos de uso y, más ampliamente, de las prácticas discursivas en que se insertan. Asimismo, se trata de estructuras contingentes, histórico y culturalmente determinadas, lo cual pone de relieve la posibilidad de cambio.

²⁸ La construcción de taxonomías consiste en la organización de palabras en clases, subclases, etc. no de acuerdo con su forma, sino de acuerdo con su significado. De ello se ocupa la 'taxonomía lexical' (Cf. Halliday 2004: 8 y sig.).

diccionario, glosario o *lexicon* supone la selección y el trabajo de lexicógrafos influidos inevitablemente por sus propios criterios ideológicos, su coyuntura socio-histórica y sus metodologías más o menos conservadoras. En este sentido, es virtualmente imposible el registro de todas las ocurrencias de un término en sus múltiples y variados usos efectivos: inevitablemente, se impone una selección del material. En efecto, diferentes diccionarios organizan las definiciones de los ítems lexicales en función de criterios diferentes: histórico-cronológicos, de frecuencia de uso en la lengua hablada, de complejidad creciente, o por entradas convencionalmente legitimadas. Es así que no puede afirmarse que una definición de diccionario ‘capture’ o ‘contenga’ en su totalidad las potencialidades de significado de un determinado ítem lexical.²⁹ Fairclough (1992: 186) sintetiza de este modo los presupuestos que subyacen al modo en que los diccionarios conciben la significación:

- a) el potencial de significado de un término es *estable*;
- b) el potencial de significado es *universal*, es decir, común a todos los miembros de una comunidad lingüística,
- c) los significados dentro de los potenciales de significado de cada palabra son *discretos*, claramente demarcados unos de otros;
- d) los significados dentro de los potenciales de significado de un término se encuentran en una relación de ‘o bien / o bien’, respectivamente, y son mutuamente excluyentes.

Asociadas a esta concepción de la significación implícita en la elaboración de ‘diccionarios’, otras nociones derivadas de la semántica estructural serán problematizadas en nuestro enfoque. En primer lugar, se debe ser cauto a la hora de postular el significado ‘principal’ de un término, en relación con otros, considerados significados periféricos o secundarios, según las jerarquías que normalmente imponen los diccionarios. Tales planos de significación jerárquicos y esquemáticos a menudo desatienden las especificidades de los usos contextuales en una obra determinada al tiempo que desarticulan los ítems léxicos de su inmediato entorno co-textual. Asimismo, se deben revisar las nociones de significado ‘denotativo’ y ‘connotativo’ de un término³⁰, entendiéndose el

²⁹ En relación con el concepto de ‘diccionario’ y los presupuestos semánticos que subyacen al mismo, Cf. Yallop (2004: 23-72).

³⁰ En relación con la ‘connotación’, Cf. L. Hjelmslev (1968: cap. 22); R. Martin (1976: 88-101). C. Kerbrat-Orecchioni (1977) distingue entre significante de connotación y significado de connotación. Maingueneau (1976: 58-60) reelabora el concepto asociándolo al “resultado del trabajo de selección” que el proceso discursivo operaría dentro del juego de virtualidades de la ‘lengua’, como una “correlación

primero, tradicionalmente, como la definición 'más esencial' del término, directamente ligado a las propiedades del referente, o –prueba de que la lexicografía es tributaria de la metafísica– como su 'forma ideal'; en tanto que la connotación implica algo del orden del 'significado periférico', 'significado emotivo' o 'asociaciones personales'. Dicha distinción, en efecto, se vuelve particularmente problemática en la consideración de términos vinculados con la identidad, como es nuestro caso, cuyo valor de 'denotación' es intrínsecamente esquivo. En rigor, se trata, como veremos, de 'significantes flotantes' (Laclau 1990: 28; 1993: 287), signos cuyo significado se encuentra disputado por diferentes discursos y que sólo adquiere un valor preciso ('clausura') –aunque contingente y temporal– en una articulación discursiva particular. Por último, otra noción operativa en el marco de la semántica estructural que revisaremos críticamente es la de 'campo semántico', tanto en relación con el grupo de unidades que recortan un dominio homogéneo del referente (campo conceptual), como los que lo hacen a partir de criterios puramente lingüísticos (campos lingüísticos)³¹. Este tipo de descripciones sincrónicas de las estructuras del léxico de inspiración estructuralista se ha ocupado, fundamentalmente, de establecer relaciones de sinonimia, hiperonimia, antonimia, etc. entre unidades léxicas agrupadas en un mismo subsistema (Greimas 1966; Tamba-Mecz 1988). El problema del concepto de campo semántico según lo entiende la semántica estructural reside, en primer lugar, en su recorte apriorístico de los ítems léxicos en función de presuntos rasgos sémicos compartidos, efectuado en nombre de un ideal 'denotativo' de los lexemas, en tanto unidades de lengua. En este sentido, la elaboración de campos semánticos no puede deslindarse de una pretensión esencialista de la lengua, donde los lexemas poseen un invariante sémico que permanece estable, idéntico a sí mismo. La idea de discurso como proceso y como hecho histórico-social problematiza la posibilidad de postular un núcleo sémico 'esencial', fenómeno especialmente controvertido en ítems

inmanente al texto", "sentidos que no están ni en el diccionario ni en la gramática de la lengua en que está escrito un texto" (Barthes 1970:15).

Maingueneau –quien, con todo, considera la noción de connotación operativa al análisis del discurso– subraya, no obstante, la dimensión polémica del sentido: "hay una verdadera batalla por los signos; cada grupo elabora, en el curso de la polémica dos diccionarios: el del adversario, que debe desaparecer, y el suyo propio, que espera convertir en el diccionario de la lengua". Por otra parte, señala que se deben siempre ponderar la situación de enunciación particular y la relación con el intertexto.

³¹ Acerca de los campos semántico-conceptuales, Cf. Maingueneau (1976: 56- 58). El autor caracteriza dicha noción a partir de los siguientes rasgos:

- a) los términos puestos en relación entran en un mismo paradigma y corresponden a la misma categoría sintáctica;
- b) estos términos tienen un 'punto común' semántico, están en intersección semántica;
- c) forman un dominio circunscrito donde cada uno adquiere su valor por delimitación de los otros elementos de sistema.

lexicales abstractos y de carácter ideológico, que no puede afirmarse que recorten fenómenos de la realidad homogéneos ni definidos. Asimismo, la noción de campo semántico no reconoce el hecho de que las diferencias entre los términos de un mismo dominio no son homologables, ni estables, incluso en el interior de un mismo discurso. Es el empleo específico, en su entorno cotextual y contextual, en su devenir dinámico e integrado, lo que permite identificar potenciales de significado. Por último, la noción de 'campo semántico' no reconoce la dimensión social e ideológica del discurso, donde los términos entran en relaciones de antagonismo, hegemonía y subordinación; ni la existencia de diferentes formaciones discursivas u órdenes de discurso que adscriben significados diversos.

En síntesis, los presupuestos de la semántica estructural se vuelven poco explicativos en contextos en que los términos se encuentran implicados en procesos de conflicto o cambio social o cultural. En tales circunstancias, los potenciales de significado de los términos se pueden desestabilizar y pueden implicar un conflicto entre adscripciones de significado y potenciales de significado a los términos (Fairclough 1992: 186).

Fairclough, en efecto, insiste sobre el carácter polisémico³² del lenguaje en dos sentidos complementarios, distinción que juzgamos operativa retener en nuestro desarrollo: a) las palabras típicamente poseen varios 'potenciales de significado'; y b) los significados se 'lexicalizan' (*wording*) en modos diversos. En el primer sentido, los potenciales de significado de determinadas unidades léxicas pueden ser objeto de disputas ideológicas en la medida en que son reivindicados por discursos diferentes. Dicho en términos de Laclau y Mouffe (1985: 110- 133), diferentes *discursos* producen articulaciones diversas en las que los signos individuales ('significantes flotantes') adquieren significados específicos, excluyendo o subordinando otros. Pero dado que toda clausura (*closure*) del significado es necesariamente contingente y temporaria, existirá un potencial espacio de disputa o competencia entre diferentes discursos por la asignación de

³² La cualidad polisémica de los signos constituye también uno de los postulados de la teoría del discurso de Laclau y Mouffe (1985) Desde una perspectiva post-estructuralista más radical que la de Fairclough, quien plantea una relación dialéctica entre práctica discursiva y realidad social, Laclau y Mouffe postulan el carácter intrínsecamente polisémico de los signos –es decir, su potencial de significado es múltiple e inestable–. Los signos sólo adquieren significados definidos –excluyendo otros– en la medida en que establecen *articulaciones* específicas (es decir, discursos específicos) que confieren unidades de significados. Es decir que solo en el discurso se opera la *clausura* del significado, que, no obstante, continúa siendo potencialmente inestable y arena de disputa entre discursos diferentes.

Desde la llamada 'historia de los conceptos' (*Begriffsgeschichte*) –inspirada en el neokantismo de Dilthey y en el giro lingüístico de Gadamer–, Reinhardt Koselleck también subraya el carácter polisémico de las palabras y, en particular, de los 'conceptos'. Los conceptos sociopolíticos para Koselleck condensan en sí una experiencia histórica, constituyen un agregado de múltiples significaciones que los vuelve necesariamente polisémicos (Koselleck 1990: 109).

significados. En el segundo sentido, existen modos alternativos (a menudo, antagónicos) de 'lexicalizar' un significado (Mey 1985: 166-8; Halliday 1978: 164-82). Es decir que dominios particulares de la experiencia pueden ser lexicalizados desde perspectivas teóricas, culturales o ideológicas particulares. Específicamente, nuestro estudio buscará explicitar dichos usos antagónicos y variables de determinadas unidades léxicas relativas a cuestiones de identidad / diferencia, articulándolos con sus filiaciones ideológicas y su participación en formaciones discursivas antagónicas.

Formaciones ideológico-discursivas

Nuestro estudio intentará demostrar que la obra de Heródoto exhibe una tensión entre lo que denominaremos dos 'formaciones ideológico-discursivas' que determinan los modos de concebir y representar la relación nosotros / otros o de articular la relación identidad / alteridad. En este sentido, no existe una respuesta homogénea o estable en el relato en torno a la noción de identidad.

Fairclough (1992; 1995) recupera la noción de formación discursiva originalmente formulada por Michel Foucault³³ y, posteriormente, incorporada al análisis del discurso por Michel Pêcheux³⁴. En su lectura de Foucault, Fairclough (1992: 37-61)

³³ Foucault define el término como un conjunto de enunciados referibles a un mismo sistema de reglas históricamente determinadas (Foucault 1969: 153). Dicho sistema de reglas permite la ocurrencia de determinados enunciados y no otros en tiempos históricos determinados, lugares y espacios institucionales. Una formación discursiva, pues, consiste en 'reglas de formación' que determinan un conjunto particular de enunciados que pertenecen a dicha formación: específicamente, reglas para la formación de 'objetos' (es decir, objetos de conocimiento), de 'modalidades enunciativas', 'posiciones subjetivas', para la formación de 'conceptos' y la producción de 'estrategias'. (Foucault 1972: 31-9; citado en Fairclough 1992: 40).

³⁴ Pêcheux (Pêcheux et al. 1979; Pêcheux 1982) sostenía que toda formación social, caracterizada por cierta relación entre clases sociales, implica la existencia de "posiciones políticas e ideológicas que no son obra de individuos sino que se organizan en formaciones vinculadas entre sí por relaciones de antagonismo, alianza o dominación". Estas formaciones ideológicas incluyen "una o varias formaciones discursivas interrelacionadas que determinan lo que puede y debe ser dicho a partir de una posición dada en una coyuntura dada". Esta tesis tiene su incidencia sobre la semántica, pues "las palabras cambian de sentido al pasar de una formación discursiva a otra." Asimismo, palabras o expresiones compartidas por dos formaciones discursivas diferirán en uno u otro caso en función del sistema que las enviste. A su vez, Pêcheux enfatiza la relación de las formaciones discursivas con el *interdiscurso*, es decir, el lugar donde se constituyen los objetos y la coherencia de los enunciados correspondientes a una formación discursiva. Vinculada a la noción de interdiscurso, la noción de *preconstruido* (Henry 1975; Pêcheux 1975) alude a la huella, en el enunciado, de un discurso anterior, generando la sensación de evidencia por cuanto "ya fue dicho", habiéndose olvidado quién era su enunciador. Por último, los sujetos sociales se constituyen en relación con formaciones discursivas particulares: "dominios de pensamiento... constituidos socio-históricamente con la forma de puntos de estabilización que producen el sujeto y simultáneamente, junto con él, lo que es posible ver, comprender, hacer, temer y esperar" (Pêcheux 1982: 112-13). En este sentido, los sujetos raramente son conscientes del hecho de que su enunciación está determinada exteriormente por las formaciones discursivas y de que, en consecuencia, no son ellos el origen de la significación (Cf.

pondera la naturaleza *constitutiva* del discurso –el hecho de que las formaciones discursivas constituyen lo social, incluidos los objetos y sujetos sociales–. Sin embargo, se distancia de aquel en el grado de autonomía que le concede al sujeto: los sujetos, para Fairclough, están en parte posicionados y constituidos en el discurso, pero también intervienen en prácticas que desafían o redefinen las estructuras discursivas (órdenes del discurso) que los posicionan. Asimismo, Fairclough apunta que las prácticas sociales, en su realidad material-objetiva, dialécticamente, *constituyen* al discurso. Por otra parte, a diferencia de Foucault, quien tiende a identificar un régimen monolítico de conocimiento imperante en cada período histórico, Fairclough adopta una visión más pluralista, según la cual diferentes discursos compiten o entran en tensión en un mismo espacio histórico. Este hecho le permite a Fairclough dar cuenta del cambio social, así como los cambios discursivos en relación con transformaciones sociales y culturales. En su lectura de Pêcheux, Fairclough (1992: 30-35) pondera el intento de articular una teoría marxista del discurso, de inspiración althusseriana, con métodos lingüísticos de análisis textual. Sin embargo, critica especialmente la metodología de análisis harrisiano aplicado por Pêcheux, que tendía a la homogenización del *corpus* previo al análisis, lo que convertía al *corpus* textual en evidencia de hipótesis *a priori* sobre formaciones discursivas. Asimismo, el enfoque de Pêcheux sobredimensiona, en la perspectiva de Fairclough, la noción de reproducción, es decir, el hecho de que los sujetos se encuentran posicionados ('interpelados') en formaciones ideológicas, en detrimento de la capacidad de ellos para reestructurar o desafiar dichas formaciones por medio de las prácticas.

El interés inicial de Fairclough por la noción de formación discursiva perderá fuerza a favor de la de 'orden de discurso', que puede definirse –a pesar de las sucesivas reelaboraciones del propio autor– como la totalidad de todos los géneros y discursos que operan en un dominio social específico³⁵. Creemos que la noción de "orden de discurso"

Fairclough 1992: 30- 31), si bien Pêcheux contempla también la posibilidad del distanciamiento metadiscursivo respecto de una formación discursiva.

³⁵ La noción de 'orden de discurso' –adaptada por Fairclough a su vez de Foucault (1981)– ha sufrido sucesivas redefiniciones, con énfasis diversos. Por ejemplo, en sus primeras aproximaciones, el concepto fue definido como "las configuraciones totales de prácticas discursivas en instituciones particulares o, en la sociedad en su conjunto" (Fairclough 1992: 9); "la configuración de todos los tipos discursivos empleados en una institución o campo social" (Fairclough 1995b: 66). En una publicación de 1999, Fairclough articula la noción de orden de discurso con el concepto de 'campo' de Bourdieu (Cf. Bourdieu & Wacquant 1996: 94 ff), es decir, un dominio social relativamente autónomo que obedece a una lógica social específica, por ejemplo, el campo del deporte, de la política o de los medios. En tal perspectiva, Fairclough define al orden de discurso como el aspecto discursivo de un 'campo' en los términos en que Bourdieu concibe a este último (Chouliaraki & Fairclough: 1999: 101 ff.) Más recientemente, el concepto se ha definido como "el aspecto semiótico de un campo, institución u organización social (es decir, una articulación específica de prácticas sociales), que supone a su vez una articulación específica de géneros, dis-

en los términos en que la entiende Fairclough resulta operativa en la descripción y crítica de las complejas estructuras de campos sociales y prácticas discursivas características de los estados modernos y, particularmente, en las múltiples articulaciones supranacionales de los estados actuales; sin embargo, dicha concepción no resulta aplicable directamente, ni tampoco especialmente operativa, a las características de los estados-nación de la Antigüedad clásica. Es por ello que en nuestro estudio emplearemos la noción de formación ideológico-discursiva en un sentido más amplio, para dar cuenta de los modos alternativos de concebir y representar la idea de identidad y diferencia en la obra de Heródoto. A partir de la noción de ‘formación ideológica’ derivada de Althusser (1971) y la noción de formación discursiva de Pêcheux (1982), Fairclough (1995: 27) propone la siguiente definición del concepto de formación ideológico-discursiva, que posteriormente abandonará a favor de la noción de ‘orden de discurso’:

Entiendo que las instituciones sociales contienen diversas formaciones ideológico-discursivas (FID), asociadas a diferentes grupos dentro de la institución. Por lo general, una FID es claramente dominante. Cada FID es una suerte de ‘comunidad de habla’ con sus propias normas discursivas, pero también con sus ‘normas ideológicas’, dentro de las cuales las primeras se inscriben y simultáneamente simbolizan a estas últimas. Los sujetos institucionales se construyen en relación con las normas de una FID, en posicionamientos subjetivos, cuyos corolarios ideológicos el sujeto puede desconocer. Una característica de una FID dominante es la capacidad de ‘naturalizar’ las ideologías, es decir, lograr aceptación de dichas ideologías como si se tratase de ‘sentido común’ no ideológico.

Emplearemos en nuestro análisis de la obra herodotea, siguiendo esta caracterización de Fairclough, la noción de formación ideológico-discursiva para aludir específicamente a ‘matrices de significación’ vinculables a dos ‘comunidades de habla’ diferentes –con posicionamientos ideológicos también diferentes– que postulan representaciones antagónicas de la relación con la alteridad. Dichas ‘comunidades de habla’, que Fairclough circunscribe a determinadas instituciones sociales, serán más bien interpretadas por nosotros –en el contexto de composición de las *Historias* y del mundo griego clásico en general– en relación con instituciones sociopolíticas que interpelan posiciones subjetivas diferenciales. Tales comunidades discursivas típicamente pueden vincularse con la comunidad política en su conjunto en el ámbito de las *póleis* griegas individuales. Sin

cursos y estilos” (Fairclough 2001: 124ff). Característica de la noción de ‘orden de discurso’ es la idea de dominancia o hegemonía: algunos modos de significar en determinados órdenes de discurso son hegemónicos, en tanto que otros son subalternos, marginales o antagónicos. Asimismo, la noción de ‘fluctuación’ o ‘cambio’ es inherente a la idea de órdenes de discurso: las fronteras entre o dentro de órdenes de discurso específicos fluctúan continuamente y constituyen un signo del cambio sociocultural.

embargo, los alcances de las formaciones discursivas por lo general no coinciden homogéneamente con la comunidad política en su conjunto ni con las fronteras reales o simbólicas de la *pólis* individual. En rigor, al interior de cada *pólis* se articulan en relaciones de hegemonía o subordinación y pueden instituir un foco simbólico de lucha por el poder político efectivo. Asimismo, trascienden la frontera de los estados-naciones individuales, diseminándose en el espacio *inter-póleis*. Estas formaciones ideológico-discursivas responden a dos modelos sociopolíticos y, más ampliamente, a dos esquemas axiológicos diversos, uno de ellos de larga tradición, que encuentran en el desarrollo de la narración herodotea su 'arena de combate'. Una de ellas, según veremos, dominará finalmente como modo hegemónico de concebir la relación nosotros / otros. Asimismo, ambas formaciones discursivas plantean relaciones interdiscursivas particulares, en cuanto dichas matrices de significación –especialmente articuladas en torno a 'conceptos' identitarios clave– se presentan a su vez como 'preconstruidos' a partir de géneros hegemónicos de discurso en conflicto. Es también este espacio de tensión aquel en que –veremos– adquiere identidad y legitimidad el nuevo género de discurso que instituye la obra de Heródoto. En este sentido, el posicionamiento ideológico que plantea la obra en su conjunto –como producto final de un extenso proceso de escritura– emergerá de la 'desnaturalización' por parte del enunciador-autor de ambas formaciones ideológico-discursivas hacia el final del relato y un simultáneo distanciamiento metadiscursivo, fenómeno al que Pêcheux (1982: 159) denominó 'contra-identificación'.

La obra de Heródoto exhibe, pues, una tensión entre dos formaciones discursivas que determinan los modos de concebir y representar la relación nosotros / otros o de articular la relación identidad / alteridad. En este sentido, no existe una respuesta homogénea o estable en el relato en torno a la noción de identidad. Dicha inestabilidad puede ser atribuida, en cierta medida –aun cuando resulte difícil refrendarlo empíricamente por falta de evidencia– al prolongado proceso de escritura y a la oscilación de los intereses del enunciador-autor, así como a la heterogeneidad de los materiales insertos en la estructura final de trama. Asimismo, la fluctuación puede adscribirse al desarrollo de la trama narrativa y a un cambio interno al relato en los modos de concebir la alteridad, es decir, inherente a la sucesión de los acontecimientos y al arco temporal descrito en los nueve libros, cuyo *terminus* coincide a la sazón con el momento *hic et nunc* de la enunciación. Finalmente, la inestabilidad puede adscribirse a motivaciones o fluctuaciones en el posicionamiento ideológico de parte del enunciador-autor en el proceso de escri-

ra, en consonancia con factores vinculados a la coyuntura sociopolítica de la Guerra del Peloponeso.

Ahora bien, la consideración de la obra como texto-producto, es decir, independientemente del controvertido proceso de génesis de la misma, revela pues dos 'puntos nodales' (Laclau y Mouffe 1985:112) –es decir, dos signos privilegiados en torno a los cuales cristalizarán muchos otros significados asociados– vinculados a la noción de identidad / alteridad. Se trata de los semas 'extranjero' (*xénos*) y 'bárbaro' (*bárbaros*), cada uno de los cuales constituye, a nuestro entender, el punto nodal de dos formaciones discursivas antagónicas respecto de las nociones de identidad y diferencia. Sin duda, las formas de designar a nosotros / otros no se agotan en estas dos designaciones, pero resultan evidentemente las más ostensibles en el desarrollo de la trama narrativa y aquellas sobre las que hemos focalizado.

La crítica ha puesto tradicionalmente el foco interpretativo en la polaridad griego / bárbaro, extrapolándola como noción identitaria a la totalidad del *corpus* a modo de un concepto 'coligatorio'³⁶ capaz de explicar –cohesionar– los elementos heterogéneos del relato. Esto es así, en buena medida, porque la noción de 'bárbaro' –fundamentalmente a partir de su proliferación y radicalización en la obra Heródoto, aunque exploraremos, no obstante, sus antecedentes genéricos– ha devenido en lo que Koselleck denominó un 'concepto'³⁷. Y, en efecto, el rasgo fundamental de un 'concepto' –en tanto condensación de una experiencia histórica que articula redes de significación– radica en su capacidad de trascender su contexto originario de enunciación y de proyectarse en el tiempo, generando así 'asincronías semánticas'. Es así que el propio Koselleck concede especial atención al par griego / bárbaro, definiéndolo como un par conceptual antónimo y asimétrico (al igual que el par cristiano / pagano) de alcance universal, que tiene la capaci-

³⁶ W. Walsh (1961) plantea que la explicación histórica procede por 'coligación' de conceptos que vuelven inteligibles los hechos narrados. A tales efectos, el historiador busca 'conceptos dominantes o ideas directrices con las que esclarecer los hechos, rastrear conexiones entre aquellas ideas y después demostrar cómo los hechos detallados se hacen inteligibles a la luz de ellas construyendo un relato "significativo de los acontecimientos del período en cuestión' (Walsh 1991: 70). Más recientemente, la noción de 'conceptos coligatorios' de Walsh –un término, a su vez, introducido por un lógico del S. XIX, Whewell– es retomada y reformulada por Ankersmit en términos de 'sustancia narrativa' (para referir a entidades conceptuales tales como 'Renacimiento', 'Ilustración', etc., que coligan, en una unidad, fenómenos múltiples y heteróclitos). El autor –desde una postura narrativista radical que pone el acento sobre la idea de representación histórica como 'sustituto' de la realidad– propone esta denominación alternativa dado que la considera menos sugestiva de la 'realidad histórica en sí', entendiéndolo que dichos 'conceptos coligatorios' vislumbrados por Walsh son, en rigor, "interpretaciones narrativas del pasado" (Ankersmit 1983: 93 ss.).

³⁷ Koselleck sostiene que "una palabra se convierte en un concepto si la totalidad de un contexto de experiencia y significado sociopolítico, en el que se usa y para el que se usa esa palabra, pasa a formar parte globalmente de esa única palabra" (Koselleck 1990: 109).

dad de desanclarse de su contexto de formación y transmitirse históricamente³⁸. Posiblemente, la productividad del concepto de 'bárbaro' en la antigüedad, a partir del siglo V –o, más específicamente, dicha estructura de argumentación asimétrica proyectada en el tiempo, incluso con otros nombres–, haya incidido en la focalización tradicional de la crítica sobre el binomio griego / bárbaro como representación asimétrica de la identidad en la obra, entendiéndola como homogénea y consistente en el desarrollo de todo el *continuum* narrativo. Sin embargo, intentaremos demostrar que:

1) el binomio griego / bárbaro no constituye el único esquema conceptual para representar la alteridad en el relato, sino que coexiste antagónicamente con otra formación discursiva, la de la 'extranjería'. Dicho antagonismo, con unas pocas curiosísimas excepciones –que constituyen el disparador de nuestro estudio–, no aparece explicitado; es decir, aparece 'naturalizado' al punto de volverse imperceptible; 2) la formación discursiva de la barbarie no constituye un esquema conceptual hegemónico en todo el relato, sino que cristaliza en los últimos libros de la obra, en el contexto de las Segundas Guerras Médicas –y se corresponde, probablemente³⁹, con la etapa final de composición de la obra ('Bárbaro', si bien se utiliza en los primeros libros, con una frecuencia menor a la de 'extranjero', no reviste, según veremos, todas las connotaciones peyorativas que adquirirá hacia el desenlace). Posiblemente, dicha consolidación radical como par hegemónico hacia el desenlace de la narración haya incidido en la tendencia de la crítica a extrapolarlo a la totalidad del relato y a identificar allí un esquema conceptual capaz de 'coligar' la heterogeneidad del material narrativo;

3) es posible adscribir ambas formaciones discursivas en pugna –desde una aproximación sincrónica al texto-producto como totalidad: a) a modelos sociopolíticos en pugna (Esparta y Atenas) –no solo en las representaciones de ambas *póleis* en el interior del relato, sino especialmente, en relación con los modos de concebir la identidad / alteridad en la coyuntura sociopolítica contemporánea al proceso de escritura (la Guerra del Peloponeso); b) a esquemas político-axiológicos diferentes (aristocracia / democracia);

³⁸ Koselleck 1990: 195.

³⁹ La falta de evidencia probatoria en relación con las posibles etapas de composición de la obra no permite formular observaciones concluyentes en este sentido. Cierta ostensible unidad temática y estilística de los libros VII, VIII y IX permitiría agruparlos en torno a un mismo momento de escritura. El incremento exponencial en la ocurrencia de los términos 'helenos' y 'bárbaros' en esta sección final del relato puede interpretarse como un argumento adicional para justificar dicho carácter de 'bloque compositivo'. Sin embargo, cualquier intento de especular acerca de una ubicación cronológica específica para dicha etapa de escritura solo puede ser de índole conjetural.

- 4) es posible reconducir ambas formaciones discursivas al *interdiscurso*, es decir, a prácticas discursivas hegemónicas que han estructurado previamente la noción de mismidad / alteridad. Es posible asociar la ‘extranjería’ con el género épico (panhelénico, aristocrático) y la noción de ‘barbarie’ con el género trágico (ateniense, democrático);
- 5) es posible especular acerca del posicionamiento ideológico de parte del enunciador que supone la emergencia, hacia finales del relato, de la polaridad griego / bárbaro como par conceptual *hegemónico* para representar la relación nosotros / otros, *subordinando* la noción de extranjería, productiva en la trama hasta el libro VII. La productividad del binomio griego / bárbaro, en su cristalización radical de los últimos libros, ha permitido subordinar la noción de extranjería, al punto de silenciarla como alternativa de representación identitaria. Asimismo, se instituye como concepto coligatorio o sustancia narrativa capaz de otorgar coherencia (operar la síntesis de los heterogéneos) a la estructura de trama, en sí misma altamente heterogénea, es decir, de organizar la inteligibilidad del relato en relación con la invasión del ‘enemigo’ bárbaro –desde sus antecedentes hasta su expresión radicalizada de la segunda Guerra Médica capitaneada por Jerjes– y la, concomitante, organización de la ‘resistencia’ del mundo griego, entendida como una unidad supranacional. Veremos que dicho distanciamiento o desautorización del paradigma de la extranjería como alternativa de representación identitaria aparece indicado sutilmente a través de una glosa meta-discursiva en el libro IX;
- 6) es posible hipotetizar acerca de la emergencia de la ‘historia’ como género novedoso para referir a hechos del pasado a partir de relaciones interdiscursivas de captación de dos géneros hegemónicos y sus postulados respecto de la alteridad / mismidad: la epopeya y la tragedia, respectivamente; asimismo, en qué medida la cristalización hegemónica de la polaridad griego / bárbaro resulta consustancial a la emergencia de dicho género novedoso.

Discurso e identidad

Nuestro planteo parte del reconocimiento de que la articulación entre identidad y alteridad en la obra no es ni estable ni homogénea. En efecto, existen ‘zonas grises’ en extensas secciones del relato –en especial, los *lógoi* etnográficos– que parecen desarticular las distinciones dicotómicas y excluyentes entre un *éthos* típicamente ‘griego’ y otro ‘bárbaro’. Existe, en efecto, una representación problemática y compleja de la relación con el ‘otro’ que, a menudo, parece disputar la relevancia de la bipartición del uni-

verso social del relato en dos categorías mutuamente excluyentes, tal como aparece prefigurado en el *Proemio*. En rigor, el material heterogéneo que compone los diversos *lógoi* constituye una evidencia de que no existe tal cosa como un ser-griego idéntico a sí mismo (de donde se desprende la idea de 'identidad', precisamente⁴⁰) sino que, más bien, la obra expone una diversidad de *nómoi* y *éthē* griegos a menudo antagónicos. Asimismo, la radical pluralidad que compone el mundo 'bárbaro' desafía cualquier posibilidad de categorización homogénea. Tampoco existe, con excepción del célebre pasaje del libro VIII. 144, indicio certero de los criterios que indiquen en qué sentido debe entenderse la polaridad griego / bárbaro. ¿Se trata de una definición fundada en ciertos atributos *a priori*, primordiales, tales como la sangre o la lengua en común? De ser así, ¿en qué medida es lícito postular una uniformidad primordial en lo que respecta a una 'sangre' o 'lengua' griegas, frente a la evidencia suministrada por la reconstrucción histórica que brinda el propio texto de los orígenes no-griegos del pueblo jonio, por ejemplo, o de la heteroglosia al interior de la Hélade? ¿Se trata de la posibilidad de inscribir un grupo social en una línea genealógica común a partir de un antepasado mítico? ¿O inciden, en cambio, criterios 'culturales' tales como una serie de prácticas, ritos y costumbres compartidas por los miembros que se proclaman 'griegos'? La circunstancial definición de la 'helenidad' formulada por Heródoto no ofrece pautas inequívocas de interpretación. Ni siquiera es expresada en la primera persona del historiador, sino que aparece retóricamente esbozada por los atenienses en un intento por desviar la atención de su responsabilidad directa en el desencadenamiento del conflicto —una de las acusaciones de los legados espartanos— en nombre de un sentimiento 'patriótico'. De tal constatación se desprende que no parece existir tal cosa como 'griego' o 'bárbaro' definible en términos objetivos a partir de la evidencia misma del relato. La distinción entre 'griego' y 'bárbaro' es, pues —ante la ausencia de los criterios cívico-territoriales 'modernos' que pretenden hacer coincidir homogéneamente la identidad étnica con los límites de la soberanía del estado-nación o de pautas de definición precisas internas al relato— de índole puramente *discursiva*, efecto de la arbitrariedad misma del signo. Son 'griegos' aquellos pueblos que el relato mismo instituye como tales; 'bárbaros', todos

⁴⁰ En términos sociales, la noción de 'identidad' *stricto sensu* es impropia porque no puede designar nunca rigurosamente la mismidad, es decir, dar cuenta bajo una única designación de la multiplicidad de 'identidades' individuales de los actores sociales involucrados. André Green (1977: 82) define la identidad por tres rasgos: la constancia, la unidad y el reconocimiento de lo mismo. La identidad (cultural o colectiva) es, pues, siempre una 'metáfora' o una 'representación'. En tanto metáfora —o más estrictamente, 'metonimia'—, la identidad reclama un estudio del universo discursivo que la instituye, la consolida, la legitima, la menoscaba o cuestiona; de allí la importancia de registrar las representaciones discursivas que dan origen a un determinado "estado identitario".

los no-griegos sin distinción. El carácter contingente y arbitrario –y a menudo problemático– de tal categorización se volverá ostensible en la identificación de grupos sociales ‘fronterizos’, como por ejemplo los macedonios.

Ahora bien, es preciso hacer algunas precisiones que resultan capitales para nuestros propósitos. En primer término, la inconsistencia de las categorizaciones ‘griego’ y ‘bárbaro’ como criterios identitarios precisos –ante la evidente diversidad y heterogeneidad puestas de relieve en el discurrir del relato– no invalida, con todo, su operatividad como criterio de inteligibilidad, en particular en las secciones finales de la narración. Griego y bárbaro ‘estructuran’ la trama del relato, postulan identidades totales y radicales por sobre las potenciales diferencias al interior de cada uno de los grupos. Asimismo, clausuran en buena medida la posibilidad de interpretaciones alternativas o de otros modos de categorización⁴¹. Esto no implica que una lectura pormenorizada del relato no permita distinguir matizaciones o heterogeneidades de tal magnitud que, *stricto sensu*, se vuelva difícil determinar quiénes son ‘primordialmente’ griegos y bárbaros. En efecto, el discurso histórico herodoteo –en su caracterización de las sucesivas penetraciones y aculturaciones recíprocas entre pueblos– conspira contra dicha posibilidad. Sin embargo, las categorías ‘griego’ y ‘bárbaro’ son introducidas *ab initio* como criterios étnicos estructurantes del desarrollo de la trama y garantes de la inteligibilidad. Veremos, con todo, que la fuerza explicativa –o el grado de inteligibilidad– ofrecido por dicho par antinómico a lo largo del relato no es uniforme ni estable, sino que oscilará en función de los episodios insertos en el macro-relato. Dicha fluctuación dependerá, según nuestra lectura, fundamentalmente de la tensión con una forma ‘otra’ de concebir la identidad / alteridad en el relato, la de la ‘extranjería’. En segundo término, la matriz conceptual griego / bárbaro no se origina dentro de los estrechos límites de las *Historias* de Heródoto, sino que se constituye en el interdiscurso. Se trata, pues, de una polaridad *históricamente* determinada en la intersección de otros discursos y, como intentaremos demostrar, estrechamente asociada al imaginario ateniense. Por último, existe evidencia en el relato que sugiere que dicha representación étnica antinómica no es generalizable a

⁴¹ En esto se diferencia nuestro planteo, por ejemplo, de la interpretación de R. Thomas (2001), quien insiste en desvincular la lectura de Heródoto de un cierto maniqueísmo asociado al binomio griego-bárbaro. Tal distinción es incorporada como condición de inteligibilidad del relato *ab initio*. Sea quien sea que efectivamente cuente como ‘griego’ o ‘bárbaro’ –o las posibles combinaciones entre atributos entre uno y otro grupo–, la polaridad es introducida en el relato como un *datum a priori* que no parece exigir mayores explicaciones. Nuestra hipótesis, no obstante, sostiene que es posible desentrañar otro modo de concebir la relación con el ‘otro’ –que resulta operativo en amplias secciones del relato– y que co-existe, a menudo silenciado o ‘naturalizado’, con el binomio griego-bárbaro.

‘toda comunidad de habla’ del presunto mundo ‘griego’ –al menos, de dicho mundo en su representación histórica en la narración– .

Es esta aparente paradoja entre la ocurrencia relativamente sistemática del binomio griego / bárbaro en el desarrollo del relato, por un lado, distinción que inscribe la identidad étnica como una polaridad totalizadora y antinómica y, por otro, la evidencia histórica suministrada por la *narratio* misma que impide distinguir tipos ‘puros’, sino más bien señala procesos de interpenetración y aculturación, la que nos ha llamado la atención sobre la existencia de un modo alternativo de designar al ‘otro’. Tal formación discursiva, productiva en amplias secciones del relato, aparece ‘naturalizada’ –podríamos decir, como por una suerte de efecto de sedimentación lingüística– al punto de volverse imperceptible. Creemos que es posible ‘desvelar’ dicho dispositivo discursivo alternativo de concebir la identidad / diferencia en la obra –que sólo aparece sugerido explícitamente en la circunstancial intervención del libro IX– y postularlo como posible solución a dicha paradoja sobre la ‘identidad’ en la obra. Veremos, en efecto, que la referencia al otro como ‘extranjero’ inviste extensas secciones del relato, a menudo articulándose problemáticamente con la distinción ‘étnica’ radical griego / bárbaro. Dicha formación discursiva, cuya génesis debe también reconducirse al interdiscurso, nos permitirá dilucidar presuntas inconsistencias en la representación de determinados actores de la trama narrativa o ciertos grupos sociales, allí donde las categorías ‘étnicas’ taxativas griego / bárbaro resultan limitadas o problemáticas. A partir de un análisis pormenorizado de dos episodios centrales del libro VII y VIII (véase nuestro Capítulo VI) –espacios textuales éstos en que ocurren, curiosamente, los dos enunciados clásicos sobre el ‘ser-griego’ reiteradamente citados por la crítica–, intentaremos poner de relieve la caracterización ambivalente de dos personajes, el rey espartano Demarato y Alejandro I de Macedonia. Uno y otro, según veremos, operan en una zona fronteriza entre la helenidad y la barbarie, hecho éste que les permite una acomodación instrumental de sus identidades en función de las exigencias de la situación de enunciación.

Desde el plano teórico, nuestro enfoque examinará las representaciones identitarias en la *narratio* herodotea desde dos concepciones diferentes, si bien en buena medida complementarias, de la discursividad. Ambos abordajes rebaten una consideración esencialista del fenómeno: la identidad individual o grupal –en lo que a nosotros respec-

ta, fundamentalmente 'étnica'⁴²— no es un *datum a priori*, una cualidad natural u objetiva que un individuo o comunidad 'posee', sino que es producida, es decir, 'construida'⁴³ en las prácticas discursivas.

El primer abordaje —que inscribiremos en los estudios del Discurso (con mayúscula⁴⁴)— examina el modo en que cuestiones como la subjetividad y las identidades sociales son 'constituidas' por las prácticas discursivas. Asimismo, explora el modo en que determinadas identidades se articulan a partir del entrecruzamiento y combinación de otros discursos, es decir, se constituyen en el interdiscurso⁴⁵. En este sentido, trataremos la noción de identidad desplegada en la totalidad del *corpus* herodoteo en estrecha relación con las formaciones ideológico-discursivas caracterizadas en el apartado anterior. Se trata, en efecto, de una noción que Fairclough, como hemos apuntado, retoma de Foucault. Este último había caracterizado las formaciones discursivas como "reglas de formación" de objetos, modalidades enunciativas, posiciones subjetivas, formaciones de conceptos y estrategias. De allí se desprende que el sujeto es un efecto del discurso que construye un 'yo', es decir, no es una entidad universal, estable, fuera e independientemente del discurso, ni el 'autor' de un enunciado, sino una función del enunciado mismo. Para Foucault (1972), el discurso (en tanto modos reglados de enunciados / prácticas) ofrece al hablante "posiciones subjetivas" a partir de las cuales significar el mundo, al tiempo que 'sujeta' a los hablantes al poder regulativo de dichos discursos. La lectura de Fairclough, no obstante, introduce dos importantes matizaciones a la teoría

⁴² Para un tratamiento pormenorizado de la identidad étnica, o 'etnicidad' véase *infra* Capítulo II.

⁴³ Véase, para una discusión del debate entre esencialismo y constructivismo en relación con la identidad, Calhoun (1994: 9-36). El constructivismo social, según Calhoun, rechaza la idea según la cual la identidad es dada naturalmente o se produce puramente por actos de la voluntad individual. Asimismo, rebate la noción que sostiene que los individuos puedan tener identidades singulares, integrales, armónicas y no problemáticas. Atento a la 'incompletitud', fragmentación o contradicciones inherentes a la noción de identidad personal o colectiva, el constructivismo aboga por un análisis histórico de los procesos de construcción de términos tales como 'nación', 'raza', 'género', 'clases', etc. En este sentido, concluye Calhoun (1994: 27), "As lived, identity is always Project, not settled accomplishment; though various external ascriptions or recognitions may be fixed and timeless". Véanse también las disquisiciones de Stuart Hall (1990, 1996) en relación con las posturas esencialistas y anti-esencialistas. La postura anti-esencialista reivindicada por S. Hall —fundamentalmente en la caracterización del sujeto posmoderno 'decentrado'— pone de relieve la naturaleza política de la identidad en tanto 'producción' y la posibilidad de que identidades múltiples, cambiantes y fragmentarias, sean 'articuladas' (Laclau 1990: 35) en modos diversos. Cf. en general, Woodward (1997: 11 ss.).

⁴⁴ Tomamos la referencia de J. P. Gee (1999: 26), quien distingue dos perspectivas discursivas: "capital-D discourses" y "small-d discourse". La primera —dentro de la cual se destaca la *Arqueología* foucaultiana (1972)— concibe el sujeto social como 'constituido' por las prácticas discursivas, es decir, la identidad como determinada por las macro-condiciones sociales existentes. La segunda, en cambio, se centra en el lenguaje 'en uso' en contextos *in situ* e *in vivo*, de modo que el énfasis se desplaza hacia la capacidad de 'agencia' del sujeto, las elecciones del hablante y los modos variables en que se construyen y negocian las identidades en la interacción.

⁴⁵ Cf. Fairclough (1992: 31, 40, 84 ss.).

arqueológica foucaultiana que consideramos relevantes a nuestro estudio. Por un lado, en línea con los postulados del Análisis Crítico de Discurso en general, Fairclough entiende que dichas formaciones discursivas no son homogéneas o monolíticas en un período histórico determinado, como suele colegirse de la lectura de Foucault, sino que existen discursos antagónicos en una misma coyuntura socio-histórica. Por otro, Fairclough morigerara el determinismo foucaultiano en relación con el sujeto, en tanto efecto pasivo del discurso, subrayando –como contraparte– la posibilidad de ‘agencia’ del sujeto, “capaz de actuar creativamente a los fines de establecer sus propias conexiones entre las diversas prácticas e ideologías a las que se ven expuestos y de reestructurar dichas prácticas y estructuras”⁴⁶. Desafortunadamente, la formación de identidades sociales y la subjetividad en el discurso son los aspectos menos elaborados en el modelo teórico de Fairclough. La mayor parte de las referencias a la cuestión identitaria que, por lo general, se ofrecen a la luz de estudios de caso particulares⁴⁷, son, en efecto, de carácter incidental y asistemático. Podemos, no obstante, destacar una serie de observaciones generales formuladas por Fairclough en los análisis *in situ* que resultan relevantes para nuestros propósitos:

- a) el discurso contribuye a la construcción de ‘identidades sociales’, posiciones subjetivas o tipos de ‘yo’, así como de relaciones sociales⁴⁸;
- b) las instituciones o los marcos institucionales ‘sujetan’, es decir, imponen restricciones ideológicas y discursivas a los sujetos como condición de posibilidad de su capacidad de ‘actuar’ como tales⁴⁹;
- c) los textos construyen activamente identidades imaginarias para sus productores y receptores y crean posiciones subjetivas que estos últimos pueden o no adoptar de buen grado⁵⁰;
- d) la interdiscursividad (intertextualidad constitutiva) incide en la construcción de identidades sociales particulares (*éthos*) y explica los modos en que construcciones identitarias tributarias de géneros o tipos discursivos diferentes pueden articularse antagónicamente en un discurso nuevo. Esta coexistencia en tensión de identidades sociales en

⁴⁶ Fairclough (1992: 91).

⁴⁷ Por ejemplo, la construcción de las identidades médico-paciente en el análisis de dos modelos de entrevistas médicas en la sociedad contemporánea (Fairclough 1992: 137, 147), en el interrogatorio policial (Fairclough 1995: 50-52), en el panfleto publicitario (Fairclough 1995: 122-129) o en la escritura académica (Fairclough 1995: 227-32).

⁴⁸ Cf. Fairclough (1992: 64).

⁴⁹ Cf. Fairclough (1995: 39).

⁵⁰ Cf. Fairclough (1995: 123).

pugna al interior de un discurso particular constituyen un signo del cambio social, al tiempo que instituyen dicho cambio discursivamente⁵¹;

e) el usuario de la lengua tiene la capacidad de abrazar o resistir formaciones ideológico-discursivas dominantes, así como de rechazar posiciones subjetivas⁵².

En relación con nuestro estudio, desde esta perspectiva discursiva, indagaremos:

- 1) el modo en que el 'yo' del historiador se articula en un espacio de tensión entre dos formaciones ideológico-discursivas socio-históricamente determinadas, que prescriben modos alternativos de designar al otro y, por ende, de instituir una identidad social;
- 2) los modos en que dichos mecanismos alternativos de concebir la relación con el 'otro' conforman "matrices de significado" que están determinadas, a su vez, por el interdiscurso (Cf. en particular, Capítulo IV, V y VIII);
- 3) los puntos de articulación problemática o antagónica de dichas formaciones ideológico-discursivas vinculadas a la identidad social en el discurrir de la narración y las fluctuantes relaciones de hegemonía o subordinación (Cf., en general, Capítulos IV y V; en dos estudios de caso, Capítulo VI);
- 4) el modo en que el 'yo' del *hístōr* es capaz de des-marcarse en cierto momento del relato, suscribiendo determinada construcción ideológica de la identidad (especialmente, en el Capítulo VII);
- 5) el modo en que dicha articulación particular de formaciones discursivas –que instituyen identidades sociales diferentes– posibilita la emergencia de un género discursivo nuevo, la *historiē* (Capítulo VIII).

El segundo abordaje –que inscribiremos dentro de los estudios del discurso (con minúscula)– examina la cuestión de las identidades sociales desde una perspectiva que focaliza en el aspecto interaccional *in vivo* e *in situ*. Adopta, pues, un enfoque lingüístico-pragmático que indaga acerca de la construcción y negociación de las identidades en el marco de interacciones verbales específicas. Este tipo de enfoque, si bien se inscribe también dentro del constructivismo social –en cuanto rechaza una visión esencialista del mundo social y destaca el carácter contingente (cultural e históricamente determinado) de los modos de conceptualizar la realidad social– difiere del enfoque foucaultiano –y, en buena medida, de la reapropiación de Fairclough– en una serie de puntos. En primer lugar, el foco de análisis no recae sobre grandes estructuras discursivas abs-

⁵¹ Cf. Fairclough (1992: 166-7).

⁵² Cf. Fairclough (1995: 52).

tractas y monolíticas o formaciones ideológico-discursivas examinadas desde perspectivas macro-históricas, sino en los contextos *hic et nunc* de interacciones verbales en que se construyen, negocian y transforman las identidades sociales. De allí se deriva que estos estudios, por lo general, utilicen *corpora* de interacciones genuinas entre interlocutores socialmente identificados como objeto de análisis privilegiado. En segundo lugar, esta perspectiva –a diferencia del enfoque de inspiración foucaultiana– otorga un grado mayor de ‘agencia’ al sujeto, en la medida en que se centra en el repertorio de ‘recursos’ a disposición del hablante en las interacciones verbales contextualizadas, antes que en las restricciones impuestas por el discurso sobre los sujetos sociales. En este sentido, el objeto de muchos de estos estudios radica en la apropiación, adaptación y confrontación de estos recursos provistos por la lengua en la realización de transacciones verbales con miras a determinados fines. De allí que el énfasis resida en el aspecto estratégico y retórico del uso discursivo. Por último, si bien gran parte de estos enfoques reconoce el rol ‘constitutivo’ del discurso y la constitución del ‘yo’ como efecto de la internalización de diálogos sociales, la concepción de la identidad social tiende a ser sensiblemente menos estática, homogénea o monolítica que en la perspectiva anteriormente desarrollada. En general, se suele destacar el carácter dinámico, heterogéneo y maleable de la identidad social, poniendo de relieve los modos en que tales identidades se construyen, consensúan y rebaten en interacciones sociales contextualizadas, así como los posicionamientos sucesivos de los sujetos respecto de discursos pre-existentes, a menudo antagónicos.

Dentro de esta línea, consideraremos aportaciones metodológicas de una serie de estudios que suelen inscribirse en la así llamada ‘psicología discursiva’⁵³. Surgida en el marco del constructivismo social y como reacción al paradigma cognitivista, la psicología discursiva ha abordado la cuestión de la identidad social a partir de un tratamiento del lenguaje –tanto oral cuanto escrito– como instancias de ‘construcción’ del mundo orientadas a la acción social, poniendo de relieve el carácter situacional y orientado de aquél. La psicología discursiva ha rebatido una aproximación de base cognitiva al fenómeno de la identidad social. Esta última –en líneas generales– concibe al individuo como un agente autónomo, provisto de una serie de características auténticas que, a partir

⁵³ Dentro de esta escuela, suelen citarse los trabajos de Billig (1992), Edwards y Potter (1992), Potter y Wetherell (1987), Shoter y Gergen (1989), Wetherell y Potter (1992) y Widdicombe y Wooffitt (1995). Seguimos en la breve caracterización que ofrecemos, en particular, los trabajos de Potter y Wetherell, *Discourse and Social Psychology* (1987) y Wetherell y Potter, *Mapping the Language of Racism* (1992), donde se ofrece una reseña de los estudios más relevantes y los postulados teóricos de la ‘psicología discursiva’.

de procesos cognitivos universales, es capaz de construir representaciones mentales a los fines de categorizar la experiencia del mundo social. La formación de la identidad se produce, desde este enfoque cognitivo, en virtud de dos procesos concomitantes. El primero de ellos es la facultad 'reflexiva' del 'yo', capaz de nombrarse o clasificarse de modos diversos en relación con otras categorías sociales o clasificaciones. Este proceso se ha denominado 'auto-categorización' (Turner, Hogg, Oakes, Reicher y Wetherell 1987) en la teoría de la identidad social o 'identificación' (McCall y Simmons 1978) en la teoría de la identidad. El segundo, es el proceso de 'comparación social', que categoriza al 'yo' dentro del grupo interno (*in-group*) y a los que difieren del 'yo' en el grupo externo (*out-group*). Se acentúan, en este sentido, las diferencias percibidas con los *outsiders* para destacar los rasgos diferenciales compartidos por los *insiders*. El proceso cognitivo central en la teoría social de la identidad es el de 'des-personalización', según el cual el 'yo' se identifica con 'el prototipo del *in-group*' en lugar de actuar como un individuo singular.

La psicología discursiva refuta los intentos cognitivistas de explicar la conformación de la identidad social en términos de procesos o esquemas mentales subyacentes, estables y universales. Asimismo, rebate el perceptualismo inherente a los enfoques cognitivistas, según el cual los individuos construyen categorías (*schemata o scripts*) o representaciones mentales universales y homogéneas a partir de la experiencia directa del mundo 'allí fuera' (Edwards y Potter 1992: Cap 1), así como una visión transparente del lenguaje que comunicaría una realidad psicológica pre-existente como base de la experiencia. Postula, en cambio, que las identidades –no ya entidades estables, discretas y unívocas, como sostienen las teorías cognitivas, sino múltiples, imbricadas y constituidas discursivamente– se construyen sobre la base de 'recursos' discursivos variables y cambiantes, en contextos específicos de interacción social. El foco de atención se desplaza, pues, a los modos en que las identidades 'se negocian' en la interacción social en función de determinados factores contextuales o de la naturaleza o fines de la 'acción' social en juego. Se destaca, pues, el papel activo desempeñado por el sujeto en la negociación de las identidades en la interacción social. Aun cuando imponga restricciones, el discurso no invalida o cercena la capacidad de agencia del sujeto, sino que ofrece un 'repertorio de recursos' que el individuo emplea para ejecutar diferentes funciones e interpretar el mundo social. Frente a las teorías que conciben al discurso como 'restricción' –especialmente las de inspiración foucaultiana–, las tesis de psicología discursiva focalizan en el aspecto interaccional, contingente e *in situ*, enfatizando, en cambio, el

discurso como 'recurso', es decir, como una serie de opciones de las que dispone el usuario en contextos situacionales específicos.

Un instrumento de análisis central y extensamente citado en el ámbito de la psicología discursiva es el de 'repertorios interpretativos'⁵⁴ desarrollado por Potter y Wetherell (1987, 1992). El concepto se inscribe en una aproximación eminentemente 'constructiva' de la identidad en el discurso, atenta a los ajustes, acomodaciones y negociaciones de las interpretaciones de los participantes en la 'acción' discursiva, y de orientación 'pragmática', interesada en el valor de uso, función y variación en el discurso dependientes de los contextos de empleo por parte de los participantes *in situ*. El concepto es desarrollado, puntualmente, en un estudio sobre la construcción de relaciones raciales en Nueva Zelanda, en el que se explora los modos en que el grupo mayoritario blanco describía sus relaciones con el grupo minoritario maorí y las consecuencias ideológicas de dicho discurso. Esos repertorios interpretativos son definidos como "un número limitado de términos empleados en un modo estilístico o gramatical particular"⁵⁵ o, más precisamente en una elaboración posterior, como "constelaciones de términos discernibles, descripciones y figuras retóricas por lo general derivadas de metáforas o imágenes vívidas"⁵⁶. La particularidad de este tipo de aproximación al discurso es que combina una visión constructivista, según la cual discursos específicos (en este caso, denominados 'repertorios interpretativos') constituyen tanto a los sujetos como a los objetos –aspecto éste que aproximaría la noción a una visión más abstracta, foucaultiana del 'discurso'–, con una visión pragmática, según la cual dichos repertorios interpretativos constituyen esquemas maleables capaces de sufrir transformaciones y ajustes en la dinámica de la interacción *in situ*, así como de reacomodarse en diferentes contextos de uso⁵⁷. Por un lado, desde una perspectiva interaccional, se destaca el carácter dinámico y transaccional de las identidades sociales, es decir, que un mismo sujeto puede reivindicar identidades diversas e incluso contradictorias en sucesivos contextos de enunciación, pero, por otro, se postula que es posible identificar ciertas regularidades –entendidas como un repertorio de 'recursos'– en la caracterización de un mismo fenómeno social por parte de individuos diferentes.

⁵⁴ El concepto fue introducido por Gilbert y Mulkay (1984) y sucesivamente citado y elaborado por Potter y Reicher (1987), Potter y Wetherell (1987), Wetherell y Potter (1992).

⁵⁵ Wetherell y Potter (1988: 172).

⁵⁶ Wetherell y Potter (1992: 90).

⁵⁷ Cf. Wetherell y Potter (1992: 92) en el que se utiliza la metáfora del patinador sobre hielo para poner de relieve la 'coreografía' de movimientos interpretativos, de los cuales el hablante es capaz de escoger aquellos que se adecuen más efectivamente a un determinado contexto.

Otra noción teórica que resulta útil a los fines de analizar la conformación de la identidad social, noción ésta inspirada también en el constructivismo social y formulada en el ámbito de la psicología discursiva, es la de 'posicionamiento'⁵⁸. Tomaremos, en nuestra discusión, el concepto de las formulaciones teóricas iniciales de Davies y Harré (1990)⁵⁹. Dicha categoría, en sus orígenes, constituyó una alternativa a la tradicional noción de 'rol', cuya operatividad fue cuestionada en cuanto trasluce una visión estática y rígida de la identidad, incapaz de dar cuenta de los múltiples modos en que las relaciones sociales son percibidas, experimentadas y puestas en funcionamiento por los hablantes en situaciones comunicativas particulares⁶⁰. La noción alternativa de 'posicionamiento' se inscribe en una aproximación pragmática y performativa al fenómeno social, de modo que su valor heurístico se enmarca en el análisis de conversaciones *in vivo e in situ*. A nivel conversacional, puede entenderse el posicionamiento como el proceso mediante el cual los hablantes construyen discursivamente narrativas personales; éstas ofrecen 'posiciones' que los participantes de la interacción puedan asumir respectivamente, de modo de conferir inteligibilidad a las acciones sociales de ambos. Una vez adoptada una 'posición' el sujeto percibe e interpreta el mundo desde dicha posición es-

⁵⁸ En las ciencias sociales, el término 'posicionamiento' –cuyo origen se inscribe en el lenguaje del *marketing*– fue utilizado por primera vez en un texto de Hollway (1984).

⁵⁹ La noción de 'posicionamiento' ha sido también extensamente empleada en el ámbito del análisis del discurso francés. D. Maingueneau (1984) entiende la noción de 'posicionamiento', que propone como alternativa a la más ambigua noción de formación discursiva, como las operaciones mediante las cuales se instaure y preserve una 'identidad enunciativa fuerte' en un campo discursivo determinado (por ejemplo, "el discurso del partido comunista en tal o cual período"). En todo campo discursivo existen, según el autor, posicionamientos antagónicos (dominantes y dominados; centrales y periféricos) que se disputan la legitimidad enunciativa. Charaudeau (1998), por su parte, emplea el término de manera más amplia, no sólo para aludir a identidades de fuerte consistencia doctrinaria o ideológica, sino para toda posición que un locutor adopte en determinado campo de discusión y los valores –explícita o implícitamente– asociados a dicha 'posición'. Tanto en un sentido más restringido, como el propuesto por Maingueneau, como en uno más amplio, el 'posicionamiento' en los términos en que lo caracteriza el análisis de discurso francófono es un fenómeno vinculado al interdiscurso y a la polifonía.

⁶⁰ Las diferencias entre la concepción de sujeto e identidad subyacentes a la teoría de 'rol' y la teoría del posicionamiento son delineadas en el seminal artículo de Davies y Harré (1990: 43-63), cuyas conclusiones sintetizamos a continuación. Ulteriores elaboraciones de la teoría del posicionamiento (*positioning theory*) pueden encontrarse en Harré y Van Langenhove (1991; 1999). La teoría del 'rol' concibe al individuo como 'separable' de los diversos roles que asume; y las contribuciones del individuo particular en la interacción verbal son explicadas en función de un rol determinante. En otras palabras, la idea de 'rol' menoscaba la posibilidad de agencia del sujeto, en la medida en que sus palabras son predeterminadas por un supuesto rol de manera "formal, estática y ritualizada". La teoría del posicionamiento, en cambio, entiende que son las prácticas discursivas las que 'constituyen' a los sujetos, ofreciéndoles "posiciones subjetivas". Sin embargo, las prácticas discursivas no sobre-determinan al individuo, sino que estos últimos son capaces de efectuar elecciones en relación con dichas prácticas. La identidad es concebida, pues, como un proceso inacabado en la medida en que el individuo participa simultáneamente de una multiplicidad de prácticas discursivas propias y ajenas y 'se posiciona' de manera diversa en sucesivas interacciones sociales.

tratégica, si bien, como veremos, se trata de un proceso dinámico de negociación y cambio.

Las posiciones pueden entenderse, pues, como la ‘construcción de narrativas personales’ que configuran las actividades de los individuos de modo de volverlas inteligibles para ellos mismos y los demás. Dichas narrativas personales, que pueden “derivarse de un repertorio cultural o ser inventadas”⁶¹, se esgrimen y a menudo dirimen polémicamente en la interacción verbal *hic et nunc*. De allí se desprende que las construcciones narrativas reivindicadas *in situ* por cada uno de los interlocutores no constituyen una sección de una autobiografía coherente, no-contradictoria y lineal, sino que son más bien fragmentos de una autobiografía viva, es decir, de una narrativa-en-curso. Esta metáfora de la narrativa-en-curso (*unfolding narrative*) permite explicar el hecho de que un sujeto pueda adoptar posiciones múltiples o incluso contradictorias en un mismo intercambio verbal o en interacciones sucesivas.

Cada posición, a su vez, involucra una serie de derechos y obligaciones asociadas a ella. Un determinado posicionamiento implica obligaciones y expectativas en relación con un modo adecuado de actuar, o restricciones respecto de lo que el sujeto puede decir. El sistema fluctuante de obligaciones, derechos y deberes de los participantes en una interacción social constituye lo que Harré denomina “orden moral local”. Tal orden moral inherente a la dinámica de los posicionamientos en una interacción, a menudo tácito, puede volverse manifiesto en la medida en que uno de los interlocutores resista o dispute un posicionamiento que le fue asignado.

Un hablante, asimismo, ‘posiciona’ a otro a partir de la adopción de cierta trama narrativa a la cual ‘se invita’ al interlocutor a adherir o amoldarse. El interlocutor puede abrazar voluntariamente dicha posición, hacerlo porque se ve constreñido a ello, o bien procurar ‘resistirla’⁶². El juego de los posicionamientos es, en este sentido, un proceso relacional y recíproco que se articula y negocia en la dinámica de la interacción a partir de ‘posicionamientos interactivos’ –en el que lo que uno de los participantes dice posiciona al otro– y de ‘posicionamientos reflexivos’ –mediante los cuales el sujeto se posiciona a sí mismo–. El análisis de los posicionamientos de los interlocutores en una interacción *in vivo* –quienes en función de determinada narrativa personal realizan actos de habla específicos al tiempo que interpelan al alocutario– permite, en particular, reflexionar acerca de las auto-atruciones identitarias de los participantes y los modos de

⁶¹ van Langenhove & Harré (1999: 30).

⁶² Cf. Harré & van Langenhove (1999: 2).

posicionar al otro y, por ende, de adscribirle un *éthos* particular, en la dinámica de la transacción comunicativa.

La noción de identidad que emerge de la teoría del posicionamiento es de carácter eminentemente situacional y performativo, en la medida en que asume que las posiciones abrazadas por los interlocutores son de índole contingente y responden a una elección circunstancial –y de ningún modo necesaria o primordial– de entre una multiplicidad de tramas narrativas del ‘yo’. Dichas tramas dependen, en buena medida, de las posiciones subjetivas ofrecidas por las prácticas discursivas. Ahora bien, es en la dinámica de la interacción, a su vez, donde se reivindican, rebaten y negocian las diferentes posiciones, de modo que el *agón* mismo de la interacción verbal permite sucesivos *reposicionamientos* a partir de los cuales ‘se construye’ la identidad. La auto-percepción del ‘yo’ no es, pues, estable y coherente sino que varía en función de los posicionamientos sucesivos en un mismo episodio⁶³ y en episodios ulteriores.

En relación con nuestro estudio, nociones tales como ‘repertorios interpretativos’ o ‘posicionamiento’, derivadas ambas de la psicología discursiva, nos permitirán examinar las reivindicaciones y atribuciones identitarias de determinados individuos o grupos sociales en el marco de interacciones *in situ* en episodios particulares de las *Historias*. Se trata, como hemos apuntado, de una aproximación a la construcción discursiva de la identidad que pone el foco en la dimensión ‘procesual’ y relacional del fenómeno, destacando la capacidad de agencia del sujeto frente al determinismo del Discurso con mayúsculas. En otras palabras, se destaca la facultad de los interactantes de emplear estratégicamente⁶⁴ una serie de recursos ofrecidos por el lenguaje y de ‘negociar’ posiciones subjetivas, las cuales –dentro de esta perspectiva– se ven sólo parcialmente sobre-determinadas por las macro-prácticas discursivas. Es en el marco de la interacción *hic et nunc* que se auto-asignan y atribuyen identidades sociales, de modo que este tipo de abordaje abreva, con énfasis variables, en herramientas metodológicas y teóricas desa-

⁶³ La noción de ‘episodio’ adquiere un significado específico en el marco de la teoría del posicionamiento. Según Harré y Van Langenhove (1999), los episodios constituyen las unidades fundamentales que moldean la realidad social y estructuran los encuentros y las interacciones sociales que derivan de ellos. Los episodios agrupan las distintas secuencias de interacción, dotando al conjunto de sentido. Los posicionamientos de los hablantes constituyen un fenómeno inmanente al episodio y se estructuran y resuelven en el marco de desarrollo de él.

⁶⁴ La noción de estrategia en términos pragmáticos implica que el hablante es capaz de optar por una serie de operaciones de lenguaje, es decir, que dispone de un ‘repertorio de recursos’. Sin embargo, dichas opciones lingüísticas –cuya finalidad en contexto responden a una meta específica o a la resolución de un problema a través de un accionar calculado– se ven restringidas por una serie de reglas, normas o convenciones impuestas por el propio código, así como por limitaciones de género o por otras variables contextuales. Cf. Charaudeau (1995: 102), quien distingue dos espacios en un acto de lenguaje: un espacio de restricciones y otro, de estrategias.

rrolladas en el ámbito de la pragmática en general y de la lingüística interaccionista en particular. En general, este tipo de enfoques otorga preeminencia a la fuerza performativa de los enunciados, es decir, la capacidad de ‘hacer’, de ‘actuar’ tanto sobre el interlocutor como sobre el mundo circundante, al tiempo que concibe los intercambios verbales como regulados en función de determinados macro-actos de habla. Asimismo, cobra relevancia –en virtud del hecho que la conversación como un todo y los enunciados individuales que la componen realizan, pretenden realizar, sucesivos actos de habla– la noción de ‘negociación’. Se trata, en efecto, de una categoría central para el análisis de las conversaciones, pues entiende que la interacción es un proceso dinámico en el que tanto los objetos –aquellas entidades o referentes en juego en la transacción verbal– como las ‘ubicaciones’ o posicionamientos sucesivos de los interlocutores en el intercambio e, incluso, los componentes lingüísticos de la interacción misma (alternancia de turnos, los momentos de apertura y cierre, términos de tratamiento, actos de habla producidos por ambas partes, marcadores de cortesía, etc.) no se encuentran por lo general definidos *a priori* sino que tramitan en función de ‘negociaciones conversacionales’⁶⁵. La idea de negociación, en su sentido más estricto, supone la existencia de una desavenencia inicial (conflicto) al tiempo que una voluntad de los sujetos involucrados de reparar o solucionar –pacíficamente, es decir, verbalmente– dicha diferencia (cooperación).

Específicamente, emplearemos las nociones de repertorios interpretativos, posicionamiento, negociación, junto con otros instrumentos teóricos *ad hoc* provistos por la lingüística interaccional, para dar cuenta de los modos en que se representan en el relato ciertas identidades individuales y sociales. Una salvedad importante es que, a diferencia de lo que sucede con las interacciones espontáneas y genuinas sobre las que versan los análisis de la psicología discursiva, así como también los estudios del análisis conversacional, nuestro análisis de las identidades sociales en el relato deberá forzosamente reconocer la ‘artificiosidad’, es decir, la recreación literaria, de dichas interacciones. En cuanto tales, los *agones* en *oratio recta* que proliferan en la narración no constituyen en absoluto reflejos transparentes del uso pragmático genuino de la lengua, sino que fueron modelados sobre la base de repertorios retóricos provistos, en especial, por el *agón* trágico y la oratoria sofisticada. En rigor, nuestro abordaje no puede proyectarse más allá del reconocimiento y examen de la ‘representación’ de las identidades sociales por parte del

⁶⁵ Kerbrat-Orecchioni (2000) utiliza la expresión ‘negociación conversacional’ para designar todo proceso interaccional susceptible de ocurrir en cuanto surge un diferendo entre los interlocutores acerca de algún aspecto del funcionamiento de la interacción, y cuyo fin es resolver dicha desavenencia.

enunciador-autor. Sin embargo, creemos que los dos episodios escogidos, que se abordarán en detalle en el Capítulo VI, ofrecen material sugerente capaz de poner de relieve ciertas inconsistencias, antagonismos y negociaciones en la representación de la identidad en la obra. Asimismo, ambos pasajes brindan una ocasión fecunda para examinar los modos en que se articulan antagónicamente las formaciones discursivas de la barbarie y de la extranjería en el relato.

Discurso e ideología

El concepto de 'ideología' –y sus variables modos de interpenetración en el / los discurso(s)– resulta central a nuestros propósitos⁶⁶. No obstante, se trata de un concepto problemático, “el más escurridizo en todas las ciencias sociales⁶⁷”. En efecto, ha sido objeto de una multiplicidad de definiciones, tanto dentro del marxismo –tradición a la cual el término se vincula especialmente– como de la sociología y la teoría cultural. Asimismo, el término, según veremos, fue recuperado y reformulado teóricamente por el análisis del discurso francés en las décadas de 1960-70, en un intento general por salvar la brecha saussuriana entre *langue* y *parole*, que dictaminaba que el uso del lenguaje por hablantes reales inmersos en prácticas discursivas quedaba relegado por fuera del campo de la lingüística, preocupada ésta exclusivamente por la descripción del sistema abstracto, estable y uniforme de la lengua. La incorporación de la noción de ideología se produjo aquí de la mano del concepto de 'interpelación' de Althusser y la teoría lacaniana de lo inconsciente. En la actualidad, las teorizaciones en torno a las nociones de ideología y discurso resultan especialmente prolíficas en la corriente de Análisis Crítico del Discurso, dado que la 'ideología' resulta, para los críticos enmarcados en esta corriente –tanto dentro del enfoque socio-semiótico de Fairclough (1989, 1992; 1995^a, 1995b), cuanto del abordaje sociocognitivo de T. van Dijk (1995, 1998, 2002)– un factor funda-

⁶⁶ La distinción entre 'ideología' y 'discurso' resulta incluso a menudo problemática, en la medida en que ambos términos –ya invocados como equivalentes, complementarios o contrapuestos– se inscriben en marcos teóricos que los definen en modos diversos, así como en una serie de términos emparentados. *Grosso modo*, el término 'ideología' se encuentra estrechamente asociado con el marxismo, si bien ha sufrido dentro de dicha tradición crítica una variedad de permutaciones teóricas, de modo que las especulaciones respecto del significado del término difícilmente soslayan su génesis en la teoría marxista; el término 'discurso', en cambio, debe vincularse –en el ámbito de la teoría social moderna– al así llamado 'giro lingüístico', a partir del cual la realidad social comienza a ser conceptualizada como 'constituída' por las prácticas discursivas, hecho que supone abandonar una concepción del lenguaje como un *instrumentum* semiótico transparente y directo. Para un recorrido teórico de la articulación sucesiva de uno y otro conceptos en la tradición marxista, la teoría discursiva foucaultiana, de Laclau y Mouffe y de Stuart Hall, Cf. Purvis & Hunt (1993: 473-499).

⁶⁷ Mc Lellan (1986: 1).

mental en el establecimiento y perpetuación de relaciones de inequidad social y de dominación. Asimismo, uno de los propósitos esgrimidos por los analistas críticos del discurso es la exposición de-mistificadora de rasgos ideológicos, manifiestos o latentes de las prácticas discursivas⁶⁸.

A continuación, 1) abordaremos sumariamente algunas de las reflexiones teóricas en torno a la noción de ideología formuladas en el campo de la teoría sociológica y crítica en un intento por desambiguar y precisar los usos del término; 2) destacaremos ciertos postulados fundamentales derivados de una perspectiva discursiva del concepto de ideología, con una especial atención en la articulación del concepto en el campo del análisis del discurso en general y, más específicamente, en la definición y aproximación al término propuesto por Fairclough en su modelo tri-dimensional de análisis; 3) indicaremos la instrumentalidad teórica del concepto de ideología en una serie de aportaciones recientes en el ámbito de los estudios clásicos, incorporación ésta que no siempre gozó de una consistencia teórica adecuada; 4) por último, delinearemos, sobre la base del enfoque macro de Fairclough, los múltiples modos en que el *corpus* herodoteo, objeto de nuestro análisis, se brinda —a pesar de su pretendido rasgo no-marcado de ‘puro’ relato— a una lectura ideológico-discursiva, concediendo un énfasis particular al análisis del carácter intrínsecamente ideológico y pre-construido de ‘nombrar al otro’ en la narración.

1.- El término ‘ideología’, acuñado originalmente por el filósofo materialista francés Destutt de Tracy para aludir a una “ciencia general de las ideas”, se ha prestado desde su irrupción en la arena de la teoría social a una multiplicidad de definiciones; es —en palabras de T. Eagleton⁶⁹— un “texto enteramente tejido con un material de diferentes filamentos conceptuales”. De allí que se haya postulado su carácter esencialmente controversial⁷⁰, dado que su definición desde teorizaciones o posturas diversas ha generado intensas discusiones. Asimismo, se ha considerado la ideología como una “amalgama conceptual”⁷¹ en la medida en que otros ‘constructos’ tales como el mito, los sistemas de creencias, visión utópica, teoría política, credos, sistemas axiológicos, imaginarios culturales intersecan su potencial definición. Por último, los debates en torno al término se circunscriben tanto a su estatuto epistemológico —es decir, en su relación con la verdad / falsedad y su consecuente asimilación / distanciamiento del

⁶⁸ Cf. Reisigl & Wodak (2001: 32); Wodak (2001: 9-11).

⁶⁹ T. Eagleton (1997: 19).

⁷⁰ McLellan (1986: 1) ha calificado la noción de ideología como un “contested concept”.

⁷¹ Sartori (1969: 398) lo denomina “cluster concept”.

conocimiento 'científico', a su relevancia sociológica y sus consecuencias políticas, así a como su carácter objetivo / material o subjetivo / psicológico.

Varias han sido las aproximaciones de conjunto a la noción de ideología. Mencionaremos aquí sucintamente algunas de las más relevantes a nuestros fines. T. Eagleton (1997: 19-21) –tras ofrecer dieciséis definiciones posibles del término en un intento por desbrozar el campo de indagación– indica que muchas de dichas caracterizaciones resultan mutuamente incompatibles: 1) algunas acepciones ponen el acento en “un conjunto general de creencias motivadas por intereses sociales” en tanto que otras ciñen el fenómeno a las formas “dominantes” de pensamiento; 2) ciertas formulaciones son de carácter peyorativo, enfatizando el carácter ilusorio o deformador de la ideología (por ejemplo, definiciones tales como “ideas falsas”, “comunicación sistemáticamente deformada” o “ilusión socialmente necesaria”) en tanto que otras son neutrales; 3) algunas definiciones implican cuestiones epistemológicas, relativas a la verdad / falsedad del conocimiento ideológico, en tanto que otras⁷² subrayan más bien su carácter semiótico-discursivo (“proceso de producción de significados, signos y valores en la vida cotidiana”; “cierre semiótico”; etc.) o bien su carácter práctico-instrumental (“conjunto de creencias orientadas a la acción”; “tipos de pensamiento motivados por intereses sociales”; etc.). Posteriormente, Eagleton (1997: 52-55) sistematiza seis definiciones aproximadamente diferentes de concebir la ideología, discriminándolas en grados crecientes de especificidad: 1) una definición global que alude al “proceso material general de producción de ideas, creencias y valores en la vida social” y que, por su grado de generalidad es asimilable a la noción de ‘cultura’; 2) una formulación, algo más restringida que la anterior, cercana a la noción de ‘cosmovisión’, que refiere a las ideas y creencias (verdaderas y falsas) que simbolizan las condiciones y experiencias de vida de un grupo o clase particular, socialmente significativo; 3) una tercera aproximación, más restrictiva que la precedente, que destaca en la noción de ideología la ‘promoción y legitimación’ de intereses de grupos sociales contrapuestos; 4) un cuarto sentido de ‘ideología’ que confinaría la promoción y legitimación de intereses sectoriales específicamente a la estructura de poder dominante y no ya a cualquier grupo social⁷³; 5) un aditamento a esta

⁷² Estas últimas dos distinciones –la semiótico / discursiva y la práctica / instrumental– no son formuladas explícitamente por Eagleton pero pueden colegirse del análisis de sendas de las definiciones propuestas por él.

⁷³ Cf. Eagleton (1997: 24), quien señala a John Thompson (1984) como un autor que vincula explícitamente la ideología al sostenimiento y legitimación de relaciones de dominio. En efecto, Thompson (1984: 73-147) critica las aportaciones de Seliger, Gouldner y Hirst en la medida en que ofrecen definiciones genéricas y tentativas de la ideología, que no explicitan –punto éste central para Thompson– la relación de

última acepción, que consiste en destacar el carácter instrumental de la ideología (dominante) con un énfasis particular en la 'distorsión' o el 'disimulo' implicados en la naturalización y legitimación de las creencias y valores del sector hegemónico.

R. Geuss (1981: 4-26) distingue, por su parte, definiciones "descriptivas", "peyorativas" y "positivas" del término 'ideología'. En sentido descriptivo, la definición de ideología es cercana a la noción de cosmovisión sugerida por Eagleton y refiere a un grupo sistematizado de creencias propios de ciertos grupos sociales, incluidos los conceptos, actitudes, disposiciones psicológicas, motivaciones, etc. Dicha aproximación antropológica a la noción de ideología es de carácter no-evaluativo e incluye tanto elementos discursivos como no-discursivos. En un sentido peyorativo, la ideología es concebida como "engaño" o "falsa conciencia". Una forma de conciencia es ideológicamente falsa, según Geuss, en virtud 1) de las propiedades epistémicas de las creencias que la conforman –es decir, si dichas creencias no se ven corroboradas por evidencia empírica disponible–, 2) de sus propiedades funcionales –en cuanto legitiman formas de injusticia o dominación– y 3) de sus propiedades genéticas –en virtud de su origen, génesis o historia–. En síntesis, la ideología, en la acepción peyorativa indicada por Geuss, puede ser entendida o bien como un modo de legitimar, a través de ideas verdaderas o falsas, un poder dominante o una situación de opresión injusta; o bien como un conjunto de creencias intrínsecamente falsas, tendientes a distorsionar o disimular la realidad social. La ideología, por último, ha sido vislumbrada en sentido positivo en cuanto se equipara a la idea marxista de 'conciencia de clase', es decir, entendida como un conjunto de creencias que mantiene unido a un grupo social en la persecución de fines políticos justos o deseables.

J. Larrain (1979: 13-16) propone cuatro interrogantes en relación con el "equivoco y elusivo" concepto de ideología, que le servirán de eje de discusión en el recorrido histórico de sus sucesivas formulaciones teóricas. En primer lugar, indaga si se trata de un concepto negativo (en el sentido de falsa conciencia o engaño deliberado que distorsiona la comprensión de la realidad social), en cuyo caso se impugna el valor epistémico de las ideas afectadas por la ideología, o bien un concepto positivo (en el sentido de opiniones, creencias y teorías que conforman un imaginario de clase y propenden a la defensa y promoción de sus intereses). En segundo lugar, especula acerca del carácter sub-

la ideología con la dominación, es decir, la realización estructural e institucional de relaciones asimétricas de poder. Thompson (1984: 130-131) distingue tres modos en que la ideología –a través del lenguaje como mecanismo de significación– opera en el mantenimiento de relaciones de dominación: 1) la legitimación; 2) la disimulación; y 3) la reificación.

jetivo u objetivo de la ideología. En el primer sentido, la ideología se concibe como una “deformación de la conciencia” y el acento recae pues sobre el papel activo de los actores sociales en la producción ideológica; en cambio, en su versión objetiva y estructural, imbuida en las prácticas sociales, la ideología impregna la estructura básica de la sociedad y, en consecuencia, distorsiona la percepción de los individuos. En tercer lugar, examina si la ideología constituye un fenómeno particular dentro de la vastedad de los fenómenos super-estructurales o si, más ampliamente, la ideología es asimilable a la esfera cultural en su conjunto, usualmente denominada “superestructura ideológica”. Por último, indaga en qué medida ‘ideología’ y ‘ciencia’ constituyen conceptos antagónicos –entendiendo la ideología como preconcepciones o ideas irracionales, cuya falsedad sólo puede ser neutralizada por el genuino conocimiento científico– o bien nociones complementarias, o, por último, en qué medida las prácticas científicas están ideológicamente determinadas.

S. Zizek (1994:9) –siguiendo los tres momentos de la religión señalados por Hegel: doctrina, creencia y ritual– distingue tres ejes en torno a los cuales explorar la noción de ideología. El primero de estos es la ideología “en-sí misma”, es decir, la noción inmanente de ideología como un cuerpo de creencias, ideas y pensamientos que se proclaman “verdaderos”, pero que enmascaran intereses de poder particulares. Es a través de la crítica ideológica, entendida como una “lectura sintomática” de los blancos, rupturas e inconsistencias en el texto oficial, que es posible –según Zizek– desvelar los intereses instrumentales (de dominación, etc.) que subyacen a los enunciados explícitos. El segundo concibe la ideología en su ‘externalidad’, en su aspecto material, encarnada como prácticas, rituales e instituciones en lo que Althusser denominó los “Aparatos Ideológicos del Estado”. El tercero vislumbra la ideología en su manifestación “espontánea” en el seno de la realidad social, como un “entramado difuso de presuposiciones y actitudes implícitas y cuasi-espontáneas que conforman un momento irreductible de la reproducción de prácticas ‘no-ideológicas’ (económicas, legales, políticas, sexuales, etc.”. La noción de ‘ideología’ así concebida se difumina y desintegra; deja de ser considerada como un mecanismo homogeneizador capaz de garantizar la reproducción social, y pasa a articularse como una serie de procesos heterogéneos y poco definidos a nivel estrictamente local.

En síntesis, las aproximaciones de conjunto al complejo fenómeno de la ideología plantean una serie de aspectos dilemáticos que, por añadidura, se entreveran recíprocamente. Algunos de los más notorios son: 1) el grado de amplitud de la noción misma:

desde acepciones antropológicas, por un lado, con presunta valoración neutra, equiparables a los conceptos de 'cultura' o 'cosmovisión', cuya operatividad se ve restringida en la medida en que no distinguen con precisión la relación entre los procesos de semiosis social y la legitimación de poderes hegemónicos o subalternos en la sociedad, hasta –en un extremo opuesto– formulaciones que circunscriben la ideología a un conjunto de creencias que, mediante distorsión o engaño, permiten la perpetuación y legitimación de un poder dominante (definiciones éstas que impiden conceptualizar como 'ideológicos' el accionar de grupos contra-hegemónicos, subalternos o minoritarios, al tiempo que conciben el cuerpo social como dominado por 'una' ideología totalizadora y ubicua); 2) los presupuestos epistemológicos asociados: por un lado, en su sentido negativo y crítico derivado de la tradición iniciada por Marx y Engels, la ideología se ha concebido como 'pensamiento distorsionado' que enmascara, legitimando directa o indirectamente, una estructura de dominación de clases –epifenómeno ilusorio éste que debe ser disipado por la ciencia positiva–; por otro, se ha planteado el carácter ideológico del propio discurso científico presuntamente 'desmitificador', o se ha indicado la irrelevancia de criterios epistémicos en la caracterización de la ideología como 'falsa conciencia' en cuanto ésta debe necesariamente tener cierto contenido 'verdadero' capaz de generar legitimidad (aunque también puede contener un número de proposiciones falsas); 3) el carácter material o subjetivo: por un lado, en su dimensión externa-objetiva, la ideología existe materialmente en las prácticas determinadas por los aparatos ideológicos del estado e 'interpela' –en términos althusserianos– a los individuos como sujetos sociales; por otro, en su dimensión subjetiva, los individuos son concebidos como agentes activos en la producción ideológica y, simultáneamente, capaces de resistir la ideología dominante y de integrar movimientos ideológicos contra-hegemónicos.

2.- Nuestro enfoque indagará la noción de 'ideología' específicamente como un fenómeno discursivo o semiótico. En este sentido, soslayará principalmente dos de las controversias –puestas de relieve por Žižek (1994: 5-6)– en las que se ha tendido a cifrar las teorizaciones sobre la noción de ideología. Por un lado, impugnará una concepción 'representacionista' de la ideología: ésta no será concebida como una 'ilusión' o como una representación errada o distorsionada de su contenido social. Por otro, y estrechamente relacionada con la anterior, nuestro abordaje buscará trascender la dialéctica epistémica verdad / falsedad: el valor de verdad de los contenidos ideológicos resulta irrelevante, aquello que será objeto de análisis son "los modos en que dicho contenido

se relaciona con la posición subjetiva implicada por su propio proceso de enunciación”⁷⁴. La operatividad inherente a un enfoque discursivo de la ideología radica, a nuestro entender, en su capacidad de integrar –en virtud del carácter dual del signo lingüístico: abstracto-ideacional y material-performativo– dos concepciones de la ideología que tradicionalmente se desarrollaron por vías separadas. Una perspectiva discursiva permite pues aunar, por un lado, la ‘ideología teórica’ –entendida como un sistema de ideas más o menos consciente– que predominó en los debates político-filosóficos hasta la década de 1960 y, por otro, ‘la ideología práctica’ –concebida como un modo relativamente consciente de pautas de conducta–, tesis ésta que fue radicalizada en la formulación ‘práctico-social’ de Althusser para quien la ideología de los sujetos no es otra cosa que “sus acciones materiales insertas en prácticas materiales regidas por rituales materiales que están definidos ellos mismos por el aparato ideológico material”⁷⁵. Una consideración pormenorizada de la relación entre discurso e ideología y sus sucesivas reformulaciones excede con creces los límites de nuestro estudio⁷⁶. Buena parte de las discusiones proliferaron en ámbito del análisis de discurso francés de las décadas de 1960-1980 en un entrecruzamiento entre el marxismo althusseriano, la teoría del sujeto lacaniana y el estructuralismo; posteriormente el interés en el análisis ideológico del discurso resurgirá en el ámbito anglosajón bajo la égida del Análisis Crítico del Discurso, cuyo programa general centrado en el “análisis de los aspectos lingüísticos y semióticos de los procesos y problemas sociales”⁷⁷ reinserta la ideología –por lo general, concebida, en un sentido peyorativo, como modo de legitimación de inequidad social y de dominación– en el epicentro de las discusiones. Nos restringiremos, a continuación, a formular sintéticamente una serie de postulados en relación con la ideología, desarrollados en el ámbito del análisis del discurso, que resultarán operativos en nuestro examen de la dimensión ideológica del *corpus* herodoteo.

En primer lugar, postularemos en nuestro estudio *el carácter ideológico del signo lingüístico y su naturaleza multi-acentual*. Resulta imprescindible aludir aquí a las tempranas aportaciones de V. Voloshinov (1929) quien –en su abrogación del ‘objetivismo abstracto’ saussuriano, así como las aproximaciones psicologistas a los fenómenos ideológicos– desarrolla el concepto de ‘signo ideológico’. Para Voloshinov, “sin

⁷⁴ Zizek (1994: 6).

⁷⁵ Althusser, (1971: 169)

⁷⁶ Para una discusión más detallada sobre el particular, véase el capítulo final de T. Eagleton (1997: 243-274), algunas de cuyas precisiones retomaremos en nuestro análisis.

⁷⁷ Wodak (1996: 15).

signos no hay ideología”; es decir, la palabra es el fenómeno ideológico por excelencia, en la medida en que los signos representan productos ideológicos suscitados en la interacción comunicativa de diversas clases sociales⁷⁸. La percepción de la realidad no es pues directa (en el sentido de ‘reflejo’ transparente) sino que se encuentra mediada por la superficie de los signos ideológicos (que no ‘reflejan’ la realidad sino que la ‘refractan’ en función de una ideología de clase). El signo se erige, a su vez, como “la arena de la lucha de clases”. Esto es así porque varias clases diferentes utilizan una misma lengua, de modo que el signo ideológico se ve cargado de ‘acentuaciones’ diversas (y a menudo antagónicas). En definitiva, todo signo ideológico es ‘multi-acentual’, en la medida en que se ubica en un espacio en que clases antagónicas se disputan la legitimidad del sentido; sin embargo, es la clase dominante la que procura universalizar, ‘eternizar’ el signo ideológico, suprimiendo la pugna en torno a la significación e instalándolo como ‘mono-acentual’. Es sólo en períodos de crisis social, según Voloshinov, en que la cualidad intrínsecamente dialéctica del signo, obliterada por el sesgo refractario y distorsionado de la ideología dominante que impone una significación homogénea y unívoca, emerge ostensiblemente.

En segundo lugar, entendemos que *el conflicto por la asignación de significados se articula en función de formaciones ideológico-discursivas en pugna*. Tal aseveración debe forzosamente reconocer su deuda con la aportación de la teoría neo-marxista sobre el discurso e ideología elaborada por Pêcheux y sus colaboradores (Pêcheux 1969; Haroche *et al.* 1971; Pêcheux y Fuchs 1975; Pêcheux 1982; 1995)⁷⁹. Dicho enfoque, según veremos, representará una contribución fundamental a la concepción de la ideología subyacente en los estudios de Fairclough (1992; 1995), cuya teoría discursiva en sentido amplio hemos adoptado en nuestro abordaje del *corpus* clásico⁸⁰. Pêcheux sostiene que

⁷⁸ La aseveración tempranamente formulada por Voloshinov, según la cual el lenguaje se encuentra materialmente investido por la ideología, constituirá –según desarrollaremos a continuación– el basamento de los postulados de Fairclough en torno a la relación entre ideología y discurso (Cf. Fairclough 1992: 88; 1995: 73).

⁷⁹ Véase Hak & Helsloot (1995), quienes recogen publicaciones referidas al Análisis Automático del Discurso y las aportaciones de Pêcheux en materia de análisis de discurso, así como su concepción de la ideología y el sujeto. También, Wallis (2007: 251-72) quien pone de relieve similitudes y diferencias entre el Análisis Automático de Discurso, poco conocido en el mundo anglosajón, y el proyecto del Análisis Crítico del Discurso.

⁸⁰ Según veremos, Fairclough relativizará el grado en que las formaciones discursivas (‘estructuras’, en términos de Fairclough) posicionan de manera absoluta o irrevocable a los sujetos. En efecto, los tempranos trabajos elaborados bajo los auspicios de Pêcheux –objetará Fairclough– sobre-enfatizan el grado de reproducción ideológica operado por las formaciones discursivas, cuyo corolario es un sujeto pasivo ‘efecto’ del discurso. La ‘segunda generación’ de trabajos producidos en la tradición de Pêcheux, no obstante, comenzará a morigerar dicha concepción estática y monolítica de las formaciones discursivas, poniendo de relieve la primacía del interdiscurso (Cf. Courtine 1981: 24) y la ‘heterogeneidad constituti-

los discursos se encuentran gobernados, o son reductibles, a las ideologías prototípicas de determinadas formaciones sociales, caracterizadas a su vez por diversos modos de producción. La ideología no es, pues, concebida en su dimensión subjetiva o psicológica –en el sentido de un efecto de un sujeto pre-discursivo y autónomo–, sino más bien como un fenómeno sociológico anclado en la estructura socioeconómica y en la lucha de clases. El término ‘formación ideológica’ –para Pêcheux y sus colaboradores– supone pues un complejo entramado de actitudes y representaciones asociados más o menos directamente con ‘posiciones de clase’ mutuamente antagónicas en el marco de una formación social históricamente determinada⁸¹. Dichas formaciones ideológicas tienen necesariamente como uno de sus componentes una o más formaciones discursivas interconectadas que determinan posiciones subjetivas que el enunciador es capaz de adoptar y prescriben “lo que puede y debe ser dicho (articulado en forma de arenga, sermón, panfleto, exposición, programa, etc.) a partir de una posición dada en una coyuntura dada”⁸². Los individuos son ‘interpelados’ como sujetos-hablantes (como sujetos de sus discursos) por las formaciones discursivas que representan ‘en lenguaje’ las formaciones ideológicas que corresponden a aquellas⁸³. El significado de una palabra o expresión no existe –en la teoría discursiva de Pêcheux– independientemente del sujeto enunciador (como sucede, por ejemplo, en las nóminas discretas y ordenadas de ítems lexicales en los diccionarios) sino que se ve determinado por la posición ideológica y socioeconómica de aquel en una formación social. Vale decir que, en lo que atañe a la semántica: 1) un término o enunciado carece de un significado unívoco y *a priori*, sino que cambia de significado conforme se inscribe en una u otra formación discursiva; 2) diferentes términos o enunciados pertenecientes a una misma formación discursiva tienen un mismo significado, fenómeno éste que Pêcheux (1975: 146) denomina ‘proceso discursivo’ y que define como un sistema de relaciones de sustitución, parafraseo y sinonimia que se suceden entre elementos lingüísticos de una misma formación discursiva. Ahora bien, ulteriores elaboraciones del enfoque discursivo inaugurado por Pêcheux en la década de 1970 comenzarán a señalar con mayor insistencia que la ‘clausura’ de una formación ideológico-discursiva dada –es decir, la determinación de aquello que ‘puede / debe de-

va’ del discurso (Authier-Revuz 1982). Fairclough, quien recupera en su teoría en cierta medida la preeminencia de lo estructural puesta de relieve por Pêcheux, otorgará, como veremos, un papel más activo y transformador al sujeto, capaz de confrontar o reestructurar progresivamente las formaciones que lo determinan (sólo parcialmente) a través de la práctica. Cf. Fairclough (1992: 30-35).

⁸¹ Haroche *et al.* (1971: 102).

⁸² Haroche *et al.* (1971: 102).

⁸³ Cf. Pêcheux (1982: 111-112).

cirse' y, por contraste, el principio de exclusión, 'aquello que no puede / debe decirse'—no es un acontecimiento definitivo, sino que es una "frontera que se desplaza"⁸⁴ en función de la lucha ideológica y las transformaciones en una coyuntura socio-histórica determinada. Es precisamente en el seno del interdiscurso —instancia de formación / repetición / transformación de los elementos de saber— en que se dirime el desplazamiento de las fronteras de una determinada formación discursiva.

En síntesis, los estudios desarrollados con los auspicios de Pêcheux han cuestionado la dicotomía saussuriana entre *langue* —como la institución social, exterior al individuo, que provee el conjunto invariante de reglas gramaticales compartidas por una comunidad lingüística— y *parole* —como el uso individual y creativo por parte de los hablantes individuales—, introduciendo el concepto de 'discurso' como nivel intermedio. Se ha propuesto, a su vez, una distinción entre los 'procesos discursivos', es decir, la fuente de producción de los efectos del sentido en el discurso, y la 'lengua', entendida como la base relativamente autónoma en que se realizan materialmente dichos efectos de sentido⁸⁵. De allí se colige la 'doble determinación' de cualquier discurso 'concreto': en función de las formaciones ideológicas que remite dicho discurso a formaciones discursivas específicas, por un lado, y la base material relativamente autónoma de la lengua, por otro. Es precisamente esta interdependencia, difícil de precisar *a priori*, entre la base material de la lengua y los procesos ideológico-discursivos que sobre ella se desarrollan lo que permite caracterizar:

las relaciones de contradicción, antagonismo, alianza, absorción... entre formaciones discursivas que pertenecen a formaciones ideológicas diferentes, y dar cuenta así del hecho de que, en una coyuntura determinada de la historia de una formación social caracterizada por un estado determinado de las relaciones sociales, los "sujetos hablantes" tomados dentro de la historia puedan coincidir o enfrentarse sobre el sentido que dan a las palabras, hablar de diferentes formas, mientras hablan la misma lengua⁸⁶.

En tercer lugar, entendemos —siguiendo también a Pêcheux— *que el sujeto hablante 'olvida' la formación discursiva que instaura*, formación ésta que lo interpela como sujeto ideológico, creyendo en cambio posicionarse él mismo como 'autor' o responsable del enunciado. La interpelación se produce a partir de la identificación del sujeto hablante con la formación discursiva que lo domina. Sin embargo, Pêcheux (1982: 159-165) contempla la posibilidad de '*contra-identificación' del sujeto respecto de la for-*

⁸⁴ Cf. Courtine (1981: 24 s.).

⁸⁵ Cf. Henry (1975: 94).

⁸⁶ Courtine (1981).

*mación discursiva impuesta sobre sí por el interdiscurso*⁸⁷, sujeto éste que rechaza el carácter 'natural' u 'obvio' de los significados; o de 'des-identificación', que implica la adopción de una posición antagónica tendiente a transformar o desplazar –si bien nunca evitar completamente– las prácticas dominantes de sujeción ideológica.

En cuarto lugar, entendemos que *una formación ideológico-discursiva opera un 'cierre' o 'clausura' –al menos provisoria– del significado*. La noción de 'cierre semiótico' fue inicialmente explorada por los teóricos franceses agrupados en torno a la revista *Tel Quel*⁸⁸, en particular, en relación con el 'cierre' de los textos literarios⁸⁹. En dicho marco, la ideología fue conceptualizada como el proceso mediante el cual 'se fija' el sentido en torno a una serie de significantes dominantes; dicho 'cierre' garantiza la estabilidad del sentido e implica la clausura de la cadena signifiante y la infinita productividad del lenguaje. Es este 'cierre ideológico' el que ofrece determinadas posiciones subjetivas a partir de las cuales el sujeto puede hablar y una serie de significantes 'naturalizados'. Los estudios desarrollados con los auspicios de Pêcheux han hecho también referencia a la noción de 'clausura' vinculada a las formaciones discursivas. Según Courtine (1981), el 'dominio de saber' de una formación discursiva –es decir, lo que determina aquello que puede / debe o no 'ser dicho'– se delimita en el espacio del interdiscurso, allí donde se articulan antagónicamente, en el seno de la lucha ideológica, el entramado de formaciones discursivas exteriores. Ahora bien, se trata éste –como apunta Courtine– de un proceso fundamentalmente inestable, abierto a una 'reconfiguración incesante' en el contexto de la lucha ideológica. Esto implica que una determinada formación discursiva, en principio 'cerrada', pueda:

incorporar elementos preconstruidos producidos en su exterior, a producir su redefinición o su inversión; a suscitar, igualmente, el recuerdo de sus propios elementos, a organizar su repetición, pero también a provocar su eventual desaparición, olvido o inclusive su negación.

⁸⁷ La noción de 'interdiscurso' es definida por Pêcheux (1975) como un conjunto estructurado de formaciones discursivas; dicha relación, sistemática y estructurante entre formaciones discursivas, le dará al interdiscurso su carácter de todo complejo. De dicha definición se desprende: 1) que el 'interdiscurso' es un todo, es decir, una totalidad articulada; 2) que está conformado a partir de relaciones de contradicción; e) que implica relaciones de dominación entre las formaciones discursivas que lo conforman. El interdiscurso es "el lugar en que se constituyen, para un sujeto hablante que produce una secuencia dominada por una formación discursiva determinada, los objetos de los que ese sujeto enunciativo se apropia para hacer de ellos los objetos de su discurso".

⁸⁸ Para esta discusión, cf. Eagleton (1997: 247-8).

⁸⁹ Véanse, a modo de ejemplos, las formulaciones de Kristeva (1969b: 113-142) en torno al "cierre" del texto literario, o la discusión de Barthes (1970: 4-5) quien distingue la denotación, asociada al cierre y la singularidad, y la connotación, la "vía de acceso a la polisemia del texto", capaz de abrir éste potencialmente a una multiplicidad de sentidos culturales.

La noción de 'clausura' ha sido, por último, también reelaborada en la teoría discursiva post-estructuralista de Laclau y Mouffe⁹⁰ (1985). En el marco de una compleja construcción teórica que confuta la distinción entre las dimensiones discursivas y no-discursivas –reduciendo, en consecuencia, lo social exclusivamente al ámbito de lo 'discursivo'– y que concibe las prácticas como constituidas en y por la materialidad del discurso, la noción de 'clausura' alude aquí específicamente a la temporaria detención en la fluctuación del significado de los signos. En este sentido, Laclau y Mouffe (1985: 110) conciben al discurso como el proceso mediante el cual significantes intrínsecamente polisémicos –denominados 'elementos' por los autores– adquieren, por efecto de tal operación de 'clausura', un significado fijo; significado éste, no obstante, que sólo permanece de manera transitoria y contingente en la medida en que se ve disputado por todas las posibilidades semánticas ofrecidas por el campo de la 'discursividad'. En este sentido, Laclau y Mouffe conciben al discurso, precisamente, como una 'clausura temporaria': el sentido se fija en un modo particular, pero sólo de manera contingente, dado que puede ser potencialmente disputado en el seno de lo social por otros discursos que procuran instaurar otras posibles 'articulaciones'.

Tras el auge de los estudios discursivos en el ámbito francés de las décadas de 1970 y 1980, la noción de ideología fue recuperada como un elemento central por el Análisis Crítico de Discurso (ACD) surgido en el mundo anglosajón. En términos generales, los autores que, a pesar de sus enfoques teórico-metodológicos a menudo divergentes, son integrados a dicha escuela, conciben la ideología como un objeto legítimo de investigación reivindicando, por añadidura, una actitud 'crítica' respecto de aquella. Las definiciones propuestas por los diferentes autores –cuya variedad de matices y filia-ciones teóricas particulares, empero, escapan a nuestros propósitos– suelen enfatizar *grosso modo* el sesgo peyorativo y mistificador de la ideología, normalmente entendida como un modo de enmascaramiento y legitimación de inequidades sociales, formas de explotación o reproducción de situaciones de dominación⁹¹.

⁹⁰ Los autores se definen como 'post-marxistas' (1985:4) –aunque su radical reformulación de los postulados marxistas permiten poner en tela de juicio dicha auto-calificación–. Laclau se inscribe en sus inicios en la corriente marxista, en particular, tributaria del althusserianismo, pero –conforme incorpora en sus análisis elementos derivados de la deconstrucción, del psicoanálisis lacaniano y de la arqueología foucaultiana– se orienta hacia una postura que él mismo califica de 'post-marxista'. Cf. Torring (1999: Cap. 4); Howarth (2000: Cap 6); Jorgensen & Phillips (2002: 24-59).

⁹¹ Gran parte de las definiciones propuestas en el marco del ACD adopta la acepción 'negativa' de la ideología derivada de las formulaciones marxistas originarias. Cf. por ejemplo Wodak (1996: 18), quien concibe las ideologías como "modos particulares de representar y construir la sociedad que reproducen

Fairclough, en términos generales, se refiere a la ideología como “el sentido al servicio del poder” (1995b: 14). Entiende, según una formulación más precisa, las ideologías como “construcciones / significaciones de la realidad (el mundo físico, las relaciones sociales, las identidades sociales) imbricadas (*embedded*) en varias dimensiones de las prácticas discursivas que contribuyen a la producción, reproducción y transformación de relaciones de dominación” (1992b: 87)⁹². Cabe destacar aquí la vinculación –reconocida por el propio Fairclough– con la postura de Thompson (1984, 1990), para quien el lenguaje, como hemos apuntado⁹³, es de naturaleza ideológica y coadyuva al establecimiento y sostenimiento de relaciones de dominación. A continuación, sintetizamos algunos de los aspectos centrales que caracterizan a la ideología desde el enfoque de Fairclough.

a) Fairclough reconoce la ‘naturalización’ de las ideologías –cuya modo más completo se expresa cuando adquieren el *status* de ‘sentido común’– como rasgo inherente a su perpetuación y legitimación⁹⁴. Sin embargo, rebate también el carácter homogéneo y es-

relaciones de poder desiguales, relaciones de dominación y explotación” (Cf. también Wodak 1997; Wodak *et al.* 1998). Fairclough –cuyo enfoque y sucesivas definiciones consideraremos en mayor detalle– subraya también, en línea con el planteo de Thompson (1990), la dimensión de dominación en el seno de relaciones de poder que caracteriza a la ideología. En este sentido, señala Fairclough (1992: 67): “se entiende por ideología las significaciones generadas en el seno de relaciones de poder en tanto una dimensión del ejercicio del poder y la lucha en pos de éste”. Lemke, por su parte, (1995: 12 s.) ofrece una definición abiertamente peyorativa e instrumental del término: “la ideología *sustenta* la violencia y se ve moldeada de manera crítica *por medio de* y en el seno de un contexto de violencia”. Van Dijk (2003: 4 s.) –en el marco de un enfoque multi-disciplinario del fenómeno diferente del abordaje de sus colegas– distingue tres definiciones solidarias del término ideología: 1) una definición ‘cognitiva’, que entiende la ideología como un sistema de creencias, actitudes, opiniones y conocimientos –socialmente relevantes y organizados jerárquicamente– compartido, como esquema cognitivo, por los miembros de un grupo; 2) una definición ‘sociológica’, que analiza los grupos e instituciones vinculados en la legitimación y reproducción de las ideologías; y 3) una dimensión ‘discursiva’, que analiza el rol del discurso en la cristalización, legitimación y reproducción ideológica, y también su potencial crítica; así como el modo en que la ideología interviene en la configuración de los discursos cotidianos. Van Dijk (2003: 7-8) –si bien reconoce la función legitimadora de la dominación de muchas ideologías– ofrece una caracterización más neutral y flexible del término: vislumbra la existencia de ‘ideologías positivas’ cuya finalidad radica en la crítica y desarticulación de las relaciones de inequidad y dominación, al tiempo que señala también la existencia de ideologías ‘no-dominantes’.

⁹² Véase también Chouliaraki y Fairclough (1999: 26 s.).

⁹³ Thompson (1984: 4) sostiene que “estudiar la ideología es estudiar las formas en que el significado (o la significación) sirve para sustentar relaciones de dominio”.

⁹⁴ Eagleton (1997: 253) indica que la concepción clásica de ideología refiere “a los procesos por los que se enmascara, racionaliza, naturaliza y universaliza cierto tipo de intereses en nombre de ciertas formas de poder político”. En relación con la doctrina de la ‘naturalización’, Eagleton (1997: 87-90) apunta que las ideologías de éxito “vuelven naturales y autoevidentes sus creencias”. En este sentido, la ideología produce un ensamble solidario con la realidad social, volviéndose –o postulándose– como coextensa con ésta. Es decir, la ideología enmascara el hecho de que es, en rigor, un producto de la realidad social y no equivalente o co-extensa con la realidad social. La ideología, pues, regula el orden de lo decible y pensable, volviendo ‘obvios’ y ‘naturales’ los significados que instituye, y expulsando por fuera de lo decible cualquier voz disidente.

table de las ideologías, señalando que éstas, insertas en las prácticas discursivas, se debaten y rebaten dando lugar a procesos de transformación o reestructuración.

b) Asimismo, entiende que la ideología es tanto una propiedad de las 'estructuras' o formaciones como de los 'hechos' discursivos⁹⁵. En este sentido, Fairclough propone un *tertium quid* en el debate. Los enfoques que consideran la ideología como parte de un sistema subyacente de práctica lingüística ('código', estructura o formación) –abordaje en el cual se inscribe, por ejemplo, la obra Pêcheux– enfatizan la reproducción ideológica y abrogan o soslayan, en cambio, cualquier potencial transformación. Los 'hechos discursivos' particulares son interpretados aquí como meras instancias en que se actualizan –repetidamente– elementos de las 'estructuras'. Se pondera el proceso acumulativo y de naturalización inherente a la ideología que se inscribe en normas y convenciones. Sin embargo, el enfoque estructural no contempla la posibilidad de articulaciones ideológicas diversas o contradictorias en órdenes de discurso particulares. Por el contrario, aquellos abordajes que localizan la ideología a nivel de los 'hechos discursivos' son capaces de destacar –a diferencia de los enfoques estructurales– el carácter 'procesual', transformador y dinámico de la ideología (1992: 88-89); sin embargo, pueden generar la ilusión de que el discurso implica un proceso de formación libre y voluntario.

c) La ideología no reside, para Fairclough, en los textos (si bien éstos pueden revelar huellas de procesos y estructuras ideológicas) sino que se trata de un fenómeno que se legitima y negocia en el seno de la práctica social, a partir de la producción, recepción e interpretación, a menudo antagónica, de discursos. A nivel textual, la ideología inviste no sólo el 'contenido' (en especial, el significado de los términos) sino también aspectos relativos a la estructuración 'formal' del discurso⁹⁶.

d) La ideología, en la lectura de Fairclough, no interpela a los sujetos definitiva y taxativamente, de modo que la 'naturalización' de las creencias ideológicas no se consuma cabalmente, como sugiere la teoría de la interpelación althusseriana. Fairclough indica, en cambio, que los sujetos son por lo general investidos en posiciones subjetivas antagónicas o contradictorias –hecho éste que posibilita la toma de conciencia de las contradicciones inherentes a la experiencia ideológica y puede promover la capacidad de 'agencia' crítica o transformadora del sujeto.

⁹⁵ Cf. Fairclough (1992: 88; 1995: 70-71).

⁹⁶ Cf. Fairclough (1992: 89; 1995: 70).

e) Todo discurso –incluso el ‘discurso científico’ tradicionalmente postulado como ‘correctivo’ de las mistificaciones o ‘ilusiones’ ideológicas– es de carácter ideológico en la medida en que incorpora significaciones que contribuyen al sostenimiento o reestructuración de relaciones de poder⁹⁷. Sin embargo, no todos los discursos, según Fairclough, están investidos ideológicamente *al mismo nivel*.

f) Los sujetos son posicionados, a su vez, en ideologías diversas y, a menudo, antagónicas o conflictivas, implícitas en las prácticas sociales en las que se ven inmersos. Dichos entramados ideológicos –‘complejos ideológicos’ en términos de Gramsci (1971: 195)– son entendidos como corrientes o formaciones que se entrecruzan, intersecan, enfrentan y superponen. Varias son las consecuencias de dicha sobredeterminación ideológica múltiple del sujeto –concepción ésta que se aparta de la visión totalizadora y abstracta de la ideología como ‘cemento social’ presente en la teoría de la interpelación de Althusser–. Por un lado, una interpelación múltiple o contradictoria puede suscitar un sentimiento de “confusión o incertidumbre” en la experiencia del sujeto (Fairclough 1992: 90) capaz de generar una “conciencia de los efectos ideológicos” y, como consecuencia, una potencial práctica transformadora. Por otro lado, implica que el grado de ‘naturalización’ y ‘homogeneización’ impuesto por una presunta ideología dominante –a partir de la cual se legitiman ‘significados’ hegemónicos que estabilizan relaciones de poder– es intrínsecamente imperfecto, inestable y provisorio. En otras palabras, el carácter hegemónico⁹⁸ de una ideología particular –mediante la cual se produce un ‘consenso’ en el plano semántico y se enmascaran simultáneamente relaciones de poder– no es más que un “equilibrio inestable” (Fairclough 1992: 92) en la medida en que los discursos que interpelan a los sujetos contienen elementos ideológicos múltiples y contradictorios capaces de ser rearticulados oportunamente a los fines de rebatir los significados dominantes y operar un cambio social.

⁹⁷ Cf. Fairclough (1992: 91; 1995: 70).

⁹⁸ Fairclough (1992: 91-96; 1995: 75-82) recupera el concepto de ‘hegemonía’ de Gramsci (1971) y de Laclau y Mouffe (1985) específicamente para explicar el modo en que las prácticas discursivas se integran en prácticas sociales más amplias en las que se dirimen relaciones de poder. En este sentido, el concepto de ‘hegemonía’ –que indica consenso, pero sólo de índole parcial o provisorio– permite dar cuenta, por un lado, del proceso mediante el cual determinadas prácticas discursivas legitiman relaciones de dominación, instaurándolas como ‘sentido común’ y, por otro, el modo en que dichas prácticas se inscriben en la lucha hegemónica (*hegemonic struggle*) que contribuye a la reproducción, reestructuración o subversión de los órdenes de discurso de los que tales prácticas forman parte (y de las relaciones de poder existentes).

3) En el ámbito de los estudios clásicos, el término 'ideología' ha gozado de una prolífica circulación en publicaciones de las últimas décadas. En particular, el auge de la noción se ha vuelto ancilar en estudios consagrados a la identificación de una presunta 'ideología democrática ateniense' en los testimonios antiguos –indagaciones éstas que se han visto impelidas por la sugerente ausencia de tratados antiguos que expongan abiertamente las creencias de los atenienses respecto del valor de la democracia⁹⁹–. Asimismo, el término se ha utilizado extensamente, por ejemplo, en reflexiones vinculadas al análisis de la oratoria¹⁰⁰ y al género trágico¹⁰¹. En líneas generales, los estudios consultados o bien evitan una definición del término, en cuyo caso suelen emplearlo de manera amplia como un 'sistema de creencias' propio de una comunidad con un grado relativo de coherencia interna y permanencia histórica, sin inscribirlo en ninguna corriente teórica particular, o bien ofrecen caracterizaciones conceptuales esquemáticas, superficiales o poco consistentes, a menudo inspiradas de manera ecléctica en varios autores¹⁰². Pocos, en cambio, son los críticos en el ámbito de los estudios de la antigüedad griega que han procurado definir el término 'ideología' con cierto grado mayor de precisión en sus estudios individuales. Citemos algunos de los ejemplos más significativos. Ober (1989) –en un importante estudio dedicado al examen de la oratoria ateniense, cuya tesis central plantea la acomodación del *éthos* aristocrático a las exigencias ideológicas de la *pólis* ateniense– concede algunas páginas a la discusión del concepto de ideología. Su definición puede ser asimilada a la noción general de 'cosmovisión', puesta de relieve por Eagleton¹⁰³. Indica, como primera aproximación, que "las creencias, opiniones y principios comunes a la mayoría de los miembros de (una comunidad dada) pueden ser

⁹⁹ Este punto ha sido insistentemente señalado por la crítica. Cf. Loraux (1993: 179; 229); Ober (1998: 30); etc.

¹⁰⁰ Cf. por ejemplo, Loraux (1986) quien se centra en el género del *epitáphios* y sugiere –contra Jones (1957)– que la oración fúnebre, pese a constituir una práctica inherente a la *pólis* democrática, constituye, desde el plano de la enunciación, un vehículo de imágenes y valores aristocráticos; y Ober (1989), quien analiza más ampliamente los discursos forenses y políticos del siglo IV, y concluye que, a diferencia de lo que sugiere Loraux, el *éthos* y terminología aristocráticos no sirvieron para suprimir o socavar los ideales igualitarios, sino más bien los ideales aristocráticos fueron adaptados a las necesidades del estado democrático (Ober 1989: 291).

¹⁰¹ Cf. por ejemplo, Goldhill (1990), quien destaca cierta ambivalencia en la tragedia griega: por un lado, se inscribe en un contexto institucional laudatorio de los ideales de la ciudad atenienses, pero, por otro, tiene la capacidad de cuestionar o problematizar dicha ideología cívica. En relación con la tragedia griega y el concepto de ideología, véase más extensamente Pelling (1997: 224-235).

¹⁰² Para una aproximación teórica al problemático empleo de la noción de ideología en los estudios clásicos, véase el artículo de Hammer (2004: 479-512). El autor analiza críticamente las inconsistencias teóricas en el uso del concepto de ideología, particularmente, en las obras de Morris y Kurke, quienes examinan la institución del simposio en época arcaica. El artículo es un buen diagnóstico del uso impreciso, poco refinado o inconsistente, de terminología de las ciencias sociales –en particular, del concepto de ideología– en el ámbito de los estudios clásicos.

¹⁰³ Cf. *supra* pp. 51-2.

descritos como ideología”¹⁰⁴. Sin embargo, en la discusión posterior enriquece su definición preliminar indicando: 1) cierto rasgo estructurado de los contenidos ideológicos que, no obstante, no pueden vislumbrarse como un cuerpo sistemático de doctrina; 2) la materialización simbólica y consensuada de dichos contenidos ideológicos; 3) la fractura o escisión en el seno de una ideología política ateniense, que permite articular antagónicamente en la contienda política intereses de las capas de elite y las masas¹⁰⁵.

Finley (1982: 17) –en una caracterización similar a la propuesta por Ober– entiende a la ideología como “la matriz de actitudes y creencias a partir de las cuales los individuos normalmente responden a la necesidad de acción... desprovistas de un proceso de racionalización que las remita a las raíces actitudinales o a la justificación de su respuesta”, o “la combinación de creencias y actitudes, por lo general no formuladas o subconscientes y, ciertamente, ni coherentes ni necesariamente consistentes, que subyacen al pensamiento y al comportamiento”. La conceptualización de Finley destaca algunos rasgos puestos también de relieve por los teóricos mencionados previamente: 1) la injerencia de los contenidos ideológicos en la praxis social, es decir, su carácter político-instrumental¹⁰⁶; 2) su carácter pre-consciente que impide su ‘racionalización’¹⁰⁷; 3) su expresión no necesariamente articulada o sistemática.

¹⁰⁴ Ober (1989: 38).

¹⁰⁵ Ober (1989: 38 ss.) apunta que la ideología no se articula necesariamente de manera clara, ni es consistente en su forma lógica o es empleada conscientemente en el proceso de decisión política. No supone, pues, la existencia de una teoría o cuerpo doctrinario subyacente. Ober sigue el planteo de Brent Shaw, quien define la ideología como “un conjunto de ideas más organizado y estructuralmente consistente que los meros prejuicios”. La posición de Ober sugiere un interregno entre el carácter asistemático, subconsciente de la ideología y un principio de estructuración de los contenidos ‘ideológicos’. Se trata de un conjunto de ideas “suficientemente bien organizadas de modo de facilitar la decisión y la acción”. Asimismo, retoma el concepto de ‘ideología política’ de Washburn, quien caracteriza a ésta como “un conjunto relativamente estable e integrado de creencias, valores, sentimientos y actitudes acerca de la naturaleza de los seres humanos y la sociedad y sus orientaciones asociadas hacia la distribución existente de las recompensas sociales y los usos de poder y la autoridad para crearlos, mantenerlos o cambiarlos”. Ober se cuestiona acerca de la presunta homogeneidad de la ideología ateniense y en qué medida trasciende la brecha entre las capas de elite y la masa. Como conclusión, indica la posibilidad de que la ideología se articule como un *locus* de lucha entre concepciones e imágenes de masa y de elite. Por último, sugiere que los ciudadanos atenienses, al igual que los miembros de otras comunidades, compartían una ideología común. Ideología ésta expresada en términos de un conjunto de símbolos que proveían un marco metafórico de referencia común –es decir, un ‘contexto interno consensuado’– a partir del cual la ciudadanía respondía a los acontecimientos e ideas. Ober trae a colación el caso de los oradores áticos quienes se valían de ‘símbolos’ –a menudo estandarizados en forma de *tópoi*– ligados al marco ideológico de referencia de los oyentes (es decir, los ciudadanos atenienses).

¹⁰⁶ Cf. la discusión de Eagleton (1997: 74 ss.) quien analiza, a partir de los testimonios de Voloshinov, Williams, Gramsci-Althusser y Bourdieu el cariz práctico de la ideología, es decir, no sólo como un cuerpo teórico sino como un conjunto de ideas peculiarmente ‘orientadas a la acción’. El contenido ideológico teórico o abstracto debe ser capaz de traducirse en un ‘estado práctico’ y de movilizar los intereses de un grupo social determinado.

¹⁰⁷ Esta cualidad más bien vivencial y empírica de la ideología, que a menudo resiste una formulación proposicional lógica y consciente, guarda cierta relación con el concepto de ‘estructura de sentimiento’ (*structure of feeling*) de una época, formulado por Williams (1977: 125), aquellas formas evanescentes y

Por último, N. Loraux (1986 [orig. 1981]: 170, 330-37), en el célebre estudio en que analiza las oraciones fúnebres en el marco de la ideología ateniense, propone cierta caracterización teórica del término 'ideología'. Aquí, Loraux, quien abreva con mayor insistencia en las aportaciones althusserianas, vincula expresamente lo ideológico con lo 'imaginario', es decir, con 'ilusiones' mediante las cuales la sociedad se representa y concibe a sí misma. Define la ideología como "unidad, en la misma representación, forjada entre una relación real y una relación imaginaria con las condiciones reales de existencia"¹⁰⁸. Su carácter ilusorio o 'imaginario' radica en ofrecer una pretendida unidad que disimula o enmascara las divisiones o antagonismos al interior de una comunidad. En efecto, Loraux insiste expresamente sobre el enmascaramiento y el ocultamiento inherente al término 'ideología'. En este sentido, su enfoque revela –en mayor medida que el tratamiento de Finley y Ober– una deuda con los debates sobre la ideología como 'ilusión o falsa conciencia' en la tradición marxista y, en particular, la reelaboración althusseriana, en la medida en que se pone de relieve el carácter homogeneizador y naturalizador de la ideología, que enmascara las divisiones –y, debemos entender, relaciones de poder– al interior de la sociedad.

En el contexto de los estudios herodoteos, la mayor parte de las publicaciones prescinde de cualquier discusión teórica sobre la noción de ideología, a pesar de que el término es invocado de manera antojadiza en muchas de ellas. Desafortunadamente, las discusiones han tendido a articularse en torno a la controversia sobre el intangible 'pensamiento político' de Heródoto, antes que fundarse en un examen de la *historiē* herodotea como práctica discursiva y sus posibles reivindicaciones ideológicas en el contexto de las prácticas sociales de fines del siglo V¹⁰⁹. En líneas generales, los debates acerca de las filiaciones políticas de Heródoto¹¹⁰, a menudo designadas con el término 'ideología' o 'ideológico', no sólo evitan una definición teórica de la noción de 'ideología' en los casos en que es explícitamente utilizada, sino que suelen entender los efectos de sentido ideológico-político del texto, casi exclusivamente, como un producto directo del

más intangibles de la conciencia social, un conjunto de percepciones y valores de una generación particular, que pueden adquirir una configuración o estructuración (pero no una fijación definitiva). Véase, al respecto, la discusión en Eagleton (1997: 75) Asimismo, la noción según la cual la ideología, más que un cuerpo sistemático de ideas, es de carácter vivencial y, en cuanto tal, no debe necesariamente pasar por la conciencia, constituye un eco de las elaboraciones de Althusser (quien, por añadidura, subraya la materialización de la ideología en las prácticas sociales).

¹⁰⁸ Loraux (1986: 170).

¹⁰⁹ Una notable excepción es la lectura de Gallego (2003: 262-271), quien examina la historia herodotea en el marco de las prácticas discursivas de la democracia ateniense.

¹¹⁰ Trataremos con detenimiento las posiciones en relación con el –a nuestro criterio erróneamente formulado– problema del 'pensamiento político' de Heródoto, en el capítulo VII.

pensamiento autónomo que ‘emana’ del autor. Creemos que circunscribir la cuestión al ‘pensamiento político’ del autor, apelando a especulaciones sobre la biografía política de Heródoto o –en el mejor de los casos– a la evidencia explícita proporcionada por pasajes aislados de la obra, no permite indagar acerca de las implicancias ‘ideológicas’ del flamante género inaugurado por Heródoto. Nuestro enfoque, en línea con una concepción discursiva de la ideología, entiende que el enunciador-autor no plasma *ad libitum* un pensamiento político en un texto, como si fuera el origen o garante del sentido, sino que el *quid* de la cuestión exige la consideración de lo que hemos denominado, siguiendo a Fairclough, Pêcheux y Foucault, ‘formaciones ideológico-discursivas’, así como su imbricación en diferentes géneros discursivos y su articulación antagónica en el interdiscurso.

Nuestro estudio intentará explorar en el *corpus* herodoteo las implicancias de la noción de ideología en el sentido en que la caracteriza Fairclough, es decir, como “construcciones / significaciones de la realidad (el mundo físico, las relaciones sociales, las identidades sociales) imbricadas (*embedded*) en varias dimensiones de las prácticas discursivas que contribuyen a la producción, reproducción y transformación de relaciones de dominación” (1992b: 87). Más precisamente, indagaremos:

- 1) las relaciones entre dos formaciones ideológico-discursivas dominantes al interior del *corpus* y sus efectos de sentido, partiendo de la premisa de que no existen textos ideológicamente monolíticos u homogéneos, sino que se produce una imbricación y/o tensión entre formaciones discursivas en el relato¹¹¹;
- 2) los modos en que dichas formaciones ideológico-discursivas se articulan en otras prácticas discursivas anteriores y contemporáneas a la redacción de la *historiē* de Heródoto; es decir, a sus relaciones con el *interdiscurso*¹¹²;
- 3) las relaciones de hegemonía y subordinación en que se textualizan ambas formaciones ideológico-discursivas en el devenir de la *narratio* herodotea, hecho éste que permi-

¹¹¹ Seguimos aquí, como hemos indicado anteriormente, la noción de formación discursiva elaborada por Foucault (1969) y aplicada al análisis del discurso por Pêcheux, en el sentido de “reglas de formación de enunciados que imponen limitaciones sobre qué es lo que se puede decir o significar en tiempos, lugares y locaciones institucionales particulares”. Sin embargo, coincidimos con la crítica formulada por Fairclough (1992: 37-61), quien matiza el grado de homogeneidad y generalidad con el que el análisis arqueológico de Foucault suele identificar un único régimen de conocimiento en un determinado período histórico. En este sentido, Fairclough subraya más bien la coexistencia y antagonismo entre diferentes discursos, que se disputan la legitimidad del sentido, en una coyuntura histórica dada.

¹¹² En este sentido, la formación discursiva –como comenzó a ser concebida en la segunda generación de estudios de la tradición de análisis de discurso francesa inspirados en Pêcheux– no puede ser pensada como un sistema –o matriz de significados– cerrado sobre sí mismo, homogéneo e invariable, sino más bien como una “frontera que se desplaza” en virtud de la lucha ideológica que se suscita en el interdiscurso.

te evidenciar el proceso de escritura como un espacio de tensión, antagonismo y oscilación de determinados contenidos ideológicos¹¹³;

4) a la luz de las dos formaciones discursivas identificadas, las caracterizaciones ideológicas relativamente consistentes y estables de determinados grupos sociales (especialmente de los atenienses y espartanos) que emergen de una consideración de conjunto del texto-como-producto;

5) el posicionamiento ideológico del enunciador-autor en tanto sujeto de la enunciación que, entendemos, es posible colegir a partir de un procedimiento sutil de distanciamiento o des-marcación que tiene lugar hacia el desenlace del relato¹¹⁴;

6) la *historiē* como género discursivo novedoso en el campo intelectual griego de fines del siglo V y su potencial encuadre ideológico en virtud de la articulación *sui generis* en el relato de dos formaciones ideológico-discursivas que determinan modos antagónicos de concebir la identidad / diferencia.

¹¹³ La noción de hegemonía como 'equilibrio inestable', que Fairclough retoma de Gramsci (1971), le permite a aquel introducir y teorizar no sólo la permanencia y reproducción sino también la potencialidad de cambio, lucha y transformación de los órdenes de discurso (Cf. Fairclough 1992: 91-96) Asimismo, a nivel textual, la noción de 'hegemonía' nos permitirá dar cuenta del carácter contingente y dinámico en que las formaciones ideológico-discursivas se articulan en la materialidad textual.

¹¹⁴ Seguimos aquí a Fairclough, quien sostiene que las posiciones subjetivas determinadas por las formaciones discursivas no son taxativas e irrevocables, sino que existe –como indica Pêcheux– la posibilidad de 'des-identificación' del sujeto como estrategia de resistencia, crítica o subversión.

CAPÍTULO II

Identidad social en el mundo griego y los debates sobre la etnicidad

“It takes at least two somethings to create a difference... Clearly each alone is –for the mind and perception– a non-entity, a non-being. Not different from being and not different from non-being. An unknowable, an *Ding an sich*, a sound from one hand clapping”.

Gregory Bateson

“Nationalism is not the awakening of nations to self-consciousness: it invents nations where they do not exist.”

Ernest Gellner

El discurso de la etnicidad: debates teóricos y conceptos clave.

La última década ha sido testigo de una proliferación de trabajos teóricos que abordan la cuestión de la ‘eticidad’ –término, como veremos, de elusiva y controvertida caracterización y aplicabilidad teórica¹–, que se instaló en la agenda antropológica, en particular, como resultado de las reflexiones críticas sobre los corolarios de los procesos de descolonización, las diásporas², la hibridación cultural y las reivindicaciones de ‘grupos étnicos’ percibidos como minoritarios o marginales respecto de una cultura hegemónica en la sociedad globalizada contemporánea. Asimismo, las especulaciones teóricas en torno a la ‘eticidad’ se han visto entreveradas –por lo general de manera controvertida– con fenómenos más amplios, como el de la ‘identidad’, al cual ya hemos hecho alusión, o a la idea general de ‘nacionalismo’ –entendido como una autoconciencia étnica que se ha querido extrapolar uniformemente a los límites físicos y simbólicos del estado-nación–, o a la desacreditada categoría de ‘raza’ a la que la noción de etnicidad ha procurado sustituir, tanto en las

¹ Cf. Banks (1996: 1-10), quien, tras examinar una docena de definiciones del término propuestas en un amplio espectro histórico, se muestra escéptico en relación con la utilidad del término mismo. Finalmente, propone un *tertium quid* entre las posturas primordialistas e instrumentalistas (p. 183), sugiriendo que la noción de etnicidad debe concebirse en términos de una categoría teórica desarrollada por los académicos y trasladada a los sujetos o grupos étnicos estudiados. Para la formación de concepto de etnicidad Cf. Glazer-Moynihan (1975); para el desarrollo de la terminología, Heinz (1993); para la construcción de identidades étnicas desde el campo de la arqueología: Brather (2000; 2002; 2004).

² El término –originariamente referido al exilio y dispersión del pueblo judío– ha sido reintroducido como categoría social para aludir a los vínculos transnacionales de cualquier comunidad, cuyos lazos identitarios, culturales, políticos o económicos trasvasan las fronteras del estado-nación. Cf. Clifford (1994); Cohen, R. (1997) para un panorama teórico sobre la noción de diáspora.

discusiones teóricas como en la arena de la lucha política entre minorías étnicas y 'razas' hegemónicas. La dimensión ideológico-política del discurso sobre la etnicidad es, pues, una de las constantes de la multiplicidad de abordajes. Los estudios clásicos han reclamado también recientemente la noción de 'eticidad' en un intento por de-construir y problematizar muchas de las construcciones teóricas respecto de los grupos étnicos 'griegos' hegemónicas, al menos, hasta la primera mitad del siglo XX. En este sentido, los enfoques literarios, históricos y antropológicos en el ámbito de los estudios clásicos han cuestionado, a partir de una relectura de las fuentes directas y de una reflexión meta-crítica³ sobre los postulados enraizados en la tradición académica, la categoría misma de 'grupo étnico' en los términos en que fue conceptualizado hasta la Segunda Guerra mundial.⁴ Se han rebatido las construcciones 'esencialista' sobre los grupos étnicos en la Antigüedad, especialmente arraigadas en la idea de 'raza' –y del concomitante criterio de 'pureza' racial– como determinante de las distinciones 'étnicas' entre comunidades. La noción de 'raza' –entendida estrictamente como índice de fenotipos físicos permanentes– como criterio operativo para distinguir grupos humanos homogéneos ha sido desacreditada, no sólo en función de la incapacidad empírica de distinguir tipos 'puros' por parte de los antropólogos, sino a la luz de las infaustas repercusiones políticas de ideologías totalitarias sostenidas en nombre de una 'pureza racial' en la década del 30 y 40⁵. Asimismo, se ha rechazado una definición estática, homogénea y permanente del 'grupo étnico' –entendido como un grupo uniforme, claramente 'diferenciado' de otros, sin fisuras o matizaciones internas, que se perpetúa idéntico a sí mismo en el tiempo– en pos de una visión dinámica y situacional de la etnicidad, entendida como un proceso de construcción histórica fuertemente determinada por el contexto de interacción. Por otra parte, discusiones recientes en el ámbito de los

³ Cf. Por ejemplo, Hall (1997: 4- 16) *historiza* el paradigma romántico de Müller sobre los dorios (*Die Dorer*, 1830), poniendo de relieve la pervivencia de una construcción teórica –así como sus críticas y reformulaciones en el transcurso del siglo XX– en los estudios históricos y antropológicos sobre los pueblos griegos incluso hasta la actualidad.

⁴ Para una discusión más pormenorizada Cf. Hall (1997: 1- 3).

⁵ La distinción entre 'raza' y 'grupo étnico' es, no obstante, a menudo equívoca (Cf. Banks 1996: 51). Se ha especulado que la categoría de 'eticidad' es más amplia que la de 'raza' y que la incluye; otros sociólogos han propuesto –como solución teórica a las polémicas definiciones de ambas nociones– el neologismo compuesto 'raza-y-eticidad' para delimitar el objeto de estudio (Rex y Mason 1986); otros han puesto de relieve como argumento para justificar la aplicación de la desacreditada categoría de raza en los estudios sociológicos la efectiva y consistente difusión y pervivencia del término 'raza' en el imaginario popular (Rex 1986: 18-19) y de la existencia de una 'conciencia de raza' (Blu 1980: 22). En su sentido social, el término 'raza' –en general evitado por sus connotaciones peyorativas– es empleado en la actualidad ocasionalmente para designar a grupos 'sociales' –es decir, 'razas sociales'– definidos por cierta visibilidad somática, como color de piel, estatura, complexión, etc. En general, como veremos, se han abandonado retóricas esencialistas, basadas en criterios biológicos o genéticos en la diferenciación entre grupos, teorías a las que la noción de 'raza' se encuentra históricamente ligada, en aras de una visión constructiva de la etnicidad. Cf. Banton (1977: 136; 1987, xi); Jenkins (1997: 22); Kidd (2006: 2); Hall (1997: 19-20).

estudios clásicos han comenzado a rebatir, a partir de una reflexión metateórica sobre los 'saberes' instituidos por la tradición académica clásica de los últimos dos siglos, determinados 'constructos' teóricos en relación con la formación e interacción de los grupos étnicos en la Grecia Clásica y a desmentir opiniones hondamente enraizadas en la crítica acerca de la constitución y autoconciencia del pueblo 'griego'. En particular, se ha criticado: 1) el célebre postulado teórico de Kart Otfried-Müller y Ernst Curtius, transformado desde su concepción en un *Leitmotiv* interpretativo sobre los orígenes del pueblo griego, que entendía el surgimiento histórico de los griegos como la fusión biológica y cultural de dos *Unterstämme* diferentes, jonios y dorios. Dicha explicación, de innegable inspiración romántica, se basaba en una interpretación primordialista de la diferencia entre grupos fundada en la 'sangre' y dependiente de la filología comparada como estrategia heurística para exhumar los inequívocos vestigios de la diferencia originaria expresados en la 'forma lingüística'⁶. A su vez, se ha revisado y problematizado (2) el modelo evolucionista de Fustel de Coulanges (*La cité antique*, 1864), de notoria influencia como antecedente en el rumbo adoptado por los estudios clásicos en materia de etnicidad, que concebía un estadio tribal de asociación – marcado, a su vez, por un proceso de aglutinación progresiva, determinado por intereses religiosos y de culto, de familias en *génē*, luego en *phratiai* y, finalmente, en *philai*– como antecedente a la emergencia de la *pólis*. La tradicional escisión entre un modelo tribal de organización –y de concebir la autoconciencia étnica– que habría sido oportunamente 'superado' por el modelo cívico-político de la *pólis*, cuyas raíces evolucionistas pueden remontarse a los planteos de Fustel de Coulanges, ha sido reformulada en la última década. No sólo se ha llamado la atención sobre la concepción 'moderna' subyacente a la idea de la *pólis* –anacrónico espejo del estado-nación decimonónico– como *télos* de la organización política⁷, superador de formas primitivas pre-políticas de socialización, sino que se ha indicado la pervivencia en época clásica de modos de organización socio-política basada en *éthnē*, así como las complejas imbricaciones entre *éthnē* y *pólis* en el período pre-clásico, que no se conciben ya como modos alternativos de organización social ni como fuentes

⁶ Cf. especialmente Müller (1830) y la refutación de sus postulados en Musti (1985: xii-xiv). En relación con la influencia y evolución del paradigma esencialista-romántico de Müller en la tradición de estudios clásicos, véanse las discusiones en Hall (1997: 7-10); McInerney (2001: 54-55).

⁷ Por ejemplo, se ha señalado que las seis características propuestas por Anthony Smith (1986: 22-32) para identificar un grupo étnico (un nombre colectivo, un mito común de descendencia, una cultura e historia distintiva, solidaridad comunal e identificación con un territorio específico) resultan homologables a aquellas utilizadas para caracterizar a los estados nacionales modernos. Estos criterios son similares a los utilizados por Snodgrass (1980) para dar cuenta de la emergencia de la *pólis* a partir del siglo VIII (Cf. Morgan 2001: 79; Morgan 2009: 21). En relación con la necesidad –en la consolidación de los estados modernos– de que la conciencia étnica coincidiera con las fronteras políticas del estado soberano, Cf. Gellner (1983); Anderson (1991); Hobsbawm (1990).

mutuamente irreconciliables de identificación étnica para el individuo⁸. En síntesis, en su mayoría las críticas contemporáneas rebaten las retóricas primordialistas, positivistas y evolucionistas en que se han planteado la caracterización, interacción y desarrollo históricos de los 'grupos étnicos' griegos. En el ámbito de los estudios clásicos, los estudios recientes en materia de 'etnicidad' han insistido –en consonancia con las teorizaciones del constructivismo social y el post-estructuralismo en torno a la identidad cultural en general– sobre: 1) el carácter plural de las reivindicaciones identitarias de un grupo social (que deben concebirse no en términos estrictamente homogéneos y unívocos sino más bien como un entramado o palimpsesto de lealtades o identificaciones); 2) el carácter situacional (o circunstancial) de activación de determinadas reivindicaciones étnicas (*salience*) en función de los contextos variables de interacción entre grupos en coyunturas históricas precisas; 3) la tensión ideológica y/o lucha política al interior de comunidades étnicas en pos de la legitimación o subordinación de determinadas construcciones identitarias. Dicho de otro modo, el acento se ha desplazado de los atributos físicos y culturales objetivos e inalienables de un 'grupo étnico' concebido como una entidad *a priori* a la consideración del carácter discursivo (construido) de la etnicidad, histórica y contextualmente variable. En este sentido, el giro teórico hacia la dimensión discursiva de la etnicidad significó, por un lado, un énfasis más ostensible en la evidencia literaria como modo de aproximación al fenómeno, antes que en la pesquisa de datos fácticos en fuentes arqueológicas. Asimismo, dicha evidencia ha sido reevaluada no tanto en pos de una sistematización de 'grupos étnicos' con atributos físicos y culturales distintivos, sino a los efectos de distinguir representaciones o construcciones identitarias reivindicadas por la propia comunidad. Es así que se ha enfatizado –entre una serie de atributos culturales generalmente asociados a la etnicidad– el aspecto lingüístico como factor determinante y se han explorado con creciente precisión los alcances y matices de los términos empleados por la propia comunidad para hacer referencia a una autoconciencia de tipo étnico⁹.

⁸ Cf. Morgan (2001: 77 ss.; 2003: 1). Los abordajes evolucionistas –que distinguen taxativamente entre *éthnē* y *pólis* como estadios históricos diferentes de organización social e identificación étnica– han sido criticados por Roussel (1976: 3-13); Raaflaub (1993: 77-78, n. 167). McInerney (2001: 54-55) revisa críticamente el enraizado maniqueísmo entre *éthnos* –como una forma de organización tribal, no-urbana, marginal y poco definida– y la *pólis*, que ha imperado en los estudios clásicos.

⁹ Cf. Hall (1997: 34-40), quien analiza –como modo de aproximación al problema de la conciencia étnica griega y de evitar anacronismos metodológicos– los usos en las fuentes históricas de términos vinculados con la etnicidad griega, como *éthnos*, *génos*, *syngéneia*, etc. Hall advierte que el término *éthnos* en el uso herodoteo no es perfectamente reducible a la noción de 'grupo étnico' en el sentido sociológico moderno, sino que puede utilizarse tanto para referir a los habitantes de una *pólis*, cuanto a grupos poblacionales que habitan *póleis* diversas, tanto de origen griego como no-griego. El término *génos*, a su vez, se emplea a menudo como sinónimo de aquel, si bien, según apunta Hall, suele connotar más precisamente la filiación por nacimiento

Ahora bien, algunos críticos en el ámbito de los estudios clásicos han visto con recelo la utilidad teórica de la noción de etnicidad en la caracterización de pueblos antiguos. Si bien el concepto ha gozado de un auge notorio en los últimos años, en especial como modo de desmitificar construcciones fuertemente enraizadas en la tradición clásica acerca de la existencia efectiva de grupos étnicos discretos y homogéneos en la Grecia Clásica y de relativizar la presunta evolución entre un estadio pre-político dominado por la filiación identitaria al *éthnos* y la emergencia superadora de la *pólis* como nuevo foco aglutinante de lealtades étnicas, la mayor parte de los estudios indican prudencia o introducen matizaciones en la aplicación del concepto al mundo griego antiguo¹⁰. El argumento invocado con mayor frecuencia para impugnar la validez del término 'eticidad' en relación con los *éthnē* griegos es la estrecha relación entre el concepto de etnicidad y los procesos de construcción nacionales modernos –a menudo concebidos como dos fenómenos solidarios e interdependientes¹¹– hecho éste que volvería inviable la acomodación teórica del concepto de etnicidad para dar cuenta del fenómeno de la identidad étnica en pueblos pre-modernos. En general, se entiende la identidad nacional como estrechamente vinculada a los procesos de consolidación del estado moderno y a la homologación entre las fronteras políticas y culturales de un grupo étnico que reclama para sí una identidad común coincidente con los límites físicos y simbólicos del estado-nación¹². En este sentido, el término 'eticidad' –visto como

(tanto en referencia a la unidad familiar como a grupos poblacionales más extensos). Jones (1996: 315-320), asimismo, a partir del cotejo lingüístico del uso de los términos *éthnos* y *génos* en Heródoto (y Tucídides) obtiene conclusiones similares a las de Hall. Jones advierte la imprecisión en el empleo de ambas categorías por parte de Heródoto, quien parece no fundarse en principios jerárquicos o taxonómicos en la utilización de uno u otro término. Jones propone, más bien, una diferencia en el *usus scribendi*: *éthnos* es empleado para referir a un grupo en tanto una entidad geográfica, cultural o política, por lo general, en relación al tiempo del contexto narrativo; *génos*, en cambio, alude a un grupo concebido más bien en términos de unión por filiación y, con frecuencia, en relación con un punto anterior al tiempo narrativo.

¹⁰ Cf. Malkin (2001: 1-24).

¹¹ Cf. Williams (1989: 426); Banks (1996: 21); Balibar (1991b: 96-100); Connor (1994: 212); Jenkins (1997: 142-6); etc. Smith (1986; 1991) concibe la comunidad étnica (*ethnie*) como 'antecedente' de la unidad nacional moderna y postula que dicha *ethnie* pre-nacional opera como sustrato de la homogeneidad cultural necesaria para el surgimiento del nacionalismo moderno. Eriksen (1993: 101) destaca el carácter étnico del nacionalismo en dos sentidos complementarios: 1) la organización política es de carácter étnico en tanto representa los intereses de un grupo étnico en particular; 2) el estado-nación deriva buena parte de su legitimidad política en la medida en que convence a las masas populares de que efectivamente las representa como una unidad cultural. Sin embargo, a pesar de la base étnica de las ideologías nacionalistas en general, existen –según Eriksen– nacionalismos poliétnicos o supraétnicos. Asimismo, ciertos individuos pueden ubicarse en una zona intermedia entre categorías nacionales y étnicas. Por último, se plantean conflictos entre nacionalismo y etnicidad en aquellos casos en que un grupo étnico hegemónico domina políticamente un estado, marginando los intereses y reivindicaciones étnicas de un grupo subordinado. En estos casos, las retóricas nacionalistas (universalistas) del grupo hegemónico no coinciden con las reivindicaciones étnicas de la comunidad cuyos intereses se ven marginados. Connor (1994: 212), por su parte, acuñó el término 'etno-nacionalismo' para explicitar dicha complementariedad.

¹² Cf. la clásica definición de Gellner (1983: 1): "Nationalism is primarily a political principle, which holds that the political and cultural units should be congruent". También Eriksen (1993: 109): "The nation-state, unlike many other political systems, draws on an ideology that claims that political boundaries should be

contraparte necesario (aunque a menudo problemático) de retóricas nacionalistas modernas— resultaría anacrónico y, por ende, de escasa operatividad en la caracterización de comunidades pre-modernas del mundo griego¹³.

Independientemente de los debates en torno a la aplicabilidad del concepto de etnicidad al estudio de las comunidades griegas antiguas, creemos que una serie de teorizaciones formuladas por la antropología y etnografías contemporáneas puede enriquecer nuestra mirada sobre la conformación de identidades étnicas en el mundo griego clásico y, en particular, sobre la articulación antagónica de dichas construcciones discursivas en la *historiē* herodotea.

Cualquier intento de explorar cuestiones vinculadas a la etnicidad tanto fuera como dentro de los estudios clásicos ha exigido una consideración y, a menudo, un posicionamiento explícito, en el debate entre primordialismo y situacionalismo suscitado en el campo de la antropología, así como los intentos ulteriores por alcanzar una síntesis superadora¹⁴. El así llamado ‘primordialismo’ en su versión más extrema considera la etnicidad como un aspecto innato de la identidad humana¹⁵. Por lo general, la noción de etnicidad es entendida como una extensión necesaria e inherente a la noción de ‘tribu’ (*Stamm*)— concebida en función de principios biológicos o culturales *a priori* y estables— y que se instituye, a la vez, como una unidad esencial de la interacción entre grupos en el devenir histórico. La expresión más radical de dicha concepción primordialista de la etnicidad se ha visto intrínsecamente ligada, como ya hemos señalado, a la idea de ‘raza’ basada en supuestos criterios fenotípicos objetivos de diferenciación entre grupos humanos. Más allá de sus formulaciones radicales (raciales) imperantes en el siglo XIX y principios del XX, las posiciones primordialistas conciben la etnicidad como un *datum*, que exige descripción antes que explicación. Es, asimismo, inmotivada, en el sentido en que carece de un fin más allá de una cierta función psicológica de otorgar un sentido de identidad a miembros de una comuni-

coterminous with cultural boundaries.” Smith (1991), en cambio, destaca dos aspectos complementarios del nacionalismo: el organizacional (la nación-estado) y el identitario (significado, pertenencia).

¹³ Cf. Just (1989); Schnapp-Gourbeillon (1979); Hobsbawm (1983, 1990: 14). La ideología nacionalista ha sido definida generalmente como un fenómeno típicamente moderno. Cf. Calhoun (1993: 212). El propio Smith, en un estudio reciente, rebate la idea de un nacionalismo en la Grecia antigua dado que ‘Grecia’ no existía como una comunidad política unificada (Smith 2004: 128-33). Véanse las observaciones en Finley (1954; 1986: 126); Gellner (1983: 145); Hobsbawm (1990: 64). Malkin (2001: 16) entiende que, si bien el nacionalismo es un fenómeno moderno, la etnicidad no lo es. Es así que esta última—entendida como una construcción discursiva históricamente determinada (y, a su vez, mutable) fundada sobre la conciencia de un pasado común, un territorio patrio y una descendencia compartida— constituye una categoría adecuada para examinar las conformaciones o reivindicaciones étnicas en la Antigüedad.

¹⁴ Para un tratamiento de las posturas primordialistas y situacionalistas desde los estudios clásicos, Cf. Malkin (2001: 15-19).

¹⁵ Para esta discusión, Cf. Smith (1986: 1-12); Banks (1996: 38 ss.); Hall (1997: 17 ss.); Bentley (1987: 24-27).

dad. Dentro de esta línea, la teoría del *étnos* formulada por Yulian Bromley (1974) constituye un ejemplo de una aproximación al fenómeno de la etnicidad con un fuerte núcleo primordialista, si bien matizado por la incidencia de las coyunturas socioeconómicas¹⁶.

El situacionalismo –denominado también circunstancialismo¹⁷– entiende, en cambio, la etnicidad como un ‘constructo’, creado por individuos o grupos a los fines de aglutinar un conjunto de individuos en aras de algún interés común, como estrategia de adaptación a las cambiantes circunstancias políticas y económicas¹⁸. El énfasis radica aquí en el carácter instrumental de la formulación de una identidad étnica: la institución de símbolos ancestrales y de mitos de origen –que son percibidos como ‘esenciales’ y primigenios en el seno de la comunidad– enmascaran los fines ‘reales’, políticos o económicos, que motivan tales reivindicaciones étnicas. La perspectiva situacionista del fenómeno de la etnicidad ha sido abrazada, si bien con matizaciones importantes, por los miembros de la así llamada Escuela antropológica de Manchester¹⁹, tales como Abner Cohen, A. L. Epstein, P. Mayer, Clyde Mitchell y Max Gluckman. La característica común a los enfoques –en gran medida responsables de la emergencia del concepto de ‘eticidad’ como categoría teórica alternativa a la tradicional noción de ‘tribu’– es la consideración de estudios de caso en contexto y el análisis situacional del fenómeno. Gluckman, por tomar un ejemplo, en su análisis de la interacción entre colonos blancos y los zulúes en Sudáfrica, insiste sobre la importancia del ‘contexto situacional’ en la determinación de las relaciones entre dos grupos. No existen pues identidades monolíticas u homogéneas que definan *a priori* un grupo en su totalidad, sino que un número de identidades variables se ponen de manifiesto en interacciones particulares (contextualizadas) entre dos grupos. Advierte, no obstante, a pesar de la ocasional cooperación entre grupos, que existe una tendencia al mantenimiento de ‘fronteras’ en la

¹⁶ Según Bromley (1974), la expresión de la etnicidad –si bien no es eterna– es de un carácter fuertemente resiliente, de modo que persiste a través de las generaciones y adquiere una variedad de modalidades sociales. Propone la existencia de un núcleo étnico estable –el *étnos* o *ethnikós*– que persiste a través de todas las formaciones sociales, si bien se ve afectado por las coyunturas económicas y políticas (se trata de un ‘etno-organismo social’). Define, en este sentido, el *étnos* como una comunidad de individuos formada históricamente y caracterizada por rasgos culturales relativamente estables, rasgos psicológicos distintivos y una autoconciencia de unidad respecto de otras comunidades semejantes. Asimismo, destaca la contraposición entre una comunidad y otra como inherente a la conciencia étnica. La identidad étnica se consolida en la interacción. Subraya también la importancia de la estabilidad y duración de dicha interacción recíproca como aditamento esencial a la conformación de una identidad étnica. Cf. Banks (1996: 17-24).

¹⁷ Cf. Volkman (1984: 152). Glazer & Moynihan (1975: 37) denominan una y otra posición ‘primordialista’ y ‘circunstancialista’.

¹⁸ Diferentes autores proponen, no obstante, definiciones en que se ponen de relieve matizaciones particulares. Patterson (1975) entiende la etnicidad como una expresión consciente –producto de una elección– de intereses económicos de corto plazo; Brass (1974) subraya el sesgo ficcional de la etnicidad, construida por los líderes para capturar seguidores; Cohen, Abner (1974) concibe el fenómeno como el producto de un proceso inconsciente e inespecífico de agregación de intereses”.

¹⁹ Para una discusión más pormenorizada, Cf. Banks (1996: 24 ss.).

interacción entre grupos. Propone la noción de 'categorías', tales como la de blanco / negro; hombre / mujer, etc. –similar a la noción de fronteras formulada por Barth²⁰– que un grupo dominante, en su caso particular, los colonos blancos, se encarga de mantener firmemente separadas. Una contribución importante es la constatación de la porosidad o permeabilidad de las 'fronteras' entre grupos, los cuales carecen de un contenido esencial *a priori* que garantice su preservación en el tiempo. De allí que el 'mantenimiento' de las fronteras étnicas exija una intencionalidad instrumental. P. Mayer, por su parte, en su estudio de los inmigrantes xhosa en la provincia del Cabo de Sudáfrica (1971), introduce la noción de 'elección' abierta en ciertos contextos migratorios en la formación de una conciencia étnica particular. El estudio clásico de Abner Cohen sobre las comunidades hausa de Ibadan (1969) es el que argumenta más ostensiblemente acerca de la cualidad instrumental de la etnicidad. Existen, según Cohen, razones para que un grupo exprese y mantenga una identidad étnica; y se trata de razones políticas o económicas más que psicológicas. Cohen propone, en este sentido, la noción de 'eticidad política' (1969: 27; 3-4; 198 ss.): es decir, la etnicidad no tanto como una forma de identidad sino más bien como una 'estrategia' para la acción corporativa. En síntesis, las interpretaciones situacionistas han analizado el fenómeno de la etnicidad en términos macro, como respuesta a coyunturas económicas y políticas en cuyo seno las reivindicaciones étnicas cristalizan y adquieren significación. Las críticas que se han formulado a las tesis situacionistas han sido, entre otras, 1) la tendencia a extrapolar inductivamente al fenómeno de la etnicidad en su totalidad conclusiones obtenidas en estudios de casos particulares; 2) la desatención al nivel interpersonal e individual de la constitución de una identidad étnica; 3) la concepción pasiva del individuo respecto de las coyunturas socio-históricas, perspectiva ésta que ignora la negociación de las identidades étnicas en la interacción; 4) la tendencia a homogeneizar los 'fines' (económicos, políticos, etc.) en el interior de la comunidad; 5) la marginación de la cuestión de la 'eticidad' como fenómeno *per se* (especialmente, su vínculo emocional fuerte), que sólo es abordado como un fenómeno subsidiario, contingente o residual de otras condiciones estructurales (políticas, económicas, etc.).

Ciertas propuestas teóricas, a su vez, han intentado superar la polémica entre primordialismo y situacionismo²¹. Eriksen (1991) distingue las limitaciones de uno y otro enfoque. Si bien adhiera en lo sustancial al enfoque formalista asociado a Barth (1969), entiende que la etnicidad concebida en términos de relación interpersonal no ha sabido integrar adecua-

²⁰ Cf. *supra* pp. 82-6.

²¹ Cf. Banks (1996: 38-47).

damente el macro-contexto social e histórico en el abordaje del fenómeno ni ha explorado, tampoco, el contexto cultural en el que se suscitan las diferencias étnicas. Asimismo, ha objetado al situacionalismo la aparente homogeneidad de los fines a los que una comunidad tendería, cuando en rigor resulta muy difícil distinguir fines comunes, estables y monolíticos para todos los miembros de una comunidad. Eriksen, tomando el concepto de juegos-de-lenguaje de Wittgenstein, postula como unidad de análisis no ya grupos e individuos, sino los 'contextos de interacción'. Según el autor, los valores que impulsan las definiciones étnicas se establecen a partir de negociaciones culturales entre miembros de la familia y amigos cercanos (etnicidad privada); luego de su discusión en la arena privada se llevan al juego unitario de lenguaje de las instituciones políticas. Bentley (1987), por su parte, localiza la noción de identidad étnica en la idea de *habitus* de Bourdieu (1977) —el complejo de acciones y comportamientos habituales pre-conscientes—. A partir de la teoría de la práctica de Bourdieu, Bentley procura ofrecer un modelo analítico que articule las divergencias entre los enfoques primordialistas, más explicativos a nivel individual (Cf. Epstein 1978), y los instrumentalistas, que ofrecen atinadas descripciones macroscópicas de las dinámicas, movilizaciones y rivalidades étnicas (Cf. Nagata 1974). Rechaza, en este sentido, una instrumentalidad consciente, racional y teleológica en la idea de identidad étnica, como suelen postular estudios situacionalistas. Sin embargo, rebate también una visión estática o esencial de la etnicidad imperante en los enfoques primordialistas. Según Bentley, el *habitus*, y por ende la identidad étnica, pueden cambiar o reacomodarse en función de cambios en las condiciones objetivas de vida. Por último, más recientemente, las perspectivas cognitivistas han buscado conciliar los enfoques primordialistas y circunstancionalistas²². Se ha intentado, por un lado, corroborar empíricamente la tendencia propia del aparato cognitivo humano a 'naturalizar' o 'esencializar' ciertas categorías como la de etnicidad, raza o nacionalidad (fundamento éste de las tesis primordialistas) y, por otro, se ha indagado acerca de la activación situacional (*salience*) de determinados atributos identitarios, que se produciría de manera cuasi-automática e inconsciente (como solución alternativa al modo intencionado y voluntario de concebir la etnicidad invocado por las tesis situacionalistas).

²² Cf. Brubaker, Loveman, Stamatov (2004: 49-52). Un ejemplo de aproximación cognitiva al fenómeno de la etnicidad es el ofrecido por Levine (1999: 168-180). La autora subraya la dimensión subjetiva de la etnicidad, a menudo soslayada por los enfoques sociales y culturales de los antropólogos. En este sentido, propone su enfoque como superador de los debates estériles entre primordialistas y situacionalistas. Desde una perspectiva cognitivista, define la etnicidad como un 'método de clasificación' de los individuos (*self* y *other*) que recurre al origen (socialmente construido) como su referencia primaria. A partir de un estudio de caso en Papua Nueva Guinea, Levine concluye que no es posible plantear diferencias 'objetivas' entre comunidades que puedan servir de sustrato a la etnicidad, sino que son las acciones vinculadas a la clasificación originaria de las comunidades las que producen el sentimiento de pertenencia a un grupo.

Creemos que una aproximación discursiva al fenómeno de la identidad étnica —que es la que adoptaremos en nuestro estudio— nos permite reconciliar satisfactoriamente ciertos postulados que emergen del debate entre primordialistas y situacionistas en el ámbito de la antropología. En rigor, desplazar la mirada sobre el ‘discurso’ de la etnicidad es la solución teórica más atinada en el estudio de las comunidades antiguas. Las explicaciones positivistas basadas en la identificación de ‘tribus’, ‘razas’ o —para emplear una terminología más *aggiornata*— ‘grupos étnicos’ discretos y diferenciados en la Antigüedad han demostrado, por un lado, ser anodinas e inconducentes. Por otro, la brecha temporal que intercede entre el analista y la comunidad en cuestión exige forzosamente un abordaje histórico del fenómeno, invalidando cualquier observación directa de la etnicidad *in situ* desde el campo de la antropología. En este sentido, las especulaciones en relación con la auto-categorización o las expresiones de la identidad étnica a nivel individual que pudieran desprenderse del testimonio de los miembros de dichas comunidades resultan *a priori* proscritas del horizonte de análisis. La indagación sobre la etnicidad de las comunidades antiguas sólo puede conducirse, pues, en virtud de la evaluación de testimonios; testimonios que, con excepción de evidencias epigráficas o arqueológicas que, de todos modos, deben ser interpretadas, son de carácter discursivo. Indagar acerca de la ‘representación’ de la etnicidad en el mundo griego —o, más modestamente, en ciertos contextos de producción simbólica en coyunturas precisas— nos permite conciliar, en buena medida, postulados en apariencia incompatibles desde los enunciados primordialistas o situacionistas en el campo de la antropología.

En primer lugar, la noción de discurso —en tanto hecho, por un lado, connatural a las ‘esencias’ de la lengua, pero, por otro, fuertemente ligado a un contexto de enunciación, capaz a su vez de proyectarse en el ‘discurrir’ temporal— nos permite concebir la etnicidad intrínseca y simultáneamente como un hecho ‘primordial’ y ‘situacional’. En este sentido, es posible observar una doble articulación en la noción de etnicidad. Cualquier reivindicación étnica se sustenta en la legitimación consensuada —al menos, por la mayor parte del grupo social— de una narrativa común acerca de los ‘orígenes’. Relatos míticos, teogonías, leyendas de los orígenes de la estirpe, genealogías, relatos de migraciones primigenias o del destino último de la comunidad no son sino representaciones imaginarias —‘construcciones’, en los términos invocados por los situacionistas— que conforman el basamento simbólico de la etnicidad. Ahora bien, dichos relatos son reificados como ‘primordiales’ por la comunidad y materializados en prácticas y símbolos compartidos,

ocultando su génesis imaginaria.²³ El decurso histórico, a su vez, coadyuva a la objetivación, la preservación y legitimación de dichos relatos ‘primordialistas’, instituyéndolos como “verdaderos o esenciales”. Ahora bien, el carácter imaginario y plural –es decir, discursivo– de las narraciones originarias permite, en determinadas circunstancias históricas, la reivindicación instrumental de ciertas versiones subalternas, apócrifas o, sencillamente, la relectura de determinados discursos, a los efectos de legitimar, reificándolas, visiones alternativas de la etnicidad²⁴.

En segundo lugar, la noción misma de discurso permite reconciliar una visión estática y durable de la etnicidad con una concepción dinámica y mutable, propugnadas por las interpretaciones primordialistas y situacionalistas respectivamente²⁵. En buena medida, ambas distinciones pueden articularse con la doble dimensión del hecho discursivo en relación con la temporalidad, es decir, considerado desde el eje de la sincronía y desde el de la diacronía. Es posible, pues, vislumbrar como fenómenos concomitantes la mutabilidad y dinamismo de las conformaciones e identidades étnicas en el transcurso del devenir temporal (eje de la diacronía) y la inmutabilidad y estabilidad en un *hic et nunc* de una coyuntura histórica particular (eje sincrónico) en la que dichas identidades étnicas son percibidas como estables o definibles con precisión, tanto por los sujetos sociales que reclaman tales adscripciones étnicas (punto de vista *emic*) como por la mirada del observador que construye dichas identidades étnicas como objeto de estudio (*etic*)²⁶. En este sentido, una perspectiva discursiva sobre la etnicidad permite concebir la construcción identitaria como un

²³ Cf. Malkin (2001: 16-17). La falsa dicotomía entre el carácter primordial y situacional de la etnicidad fue puesto de relieve por R. Jenkins (1997: 46-47). Retomando a C. Geertz (1973), Jenkins sostiene que lo primordial de la etnicidad reside en ser ‘visto’ (*seen*) como algo ‘dado’ (*given*), de modo que algo ‘fabricado’ o ‘manipulado’ puede ser percibido como ‘natural’ o ‘primario’. Geertz, en efecto, es a menudo citado como el ejemplo prototípico de una visión primordialista de la etnicidad. Sin embargo, como apunta Jenkins, Geertz no sugiere que la etnicidad sea algo primordial, fijo y estable. En cambio, sostiene que ‘es percibida’ como primordial por los actores, quienes atribuyen un significado esencial a las identidades étnicas.

²⁴ Un caso ilustrativo de este fenómeno en la etnicidad de los pueblos griegos es la relativamente tardía consolidación y proliferación en el ámbito ateniense del ‘mito de autoctonía’ como estrategia de diferenciación respecto de una etnicidad jónica reivindicada en época arcaica. Los fines instrumentales de la filiación mítica con Erecteo, nacido de la tierra, como alternativa a la descendencia de Ión, ha sido vinculado por la crítica –entre otras cosas– a la voluntad de la *pólis* ateniense de consolidar un lugar hegemónico y de liderazgo en la liga de Delos. Cf. Rosivach (1987: 302-307); Ogden (1996: 167-170); Hall (1997: 51-56); Konstan (2001: 34-35).

²⁵ El propio Smith (1986: 211) subraya, en su caracterización de las *ethnie*, su rasgo mutable y durable.

²⁶ La crítica ha asociado, a menudo, la concepción primordialista de la etnicidad al modo en que los miembros de la comunidad representan y conciben internamente su identidad étnica y la comunican al observador exterior como una verdad esencial y estable. La visión instrumentalista, en cambio, suele ser invocada por el observador externo –como los antropólogos en sus estudios de campo. En este sentido, se ha paragonado el discurso primordialista y situacionalista de la etnicidad con la tradicional distinción antropológica entre el punto de vista “emic” (el de los miembros del grupo) y el “etic” (el del observado externo). Cf. Hall (1997: 18); Eriksen (1993: 16); Malkin (2001: 17); Morgan (2001: 77).

fenómeno dinámico, procesual²⁷ e históricamente determinado, pasible de ser abordado tanto desde un 'estado' sincrónico como desde el eje de las sucesiones temporales.

El tercer aspecto de la etnicidad que permite poner de relieve un enfoque discursivo es su naturaleza intrínsecamente 'polisémica' –en tanto admite interpretaciones divergentes– y 'polifónica' –en tanto se ve articulada, no siempre armoniosamente, por una pluralidad de voces–. El discurso de la etnicidad no es, pues, homogéneo en un doble sentido: cada individuo de la comunidad puede reivindicar más de una identidad (étnica o de otra clase) de forma simultánea y no siempre, necesariamente, contradictoria; a su vez, diferentes miembros de una comunidad pueden invocar construcciones étnicas disidentes que, a menudo, se expresan como un conflicto entre discursos hegemónicos y subalternos a nivel político.

La noción de adscripción étnica se expresa, a su vez, a distintos niveles de la organización social. De tal modo, los individuos pueden reivindicar identidades étnicas con grados variables de amplitud. En las comunidades antiguas, éstas solían ser múltiples (e imbricadas) antes que mutuamente excluyentes: las lealtades en el mundo griego podían adscribirse a la esfera del *oikos*, la comunidad local, la *pólis* o a identificaciones étnicas transregionales (como arcadios, jónicos, etc.) o incluso, como veremos, expresarse incidentalmente como una identidad 'panhelénica'²⁸. En este contexto, el grado de incidencia y/o antagonismo entre diferentes identificaciones étnicas debe ser indagado coyunturalmente según los casos particulares, e implicará una problematización de intereses políticos o ideológicos en pugna en las retóricas identitarias de cada caso en particular²⁹. Por otra parte, la no-homogeneidad de los fines en el interior de una comunidad –que impide *stricto sensu* postular una visión radicalmente instrumental de la etnicidad– nos permite indagar acerca de reivindicaciones identitarias hegemónicas o subalternas en el seno de una comunidad, así como las 'voces' sobre las que dichas etnicidades alternativas se conforman o adquieren legitimidad en una coyuntura determinada y los procesos subyacentes de lectura y relectura de narrativas de origen y símbolos identitarios.

En este sentido, desde una perspectiva discursiva, el fenómeno de la etnicidad puede ser abordado como una articulación entre retóricas primordialistas y situacionistas, de modo que una y otra posturas no resultan excluyentes en las aproximaciones a la identidad étnica.

²⁷ Cf. Jenkins (2008: 17). "Identity can only be understood as a process of 'being' or 'becoming'. One's identity –one's identities, indeed, for who we are is always multi-dimensional, singular *and* plural– is never a final or settled matter".

²⁸ Cf. Morgan (2001: 92). También Morgan (2003: 1): "far from being distinct and alternative forms of state, poleis and ethne (operative at regional, supra-regional, or sub-regional level, as exemplified by the Arkadian tribes) were thus nested tiers of identity with which groups could identify with varying enthusiasm and motivation at different times".

²⁹ Cf. Whittaker (2009: 193).

La cualidad 'esencial' de la etnicidad –ya no entendida en términos de rasgos biológicos o culturales objetivos que definirían al *étnos*– sino más bien en cuanto objetivada en símbolos compartidos o reificada en narrativas acerca del origen común cuya veracidad resulta incontestable, suele ser invocada en los enfoques que abordan la percepción subjetiva o interpersonal del fenómeno. En especial, los abordajes cognitivistas han postulado recientemente cierto primordialismo en los modos de categorización y clasificación inherentes a los grupos humanos. Por otra parte, el carácter discursivo de dichas representaciones identitarias permite especular –desde una perspectiva circunstancialista macro– acerca de los usos instrumentales a nivel político de dichas 'percepciones étnicas reificadas' en coyunturas particulares o en el decurso histórico, así como la emergencia ocasional y pugna de otras 'voces' étnicas disidentes o subalternas en el seno de una comunidad. Ahora bien, en buena medida, el debate entre primordialismo y situacionalismo debe interpretarse más en función del marco teórico adoptado para concebir y caracterizar el objeto que como una cualidad intrínseca a la etnicidad en sí.

Una noción teórica que resulta insoslayable en cualquier abordaje de la etnicidad –si bien ha sido articulada más en términos sociológicos que discursivos– es la idea de 'fronteras' (*boundaries*) introducida por Fredrik Barth (1969)³⁰. A medio camino entre los abordajes primordialistas y situacionalistas del fenómeno, la influyente tesis de Barth resulta de referencia obligada en cualquier aproximación a la etnicidad. La aportación de Barth constituyó un punto de inflexión en la medida que desplazó la mirada antropológica, que solía identificar al grupo étnico con determinados atributos culturales, hacia las 'fronteras' que dividen un grupo de otro. Es decir, la tradicional concepción del grupo étnico como reducible a una sumatoria de 'contenidos' culturales específicos que lo definirían como tal fue cuestionada por Barth, quien propuso, en cambio, dirigir la atención hacia los mecanismos de interacción y de oposición entre grupos. En este sentido, los atributos que distinguen una y otra comunidad de pertenencia se constituyen a partir de un proceso de auto-atribución y de atribución externa por parte de los 'otros' (Barth 1969: 9-38) y no pueden describirse en términos de 'contenidos' culturales estables e invariables del grupo étnico en sí³¹. Lo que prevalece como (relativamente) estable, pues, no son tanto los atributos culturales de un

³⁰ Las tesis de Barth no han recibido suficiente notoriedad fuera del ámbito de la antropología, a pesar de la relevancia de sus planteos para las ciencias sociales en general. Cf. Jenkins (2008: 118-131).

³¹ La no-coincidencia entre cultura y grupo social había sido postulada ya por Edmund Leach (1954) en su estudio sobre los Kachins del norte de Burma. Leach –antecesor de Barth– había subrayado la adscripción categorial subjetiva que incide en la formación de los grupos sociales y que no coincide con la distribución uniforme de atributos culturales. Cf. Bentley (1987: 24-25); Eriksen (1993: 36-37).

grupo étnico –que, por otra parte, pueden ser compartidos por miembros de ‘otros’ grupos– cuanto la ‘idea’ de grupo en sí, que supone el reconocimiento e identificación de los miembros de una comunidad con tal identidad étnica y no otra. En este sentido, Barth propone una concepción relacional y procesual de la identidad étnica, articulada en torno a la demarcación y mantenimiento de las fronteras étnicas entre comunidades. La actividad de los otros-étnicos es, pues, tan importante para la autodefinición como cualquier intento de definición de la propia identidad por el *in-group*³². La aportación central de Barth, en lo que respecta a nuestro enfoque discursivo de la etnicidad griega, reside en la idea de que las fronteras étnicas se delimitan por oposición a ‘otros’ y que dicha auto-categorización compartida por los miembros de un grupo se suele mantener –aunque también puede variar con el transcurso del tiempo– independientemente de los flujos materiales o culturales objetivos entre los miembros de ambos grupos. Barth insiste sobre la permanencia de la ‘idea’ de grupo –es decir, de una autoconciencia étnica definida a partir del establecimiento y mantenimiento de fronteras³³ (*boundaries*)– y entiende la etnicidad, desde el punto de vista de los miembros sociales involucrados, como adscripciones categóricas que clasifican a los individuos en términos de su ‘identidad más básica y general’. La posición de Barth ha sido asociada con cierto primordialismo, en la medida en que parece caracterizar la etnicidad como una condición permanente y esencial de los grupos³⁴. En este sentido, reformulando los postulados del antropólogo noruego, lo que determina una cierta identidad étnica no es definible en términos de contenidos (pues los rasgos culturales son en buena medida heterogéneos e inespecíficos y presentan amplias variaciones entre individuos particulares y sufren modificaciones sustanciales en el devenir histórico) sino más bien en términos de ‘identificación’: el reconocimiento de dicha designación identitaria general como capaz de ‘interpelar’ colectivamente a los miembros individuales de un grupo social. Nuestro abordaje abonará sobre la noción de ‘frontera’ propuesta por Barth, reconociendo en las formulaciones de éste dos contribuciones fundamentales para la indagación sobre el fenómeno de la etnicidad: 1) el carácter relacional y procesual de la identidad étnica; 2) la no-coinciden-

³² Cf. Yelvington (1991: 158). Eriksen (1993: 12) subraya: “For ethnicity is essentially an aspect of a relationship, not a property of a group”. Eriksen, a su vez, destaca la idea de dicotomización y de complementariedad en las interacciones interétnicas: es decir, la polarización de las diferencias entre nosotros/otros, como modo de reivindicar los atributos propios del *in-group*; pero, al mismo tiempo, un reconocimiento recíproco inherente en toda comunicación cultural interétnica; es decir, un reconocimiento de las diferencias del otro que posibilita la interacción misma (Eriksen, 1993: 27-8).

³³ Las ‘fronteras’, empero, no pueden ser trazadas de manera definitiva y carecen de una localización precisa. Las fronteras deben entenderse como el proceso de interacción y transacción entre personas que se identifican colectivamente de maneras diferentes. Es decir que la identificación, las diferencias y fronteras se construyen socialmente a partir de la interacción. Cf. Jenkins (2008: 127).

³⁴ Cf. Banks (1996: 13).

cia unilateral entre atributos culturales discretos y estables definidos *a priori* y una cierta designación étnica³⁵. Dicho de otro modo, la noción de etnicidad exige, por un lado, un contacto relativamente asiduo entre grupos sociales en virtud de la cual se trazan las 'fronteras' étnicas y, por otro, una idea colectiva de que existen diferencias culturales significativas entre el grupo de pertenencia y el *out-group* expresadas en términos de una identidad étnica diferencial (usualmente, fundada en un mito de origen común y una filiación metafórica o ficcional³⁶). Ahora bien, nuestro enfoque subrayará más explícitamente su carácter discursivo. Hablaremos, pues, específicamente de 'fronteras simbólicas' entre grupos étnicos³⁷. Dicha denominación nos permite postular, con mayor énfasis que en la caracterización más bien social del fenómeno por parte de Barth, el carácter 'construido' – es decir, imaginario– de la auto-categorización étnica, que opera a partir de la diferencia con el 'otro'. En efecto, veremos que la homologación de determinados atributos culturales a una cierta denominación étnica –como si estuvieran intrínseca y esencialmente ligados a ella, incluso desde tiempos remotos– no es sino un corolario necesario de dicha retórica de la 'eticidad'. El carácter discursivo –y por ende contingente y mutable– de la identidad étnica permanece 'velado' a los miembros de la comunidad; en el interior del grupo –para quienes comparten una cierta conciencia étnica– las fronteras no son de carácter simbólico, sino que aparecen 'reificadas' como diferencias materiales expresadas en términos de especificidades culturales (tales como un origen, lengua, costumbres compartidas, etc.) En otras palabras, la homologación entre etnicidad y cultura se presenta como un *datum* –y una condición de posibilidad de dicho reconocimiento identitario colectivo– para los miembros de dicha comunidad (al menos, para un sector hegemónico); para el analista, en cambio, etnicidad y cultura no constituyen fenómenos reductibles. La identidad étnica –como se ha insistido desde el *tour de force* en el área operado por el influyente estudio de Barth– puede preservarse a pesar de los cambios culturales, los procesos de aculturación recíprocos o las influencias de culturas dominantes; asimismo, los contenidos culturales pueden variar sin

³⁵ Barth (1969: 14) insiste explícitamente en el hecho de que no se puede asumir una relación uno-a-uno entre las unidades étnicas y las diferencias y semejanzas culturales. Los rasgos culturales relevantes para una atribución étnica son aquellos que los actores involucrados perciben como tales.

³⁶ Cf. Yelvington (1991: 168). La identificación de características que permiten distinguir grupos étnicos de otros grupos sociales continúa siendo un punto debatido. Smith (1986: 22-30) propone seis características fundamentales: un nombre colectivo, un mito común de descendencia, una cultura e historia distintiva, solidaridad comunal e identificación con un territorio específico. Hall (1997: 25) privilegia, entre éstas, la conexión con un territorio específico y un mito de descendencia común. Apunta, a su vez, que el mito de descendencia común no necesariamente implica una filiación consanguínea efectiva o la posibilidad de reconstruir una genealogía real, sino un 'reconocimiento subjetivo' (putativo) de ancestros comunes.

³⁷ Cf. Epstein (1992: 232). Epstein utiliza el término 'symbolic boundaries' para aludir a las líneas que definen ciertos individuos, grupos y cosas, excluyendo otros. Dichas distinciones pueden expresarse a través de interdicciones normativas (tabúes), identidades culturales, actitudes y prácticas.

consecuencias críticas para el mantenimiento de la identidad étnica de un grupo y sus fronteras definitorias.³⁸ Un caso ilustrativo en la Grecia clásica es, por un lado, la consolidación en Atenas, especialmente a partir de la segunda mitad del siglo V, de un estereotipo del bárbaro, expresión radical del otro-étnico cuyo epítome aparece plasmado en la figura del persa, y, por otro, cierta evidencia de hibridación o apropiación de una serie de atributos culturales asociados a Oriente. Nuestro trabajo indagará sobre la elaboración discursiva de dicho estereotipo étnico del ‘bárbaro’ en las *Historias* de Heródoto, intentado a su vez poner de manifiesto el *locus* interdiscursivo de dicha representación del ‘otro’ no-ateniense (por extensión metonímica, no-griego) en el imaginario social del siglo V. La evidencia arqueológica, secundada por testimonios escritos, revela, no obstante, una alta receptividad de la sociedad ateniense respecto de una gran variedad de objetos culturales persas, a menudo adaptados a la usanza griega y, simultáneamente, enarbolados como símbolo de *status* por parte de la elite ateniense. Margaret Miller (1997) –en un importante estudio sobre la receptividad ateniense a la cultura aqueménida persa– analiza dicho influjo ‘orientalizante’ en la Atenas del siglo V a partir del examen de evidencia material. Entre otros testimonios de la interacción entre atenienses y persas propiciada por los enfrentamientos militares, el comercio y los intercambios diplomáticos, Miller destaca las copias en cerámica ática de la orfebrería aqueménida, la adopción de vestimentas orientales³⁹, la incorporación de accesorios tales como sombrillas, parasoles y abanicos por las mujeres de alta sociedad como símbolos de *status* o los influjos en el estilo arquitectónico evidenciados en el Odeón de Pericles. En este sentido, la constatación de cierto grado de hibridación de objetos y prácticas de origen persa entre las capas de elite ateniense, en el plano social, entrañaría una paradoja si se contrapone a la retórica anti-bárbara promulgada por los mismos miembros de elite, especialmente en el plano político. Se trata, en suma, de una clara demostración de la irreductibilidad de la etnicidad a un inventario de rasgos culturales, uno de los corolarios éste

³⁸ Cf. Stroebel (2009: 121). En relación con la no coincidencia entre etnicidad y cultura, véase Eriksen (1993: 10-12). Eriksen trae a colación, a modo de ejemplo para ilustrar dicha discrepancia entre cultura y etnicidad, las encendidas disputas interétnicas entre serbios y croatas tras la disolución de Yugoslavia, a pesar de las semejanzas culturales entre ambos grupos. En este sentido, los procesos de aculturación –que implican la progresiva asimilación cultural entre dos grupos sociales– no implican necesariamente un cambio en el sentimiento de pertenencia o de auto-definición étnica de los miembros de uno y otro grupo.

³⁹ Cf. también el estudio de Beth Cohen (2001) sobre la importancia de la vestimenta en Atenas clásica como modo de denotar no sólo atributos de género o clase, sino también como índice de identidad étnica. El artículo de Cohen destaca la ‘receptividad cultural’ de la sociedad ateniense y el mecanismo de resignificación de la ‘vestimenta extranjera’ como índice de una identidad étnica ateniense. La extendida incorporación de elementos de vestimenta exótica oriental en el vestuario ateniense –práctica que, según Cohen, tuvo sus orígenes en el siglo VI pero se prolongó durante época clásica– puede interpretarse como un mecanismo de control y dominación por parte de la ciudadanía ateniense, de ‘domesticación del otro’, en palabras de Cohen (2001: 257), en una época de creciente diversidad e interpenetración cultural.

de la tesis de Barth, hoy extensamente compartido en el campo de la antropología. Asimismo, constituye una prueba del carácter fundamentalmente 'discursivo' de la etnicidad, que no nos permite postular relaciones de correspondencia unilaterales entre un proceso de 'autoconciencia' o identificación étnica por un lado y las prácticas sociales y culturales efectivamente vigentes, por otro. Según veremos, uno de los principios básicos que regula la constitución de una identidad étnica es la selección y cristalización de rasgos culturales tipificados del 'otro' –independientemente de los entrecruzamientos e hibridaciones materiales entre una y otra cultura– y su reificación discursiva como índices de la alteridad.

La etnicidad griega y los debates contemporáneos sobre el 'nacionalismo'

La ocurrencia discursiva del término *bárbaros* como categoría totalizadora respecto de la cual se perfila, por oposición, una presunta autoconciencia étnica de tipo 'nacional' en el mundo griego (*hellénes/ tò hellenikón*) exige una discusión más pormenorizada de los debates contemporáneos acerca del nacionalismo y su pertinencia en la consideración de las comunidades antiguas. Dependiendo del enfoque teórico sobre el surgimiento y rasgos del nacionalismo que se adopte, la facultad de aludir a un sentimiento de tipo 'nacional' o proto-nacional en el mundo griego puede revelarse como un terreno para una especulación fértil en relación con el proceso histórico de gestación y cristalización de cierto sentimiento panhelénico, o bien reducirse a un acto estéril de anacronismo histórico desprovisto de capacidad explicativa. Asimismo, es necesario distinguir, por un lado, las reconstrucciones históricas *a posteriori* a partir de las cuales el analista examina el conjunto de la evidencia textual en función de determinada conceptualización de la idea de 'nación' y, por otro, las percepciones subjetivas *hic et nunc* de determinada identidad étnica o nacional por parte de los actores involucrados y sus expresiones circunstanciales y variables, que no necesariamente deben integrarse en una explicación orgánica y teleológica.

Las especulaciones más extendidas sobre los orígenes del nacionalismo circunscriben el fenómeno a la modernidad, con dataciones variables en torno al siglo XVIII, y a los procesos de modernización, vinculándolo estrechamente al binomio *estado-nación*. Estos enfoques, para los cuales la nación constituye un epifenómeno de procesos de industrialización, urbanización y desarrollos tecnológicos, o bien de cambios en las estructuras políticas y administrativas, invalidan cualquier posibilidad de postular la existencia de naciones o de

nacionalismos pre-modernos⁴⁰. Asimismo, gran parte de estos abordajes⁴¹ concibe el desarrollo de las naciones y la idea de nacionalismo como concomitantes a la consolidación de los estados modernos y la expansión de sus funciones, así como una serie de nociones asociadas tales como soberanía política, autodeterminación nacional, ciudadanía, territorio nacional, etc. Estos estudios invalidan, pues, una mirada sobre la 'helenidad' en términos nacionalistas. Cabe destacar, no obstante, del conjunto de estos enfoques, las contribuciones de Benedict Anderson quien subraya el carácter imaginario de las naciones, definiéndolas como "an imagined political community-and imagined as both inherently limited and sovereign"⁴². Si bien el análisis de Anderson se centra en el surgimiento de la identidad nacional en el tránsito del siglo XVIII, desde una aproximación moderna al fenómeno, creemos, no obstante, que su noción de nación como 'comunidad imaginada' –una definición frecuentemente citada, si bien también cuestionada⁴³– puede resultar operativa en la caracterización de un sentimiento panhelénico en la Grecia Clásica. Anderson destaca el papel de la prensa y del capitalismo en la conformación 'imaginaria' de las modernas naciones vernáculas, caracterizando el tránsito de las sociedades pre-modernas a las modernas a partir de tres fenómenos imbricados: 1) un proceso de secularización, mediante el cual la nación encarna el nuevo destino, otrora forjado en la comunidad religiosa, 2) la estandarización del concepto de 'tiempo', es decir, la instauración de un tiempo homogéneo y vacío en el cual un individuo podía identificarse con una masa anónima de connacionales y 3) la invención de la prensa comercial, capaz de estandarizar la lengua vernácula, homogeneizando las variedades dialectales, y de ofrecer una imagen inmediata y cotidiana del mundo. Si bien, como resulta evidente, las transformaciones advertidas por Anderson no corresponden a la realidad geopolítica de las ciudades-estado griegas del siglo V, la idea de nación como 'comunidad imaginaria' nos permite especular acerca de: 1) el carácter fuertemente 'discursivo' –es decir, 'inventado'– que debe adjudicarse a una presunta conciencia de identidad panhelénica en el siglo V, que pone de relieve su carácter contingente y su uso instrumen-

⁴⁰ Dentro de esta línea, dominada por una visión 'moderna' y eurocéntrica de la emergencia de las naciones y el nacionalismo, pueden incluirse, entre muchos otros, los trabajos de Ernest Gellner (1983), Anthony Giddens (1985), John Breuilly (1993), Eric Hobsbawm (1983) y Benedict Anderson (1983). En general, estos enfoques conciben la invención de las naciones y la emergencia de una ideología nacionalista como fenómenos solidarios y concomitantes. Para un tratamiento de estos enfoques modernistas, Cf. Smith 1998, cap. I. La célebre frase de Gellner (1983: 55), "it is nationalism that engenders nations, not the other way round", proscribire la posibilidad de pensar en la existencia de naciones pre-modernas.

⁴¹ Cf. Mann (1995: 45); Breuilly (1993: 2); Giddens (1985: 116).

⁴² Anderson (1983: 6).

⁴³ Véanse, las críticas de Tamir (1995: 418-40) y Motyl (2002: 234-237). La expresión "imagined community" ha sido utilizada incluso en estudios dedicados a la Antigüedad clásica. Véase, por ejemplo, el título de Grez Anderson (2003), *The Athenian Experiment: Building an Imagined Political Community in Ancient Attica, 508-490 B.C.*, Ann Arbor: University of Michigan Press.

tal, especialmente funcional a los intereses de un grupo o comunidad política en particular; 2) la débil facultad de ‘cohesión’ identitaria de una retórica panhelénica en ausencia, en el mundo clásico, de las transformaciones puestas del relieve por Anderson en el mundo moderno; 3) el papel desempeñado por la historiografía herodotea en la consolidación de una identidad helénica a partir de la divulgación de una narrativa que: a) representa la ‘resistencia mancomunada’ de pueblos griegos contra el invasor exterior –cuando, en realidad, se trató de una coalición integrada por un reducido conjunto de todas las *póleis* ‘griegas’–, b) instituye una nueva dimensión de la temporalidad del pasado humano, secularizada y circunscrita al tiempo de los hombres (y no ya al tiempo de los héroes y dioses, instituido en el discurso de la epopeya⁴⁴).

En síntesis, la posibilidad de entrever –tomando la metáfora de Anderson– una ‘comunidad imaginada’ panhelénica en la Grecia del siglo V implica redoblar el énfasis en el carácter fuertemente ‘imaginario’ de dicha construcción. En ausencia de las transformaciones de la tecnología-de-la-palabra propias de la modernidad señaladas por Anderson, capaces de abonar un sentimiento de identificación *in absentia* ‘imaginaria’ con un otro desconocido, el mundo griego antiguo se vio dominado por arraigados sentimientos de pertenencia e identificación ‘locales’: a la *pólis* en primer lugar, o a etnicidades de tipo trans-regional (dorios, aqueos, jonios, etc.) en segundo. Tal sentimiento de pertenencia localista propio del mundo griego sin duda deriva de la naturaleza de las relaciones sociales, dominadas por los vínculos *in praesentia*, es decir, cara-a-cara, propios de una cultura eminentemente oral. La circunstancial apelación a una identidad ecuménica helénica –si bien, como veremos, no constituyó una retórica *ex nihilo* sino que contó con antecedentes forjadores en épocas pre-clásicas– debe ser concebida en el siglo V como un fenómeno más bien incidental y restringido a un puñado de *póleis* hegemónicas en el escenario geopolítico de la Hélade. Asimismo, su carácter instrumental –vinculado, como veremos, a procesos de consolidación de ligas confederadas y al reclamo de liderazgo– resulta significativamente más evidente que su ‘primordialismo’. En esta misma coyuntura de instrumentalidad política, deberemos a su vez interpretar la cristalización y diseminación del binomio griego-bárbaro. Resulta, en ese sentido, relevante especular acerca del presunto papel que podría asignarse-

⁴⁴ Es interesante contraponer, *mutatis mutandis*, las transformaciones descritas por Anderson en el surgimiento de la nación moderna y un consecuente sentimiento (imaginario) ‘nacional’ con las características innovadoras del nuevo *lógos* sobre el pasado inaugurado por Heródoto. Aquí también la posibilidad de representar la identidad –al menos, potencialmente– en términos pan-helénicos es concomitante con un proceso de secularización del *lógos* –desvinculado ahora del *épos* de las sempiternas Musas– y la instauración de una nueva temporalidad circunscrita al tiempo ‘moderno’ de los hombres y no al pasado a-histórico de los héroes épicos. Cf. Basile (2011).

les a las *Historias* de Heródoto como una narrativa *sui generis* capaz de reificar –en el contexto histórico de finales del siglo V- cierto sentimiento panhelénico primordial en su representación de la lucha mancomunada de los ‘griegos’ contra el ‘bárbaro’. Se trata, a su vez, de una narrativa que, como analizaremos luego, construye un potencial enunciatario ‘griego’, presuntamente sin distinciones de regionalismos o partidismos. Sin embargo, un análisis discursivo del relato permite desmitificar tal ‘primordialismo’, reconduciéndolo a las circunstancias específicas de producción-recepción y poniendo de relieve las fisuras ideológicas en el interior, que develan su ‘artificiosidad’ pasible de ser vinculada a cierta instrumentalidad política.

En los antípodas de los enfoques eminentemente modernos del nacionalismo, las tesis primordialistas sostienen el carácter natural o primigenio de las ‘naciones’, en tanto inherentes a la condición humana⁴⁵. En las caracterizaciones de este tipo, las naciones se distinguen por una serie de atributos culturales *a priori*, tales como un lenguaje común, una misma religión, tradiciones e historia compartidas que definen un sentimiento de pertenencia a un grupo social homogéneo y estable. Asimismo, se han invocado frecuentemente los profundos vínculos emocionales que suscita la pertenencia a la nación como un argumento adicional a dicha tendencia connatural a la formación y perpetuación de grupos ‘nacionales’. En este sentido, el primordialismo de la ‘nación’ constituye, en rigor, un epifenómeno del esencialismo étnico desarrollado anteriormente, en cuanto focaliza sobre los aspectos no-racionales, constitutivos y primarios de la idea de comunidad étnica independientemente de sus configuraciones particulares en los estado-nación modernos. La única distinción posible entre las categorías de *étnos* y ‘nación’ es, dentro de estos enfoques, que ésta última, a diferencia de aquella, implica cierta autonomía política. Las tesis primordialistas más radicales son aquellas que apelan a los basamentos biológicos o incluso genéticos de las agrupaciones sociales basadas en afiliaciones étnicas o de parentesco, concibiéndolas como fuerzas inherentes a la condición humana capaces de garantizar la seguridad y la supervivencia y reproducción de la especie. Un ejemplo representativo es la tesis de orientación socio-biológica de P. van den Berghe⁴⁶, quien define la nación como una comunidad cuya conciencia política emana de su condición de etnia (es decir, de sistemas de parentesco extendidos). El parentesco constituye, en la lectura neo-Darwiniana de van den Berghe, el modo más eficiente de garantizar para cualquier especie animal la supervivencia genética.

⁴⁵ En relación con los términos ‘primordialismo’, ‘perennialismo’ y modernismo, Cf. Jenkins (1997); Smith (1998, 2002); Breuilly (1996); Zimmer (2003: 4-26).

⁴⁶ Van den Berghe (1981: 61).

En general, las tesis primordialistas otorgan preeminencia a las creencias primigenias en líneas de descendencia tanto familiares (en tanto 'nacido de') como territoriales (en cuanto 'nativo de') que operarían en la base de las naciones. Obviamente, estos enfoques destacan el carácter perenne y primigenio de la idea de 'nación', de modo que pueden admitir perfectamente la existencia de naciones pre-modernas.

Una solución alternativa a la caracterización de la nacionalidad, por un lado, como producto del desarrollo de los estados modernos, es decir, como un fenómeno coyuntural inherente a la modernidad y, por otro, a la aproximación a la idea de 'nación' como enraizada en la naturaleza humana y, por ende, primordial y atemporal, es la adoptada por el así llamado 'etnosimbolismo' iniciado por Anthony Smith. El enfoque etnosimbolista plantea la idea de 'nación' desde una perspectiva histórica, atenta a las raíces étnicas de las naciones y a las afinidades culturales de una comunidad –esquemas de valores, símbolos, memorias, mitos y tradiciones– que se consolidan, perpetúan y reinterpretan como la 'herencia' distintiva de una nación con la cual los individuos se identifican⁴⁷. Aun cuando Smith reconoce el carácter específicamente moderno de la ideología nacionalista, sin embargo, subraya ciertas continuidades entre la etnicidad y la idea de nación (*nationhood*). Distingue, en este sentido, "líneas de afinidad cultural" entre las 'etnias' (*ethnies*)⁴⁸, en la terminología de Smith) y las naciones modernas, de modo que éstas últimas, pese a ser creaciones específicamente modernas, son también el producto de "lazos étnicos antiguos, a menudo, pre-modernos y de etnohistorias"⁴⁹. El foco de análisis de las propuestas etno-simbólicas reside, pues, en los modos de pervivencia, resignificación o reapropiación de determinados elementos simbólicos vinculados a las *ethnies* en las naciones. En otras palabras, el surgimiento de las naciones exige, por un lado, el desarrollo de los elementos constitutivos de la etnicidad (auto-definición, mitos de descendencia, memorias compartidas) así como el desarrollo ulterior de procesos institucionales, tales como la diseminación de una cultura pública distintiva, de leyes y costumbres estandarizadas y el reconocimiento de fronteras territoriales precisas⁵⁰. En esta perspectiva crítica, la nación puede ser asemejada a un palimpsesto en el que el bagaje cultural de los mitos, los símbolos y memorias étnicas son sucesivamente reapropiados y reinterpretados en *la longue durée*. La propuesta de Smith contempla, pues, la existencia y formación de 'naciones' en épocas pre-modernas. En este contexto,

⁴⁷ Cf. Smith (1998: 192); (2003: 24-25). En sus últimas publicaciones Smith ha subrayado aun más el carácter histórico-procesual de la nación que en sus primeras formulaciones. Cf. también Smith (1991: 14); (2002: 15)

⁴⁸ Smith (1986: 32) define a las *ethnies* como "named human populations with shared ancestry myths, histories and cultures, having an association with a specific territory, and a sense of solidarity".

⁴⁹ Cf. Smith (1998: 195).

⁵⁰ Para una síntesis de las diferencias entre *ethnies* y naciones, Cf. Smith (2001: 13).

distingue los estado-nación modernos como un tipo particular de 'nación' vinculados a un modelo de nacionalidad cívico-territorial y sus ideales de cultura pública uniforme, ciudadanía y soberanía popular pero que, no obstante, presentan elementos de continuidad con comunidades etnoculturales antiguas, al igual que elementos religiosos, míticos y simbólicos que conforman los 'cimientos sacros' garantes de la legitimidad de la nación. En lo que respecta a la Antigüedad, Smith prefiere no hablar aquí de naciones sino de *ethnies* – es decir, comunidades con cierto grado de autodefinición, mitos de descendencia común, usualmente un lenguaje y prácticas rituales compartidos, quizá asociados a territorios particulares, pero que a menudo estaban subdivididas en unidades políticas, desprovistas de leyes o costumbres globales o una cultura pública capaz de abarcar a toda la población⁵¹.

La etnicidad griega y el testimonio herodoteo

Independientemente de las recientes teorizaciones acerca del surgimiento de las naciones y el nacionalismo, así como de su vinculación con la cuestión más amplia de la etnicidad, el 'problema de la nacionalidad griega' –parafraseando el influyente ensayo de Walbank⁵²– ha persistido como un núcleo controversial en el horizonte de la filología y la historia de Grecia. Asimismo, las contribuciones en relación con la 'nación' griega –en el arco temporal de casi dos siglos entre la *Historia del Helenismo* de J. G. Droysen (1836-43) hasta el reciente tratamiento de Mitchell (2007)– permiten una lectura meta-crítica de la historia de las interpretaciones y de la subyacente 'idea' de nación a la que dichos estudios suscriben explícita o implícitamente. El destacado artículo de Walbank, publicado en 1951, continúa siendo una referencia ineludible en el planteamiento de la cuestión, tanto por su periodización y sistematización de las respuestas ofrecidas en el transcurso del siglo XIX y primera mitad del XX, cuanto por las conclusiones matizadas a las que arriba. Walbank revisa críticamente: 1) la visión ortodoxa decimonónica de la historia griega como esfuerzo por alcanzar la unificación de la 'nación griega'⁵³; 2) la visión alternativa, según la cual los

⁵¹ Smith (2005: 105-106).

⁵² Walbank (1951: 41-60).

⁵³ Así, por ejemplo, Droysen (1833) fue quien primero esbozó la cuestión nacional en la historia griega, planteada en términos de progreso y evolución en la historia universal. Julius Beloch (1912-27) concibió a los griegos como una única raza que, desde tiempos tempranos, perdió la conciencia de su unidad e intentó alcanzarla sin éxito. De Sanctis, discípulo de Beloch, fue quien puso el acento explícitamente en la unidad helénica de 481 en el contexto de las Guerras Médicas como punto de inflexión en la definición de la historia griega y germen de la 'grandeza de la nación'. Resulta evidente que estos abordajes operan sobre un horizonte de época preciso, la emergencia y consolidación de los estados-nación modernos, y que entrevén un *télos* nacional en el desarrollo de la historia de Grecia.

griegos tuvieron una conciencia débil o inefectiva del sentido 'nacional', de modo que el foco debía colocarse sobre la libertad y autonomía de la ciudad-estado (la *pólis* individual⁵⁴) o sobre la Hélade en su conjunto no en tanto unidad racial y nacional, sino en cuanto *Kulturnation*⁵⁵. Las conclusiones moderadas que formula Walbank en relación con la 'idea de nación' en Grecia clásica son en general consensuadas por la crítica⁵⁶: 1) la idea de 'nación' fue ajena al pensamiento griego en la mayor parte de su historia y el impulso a la unión panhelénica fue tenue y débil en todos los períodos; 2) dicho sentimiento 'nacional' podía cristalizar, circunstancialmente, en períodos de 'crisis' —por ejemplo, la acción política común contra el enemigo exterior—, pero por lo general los sentimientos de identificación 'patriótica' se circunscribían a las unidades políticas menores; 3) existieron, no obstante, en retrospectiva histórica, movimientos periódicos de integración de facciones políticas de ciudades-estado en unidades confederadas mayores que se vieron impulsados por la idea de una 'unidad nacional', cuya condición de posibilidad debe adjudicarse a cierta noción de identidad helénica subyacente. La relectura crítica de Walbank en relación con la idea de 'nación' griega ha permitido poner de relieve la conceptualización del fenómeno a la luz de las sucesivas preocupaciones historiográficas y, a su vez, desvelar la idea de 'nación' subyacente a las distintas soluciones históricas. Sin embargo, el análisis del propio Walbank no consigue apartarse de un cierto 'esencialismo' en la medida en que postula —sin ulterior elaboración, como justificación del interés de la crítica en el problema de la 'nación' griega— que "los griegos en última instancia, abrigaban el sentimiento de conformar un pueblo singular, de la misma sangre y el mismo idioma"⁵⁷. Asimismo, no integra en su discusión al 'otro-no griego' respecto del cual se debe necesariamente considerar la cuestión de una presunta nacionalidad panhelénica.

La dimensión relacional (en el sentido de 'fronteras', formulado por Barth) e instrumental de la cuestión de la 'nacionalidad' griega es sólo enunciada con claridad dos décadas más tarde por S. Perlman, en un influyente artículo (1976) intitulado "Panhellenism, the polis and imperialism". La importancia de la contribución de Perlman debe entrecerarse en dos sentidos mutuamente imbricados. Por un lado, enfatiza que, antes que sugerir una conciencia de comunidad o de unidad intrahelénica, el término *hellénes* debe interpretarse

⁵⁴ Martin (1940) y Stier (1945) proponen circunscribir la idea de 'nación' no a la Hélade en su conjunto, sino a la *pólis* individual. Stier sostenía que los 'helenos' no constituyeron un grupo racial y nacional único, sino un grupo 'cultural' que comprendía varias naciones.

⁵⁵ Meinecke (1928) es quien propone diferenciar entre *Kulturnation* y *Staatsnation*. En este sentido, los griegos podían pensarse como una nación 'cultural', en cuanto compartían un territorio, un lenguaje común, una vida espiritual e intelectual común, etc., pero carecían de unidad política.

⁵⁶ Véase, por ejemplo, Finley (1954: 253-264); Perlman (1976: 1-30).

⁵⁷ Cf. Walbank (1951: 59).

en oposición con el 'otro-bárbaro' (a quienes, a partir del siglo V, como efecto de las Guerras médicas, los griegos comenzaron a considerar sus enemigos históricos y naturales). En segundo lugar, Perlman destaca el carácter político-instrumental de dicha retórica 'nacional'. En el período clásico, el ideal panhelénico sirvió: 1) como herramienta de propaganda, esgrimido para legitimar la hegemonía y liderazgo de una *pólis* sobre las otras ciudades-estado en virtud de un fin común: la lucha contra el bárbaro; y 2) como instrumento propagandístico utilizado por facciones antagónicas en los enfrentamientos internos de la *pólis* griega. Ahora bien, la tesis de Perlman no consigue distinguir, según argumentaremos en nuestro planteo, la génesis eminentemente ateniense de la 'invención' del bárbaro como enemigo político y del uso instrumental de la ideología panhelénica que deriva de dicha concepción dicotómica. En otras palabras, subyace a la propuesta de Perlman una visión relativamente homogénea del entramado de *póleis* griegas, aun cuando los ejemplos que trae a colación provienen fundamentalmente de fuentes atenienses. Una atención más pormenorizada a la heteroglosia del mundo griego permitirá, desde un enfoque discursivo, dirimir tal cuestión.

Recientemente, dos estudios ancilares han reexaminado la controvertida cuestión de la identidad panhelénica desde una perspectiva que, en línea con nuestra propuesta, insiste sobre su carácter discursivo. Mitchell (2007) aborda la huidiza noción de 'panhelenismo', que es definido como "un conjunto dúctil e integrado de temas, relatos y representaciones que, unidos, poseen una coherencia interna y crean una unidad temática"⁵⁸, a partir de una reconstrucción de los jalones históricos de la conformación de dicha identidad griega. La autora identifica históricamente los orígenes concretos de dicha autoconciencia helénica – es decir, como una "comunidad simbólica unificada", en torno a mediados del siglo VI, vinculándola específicamente a una identificación de elite testimoniada por los poemas homéricos, los Juegos Olímpicos y los mitos migratorios que conectaban a los colonos a la Grecia peninsular⁵⁹. El aspecto más innovador de su enfoque reside en su descentramiento del *locus* tópic de las Guerras médicas en el desarrollo del sentimiento panhelénico. Sin desestimar el impacto que los enfrentamientos con el persa sin dudas significaron para los griegos, Mitchell subraya más bien la construcción *post eventum* –en particular en las *Historias* de Heródoto– y el carácter simbólico de la legendaria unión de los pueblos griegos ante la amenaza bárbara. Se trató tanto de un mecanismo de idealización del pasado como un medio capaz de velar la histórica desunión de las *póleis* griegas, puesta dramáticamente

⁵⁸ Mitchell (2007: xix).

⁵⁹ Mitchell (2007: 39 ss.).

de relieve por las Guerras del Peloponeso⁶⁰. El enfoque de Mitchell se coloca a un ecléctico medio camino entre una visión primordialista y situacionista del fenómeno de la identidad griega, en una reconstrucción histórica asimilable al etnosimbolismo de A. Smith. Por un lado, reconoce el carácter multidimensional y flexible del panhelenismo⁶¹ y entiende la identidad en su condición múltiple, mutable, susceptible de reapropiación, disenso y reivindicación instrumental. Sin embargo, su recorrido histórico *reifica* (necesariamente, podríamos decir, en tanto reconstrucción histórica de *longue durée*) un presunto sentimiento identitario panhelénico “fundamental para la formación y conservación de la identidad helénica”⁶² que habría cristalizado en torno a mediados del siglo VI, para luego desarrollarse en ulteriores “momentos de realización”⁶³.

La segunda contribución, que reelabora una serie de formulaciones previas, corresponde a Jonathan Hall⁶⁴. La tesis de Hall, que analiza la constitución de la identidad helénica inscribiéndola en el fenómeno más amplio de la etnicidad, resulta medular a los fines de nuestro análisis particular de las *Historias* de Heródoto. En primer lugar, reconoce explícitamente el carácter discursivo de la etnicidad⁶⁵, centrándose en la construcción social y la percepción subjetiva del fenómeno. En segundo lugar, entiende –en línea con el grueso de la crítica– que las Guerras Médicas de 480-479 constituyeron “un momento decisivo en la formación de la auto-identidad griega”⁶⁶, en particular, en cuanto representan un punto de inflexión en los mecanismos de auto-definición griega⁶⁷. Asimismo, ha sugerido que el siglo V constituyó una “fase de transición” en el desarrollo de ambos mecanismos⁶⁸, señalando a las *Historias* de Heródoto –en especial el célebre pasaje de VIII 144.2– como un testimonio ancilar de dicho cambio en los modos de concebir la identidad⁶⁹. Desarrollemos sucintamente el planteo de Hall, cuya elaboración más acabada aparece formulada en su estudio del 2002, en el que profundiza sobre la tesis esbozada en su trabajo anterior (1997). Hall concibe la etnicidad –en línea con una serie de estudios contemporáneos sobre el fenómeno– desde un enfoque constructivista, poniendo de relieve tanto el carácter subjetivo de

⁶⁰ Mitchell (2007: 10-29).

⁶¹ Mitchell (2007: 204-206).

⁶² Mitchell (2007: xix-xx).

⁶³ Mucha de la evidencia que Mitchell analiza especialmente en el período arcaico –por ejemplo, el himno homérico a Apolo– no refiere ‘explícitamente’ a una identidad panhelénica. En rigor, se trata de una lectura (es decir, una interpretación) de dicha evidencia a la luz de una ‘historia del panhelenismo’ proyectado como un objeto teórico *a priori* por la autora.

⁶⁴ Hall (1997: 44-51); (2001: 159-186).

⁶⁵ Hall (1997: 2-3).

⁶⁶ Hall (1997: 44).

⁶⁷ Hall (1997: 47).

⁶⁸ Hall (2001: 166).

⁶⁹ Hall (1997: 44-45); (2001: 170).

autoconciencia étnica que definiría la identidad común, así como el proceso dinámico que estructura y resulta, a la vez, estructurado por grupos étnicos en interacción recíproca. Su contribución más original a nuestro entender, formulada en su estudio de 1997, radica en la distinción de dos mecanismos de auto-definición identitaria en el mundo griego. Hall postula, en época arcaica, un esquema 'agregativo' de concepción de la etnicidad por filiación parental –a partir de una imaginaria descendencia y filiación con Héleno–. En este período, existe evidencia de un contacto e interacción asiduos entre 'griegos' –si bien se trataba, en rigor, de pueblos con una apenas embrionaria auto-conciencia helénica– y quienes ulteriormente serían categorizados como 'bárbaros'. Hall ilustra dicho intercambio a la luz de una serie de prácticas sociales extendidas, una de las cuales sobre todo resulta fundamental para nuestro propio planteo. En este sentido, señala el servicio prestado por mercenarios griegos en las huestes asiáticas y, especialmente, las relaciones de amistad-ritualizada (*xenia*) que los miembros de elite griegos entablaban con nobles de origen no-griego, así como el intercambio de mujeres y los matrimonios entre casas de origen extranjero⁷⁰. Sin embargo, dicho esquema agregativo de definición de la identidad no era, con todo, completamente inclusivo dado que ciertos grupos 'griegos', como por ejemplo, etolios y arcadios, no podían reclamar una línea genealógica de descendencia de Héleno⁷¹. Ulteriormente, dicho mecanismo de auto-definición –construido acumulativamente 'desde dentro'⁷²– fue sustituido por un modelo 'oposicional' desarrollado durante el siglo V sobre la base de una idea de 'helenidad' de inspiración cultural ateniense.

Hall concibe la identidad 'panhelénica' como una fuerza efímera y esporádica en la Grecia arcaica, que sólo habría irrumpido en circunstancias precisas y excepcionales, tales como la conducción de empresas de conquista mancomunadas o en ocasiones de amenaza de la seguridad colectiva de la Hélade. Los orígenes arcaicos de un sentimiento panhelénico de tipo 'agregativo', cristalizado en torno al término *hélmenes*⁷³, deben rastrearse, según Hall, específicamente en la institución de los Juegos Olímpicos, en los que se habría puesto de relieve una estrategia de articulación entre miembros de elite de unidades sociales geo-

⁷⁰ Cf. Hall (1997: 46-47). Sobre la importancia de la *xenia* en la conformación de identidades étnicas en el período arcaico, Cf. también Morgan (2003) y Morgan (2009: 16-17).

⁷¹ Cf. Hall (1997: 47); (2001: 166).

⁷² Cf. Hall (1997: 47).

⁷³ Para un examen de la evolución de los términos *Hellás* y *Hélmenes*, Cf. Hall (2002: 125-171). Hall pone de relieve el papel desempeñado por los tesalios –originariamente el término *Hellás* designaba un área del sur de Tesalia– en la conformación de una autoconciencia helénica hacia fines del siglo VII y principios del VI. La tesis de Hall es que los tesalios, quienes dominaban la anfictiónia délfica hacia fines del siglo VII y se convirtieron en frecuentes competidores en Olimpia a partir del sexto, desempeñaron un rol crucial en el cariz étnico de los términos *Hellás* y *hélmenes* como estrategia de exclusión de las poblaciones periecas de Grecia central y de legitimación de sus reclamos hegemónicos en el área.

gráficamente colindantes, capaz de preservar a la aristocracia dominante de la amenaza de grupos de *status* inferior. Desestima, en cambio, el impacto de las experiencias de colonización ocurridas en el siglo VIII a.C. como factor crucial en el desarrollo de una conciencia de identidad helénica colectiva⁷⁴. La experiencia de las guerras contra el Persa constituye, según Hall (1997: 47) el *tour de force* histórico que habría determinado un cambio en los mecanismos de auto-definición identitaria griega⁷⁵. La resistencia contra el invasor persa habría suministrado, pues, a los griegos la ‘frontera’ (*boundary* en el sentido de Barth), respecto del cual habría cristalizado por ‘oposición’ –frente al ‘otro’ concebido como radicalmente diferente– una autodefinición de los atributos del ser-griego⁷⁶. En su estudio de 2002⁷⁷, Hall apunta que en el siglo V dicho mecanismo oposicional de definición étnica, concomitante con la irrupción del estereotipo del bárbaro, implicó, en rigor, una creciente injerencia de factores ‘culturales’ en su establecimiento. Tal definición cultural de la etnicidad habría encontrado su expresión más explícita en la observación de Isócrates, en torno al 380 a.C.:

“El nombre de los helenos no implica ya un *génos* sino una mentalidad y los que son llamados ‘helenos’ comparten nuestra cultura (es decir, la ateniense) antes que nuestra sangre común” (*Panegírico*, 50).

El énfasis, en el transcurso del siglo V, en criterios culturales en la definición del ser-griego implica para Hall cierta morigeración del antagonismo polar entre griegos y bárbaros: existe la posibilidad de que un bárbaro ‘devenga’ griego en la medida en que adopte prácticas, costumbres y lengua griega. Hall insiste aquí en el papel central desempeñado por Atenas (‘atenocentrismo’) tanto en la ‘invención’ del bárbaro como en la redefinición de la helenidad en términos culturales⁷⁸.

⁷⁴ Cf. Hall (2002: 6-7 y especialmente cap. 4). Véase *contra* Mitchell (2007: 40-65). La autora, a diferencia de Hall, insiste sobre el papel desempeñado por las colonias de Asia Menor –así como los poemas homéricos, los mitos migratorios, etc.– en el surgimiento –si bien escalonado, lento y esporádico– de una conciencia helénica en el siglo VI.

⁷⁵ La centralidad de las Guerras médicas como punto de inflexión en la cristalización de una identidad colectiva, extensamente argumentado por la crítica, ha sido recientemente relativizada por Mitchell (2007: 10-29; 77 ss.) quien ha puesto de relieve el carácter esencialmente simbólico de la legendaria unidad de los pueblos griegos frente a la amenaza persa como estrategia de ‘idealización’ del pasado –en una empresa de resistencia bélica de la que pocas *póleis* griegas efectivamente tomaron parte activa– así como de enmascaramiento de la disensión interna a la Hélade evidenciada en la Guerra del Peloponeso.

⁷⁶ En este punto, Mitchell (2007: 113 ss.) también se aparta de Hall. La autora plantea que no existió tal cisma entre los mecanismos de autodefinición en el período arcaico y clásico, sino que las Guerras Médicas significaron más bien un recrudecimiento de una posición hostil respecto del bárbaro, pero no la toma de conciencia de la existencia del otro-diferente. En efecto, la oposición respecto del bárbaro precede, en la lectura de Mitchell, al acontecimiento de las Guerras médicas *per se*, al tiempo que los intercambios y aculturaciones recíprocas entre griegos y asiáticos, no necesaria o unilateralmente hostiles (Cf. Miller 1997), se prolongaron también en el transcurso de los siglos V y IV.

⁷⁷ Cf. Hall (2002: 7-8 y Cap V).

⁷⁸ Cf. Hall (2002: 172-205); Hall (2007: 270-275).

La distinción establecida por Hall entre los mecanismos agregativos y oposicionales de autoconciencia étnica presenta una notoria semejanza con dos modos de identificación social identificados por Eriksen⁷⁹. Inspirado en un pasaje de Sartre (1943), Eriksen postula dos principios operativos en la formación identitaria social: ‘*we-hood*’ (es decir, el nosotros-como-sujeto) y ‘*us-hood*’ (nosotros-como-objeto). El primero de ellos designa el mecanismo de auto-identificación basado en principios internos de cohesión, que derivan de actividades compartidas dentro de la colectividad. El segundo expresa la cohesión a partir de la confrontación con el otro, “a través de la competencia, la enemistad, simbiosis o de los usos contrastivos de los estereotipos o símbolos de fronteras”. Eriksen destaca que, en la medida en que la etnicidad, a partir de la ineludible aportación de Barth, es concebida en términos relacionales antes que de ‘contenido’, la identidad en relación con el agente exterior (*us-hood*) resulta, sin duda, el aspecto más saliente en cualquier consideración étnica. No obstante, el autor argumenta que “la categoría o grupo étnico debe disponer también de algún elemento de *we-hood* para ser viable –un lenguaje o religión compartidos, una división del trabajo que crea interdependencia, o una noción de orígenes comunes⁸⁰”. Una distinción teórica algo similar había sido introducida ya en 1971 por el antropólogo Harald Eidheim en su estudio sobre las relaciones interétnicas entre noruegos y sami⁸¹. Los términos propuestos por Eidheim son ‘dicotomización’ y ‘complementariedad’. El primero de ellos alude al establecimiento de una identidad distintiva por oposición con ‘otro’, que encarnaría ‘el negativo’ de los valores reivindicados por la sociedad de pertenencia. Dicho proceso de dicotomización implica que la solidaridad e identificación grupal se consolidan y ratifican a partir de la estereotipación mutua y la articulación del conflicto y la competencia. Ahora bien, la identificación de diferencias entre dos grupos étnicos exige también el reconocimiento de cierto *status* equiparable entre una y otra comunidad, es decir, la posibilidad de referir comparativamente –utilizando términos iguales– a atributos culturales de ambos grupos. A dicho reconocimiento del ‘otro’ –del cual se puede hablar empleando los mismos términos, por ejemplo, ‘artesanía’ sami y ‘artesanía’ noruega; ‘lenguaje’ sami y ‘lenguaje’ noruego, etc.– se lo ha designado ‘complementariedad’.

⁷⁹ Véase, en particular, Eriksen (1993: 66-67) y el artículo posterior (1995: 427-436) en que se desarrollan y aplican los conceptos de *we-hood* y *us-hood* para abordar la cuestión étnica en Mauritius. En el ámbito de los estudios clásicos, la distinción propuesta por Eriksen es expresamente asimilada al esquema de Hall por Malkin (2001: 15).

⁸⁰ Eriksen (1993: 67). Para una consideración de los criterios de ‘semejanza’ y ‘diferencia’ inherentes a todos los procesos de clasificación e identificación social, Cf. Jenkins (2007: 16-27).

⁸¹ Cf. Eriksen (1993: 26-27); (1995: 434-5).

La tesis de Hall en relación con dos modos alternativos –si bien, según veremos, no necesariamente antagónicos– de concebir la identidad étnica en el mundo griego resulta fundamental a nuestros propósitos⁸². A nivel discursivo, en el *corpus* herodoteo en particular, dichos mecanismos alternativos de dar cuenta del sentimiento de pertenencia identitaria interna (*selfhood*) y la relación con el ‘otro’ (*otherness*) se expresarán en el plano del enunciado como una tensión interna al relato entre lo que hemos denominado dos ‘formaciones ideológico-discursivas’. En buena medida, la concepción del ‘otro’ ya como ‘extranjero’ ya como ‘bárbaro’ –que es la línea sobre la que avanzará nuestro estudio– presenta *mutatis mutandis* cierta correlación con la distinción propuesta por Hall entre los mecanismos agregativos y oposicionales de concebir la etnicidad. Nuestra propuesta, no obstante, se aparta del planteo de Hall en cuanto: 1- explora con atención las expresiones específicamente discursivas de dichos mecanismos de concebir la relación nosotros/otros, focalizando en amplias ‘constelaciones’ de significado cristalizadas en el lenguaje y articuladas en torno a –al menos– dos formaciones ideológico-discursivas diversas; 2- entiende que dichas formaciones discursivas se consolidan y reproducen en el ‘interdiscurso’; 3- sostiene que, particularmente en el transcurso del siglo V, ambas formaciones discursivas coexisten en tensión a menudo antagónica, aunque persisten también ‘naturalizadas’ en un estadio de lengua; 4- ahonda sobre el carácter instrumental y circunstancial de manifestación o reivindicación *ad hoc* de uno u otro modo de representar al ‘otro’, vinculándolos al complejo contexto ideológico-político de las *póleis* griegas de segunda mitad del siglo V; 5- entiende que la sustitución de un mecanismo agregativo por uno oposicional no constituyó un proceso homogéneo y radicalmente alternativo en el devenir histórico –menos aún en el siglo V– tal como parece desprenderse del esquema propuesto por Hall⁸³; 6- sostiene que las *Historias* de Heródoto no deben ser clasificadas esquemáticamente dentro de un modelo oposicional, como postula Hall, sino que deben ser pensadas más bien como un ‘espacio de tensión’ en el que se dirime la legitimidad de uno y otro modo de concebir la identidad étnica.

Gran parte de la discusión teórica reciente vinculada a la etnicidad en el mundo griego ha tomado las *Historias* de Heródoto –en particular el *locus classicus* del libro VIII, en que aparece formulada por primera vez una suerte de definición de *tò hellenikón* en boca de los atenienses– como punto de partida o referencia insoslayable en las disquisiciones so-

⁸² El propio Hall (2001: 167) entiende que dicho cambio en los mecanismos de auto-definición étnica no constituyó un proceso “universal, uniforme o unilineal”.

⁸³ Si bien Hall ha señalado el carácter ‘transicional’ del siglo V en relación con ambos modos de concebir la etnicidad, nuestro planteo intentará indagar en qué medida es posible postular una efectiva sustitución de un mecanismo por otro o si, en rigor, se trata de una reivindicación más bien instrumental en contextos socio-históricos específicos.

bre la materia⁸⁴. El célebre *dictum* herodoteo ocurre en el marco de una apología ateniense respecto de su lealtad a Grecia, expresado como una defensa frente a las sospechas de potencial colaboración con el persa pronunciadas por los espartanos. Trataremos en detalle el anclaje discursivo de tal debate en el capítulo VI de nuestro estudio. Solo señalaremos aquí brevemente las interpretaciones suscitadas por el pasaje en lo relativo a las recientes percepciones de la etnicidad griega, hecho que, forzosamente, supone una lectura des-contextualizada del mismo. De especial interés a nuestro enfoque resulta la controversia entre la interpretación de J. Hall y R. Thomas⁸⁵. Según Malkin⁸⁶, es posible identificar cinco criterios que caracterizarían en el pasaje en cuestión la solidaridad helénica y el sentimiento ‘nacional’ griego: 1) un propósito común (la venganza que exigen las estatuas de los dioses y las edificaciones incendiadas y derrumbadas por los invasores persas); 2) el parentesco (ser de la misma sangre: *homaimōn*); 3) poseer un idioma común (*homóglōsson*); 4) los templos y sacrificios comunes a los dioses (*theōn hidrýmata te koinà kai thysíai*) y 5) costumbres similares (*ētheá te homótropa*).

Ahora bien, J. Hall⁸⁷ interpreta el pasaje herodoteo en cuestión como una evidencia confirmatoria de los mecanismos ‘culturales’ que comienzan a primar en el siglo V como criterios de auto-definición étnica. Destaca, en este sentido, los factores ‘culturales’ mencionados en la cita del libro VIII, tales como prácticas religiosas, lengua y costumbres compartidas, sugiriendo que el ordenamiento de los mismos responde a un *crescendo* en importancia. En este sentido, indica que la referencia inicial en el pasaje a ‘la misma sangre’ constituye un vestigio del mecanismo agregativo de identificación étnica por filiación con Héleno, prevaleciente en época arcaica. La originalidad en la caracterización identitaria herodotea radica, según Hall, en el énfasis sobre las afinidades en las prácticas religiosas y sociales –es decir, determinantes culturales–. Ahora bien, dicha facultad de establecer semejanzas entre prácticas culturales en el interior del mundo griego, cuya heterogeneidad *a priori* resulta evidente, sólo puede ser formulada, en la perspectiva de Hall, a partir de una confrontación con prácticas culturales aún más radicalmente ‘otras’. Tal es la función ‘es-

⁸⁴ Véanse los estudios en Malkin (2001), la mayoría de los cuales se pronuncia críticamente sobre el pasaje en cuestión.

⁸⁵ Hall (2001: 159-186); Thomas (2001: 213-234).

⁸⁶ Malkin (2001: 5-6).

⁸⁷ Hall (2001: 169-170). También Hall (1997: 44-46); (2002: 189-194). El propio Hall desliza la conjetura de que dicha definición se trata de una fabricación *ad hoc* herodotea, antes que un sentimiento efectivamente vigente en el siglo V. Para otras interpretaciones del pasaje, Cf. Gould (1989: 5), quien sugiere la expresión directa del pensamiento herodoteo tras los enunciados de los legados atenienses; Raaflaub (1987: 240); Georges (1994: 130-131); Konstan (2001: 32-35), quien propone una lectura instrumental de dicha definición étnica asociada directamente, junto al mito de autoctonía, a la ideología ateniense de la segunda mitad del siglo V.

peculiar' que prestarían las voluminosas digresiones etnográficas de Heródoto: exponer la diversidad y heterogeneidad cultural de los 'otros' –persas, egipcios, escitas y libios, etc.– como un mecanismo para destacar, por contraste, las afinidades culturales en el interior de la Hélade. En síntesis, Hall interpreta el pasaje de Heródoto como evidencia de los mecanismos 'oposicionales' de definición étnica en auge en el siglo V, polaridad fundada en las diferencias culturales entre griegos y no-griegos (bárbaros).

Rosalind Thomas⁸⁸ adopta una interpretación del pasaje que procura sortear las generalizaciones y maniqueísmos inherentes al binomio griego-bárbaro, destacando en cambio la diversidad e hibridaciones en relación con las identidades étnicas que pueblan la totalidad del *corpus* herodoteo. La autora relativiza la concepción dicotómica de la etnicidad a partir de un examen de la obra en su conjunto. Destaca el carácter dinámico y complejo de las relaciones interétnicas en las *Historias*, poniendo de relieve numerosos pasajes en que rasgos culturales propios de un grupo social son reapropiados o asimilados por otro⁸⁹. La autora distingue, por un lado, cierto sentimiento de pertenencia étnica que parece permanecer estable en la obra de Heródoto y, por otro, la interpenetración y variabilidad de lo que Thomas denomina 'el carácter étnico'⁹⁰, –es decir, el contenido cultural de dicha auto-designación étnica–. En relación con el pasaje de VIII 144, Thomas pone de relieve la cuestión de la atribución y el contexto de enunciación. Se trata, en efecto, de una definición circunstancial, no casualmente puesta en boca de los atenienses y que no puede interpretarse como una afirmación de solidaridad y conciencia identitaria capaz de extrapolarse sin ambages a todo el mundo griego. A su vez, la cantidad de *póleis* griegas que efectivamente colaboraron con el invasor persa constituye una evidencia interna a la obra que relativiza aún más la universalidad de la afirmación ateniense respecto del ser-helénico. Asimismo, en lo atinente al contenido de la definición, si bien pondera la sugerencia de Hall acerca del énfasis en los criterios culturales y religiosos de definición de la identidad⁹¹, recuerda también que la cita explícitamente menciona 'la sangre común'⁹², es decir, el mecanismo de agregación a partir de un ancestro epónimo. En síntesis, Thomas postula en el conjunto de la obra cierta tensión entre la etnicidad concebida como filiación de un antepasado mítico, por un lado, y el 'carácter étnico' variable y heterogéneo de los pueblos descritos, basado en la apropiación recíproca de hábitos y costumbres, por otro. Por último, señala que dicha in-

⁸⁸ Thomas (2001: 213- 233).

⁸⁹ Por ejemplo, I. 135; II. 104. 3-4; II. 43-53; IV.76-80; IV.189; VI.58-60; etc.

⁹⁰ Thomas (2001: 217).

⁹¹ Thomas (2001: 215).

⁹² Thomas (2001: 217).

consistencia puede entenderse como un reflejo de “elementos conflictivos en las percepciones y construcciones de la etnicidad de su tiempo” catalizados por los corolarios de las Guerras Médicas y los nacientes antagonismos de la Guerra del Peloponeso.

En conclusión, la lectura de Hall toma a las *Historias* de Heródoto como un texto que refleja a las claras el mecanismo ‘oposicional’ de definición de la etnicidad. Thomas, en cambio, intenta trascender las interpretaciones dicotómicas centradas en la oposición griego-bárbaro, subrayando los imbricados procesos de ‘cambio’ y aculturación recíproca entre griegos y no-griegos de los que Heródoto brinda testimonio. Nuestra lectura explorará la paradoja que parece desprenderse de las interpretaciones de Hall y Thomas, sugiriendo que el texto, en su dimensión discursiva, ofrece evidencia capaz de refrendar una y otra postura: tanto un Heródoto *etnocéntrico*, preocupado por capturar un ‘ser-griego’ a partir de una inversión especular de los ‘otros-bárbaros’, de una división estructurante de la totalidad, como un Heródoto *relativista*, interesado en los procesos históricos de aculturación mutua y de cambio, hecho que difumina las distinciones taxativas entre ‘griego’ y ‘bárbaro’ como categorías esenciales. Tal diferencia se corresponde con la tradicional insistencia en un Heródoto *misobárbaros*, para algunos, y un Heródoto *philobárbaros*, para otros. En otras palabras, entendemos que la inconsistencia en la representación del ‘otro’ y de la auto-definición étnica en la obra es *inherente* al relato. Dicha inconsistencia, según nuestra interpretación, se manifiesta en lo que hemos denominado la coexistencia antagónica de dos formaciones ideológico-discursivas articuladas en torno a dos modos de concebir al ‘otro’: el otro-como-*xénos* y el otro-como-*bárbaros*. Es ésta última, la distinción étnica radical entre ‘griegos’ y ‘no-griegos’, en efecto, la que cristalizará más fuertemente hacia los libros finales, al punto que eclipsará, en la consideración del conjunto de la obra, la percepción del otro-como-extranjero, que corresponde a una visión ‘agregativa’ de la etnicidad en los términos en que los define Hall. No es casual que esta visión del otro-como-*xénos* predomine a las claras en las secciones etnográficas del relato, o en aquellos pasajes que documentan relaciones interétnicas de época arcaica (período éste en el que Hall identifica un mecanismo agregativo de auto-definición étnica). En cambio, la insistencia en el otro-como-*bárbaros* prevalece en los libros finales, en las secciones bélicas en que el ‘enemigo’ encarna la alteridad radical que se cierne sobre la Hélade. Entendemos, por último, que ambos modos alternativos de representar al otro deben rastrearse en el *interdiscurso* y adscribirse ideológicamente a dos modelos socio-políticos en pugna hacia fines del siglo V. En este sentido, la preeminencia última de una paradigma oposicional, en el que el persa emerge como el otro-radical, debe leerse como un signo de una adhesión ideológica de parte del

enunciador-autor a la *pólis* ateniense y a la voluntad instrumental de la democracia, en sus ambiciones de expansión más allá de las fronteras locales y de diseminar una visión dicotómica e irreductible de la etnicidad.

CAPÍTULO III

Los caminos del espejo: estado de la cuestión y enfoque teórico

El problema de investigación que abordará nuestro estudio no ha recibido un tratamiento sistemático, consistente ni exhaustivo por parte de la crítica dentro del ámbito de la filología y de los estudios clásicos. Sin embargo, no ha pasado tampoco inadvertido a autores que han puesto el foco en la representación de la identidad en la obra de Heródoto, especialmente, en la construcción de la relación nosotros / otros en el discurrir del relato. Estrictamente, nuestro planteo se cierne sobre los corolarios de una declaración –cuya atribución enunciativa resulta sugerentemente ambigua– que ocurre en tres instancias del libro IX. Pero las tres afirmaciones –que son, en lo esencial, tres variaciones de un mismo contenido proposicional– se encuadran de manera subrepticia en un contexto en el que prima la narración objetivada de acontecimientos, en el intempestivo devenir de los hechos previos a la victoria final de las fuerzas griegas frente al invasor bárbaro, allí donde los hechos ‘parecen’ contarse a sí mismos, sin intervención de la voz enunciativa. De allí que se trate de una afirmación incidental, que ha recibido –hasta donde hemos podido explorar– un tratamiento también incidental por parte de la crítica. Nuestro planteo intentará recuperar la proyección pluri-semiótica de dicho enunciado, concibiéndolo como una declaración a partir de la cual se opera una sugerente *mise-en-abîme* de los modos de representar la identidad y diferencia en el relato. Se trata, en efecto, de un enunciado que permite trazar una cartografía ‘otra’ de la identidad en la obra, en buena medida alternativa a la distinción canonizada por la tradición crítica; un enunciado que abre la totalidad de la narración a su dimensión diacrónica de composición, al tiempo que posibilita un abordaje sincrónico del conjunto del relato a partir de una reorganización de ‘matrices de significado’ vinculadas a dos representaciones alternativas de la relación nosotros / otros. Se trata, asimismo, de un enunciado que permite especular en torno a determinadas coordenadas témporo-espaciales vinculadas a la situación de enunciación del relato, o de partes de él, así como de sus condiciones de producción, recepción y circulación; un enunciado que, a su vez, pone el texto en abismo en relación con una coyuntura socio-histórica de amplio espectro. En síntesis, se trata de un ‘punto nodal’ en el que se inscriben, a nuestro entender, posicionamientos ideológicos no sólo atribuibles al autor, sino que reflejan inconsistencias, antagonismos y enfrentamientos que se dirimen en una arena política

que trasciende la materialidad del discurso. He aquí la afirmación en cuestión: en el párrafo 11 del libro IX, Heródoto señala que los espartanos llamaban ‘extranjeros’ (*xénoi*) a los ‘bárbaros’ (*bárbaroi*)¹. Es la formulación de este enunciado y sus consecuencias semánticas que oficiarán de problema de investigación; a la luz de él propondremos una reconsideración de los modos variables y antagónicos de representar la identidad en la obra.

La distinción léxica que pone de relieve la afirmación de Heródoto implica, al menos, una doble escisión. Por un lado, en términos estrictamente lingüísticos, de referencia, alude a dos modos alternativos y/o complementarios de nombrar al ‘otro’, de designar una porción de la realidad mediante un significante, de lexicalizar un significado. Por otro, implica una división cívico-política: el código no es homogéneo al interior de una supuesta comunidad de habla, los valores de uso varían en el ámbito del mundo helénico. La consecuencia de dicha afirmación es que la relación identidad / diferencia no resulta homologable a toda una unidad pan-helénica, lo que equivale a decir que la existencia de un ‘nosotros’ plural concebido como una unidad identitaria aparece igualmente disputada. Las consecuencias de dicha fractura son sugerentes en cuanto instalan la diferencia en el campo de la ‘mismidad’, en un texto que la crítica ha tradicionalmente interpretado como capital en la cristalización de un *éthos* helénico por oposición a otro-bárbaro.

Las referencias de la crítica a la aserción de Heródoto han sido por lo general de carácter tangencial y los corolarios teóricos de tal enunciado no han sido explorados suficientemente. Veamos algunas de las alusiones de la crítica más relevantes a nuestro propósito. Cartledge (1993: 47) trae a colación el pasaje de Heródoto en un estudio general del mundo griego que intenta rastrear las polaridades dicotómicas a partir de las cuales los griegos han afirmado su identidad colectiva, individual, étnica, tribal o política. Cartledge –retomando tesis formuladas previamente por Bacon (1961), Bovon (1963), Weiler (1986), Baslez (1986); y en especial el estudio acerca de la representación del bárbaro en la tragedia de E. Hall (1989)– se detiene fundamentalmente sobre el carácter ‘construido’ de la noción de bárbaro, indicando su consolidación histórica en el período posterior a la invasión persa a Grecia (480-479) y su divulgación y cristalización como modo homogéneo de estereotipar al ‘otro’ en la obra *Persas* de Esquilo, re-

¹ También Plutarco (*Arist.* X. 7) en referencia a los espartanos en tiempos de la invasión de Jerjes formula una observación análoga en términos sugerentemente similares a los de Heródoto. Dice : ἤδη γὰρ ἐν Ὀρεστείῳ τὸν στρατὸν εἶναι πορευόμενον ἐπὶ τοὺς ξένους (ξένους γὰρ ἐκάλουν τοὺς Πέρσας) “Pues ya el ejército estaba en Oresteio marchando contra los extranjeros (pues llamaban extranjeros a los persas)”

presentada en el año 472. La referencia circunstancial a la afirmación herodotea tiene lugar, en rigor, en relación con un pasaje de las *Helénicas* de Jenofonte (4.1. 29-39) y no atiende pormenorizadamente la cita de Heródoto. De esta última sólo obtiene una generalización algo apresurada que, veremos, no responde a las potenciales implicancias de la aseveración de Heródoto analizadas en su contexto de enunciación: Cartledge interpreta el enunciado simplemente como un signo del carácter xenofóbico del pueblo espartano, cuya aversión por lo no-espartano los inducía a englobar a todos los ‘otros’, griegos o no griegos, con la denominación genérica de ‘extranjeros’. Sin embargo, Cartledge logra llamar la atención sobre la ambivalencia semántica del término *xénos*² y su incidencia en la polaridad griego-bárbaro como modo de representar al otro; es así que concluye sugiriendo la posibilidad de distinguir matizaciones en los ‘grados’ de barbarie³. Desafortunadamente, Cartledge no profundiza en las consecuencias de la yuxtaposición (antagónica) de ambos modos alternativos de nombrar al ‘otro’ –aspecto sobre el que avanzaremos en nuestro estudio– ni explora las implicaciones ideológico-políticas de ambas designaciones.

En un estudio que aborda los múltiples modos de clasificar y recortar la alteridad basado en testimonios de viajeros griegos, Hartog (1996:16-17) repara circunstancialmente en el pasaje de Heródoto en cuestión en su consideración de la figura del *xénos* (extranjero), el término genérico para hacer referencia a toda persona exterior a la comunidad restringida de la ciudad, es decir, a la alteridad entendida en términos humanos en contraposición a otras formas de lo ‘otro’ –dioses, semidioses, monstruos y animales– que Hartog describirá en su estudio. El autor, siguiendo las postulaciones de Benveniste (1969: 87-101) y los estudios ampliatorios de Gauthier (1973: 1-21), indica la polisemia inherente al término *xénos*, en el que conviven la acepción de extranjero y la de huésped-amigo. Tras una obligada referencia a la tradicional hostilidad espartana hacia el extranjero (la *xenēlasía*⁴), en contraposición con la presunta apertura ateniense al otro, incorporado a la *pólis* bajo el *status* de meteco, Hartog apunta una suerte de dislocación temporal, de anacronismo, en los modos espartanos de concebir al otro, modos estos que parecen mantenerse al margen de la difusión del binomio griego / bárbaro. En efecto, Hartog (1996: 114), quien data la ‘invención’ del bárbaro en torno a finales del siglo VI y comienzos del V, señala el papel de catalizador desempeñado por

² Al respecto, Cf. también Herman (1987)

³ Véase, en el mismo sentido, Cartledge (2007: 308)

⁴ Cf. *Tuc.* II. 39.1

las Guerras Médicas en la consolidación de la polaridad griego / bárbaro como modo binario, etnocéntrico y asimétrico de organizar el campo de la alteridad. Es decir que Hartog –al igual que Cartledge y la mayor parte de la crítica⁵– concibe el surgimiento de la polaridad griego / bárbaro y la ulterior diseminación del término *bárbaros* en cuanto modo hegemónico de aludir al otro no-griego, como históricamente determinados por la experiencia de las guerras contra los persas. Asimismo, Hartog señala acertadamente la articulación *política* sobre la que opera el binomio griego / bárbaro –escisión que aparece testimoniada precisamente en las *Historias* de Heródoto– a saber, la división entre quienes conocen la *pólis* y viven libremente, por un lado, y quienes viven sometidos a un amo (*despótēs*), por otro, sometidos a un poder absoluto⁶. La observación de Hartog en relación con cierta extemporaneidad en el *usus* espartano para designar genéricamente al ‘otro’, que el autor vincula a “un tiempo anterior a la difusión y generalización de ese binomio (griego-bárbaro)”, constituirá uno de los ejes sobre el que avanzará nuestra lectura del problema de la representación de la alteridad en la obra. Desafortunadamente, Hartog no explora en clave histórica la co-ocurrencia de modos alternativos o antagónicos de nombrar al otro en el imaginario griego, ni tampoco se explaya acerca de la relevancia de dicha observación de Heródoto sobre una presunta costumbre lingüística de los lacedemonios en la obra del historiador. Tampoco profundiza en relación con las consecuencias políticas –que nosotros preferiremos denominar ‘ideológico-políticas’– sobre las que se cimienta el poder despótico –poder éste que en la lectura de Hartog se ve encarnado tanto por la figura del rey como por la del tirano– y que aparece asociado a la noción de bárbaro en la obra de Heródoto, así como en otros géneros discursivos del campo intelectual griego.

E. Hall, en un imprescindible estudio que analiza la incidencia de la tragedia, en particular la esquila, en la conformación del binomio griego / bárbaro en torno a los inicios del siglo V, repara incidentalmente en la aseveración herodotea (Hall 1989: 10). La autora trae a colación la cita de Heródoto como un argumento a favor del carácter restringido del término *bárbaros* –en el sentido genérico que adquirirá posteriormente como la totalidad del mundo no-griego– en los testimonios previos al siglo V y, en particular, su marginal ocurrencia en documentos anteriores a los *Persas* de Esquilo del 472

⁵ Por ejemplo, Juhnher (1923:3); Ehrenberg (1935: 44-62, 127-39); Bengston (1954: 27-8); Oliver (1960: 142); Diller (1961); Baslez (1984: 89); Hall (1987)

⁶ Cf. Hartog (1980: 328-345); Hartog (1996: 118- 119); sobre la evolución de la polaridad griego / bárbaro y sus connotaciones políticas, véanse también: Diller (1961: 39-68); Campos Daroca (1992: 27-30); Nippel (2002: 279-293); Coleman (1997: 186-1994); Hall (1997: 45-47; 2002: 174-181), etc.

a.C. Hall, tras analizar abundante evidencia textual y considerar las diferentes posturas en relación con la emergencia y significado del término *bárbaros*, concluye que es extremadamente difícil concebir dicho término como una categoría homogénea para designar a los pueblos 'no-griegos' antes del siglo V, sino que se utilizaba esencialmente en singular y para aludir a una diferencia vinculada a lo lingüístico, es decir, a quienes no hablaban la lengua griega. La tesis de la autora plantea el carácter político de la dicotomía griego-bárbaro. El 'ideal' griego de la democracia ateniense del siglo V era así definido en contraposición al carácter despótico o tiránico atribuido a los pueblos bárbaros. Ahora bien, dicha polaridad entre griego y bárbaro, con sus respectivas connotaciones, no existía, según Hall, en el pensamiento arcaico. La brecha que dividía a los individuos en el mundo aristocrático homérico no era de índole étnica o lingüística, sino de clase social. Hall expone, como argumento, las relaciones de *xenia* existentes entre las familias griegas con comunidades o dinastías no-griegas. Sin embargo, no se pronuncia acerca de la continuidad de este tipo de prácticas entre griegos y no-griegos en el siglo V. En este sentido, es elocuente el testimonio de Herman (1987), quien desarrolla un documentado análisis de la génesis, características y pervivencia de la institución de la *xenia* desde sus orígenes arcaicos hasta las postrimerías de la época clásica. Hall (1989: 15 n.51) comenta sobre la existencia de relaciones de *xenia* entre griegos y no-griegos citando el trabajo de Herman, pero no se interroga en relación con la vigencia efectiva de dichos lazos de parentesco simbólico en el siglo V o sobre la pervivencia del término *xénos* en el imaginario griego y su relación con el advenimiento del otro radical bajo la denominación de *bárbaros*. Es sobre esta oscilación problemática en los modos de designar al otro y, recíprocamente, de concebir la propia identidad, puesta de relieve en la cita de Heródoto, que avanzaremos en nuestra indagación.

Pascal Payen (1997: 174) reconoce la heterogeneidad y ambivalencia del término 'bárbaro' en la obra del historiador, si bien se inclina —junto con otros críticos⁷— por una lectura que propone una acepción más bien neutral (no racial) del término en la obra, equivalente a la idea de 'no-griego'. Es en el seno de tal disquisición donde Payen trae a colación en una nota a pie de página⁸ la admonición de Heródoto sobre el peculiar *usus dicendi* de los espartanos. Sin embargo, el autor no se explaya sobre el significado especial de dicha referencia de Heródoto. Payen sencillamente parece querer indicar que ambos términos, *xénos* y *bárbaros*, a pesar de la presunta valoración estrictamente étni-

⁷ Por ejemplo, Bichler (1988: 120, 124); Hegyi (1977-8: 54); Laurot (1981: 39-41)

⁸ Payen (1997: 174 n. 57)

ca del término *bárbaros*, eran comúnmente diferenciados en el mundo griego, dado que el caso de los espartanos es presentado por Heródoto como una excepción. Nuestra postura, por el contrario, sostendrá que la valoración peyorativa del término *bárbaros* –que se puede inferir de la afirmación de Heródoto en cuestión– se verá determinada por su relación de tensión y antagonismo en el discurrir del relato con la concepción del otro como *xénos*; de modo que los matices peyorativos del término *bárbaros* cristalizarán palmariamente en los últimos libros de la obra.

Por último, en un estudio monográfico reciente que examina las discrepancias lingüísticas al interior de la obra de Heródoto, con un énfasis particular en la representación de la heteroglosia como índice de la diferencia étnico-cultural y el rol del *hístōr* como mediador-intérprete, Vignolo-Munson (2005) concede unas pocas páginas de discusión al enunciado de Heródoto en relación con la costumbre espartana de llamar ‘extranjeros’ a los ‘bárbaros’. El análisis de la autora pone de relieve una serie de cuestiones que exploraremos detalladamente en nuestro estudio. En primer lugar, se destaca la intervención de la voz narradora en tanto marcador lingüístico⁹ cuya intencionalidad radica en focalizar, es decir, llamar la atención, sobre dicha discrepancia lingüística. Sin embargo, la autora no examina el *status* específico de dicha voz, ni los modos en que irrumpe discursivamente en el plano de la enunciación, sino que se detiene a pie de página en una cuestión formal relativa a la homogeneización de las variantes dialectales por parte de Heródoto en su forma jónica. La autora advierte, no obstante, la relevancia del pasaje en cuanto éste “sella la respuesta implícita del texto a la oposición inicial entre griegos y bárbaros y la definición ateniense de la ‘grecidad’ sobre la base del lenguaje, entre otras cosas”¹⁰. Alude también a la noción de amistad ritualizada vinculada al término *xénos* y señala que su empleo, además de enfatizar cierta ‘alteridad’ entre griegos, “acorta las distancias” entre griegos y bárbaros. Su discusión se cierra con la constatación de ciertas ‘contradicciones’ que Heródoto atribuye a los espartanos: a pesar de ser el pueblo más helénico, son el que más se aproxima al mundo no-griego¹¹. Desafortunadamente, Munson no plantea las consecuencias ideológicas que se derivarían de sus afirmaciones en relación con la caracterización diferencial entre atenienses y espartanos al interior del relato, ni establece interrogantes sobre la ocurrencia de dicha afirmación herodotea y el contexto efectivo de producción y

⁹ Cf. Colvin (1999: 21-26), a quien sigue Munson en su análisis.

¹⁰ Munson (2005: 17)

¹¹ En este sentido, véanse también Hartog (1980: 157-161); Cartledge (1993: 81); Munson (1993; 2001: 96).

recepción de la obra, en donde ambas *póleis*, Esparta y Atenas, disputaban abierta y violentamente su hegemonía en el mundo griego. Dicha especulación desarticularía su propia visión de Heródoto como un historiador ecuánime, pluralista y pedagogo, quien postularía en su obra tanto la preeminencia de los valores griegos cuanto el respeto por los *nómoi* no-griegos¹².

En síntesis, la aseveración de Heródoto en torno a la cual se desplegará nuestro estudio ha recibido un tratamiento tangencial de parte de la crítica, que, no obstante, ha sabido reconocer –con matices en la atención concedida– su relevancia. A excepción del tratamiento de Munson, que esboza un acercamiento al fenómeno sobre la base del análisis de otros pasajes relevantes del *corpus* herodoteo, los planteos no han abordado la cuestión a partir de un análisis textual sistemático de la totalidad de la obra que pudiera echar luz sobre las consecuencias de la afirmación de Heródoto en el libro IX. Algunas observaciones de los autores considerados resultan, con todo, centrales para nuestro planteo. De los comentarios tangenciales de la crítica podemos, a nuestros fines, formular una serie de hipótesis de trabajo que discutiremos en nuestro análisis: 1) la coexistencia de modos alternativos de representar la alteridad dentro del imaginario griego, uno de los cuales, el de la extranjería, antecede históricamente al surgimiento de la idea de barbarie y pervive, según veremos, como ‘sustrato naturalizado’ incluso en época clásica; 2) el carácter ‘imaginario’, es decir, ‘construido’ de la noción de bárbaro, cuya emergencia en tanto polaridad asimétrica y ecuménica de designar la identidad griega en contraposición con lo no-griego ha sido circunscrita históricamente a los inicios del siglo V y asociada a una ideología particular, la democracia ateniense, así como a un género discursivo concomitante a dicho sistema: la tragedia; 3) las fisuras al interior del mundo helénico en lo relativo a la concepción de la identidad, es decir, la constatación de la ‘heterología’ intrínseca a la confederación de *póleis* griegas, hecho éste que menoscaba la posibilidad de postular de manera uniforme ‘una’ identidad griega; 4) el carácter eminentemente político-ideológico de la construcción de la idea de barbarie, que no es, por tanto, extensible a todo el mundo griego. Ahora bien, nuestro estudio buscará explorar, a partir de la fractura referencial operada en el espacio de la alteridad, entre el otro-extranjero y el otro-bárbaro, la configuración de las representaciones identitarias en el desarrollo del relato. Es decir, examinará el conjunto de la narración a fin de precisar en qué medida la noción de extranjero y de bárbaro, términos estos que

¹² Munson (2005: 4-5)

funcionan respectivamente como epicentros de articulaciones simbólicas relacionadas a la construcción del otro, no son –como en efecto parece intentar poner de relieve la propia declaración de Heródoto– mutuamente reductibles. En este sentido, nuestro trabajo deberá articular críticamente en la consideración del problema dos líneas de indagación teórica que, tradicionalmente, han sido concebidas de manera independiente.

I- La primera línea aborda la cuestión de la identidad en torno a la problemática de la ‘barbarie’ y la concomitante postulación de un ser-griego. En este sentido, se han examinado: 1) algunos de los enfoques más relevantes de carácter general, no específicamente vinculados con los estudios clásicos, desde perspectivas antropológicas, históricas o filosóficas; 2) abordajes que plantean el fenómeno dentro del ámbito de los estudios clásicos, pero no exclusivamente vinculados a las *Historias* de Heródoto, a saber: estudios histórico-antropológicos que plantean la cuestión de la etnicidad griega en su devenir temporal, tanto en términos de contactos o interpenetraciones genuinas entre los pueblos griegos y no-griegos, como en términos de ejercicio ‘imaginario’ de auto / hétéro-definición; así también aquellos que abordan el fenómeno en otros géneros discursivos distintos de la *historiē* herodotea, o bien en períodos históricos y autores anteriores o posteriores a la escritura de la obra; 3) estudios que focalizan particularmente en la relación griego / bárbaro en las *Historias*, examinando la totalidad del *corpus* o restringiendo su enfoque a pasajes individuales o a la caracterización de determinados personajes en el desarrollo de la trama.

Dentro del primer grupo (1), resultan de especial interés para nuestra discusión los aportes críticos de Edward Saïd (1978) y Martin Bernal (1987-91) quienes se centran en las operaciones crítico-intelectuales a partir de las cuales Occidente ha canonizado una visión sesgada y maniquea del Otro-oriental. El estudio de Saïd –que circunstancialmente hace referencia a los antecedentes de la idea de ‘orientalismo’ en el mundo clásico, especialmente en Esquilo y Heródoto– examina los modos en que la tradición occidental ha forjado y reproducido una visión distorsionada del Oriente, generando una “visión política de la realidad cuya estructura promovió la diferencia entre lo familiar (Europa, Occidente, ‘nosotros’) y lo extraño (Oriente, el Este, ‘ellos’)”¹³. En una línea similar, el polémico proyecto intelectual de Bernal¹⁴ intentó reivindicar los genuinos

¹³ Saïd (1978: 43)

¹⁴ Acerca de las críticas que recibió su tesis en el ámbito de los estudios clásicos, Cf. Peradotto y Levine (1989); Hall, E. (1992)

aportes egipcios (negros) y fenicios (semíticos) en la civilización griega clásica, denunciando el sesgo racista, antisemita y etnocéntrico impuesto por los últimos dos siglos de trabajos académicos, que procuraron sustituirlo por un modelo ario, en un intento de purificar sus orígenes. Bernal hace un extenso uso de citas de las *Historias* de Heródoto, pero de un modo sesgado, selectivo y literal¹⁵, descontextualizando pasajes de la obra de Heródoto, en un intento por recuperar datos fácticos que habrían sido deliberadamente escamoteados por la tradición crítica occidental a los fines de imponer un modelo ario. Independientemente de sus aportes concretos a la discusión específica sobre el problema de la representación de la identidad / diferencia en la obra de Heródoto, los estudios de Saïd y Bernal ponen de relieve los intereses ideológico-políticos que subyacen a la constitución y perpetuación de una tradición crítica y a los modos en que inciden simultáneamente en la construcción del 'otro' y en las evaluaciones de los 'testimonios' al interior de dicha tradición. En este sentido, ambos textos resultan significativos en términos meta-críticos: los estudios de la Antigüedad clásica en general y de la obra de Heródoto en particular no pueden desvincularse de una tradición occidental que ha canonizado y estereotipado un modo de concebir a la alteridad (oriental) y ha reproducido dichos esquemas ideológicamente determinados en sus producciones académicas. Desde un enfoque filosófico, retomaremos también las discusiones de Reinhart Koselleck, precursor de la llamada 'historia de los conceptos' (*Begriffsgeschichte*). Inspirado en el neokantismo de Dilthey y en el giro lingüístico de Gadamer, Koselleck define los 'conceptos' como condensaciones de experiencias históricas que articulan redes de significación, capaces de trascender su contexto originario de enunciación y de proyectarse en el tiempo, generando así 'asincronías semánticas'. Koselleck (1990: 195), basando su argumentación en la obra de Heródoto, concede especial atención al binomio 'griego / bárbaro', definiéndolo como un par conceptual antónimo y asimétrico (al igual, por ejemplo, que el par cristiano / pagano) de alcance universal, que tiene la capacidad de desanclarse de su contexto de formación y transmitirse históricamente. El aporte de Koselleck también resulta iluminador a la hora de evaluar el modo en que la historiografía ha abrevado en dichas polaridades asimétricas como modo de estructurar modelos de experiencia, las cuales, sistemáticamente —si bien bajo diferentes denominaciones—, han excluido cualquier reconocimiento recíproco entre un 'nosotros' y un 'otros'. Esta perspectiva nos permitirá ponderar en qué medida estas polaridades

¹⁵ Cf. las críticas de Lefkowitz (1992: 33-34); Green (1989: 59); Snowden (1989: 89); Levine (1992: 447); Cartledge (1993: 37)

conceptuales –como estructuras de argumentación asimétricas– se han reproducido en sucesivas etapas históricas, incluso con otros contenidos semánticos, y especular acerca de su posible incidencia retrospectiva en la consideración del par griego / bárbaro en la Antigüedad y en la obra de Heródoto en particular.

La amplitud y variedad de enfoques en el ámbito de la filología y los estudios clásicos en lo relativo a la noción de bárbaro en la Antigüedad (2) exige una cuidadosa selección del material a disposición –entendiendo que todo recorte supone una interpretación– a la luz de la especificidad de nuestro planteo del problema. En lo esencial, nos restringiremos a los estudios más recientes, la mayoría de los cuales presenta la discusión en perspectiva histórica y ofrece amplias referencias bibliográficas sobre la temática. Privilegiaremos, por tanto, los estudios desarrollados a partir de la década de los 90, que comienzan a plantear la idea del otro, de la identidad y etnicidad en términos de ‘representación’, más que en términos de un análisis positivista de la presunta realidad objetiva de las diferencias étnicas y culturales o los intercambios materiales efectivos entre el mundo griego y los bárbaros¹⁶. Nuestro enfoque propone una aproximación ‘discursiva’ al problema de la construcción de la identidad en la obra, lo cual supone especular acerca de los modos –sin duda ideológicos– en que el lenguaje instituye simbólicamente las identidades sociales, así como las diferencias. Sin embargo, no desatiende las prácticas socio-históricas que sirven de sustrato material para la emergencia de dichas formaciones discursivas. En este sentido, el examen de estudios de carácter histórico-antropológico¹⁷ que indagan acerca de la fisonomía específica del mundo griego y la estructuración sociopolítica del mundo no-griego en la Antigüedad nos brindarán a menudo herramientas para confrontar críticamente dichas formaciones discursivas con evidencias proporcionadas por estudios antropológicos sobre las comunidades antiguas. Ciertamente es que ni griegos ni bárbaros constituyen ni fueron representados siempre como unidades monolíticas u homogéneas, especialmente por Heródoto¹⁸. Tampoco la polaridad griego / bárbaro hace justicia a las estrechas y sostenidas relaciones entre los pueblos griegos y no-griegos, o a los procesos de aculturación recíproca entre griegos y extranjeros¹⁹. Asimismo, el decurso temporal entre el siglo VI y el IV a.C. implica sucesivas problematizaciones y matizaciones

¹⁶ Cf. Miller (1997); Harrison (2002: 13-4)

¹⁷ Por ejemplo, Briant (1996); Sancisi-Weerdenburg (1987; 1994)

¹⁸ Al respecto, Cf. Hartog (1988: 51, 203); Redfield (1985: 97-118); Briant (1996); etc

¹⁹ Véanse Miller (1997); Austin (1970); Burstein (1996); Hall, J. (1997: 46-7); Lewis (1977); West (1997, cap. 12); Ridgway (1992); Coleman y Walz (1997).

respecto del binomio griego / bárbaro²⁰. No obstante, creemos que la división antinómica entre griego / bárbaro²¹, independientemente de los contenidos asociados a dicho binomio por autores particulares y en períodos históricos sucesivos, constituye un ‘concepto’, un esquema de argumentación²² antinómico, totalizador y asimétrico cuya estructura se reproduce en el tiempo. Creemos, a su vez, que es posible especular en torno a los procedimientos y contextos de formación de dicho par conceptual, que trasciende una mera categorización de tipo lingüístico, étnico o geopolítico para transformarse rápidamente en un ‘ideologema’ en el transcurso del siglo V. En particular, destacaremos una serie de observaciones y disquisiciones formuladas por este amplio conjunto de estudios que resultan ancilares en el desarrollo de nuestra propuesta.

En primer lugar, entendemos que la noción de ‘bárbaro’ –y su alteridad respecto de una identidad griega– constituye una *construcción discursiva históricamente determinada*, cuyas coordenadas temporales de irrupción y difusión se pueden fijar aproximadamente en torno a finales del siglo VI y principios del siglo V a.C. Se han postulado diversas hipótesis acerca del surgimiento del término ‘bárbaro’ (y su contraparte étnica, ‘griegos’): a) que ambas nociones existían en la ideología arcaica antes incluso de la composición de la *Iliada*²³; b) que ambas nociones surgen simultáneamente entre el siglo VIII y finales del VI²⁴; c) que las Guerras Médicas catalizaron la noción de bárbaro como el ‘otro’ universal²⁵; d) que si bien existía un sentimiento de afinidad étnica en la época arcaica, fueron las Guerras Médicas las que polarizaron las nociones de ‘griego’ y ‘bárbaro’²⁶. Entendemos que la experiencia de las Guerras Médicas sin duda constituyó el hecho histórico que catalizó la polaridad griego / bárbaro²⁷, aun cuando estudios recientes hayan querido reconocer, a veces de manera algo categórica, firmes indicios de la existencia de una conciencia ‘panhelénica’ en época arcaica²⁸. Ahora bien, es preciso distinguir, por un lado, desde un abordaje diacrónico y filológico, los valores semánticos específicos que adquiere el término *bárbaros* en sus escasas ocurrencias entre los siglos VIII y VI a.C. y que pueden haber investido algunos de los valores

²⁰ Al respecto, Browning (2002: 257- 276); Briant (2002: 193- 210)

²¹ Cf. Lloyd (1966); Cartledge (1993: 8- 17)

²² En el sentido en que lo define Koselleck (1990)

²³ Cf. Murray (1934: 144-5); Weiler (1968)

²⁴ Cf. Stier (1970: 21); Snell (1952: 7-8)

²⁵ Cf. Schwabl (1962)

²⁶ Opinión más extendida sostenida, entre otros, por Juhnher (1923:3); Ehrenberg (1935: 44-62, 127-39); Bengston (1954: 27-8); Oliver (1960: 142); Diller (1961); Baslez (1984:89); E. Hall (1989: 6); Homblower (1991, 11); Cartledge (1993: 38-39); J. Hall (2002); Mitchell (2007)

²⁷ Cf. Strasburger (1955); Finley (1954: 261)

²⁸ Por ejemplo, Mitchell (2007)

posteriores y, por otro, los valores asociados al término en sus empleos más difundidos durante el siglo V²⁹. En este último sentido, Lévy (1984) distingue en la época clásica un doble valor del término: 1) como índice de una diferenciación de tipo étnico-cultural, geográfica –y, en sus orígenes, lingüística– para referir a los no-griegos, en lo esencial desprovisto de cargas valorativas; 2) como un ‘anti-modelo’ cultural, que evoca el despotismo, el servilismo, el lujo excesivo, la crueldad y que adquiere, en consecuencia, connotaciones fuertemente estereotipadas y peyorativas. En este sentido, el término *bárbaros* –en su devenir diacrónico y en su empleo sincrónico en un estadio de lengua (en el siglo V)– detenta potenciales de significado múltiples, a menudo difíciles de deslindar, que será preciso determinar en sus usos contextuales particulares y en relación con el interdiscurso.

Asociada a la noción de bárbaro, se ha especulado también acerca de la concomitante idea de ‘grecidad’ –es decir, de identidad ‘nacional’ panhelénica– que supone la difusión de dicho binomio. Las tesis dominantes en este sentido indican que, a pesar de las relaciones y tratados inter-estatales, acuerdos y ocasionales organizaciones, los griegos nunca establecieron una unidad nacional griega³⁰. La idea de ‘nación’ –que supone una identidad fundada, según la definición herodotea, en la sangre, el lenguaje y la religión³¹– pudo haberse visto propiciada históricamente no sólo por la experiencia radical de la lucha mancomunada contra el invasor persa sino también por una serie de experiencias culturales previas tales como la colonización griega en el Mediterráneo y el Mar Negro o por la formación de instituciones panhelénicas, como los Juegos Olímpicos o el Santuario de Delfos³². Recientemente, se ha argumentado sobre los fermentos arcaicos de una ‘narrativa’ que –sobre la base de los poemas homéricos, los Juegos Olímpicos y los mitos migratorios– habría conformado un sentimiento ‘panhelénico’ de elite ya en el siglo VI, con indudable anticipación a la experiencia de las Guerras Médicas³³. No obstante, las tesis más difundidas sugieren que la idea de ‘nación’ sólo cristalizaba entre los griegos en periodos de ‘crisis’, momentos en que se producía la integración de facciones políticas de las ciudades-estado en unidades mayores, pero que, en lo esencial, los sentimientos patrióticos se circunscribían a las unidades políticas

²⁹ Cf. Cartledge (1993: 38); Weidner (1913); Specht (1939: 11); Limet (1972: 124); Waters (1985); Laurot (1981); Hall. E. (1989: 3-13); Cartledge (1993: 38); etc.

³⁰ Postura adoptada, entre otros, por Schaefer (1963); Walbank (1951); Finley (1954); Perlman (1976).

³¹ Caracterización puesta en boca de los atenienses en Her. VIII 144.

³² Cf. Rostovtzeff (1930: 229-35); Snodgrass (1971: 421); Nagy (1979: 7-8; 119-20); Nippel (1996: 165-96)

³³ Cf. Mitchell (2007: 39 ss.)

menores, de modo que el ideal 'panhelénico' nunca constituyó un sustituto de la lealtad a la *pólis*. En definitiva, el fin del 'ideal panhelénico' sirvió en diferentes períodos históricos (por ejemplo, fue adoptada por el rey espartano Argesilao en su campaña asiática, resurgió luego en Atenas frente a la invasión macedónica y, más tarde, fue reivindicado por los reyes macedonios) para justificar el derecho de una potencia a la hegemonía sobre toda la Hélade frente a la amenaza de pueblos definidos como 'bárbaros'³⁴.

Se ha postulado también, en relación con la dicotomía griego / bárbaro, los fines políticos que pudieron haber dado origen o incidido en la consolidación y difusión de una presunta 'identidad nacional colectiva' que emerge de la oposición asimétrica y radical al otro. Se ha propuesto que el ideal *panhelénico* –fundado en la homogeneización y unificación de rasgos culturales 'propios' por oposición al otro radical– sirvió, en el período clásico, como herramienta de propaganda del mando hegemónico o imperial de la *pólis* que permitía subordinar a los otros estados en aras de un fin común: la lucha contra el bárbaro. En especial, se ha sugerido que el ideal panhelénico es consustancial a la política imperial de Atenas, como estrategia de consolidación y propaganda de la *arché* y a la divulgación del ideal griego ateniense-democrático. En efecto, mediante la legitimación de polaridades tales como libertad / tiranía; democracia ateniense (griega) / despotismo bárbaro (no-griego) implícitas en la distinción político-cultural del binomio griego / bárbaro, los atenienses pudieron haber consolidado su posición como líderes de la Liga de Delos, a partir de una visión del ser-griego estrechamente asociada al modelo y valores atenienses³⁵.

En segundo lugar, entendemos que la noción de 'bárbaro' –y su alteridad respecto de una identidad griega– constituye *una construcción discursiva política e ideológicamente determinada*. Ancilar en la discusión del carácter ideológico de la polaridad griego / bárbaro es el estudio de E. Hall (1989) quien rastrea en el discurso trágico del siglo V a.C. los antecedentes de la auto-definición cultural occidental a partir de una visión estereotipada de Oriente. La autora argumenta que el discurso trágico fue medular en el proceso de auto-definición griega por oposición al 'otro-bárbaro', quien emerge como el opuesto a la idiosincrasia griega. Hall apunta que la construcción del bárbaro en la tragedia responde a los intereses políticos de la *pólis* ateniense en particular, si bien

³⁴ Cf. Asheri (1996: 23).

³⁵ Al respecto, Cf. Schwabl (1962: 23); Oliver (1960: 142-5); Momigliano (1979); Perlman (1976); Hall E. (1989: 16-17; 59-62).

por metonimia la distinción étnica que supone la diferencia con el bárbaro sirve a los efectos de legitimar una identidad 'griega' colectiva: los bárbaros son tiránicos y jerárquicos; los griegos, en contraposición, son democráticos e igualitarios. En definitiva, la función ideológica de la tragedia ática para Hall, anclada en la 'invención' estereotipada del bárbaro como otro-radical –noción que carece de precedentes tan absolutos en el período arcaico o pre-clásico–, reside en la legitimación de la democracia como *éthos* no exclusivamente ateniense sino 'helénico' en general y en la constitución y expansión del imperio en nombre de un ideal panhelénico. Hall otorga un lugar ideológico privilegiado, en este sentido, a *Los persas* de Esquilo. La obra escenifica el modo en que el ser-bárbaro (tendiente al despotismo, el lujo, los excesos, etc.) es más proclive a incurrir en *hybris* que el ser-griego (es decir, ateniense) basado en valores como la austeridad, igualdad y libertad. Se evidencia, pues, en la tragedia de Esquilo el carácter político de la distinción entre griegos y bárbaros, a saber, la contraposición entre democracia griega y despotismo oriental³⁶. Hall, a su vez, avanza sobre la tesis de Schwabl afirmando que dicha distinción contribuyó a legitimar el liderazgo ateniense de la Liga de Delos³⁷. El estudio de Hall constituye una aportación teórica ineludible en lo que respecta a la noción de *interdiscursividad* que exploraremos en nuestro análisis de las *Historias* de Heródoto. La representación del 'bárbaro' en la obra herodotea, junto con el surgimiento de la *historiē* como género discursivo sin precedentes en el campo intelectual griego, no puede examinarse prescindiendo de los ecos intertextuales con la tragedia, género que –como ha demostrado Hall– constituye un fenómeno típicamente ateniense, que despunta con el establecimiento y consolidación de la democracia y los valores asociados a dicho modelo socio-político.

La crítica herodotea ha sabido poner de relieve las relaciones intertextuales entre las *Historias* de Heródoto y el discurso trágico. Se han señalado, por un lado, ecos dialógicos con la tragedia a nivel de la frase³⁸. Más ampliamente, se ha comentado acerca de la inclusión de material similar –de carácter mítico o folklórico– tanto en uno como en otro género³⁹, así como la recurrencia de motivos trágicos en las *Historias* (el suplicante, el sacrilegio, los dilemas morales, la venganza, los oráculos, etc.)⁴⁰. El carácter mimético de la representación en vastas secciones de las *Historias*, a partir de

³⁶ Cf. Schwabl (1962: 23); Oliver (1960: 142-5); Momigliano (1979); Hall (1987)

³⁷ Cf. Perlman (1976: 5)

³⁸ Cf. Aly (1921: 281-6); Schmid & Sathlin (1934: 569); Avery (1979); Chiasson (1982); Evans (1991: 4)

³⁹ Cf. Walbank (1960: 237)

⁴⁰ Cf. Griffin (2007: 48 ss.)

la dramatización de la palabra del otro en forma de diálogo, ha sido a menudo parangonado con los parlamentos de los personajes trágicos⁴¹. Asimismo, Immerwahr (1966: 69) ha subrayado la estructura trágica de algunos de los *lógoi* menores insertos en la narración (especialmente, los relatos de Gíges, Atis, el nacimiento de Ciro, la muerte de Polícrates y, en general, el *Lógos* sobre Cresos). Desde un análisis de la estructura general de la trama, se ha señalado el ciclo de ascensos y caídas y la idea de la fragilidad de las cosas humanas –ambos de inequívoca extracción trágica (*ólbos / kóros; hýbris / némesis*)– como la organización que parece regular el devenir de los acontecimientos en el relato⁴². Por último, se ha puesto de relieve el carácter didáctico que puede atribuirse tanto a uno como a otro género⁴³. Ahora bien, solamente el estudio de E. Hall ha evidenciado a las claras la estrecha relación entre el discurso trágico y la construcción estereotipada del otro-bárbaro, noción esta última que es ancilar en el desarrollo de la narración herodotea. En lo que respecta a Heródoto, Hall señala la solidaridad de las *Historias* con el proceso de ‘mitologización’ de las Guerras Médicas y la construcción del otro-cultural, dominado por la *hýbris* y condenado a la destrucción, construcción ideológica iniciada por Esquilo en *Persas* (Hall 1989: 69-70). Asimismo, Hall advierte el proceso ideológico-político que incide en dicha construcción identitaria polarizada⁴⁴, de modo que no se trata de una representación de la alteridad (y, por ende, de la propia identidad) que pueda extrapolarse homogénea y llanamente a la totalidad del mundo griego sin distinguir matizaciones. Se trata, en suma, de una construcción que puede vincularse fundamentalmente con posicionamientos axiológicos inherentes a la ideología democrática, preconizada por la *politeía* ateniense, aunque no reductibles a la totalidad del cuerpo político de Atenas en el seno del cual existían, sin duda, disensos y antagonismos de facciones. Una ideología hegemónica que, por otra parte, pugnaba por propagarse más allá de los límites territoriales de la ciudad-estado ateniense, diseminándose entre grupos democráticos allende el Ática.

En tercer lugar, entendemos que la polaridad griego / bárbaro se instituye a partir de una *cristalización homogénea en un par antagónico de una multiplicidad de fenómenos heterogéneos, en los que prima la hibridación*. Ante la ausencia de los criterios jurídicos de definición de la nacionalidad que posibilita la modernidad, la definición ét-

⁴¹ Al respecto, Cf. Myres (1914; 1953: 78); Egermann (1957: 38); Waters (1960)

⁴² Véanse Strasburger (1982: 887-8); Evans (1991: 33; 1991: 71); Gould (1989: 132); Darbo-Peschanski: (1987: 23-74); Griffin (2007: 53)

⁴³ Cf. Raaflaub (1989: 231-2); Hunter (1982: 82)

⁴⁴ Cf. Moggi (1991: 40-41); Asheri (1996: 23)

nica del ser-griego en la Antigüedad, en contraposición a la cual emerge la idea totalizadora de ‘bárbaro’, reposa sobre principios ambiguos: un origen común, igualdad de ‘sangre’, la misma ‘lengua’, la adoración de los mismos dioses, etc. Ahora bien, difícilmente tales principios –que incluso resultan problemáticos en la caracterización identitaria de las *póleis* griegas más prototípicas de la época clásica– puedan reivindicarse en la designación étnica de una gran cantidad de comunidades del mundo griego, en particular de aquellas etnias ubicadas en los confines del “mundo griego” (Etolia, Macedonia, Tracia, Creta, Chipre y el mundo colonial en Oriente y Occidente), espacios atravesados por la hibridación cultural y la contaminación recíproca, en los que cohabitan indígenas bárbaros, colonos griegos y poblaciones mixtas⁴⁵. Hall ha argumentado acerca de la vaguedad e indeterminación de los límites topográficos de la Hélade, así como el ambiguo tratamiento étnico de ciertos personajes míticos en la tragedia ática del siglo V⁴⁶. No obstante, ha subrayado la función política de la tragedia como institución social en lo relativo a la determinación de la etnicidad griega de ciertos héroes y comunidades, así como la definición del *status* del ‘ciudadano’ por oposición al otro, ajeno a la comunidad. En este sentido, la polaridad griego / bárbaro adquiere una función ‘reguladora’ de la identidad y la diferencia. Dicha categorización se articula, no obstante, en función de conceptos maniqueos y estereotipados que obliteran la diversidad y la variedad de las formas de lo mismo y lo otro y que, en cuanto tales, no responden a criterios objetivos sino, como demuestra Hall en relación con el discurso trágico, a construcciones ideológicas. En el caso de Heródoto, la crítica ha puesto de relieve la preocupación del historiador de dar cuenta de la multiplicidad de las organizaciones sociales posibles en los pueblos descritos⁴⁷ –especialmente en las secciones etnográficas del relato–. Aquí el acento recae frecuentemente sobre los particularismos culturales inherentes a los pueblos extranjeros, sobre la diversidad de *nómoi*⁴⁸ (Cf. Thomas 2001b), si bien, como demuestra Hartog, las observaciones sobre rasgos culturales extraños de los pueblos bárbaros se reflejan en el ‘espejo’ etnocéntrico-griego del historiador. Ahora bien, según veremos, conforme la narración focaliza en la invasión persa y la resistencia griega en los últimos libros de la obra, la noción de bárbaro –convertido ahora en enemigo– adquirirá su carga estereotipada de ‘anti-modelo’ griego cimentada y propagada por el discurso trágico. Es decir, recrudescerá su valo-

⁴⁵ Cf. E. Hall (1989: 165-72, 178 ss.); etc.

⁴⁶ Cf. E. Hall (1989: 166)

⁴⁷ Cf. Gould (1989: 86-109); Lateiner (1989: 145-62); Nippel (1990: 11-29); etc.

⁴⁸ Véase Thomas (2001b)

ración ideológica radicalmente negativa forjada en el interdiscurso, uniformando de este modo la diversidad bajo una denominación maniquea y antinómica de la alteridad.

Los estudios que abordan la cuestión del bárbaro específicamente en la obra de Heródoto (3) por lo general focalizan en algún pueblo bárbaro en particular o en la caracterización de alguna de las figuras que protagonizan las *Historias* (en particular, en relación con los persas)⁴⁹. La diversidad de enfoques –etnográficos, antropológicos, históricos o literarios– nos exige una cuidadosa selección a los fines de nuestro análisis. En términos generales, el material crítico a disposición sobre los pueblos no-griegos que desfilan a través de las páginas de la obra ha puesto el acento, esencialmente, sobre la diversidad, es decir, la heterogeneidad de la representación de la barbarie en las *Historias*, y sobre la vocación descriptivo-etnográfica de Heródoto en su reconocimiento de la multiplicidad de *nómoi*. Sin embargo, la noción de ‘bárbaro’, según hemos argumentado, supone una abolición de las diferencias, una homogeneización de lo múltiple bajo una categoría abarcadora que divide la totalidad del mundo habitado en dos polos antinómicos: nosotros / griegos; los otros / bárbaros. Los estudios que han explorado las consecuencias ideológico-discursivas de la utilización del término ‘bárbaro’ en la obra, en tanto categoría totalizadora que abroga la diversidad –y la paradoja que parece suponer el empleo de dicho término y la simultánea exaltación de las diferencias individuales de cada pueblo descrito, en especial en los *excursus* etnográficos del historiador– son comparativamente escasos. Un *tour de force* en el tratamiento de la barbarie en la obra de Heródoto fue la publicación del estudio de François Hartog, *Le Miroir d’Hérodote* (2003, 1ª ed. 1980), dedicado a la cuestión de la alteridad y su representación en las *Historias* a partir de un enfoque enmarcado en el nuevo historicismo, a la vez que tributario del estructuralismo. La tesis fundamental del libro de Hartog es que Heródoto sistemáticamente clasifica la realidad de los otros, es decir, de los pueblos examinados, a la luz de categorías griegas, de modo que dicha ‘retórica de la alteridad’ en definitiva no es sino un espejo por medio del cual los griegos se contemplan a sí mismos, sus instituciones, valores y costumbres, es decir, se interrogan acerca de su propia identidad. El mérito del estudio de Hartog y el especial interés a nuestros fines residen en su consideración del fenómeno en términos de totalidad, es decir, en explorar en el texto los modos antinómicos en que parecen organizarse simbólicamente las diferencias culturales y que determinan recíprocamente los modos de ser ‘griegos’ en con-

⁴⁹ Cf. Immerwahr (1996: cap. 4); Evans (1991: cap. 2); Munson (1991); Georges (1994: cap 6); Dewald (2002); Flower (2007)

traposición a los 'otros' modos, ajenos a la 'grecidad'. Frente a los estudios que analizan individualmente los rasgos de los diferentes pueblos representados en la narración, tanto desde perspectivas antropológicas o históricas o incluso de *mimēsis* literaria, el estudio de Hartog explora, aun sin insistir abiertamente en ello, el maniqueísmo y la polaridad antinómica inherente al empleo de la categoría de 'bárbaro' por oposición al 'griego'. En rigor, la mayor parte del libro de Hartog está dedicado al examen de los escitas, pueblo que resistió el avance de los persas al mando de Darío y que –por un juego que, según Hartog, estructura la trama por paralelismos e inversiones– anticiparía la guerra griego-persa. En particular, el foco está puesto sobre el nomadismo escita como estrategia que prefiguraría a su vez –a partir de una duplicación especular– la resistencia griega en Salamina. El argumento más sustancial de Hartog, pero también el que ha recibido mayores críticas⁵⁰, es la noción de polaridad que regula dicha 'retórica de la alteridad' en las *Historias*, lógica antinómica que, según Hartog (2003: 244-245) no deja lugar a un 'tercero' en la articulación de la representación del 'otro' y el 'mismo'. La objeción más generalizada al tratamiento por parte de Hartog, determinado sin dudas por su enfoque estructuralista del relato que lo impulsa a describir oposiciones binarias, reside en la perspectiva monolítica y homogénea de la noción de 'mismo' (es decir, griego) y 'otro' (es decir, bárbaro) en su lectura de Heródoto, que no deja espacio para la variedad o las matizaciones que pueblan el relato. Si bien es cierto que, a nuestro entender, Hartog a menudo fuerza sus interpretaciones para hacerlas cuadrar en dicha lógica binaria estableciendo analogías o inversiones difíciles de refrendar, el mérito de su planteo radica –si bien el autor no lo enuncie exactamente en estos términos– en el reconocimiento de que la noción misma de 'bárbaro', prolíficamente evocada en la narración desde las declaraciones programáticas del Proemio, implica *per se* dicha lógica binaria (ecuménica, asimétrica, antagónica y radical) respecto del 'griego'⁵¹. Otro aspecto central puesto de relieve por Hartog –que también ha recibido objeciones– es la dimensión política inherente a la noción de bárbaro. Hartog asocia por metonimia al bárbaro en las *Historias* fundamentalmente con el persa, si bien reconoce que dicho término no agota el valor de su referente en el pueblo persa (Hartog 2003: 299). Asimismo, dicha vinculación se ve justificada por una interpretación ideológico-política subyacente: el bárbaro por excelencia es aquel que está sometido a un poder despótico, independientemente de su extracción étnica. Hartog asocia, pues, la barbarie tanto a la reale-

⁵⁰ Cf. Dewald (1990: 217-224); Grene (1990: 136-138)

⁵¹ Cf. Cartledge (1997: cap.3); Cartledge y Greenwood (2002: 364)

za, cuya expresión más radical es el absolutismo persa, como a la tiranía, tanto no-griega como griega. Es éste, sin duda, el aspecto más sugerente en la concepción de la barbarie que aporta la lectura de Hartog y que polemiza con la tan mentada neutralidad o imparcialidad en el uso del término *bárbaros* que la crítica ha señalado con insistencia. Dicha concepción política del término *bárbaros* resultará ancilar a nuestra propuesta de análisis. La limitación del enfoque de Hartog, no obstante, radica en su esquematismo estructural que le impide dar cuenta de la 'heteroglosia' en el relato (es decir, los matices e inconsistencias en la presunta homogeneidad de la 'mismidad' y 'otredad'). Nuestro planteo buscará indagar en las 'fisuras' del relato, poniendo de relieve un modo antagónico de representar la identidad / diferencia en la obra que coexiste con la polaridad griego / bárbaro. Asimismo, intentará precisar la formación ideológica particular a la que responde la noción identitaria de 'bárbaro' y su contraparte 'griego', aspecto éste que el abordaje estructural de Hartog no permite explorar, así como el plano interdiscursivo en que dichas categorías se gestaron y consolidaron.

Dentro de los estudios herodoteos, la postura de Hartog representa una visión del bárbaro como otro-radical, de cara al cual el ser-griego ideal emerge como baluarte de la libertad política, la medida y el respeto del *nómos*. En este sentido, la idea de barbarie constituye un ideologema que sobrepasa una acepción estrictamente étnica y que tiene sus antecedentes, como apunta sucintamente Hartog (2003: 309-313) y desarrolla de manera exhaustiva el estudio de E. Hall, en la tragedia ática. La lectura de Hall, por su parte, enriquece la tesis de Hartog en cuanto pone en evidencia el carácter no ya indiscriminadamente 'griego' de la 'invención' del bárbaro, que emerge del análisis estructural de Hartog, sino específicamente ligado a Atenas y a la ideología de la *pólis* democrática.

Ahora bien, la mayor parte de los estudios que abordan la cuestión de la barbarie en Heródoto, por el contrario, ha insistido acerca de un uso relativamente neutral del término *bárbaros* en el relato. En general, se trata de estudios que no desarrollan la problemática de modo exhaustivo. Sin embargo, alguna referencia a la noción de bárbaro en la obra resulta un aspecto obligado de referencia en la mayor parte de los estudios monográficos. Citemos apenas algunos de los ejemplos más significativos. Waters (1985: 120-121) reconoce las connotaciones peyorativas que desde las Guerras Médicas estarían asociadas a la idea de 'bárbaro', pero aduce que la experiencia personal del historiador entre la diversidad de pueblos griegos le habría hecho rechazar la visión del bárbaro como un ser necesariamente inferior o incivilizado. Immerwahr (1966: 296-297)

distingue, por un lado, un uso puramente etnográfico del término *bárbaros* en la primera parte de la obra, en el sentido de no-griego y en estrecha conexión con la diferenciación entre Asia y Europa y, por otro, un uso peyorativo específicamente asociado al invasor persa que cristaliza en los libros finales. Baldry (1965: 21) cuestiona la dicotomía griego / bárbaro a partir de la presentación que Heródoto hace de Egipto y la inversión paródica según la cual los bárbaros no son aquellos que no hablan griego, sino los que no hablan egipcio. Rosellini y Saïd (1978) subrayan la diversidad de los *nómoi* bárbaros presentados por Heródoto, al tiempo que destacan los matices y complejidades en la caracterización e interacción entre griegos y bárbaros. Laténier (1989: 145-162) subraya el relativismo cultural que inspira a Heródoto, poniendo de relieve los vicios y virtudes tanto de griegos como de bárbaros y destacando el respeto por los *nómoi* de los no-griegos como impulso de la empresa historiográfica herodotea. En un importante artículo, Laurot (1981) concluye que –con excepción de algunos pasajes– no existe en Heródoto una actitud peyorativa respecto del bárbaro; por el contrario, la obra frecuentemente testimonia admiración hacia determinados pueblos bárbaros y pone de relieve la mutua aculturación entre el mundo griego y los pueblos vecinos. Laurot desvincula las *Historias* de Heródoto del movimiento etnocéntrico y chauvinista anti-bárbaro, que cristalizará particularmente en la oratoria forense posterior. Según el autor, el bárbaro en el relato esencialmente cumple la función de destacar, por oposición, una serie de ideales ‘griegos’ tales como: la civilización en contraposición al estado salvaje; el respeto de los límites fijados por los dioses y los hombres frente a la desmesura; y la noción cara a la moral griega de no exceder los propios límites y manifestar deseos moderados. Georges (1994: 123-124) sostiene que, a pesar de que la obra herodotea exhibe y reelabora una serie de estereotipos comúnmente asociados al bárbaro, tales como perversidad, canibalismo, incesto, feminidad, no obstante, a diferencia de Esquilo y las posteriores caricaturizaciones de los comediógrafos, Heródoto trasciende las oposiciones lineales y maniqueas entre griegos y bárbaros, presentando una rica tipología de personajes en la que aparecen hibridadas cualidades estereotipadamente ‘bárbaras’ o helénicas. Sin embargo, Georges postula –erróneamente, a nuestro entender– que Heródoto ubica a los atenienses en un *tertium quid* entre las categorías griegas y bárbaras, en la medida en que una serie de atributos parecerían homologar en cierta medida –de acuerdo a la interpretación de Georges– a los atenienses con los bárbaros asiáticos: el lujo, la atrocidad y la constitución de un imperio tributario. Por último, Payen (1997) sostiene que Heródoto, en tanto enunciador del relato, se mantiene

a distancia de los lugares comunes asociados al bárbaro restringiéndolos, por lo general, a los discursos directos de los personajes. Payen aboga por un relativismo cultural en el relato historiográfico de Heródoto. Sobre la base de estudios previos⁵², Payen señala que en las *Historias* el término detenta usualmente el valor de no-griego, desprovisto de connotaciones raciales. Los estudios más recientes, en general, exploran con mayor énfasis el relativismo cultural – la diversidad de *nómoi* y la admiración (*thôma*) que despiertan ciertas costumbres de los pueblos no-griegos– y cierto didactismo moralizante dirigido a la audiencia griega que parece haber inspirado la empresa historiográfica herodotea⁵³.

II- La segunda línea de investigación aborda la cuestión de la identidad en relación con la noción de ‘extranjería’. En este campo –hasta donde nos ha sido permitido indagar– no existen estudios individuales dedicados a dicha problemática en la obra de Heródoto. En efecto, la exégesis de las *Historias* ha sido dominada por la retórica de la alteridad centrada en la polarización griego-bárbaro, si bien trabajos recientes han comenzado a poner el acento sobre hibridaciones, interregnos y matizaciones en las representaciones del ‘otro’ en la obra herodotea⁵⁴, así como en otros testimonios del mundo griego⁵⁵. El énfasis de determinados abordajes que han planteado la cuestión de la identidad en términos binarios y antagónicos⁵⁶ puede adscribirse, por un lado, al reconocimiento y exploración de dichos modos binarios de pensamiento propios del mundo griego, a saber: griego / bárbaro; dios / mortal; hombre / mujer; libre / esclavo; ciudadano / extranjero, etc.⁵⁷ pero, por otro, al enfoque estructuralista que gran parte de dichos estudios abraza y que promueve una aproximación al objeto de estudio como un sistema de oposiciones. No obstante, parte de dichos trabajos, como hemos apuntado –aun cuando explore oposiciones binarias– ha sabido apartarse de un esencialismo ingenuo en la concepción de la identidad, subrayando la naturaleza ideológico-política de la ‘construcción’ de una retórica de la identidad y alteridad. Aun así, la noción de ‘extranjería’, alternativa a la de ‘barbarie’, no ha sido invocada como categoría general de análisis de las representaciones y concepciones identitarias en la exégesis de las *Historias*, si bien existen referencias tangenciales en algunos artículos o en las notas a

⁵² Cf. Bichler (1988: 129, 124); Rtskhiladze (1974: 492-494); Hegyi (1977-8: 54); Laurot (1981: 39-41)

⁵³ Cf. Thomas (2000: 102-34); Munson (2001); Thomas (2001^a); etc.

⁵⁴ Cf. Thomas (2001b)

⁵⁵ Véase Malkin (1998); (2001)

⁵⁶ Por ejemplo, Hartog (1980); Hall (1989); Cartledge (1993)

⁵⁷ Cf. Lloyd (1966); Vidal-Naquet (1986c), etc.

las ediciones de la obra. Ahora bien, curiosamente, los estudios históricos, literarios o antropológicos que abordan la cuestión de la *xenia* –en la multiplicidad de acepciones que dicho término adquiere diacrónica y sincrónicamente en la historia de Grecia y las modalidades coyunturales de operación de dicha práctica– abrevan en las *Historias* de Heródoto como uno de los testimonios capitales para dar cuenta del fenómeno de la extranjería en sentido amplio. En particular, la referencia a Heródoto resulta insoslayable en los estudios histórico-antropológicos que indagan acerca de los intercambios interpersonales y/o interestatales con ‘otros’ en el período que comprende el fin de la época arcaica y el inicio de la época clásica, pues el testimonio del historiador de Halicarnaso constituye en general la única fuente histórica a disposición sobre dicho arco temporal o, al menos, la más directa y autorizada. Sin embargo, la noción de etnicidad o identidad subyacente a la amistad-ritualizada, basada en un modo de concebir al ‘otro’ como *xénos* y de autodefinirse, en la misma dialéctica de la reciprocidad del vínculo, también como *xénos*, no ha sido explorada por dichos estudios.

El concepto de *xénos* –como modo de referir al ‘otro’– es la designación más originaria, estable y compleja en el devenir de la cultura griega antigua. Se trata de un término que establece articulaciones semánticas múltiples con una constelación de otros conceptos: a) *idióxenos*; *dorýxenos*; b) *phílos*, *hetaíros*, *anankaíōs*, *oikeíōs*, *epítēdeios*, *therápōn*; c) *suggenēs* / *euergetēs*; d) *xenia*, *próxenos*; *métoikos*; etc. En efecto, la polisemia del término *xénos* lo ubica como ‘punto nodal’ de al menos cuatro constelaciones de significados que a menudo se intersecan: 1) la institución de la hospitalidad o amistad ritualizada privada; 2) la de la extranjería y la alteridad de origen; 3) la de la amistad interpersonal o las alianzas inter-comunitarias en términos amplios; 4) la de no-ciudadano en la coyuntura cívica e institucional de la *pólis*. En este sentido, se ha subrayado una variable potencialidad de significados para el término en sus ocurrencias contextuales en las fuentes, estratos de significación que a menudo resulta difícil deslindar⁵⁸: 1) huésped-amigo (tanto en su sentido de anfitrión como de huésped); 2) soldado mercenario; 3) aliado; 4) forastero o extranjero en sentido amplio; 5) meteco; etc. Ahora bien, dos observaciones formuladas por la crítica resultan fundamentales para nuestra indagación respecto del término *xénos* y sus cognados en tanto modos de concebir al ‘otro’. Por un lado, la utilización del término *xénos* indica siempre una alteridad de origen, es decir que aquel individuo designado con dicho término es concebido como *out-*

⁵⁸ Cf. Bolkestein (1939: 87-8); Whitehead (1977: 10-1); Gauthier (1973); Herman (1987: 10)

sider respecto de la unidad social de pertenencia del sujeto de la enunciación, que definiría el *in-group*⁵⁹. Ahora bien, la unidad social de proveniencia del *xénos*, que determinaría su alteridad identitaria, puede ser concebida en términos restringidos o amplios (etnia, tribu, clan o ciudad-estado), en virtud de sus coordenadas específicas de enunciación y las coyunturas históricas de evocación del término. Sin embargo, no existen ocurrencias del término que designen a individuos con la misma identidad grupal, al menos entendida esta última subjetiva o ‘imaginariamente’ como igual. Por otro lado, la evolución histórica del término *xénos*, a diferencia de lo que parece haber sucedido con la voz latina *hostis*, no incorporó en sus sucesivas derivaciones semánticas, connotaciones manifiestas de hostilidad o enemistad. Benveniste (1969: 87-101) pone de relieve dicha diferencia en la evolución etimológica del término *hostis* / *hospes* del latín y su equivalente griego, *xénos*. En latín, el término *hostis*, cuyo origen aludía a las relaciones de hospitalidad, en el mundo romano –a partir de un desplazamiento semántico cuyos rasgos no resultan del todo claros, pero sin duda vinculados a la abolición de las relaciones interpersonales e inter-clanes de la sociedad antigua en pos de una idea de *civitas*– pronto adquirirá una connotación hostil, de modo que pasará a designar exclusivamente al ‘enemigo’. El término utilizado para aludir al ‘huésped’ será, entonces, *hospes* (compuesto a partir de **pot(i)s*), si bien ambos comparten un origen etimológico común. Por el contrario, el término griego *xénos* no adquirió en su evolución connotaciones peyorativas de ‘enemigo’ de carácter intrínseco.

Los estudios dedicados a la noción de *xénos* en el mundo griego se han focalizado en particular sobre cuestiones de carácter antropológico-histórico, a partir de la consideración de la institución de la *xenia* como catalizadora de relaciones de amistad ritualizada entre *xénoi*, sus manifestaciones en evidencias epigráficas, pictóricas y literarias y su pervivencia, evolución y acomodación con otras formas de sociabilidad desde el período arcaico hasta la época helenística. En este sentido, las discusiones se han centrado en la génesis y atributos propios de la institución de la amistad-ritualizada y su vinculación con la idea de reciprocidad en las sociedades pre-estatales. En términos generales, la *xenia* –cuya vinculación con la súplica (*hiketeía*) ha sido oportunamente puesta de relieve por Gould (1973) –en las recientes discusiones teóricas en torno a la reciprocidad⁶⁰– ha sido concebida como una instancia de reciprocidad balanceada⁶¹.

⁵⁹ Cf. Herman (1987: 11).

⁶⁰ Véase la compilación de artículos dedicados a la materia en Gill, Postlethwaite y Seaford (1998)

⁶¹ Entre otros, Cf. Herman (1987: 16-29); Donlan (1989b, 7); Zanker (1998)

Asimismo, se ha abordado el *status* del *xénos* en la caracterización de las relaciones de *philia* –cimentada tanto por vínculos subjetivos de afecto (‘amistad’) como por una serie de obligaciones y compromisos recíprocos– y su problemática coexistencia, en el período clásico, con mecanismos corporativos de alianzas interestatales propugnados por el cuerpo político en su conjunto, el *dēmos*, en beneficio de los intereses comunes de la *pólis*. Otros estudios han indagado, en cambio, acerca del *status* del *xénos* –extranjero en sentido amplio– en las *póleis* clásicas, por oposición a la idea de ciudadano (*polítēs* / *astós*). En particular, se ha avanzado en el encuadre sociológico del meteco ateniense en su calidad de no-ciudadano y en la caracterización de otras modalidades de extranjería en las *póleis* clásicas: *isotelēs*, *próxenos*, *parepidēmos*, *bánausos*, etc. Desafortunadamente, las implicancias del término *xénos* y sus cognados en lo que respecta a la representación identitaria que suponen –es decir, en cuanto modos de auto y hetero-definición– han recibido comparativamente un interés subsidiario. No obstante, un examen de los postulados fundamentales de estos estudios dedicados a los múltiples vínculos materiales y simbólicos que, simultáneamente, ligaban y desmarcaban al extranjero de la comunidad de referencia, en las sucesivas etapas históricas de desarrollo del mundo griego, nos permitirá especular acerca de determinada noción de identidad cristalizada en torno al término *xénos*.

En primer lugar, el término *xénos* aparece en su génesis estrechamente ligado a la institución de la *xenia* o amistad-ritualizada. En este sentido, el concepto parece denotar simultáneamente tanto la idea de extranjero como la de huésped⁶² de modo que resulta vano intentar distinguir algún tipo de progresión histórica en la emergencia de dos valores semánticos discretos⁶³. La aportación fundamental en materia de la institución de la *xenia* en el mundo griego corresponde a la tesis de Herman (1987) *Ritualised friendship and the Greek city*, quien –abonando en las observaciones iniciales de Finley (1961/1978) sobre la centralidad de dicho mecanismo de sociabilidad en el mundo homérico– ofrece un exhaustivo y ampliamente documentado estudio sobre los mecanismos ritualizados de interacción entre miembros de elite de diferentes unidades sociales en el período arcaico y clásico griego. Dichos lazos de amistad ritualizada, que podían establecerse entre miembros de distintas *póleis* griegas, así como entre griegos y no-griegos, o entre pueblos no-griegos entre sí, son encuadradas por Herman en la intersección de un espectro más amplio de relaciones sociales definidas por Pitt-Rivers

⁶² Cf. Gauthier (1973: 3-13)

⁶³ Cf. *contra* Benveniste (1969: 96)

(1973) como 'amistosas': especialmente, las del parentesco y la amistad. Se trataba de una institución esencialmente aristocrática, entre miembros de elite pertenecientes a dos unidades sociales (al menos, simbólicamente percibidas como) 'diferentes'. Asimismo, el vínculo de *xenia* adquiriría –análogamente a las relaciones de parentesco– un carácter vitalicio y transgeneracional. Sancionada a través de una serie de rituales codificados, como la intercesión de mediadores de ambas partes, la declaración protocolar de no hostilidad y el intercambio de dones acompañado de juramentos y libaciones, la institución de la *xenia* preveía una serie de servicios y favores rituales, privados y políticos entre los contrayentes, gobernados por la lógica de la reciprocidad. La infracción de las obligaciones mutuas entre *xénoi* podía ser objeto de una vigorosa sanción moral y religiosa. La tesis central de la publicación de Herman⁶⁴ es que dichas redes de lealtades personales que vinculaban en el período arcaico cuerpos apolíticos (familias, tribus, clanes, etc.) pervivieron incluso con el advenimiento de las ciudades-estado, uniendo abierta o subrepticamente, por medio de lazos de hospitalidad, a miembros de elite de diferentes ciudades. Dichos entramados de alianzas interpersonales entre miembros de elite a menudo podían entrar en conflicto con los intereses públicos de la *pólis* como cuerpo corporativo y centralizado, encarnados por el *dêmos*⁶⁵. Es a la luz de esta caracterización que Herman discute los conflictos de intereses que se suscitan con frecuencia en la *pólis* clásica entre la lealtad al *xénos* y las obligaciones cívicas, por ejemplo, en contextos de enfrentamientos armados; la brecha entre las campañas militares conducidas en nombre de la *pólis* y las negociaciones personales de los conflictos entre *xénoi*; o las manipulaciones de las instituciones políticas por parte de las capas de elite a los fines de dirimir rivalidades privadas entre *xénoi*. Asimismo, el *dêmos* podía condenar los lazos interpersonales de *xenia* de los miembros de elite, que, a su vez, les permitían a éstos formar coaliciones políticas, como actitudes antipatrióticas o deliberadamente contrarias a los intereses comunes. Se ha objetado cierto maniqueísmo al modo en que Herman plantea la polarización entre miembros aristocráticos de elite, por un lado, y el *dêmos*, desprovisto de alianzas interpersonales, que parecería operar por fuera y en contra de los intereses de los grupos hegemónicos. En rigor, los intereses de clase que gobernaban las relaciones entre *xénoi* no entraban siempre necesariamente en conflicto con las obligaciones o lealtades cívicas.

⁶⁴ Enunciada de manera sintética en Herman (1987: 6)

⁶⁵ Cf. Gouldner (1965: 15); Goldhill (1986: 57-78); Herman (1987: 142-156); Seaford (1994: 204-5); Von Reden (1995: 2-8); Adkins (1960); Gernet (1981: 288); Vernant (1981: 1-6)

Por otra parte, el *dêmos* no constituía un cuerpo homogéneo ni se hallaba tampoco desvinculado de una red de conexiones, sino que integraba facciones políticas que se forjaban bajo el amparo de líderes carismáticos y, por extensión, de sus socios (parientes, *hetaíroi*, *phíloi*, *xénoi*, etc.)⁶⁶. Probablemente, la objeción más seria que se le puede formular al estudio de Herman —que, con todo, no desmerece su riguroso abordaje de la *xenia* como institución medular en la gestión de las relaciones interpersonales e interestatales incluso en las postrimerías del período clásico— sea el hecho de no distinguir matizaciones al interior de la miríada de ciudades-estado del mundo griego, uniformando sistemas políticos e ideológicos heterogéneos (democracias, oligarquías, monarquías, etc.) bajo designaciones amplias como *pólis* o *dêmos* en general. No obstante, el mérito del planteo de Herman radica en la constatación de la incidencia efectiva de una institución y un modo de socialización pre-estatales, usualmente asociados al mundo de los héroes homéricos, en el período clásico y la pervivencia de esquemas aristocráticos en los lazos sociales de la *pólis*.

En segundo lugar, la noción de *xénos* ha sido invocada frecuentemente en discusiones vinculadas con las relaciones de *philia* en el mundo griego, desde los testimonios de los poemas homéricos⁶⁷ hasta la época clásica⁶⁸. El esquema de la *philia*, tanto en su interpretación más estrictamente subjetiva e individual de ‘afecto’ o ‘amistad’, hasta su concepción sociológico-política en términos de redes de influencias o asociaciones capaces de incidir en la gestión de los asuntos intra- e interestatales, descansa en el reconocimiento de la opuesta, pero solidaria, noción de ‘enemistad’. De traducción esquiva⁶⁹, definida por Aristóteles como una suerte de *koinōnia*, la noción de *philia* ha sido caracterizada tanto en términos afectivos⁷⁰ como en términos relacionales, es decir, como un sistema de obligaciones recíprocas que vinculan al individuo con la sociedad⁷¹. En los últimos años, los estudios han tendido a soslayar la carga subjetivo-afectiva del término *philos* y sus derivados⁷² poniendo de relieve su carácter instrumental, contractual⁷³. En particular, se ha explorado recientemente la idea de reciprocidad inhe-

⁶⁶ Cf. Mitchell (1997: 50-51)

⁶⁷ Cf. Adkins (1960; 1972); Karavites (1986); Hooker (1987); Seaford (1994)

⁶⁸ Cf. Blundell (1989); Millett (1991); Osborne (1994: 139-140); Mitchell (1997: 1-21)

⁶⁹ Cf. Millett (1991)

⁷⁰ Cf. Konstan (1997)

⁷¹ Cf. Benveniste (1973: 257-82); Goldhill (1986: 82); Millett (1991: 114)

⁷² Cf. para el uso afectivo del término en época homérica: Hooker (1987), Robinson (1990)

⁷³ Cf. para la visión instrumental de la *philia* en Homero que designaría la esfera de posesiones del jefe del *oikos*, Adkins (1960; 1972: 16-17); Benveniste (1969: 337-53); Millett (1991: 120-1)

rente a las relaciones dominadas por la *philia*, subrayando su carácter instrumental en la gestión de las relaciones fundamentalmente en las sociedades pre-estatales⁷⁴. A su vez, sobre la base de teorizaciones aristotélicas (*Et. Nic* 8; *Et. Eud.* 7), la crítica ha tendido a agrupar bajo la categoría de *philia* una serie de relaciones sociales de carácter esencialmente igualitario, horizontal y recíproco, que creaban obligaciones y derechos de ambas partes, eran susceptibles de perpetuarse en el tiempo o en sucesivas generaciones y se expresaban material y simbólicamente a través de la circulación de 'dones'⁷⁵. Dentro de estas asociaciones enmarcadas en la *philia* –término que se opone al conjunto de los individuos y objetos percibidos como hostiles o amenazantes al *in-group*⁷⁶– tradicionalmente se han incluido: 1) las relaciones de parentesco natural, en las que prevalecen relaciones de afecto en grados variables, incluso de carácter altruista, pero que igualmente se consolidan y perpetúan en virtud de la *châris* mutua y la reciprocación de favores y servicios; 2) las relaciones de parentesco político (o ritual⁷⁷) consolidadas, especialmente en época homérica, a través del intercambio de mujeres y dones⁷⁸ y que garantizaban el establecimiento de alianzas políticas por matrimonio (*kēdeia*) más allá del estricto círculo de parientes de sangre. Dichos mecanismos de alianzas por parentesco habrían continuado en vigor en época clásica⁷⁹; 3) las relaciones entre camaradas, correigionarios o compañeros, tradicionalmente denominados *hetairoi* o *epitēdeioi*, a partir de las cuales se forjaban relaciones de asistencia recíproca entre miembros de elite, de edad y *status* similar. Originariamente surgidas como reuniones entre miembros de elite en torno al simposio⁸⁰, las *hetairiai* constituyeron el núcleo de la vida política y cultural de época arcaica. Su influencia sin duda se prolongó en época clásica y se instituyó como un mecanismo informal de extender las influencias políticas por fuera de los estrictos lazos de parentesco, regulado asimismo por una serie de obligaciones y deberes mutuos. Existe evidencia que permite inferir el rol político desempeñado por estas alianzas de *philia* entre miembros de elite que, eventualmente, se estructuraban en torno a un personaje influyente en época clásica⁸¹. Una serie de

⁷⁴ Cf. para la reciprocidad en Homero, Donlan (1981-2; 1989^a; 1993); en general, Millett (1991: Cap III)

⁷⁵ Cf. Gouldner (1960, 175); Mauss (1970); Finley (1977: 64); Gregory (1982: 8-12); Blundell (1989: 33-4); Seaford (1994); Von Reden (1995: 60)

⁷⁶ Cf. Blundell (1989: 39)

⁷⁷ Cf. Pitt-Rivers (1973: 96)

⁷⁸ Véanse Lacey (1968: 39-41); Morris (1986: 105-110); Vernant (1965: 139f); etc.

⁷⁹ Cf. Connor (1971: 15-18)

⁸⁰ Al respecto, Cf. Rösler (1980); Schmitt-Pantel (1990: 20-2); (1997: 32-4); Murray (1990: 150-1); Stehle (1994), etc.

⁸¹ Véase Connor (1971); *contra* Hansen (1991: 266-87)

estudios sugiere que la retórica de la *philia* fue, a su vez, adaptada por los líderes políticos –muchos de los cuales no pertenecían a las capas de elite, sino que eran *agoraíoi*– a los efectos de captar la adhesión del *dêmos*. Esto eventualmente redundó en el debilitamiento progresivo, hacia fines del siglo V, de la injerencia de las relaciones horizontales de amistad privada entre miembros de elite a favor de alianzas verticales con la masa de ciudadanos, basadas estas últimas en el proselitismo y liderazgo en las decisiones de la asamblea, como estrategia de acción política, si bien esto no implicó necesariamente la declinación de intereses privados o el beneficio de los *philoí* en la conducción de la *res publica*. 4) Por último, incorporada incluso por Aristóteles a la *politiké koinōnía*, es decir al tipo de asociaciones políticas basadas en el provecho mutuo, la *xenia* constituye una categoría adicional de las relaciones entre *philoí*, signada también por la reciprocidad y horizontalidad. La peculiaridad aquí radica en el establecimiento de vínculos con un miembro extra-comunitario, rito que se efectiviza mediante la recíproca inclusión del ‘otro’ en el seno del *oikos* propio. La institución de la *xenia*, de orígenes arcaicos, subsistió en los siglos V y IV amoldándose con mayor o menor efectividad a las exigencias de lealtad a la *pólis* y a las obligaciones respecto de los conciudadanos. Una serie de estudios ha examinado el rol desempeñado por la institución en época clásica: Herman (1987: 156-61) ha insistido en el rígido antagonismo entre los intereses privados de los miembros de elite consolidados a través de alianzas de amistad-ritualizada, por un lado, y los intereses cívicos reivindicados por el *dêmos*, por otro; Mitchell (1997: 50- 55) propone un modelo más matizado en el que las relaciones de tipo personal-privado basadas en la *philia* y, en particular, aquellas sancionadas con miembros de otras comunidades a través de la *xenia*, podían ser convenientemente aprovechadas en la gestión de los asuntos inter-*póleis*, si bien los conflictos de intereses y lealtades entre *philoí* y los intereses de la *pólis* irrumpían con frecuencia y se manifestaban con la forma de acusaciones de traición a la *pólis* o de imputaciones de sobornos y prebendas.

La mayor parte de los estudios analiza el fenómeno de la *xenia* y la interacción entre *xénoi* en la coyuntura de las comunidades pre-estatales, vinculando dicha práctica a los modos en los que los *oíkoi* individuales establecían alianzas personales, extendían sus contactos comerciales en el extranjero e incrementaban su prestigio e influencia en

sus respectivas comunidades de origen⁸². Regida por *thémis*, la relación entre *xénoi* se circunscribía, pues, a la esfera de los *oïkoi* en una modalidad que, con ciertas matizaciones, se reitera en los testimonios de Homero, Hesíodo y Teognis. De especial relevancia es el hecho de que el término *xénos*, en sus primeras expresiones, no se opone a la idea de ciudadano (*politēs*) en tanto que la 'ciudad' *stricto sensu* no era sino una confederación de *oïkoi* y no una *pólis* en el sentido cívico del término. La noción de ciudadano es concomitante a la emergencia de la *pólis*, con sus instituciones de gobierno y una conciencia de identidad ciudadana⁸³. En la obra de Hesíodo (*Trabajos y Días* 225-7; 707-722) y Teognis (*Elegías* I, 793-4), la oposición se establece igualmente entre *xénoi* y *éndēmoi*, es decir, el extranjero y el lugareño, sin referencia a la aún anacrónica idea de ciudadano. Con el advenimiento de la *pólis*, la concepción del extranjero debió acomodarse al surgimiento de un *éthos*, rol e identidad ciudadanas. No obstante, ciertas prácticas arcaicas en relación con el establecimiento de alianzas personales con miembros de comunidades extranjeras (tanto griegas como no-griegas), como hemos indicado, continuaron vigentes en la *pólis*, si bien se gestaban y perpetuaban dentro del *oïkos*, que en buena medida procuraba extender sus influencias más allá de la familia nuclear o los lazos de parentesco de sangre.

Una de las instituciones cívicas que redefine la noción de extranjero en época clásica es la *proxenia*, según la cual ciudadanos de un estado eran investidos por otro estado a los efectos de que intercedieran, en sus comunidades de origen, como representantes locales del estado que concedió dicha prerrogativa⁸⁴. Así pues, quien otorgaba el título honorífico de *próxenos* era siempre una comunidad y quien lo recibía era un extranjero a dicha comunidad que debía velar por los intereses del estado otorgante ante las instituciones de su comunidad de residencia. Existen discusiones en relación con el grado de identificación u homologación entre la función del *próxenos* y la de *xénos*. Herman (1987: 131-142), por ejemplo, sostiene que la *proxenia* no fue sino una adaptación de los modos privados de amistad-ritualizada en los que una de las partes contrayentes no era ya un individuo, sino el conjunto del cuerpo cívico, pero que necesariamente debía fundarse en lazos de *xenia* preexistentes entre individuos de ambas comunidades⁸⁵. Otros autores, en cambio, ponen el acento más fuertemente sobre

⁸² Cf. Donlan (1980: 14); Millett (1991: 15-23); Van Wees (1992: 26-8); etc.

⁸³ Cf. Finley (1979: 34; 1983: 9); Donlan (1985; 1989; 1998); etc.

⁸⁴ Cf. Wallace (1970); Gauthier (1972: 18-27); Mosley (1973: 4-7); Walbank (1978: 1-9); Baslez (1984: 11-25); Herman (1987: 130-42)

⁸⁵ Cf. *contra* Marek (1984: 387)

el carácter contractual, oficial y presuntamente impersonal del cargo, ligado a los mecanismos jurídicos de la *pólis*, concibiendo la *proxenia* como una prolongación de la *xenia* arcaica pero adaptada a las relaciones entre comunidades de individuos-ciudadanos⁸⁶. Sin embargo, los límites entre las injerencias privadas y los deberes públicos de los *próxenoi* fueron sin duda permeables y, a menudo, problemáticos. Finalmente, el término *xénos* ha sido examinado en relación con el conjunto indiferenciado de extranjeros que se instalaban de manera provisoria o permanente en la *pólis* y el estatuto legal que recibían en virtud de criterios de ciudadanía⁸⁷. La denominación *xénos* resulta en este sentido una categoría amplia y ambigua en términos jurídicos, en buena medida dependiente de la ciudad-estado de referencia y los mecanismos propios de cada una para la determinación de los criterios de ciudadanía / extranjería. El caso más documentado y el más sofisticado en sus procedimientos legales para la categorización del 'otro'-no ciudadano en la *pólis* democrática es, sin duda, el ateniense. En Atenas, el concepto de *xénos* en época clásica resulta impreciso, en la medida en que puede adscribirse a una extensa clase de extranjeros residentes o de visita en el territorio ático y no designa *per se* un estatuto legal particular. Sin embargo, por sinécdoque, podía referir ocasionalmente a categorías jurídicas específicas como la de meteco⁸⁸ o *parepidēmos* (visitante circunstancial). El hecho jurídico ancilar en la desambiguación del término *xénos* es la introducción de la *metoikia*, registrada por primera vez en la primera mitad del siglo V, la cual preveía para los extranjeros 'inmigrantes' el pago de un impuesto por su residencia permanente en Atenas (*metoikion*) y el patronazgo de un ciudadano ateniense (*prostatēs*). La noción de 'meteco' suponía, pues, la homogeneización de la diversidad étnica de los extranjeros en Atenas —griegos libres y no-griegos emigrados en el Ática, libertos o esclavos manumitidos en Atenas o en otras ciudades, de extracción griega o no-griega⁸⁹— con un concepto *ad hoc* que los diferenciaba jurídicamente (con cierta estigmatización añadida) del conjunto de los ciudadanos de pleno derecho. Por su parte, el caso espartano presenta una notoria ambivalencia en su actitud respecto del extranjero. La evidencia demuestra, por un lado, la receptividad de la elite espartana —eminentemente tradicionalista y oligárquica— a las relaciones de amistad-ritualizada, en las que los reyes

⁸⁶ Cf. Gauthier (1972: 23); Mitchell (1997: 23-37).

⁸⁷ Cf. Harrison (1968: 187ff); Gauthier (1972, 107ff); Whitehead (1977: 10-11)

⁸⁸ Cf. Meiggs y Lewis (1969: n. 23); Harrison (1968: 188); Hommel (1932: 1414); Whitehead (1977: 11)

⁸⁹ Cf. Nemeth (2001)

parecieron desempeñar un rol preponderante en el establecimiento de alianzas⁹⁰ y en el usufructo privado y político de ellas para la conducción de los asuntos de la *pólis* en beneficio de sus *philoí* locales y *xénoi* extranjeros. Por otra parte, las fuentes registran una práctica *sui generis* de los espartiatas, la *xenēlasía*, la expulsión periódica de los extranjeros (sin duda, no-espartanos de baja extracción) del territorio lacedemonio, cuya finalidad respondía a evitar la contaminación de los espartiatas por el contacto cultural con no-espartanos y potenciales corrupciones materiales derivadas de la presencia de mercantes extranjeros en la ciudad que pudieran dañar los estrictos códigos de austeridad de los *hómoioi*⁹¹.

En síntesis, el recorrido bibliográfico propuesto nos permite extraer una serie de conclusiones, a partir de las cuales plantearemos nuestro enfoque:

- a) los estudios herodoteos no han explorado más que circunstancialmente las consecuencias de la aseveración de Heródoto en el libro IX en torno a dos modos diferentes de concebir al 'otro', cuya manifestación más ostensible radica en las expresiones 'bárbaro' y 'extranjero' que caracterizarían a dos *modi loquendi* en la comunidad de habla 'helénica': la ateniense y espartana, respectivamente. En particular, no se ha juzgado oportuno reconsiderar la totalidad del *corpus* a la luz de dicha afirmación;
- b) la especulación en torno a reivindicaciones o representaciones identitarias o étnicas en la obra del historiador se ha visto especialmente dominada por el análisis del par antinómico griego / bárbaro. En esta línea, las respuestas de la crítica no son homogéneas en cuanto a la carga valorativa o ideológica en el *usus scribendi* herodoteo, si bien la tendencia indica un consenso mayor en relación con una aparente neutralidad en la utilización del término *bárbaros* por parte del historiador, en un sentido más bien étnico-descriptivo de 'no-griego'. Particularmente en la última década, las publicaciones han procurado 'deconstruir' la tradicional imagen etnocéntrica de Heródoto articulada en torno al par griego-bárbaro, destacando en cambio la diversidad étnico-cultural en la descripción y evaluación de los pueblos no-griegos en la obra, y han focalizado más sobre lo fragmentario o marginal en las caracterizaciones étnicas, evitando lógicas dicotómicas de argumentación en la aproximación al *corpus*. Sin embargo, tales intentos de focalizar sobre lo particular y la hibridación en la obra no han conseguido integrar

⁹⁰ Cf. Cartledge (1987: 105 ss.)

⁹¹ Cf. Figueiras (2003: 44-74)

coherentemente en las disquisiciones la preeminencia en el relato de una categoría totalizadora, asimétrica y antinómica como la de griego / bárbaro;

c) las referencias a la 'extranjería' –como modo alternativo de concebir la alteridad en el mundo griego– no han sido exploradas, hasta donde hemos podido indagar, por la crítica herodotea. En rigor, se trata de un ámbito bastante relegado en los enfoques de la antigüedad griega en general. No obstante, existe una serie de estudios que ha analizado desde perspectivas antropológicas, históricas y literarias la noción de *xénos* en el mundo griego, en particular ligada a la institución de la amistad-ritualizada, a la *philia* o como categoría general de referencia a los no-ciudadanos en la *pólis* clásica. Estos trabajos nos permiten recortar ciertas atribuciones identitarias que pueden haber cristalizado en torno a la noción de *xénos*.

CAPÍTULO IV

Xénoi: el otro y el mismo en el espejo de Heródoto

Así pues, vuelve la pregunta. ¿Qué es un extranjero? ¿Quién sería una extranjera? No es sólo aquel o aquella que se mantiene en el extranjero, en el exterior de la sociedad, de la familia, de la ciudad. No es el otro, el otro radical que se relega a un afuera absoluto y salvaje, bárbaro, precultural y prejurídico, por fuera y más allá de la familia, de la comunidad, de la ciudad, de la nación o del Estado. La relación con el extranjero está regida por el derecho, por el devenir-derecho de la justicia.

J. Derrida, "La hospitalidad"

Zeus destruirá igualmente esta estirpe de hombres de voz articulada, cuando al nacer sean de blancas sienes. El padre no se parecerá a los hijos ni los hijos al padre; el anfitrión no apreciará a su huésped ni el amigo a su amigo, ni el hermano a su hermano."

Hesíodo, *Trabajos* 180-184

La pregunta por el extranjero

"¿Qué es un extranjero?" se pregunta Derrida. La doble respuesta —la primera por la negación, la segunda, positiva— que aventura el filósofo en el epígrafe puede oficiarse de jalón del recorrido de las *Historias* que nos hemos propuesto. Recorrido éste, como hemos señalado, que se inspira en una des-ocultación: traer a la superficie del propio discurso de Heródoto un modo 'otro' de concebir la identidad y la diferencia que se sus trae —y precede— a la polaridad griego / bárbaro. En este sentido, la doble respuesta de Derrida a su propio interrogante se aviene a nuestros propósitos. Por un lado, el extranjero —*xénos*, que es también la voz que recupera Derrida de las fuentes griegas— no es el 'Otro' con mayúsculas, relegado a un afuera absoluto y radical. No es —o no debería ser— el 'bárbaro'. Por otro, la relación con el extranjero, a diferencia de lo que sucede con el 'otro absoluto' condenado en última instancia o en su expresión más radical a lo incognoscible y lo inefable, está inscrita en la legalidad. El extranjero se inviste —y se constituye como tal— en el marco de la ley. La relación del yo con el extranjero, pues, emana de un pacto, de un contrato de hospitalidad en que ambas partes se reconocen recíprocamente. Pacto a menudo ratificado *ipso facto* en el encuentro con el extranjero a través de una práctica simbólica o ritual; o pacto tácito, ley no-escrita (pero no por ello menos vinculante) que posibilita el mutuo reconocimiento, la interpelación recíproca en calidad de extranjeros. "Porque —recuerda Derrida— no se ofrece hospitalidad, en estas

condiciones, a un recién llegado anónimo y a alguien que no tiene nombre ni patronímico, ni familia, ni estatuto social, y que en consecuencia es tratado no como un extranjero sino como otro bárbaro”¹. En efecto, se trata de una distinción ésta –el extranjero, inscripto en la legalidad, y el bárbaro como *ánomos*, *álogos* y *ádikos*– cuyas resonancias hemos vislumbrado en la sentencia herodotea del libro IX². No casualmente el término *bárbaros* designa etimológicamente el habla ininteligible, aquello que recae fuera del universo simbólico, de la legalidad del lenguaje. El bárbaro no entra, pues, en el orden de lo simbólico; curiosamente, no dispone del *symbolon*³ que permite el mutuo reconocimiento entre *xénoi*. Es esta distinción entre extranjeros y *bárbaroi* –cuyas matizaciones y rasgos particulares intentaremos poner de manifiesto– la que ha guiado nuestra lectura de las *Historias*.

El propósito de este capítulo es trazar una cartografía del extranjero (*xénos*) en su ocurrencia en las *Historias* de Heródoto. Según hemos apuntado en el capítulo precedente, el examen de la ‘extranjería’ –organizada semánticamente en torno a la noción de *xénos* y sus cognados, familia a la cual precisamente se remite incluso Derrida en su planteamiento filosófico de la hospitalidad– no ha sido abordado en su dimensión socio-identitaria en el ámbito de los estudios clásicos en general. No ha habido, hasta donde hemos podido indagar, un tratamiento sistemático de qué supone, en lo que atañe al imaginario identitario, ser un *xénos* en la antigüedad griega en general y –en lo que a nuestro estudio respecta– qué valor detenta el ‘extranjero’ en la representación herodotea de la identidad en las *Historias*. Como hemos indicado, los estudios herodoteos que se han ocupado de la cuestión identitaria, es decir, de la representación de la identidad y diferencia en la obra, han transitado la senda interpretativa abierta por la polaridad griego / bárbaro, cuyas ‘notables y singulares’ empresas el historiador de Halicarnaso se

¹ Derrida (2000: 29).

² Derrida (2000: 21-27) ilustra esta distinción, precisamente, a partir del análisis de una frase de Sócrates al comienzo de la *Apología* (17d). Sócrates declara ser “completamente extranjero” (*ἄτεχνῶς ξένος*) al lenguaje de los tribunales. Su sutileza retórica –indica Derrida– consiste en “quejarse de no ser siquiera tratado como extranjero”, pues de serlo efectivamente, le disculparían su acento y dialecto de la infancia. Vemos aquí un claro ejemplo de la distinción que formulara Derrida, sobre la cual avanzaremos en nuestro estudio. El extranjero (*xénos*) –en tanto gozaba, incluso, del derecho de acceder a los tribunales, como indica la mención de Sócrates– se encontraba enmarcado en la legalidad. De allí que el alegato de Sócrates exija, a los fines de la desambiguación, la utilización del modalizador *ἄτεχνῶς*, es decir ‘completamente’, ‘absolutamente’. La frase *ἄτεχνῶς ξένος* es, a nuestro entender, en la acepción que parece quererle conferir Platón, equivalente a la de un otro-fuera-de-la-ley. Es dicho ‘otro radical’ que será vinculado al término ‘bárbaro’.

³ Se trataba de objetos de poco valor, como pedazos de hueso, monedas, tabletas, etc. que se dividían en mitades, por lo general, irregulares y que cada uno de los participantes del pacto de *xenia* conservaba en su poder como instrumento capaz del reconocimiento futuro de las partes o de sus descendientes. Al respecto, véase en particular Herman (1987: 63 ss.) y Gauthier (1972: 52 ss.). Volveremos sobre esta cuestión en la discusión de pasajes individuales.

propone preservar del olvido y que, consecuentemente, topicaliza en la declaración programática del proemio. La copiosa exégesis de la obra se vio, desde fines del siglo XIX, signada por la preeminencia de dicha polaridad radical y se reprodujo –como un *Leitmotiv* interpretativo– en los sucesivos debates en torno a la ‘barbarie’ y la autodefinición ‘helénica’, anverso y reverso de un mismo eje de representación étnica. En cambio, el significante *xénos* –como índice identitario– no ha experimentado un interés análogo. El medular estudio de G. Herman, *Ritualised Friendship and the Greek City*, publicado en 1987 y que fue celebrado como un *tour de force* por la crítica⁴, parte de una mirada antropológica e histórica sobre el fenómeno de la *xenia* y las concomitantes prácticas de amistad-ritualizada puestas oportunamente de relieve por Finley en relación con el mundo homérico. La tesis de Herman, asimismo, explora los corolarios político-ideológicos de la pervivencia de la institución de la *xenia* como una prerrogativa de elite y su acomodación, coexistencia o tensión con los contenidos ideológicos de la *pólis* clásica, en especial, las lealtades al bien común encarnadas por el *dêmos*. No obstante, su estudio no ahonda, desde un punto de vista más antropológico-social, en las implicancias identitarias –es decir, en la concepción del ‘otro’ y el ‘yo’– que se desprenden de tales formas de socialización de clase, recíprocas y simétricas, en que emerge el significante *xénos*. Desafortunadamente, el estimulante estudio de Herman, que vislumbra las consecuencias ideológico-políticas de la pervivencia de la amistad-ritualizada como mecanismo de gestión de los asuntos *inter-póleis*, no ha suscitado ulteriores indagaciones en lo atinente al *status* identitario del extranjero en época clásica, aspecto éste que la tesis de Herman no formula expresamente. Tampoco la evidencia que suministra la obra de Herman fue aprovechada por los estudios herodoteos, a pesar de que las *Historias* curiosamente constituyen, de los testimonios traídos a colación por Herman, el reservorio más extenso y prolífico de instancias de *xenia* en época pre-clásica y clásica. Las discusiones recientes, como hemos desarrollado en el Capítulo II, se han circunscrito al fenómeno de la etnicidad en la Grecia antigua, centrándose en los procesos de auto-definición ‘griega’ o, incluso, de un presunto sentimiento ‘panhelénico’, por oposición al otro-étnico, el *bárbaros*. Acaso un punto de continuidad de la tesis de Herman en los debates sobre la etnicidad pueda vislumbrarse en la formulación de J. Hall, quien distingue un

⁴ Cf. por ejemplo, Morris (1990: 224-227) quien lo califica como “uno de los estudios más importantes sobre la sociedad griega aparecido en los últimos años”, referencia obligada para quienquiera que se vea interesado en la “economía, sociedad, política y cultura” de la antigua Grecia.

mecanismo ‘agregativo’ de autodefinition étnica en época arcaica⁵. Dicho mecanismo, se bien Hall lo menciona apenas tangencialmente, adoptaba, como una de sus formas de expresión, el establecimiento de alianzas de ‘amistad ritualizada’ entre capas de elite. Dichas alianzas permitían extender las influencias del *oikos* fuera de la comunidad de origen, en un sistema que Herman asimila al ‘compadrazgo’ o ‘padrinazgo’⁶ pues replicaba, en ciertos aspectos, los mecanismos de las relaciones de parentesco de sangre o de matrimonio⁷. Ahora bien, será nuestro propósito profundizar sobre la línea abierta por Herman –y reformulada esquemáticamente por J. Hall a la luz de la noción de etnicidad–. La indagación, como hemos indicado anteriormente, se articula en torno al examen comparativo de dos modos alternativos de representar al ‘otro’ en las *Historias*, a partir de un encuadre transdisciplinario. En este sentido, los capítulos IV y V deben leerse en contrapunto. A partir de un análisis discursivo exhaustivo, examinaremos a continuación lo que hemos denominado, siguiendo a Foucault, Pêcheux y Fairclough, la formación discursiva de la ‘extranjería’ en la obra de Heródoto. En otras palabras, ¿qué significa ser un ‘*xénos*’ en Heródoto?

Nuestro enfoque entiende que el significante *xénos* constituye lo que Laclau y Mouffe (1985: 112) han denominado un ‘punto nodal’, es decir, un signo privilegiado en torno al cual gravitan y cristalizan muchos otros significados asociados. En otras palabras, el término *xénos* es el epicentro de una ‘matriz de significados’ que hemos denominado ‘formación discursiva’. Se trata, en suma, de una articulación semántica de relativa estabilidad –si bien, como hemos visto, sujeta a tensión y negociación en el interdiscurso– cristalizada en el pasado y heredada en la tradición de la lengua. Enunciemos brevemente, como paso previo al análisis de las ocurrencias en contexto en el *corpus*, algunos de los rasgos de conjunto relacionados con el término *xénos*.

⁵ Al respecto, véase nuestro Capítulo II.

⁶ Cf. Herman (1987: 20-22) y Herman (1990: 349-363). El autor examina en particular la usanza del intercambio de nombres entre *xénoi*: un huésped podía bautizar, y ocurría con frecuencia, a su descendencia con el nombre de alguno de sus *xénoi*. Esta práctica es uno de los aspectos que revela, según Herman, un mecanismo de relación moldeada sobre la base de relaciones de parentesco. En este sentido, la práctica de la amistad-ritualizada no es simplemente una forma de ‘hospitalidad’, sino que se asemeja a las alianzas de parentesco, como si se tratara de “una versión no-cristiana del padrinazgo” (Herman 1990: 351).

⁷ Entre las características que vinculan los lazos de *xenia* a las relaciones de parentesco, Herman (1987: 16-29) menciona: 1) la condición de perpetuidad: una vez establecida, la *xenia* se perpetuaba transgeneracionalmente, con independencia de la interacción efectiva entre las partes; asimismo, se podía renovar o reactivar al cabo de los años y, por último, se perpetuaba en línea masculina a los descendientes; 2) cierto componente afectivo que regulaba la alianza entre *xénoi*, modelada sobre la relación cercana entre parientes directos; 3) el intercambio de nombres y bautizo de los descendientes en honor a los *xénoi* (Cf. nota 4); 4) el establecimiento de una potencial ayuda o protección en caso de necesidad por parte del *xénos*; 5) la eventual paternidad sustituta capaz de ser ofrecida por el *xénos*; 6) el ofrecimiento de servicios, rituales y ofrendas mortuorias al *xénos*.

En primer lugar, debemos destacar la solidaridad del término *xénos* con la institución de la amistad-ritualizada (la *xenia*). Derrida (2000: 33-35) recuerda en su tratado sobre la hospitalidad las palabras de Benveniste⁸ en este sentido:

Cuando Benveniste quiere definir el *xénos*, no hay nada fortuito en que parta de la *xenia*. Inscribe el *xénos* en la *xenia*, es decir, en el pacto, en el contrato o la alianza colectiva que se llamaba así. En el fondo, no existe *xénos*, no existe extranjero antes o fuera de la *xenia*, de ese pacto o de ese intercambio con un grupo, más precisamente con un linaje.

Éste es, sin duda, un aspecto crucial que tendremos la oportunidad de examinar de cerca en las ocurrencias del término *xénos* en la obra de Heródoto: veremos que el empleo del término 'extranjero' en la obra a menudo evoca directa o indirectamente, en algunos casos incluso remota o potencialmente, una relación de *xenia*. Es decir que el *xénos* –en virtud de su inscripción en la institución de la amistad-ritualizada (cuyos atributos explora detalladamente Herman)– es por definición un 'otro investido por la ley', hermanado por un pacto. Se trata, en efecto, de una de las características, a nuestro criterio medulares, en la conceptualización del *xénos* como modo de representación del otro en la obra y, podríamos aventurar, en el imaginario griego en general. Es lícito formular una doble caracterización del uso del término *xénos* en virtud de su filiación con la institución de la *xenia*. Por un lado, el *xénos* es 'extraño' en la medida en que designa siempre a un otro percibido como diferente, ajeno a la comunidad de pertenencia, incluso potencialmente amenazante, un 'otro' cuya llegada, presencia o re-conocimiento interpele al local. Pero, por otro lado, designa a un otro capaz de ser encuadrado en un pacto de hospitalidad, es decir, un 'huésped', a quien se puede incluir o integrar real o simbólicamente –a través de prácticas ritualizadas– a la esfera de lo privado, de lo propio; un huésped que, tras su partida, pueda reproducir y velar por lo propio en el 'afuera', más allá de los límites de la comunidad de pertenencia⁹. En efecto, el término *xénos*, según veremos, entraña siempre tal ambivalencia: designa simultáneamente la diferencia –la extranjería de origen entre las partes– y la semejanza –la equiparación simbólica que implica la ley de hospitalidad que define el vínculo–.

⁸ Benveniste (1969: 95-6).

⁹ Tal parece ser la duplicidad inherente al término *xénos* en los registros homéricos: no existe una oposición semántica clara entre el 'extranjero' y el 'huésped', sino que constituyen el anverso y reverso de un mismo *status* identitario: el individuo ajeno a la comunidad de referencia (el diferente) al que se acoge (asemeja) mediante un pacto de hospitalidad recíproco. Cf. Kakridis (1963: 86) en relación con el solapamiento del sentido 'extraño' y 'extranjero'. Gauthier (1973: 1-21) sostiene que la ambivalencia entre 'huésped' y 'extraño-extranjero' resulta evidente en Homero y Hesíodo, de modo que descarta un desarrollo histórico según el cual del sentido de 'huésped' se habría derivado en el de 'extranjero'.

En función de su vinculación con la institución de la *xenia*, el término *xénos* –según tendremos la oportunidad de examinar en los usos en contexto en nuestro *corpus*– sugiere un tipo de vínculo social caracterizado explícita o implícitamente por: 1) su reciprocidad, reversibilidad y simetría; 2) su rasgo aristocrático e igualitario; 3) su connotación afectiva (generalmente) positiva; 4) su carácter transgeneracional y hereditario; 5) su institucionalidad y sanción religiosa.

1- De acuerdo con una etimología propuesta¹⁰, las voces griegas que contienen el infijo ξεν- derivan de una raíz indo-europea cuyo significado implicaría ‘dar a cambio o en reciprocidad’. Independientemente de su incierto origen, el lazo social que vincula al *xénos* con su *xénos* parece gobernado por el principio de la reciprocidad¹¹, la reversibilidad y la simetría. Acaso el testimonio más ostensible al nivel del empleo del término radica en el carácter especular de la diáda *xénos-xénos* en la práctica del *hospitium privatum*: el término *xénos* designa indistintamente tanto al ‘anfitrión’, es decir, quien acoge en el seno del *oikos* al extranjero, como al ‘huésped’, aquel que reclama y recibe hospitalidad o asilo. Varias son las consecuencias que se pueden derivar de esto. Por un lado,

¹⁰ Schwartz (1985: 487, 495) propone una forma indoeuropea **kwsen-w-* para el griego **ksénwos* (ξεν(χ)ος) ‘huésped’, cuyo significado sería el de ‘intercambiar, compensar’, al tiempo que rastrea una forma indoeuropea similar en formas hititas y avésticas en las que prevalece la idea de ‘dar a cambio’, ‘compensar’, etc.

¹¹ El fenómeno de la reciprocidad en la Antigüedad ha recibido un renovado impulso en las últimas décadas (Cf. especialmente, Gill, Postlethwaite y Seaford 1998). Si bien se trata de un concepto culturalmente variable (Mac Cormack 1976), la noción de reciprocidad ocupa un rol particularmente central en las sociedades pre-estatales, como el mundo homérico (Cf. Donlan 1981, 1982; 1989^a, 1993). En efecto, en las sociedades cara-a-cara regidas por los principios de la reciprocidad, la economía –retomando la tesis de M. I. Finley, quien a su vez adopta los postulados de K. Polanyi– permaneció enraizada (*embedded*) en relaciones sociales y prácticas no-económicas. En este sentido, la reciprocidad difiere del intercambio comercial en cuanto éste último, según Seaford (1998: 3), 1) no crea una relación particular entre las partes involucradas; 2) implica una transacción, por lo general, instantánea (compra-venta); 3) exige una equivalencia precisa entre los artículos intercambiados. En contraposición, la reciprocidad, podemos colegir: 1) está gobernada por un código ético que a) o bien coadyuva al establecimiento o mantenimiento de relaciones amistosas, es decir, como mecanismos de pacificación intra e inter-comunitaria ante la ausencia de un poder efectivo centralizado que cumpla dicha función; b) o bien a la legitimación de relaciones hostiles (‘devolver mal por mal’); 2) implica un esquema de relación prolongado y diferido en el tiempo, que opera como un “endeudamiento mutuo y sostenido entre las partes, dado que los dones y contra-dones intercambiados no detentan un valor idéntico” (Cf. Bourdieu 1977: 5-8; Gouldner 1960: 175); 3) implica un intercambio de dones que detentan, además de valores de cambio y de uso, valores simbólicos de prestigio social, *status* y poder político.

Se han propuesto varias caracterizaciones del fenómeno. Seaford (1998:1) entiende la reciprocidad como “la retribución voluntaria de beneficio por beneficio (reciprocidad positiva) o daño por daño (reciprocidad negativa)”. Gouldner (1960: 170, 175) distingue entre “reciprocidad formal”, determinada por deberes y derechos socialmente estandarizados, y “reciprocidad personal”, de carácter voluntario y no regulada por obligaciones específicas. En general, ha gozado de gran aceptación entre la crítica la distinción de Sahlins (1965: 193-6) que entrevé un “espectro de reciprocidades”, que van desde: a) la reciprocidad generalizada –transacciones altruistas–; b) la reciprocidad balanceada –transacciones que estipulan periodos finitos o breves de restitución de utilidades de igual valor–; c) la reciprocidad negativa –que implica el intento de obtener algo por nada con impunidad–.

el empleo de un único término para hacer referencia a dos funciones, la de acoger y ser acogido, indica que se trata de un tipo de relación simétrica y horizontal, en la que deliberadamente ambas partes involucradas son presentadas en un mismo plano, donde no parece existir un desarreglo de poderes¹². Es decir, la acción de recibir a otro, *a priori*, no supone el ejercicio de un poder o prerrogativa por sobre el huésped; por el contrario, parece existir una reciprocidad de derechos y deberes de parte de ambas partes. Por otro, la díada *xénos-xénos* encubre o mitiga la identidad particular de las partes involucradas en el encuentro, designándolas con un mismo término. Asimismo, se trata de un vínculo de carácter relacional: se es siempre *xénos* 'en relación con' otro *xénos*. El término no posee, en principio, valor absoluto; explícita o implícitamente, la designación de otro como *xénos* evoca la relación bilateral, respecto de un 'yo', *xénos* a su vez de aquél (de allí, por ejemplo, que en el uso griego del término a menudo se exprese junto a un complemento en dativo o el pronombre recíproco). A su vez, la reversibilidad de la díada *xénos-xénos* es una condición esencial para la perpetuación del vínculo en el tiempo – tanto entre los contrayentes originarios como sus descendientes– y en el espacio –la relación, si bien se actualiza *in praesentia*, permanece *in absentia*: una y otra parte serán potencialmente 'huésped' o 'anfitrión'-. Por último, la naturaleza especular del vínculo y la duplicación del término *xénos* apunta directamente a la ley de la hospitalidad –puesta de manifiesto por Derrida– que gobierna a ambas partes de la relación. Dicho de otro modo, sólo la ley de la hospitalidad permite 'reconocer' al otro, inscribirlo en un pacto, es decir, 'crear' al otro, diferente e igual a la vez, en un único acto de investidura recíproca.

Devenir *xénos*, por su parte, involucra el establecimiento de un pacto de amistad que Herman caracteriza como un verdadero *rite de passage*¹³. La consumación del lazo de *xenia* –a partir de la cual ambos contrayentes ingresan en la ley de la amistad-rituali-

¹² Una excepción en este sentido es la práctica de la *hiketeia* (súplica) cuya conexión con la *xenia*, no obstante, ha sido puesta de relieve por Gould (1973) y Herman (1987: 54- 58). Los rasgos compartidos por ambos usos son: la solicitud de amparo o protección de una de las partes hacia la otra y el cese de las hostilidades iniciales. Ahora bien, en el caso de la *hiketeia*, el suplicante entra en la relación desde una posición de inferioridad temporaria, a partir de una serie de gestos, rituales y prácticas que denotan una completa sumisión o rebajamiento. Tal es el caso emblemático de la súplica de Odiseo al rey de los egipcios (Od. XIV. 279 ss.) que, sin embargo, constituyó el paso preliminar al establecimiento de una prolongada relación de hospitalidad entre las partes. En rigor, la *xenia*, como subraya Gauthier (1972: 19-20), implica dos aspectos complementarios pero diferenciados: el acto de ofrecer hospitalidad a un forastero –que constituiría una costumbre que vincula individuos– y el establecimiento de una alianza inter-aristocrática –es decir, una institución que liga grupos sociales-. Sin duda, la práctica de la hospitalidad entre miembros de elite debió de ser el origen material de la institución propiamente dicha. En nuestro análisis, nos focalizaremos especialmente en su arista institucional.

¹³ Herman (1987: 69).

zada— involucra una serie de acciones de carácter ritual signadas por la reciprocidad y la simetría: a) el acto ilocucionario institutor que requiere necesariamente una fórmula expresada mediante un par adyacente: la declaración ‘te nombro mi *xénos*’ y el asentimiento ‘*cepto*’; b) el intercambio de dones, que suponía un mecanismo recíproco de don y contra-don, de valores equiparables, entre los contrayentes; c) la ceremonia de estrechar las manos —signo inequívoco de la horizontalidad y simetría del pacto, que representa la renuncia a la hostilidad— acompañado del intercambio mutuo de dones (*dexiá; pistá*) y, a menudo, de juramentos (*horkiai*) y libaciones (*spondai*); d) en época clásica, el empleo del *symbolon* —objetos de escaso valor material, pero cargados de valor ‘simbólico’— cuya finalidad era exclusivamente la de servir de testimonio de la relación entablada y diferirla, proyectarla en el tiempo y el espacio, garantizando el ‘reconocimiento’ a futuro del pacto establecido. Abordaremos en detalle estos rasgos sumariamente expuestos aquí en la consideración de los pasajes individuales de las *Historias*. Veremos que el empleo del término *xénos* —en el marco del establecimiento inicial o renovación de relaciones de *xenia*— implica o alude, por lo general, a acciones de carácter recíproco y simétrico.

Por último, una vez instituido solemnemente el vínculo que liga a los *xénoi*, el pacto de hospitalidad se proyecta y mantiene —en el tiempo y a la distancia— en función de una serie de servicios recíprocos que reproducen *mutatis mutandis* el “*éthos* del don”¹⁴. Señalados por las fuentes mediante términos diversos tales como *euergesía*,

¹⁴ El mecanismo de don y contra-don —estudiado, entre otros, por Sahlins (1965); Malinowski (1922); Mauss (1925) Firth (1929), etc.— se encuentra en la base de las relaciones recíprocas como la de la amistad ritualizada. La crítica (Cf. esp. van Wees 1998: 13-50) ha puesto de relieve una serie de características asociadas al ‘don’, entre las cuales podemos mencionar: 1) el intercambio de dones genera la obligación de restituir o recompensar; 2) el desequilibrio entre el don y contra-don, que no pueden y no deben ser de valor equivalente, genera un extendido y prolongado endeudamiento mutuo de las partes, que garantiza la progresión de la relación; 3) el círculo de generosidad y obligaciones de reciprocidad promueve el mantenimiento de relaciones amistosas y la suspensión de las hostilidades entre los contrayentes; 4) el don constituye una imposición de la identidad, tanto del dador como del receptor, al tiempo que se instituye como signo del *status* social; 5) el don se inscribe, a menudo, en el marco de una gestión agonal de las relaciones sociales y puede generar el desafío de retribuir en mayor medida (reciprocidad competitiva); 6) en determinadas coyunturas, el don puede implicar —o ser interpretado como— una intención de prebenda, soborno o la instrumentación de una estrategia de dominación.

Se ha discutido extensamente acerca de la diferencia entre bien material (*commodity*) y el don (*dóron*), por lo general destacando el valor simbólico y subjetivo de estos últimos en el seno de sociedades pre-estatales, por oposición al valor material y objetivado de los primeros. Cf. Gregory (1982: 8-10, 42); Seaford (1994: 14); Von Reden (1995: 17); etc. También se ha señalado que, a diferencia del intercambio de bienes, el intercambio de dones “depende de una relación personalizada entre las partes que se mantiene en el tiempo” (Kurke 1991: 93). No obstante, un objeto particular intercambiado permite ser interpretado tanto en términos utilitarios y objetivos (bien material) como simbólicos y subjetivos (don), de modo que la interpretación y *status* que se le asigne dependerá del contexto. Asimismo, se ha especulado acerca de la compleja distinción entre dones (*dóra*) y servicios (*chárites*), destacándose el carácter tangi-

cháris o *boētheia*, la continuidad del vínculo entre *xénoi* se cimentaba sobre una multiplicidad de 'servicios' mutuos enmarcados dentro de la esfera de lo honorable y apropiados a un *éthos* típicamente aristocrático. Herman¹⁵, a partir de un amplio examen de testimonios de época arcaica y clásica, clasifica dichos servicios en tres tipos: a) aquellos restringidos al ámbito privado (tales como rescates de cautiverio, ofrecimientos de protección y manutención, de hospitalidad, préstamos de dinero o asistencia experta); b) servicios rituales (adopción, provisión de dotes, construcción de lápidas funerarias y composición de epitafios; donación de regalos simbólicos, etc.); c) servicios políticos de índole variada¹⁶. Es en virtud de esta dialéctica de favores y deudas entre los *xénoi* que se ha propuesto que la amistad ritualizada puede encuadrarse, en última instancia, en lo que Sahlins denomina 'reciprocidad balanceada'¹⁷. Podemos introducir aquí algunas precisiones adicionales. Efectivamente, la preservación de una relación de *xenia* en el mediano o largo plazo exige un pacto de mutua cooperación, de modo que, en una visión retrospectiva y de conjunto, el sostenimiento (feliz) de un vínculo entre *xénoi* puede concebirse como la 'historia' de una reciprocidad balanceada. Sin embargo, sucede a menudo que en su fase de conformación inicial, el momento de entrada al pacto de hospitalidad, el *xénos* —el extranjero que reclama asilo— detenta, independientemente de su extracción social, un *status* inferior a aquel que le brinda acogida. El caso más extremo de dicha condición es el de la *hiketía*, en el que el *outsider* se presenta como suplicante, en actitud de absoluta sumisión. En efecto, el *éthos* de don, según explica Mauss¹⁸, favorece al benefactor inicial, quien a su vez estipula el nivel o el grado del don que posteriormente el beneficiario deberá restituir¹⁹. En este sentido, el vínculo de *xenia* que emerge del encuentro cara a cara parte de un desequilibrio inicial en el *status* de los contrayentes, desequilibrio éste que instaura la deuda de gratitud y que signa la entrada en el pacto de hospitalidad. A partir de aquí, la relación se sostiene en virtud de una deuda jamás saldada entre las partes, un desequilibrio recíproco diferido en el tiempo que, merced a la sucesión de prácticas benéficas mutuas, procura equipararse.

ble de los primeros por oposición a la intangibilidad de los segundos, que los vuelve significativamente más ambiguos; Cf. Millett (1991: 123-6); Kurke (1991: 66-70); Millett (1998: 231-33); etc.

¹⁵ Herman (1987: 128-130).

¹⁶ La tesis central del estudio de Herman indica, precisamente, el modo en que dichos servicios políticos entre capas de elite, enmarcados en la institución de la *xenia*, pervivieron y proliferaron en época clásica y, a menudo, entraron en contradicción con las lealtades verticales de dichas capas de elite con la masa de ciudadanos de la *pólis*.

¹⁷ Véase, por ejemplo, Zanker (1998: 74) quien retoma los análisis de Herman (1987: 60-61) y Donlan (1981-2; 1989b: 7).

¹⁸ Mauss (1970: 37-41).

¹⁹ Al respecto, Cf. Gill (1998: 322 n. 45).

2- La relación diádica *xénos-xénos*, además de inscribirse dentro del tipo de vínculos gobernados por la reciprocidad, constituye un lazo social de elite. Como ilustra Herman (1987: 34-40), se trata de una institución prototípica de la clase alta, de la cual se ven excluidos hombres de baja extracción social, individuos no-libres y, excepto rarísimas excepciones, las mujeres²⁰. En efecto, la *xenia* era una marca de poder, real y simbólico, dentro de una comunidad, al punto que el número de *xénoi* con que contaba un individuo constituía un índice inequívoco de su prestigio social. Dentro del encuadre antropológico que propone Herman, la *xenia* adquiere una relevancia incluso superior a la institución del matrimonio como estrategia para la consolidación de alianzas políticas. En efecto, la *xenia* permitía el establecimiento de lazos extra-comunitarios, a partir de un mecanismo que replicaba los vínculos de parentesco, pero que no dependía, como en el caso del parentesco ritual por matrimonio, del límite efectivo del número de mujeres casaderas del *oikos*. Más aún, a menudo, el matrimonio complementaba un lazo de *xenia*. Herencia del mundo de los héroes homéricos, la práctica de la amistad-ritualizada, no obstante, pervivió en época clásica y helenística. La tesis central de Herman (1987: 6) subraya convincentemente el sesgo aristocrático de la institución, legado de un tiempo pre-estatal. Sostiene el autor que, en torno a los siglos VIII y VII, cuando se perfilaron los contornos de la ciudad estado, el mundo antiguo estaba atravesado por una amplia red de lealtades personales de clase, que unía cuerpos a-políticos (unidades familiares, tribus, bandas, etc.). El marco de la ciudad se superpuso a la red existente, aunque no la desarticuló. Cuando finalmente la ciudad se estableció como forma dominante de organización, densas redes de *xenia* continuaban operando más allá de los límites de la ciudad. Abierta o subrepticamente, pues, la amistad-ritualizada ligaba ciudadanos de elite de diferentes ciudades y a miembros de varios cuerpos apolíticos. El mérito del estudio ampliamente documentado de Herman reside, precisamente, en la constatación de la pervivencia –a menudo, conflictiva– de un modo de socialización de corte aristocrático en la *pólis* clásica. Dicha práctica, según veremos, gozaba de un elevado grado de legitimación, naturalización y universalidad en el imaginario griego, a pesar de que se trataba de una institución netamente aristocrática modelada sobre la base de la *philia*. Ahora bien, es posible formular ciertas observaciones críticas al abordaje del fenómeno propuesto por Herman. En primer lugar, el modelo de Herman sugiere una polarización en-

²⁰ La excepción que confirma la regla, citada por Herman, es la relación de *xenia* entre Hécuba, reina de Troya y Poliméstor, gobernante de Tracia (Eurípides, *Hécuba* 710).

tre el ámbito estrictamente privado, vinculado al dominio del *oikos*, en el que se forjaban las alianzas interpersonales de clase por fuera de la comunidad de pertenencia, y el ámbito público, en el que se gestionan los asuntos de interés común a la masa de ciudadanos, a la cual Herman identifica genéricamente con el término *dêmos*. En efecto, Herman (1987: 142) traza una contradicción férrea entre los intereses privados de los *xénoi* —quienes cimentaban su *status* y poderío a partir de un sistema de alianzas externas— y los intereses cívicos, representados por la masa de ciudadanos de capas medias, quienes carecían de dicho círculo de *philoí* en sentido amplio. Mitchell (1997: 46-55), por ejemplo, vislumbra un escenario más matizado —al menos en el caso de Atenas— en el que no es posible postular una división tan tajante entre el ámbito público y privado, entre los intereses individuales y los intereses comunes a la *pólis*, o entre las capas de elite provistas de una red de conexiones extra-territoriales y capas ciudadanas medias o bajas carentes de influencias²¹. En segundo lugar, el encuadre del fenómeno analizado por Herman adolece, a nuestro entender, de una limitación ulterior, en parte vinculada con la precedente. Desafortunadamente, el modelo de análisis no atiende a los matices de la institución de la amistad-ritualizada, tanto en su injerencia práctica como en su connotación ideológica, en función de los distintos sistemas políticos o formas de gobierno de las distintas *póleis* griegas clásicas. En otras palabras, el recorrido trans-histórico y antropológico de Herman no formula distinciones al interior del conjunto de *póleis* griegas, encuadrando la *xenia* en un escenario presuntamente uniforme u homogéneo de ciudades-estado²². Asimismo, soslaya la carga ideológica particular de los múltiples testimonios traídos a colación. Nuestro análisis del *corpus* herodoteo revelará, en cambio, una diferenciación ideológico-política fundamental en la concepción y representación de la amistad-ritualizada y del concomitante término identitario *xénos*, en función de

²¹ Mitchell (1997: 51) sugiere que: 1) el *dêmos* integraba grupos políticos liderados por aristócratas con extensas redes de influencias a nivel intra e inter-*pólis*, integrándose a las redes de *philia* de los dirigentes; 2) las influencias exteriores de los líderes a menudo eran reivindicadas en la asamblea por el voto popular como medio de gestión de los asuntos públicos y favorecer los intereses cívicos de la *pólis*; 3) existían, en Atenas, individuos poderosos, aunque no pertenecientes a la aristocracia, que procuraban forjar conexiones personales a nivel inter-*póleis*, que podían ser explotadas tanto a nivel personal como en beneficio del estado.

²² Herman, asimismo, sólo circunscribe el análisis de la amistad-ritualizada al imaginario griego. Un aspecto que no desarrolla es la mirada (necesariamente) 'etnocéntrica' griega sobre el fenómeno, que se vuelve particularmente ostensible en aquellos testimonios que describen alianzas de elite entre individuos griegos y *xénoi* no-griegos. A menudo, según precisaremos, los textos aluden a relaciones horizontales y recíprocas de *xenia*, de acuerdo con el modelo de la *xenia more graeco*, pero dicho modo de socialización no se aviene exactamente a las características de la institución que regula la alianza desde la mirada del otro. En efecto, el otro no-griego suele interpretar la alianza como una relación vertical, del tipo *patronus / cliens* o, sencillamente, de dominación o sometimiento. Un análisis antropológico de las instituciones de las sociedades no-griegas permite poner de relieve dichas tensiones o contradicciones que con frecuencia se desprenden de las fuentes griegas en virtud de su inevitable 'etnocentrismo' cultural.

dos modelos políticos antagónicos: la democracia y la oligarquía, reivindicados en la segunda mitad del siglo V por Atenas y Esparta respectivamente. A su vez, encuadrará la institución de la *xenia* y, en particular, el discurso acerca de la *xenia* en la coyuntura sociopolítica de mediados del siglo V y su representación en un género discursivo específico: la *historiē* herodotea.

La génesis del término *xénos* en un contexto de relaciones interpersonales de elite en época arcaica constituye un aspecto fundamental de su valor ideológico. Corresponde a Herman el mérito de haber encuadrado la institución de la *xenia* de manera enfática²³ en términos de ‘clase social’, es decir, caracterizándola como un sistema de alianzas transversales capaz de nuclear a las capas altas de la comunidad. A partir de dicho enfoque de la institución como prerrogativa de clase es lícito especular, con mayor detalle, sobre el término *xénos* desde una concepción de la ideología de inspiración marxista, entendida –según la definición que hemos propuesto– como una “construcción o significación de la realidad imbricada (*embedded*) en varias dimensiones de las prácticas discursivas que contribuye a la producción, reproducción y transformación de relaciones de dominación”²⁴. En sus orígenes, la formación discursiva de la ‘extranjería’ –por su vinculación con la práctica de la amistad ritualizada– coadyuva pues, según hemos definido la noción de ‘ideología’, a la reproducción de la dominación de las capas de elite y a la expansión de los intereses de las clases hegemónicas. Ahora bien, en tanto término ideológico heredado del pasado, la formación discursiva de la ‘extranjería’ cristalizada en torno a la voz *xénos* se presenta en el imaginario griego del siglo V con un elevado grado de universalidad y naturalización. Dicho de otro modo, el término *xénos* –por su grado de difusión, generalidad y frecuencia en los testimonios griegos de todas las épocas– adquiere el *status* de ‘sentido común’, obturando su cualidad de ‘signo ideológico’. Intentaremos demostrar que es sólo a partir de la irrupción de un término identitario alternativo para representar al ‘otro’ (el término *bárbaros*) que –según observaremos en las *Historias*– se vuelve ostensible, es decir, se ‘des-naturaliza’, la dimensión ideológica del término *xénos*.

3- Si el encuentro inicial con el extranjero, como hemos apuntado, implica potencialmente una situación amenazante, el sostenimiento en el tiempo y a la distancia de

²³ Tratamientos anteriores, como el de Finley (1961) y el de Gauthier (1972), ya habían puesto de relieve el hecho de que se trataba de un tipo de relación de clase alta, pero no ahondaron en los corolarios de dicha constatación.

²⁴ Fairclough (1992b: 87)

un lazo de *xenia* supone, por el contrario, una indefinida procrastinación de las hostilidades²⁵. Es decir, en la *longue durée* y vista retrospectivamente, una relación (feliz) entre los *xénoi* hermanados por un pacto de hospitalidad adquiere el *status* de un vínculo de cooperación y amistad²⁶. La formación discursiva de la 'extranjería', según veremos en el análisis de los testimonios herodoteos, es semánticamente solidaria con un vocabulario de la amistad en sentido amplio, expresado mediante términos tales como *philos*, *philôtēs*, *philia*, etc. Existe, en este sentido, una tendencia generalizada entre la crítica, que —si bien con matizaciones y discusiones puntuales— ha enmarcado el tipo de relación entre *xénoi*, registrado en testimonios que abarcan un amplio arco temporal desde los tiempos heroicos hasta la época helenística, como signada por la 'amistad'²⁷.

²⁵ Finley (1961: 52-3) expresa esta ambivalencia en el mundo de Odiseo como la interacción de dos polos: por un lado, el temor, la suspicacia y la desconfianza que suscita el extranjero; por otro, la obligación de ofrecer hospitalidad. Finley argumenta que la amistad por hospitalidad coadyuvó a aflojar la "tensión entre ambos polos": contar con un huésped-amigo en el extranjero implicaba hacerse de un aliado, un representante o un protector.

²⁶ Se han expresado opiniones encontradas en relación con la naturaleza efectiva de las relaciones de amistad ritualizada en época homérica, específicamente, en qué medida se trató de un tipo de amistad 'afectiva' o más bien de tipo práctico y utilitario. Finley (1961: 51) destacó que "el huésped y la amistad por hospitalidad eran mucho más que términos sentimentales de afección humana. En el mundo de Odiseo, estos eran nombres técnicos para designar relaciones muy concretas, tan formales y tan evocadoras de derechos y obligaciones como el matrimonio". Herman, quien sigue la línea abierta por Finley, se aparta no obstante en este punto al encuadrar la amistad ritualizada en la categoría amplia de 'relaciones amistosas' propuesta por Pitt-Rivers (Herman 1987: 29-34). Creemos que es posible hacer dos distinciones al respecto. Por un lado, en su fase inicial, la concertación de una alianza de *xenia* indudablemente debió de estar motivada más por intereses utilitarios que afectivos, dado que el extranjero-que-adviene encarna una potencial amenaza. La motivación utilitaria de la celebración del pacto radica, pues, en garantizar la no-hostilidad inmediata y futura. Ahora bien, consumado el rito, el extranjero se inscribe por la misma ley de la hospitalidad en el círculo de la *philôtēs*, de modo que la relación se funda y sostiene en el tiempo en virtud de su equiparación con otros modos de relación 'amistosa', como el parentesco, el matrimonio, etc., y se expresa por medio de un lenguaje similar.

²⁷ Para una aproximación general a la cuestión, Cf. *supra* capítulo III. El término 'amistad', en efecto, puede resultar equívoco. En efecto, buena parte de las discusiones se han centrado sobre los matices semánticos del término *philos* y sus cognados, que desafían una traducción precisa. De acuerdo con el testimonio de Aristóteles (*Et. Nic.* 8-9; *Et. Eud.* 7), referencia preliminar obligada en la mayoría de los debates que intentan especular acerca de los alcances del término *philos*, el tipo de relaciones sociales que el término puede abarcar es amplio: las relaciones de parentesco (madre, padre, hermanos, primos, etc.); las asociaciones entre conciudadanos, compañeros de armas, de viajes; y las relaciones de amistad-ritualizada entre extranjeros. Cf. en relación con el testimonio de Aristóteles: Millett (1991: 113-16); Blundell (1989: 39-49); Mitchell (1997: 1-21); Konstan (1998: 283-86); Gill (1998: 317-23). La crítica ha examinado y sopesado al menos dos connotaciones inherentes al término *philos* de modo de intentar caracterizar la modalidad de relación evocada. Se ha evaluado, por un lado, su connotación 'afectivo-emotiva'. Especialmente, Konstan (1996^a, 1997: 1-23) ha procurado radicalizar el componente de afecto y generosidad inherente a las relaciones de *philia* a partir de una lectura, a nuestro juicio, anacrónica, que confiere a la amistad en el mundo greco-romano "una autonomía relativa comparable al estatus que presumiblemente goza en la vida moderna" (Konstan 1997: 5). También Foxhall ha intentado rehabilitar el componente afectivo, proponiendo que las relaciones de amistad se gestaban "metafóricamente y pragmáticamente" sobre el modelo de confianza de las relaciones en el seno del hogar (Cf. Mitchell 1997: 8). Ahora bien, las interpretaciones más recientes han tendido a soslayar la carga afectiva del término, poniendo en cambio de relieve su carácter instrumental y su naturaleza recíproca. Por ejemplo, Hands (1968: 33) indica que la relación de *phi-*

El vínculo entre *xénos* y *philos* ha recibido una atención considerable por parte de la crítica, en especial en los testimonios homéricos. Podemos traer a colación dos interpretaciones divergentes sobre la relación entre los términos. Kakridis (1963: 41, 86-108) entiende las voces *xénos* y *philos* como antitéticas en sus orígenes: si en el mundo homérico *philos* indica “lo que es propio de uno”²⁸, su antónimo *xénos* denota al “extranjero que no pertenece al propio grupo”, es decir, que no forma parte de “lo que es propio de uno”. Una interpretación contraria es la de Benveniste. En efecto, el lingüista francés interpreta la institución social de la amistad-ritualizada como la matriz originaria del vocabulario de la amistad, en particular, de la voz *philos* y *philótēs*. A partir del vínculo entre *philos* y *xénos*, entre *phileîn* y *xeinizein* en los testimonios homéricos²⁹, Benveniste (1966: 341) sostiene que la noción de *philos* evoca el comportamiento obligado de un miembro de la comunidad respecto de un *xénos*, del ‘huésped’ extranjero. El extranjero, desprovisto de protección, de amparo, de medios de supervivencia, es acogido en nombre de un pacto de *philótēs*, inscribiéndose en un marco de prestaciones recíprocas que constituye la ‘hospitalidad’. En síntesis, si para Kakridis los términos *philos* y *xénos* representan respectivamente ‘lo propio’ y ‘lo ajeno’ en relación de antonimia, Benveniste, en cambio, propone que el término *philos* se origina en el tipo de relación de *philótēs* entre *xénoi*, en el lazo de hospitalidad que implica favores recíprocos.

lia o *amicitia* implicaba un afecto mutuo comparablemente escaso o nulo. Heath (1987: 73-4) define la *philia* en época clásica como “un vínculo enteramente objetivo de obligación recíproca”; Goldhill (1986: 82) destaca el carácter relacional de la *philia*, subrayando antes que su carácter afectivo más bien “una serie de complejas obligaciones, deberes y demandas”; Millett (1991: 113-26) es quien ha explorado con más detenimiento el rasgo utilitario de la *philia* a partir del testimonio de Aristóteles. Para una posición intermedia que subraya la interdependencia entre lo afectivo y lo instrumental en las relaciones de *philia*, Cf. Mitchell (1997: 8-9).

²⁸ La etimología del término *philos* (así como de su raíz **phil-*) continúa siendo incierta; Cf. Chantraine (1983: 2. 1206). En lo que respecta al *usus* homérico se han distinguido dos sentidos principales, señalados ora como excluyentes ora como complementarios. El primero, que es el que toma Kakridis en su discusión, indica un pronombre posesivo reflexivo con el sentido de ‘propio’ (equivalente a *idios*). El segundo es un adjetivo subjetivo (con connotación afectiva), empleado por lo general en sentido pasivo (‘querido, amado’) y, según algunos filólogos, a veces empleado de modo activo con el sentido de ‘amistoso’. Entre los que privilegian el valor posesivo pueden mencionarse a Kretschmar (1927: 267-271), quien considera el sentido posesivo como el originario, del cual derivaría a la noción de ‘amistad’; también Hamp (1982: 251-62) y Spicq (1994: 1.10 n. 15). Rosén (1959: 264-93) directamente descarta el sentido emotivo del término *philos*. De este valor posesivo que indicaría originariamente ‘lo propio’ derivaría el sentido de ‘querido’ y, posteriormente, de ‘amigo’ –posiblemente en una época post-homérica–. Entre los que privilegian el valor emotivo puede citarse a Hooker (1987: 44-65), quien critica la postura de Rosén y concluye que el sentido básico de *philos* es simplemente ‘querido’, siendo el valor posesivo una ocurrencia derivada de este primer sentido, y Adkins (1963: 30-45) quien comenta: “indudablemente, quien utiliza el término *philos* en relación con una persona o cosa lo hace en virtud de una emoción en relación con dicha persona o cosa”. Robinson (1990: 97-108) argumenta que la traducción de *philos* como ‘querido’ es adecuada en virtualmente todos los contextos de uso y, en consecuencia, rechaza el sentido posesivo. Konstan (1997: 31) sostiene que “contrariamente a la opinión más extendida, *philos* en la épica clásica siempre sugiere un afecto positivo”.

²⁹ *Il.* III. 207; *Il.* VI.15; *Od.* VIII. 208; *Od.* IV. 29; *Od.* V. 135; *Od.* VI. 121.

En general, los estudios insisten, desde perspectivas variadas, sobre el nexo entre *philos* y *xénos*. En lo que respecta la mundo homérico, Adkins (1963: 33-45; 1972: 16) distingue entre *philótēs* y *xenia*, pero las engloba dentro del tipo de estrategias tendientes a garantizar la auto-preservación del *oikos* a partir del establecimiento de relaciones de no-hostilidad. En efecto, Adkins vincula el término *philos* al *agathós*, es decir, a la cabeza de un *oikos* virtualmente autónomo en competencia con otras unidades similares en una tierra no muy fértil, hecho que provoca hostilidades. *Philos*, para Adkins, no significa ‘amigo’ ni es sencillamente un posesivo, sino que debe entenderse más bien como las ‘buenas’ personas y bienes de las que depende la (ardua) supervivencia del *oikos* ante la escasez de recursos³⁰. Herman (1987: 17-19; 29-31) encuadra la *xenia* en el tipo de relación ritualizada que exige, al menos, las señas exteriores de la demostración de afecto (real o fingido) modelada sobre la base de las relaciones de parentesco. El foco, empero, recae sobre el aspecto contractual de la relación, cuyo sostenimiento requería, más que el genuino afecto, la dispensación de favores o servicios mutuos. De allí que, a diferencia de la relación entre *philoí* pertenecientes a la misma comunidad, en la que podrían ponerse en juego medios coercitivos de presión social o la competencia entre las partes, la separación entre los *xénoi*, según Herman, garantizaba la firmeza de la relación y la preservaba de una potencial erosión. Blundell (1989: 48-9) –quien explora el *locus classicus* ‘ayudar a los amigos / dañar a los enemigos’ en la tragedia de Sófocles– agrupa las relaciones entre *xénoi* dentro de la *philia*, si bien enuncia ciertas salvedades. Indica que, en principio, el extranjero parecería quedar por fuera de la ley del *talio*; se trataría de un individuo neutral. Sin embargo, en virtud de la amistad-ritualizada, el *xénos* detenta el derecho de ser considerado dentro del grupo de *philoí*, a menos que

³⁰ Scott (1982: 1-19), en una línea similar a Adkins, entiende que el neutro *phila* y el masculino *philoí* refieren a objetos de los que el *agathós* puede depender (el corazón, los miembros, los amigos, las posesiones, etc.). *Philon* se refiere a acciones que no suponen una tensión particular o esfuerzo para el *agathós*, es decir, aquello que garantiza la seguridad del jefe del *oikos* en un mundo gobernado por la competencia permanente. Taillard (1982: 1-14) considera que el pacto que liga a los *philoí* descansa sobre la “buena fe” de los contrayentes (son frecuentes los términos del campo semántico de *pépoitha*) antes que sobre la reciprocidad de intereses. Benveniste (1969: 335-353) comenta sobre el valor posesivo y afectivo frecuentemente asignado al término *philos* en Homero, pero concluye que el sentido primordial del término es de carácter social o institucional y denota formas de socialización recíprocas. Montes Miralles (2006: 39) sostiene que en la sociedad homérica la reciprocidad es la base de la relación de *philótēs* (implica moderación, amabilidad, no hostilidad, la compasión (*éleos*) y el respeto (*aidós*). Dicho “círculo de la *philótēs*” –como lo denomina la autora– determina aquello que resulta “previsiblemente no hostil”. Nace y se define en las relaciones de alteridad simbiótica de tipo parental, de ahí pasa a las de alteridad simbiótica no parental y a la *philótēs* cultural. La autora sostiene que la *philótēs* también comprende la acogida del extraño, del potencialmente peligroso por desconocido, colocándolo bajo unas reglas compartidas que suponen la ausencia de hostilidad bidireccional. La *philótēs*, pues, permite asegurar la previsibilidad –pues lo imprevisible es amenazante y potencialmente peligroso– en las relaciones de alteridad interaristocráticas.

inicie una hostilidad inmotivada, en cuyo caso se convertiría en *echthros*. También Belfiore (1998: 139-159), en un artículo que examina la violación de las relaciones de *philia* como un elemento central de la producción trágica griega, incorpora en su análisis la *xenia* –junto al matrimonio y la súplica– dentro del tipo de relaciones que creaban obligaciones similares a las de los lazos de sangre e implicaban deberes y derechos recíprocos. Tanto la *xenia* como el matrimonio y la súplica implicaban la incorporación del ‘otro’ a partir de una relación de *philia* gobernada por actos formales de reciprocidad. Otros estudios, por último, han indagado acerca de la relación entre *xenia* y *philia* en época clásica, enmarcando ambos conceptos en la coyuntura política de la ciudad-estado (algunos de ellos, haciendo distinciones a la luz de sus diversas modalidades constitucionales) y, en especial, en la gestión de los asuntos *inter-póleis*. Herman traza una frontera estricta entre el ámbito privado –en el que se establecían incluso en época clásica y post-clásica alianzas de elite entre *xénoi more homerico*– y el ámbito público –que suponía la gestión de la *res publica* en interés de la *pólis*–. Su estudio delinea las contradicciones o el conflicto de intereses que podía derivar de la consecución de los intereses privados, por un lado, y la lealtad cívica a la *pólis*, por otro. Mitchell (1997) aborda la *xenia* como un modo particular –junto a las relaciones de parentesco y asociaciones personales de variado tipo– de forjar redes privadas de *philia*. Entiende que la institución, cuyo *éthos* aristocrático aparece plasmado en el *épos* homérico, pervivió en los siglos V y IV y reprodujo una serie de conductas rituales legadas de la edad heroica. La *xenia* fue uno de los modos de gestionar y codificar las relaciones entre individuos más allá de la comunidad de pertenencia y sirvió de modelo para otros modos de relación, por ejemplo, la *proxenia* (mediante la cual la *pólis* entablaba relaciones con un individuo para que oficiara de representante de sus intereses en el exterior). Sin embargo, la aproximación de la autora se distingue del planteo de Herman en cuanto no se centra exclusivamente en la *xenia*, sino que más bien inscribe esta última dentro de las relaciones amistosas en general (*philia*), y analiza el fenómeno, no ya desde una perspectiva antropológica, sino en el marco de la gestión de las relaciones exteriores entre las *póleis* de finales de la época clásica. Asimismo, Mitchell entrevé una mayor flexibilidad e interpenetración entre las esferas públicas y privadas, al tiempo que introduce matizaciones en la conducción de las relaciones interestatales en virtud de las características individuales de los estados involucrados, especialmente en las relaciones entre atenienses, espartanos y persas. Por último, se ha explorado (Cf. Panessa 1999) el solapamiento, solidaridad o diferenciación entre los términos *xénos* /

philos y *xenia* / *philia* en el vocabulario de las relaciones bilaterales interestatales en el arco temporal que conduce desde los testimonios homéricos al siglo V. En torno al siglo V, en efecto, se verifica un auge del término *philia* –cuya ocurrencia, curiosamente, se registra por primera vez de manera sistemática en la obra de Heródoto³¹– como modo de designar acuerdos bilaterales interestatales. Paralelamente, se asiste –conforme se desarrollan las relaciones comerciales entre las ciudades y se consolidan las estructuras estatales de las *póleis*– a la gradual caída en desuso del término *xenia* como modo de designar las alianzas de amistad entre *póleis*.

En síntesis, si el extranjero es *par définition* el ‘extraño’ o ‘el enemigo’ –como demuestra Benveniste en su examen etimológico entre las voces latinas *hostis* (enemigo) y *hospes* (huésped)³²–, el término griego *xénos* designa en cambio un ‘otro’ ya inscripto en un pacto de hospitalidad, un ‘otro’ incorporado, por el mismo acto de nominación, al círculo de la *philótēs*. En efecto, la historia de la lengua griega es ilustrativa al respecto. Mientras que en el latín se produjo un desplazamiento semántico en el término *hostis*, que designaba al huésped en sus orígenes para luego pasar exclusivamente a designar al enemigo, el término griego *xénos* no sufrió un proceso análogo. *Xénos*, aun cuando en los testimonios denote sencillamente a un ‘extranjero’, no reviste una connotación de hostilidad; más bien evoca una condición de igualdad y reciprocidad positiva consustancial a la relación de hospitalidad en que –efectiva o metafóricamente– se inscribe.

4- Las fuentes recabadas por Herman (1987: 16-17; 69-72), tomadas de textos homéricos hasta la época clásica, parecen indicar el carácter vitalicio, hereditario y trans-generacional de los lazos de *xenia*. En este sentido, una vez celebrado solemnemente el pacto vinculante, la relación establecida adquiriría una objetividad supra-individual, mediante una suerte de reificación. Herman interpreta dicha condición de perpetuidad como uno de los rasgos que asemeja la relación al tipo de lazos de parentesco: es decir, la herencia de la sangre. Según explica Herman, el vínculo no expiraba con la muerte de los contrayentes originales, sino que se heredaba por línea paterna a los descendientes de ambos³³. De allí deriva el término técnico *patrikós xénos* que, en los poemas homéricos, calificaría un tipo particular de amistad-ritualizada por herencia³⁴. Tal

³¹ El antecedente de la voz *philia* en época clásica es la *philótēs* homérica.

³² Benveniste (1969: 92 ss.; 361).

³³ En relación con la permanencia del vínculo y su carácter transgeneracional, véase también la discusión de Gauthier (1972: 21).

³⁴ Cf. *Il.* VI.215; *Il.* VI.224, 231; *Od.* XV. 195-6; *Od.* I.176, 187, 313, 417.

perpetuidad de la relación, que adquiriría un *status* cuasi-metafísico, sin duda abreva no sólo en su parecido con los lazos de parentesco –que se mantienen y heredan independientemente de las voluntades o acciones de las partes–, sino también, según veremos en el apartado siguiente, en su carácter sacrosanto, en su legalidad religiosa. En efecto, si la consumación del pacto asemeja –en su aspecto formal– a la consecución de un rito religioso; el pacto en sí encarna la ley divina, es *thémis*. En este sentido puede interpretarse su perpetuación en el tiempo –como una ley que trasciende a los contrayentes mortales– y su presencia *in absentia*, es decir, que la ley exista independientemente de los contactos entre las partes y se sostenga a la distancia. Ahora bien, si la ley de hospitalidad, una vez sancionada, permanece impertérrita, en el plano humano de la relación el sostenimiento efectivo del vínculo exigía, como hemos apuntado, un esquema de reciprocidad balanceada. Herman aduce que la ausencia de dichos intercambios amistosos entre las partes, destinados a sostener la cooperación bilateral en la práctica, podía debilitar la fuerza efectiva del vínculo, en particular, cuando había transcurrido mucho tiempo desde la consumación inicial de la alianza. En otras ocasiones, en la medida en que no hubiera inicio de hostilidades por parte de alguno de los *xénoi*, el vínculo podía permanecer inactivo o en estado de latencia. Herman (1987: 70) trae a colación testimonios en que se alude a un mecanismo de renovación o reactivación –el término técnico es *ana-neoústhai*– de la alianza contraída³⁵. Existe también evidencia de que la amistad ritual podía revocarse –*dialúein*– en la práctica, si bien no abundan los ejemplos. Herman especula sobre la existencia de una posible ceremonia de revocación o terminación del pacto, pero las fuentes no ofrecen detalles respecto de su presunto modo de consecución. En todo caso, cualquier acto de mala fe en relación con un *xénos* era una afrenta que corría el riesgo de volverse una acción sacrílega, lo cual supone que la abrogación de una alianza, incluso por causas justificadas, debía ser más bien una circunstancia excepcional. Aun así, Herman se pregunta –sin ofrecer una posición clara al respecto– en qué medida acciones concretas en desmedro de una alianza de *xenia* podían efectivamente disolver o anular el vínculo heredado. En síntesis, la caracterización de la relación entre *xénoi* que ofrece Herman –si bien él mismo no lo enuncie en estos términos– parece proceder por dos vertientes distintas, si bien yuxtapuestas: por un lado, desde el plano abstracto del pacto de *xenia* la relación no admite revocación, sino que, en virtud

³⁵ El *locus classicus* es el episodio del encuentro entre Glauco y Diomedes en *Iliada* VI. 213-31, en que la renovación de *xenia* se consuma ritualmente mediante el intercambio de armas. Otros testimonios citados por Herman son *Tuc.* VII.33.4; *Isoc. Pan.* 4.43, *Ep.* 7.13; *Pol.* 20.5.12; 33.18.2; *Her.* III.140.

de su ratificación religiosa, permanece formalmente vigente, proyectándose indefinidamente en tiempo y espacio; por otro, desde el plano humano de la interacción, el vínculo permanece activo en función de un esquema de reciprocidad balanceada o, en ausencia de contacto efectivo, en un estado de latencia, siendo susceptible a su vez de renovación o, eventualmente, de suspensión o revocación de la cooperación *hic et nunc* entre las partes.

5- Por último, según hemos anticipado en relación con la condición de perpetuidad formal *a priori* del lazo entre *xénos*, cuya permanencia puede observarse incluso en aquellos casos en que el vínculo efectivo de cooperación se diluyó o revocó en la *praxis*, la *xenia* evoca un tipo de relación, al menos en los testimonios arcaicos, gobernada por *thémis*³⁶. La evidencia que ofrecen los poemas homéricos es inequívoca en este sentido.

El carácter sacrosanto³⁷ de la institución en el mundo homérico se verifica en el extendido uso de la epiclesis de Zeus, *Xeínios*³⁸, garante del respeto que se les debe a los extranjeros, forasteros y suplicantes de toda clase. El caso sin dudas más emblemático es el pedido de hospitalidad de Odiseo al Cíclope (9. 266 ss. y 475 ss.) según las prácticas ritualizadas, a lo que sucede la trasgresión de la institución cometida por Polifemo, calificado con el epíteto *athemistés*, y su consecuente castigo divino. Interesante también desde el punto de vista religioso –sobre la que nos detendremos con mayor precisión en el capítulo VIII– es la recurrencia de la locución *thémis esti* en relación con los deberes de la hospitalidad (Cf. *Il.* 11. 779; *Od.* 9. 268; 10, 63, 14, 56, 24, 286). Acoger al extranjero, ofrecerle el amparo mínimo para su subsistencia ‘es’ *thémis*. La divinidad

³⁶ Cf., por ejemplo, Gauthier (1972: 19), quien menciona que en el período arcaico, en las comunidades pre-políticas dominadas por los *oikoi*, el extranjero era “protegido por la *thémis*”.

La noción de *thémis* es ciertamente compleja. A menudo traducida con el sentido de ‘costumbre’ o ‘norma’, la voz *thémis* y sus cognados (*themistés*, *themisteúein*) pueden hacer referencia tanto a un principio de orden (en el plano natural o cósmico como sociopolítico) como al mundo oracular, los mecanismos de adivinación oracular o al acto de profetizar, vinculados a la diosa *Thémis* personificada. En general, se entiende que se produjo una declinación en las implicancias sociopolíticas del término *thémis* –en su sentido de ‘orden’ social– en el período clásico, a favor de nociones como la de *dikē* o *nómos*. Su vigencia, en cambio, es significativa en el mundo arcaico. Rudhart (1999: 16-8) sugiere que *thémis* en sus orígenes indicaba ‘orden’ a nivel del grupo familiar; Corsano (1988: 61-93) propone que la noción de *thémis* denotaba, en época pre-política, la ley anterior a la codificación. Stanford (1954-5: 2.68) sostiene que *thémis* es la personificación de parte de la justicia primitiva que se ocupaba de los precedentes, es decir, de prácticas o juicios anteriores, ya que en numerosos pasajes de *Odisea* hace referencia a los procedimientos “apropiados.” Ruipérez (1960: 103 y 112) propone un sentido originario concreto y material del término *thémis*, vinculado a la actividad de la diosa de reunir la *agoré*. En general, se entiende que *thémis* gobernaba la esfera del *oikos* en el mundo arcaico y se vinculaba a la figura del jefe del núcleo familiar. Para la idea de *thémis* en Homero, véase L. Gernet (1917)

³⁷ Cf. Murray (1981: 50)

³⁸ En rigor, los poemas homéricos ofrecen tras epítetos divinos de Zeus vinculados con la práctica generalizada de la acogida del extranjero, con una ocurrencia más extendida en *Odisea* que en *Iliada*: *xeínios* (*Od.* VII 180, 315; IX 271; XIV 284; 389; también en *Il.* XIII 625), *hiketésios* (*Od.* XIII 213) y *epitimétōr* (*Od.* IX 270).

Thémis encarna la ‘norma’; es –en sentido existencial– la hospitalidad. Su infracción –o cualquier clase de daño infringido a un extranjero– son denotados mediante expresiones evaluativas axiológicas de tipo peyorativo (*ou kalón; ou dikaion*). Se pone de relieve en esta expresión, por la duplicidad misma de la noción de *thémis*, la imbricación entre la esfera religiosa (el orden natural o divino) y la esfera social (el orden de las prácticas sociales instituidas en un tiempo pre-político y circunscritas en torno al *oikos*). La hospitalidad era, pues, una de las prácticas prototípicas del mundo arcaico regidas por *thémis*.

Es lícito interpretar que, *mutatis mutandis*, el aura sacrosanta en torno a la institución pervivió en época clásica. Probablemente sea esta condición de legitimidad religiosa, que se evidencia en cierto lenguaje usualmente asociado a la *xenia*, una de las razones de su pervivencia en el mundo clásico, incluso en contextos en que –como documenta Herman– las alianzas privadas inter-aristocráticas empezaron a colisionar con los deberes y lealtades cívicas a *tò koinón*, es decir, con los intereses pretendidamente horizontales del cuerpo político de la ciudad-estado. Ciertamente es también que dicha ratificación divina del pacto –que obligaba en primer lugar a ofrecer asilo y asistencia al extranjero, quien a menudo se presentaba como suplicante; y en segundo lugar, a observar una actitud honrosa sostenida respecto de la otra parte, evitando conductas que pudieran suscitar el castigo divino– en ocasiones pudo ser invocada estratégicamente e instrumentalmente para obtener réditos personales a partir de lazos de élite en desmedro de los intereses de la *pólis*.

El pacto de amistad-ritualizada creaba, pues, no solo obligaciones respecto del *xénos*, que en la práctica exigían una reciprocidad balanceada, sino deberes en relación con la divinidad que velaba sobre la institución. No es casual que la relación entre *xénoi* se vea gobernada en la práctica efectiva como en el plano del discurso por un lenguaje religioso. Así, por citar apenas algunos ejemplos, el ritual de iniciación de la alianza, según la caracteriza Herman, se expresa mediante gestos y vocabulario propios de la esfera religiosa: la declaración de no hostilidad, expresada como ‘favor’ o ‘acto generoso’ (*euergesía*) y la deuda de gratitud contraída por el *xénos* (*cháris*); la declaración de fidelidad (*pistin labeîn kai doûnai*) entre los contrayentes a través del intercambio de dones (*pistá*), pronunciación mutua de juramentos (*horkiai*) y las libaciones (*spondai*). En todo el proceso los dioses eran convocados ritualmente a velar por el pacto. De allí que las infracciones a los deberes de hospitalidad sean también enunciados mediante un lengua-

je religioso: matar a un *xénos* (*xenoktonía*) constituye un acto impío (*asébēma*)³⁹, el homicida era 'condenable' (*schéltios*)⁴⁰, infringir un daño cualquiera a un *xénos* equivalía a un crimen de sangre y era susceptible del castigo de Zeus⁴¹.

Hemos esbozado algunos de los rasgos semánticos más salientes del término *xénos* a la luz de disquisiciones previas de la crítica que, no obstante, hemos sistematizado convenientemente en función del análisis ulterior del *corpus* herodoteo. Entendemos que en época clásica la formación discursiva de la 'extranjería', organizada en torno al *xénos* como 'punto nodal', gozaba de un alto grado de naturalización en el imaginario griego, sin aparente distinción de épocas, géneros discursivos o comunidades de habla al interior de la Hélade. De larga tradición en la épica homérica, Hesíodo y la lírica arcaica, la voz *xénos* se perpetúa en época clásica, instalada como el modo convencional de designar al 'otro', independientemente de su procedencia, de su extracción étnica o su *status* cívico. Habiendo alcanzado el *status* de 'sentido común', invisible o naturalizado en el discurso, la carga ideológica del término *xénos* solo se podrá volver perceptible en su relación con un mecanismo alternativo, también fuertemente ideológico, de cifrar la diferencia: 'la barbarie', cuya irrupción en el imaginario griego es empero cronológicamente posterior y de controvertida universalidad. En las páginas siguientes, exploraremos los pasajes herodoteos en que se emplea el término *xénos* y sus cognados con el propósito de caracterizar la formación discursiva de la extranjería en la *historiē*, género éste que irrumpe y se difunde precisamente en el pináculo de la lucha por la hegemonía política en la Hélade.

Análisis comparativo de frecuencia y distribución léxica

La exégesis de las *Historias* se ha centrado en la notoria ocurrencia del término *bárbaros* en la obra, instituyendo al binomio griego / bárbaro como foco interpretativo de las disquisiciones teóricas sobre la identidad y diferencia en la obra (es decir, el discurso sobre la etnicidad). Las sucesivas reconsideraciones de la cuestión, especialmente en las últimas décadas, han insistido de manera aproximadamente convencional sobre

³⁹ Cf. Esquines 3.22 (*Contra Ctesifó*), citado por Herman (1987: 124).

⁴⁰ Cf., en relación con el crimen cometido por Heracles de su huésped Ifito, *Od.* XXI. 26-8 y *Sof. Traq.* 68-72, 248-54, 274-6, citados por Herman (1987: 124).

⁴¹ Cf. Hes. *Trabajos* 320-4, citado por Herman (1987: 124). En relación con los deberes o las faltas respecto de los *xénoi*, abundan las referencias en la literatura griega. Véanse Teognis *Eleg.* 1. 143; 467-8; 521-2; Eurípides, *Heraclidas* 462-3; *Hécuba* 1247; 709-720; *Alcestis* 535-570; 747-860; *Medea* 723-730; *Ifigenia* 1020; etc.

las controversias planteadas o, en el mejor de los casos, han introducido prudentes matizaciones a la representación de la etnicidad en la obra; sin embargo, el *Leitmotiv* de la polaridad griego / bárbaro se mantuvo incólume en el epicentro de las discusiones. El término *xénos*, en cambio, no ha sido abordado por la crítica herodotea como signo identitario. Como hemos indicado en el capítulo III, las referencias –hasta donde hemos podido indagar– son apenas esporádicas y marginales. Se trata de un hecho por cierto curioso. Es lícito especular sobre el porqué de tan flagrante omisión. En primer lugar, hemos sostenido que el término *xénos* no fue abordado en su dimensión identitaria –es decir, como modo de designar a ‘otro’– en el marco de los estudios clásicos en general. Un vacío epistemológico ciertamente curioso si se compara con el interés relativamente alto que suscitó la institución de la amistad-ritualizada, por un lado, o la atención concedida a la noción de ‘bárbaro’, por otra. En segundo lugar, es posible conjeturar que el grado de ubicuidad del término *xénos* en los documentos antiguos, sus múltiples contextos de uso y su amplia proyección temporal han conseguido persuadir a la crítica de su ‘naturalidad’. Se ha transformado en un término ‘invisible’, incluso para los lectores modernos. Particularmente, la investidura ideológica del término *xénos* no ha sido siquiera formulada como interrogante. En tercer lugar, la desatención puede adscribirse al mecanismo mismo de reproducción de la tradición filológica o –incluso a riesgo de parecer hiperbólico– de la tradición occidental: el binomio griego / bárbaro se ha proyectado como un *tópos* –o, poniéndolo en términos de Koselleck, como un ‘concepto’, es decir, un invariante polar y asimétrico de estructurar la experiencia en la historia–. Sea cual fuere la causa, la omisión no resiste –al menos en el caso de Heródoto– la confrontación con la evidencia que suministra el *corpus*.

En efecto, si el término *bárbaros* ocurre con una frecuencia relativamente mayor al término *xénos*, en una proporción ligeramente superior a 2:1, un análisis detallado de la distribución de los ítems lexicales en la totalidad del *corpus* permite establecer una serie de observaciones que resultan de especial relevancia y que, hasta donde hemos podido comprobar, no han sido formuladas previamente:

- 1- Si se toman en consideración otros términos emparentados con *xénos* (*xeiniē*; *xeinia*, *xeinizō*, *xeinikós*, *xeinodokēō*, *xeinoktonēō*, *xeinoūmai*), cuya conexión analizaremos *in situ*, la primacía del término *bárbaros* respecto de la formación discursiva de la extranjería se reduce aproximadamente a una relación 3: 2.
- 2- En los libros I a V, el término *xénos* se emplea con una frecuencia superior a *bárbaros* en cada uno de los libros tomados individualmente. Considerados en

su totalidad, el término *xénos* en los libros I a V ocurre con una frecuencia 5: 2 respecto del término *bárbaros*. Si se pondera toda la formación discursiva de la extranjería la diferencia proporcional es aun mayor, 4: 1 (*xénos* respecto de *bárbaros*).

- 3- En los libros VI a IX, la relación se invierte significativamente. El libro VI puede considerarse una transición ya que registra pocos usos de ambos términos: solo catorce ocurrencias de *bárbaros* y tres de *xénos* (nueve de la formación de la extranjería). Es a partir del libro VII donde la diferencia a favor del término *bárbaros* se radicaliza exponencialmente; entre los libros VII y IX *bárbaros* se emplea con una frecuencia de 7: 1 respecto del término *xénos*.

En síntesis, si en la totalidad del *corpus* el uso del término *bárbaros* es superior (2: 1/ 3: 2 *ut supra*), la distribución no es uniforme en el conjunto de los libros. En los libros I a V hay un predominio neto de la formación discursiva de la extranjería (en términos de frecuencia de uso) respecto de la de la barbarie. El libro VI puede interpretarse como una transición, con escasos empleos de uno u otro término, si bien con un ligero predominio de *bárbaros* sobre *xénos*. La divergencia fundamental se da, pues, en los libros VII, VIII y IX. Aquí el término *bárbaros* comparece 144 veces (respecto de 22 usos de *xénos*). Es, pues, en la sección final del relato (VII-IX) donde se registra el 80% de los usos del término *bárbaros* de la totalidad de la obra. Es decir que el predominio de la forma *bárbaros* respecto de *xénos* en el *corpus* depende en lo esencial de este empleo exponencialmente mayor en los tres últimos libros. En cambio, en los primeros cinco libros de la obra es la formación de la extranjería (*xénos*) la que prevalece a las claras. Este análisis de la frecuencia / distribución de ambos términos en la obra ha pasado inobservado por la crítica. Su constatación resulta a nuestro entender fundamental, no solo en la caracterización de los postulados identitarios inherentes al relato o, más ampliamente, a las contradicciones expresadas como 'estructuras de sentimiento' de la época clásica, sino porque ofrece asimismo un argumento adicional para abordar los controvertidos estadios de composición de la obra y la distinción frecuentemente señalada entre las secciones etnográficas y las más propiamente históricas del relato.⁴² En este sentido, el examen comparativo de la frecuencia y

⁴² Este último aspecto, especialmente difícil y controvertido, no será —como hemos anticipado en el capítulo I— objeto central de nuestra investigación. Los debates en torno a la génesis de la obra se han transformado en un *locus desperatus* crítico, cúmulo de aporías en el que confluyen las incertidumbres

distribución léxica de ambos signos identitarios permite reflexionar acerca del controvertido 'proceso' discursivo, es decir del texto-como-proceso.

Xénos se dice de muchas maneras: desbrozando el campo de la extranjería.

El término *xénos* en lengua griega detenta un alto potencial polisémico. Dilucidar tal espectro de significados en los autores griegos de la Antigüedad supone una empresa que excede con creces los propósitos más modestos del presente estudio, pero que ameritaría un proyecto interdisciplinario de largo aliento. Por otra parte, cualquier discusión semántica exige, en aras del rigor y la claridad, una definición de los criterios de selección y clasificación de los ítems lexicales, así como un encaudre teórico y problematización de nociones inherentes a la semántica léxica en sentido amplio: por ejemplo, qué constituye estrictamente una 'palabra' —o cuál es la unidad mínima y máxima de expresión de sentido—; qué tipo de relación (sinonimia, antonimia, homonimia, polisemia, etc.) existe entre los ítems lexicales dentro de una lengua (y qué grado de homogeneidad y estabilidad reviste un determinado estadio de lengua); en qué medida es posible construir un campo léxico de una determinada lengua y sobre qué criterios formularlo; hasta qué punto es la significación independiente del contexto de ocurrencia del término; en qué medida es posible establecer 'universales léxicos' o correspondencias uno a uno entre términos pertenecientes a diferentes sistemas. Esta última cuestión es central en los estudios clásicos, si bien a menudo se continúa operando según una 'ilusión correspondentista' del lenguaje. Los estudios en general tienden a soslayar, por un lado, el mecanismo interpretativo que supone la traducción *per se* que exige cualquier análisis léxico del griego clásico y, por otro, el debate más amplio acerca de la existencia de equivalentes exactos entre sistemas diferentes o de 'términos universales'.

Nuestro enfoque —según hemos desarrollado en el capítulo I— adoptará una perspectiva discursiva en lo que atañe al análisis lexical, colocando en un primer plano la incidencia del 'proceso' discursivo, particularmente relevante en virtud de los estadios de composición de las *Historias*, así como la situación de enunciación y la injerencia del

acerca de los viajes del historiador y su cronología, la heterogeneidad de las fuentes empleadas por el *hístōr*, de procedencias diversas y en su mayoría orales, el carácter apenas fragmentario de la actividad y escritos de los logógrafos predecesores de Heródoto, el amplio arco temporal que cubre la narración herodotea y el prolongado proceso de recopilación de materiales y redacción, entre otros. Hemos sencillamente avanzado algunas conjeturas relativas a la distribución de las formas *xénos* y *bárbaros* en el *corpus* que es posible interpretar, a su vez, en función del prolongado proceso de escritura y la heterogeneidad de los materiales insertos en la obra como totalidad.

interdiscurso en la determinación de los valores semánticos en juego. Ahora bien, no constituye el propósito central de nuestro estudio ofrecer un panorama exhaustivo o definitivo de los modos de representación de la identidad y diferencia o sus modos de lexicalización en las *Historias*. Del amplio espectro de modos de 'referir' al otro, hemos seleccionado dos 'puntos nodales': *xénos* y *bárbaros*. Asimismo, dentro del campo de la extranjería y la barbarie resultaría una tarea vasta procurar precisar todos y cada uno de los matices de sentido de los términos en contexto. Nuestro interés recaerá, en particular, sobre el carácter ideológico del signo articulado en torno a ciertas 'matrices de significado', que hemos denominado 'formaciones ideológico-discursivas'.

En lo que respecta al análisis lexicológico en la obra de Heródoto, el *Lexicon to Herodotus* de J. Powell⁴³ constituye un punto de partida obligado, si bien adolece de las limitaciones propias de un glosario (*lexicon*), que hemos indicado sumariamente en el capítulo I⁴⁴. Tampoco el diccionario de Powell ofrece una discusión teórica sobre los criterios semánticos empleados en la organización del mismo. La entrada del término *xénos* (*xeínos*)⁴⁵ en el glosario de Powell ofrece las siguientes acepciones con una indicación del número de ocurrencias entre paréntesis:

1- *stranger* (65). Se distinguen aquí: 1.a: (en plural) *foreigners*⁴⁶; 1.b (como atributo) de γυνή; ἀνήρ; Ἀφροδίτη; Ἕλληνι; 1.c (como fórmula de saludo);

2- *host* (4)

3- *friend, ally* (16)

Varios son los reparos u objeciones que pueden formularse a dicha clasificación semántica. En primer lugar, la estructuración de las unidades léxicas adolece de las limitaciones propias de todo diccionario: concibe el potencial de significado del ítem lexical *xénos* como estable (ignorando las variaciones al interior del *corpus*), universal (sin trazar distinción entre comunidades de habla en el *corpus*) y discreto (según la lógica de la disyunción excluyente o bien / o bien). Un examen de la ocurrencia del tér-

⁴³ Powell 1966 (1ª ed. 1938).

⁴⁴ Cf. *supra*, pp. 26-7

⁴⁵ Powell (1966: 235).

⁴⁶ Se pone en evidencia aquí, en la distinción que sugiere Powell entre '*stranger*' en sentido amplio y '*foreigners*', uno de los escollos que suscita la mediación de la 'lengua meta' (*target language*) en la distinción de significados en la 'lengua origen' (*source language*). Si el idioma inglés ofrece dos ítems lexicales para lexicalizar un significado (*stranger / foreigner*), tal distinción, en cambio, no es factible en lengua española. No es posible establecer una equivalencia directa entre la voz *stranger* del inglés y 'extraño' del español. Se trata de una prueba de la dificultad inherente a cualquier trabajo lexicológico con fuentes griegas: inevitablemente, la interpretación se verá teñida por las opciones semánticas a disposición en la lengua de traducción (aun cuando no se ofrezca directamente una traducción y se declare un trabajo sobre la letra del original).

mino *xénos* en contexto revela, en cambio, que 1) no es posible por lo general asignar un significado taxativo al término según una lógica disyuntiva, sino que con frecuencia las acepciones de *stranger / host / friend / ally* que Powell distingue se solapan, entrecruzan o evocan recíprocamente en modos diversos. Es precisamente esta ambigüedad en la asignación taxativa de sentido que, según intentaremos demostrar, constituye el potencial fuertemente ideológico del término; 2) el empleo o atribución de sentido del término *xénos* no es uniforme u homogéneo sino que varía en función de las instancias de enunciación al interior del *corpus* o a las diferentes voces que se hacen cargo del enunciado; 3) la voz española 'extranjero/s' suele ser adecuada como opción de traducción en una buena parte de los contextos de uso; sin embargo, opaca u obtura forzosamente otros significados asociados a los empleos *in situ* que sí pueden ser recuperados a partir de una lectura atenta del original.

En síntesis, un examen de conjunto de los empleos del término *xénos* en contexto –tomando en cuenta los planos de enunciación y la progresión en el ocurrir del relato– nos permite distinguir dos sentidos principales en las *Historias*.

El primero de ellos es el de *xénos* (por lo general, en plural aunque también en singular) *exclusivamente* con el valor genérico de 'extranjero/s'. El análisis de los casos de ocurrencia permite formular una serie de observaciones generales⁴⁷:

1) Se trata de un uso presuntamente 'neutral' del término, de carácter descriptivo, para indicar individuos o pueblos ajenos a una comunidad de referencia, comunidad que desde el plano de la enunciación ocupa la posición temática en una determinada sección del relato.

⁴⁷ Mencionamos a continuación algunos de los pasajes en que se verifica dicho sentido. En I. 65. 2 el uso de *xénos* (I.65.2) –en plural– ocurre en referencia a los espartanos en época anterior a Creso, a quienes la voz enunciativa califica de "insociables para con los extranjeros" (ξείνοισι ἀπρόσμικτοι), vale decir, no-espartanos en general (tanto de origen griego como no-griego). Otro uso del término genérico *xénos* se registra en la historia de Media (I. 95-106), en que se pone de relieve la relación de extranjería entre medos y persas. Es utilizado en este contexto por los Magos en su diálogo con Astiages: "(...) nosotros que somos medos (ἡμεῖς ἐόντες Μῆδοι), seremos esclavos (δουλούμεθα) y, como extranjeros (ἐόντες ξείνοι), no contaremos en nada para los persas". En I.138. 2 el término *xénos* es utilizado por la voz enunciativa para referir a las relaciones de los persas con otros pueblos: "a todo extranjero (ξείνον δὲ πάντα) que padece esas enfermedades (s.e. lepra o albarazo) lo echan del territorio (ἐκ τῆς χώρας)". En I. 199.2.3. se emplea por la voz enunciativa en relación con la costumbre babilonia según la cual las mujeres deben tener relaciones con *xēnoi* en el templo de Afrodita una vez en la vida.

En II. 61 se emplea en relación a los *nómoi* de los carios residentes en Egipto, quienes se cortan la frente con cuchillos en señal de lamento. De ese modo, comenta Heródoto, se pone en evidencia que no son egipcios, sino "extranjeros" (τοῦτ' ἔστι δῆλοι ὅτι εἰσὶ ξείνοι καὶ οὐκ Αἰγύπτιοι). En II. 90 se diferencia entre egipcios y extranjeros (*xēnoi*) en relación con las costumbres funerarias. Cf. también II, 160. Aquí el término *xénos* es utilizado por Psamis, rey de Egipto (Psamético II, tercer faraón de la XXVI dinastía, 594-588 a.C.), en ocasión de la visita de los embajadores eleos y su jactancia acerca de los juegos olímpicos. Se oponen discursivamente los términos *xénos* y *poliētēs* en relación con quiénes deberían participar de los juegos. Cf. también II. 163, 169.

2) Implica siempre la correlación entre dos individuos, grupos o comunidades, uno de los cuales funciona como eje de referencia, de manera explícita o implícita (es decir, un individuo o conjunto de individuos es denominado 'extranjero' *respecto de* un individuo o grupo de referencia).

3) Por lo general, ocurre en pasajes narrativos –en las secciones etnográficas del relato o en secciones de la historia arcaica de pueblos griegos y no griegos– y es empleado por la voz enunciativa.

4) Es utilizado indistintamente para señalar la relación de extranjería (condición de *outsider*) de individuos o grupos (griegos o no-griegos) *respecto de* otros individuos o grupos (griegos o no-griegos).

5) Es importante notar que estos usos son de escasa frecuencia. Se registran apenas unos pocos ejemplos en los libros I a V, con una esporádica reaparición en el libro IX (que analizaremos detalladamente en el capítulo VII). Por el contrario, en los libros VI a VIII, en los que –según indicamos– se verifica un empleo exponencial del término *bárbaros*, no hay registros del término genérico *xénos* (en plural) para indicar la alteridad de origen.

6) Contrariamente a lo que sugiere la distribución de los significados de *xénos* que propone Powell agrupados bajo las acepciones *stranger* y *foreigner*, un análisis de los contextos de empleo revela que son poco frecuentes aquellos usos en que *xénos* detenta *exclusivamente* dicho valor genérico y descriptivo de 'extranjero'⁴⁸. Por el contrario, suele evocar –en consonancia con la práctica de la amistad-ritualizada– algún tipo de lazo de hospitalidad, de alianza formal o informal, de reciprocidad o de 'vínculo de cooperación o amistad' en sentido amplio.

El segundo de los sentidos de *xénos* es el que desarrollaremos *in extenso* en el apartado siguiente. Con excepción de algunos casos en que el término denota exclusivamente una relación de extranjería entre dos individuos o comunidades sin otra connotación adicional, según indicamos más arriba, veremos que la diferenciación taxativa pro-

⁴⁸ Por ejemplo, en V.66, el término *ξένων*, es empleado para calificar a la figura mítica de Ajax, como nombre de una de las diez tribus en las que Clístenes dividió el *dêmos* ateniense. Indica aquí un origen o procedencia 'otra', es decir, no-autóctona o nativa, y, en cuanto tal, se opone discursivamente al atributo *epichōrios* empleado para calificar a los demás héroes áticos. En V. 72, el vocativo *xénos* es empleado aquí por la sacerdotisa del sagrario de la diosa Atenea de la Acrópolis para aludir a Cleómenes. En VI. 81 también el sacerdote del Santuario de Hera, situado en una colina sobre la llanura de Argos, le impide a Cleómenes, uno de los diáritas espartanos, realizar un sacrificio sobre el altar aduciendo su calidad de *xénos* (extranjero / foráneo). Cf. también VII. 160 y 162, como vocativo empleado por Gelón, tirano de Siracusa, en su recepción de las legiones atenienses y espartanas.

puesta por Powell entre las acepciones ‘forastero, extranjero, huésped, aliado, amigo’, etc., a las que les asigna ocurrencias precisas en el *corpus*, no resiste un análisis del vocablo *xénos* en los pasajes *in situ* de las *Historias*. Si la noción de ‘alteridad de origen’ puede concebirse como una suerte de invariante sémico en todos los casos de uso, un examen detallado de los pasajes en que comparece la voz *xénos* revela, en cambio, una combinatoria *ad hoc* de otras significaciones (como la de ‘huésped’, ‘aliado’, ‘amigo’, etc.) que es imposible expresar en una traducción. En efecto, la traducción como operatoria de exégesis (aun cuando se focalice en el texto original y no se procure necesariamente una versión en lengua moderna) impone una clausura necesaria del significado. Los múltiples potenciales de significado del término *xénos*, capaces de coexistir en el texto original, deben ser forzosamente omitidos en una traducción, reducidos a una única acepción u opción léxica de la lengua-meta. A continuación, procuraremos recuperar, por medio del análisis discursivo, dicha articulación de significados en los pasajes en que ocurre el término *xénos*. Veremos que gran parte de los usos evoca directa o indirectamente lo que hemos denominado ‘la formación ideológico-discursiva de la extranjería’, es decir, el *status* del *xénos* definido por la práctica de la amistad-ritualizada⁴⁹.

Análisis de los usos en contexto de la formación discursiva de la extranjería

El *lógos* sobre Creso (I. 6-94)

I.20. El primer uso del término *xénos* se registra en referencia a Periandro, hijo de Cispelo, tirano de Corinto, y sus relaciones de *xenia* con Trasibulo, tirano de Mileto. Hacia comienzos de su gobierno⁵⁰, Periandro envía un mensajero a consultar a Trasibulo acer-

⁴⁹ La práctica de la amistad ritualizada, es decir el mecanismo bilateral de alianzas de elite, ha recibido un interés comparativamente exiguo –frente a otros temas ampliamente estudiados– en la exégesis de las *Historias*. Las referencias, a nuestro criterio, más valiosas se encuentran en los pasajes citados por Herman (1987), a pesar de que no se trata de un estudio dedicado a la obra del historiador de Halicarnaso en particular y de que algunas de sus formulaciones exijan matizaciones. En el marco de los estudios herodoteos, Gould (1989: 82-5) analiza el principio de la reciprocidad entre amigos y *xénoi* como un motivo inherente a la estructura de la trama; Braund (1998) examina el modo en que dicha reciprocidad adquiere un cariz “problemático” en Heródoto, dado que el intercambio, en múltiples contextos de “cruce intercultural” en la obra, está a menudo gobernado por *nómoi* que son culturalmente divergentes. Fisher (2002: 209-217), por su parte, discute sucintamente algunos pasajes de las *Historias* en los que, a partir de las interacciones de amistad entre individuos, se verifica la máxima cara a la moral popular: ‘ayudar a los amigos / dañar a los enemigos’. No obstante, el valor identitario del término *xénos* no ha sido abordado.

⁵⁰ El gobierno de Periandro debió extenderse aproximadamente entre los años 625 y 585 (Cf. Her. III. 48-53) y coincidió con las campañas de Sadiates y Aliates contra Mileto, que se prolongó por once años de acuerdo con la cronología de Heródoto (622-612).

ca del modo de asegurarse el poder en la ciudad (*asphaléstaton trópon*). Este último responde por medio de una metáfora: desbrozando un campo y eliminando las espigas mejores y más altas. En este contexto (I. 20) se narra un servicio prestado por Periandro a Trasibulo. Enterado Periandro de la respuesta que el oráculo de Delfos dio a Aliates⁵¹, decide despachar un mensajero a fin de poner sobre aviso a Trasibulo. Es importante señalar aquí dos cuestiones. En primer lugar, Periandro es descrito como ξεινον ἐς τὰ μάλιστα de Trasibulo, es decir –en una traducción literal– como ‘huésped-extranjero en máximo grado’ o, como traducen algunos, ‘amigo íntimo’⁵². El término *xénos* hace alusión aquí inequívocamente a la relación de amistad-ritualizada. El complemento preposicional –que contiene una implicatura convencional escalar– ἐς τὰ μάλιστα indica el grado de intimidad del vínculo amistoso entre ambos *xénoi*, al tiempo que permite entrever que la relación entre *xénoi* supone *per se* un lazo de amistad, cuya intensidad puede ser variable. En segundo lugar, es el primer registro –de una tendencia que verificaremos oportunamente en el resto del *corpus*– en el que dicha relación se establece entre tiranos:

Periandro, hijo de Cipselo, que era huésped-extranjero en máximo grado de Trasibulo, entonces tirano de Mileto (Θρασυβούλω τῷ τότε Μιλήτου τυραννεύοντι) ...

I. 22 Unas líneas más abajo, el cese de las hostilidades (*diállagē*) entre lidios y milesios, acaecido como resultado de una estratagema puesta en obra por Trasibulo, es expresado como una alianza de amistad-ritualizada y de cooperación:

Luego, se produjo una tregua entre ellos, a condición de que fueran amigos / huéspedes rituales y aliados⁵³.

Cabe destacar aquí:

⁵¹ La Pitia se rehusó a pronunciar un oráculo hasta que Aliates reconstruyera el templo de Atenea que había incendiado en Aseso, territorio de Mileto (I. 19. 3).

⁵² Se presenta aquí la primera de las dificultades vinculadas a la traducción, que se multiplicarán a lo largo de nuestro estudio. En el original griego el término *xénos* indica simultáneamente (1) la relación amistosa entre los contrayentes y (2) la alteridad de origen (en este caso, entre un milesio y un corintio). De allí que versiones del sintagma como ‘amigo íntimo’ u otras similares resultan inexactas en dos sentidos: escamotean, por un lado, el carácter ritualizado de la alianza de clase que implica el vínculo entre *xénoi* y, por otro, no permiten evidenciar, en absoluto, la relación de extranjería (es decir, la alteridad de origen) entre las partes.

⁵³ I.22.4. μετὰ δὲ ἢ τε διαλλαγῆ σφι ἐγένετο ἐπ’ ᾧ τε ξεινους ἀλλήλοισι εἶναι καὶ συμμάχους. La mayoría de las versiones modernas del pasaje, probablemente en aras de la elegancia y claridad, traduce el sintagma como si los milesios y lidios hubieran establecido entre sí un pacto de amistad y alianza bélica. En rigor, quienes concertaron tal relación de *xénoi* y *sýmmachoi* fueron Aliates y Trasibulo. Los referentes anafóricos del pronombre enclítico σφι son precisamente Aliates y Trasibulo, mencionados en sendas ocasiones en el parágrafo, y no, como se suele traducir *ad sensum*, los milesios y los lidios.

1- el empleo del pronombre recíproco ἀλλήλοισι que subraya la bilateralidad y reciprocidad del vínculo contraído entre *xénoi*. El empleo de dicho pronombre es sin duda facultativo y pleonástico. Si se acepta la caracterización que hemos esbozado de la relación entre *xénoi*, en la que va de suyo el carácter bilateral y recursivo del vínculo, el empleo del pronombre no cumpliría, pues, otra función más que la de otorgar énfasis a la reciprocidad del lazo social. El *hápax* herodoteo διαλλαγή, que indica la reconciliación, subraya asimismo la reciprocidad;

2- la cópula entre *xénos* y *sýmmachos*. Según hemos indicado, la relación entre *xénoi* implica *per se* una relación del tipo ‘amistosa’ en virtud del lazo de hospitalidad constitutivo. Intentaremos precisar a la luz de otros ejemplos en el *corpus* en qué medida la expresión *xénos kai sýmmachos* constituye o bien una hendiádis o bien un modo de añadir un énfasis intencional a la colaboración de carácter bélico entre las partes.

I. 27 Se emplea aquí el término *xeiniē* para hacer referencia a la alianza de amistad finalmente celebrada por Creso con los griegos de las islas (Lesbo, Quío y Samo), a quienes originariamente pensaba atacar mediante la construcción de una flota *ad hoc*: “Y así (Creso) celebró la hospitalidad (ξεινήν συνεθήκατο) con los habitantes de las islas”.

I. 30-32 El célebre encuentro –de controvertida historicidad– entre Creso y Solón⁵⁴ es narrado por Heródoto según el *tópos* de la amistad-ritualizada, que gobernaba las relaciones entre miembros de elite. La presentación de la conversación entre ambos personajes –en que se expresan un conjunto de máximas del pensamiento arcaico– está modelada sobre la base de las relaciones de *xenía* a la usanza tradicional. En otras palabras, el vínculo entre los personajes aparece caracterizado, independientemente de la procedencia étnica o geopolítica de uno y otro o del tipo de poder político que detenten, como una relación *inter pares* expresada según convenciones de la ‘amistad-ritualizada’ *more*

⁵⁴ La bibliografía relativa a este episodio es amplia. Cf. Regenbogen (1961: 80-2); Lattimore (1939: 30-1); Immerwhar (1966: 154-61); Fornara (1971^a: 18-21); Harrison (2000: 38-41). En relación con la historicidad del encuentro (que Heródoto sitúa en 553 a.C., tres años antes de la revuelta de Ciro contra Astiages), las opiniones suelen indicar el carácter ficticio sobre la base de criterios cronológicos: Solón promulgó sus leyes en 594 (o 591 a.C.) en tanto que el comienzo del reinado de Creso suele ubicarse en torno al 560 o quizá más tarde. Cf. al respecto Miller (1963: 58-94). Aceptar su historicidad supone admitir un Solón septuagenario al momento de su *apodēmia*, lo cual resulta harto improbable; o bien, retrasar el dictado de las leyes solonianas y la fecha de su muerte. Las interpretaciones del pasaje suelen poner de relieve la discusión de la ‘felicidad’ como uno de los aspectos centrales, en particular, la distinción entre *ólbos* como ‘felicidad permanente’ y *eutychiē* como ‘fortuna transitoria’. Asimismo, el encuentro desarrolla un *Leitmotiv* recurrente en la obra y caro al pensamiento griego: la oposición entre *sophrosýne* y *hýbris*, la inestabilidad de la prosperidad humana y el fin de la existencia como constatación última de la felicidad humana.

graeco. Desde el plano de la enunciación, no existen marcas de una aproximación etnocéntrica a ambos protagonistas, sino que tanto Solón como Creso –a pesar de que el primero encarna virtudes como la sabiduría y la moderación y el segundo características opuestas– son presentados en un pie de igualdad. Creemos que dicha horizontalidad del vínculo es pasible de ser interpretada como efecto de la condición recíproca de *xénoi* entre Solón y Creso. En el pasaje se destacan tres instancias de términos vinculados a la formación discursiva de la extranjería: (1) la fórmula $\xi\epsilon\iota\nu\epsilon \text{ Ἀθηναῖε}$ –como apelativo alocutivo– utilizada en dos ocasiones (I, 30.2; 32.2) por Creso para aludir a su huésped Solón⁵⁵ y (2) el verbo $\xi\epsilon\iota\nu\acute{\iota}\zeta\omega$, en el sentido de ‘hospedar’ o ‘brindar hospitalidad’⁵⁶.

I. 43–45 Unos párrafos más adelante, el término *xénos* es empleado en referencia a Adrasto, el frigio. Acogido por Creso en su corte de Sardes y tras haber sido purificado por éste como consecuencia del homicidio de su hermano, Adrasto mata involuntariamente al hijo de Creso, traspasándolo con una punta de flecha en una cacería. El episodio sirve de *exemplum* a la soberbia de Creso puesta en evidencia en su diálogo con Solón⁵⁷. La utilización del término *xénos* –tres empleos hechos de modo referencial (en I. 43.2 y I. 44.2) y uno como fórmula de invocación (I. 45.2)– permite identificar una serie de elementos vinculados a la ‘amistad-ritualizada’ que, no obstante, no aparece explícitamente mencionada. Vale destacar aquí que la presunta relación de *xenia* entre Adrasto y Creso, algunos de cuyos indicadores enumeraremos a continuación, tiene lugar aquí entre dos individuos no-griegos. Heródoto es por cierto consciente de dicha

⁵⁵ Dickey (1996: 145-9) dedica algunas páginas al análisis del vocativo $\xi\epsilon\iota\nu\epsilon / \xi\epsilon\iota\nu\epsilon$ como uno de las formas de invocación y saludo en los textos griegos. Indica que tres cuartas partes de los usos se registran en la obra de Platón, especialmente en *Leyés*, pero es relativamente frecuente en otros autores. En líneas generales, Dickey subraya: a) que el apelativo $\xi\epsilon\iota\nu\epsilon / \xi\epsilon\iota\nu\epsilon$ indica que los interlocutores son de diferente “nacionalidad” (entendemos que el sustantivo utilizado por Dickey es anacrónico; más bien habría que hablar de ‘procedencia’ o ‘extracción de origen’); b) es empleado por los nativos de un lugar para invocar al otro que viene de fuera (y raramente es empleado por el forastero para aludir a los locales); c) es claramente “neutral” en la mayoría de los casos (1996: 147), si bien a menudo predomina la matización de “huésped” en el saludo, lo cual la vuelve una fórmula “amigable”; d) en lo que respecta a Heródoto, no existe una distinción entre griegos y *bárbaros* en el uso de la fórmula: principalmente ocurre como forma de invocación entre dos griegos, pero también se registra el uso entre griego y bárbaro (IX.14.4) o entre dos no-griegos (I.45.2; VII.29.1)

En nuestro análisis de los usos en contexto en Heródoto, veremos que la fórmula apelativa $\xi\epsilon\iota\nu\epsilon / \xi\epsilon\iota\nu\epsilon$ ocurre notoriamente en pasajes en que se indica o sugiere una relación de amistad-ritualizada. De allí que conviven en la fórmula tanto la acepción de ‘extranjero’ como la de ‘huésped’, hecho que enfatiza el carácter amistoso de la relación entre las partes.

⁵⁶ Dice Heródoto (I. 30.1): “A su llegada, (s.e. Solón) fue hospedado ($\xi\epsilon\iota\nu\acute{\iota}\zeta\epsilon\tau\omicron$) por Creso en su palacio”. El verbo $\xi\epsilon\iota\nu\acute{\iota}\zeta\omega$ aparece ya en los poemas homéricos: *Il.* VI.174, 217; *Od.* III. 355; XIX.194.

⁵⁷ Acerca de este episodio, Cf. Immerwahr (1966: 70ff); Long (1987: 74-105); Arieti (1995: 54-66). El relato presenta una estructura típicamente trágica, siendo la muerte del hijo de Creso el castigo divino (*némesis*) –término éste explícitamente utilizado por Heródoto en I. 34.1– por su arrogancia (*hýbris*). Acerca del sesgo trágico del *lógos* de Creso, Cf. Said (2002: 132-7).

mirada etnocéntrica ‘griega’ del encuentro entre ambos personajes, expresando cierto recelo a partir de un distanciamiento meta-enunciativo en I.35.2, donde *ex profeso* indica que el ritual de purificación entre los lidios es similar al de los griegos. Dicha glosa metadiscursiva inserta en el plano de la *histoire*, es decir, a nivel de la narración no-em-bargada de acontecimientos en una secuencia temporal, es un indicador ostensible de dicha auto-conciencia de la voz enunciativa: no es posible extrapolar sin reparos prácticas o instituciones del mundo griego a un contexto no-griego. No obstante, más allá de esta acotación ocasional, el episodio *in toto* es narrado en función de una serie de *tópoi* tradicionales del pensamiento griego, de fuerte pretensión didáctico-moralizante. El encuadre macro del relato de Adrasto y Creso ofrecido por Heródoto es nuevamente el de la amistad ritualizada *more graeco* –incluso, en este caso, entre individuos no-griegos, a quienes no obstante en ningún momento se indica como ‘bárbaros’–. Veamos algunos de los elementos prototípicos de la relación entre *xénoi* presentes en la escena:

- 1) Adrasto y Creso son caracterizados como ‘pares’ o, al menos, de extracción social semejante: Adrasto es presentado como un frigio de “casa real” (*toû basiléiou*).
- 2) Es posible entender que la nobleza frigia había establecido, desde tiempos de Aliates, vínculos de amistad-ritualizada con la nobleza lidia⁵⁸.
- 3) Adrasto llega como suplicante al *oikos* de Creso⁵⁹.
- 4) Pide ser purificado por Creso (*kyrésai katharsíou*) mediante un rito expiatorio del crimen. Creso detenta poderes de sanamiento de carácter ritual / sacerdotal, frecuentemente desempeñados por el *basileús*.
- 5) Tras la involuntaria muerte de su hijo, Creso invoca a Zeus *kathársios*, Zeus *epístios* –protector de los huéspedes y suplicantes (epiclesis alternativa a la de Zeus *Xénios*)– y a Zeus *hetairéios* –que preside a los amigos.

I.65 El término *xénos* es empleado seguidamente en otros dos pasajes del libro I, en el que se inserta una digresión sobre la situación política de Esparta (I.65-68) como antecedente a la alianza de *xenia* y *symmachía* entre Creso y los espartanos (I. 69-70)⁶⁰. El primer uso de *xénos* (I.65.2) –en plural– ocurre en referencia a los espartanos en época

⁵⁸ En este sentido, Creso manifiesta en I. 35. 4: “Eres hijo de amigos (*ἀνδρῶν τε φίλων*) y has acudido a amigos (*ἐλήλυθα εἰς φίλους*); si permaneces con nosotros, nada te faltará”. La reciprocidad del vínculo entre *philoí* aparece claramente expresado mediante la *transductio philôn / philous*.

⁵⁹ “ἐπίστιος ἔμοι ἐγένεο” (Hdt. I.35.3). El adjetivo ἐπέστι-ος (Jón. ἐπίστιος, ov en *Hdt.*) indica en primer lugar el ‘hogar’ del *oikos*; de allí –por extensión– su sentido de ‘suplicante’ que reclama protección sentándose en torno al fuego del hogar.

⁶⁰ Dicha alianza puede datarse en torno al 548-7 a.C.

anterior a Creso, a quienes se califica de “insociables para con los extranjeros” (ξείνοισι ἀπρόσμικτοι)⁶¹. El segundo uso del término *xénos* tiene lugar en el marco de una leyenda etiológica inserta por Heródoto para explicar el modo en que los espartanos, en vísperas de la concertación de una alianza con Creso, habían alcanzado la supremacía en el Peloponeso tras derrotar a los tegeos, sus históricos rivales en la región. La leyenda indica que la Pitia había vaticinado a los espartanos que no conseguirían derrotar a los lacedemonios a menos que descubrieran la tumba de Orestes, hijo de Agamenón, en Tegea y exhumaran los restos. El término ocurre en su forma apelativa (ὃ ξεῖνε Λάκων) y es empleado por un herrero tegeata como fórmula de saludo para aludir a un espartiatas, Licas, quien finalmente logró desenterrar los huesos de Orestes del patio de aquel (I. 68. 2). Resulta interesante aquí constatar el modo en que el término *xénos* sirve para designar un vínculo entre un espartano y un tegeata, es decir, entre dos individuos de extracción ‘griega’ quienes, sin embargo, son presentados como ‘extranjeros’ uno de otro. En segundo lugar, es posible colegir que se hubiera entablado *a posteriori* una relación de *xenia* entre el tal Licas, uno de los espartanos de avanzada edad denominados *agatho-ergoi*, quienes prestan servicios en el extranjero en nombre de Esparta, y el herrero tegeata que lo recibió en su hogar. Es probablemente en nombre de tal relación sospechosa de cooperación entre Licas y el herrero tegeata (asimilable a una relación de *xenia*) que los espartanos entablaron una causa contra Licas y lo desterraron (I. 68.5) o, quizá, como sugieren algunos comentaristas, se trató sencillamente de una estratagema *ad hoc* de los espartiatas para asegurarse de que la permanencia de Licas no despertara recelos entre los tegeatas.

Por último, en I. 69 Heródoto relata la alianza entre Creso y los lacedemonios mediante el lenguaje de la práctica de la amistad ritualizada. Creso envía emisarios a Esparta “deseoso de llegar a ser amigo (φίλος) y aliado (σύμμαχος) sin fraude ni engaño (ἀνευ τε δόλου καὶ ἀπάτης)” (I. 69.2). En respuesta, los lacedemonios “hicieron juramentos de hospitalidad y alianza” (ἐποιήσαντο ὄρκια ξεινῆς πέρι καὶ συμμαχίης) (I. 69. 3). El paralelismo sintáctico entre el discurso de los emisarios de Creso (*philos / sym-*

⁶¹ En relación con estos párrafos que caracterizan al pueblo espartano, los comentaristas ponen en duda la ‘exclusividad’ de la sociedad espartana como un fenómeno prevalente en el siglo VII. Heródoto caracteriza la insociabilidad respecto de los extranjeros como un hecho anterior a Licurgo, cuando, en rigor, la expulsión de los extranjeros (*xenēlasia*) y la prohibición de que los espartiatas residieran fuera de Esparta se atribuyen tradicionalmente al mismo Licurgo. Heródoto, en su discurso, caracteriza el aislacionismo espartano como un signo de *kakonomia*; sin embargo, la evidencia arqueológica y literaria suele destacar por el contrario la ‘apertura’ de la *pólis* espartana en el período arcaico y el contacto fluido con el exterior.

machos) y la respuesta de los espartanos en estilo indirecto (*xeiniēs / symmachíēs*) permite evidenciar el modo en que el pedido de amistad –vagamente expresado mediante el adjetivo *philos*– es reformulado por los espartanos (a través de la voz enunciativa) en términos de *xenia*. Cabe destacar en este pasaje una serie de elementos propios de la alianza entre Creso y los espartanos que reproducen *mutatis mutandis* el vocabulario prototípico de las relaciones interpersonales entre *xénoi*, que hemos examinado en la introducción al capítulo: 1- la referencia a términos vinculados al campo de la ‘amistad’ (*philos*); 2- la celebración de juramentos (*horkía*); 3- el intercambio de dones (*dōtínē / dōron*) entre las partes. Resulta sugerente reparar, en particular, en el mecanismo de reciprocidad puesto de relieve por Heródoto como uno de los móviles de la alianza: los lacedemonios estaban obligados (εἶχον) por ciertos beneficios anteriores (τινὲς εὐεργεσίαι) recibidos por parte de Creso, específicamente, oro que Creso había entregado como regalo (ἔδωκε δωτίτην) a emisarios espartanos enviados a Sardes. Los lacedemonios retribuyen *quid pro quo* sellando la alianza mediante un contra-don, una cratera de bronce (συμμαχίην ἔδεξαντο... δῶρον βουλόμενοι αντιδοῦναι Κροίῳ).

II.114-115 En su *lógos* egipcio, Heródoto dedica una serie de párrafos a la discusión sobre el reino de Proteo (II. 112-120). Inserta aquí una digresión sobre la presunta residencia de Helena en Egipto (II. 113-5) contraponiendo la evidencia suministrada por las fuentes homéricas (II. 116-117) y los testimonios de los sacerdotes egipcios (II. 118-9). A partir de la sospecha generada por la denominación de un santuario dentro del recinto sagrado de Proteo en Egipto –templo que lleva el nombre de “Afródita extranjera” pero que Heródoto presume que estaba consagrado a Helena–, se abre una digresión en el relato de las dinastías egipcias para tratar la cuestión de Helena de Troya⁶². El pasaje ofrece un *locus* de especial interés para analizar la ocurrencia de los términos vinculados a la extranjería⁶³, de modo que lo citaremos *in extenso*:

⁶² Heródoto explora una versión alternativa a la homérica en relación con el paradero de Helena de Troya tras ser raptada por Alejandro. La versión de la estancia de Menelao en Egipto, además de los testimonios homéricos, puede remontarse a Hecateo (Cf. frs. 307/308). Asimismo, circulaban en el siglo V una serie de leyendas acerca de Helena que desafiaban la ‘versión oficial’ transmitida por Homero. La pieza *Helena* de Eurípides, por ejemplo, dramatiza también una versión no-oficial (extraoficial) de la leyenda de Helena. Se basa sobre una versión, que Platón (*Rep.* IX. 586c) atribuye a Estesícoro (fr. 15), según la cual la joven jamás estuvo en Troya, sino que permaneció en Egipto y fue suplantada en Ilión por un fantasma (εἰδωλον) fabricado *ad hoc* por los dioses. Cf. Lloyd (1988: 46 ss.); How & Wells (1936: Vol I, 223). Acerca de la relación intertextual e interdiscursiva con la epopeya homérica evidente en este pasaje, Cf. Basile (2008).

⁶³ Cf. Munson (2001: 142-144), quien analiza el episodio, especialmente la representación de la *xenia* atribuida a los egipcios, como uno de los *loci* de las *Historias* en que se revisan –por medio de los *lógoi*

II.113. Los sacerdotes me dijeron a mí que los interrogaba (μοι οἱ ἱεεὲς ἰστορούοντι) que así habían sucedido los asuntos relacionados con Helena. Alejandro, tras haber raptado a Helena de Esparta, navegó de regreso a su patria. Al encontrarse en el Egeo, unos vientos contrarios lo arrojaron al mar de Egipto y, desde allí (pues los vientos no paraban), llegó a Egipto, a la boca del Nilo que ahora se llama Canópica y a Tariqueas. Había en la playa –y ahora también está– un templo de Heracles, donde, si un sirviente de cualquiera de los hombres, buscando refugio allí se inviste de los estigmas sagrados, entregándose a sí mismo al dios, no es lícito tocarlo. Esta costumbre continúa siendo igual hasta mi época desde su origen. Algunos criados se apartaron de Alejandro, informados de la ley del santuario y, sentados como suplicantes del dios, acusaron a Alejandro, con ánimo de dañarlo, refiriendo cómo fue toda la historia acerca de Helena y el agravio a Menelao. Lo acusaban de estas cosas frente a los sacerdotes y al guardián de esta boca del río, cuyo nombre era Tonis. **II.114.** Al oírles, Tonis envió el más veloz mensaje a Menfis para Proteo, que decía así: “Ha llegado un extranjero (ξείνος) de linaje teucro que ha cometido un hecho impío (ἔργον ἀνόσιον) en la Hélade. Tras haber seducido a la mujer de su propio huésped (ξείνου τοῦ ἑωυτοῦ), ha arribado aquí con ella y muchas riquezas, luego de haber sido traído por los vientos a tu tierra. ¿Acaso le permitiremos que se haga a la mar impunemente o le quitaremos lo que trajo consigo?”. Proteo envía una respuesta diciendo esto: “A ese hombre, sea quien fuera, que ha obrado impiamente contra su propio huésped (ἀνόσια ἐργασμένος ξείνον τὸν ἑωυτοῦ), tras haberlo capturado, traedlo ante mí para que sepa qué ha de decir él en su defensa”. **II.115.** Al oír estas cosas, Tonis captura a Alejandro y retiene sus naves. Luego, lo condujo a Memfis a él, a Helena y las riquezas y también a los suplicantes. Trasladados todos, Proteo preguntó a Alejandro quién era y de dónde navegaba. Este le expuso su linaje, le refirió el nombre de su patria y le explicó en detalle el punto de dónde procedía. Luego, Proteo le preguntó de dónde había tomado a Helena. Dado que Alejandro se desviaba en su discurso y no decía la verdad, los que habían llegado a ser suplicantes (οἱ γινόμενοι ἱκέται) lo desmintieron refiriendo puntualmente todo el relato del agravio. Finalmente, Proteo pronunció esta sentencia: “Si yo no tuviera gran cuidado de no matar a ninguno de los extranjeros (μηδένα ξείνων κτείνειν) que, arrojados por los vientos, llegan a mi tierra, yo te castigaría a ti en nombre del griego, a ti –oh el más vil de los hombres– que habiendo recibido los dones de la hospitalidad (ξενίῳ) cometiste el acto más impío: llegaste junto a la esposa de tu propio huésped (τοῦ σεωυτοῦ ξείνου τὴν γυναῖκα) y, ni aun esto te bastó, sino que levandote tus alas, te vas con ella (*habiéndola robado). Pero esto solo no te bastó, sino que también, tras haber saqueado la casa de tu huésped (οἰκία τοῦ ξείνου κεραῖσας), vienes acá. Ahora bien, dado que he puesto mucho empeño en no matar extranjeros (μὴ ξεινοκτονέειν), no te permitiré que te lleves contigo a esta mujer y las riquezas, sino que yo las custodiaré para el extranjero griego/tu huésped griego (τῷ Ἑλληνι ξείνῳ), hasta que él mismo viniendo en persona quiera llevárselas. A ti mismo y a tus compañeros de travesía os ordeno públicamente trasladaros por mar dentro de tres días de esta tierra a alguna otra; si no, seréis tratados duramente como enemigos (ἄτε πολεμίους περιέψεσθαι).

El pasaje exhibe una sugerente *mise en abîme* de la práctica griega de la amistad-ritualizada, a la luz de la cual deben interpretarse las fluctuaciones semánticas de los términos *xénos* y sus cognados. Ineluctablemente, tales matices anfibológicos son irrecuperables en una traducción, que exige siempre una correlación unívoca entre términos de ambas lenguas. Debemos distinguir aquí una serie de planos narrativos yuxtapuestos en función de los cuales se articula la potencialidad semántica de los términos en cuestión:

etnográficos– las concepciones griegas acerca de los *bárbaros* y se instala al ‘otro’ como modelo de conducta griego.

1) La escena enunciativa global a cargo de la voz 'narradora'. Dicha voz en el pasaje exhibe a su vez una curiosa duplicidad: se acoplan y desacoplan el 'yo' del relato de viaje por Egipto, por un lado, y el 'yo' de la enunciación *hic et nunc* coincidente con la operación de escritura, por otro. Tal voz enunciativa compleja introduce y desarrolla el testimonio oral de los sacerdotes egipcios en relación con la llegada de Alejandro a Egipto y la retención de Helena en dicha tierra bajo la custodia de Proteo ("a mí que los interrogaba"). Cabe destacar aquí una serie de procedimientos narrativos que contribuyen a la polifonía del relato. En primer lugar, se distingue el empleo del *estilo cuasi indirecto o indirecto enmascarado*⁶⁴ en la reproducción del testimonio de los sacerdotes, estrategia mediante la cual el enunciativo se apropia de un sistema conceptual ajeno y hace como si fuera también propio. En segundo lugar, se destaca la intervención ocasional de la voz enunciativa en el relato, efecto que contribuye a la fusión de puntos de vista y garantiza a su vez la puesta en perspectiva histórica del discurso referido ("y ahora también está"; "Esta costumbre continúa siendo igual hasta mi época desde su origen"). Por último, se incluyen tres discursos directos (a saber, el mensaje de Tonis a Proteo; la respuesta de Proteo y su posterior sentencia) a los efectos de enfatizar el crimen de Alejandro y, por contraste, la honorabilidad de los egipcios, cuyo testimonio adquiere de este modo legitimidad y credibilidad⁶⁵. El episodio a nivel macro es presentado a la usanza del *tópos* de 'el extranjero que llega', cuyos antecedentes literarios se remontan a las escenas de la *Odisea*. La ley de la hospitalidad *more graeco* determina el encuadre de la narración, aun cuando ambos protagonistas sean no-griegos. La particularidad aquí es que el extranjero que llega, Alejandro, ha infringido otrora la ley de hospitalidad; ley que no obstante debe reclamar para sí como condición *sine qua non* de permanencia en tierras egipcias. El *tópos* del 'extranjero que adviene', del naufrago, se

⁶⁴ Cf. Reyes (1994: 20-24)

⁶⁵ La crítica ha subrayado con un énfasis variado el sesgo etnocéntrico a partir del cual Heródoto describe y caracteriza a los egipcios en el libro II. Lloyd (2002: 418) sostiene que Heródoto no pretende ofrecer una descripción clínica y objetiva del pueblo y culturas egipcias, sino que prevalece un foco de interés netamente 'griego' en las descripciones etnográficas, por lo general señalando abierta o subrepticamente los puntos de semejanza y diferencia de los *nómoi* egipcios respecto de los griegos. Este enfoque etnocéntrico (según el cual los egipcios ofrecen la posibilidad de reflexionar acerca de las propias costumbres) ha redundado, según Lloyd, en la distorsión de la verdad y en una actitud sobre-esquemática. El resultado es ambivalente: se destacan tanto las diferencias entre egipcios y griegos, al tiempo que se establecen conexiones entre la historia egipcia y la griega. En términos generales, la actitud que prevalece respecto a los egipcios se ve dominada por la "admiración" (*thôma*), que Heródoto declara abiertamente en II. 35.1. Acerca de la contraposición entre el pueblo egipcio y el escita en las *Historias*, Cf. Redfield (2002: 35-39). Sobre la presentación favorable de los egipcios, a quienes se considera 'otros' venerables y culturalmente avanzados, pero se categoriza a su vez como 'bárbaros', Cf. Hartog (2003: 216).

ve enfatizado –como es habitual– por la actitud suplicante de los servidores de Alejandro.

2) El diálogo entre Proteo y Alejandro. El interrogatorio de Proteo –que se inicia con las fórmulas prototípicas de las escenas de *xenía*, a saber, la indagación acerca del linaje, origen y el destino del viaje– y las evasivas de Alejandro escenifican el carácter transaccional de la celebración de un pacto de hospitalidad, pacto éste que no se sanciona en esta ocasión debido a la impiedad (*ἀνόσια ἐργασμένοσ*) del ‘extranjero que llega’. Resulta interesante señalar aquí que, a pesar de la renuencia de Proteo a admitir a Alejandro en calidad de *xénos* en sus tierras, su misma condición de *xénos* –reforzada por las súplicas de los servidores en el templo de Hercales– lo ampara *a priori* de un tratamiento directamente hostil. Alejandro permanece en el transcurso de la escena en una posición ambivalente: es apresado por los hombres de Tonis y conducido para ser interrogado por Proteo, pero no recibe abiertamente un tratamiento violento; su condición de *xénos* permanece diferida hasta tanto se esclarezca su accionar anterior. En otras palabras, se lo considera y designa *a priori* como *xénos*, lo cual supone la suspensión de las hostilidades entre las partes y la oportunidad de un diálogo entre iguales (“...traedlo ante mí para que sepa qué ha de decir él en su defensa”). Una vez corroborado el acto impío de Alejandro, Proteo revoca su condición de *xénos*, es decir, proscribire a Alejandro del pacto de amistad-ritualizada. Sin embargo, la prudencia egipcia –que refleja la *pietas* griega respecto a los extranjeros– le impide a su vez cometer un acto sacrilego contra un *xénos* (*ξεινοκτονέειν*). La sentencia final de Proteo prescribe la partida obligada de Alejandro de tierras egipcias; expirado el plazo de tres días, los troyanos serán tratados duramente como enemigos (*ἄτε πολεμίους περιέψεσθαι*). En síntesis, el episodio en su conjunto se desarrolla con el esquema axiológico de la amistad-ritualizada *more graeco*, que concibe al ‘otro’ *a priori* como un igual y lo preserva de un potencial daño. La irrupción del término “enemigo” (*πολέμιος*) al final del pasaje subraya, por contraposición, el marco de no-hostilidad en que se desarrolla la escena en su conjunto.

3) El episodio previo del rapto de Helena, la proverbial afrenta a la hospitalidad perpetrada por Alejandro, no es presentada como un dato incuestionable, sino que su veracidad se revela como resultado de un proceso indagatorio llevado a cabo por Proteo⁶⁶. Es precisamente en virtud de dicha incertidumbre acerca del acto impío

⁶⁶ Nuevamente aquí es posible entrever una duplicación especular. El proceso de indagación a los sacerdotes egipcios por parte de la voz enunciativa (*μοι οἱ ἱρέεσ ἰστορέοντι*) se ve replicada en la interrogación a la que es sometido Alejandro por parte de Proteo. El rey egipcio se erige, en este sentido, como el *alter*

presuntamente cometido que a Alejandro le es concedido de manera provisoria el *status* de *xénos* en Egipto. Como hemos indicado, el beneficio de la duda que le es otorgado hasta tanto se esclarezcan los hechos termina disipándose con la proscripción de su condición de *xénos* y la amenaza del inicio de las hostilidades, transcurridos tres días de la sentencia. Como efecto del proceso indagatorio y los testimonios incriminadores de sus servidores, cobra notoriedad el grado de impiedad⁶⁷ de la violación de la *xenia* perpetrada por Alejandro. La afrenta a Menelao implicó el *non plus ultra* de la injuria al huésped-extranjero: la expoliación de sus bienes materiales, incluida su propia mujer⁶⁸. Es a la luz del entrecruzamiento de la relación *hic et nunc* entre Proteo-Alejandro (como una instancia de *xenia* disputada y, finalmente, no consumada) y la relación pasada entre Alejandro-Menelao (como una instancia de *xenia* violada) que resulta ambigua la sentencia final de Proteo: “yo las custodiaré (ἐγὼ...φυλλάξω) para el extranjero griego / el huésped-amigo griego / tu huésped griego (τῷ Ἑλληνι ξείνῳ), hasta que él mismo viniendo en persona quiera llevárselas”. En efecto, el sintagma permite múltiples interpretaciones, que no es posible capturar en una única traducción. Por un lado, es posible entender que el enunciado refleje el punto de vista de Alejandro, a quien habría que asignar entonces el centro deíctico del sintagma y traducir ‘tu huésped griego’; o bien una solución intermedia en que confluyen ambos focos deícticos, el del locutor y el alocutario: ‘el extranjero griego’, es decir, extranjero tanto respecto a Alejandro cuanto a Proteo. Ahora bien, es lícito colegir también que, en solidaridad con la desgracia sufrida por Menelao, Proteo se esté proclamando *xénos in absentia* de Menelao, oficiando como “custodio” (φύλλαξ) de sus bienes personales⁶⁹. Tal parece ser, por cierto, la fuerza ilocucionaria del acto de habla producido por Proteo: la promesa impertérrita de restituir los bienes al griego, en un gesto de reciprocidad anticipado. Promesa ésta que Proteo ciertamente honra hasta el momento en que Menelao, de acuerdo con la versión de los egipcios que trasmite Heródoto, “recibió a Helena intacta de males, y además todos sus tesoros” (II. 119.1). Dicha potencial declaración de *xenia* de Proteo respecto de Menelao se ve, asimismo, corroborada por el recibimiento hospitalario que se le dispensó

ego del *histōr*, quien debe interpelar la evidencia oral que le suministran sus informantes a los fines de determinar su veracidad.

⁶⁷ El carácter ‘impío’ (ἀνόσιον/ ἀνόσια) de los actos cometidos por Alejandro emana precisamente de la ratificación divina del lazo de hospitalidad, al cual ya hemos referido.

⁶⁸ Homero, al igual que Tonis (II. 114.2) y Proteo (II. 115.4-5), subraya el doble ultraje cometido por Alejandro: la violación de la *xenia* y el robo de los bienes de su huésped. (Cf. II. VII. 360 ss., y XIII. 623 ss.).

⁶⁹ En efecto, la capacidad de oficiar de custodio o albacea de los bienes personales de un huésped constituye una de los servicios privados que los *xénoi* pueden dispensarse recíprocamente. Cf. Herman (1987: 129).

efectivamente tras su desembarco en Egipto y que es expresado en el lenguaje de la amistad-ritualizada: "...recibió grandes dones de hospitalidad" (ξεινίων ἤγησε μεγάλων).

III.7 En el contexto de la campaña de Cambises, hijo de Ciro, contra Egipto (III. 1-4; 9-16), se introduce un *excursus* sobre un enigmático personaje, Fanes, un griego de Halicarnaso al servicio de Amasis, quien traiciona al rey egipcio pasándose a las filas persas. Este Fanes es presentado como mercenario (*epikouros*) de Amasis (III.4.1), quien, por razones que Heródoto no precisa, decide huir de Egipto para entrar en contacto con Cambises (βουλόμενος Καμβύση ἐλθεῖν ἐς λόγους). Tras ser perseguido en vano por un eunuco de Amasis, Fanes logra escapar a Persia. (ἀπαλλάσσετο ἐς Πέρσας). Allí, aconseja a Cambises despachar emisarios a los árabes, de modo que le garantizaran la seguridad en el recorrido, particularmente, el aprovisionamiento de agua durante el paso del desierto. Es así que, unos párrafos más adelante, continúa el relato (III. 7): "Cambises, informado por el *xénos* de Halicarnaso (Καμβύσης πυθόμενος τοῦ Ἀλικαρνησέος ξείνου), envió emisarios al árabe...".

El co-texto no es lo suficientemente explícito como para conjeturar el *status* particular de Fanes en la corte de Cambises. Sin embargo, es posible aventurar que el término *xénos* no sólo designa el carácter 'extranjero' de Fanes respecto de Cambises, sino que también remarca cierto lazo de amistad o cooperación forjado entre ellos, fruto de la petición de asilo por parte del mercenario griego y el acogimiento por parte del rey persa. Por analogía con otros episodios que analizaremos oportunamente, en los que se desarrolla más pormenorizadamente la función de consejeros de tales personajes –que entablaban relaciones personalizadas con el Rey–, es lícito suponer que el término *xénos* efectivamente denota un tipo de relación de hospitalidad o amistad entre las partes que Heródoto expresa con el lenguaje de la *xenia*. Fanes no era pues sencillamente un 'extranjero' entre los persas, sino un colaborador privado del Gran Rey.

III.8 En el párrafo siguiente, el término *xénos* es empleado en relación con la ceremonia de fidelidad (*pístis*) celebrada entre los árabes. Dice Heródoto: "Ciertamente los árabes veneran los tratados/pactos/juramentos (σέβονται πίστις) de los hombres como

los que más⁷⁰. A continuación describe el ritual de sangre mediante el cual los participantes quedan unidos en juramento mutuo⁷¹. Finalmente, concluye:

Y habiendo cumplido éste (s.e. el testigo) estas cosas, el que hace el pacto presenta / recomienda al extranjero a los amigos, o (presenta) al conciudadano (a los amigos), si es que traba fidelidad con un conciudadano. Los amigos, por su parte, creen justo honrar los pactos⁷².

Heródoto transmite la ceremonia a partir de conceptos inherentes a la idiosincrasia griega: el entrecruzamiento de los términos *xénos* / *astós* / *philos* indica una conceptualización de la costumbre árabe en función de las conductas rituales de la 'amistad-ritualizada' propias del mundo griego. Resulta interesante poner de relieve aquí:

- 1- la distinción entre *xénos* y *astós*: el primero representa al individuo ajeno a la comunidad de referencia, es decir, al grupo de aquel que ha promovido el pacto; el segundo, a un miembro del *in-group*⁷³. Ahora bien, la polarización entre extranjero y conciudadano que se verifica aquí corresponde a un estadio ulterior del desarrollo cívico-jurídico de los sujetos sociales en el mundo griego que presupone la emergencia de la *pólis*. Evidentemente, el vocabulario prototípico del imaginario social griego del que dispone Heródoto no le permite, en la caracterización del ritual árabe, definir con precisión los roles sociales en juego;
- 2- la inscripción ritual del *xénos* o *astós* en el círculo de los *philoí*. Mediante el juramento, tanto el extranjero como el 'conciudadano' (término inexacto para referir a un miembro de una etnia emparentada⁷⁴) son reconducidos a la esfera de las relaciones 'amistosas', es decir, se integran a la esfera de los *philoí*;
- 3- los *philoí* honran recíprocamente el pacto.

⁷⁰ Para otros usos del término *pistis* con el sentido de 'juramento / pacto' en Heródoto, Cf. III. 71.1 δοῦναι σφίσι λόγον καὶ πίστις (referido a la celebración de la conjuración entre los siete persas); III. 74.2 φίλον προσεκτῶντο πίστι τε λάβοντες καὶ ὀρκίοισι (en relación a los solemnes juramentos mediante los cuales los magos se ganan el favor de Prexaspes). Acerca del término *pistis* y sus cognados en el vocabulario de la *xenia*, Cf. Herman (1987: 49-50). Cf. Xen. *Anab.* 4.8.7; Eur. *Electra.* 82.

⁷¹ Otros rituales de sangre en Heródoto aparecen en I. 74.6 (los lidios se producen una incisión y cada uno lame la sangre del otro) y IV. 70 (los escitas beben la sangre de los participantes del juramento mezclada con vino en una gran copa de cerámica). Sobre este tipo de rituales en Heródoto, el significado de la expresión ὀρκια τάμνειν y el *status* del perjurio, Cf. Hartog (2003: 126-130).

⁷² III. 8.2. ἐπιτελέσαντος δὲ τούτου ταῦτα, ὁ τὰς πίστις ποιησάμενος τοῖσι φίλοισι παρεγγυᾷ τὸν ξένον ἢ καὶ τὸν ἀστόν, ἣν πρὸς ἀστὸν ποιήεται: οἱ δὲ φίλοι καὶ αὐτοὶ τὰς πίστις δικαιοῦσι σέβεσθαι.

⁷³ How & Wells (1936: I. 258) sugieren que el término *astós* indica a un árabe de la misma tribu, pero de diferente clan, el cual es incorporado a la fraternidad del clan del individuo que propone el pacto. Cf. también Schrader (2006: II. 28 n. 44).

⁷⁴ En II. 160 la oposición se establece entre *xénos* y *poliḗtēs*, con un sentido análogo (extranjero vs. conciudadano).

III. 21 En el marco del así llamado ‘lógos etiópico’ (III. 17-25), una digresión etnográfica e histórica que se integra a la biografía de Cambises, la formación discursiva de la extranjería emerge en referencia a la pretendida consecución de una alianza entre el rey persa y los etiopes. Cambises (III. 20) envía a los ictiófagos –un pueblo habitante de las costas del Mar Rojo, al sur de la antigua ciudad de Berenice⁷⁵– para que convenzan a los etiopes de que se vuelvan *phíloi kai xeínoi*, enviándoles obsequios (*dóra*). Dicen los embajadores ictiófagos al rey de los etiopes (III. 21.1):

Cambises, el rey de los persas, deseoso de volverse amigo y huésped tuyo (βουλόμενος φίλος καὶ ξεῖνός τοι γενέσθαι), nos envió a entrar en conversación y te da estos regalos (δῶρα) (...)

A lo cual responde el rey etiope:

Ni os envió el rey de los persas trayendo regalos (δῶρα φέροντας), estimando en mucho llegar a ser un huésped mío (ἐμοὶ ξεῖνος γενέσθαι), ni vosotros decís cosas verdaderas (...)

Posiblemente, antes que el establecimiento de una alianza, la embajada tuviera la misión de obtener la sumisión de los etiopes⁷⁶. Sin embargo, Heródoto presenta la solicitud de alianza mediante el lenguaje de la amistad ritualizada: 1) las dos partes involucradas pertenecen a la realeza en sus respectivas comunidades, son *primi inter pares*; 2) Cambises envía los dones de la hospitalidad que, de ser aceptados por el rey etiope, engendrará la ‘deuda inicial’ de gratitud, a partir de la cual se desarrollará la reciprocidad futura del vínculo según el esquema de restitución *quid pro quo*; 3) la condición recíproca de *xénoi* es coextensiva con la condición de ‘amistad’ (*xeínos kai philos*).

III. 39/40/43 En el marco de uno⁷⁷ de los *lógoi* samios insertos por Heródoto en el libro III (III. 39-60), se desarrolla la relación de amistad interpersonal entre el rey egipcio Amasis y Polícrates, tirano de Samos entre el 533 y el 522 a.C. Nuevamente aquí, Heródoto apela al esquema conceptual de la relación entre *xénoi more graeco* para caracteri-

⁷⁵ Cf. sobre este pueblo: Diodoro III. 15-20; Pausanias I. 33.4.

⁷⁶ Cf. las embajadas de los persas a los escitas (IV 126) y a Macedonia y Grecia (V 18; VI 48; VII 32; 131; 133). Por otra parte, los etiopes interpretan los regalos enviados por Cambises (III. 22) como símbolos de esclavitud (especialmente, la cadena y los brazaletes de oro) y de lujo o refinamiento desmesurados (la prenda de púrpura y los perfumes).

⁷⁷ Heródoto introduce en la historia de Persia un largo *excursus* (III. 39-60), cuyo núcleo temático fundamental es la expedición espartana contra Polícrates (cuya duración puede ubicarse entre los años 525 y 522 a.C.). Asimismo, se insertan en este *excursus* dos digresiones individuales sobre Polícrates de Samos (III. 39-43) y Periandro de Corinto (III. 48-53). Sobre los *lógoi* ‘samios’ de Heródoto, véase Cobet (1971: 195-63); Immerwahr (1957: 312-22); sobre el carácter tendencioso de los informantes del historiador, Cf. Mitchell (1975: 75-91).

zar un vínculo entre individuos de elite en época arcaica. Citemos los pasajes más significativos.

Heródoto, tras introducir la figura de Polícrates, explica el modo en que instauró la tiranía en la región a raíz de una sublevación (ἐπαναστάς) y la celebración del pacto de amistad con Amasis:

(III. 39.2) (...) habiéndose apoderado (s.e. de toda la isla de Samos) (Polícrates) entabló una relación de hospitalidad (ξεινίην συνεθήκατο) con Amasis, el rey de Egipto, enviando dones (δῶρα) y recibéndolos de parte de aquél.

Conforme Polícrates acrecienta sus dominios en las islas y algunas ciudades del continente, su huésped-extranjero, Amasis, comienza a inquietarse por la enorme suerte (εὐτυχίη) de Polícrates, de modo que le envía una misiva advirtiéndole del φόβος divino – admonición ésta consustancial al pensamiento arcaico y que, como hemos indicado, Heródoto tematiza ampliamente –:

(III. 40.1-2) Es agradable saber que un hombre amigo y huésped-extranjero (ἄνδρα φίλον καὶ ξεῖνος) está prosperando, pero a mí tus grandes dichas no me agradan, pues sé que la divinidad (τὸ θεῖον) es envidiosa (φθονερόν).

Amasis aconseja a Polícrates desembarazarse de un objeto propio de gran valor como modo de contrarrestar su buena fortuna. Polícrates intenta en vano deshacerse de un sello engastado en oro que, no obstante, le es devuelto por un pescador. Enterado de esto, y comprendiendo que Polícrates no habría de tener un final feliz (augurio éste que se verificará en III 120-125), Amasis decide disolver la relación de *xenia*:

(III. 43.2) Entonces, enviándole un heraldo a Samos, dijo que disolvía la hospitalidad (διαλύεσθαι ἔφη τὴν ξεινίην). E hizo estas cosas por esto: para que no se afligiera él mismo (s.e. Amasis) en el alma, como (se afligiría uno) en relación con un huésped-extranjero (ὡς περὶ ξείνου ἀνδρός), cuando a Polícrates le sobreviniera una terrible y enorme desgracia⁷⁸.

Cabe destacar aquí una serie de elementos vinculados a la tradicional relación entre *xenoi*:

78 (III. 43.2) πέμψας δὲ οἱ κήρυκα εἰς Σάμον διαλύεσθαι ἔφη τὴν ξεινίην. τοῦδε δὲ εἵνεκεν ταῦτα ἐποίησε, ἵνα μὴ συντυχίης δεινῆς τε καὶ μεγάλης Πολυκράτεια καταλαβούσης αὐτὸς ἀλγήσειε τὴν ψυχὴν ὡς περὶ ξείνου ἀνδρός.

- a) la horizontalidad que rige el lazo social inter-aristocrático. En este caso, es importante señalar –en función de ulteriores precisiones– que la alianza se establece entre un rey (no-griego) y un tirano (griego)⁷⁹;
- b) la reciprocidad que gobierna la relación hasta su disolución por parte de Amasis. La conformación de la alianza a partir del intercambio de δῶρα; el sentimiento de φιλία recíproca (ἄνδρα φίλον καὶ ξείνος / ἀλγήσειε τὴν ψυχὴν); el contacto epistolar bilateral y la preocupación por el bienestar del *xénoi*;
- c) la excepcional disolución⁸⁰ del vínculo por parte de Amasis, justificada en términos religioso-afectivos: la *hýbris* de Polícrates desencadenará de modo ineluctable el φθόνος de la divinidad.

III.55 En el contexto del malogrado sitio de Samos por los lacedemonios (III. 54-6)⁸¹, Heródoto hace una alusión personal a un tal Arquias, a quien encontró en Pitana –área residencial de Esparta (αὐτὸς ἐν Πιτάνῃ συνεγενόμενῃ) y quien ofició presuntamente de informante oral de los acontecimientos narrados por el historiador –. Dice Heródoto:

Y en efecto yo en persona estuve en Pitana –pues era de ese demo– con un descendiente en segundo grado de este Arquias, otro Arquias hijo de Samio, el hijo de Arquias, quien honraba a los samios más que a cualquier otro extranjero / huésped (ξείνων πάντων μάλιστα ἔτιμα) y decía que a su padre le había sido puesto el nombre de Samio, porque

⁷⁹ En rigor, la Jonia constituye un territorio de ‘frontera’ entre el mundo griego y no-griego, donde cohabitan varias *étnē* diversas. Los estudios indican una fuerte *koinē* cultural entre griegos y no-griegos en dicha área. Véase, a modo de ejemplo, la escena inicial de *Bacantes* de Eurípides (v.v 13-20) donde se narra la epifanía de Dioniso a través de la Jonia, “donde viven confundidos griegos y bárbaros”. Resulta de especial interés el hecho de que en III. 56 Heródoto expresamente identifique el territorio samio como perteneciente a Asia. Dice, en relación con la infructuosa expedición espartana a Samos: “Esta fue la primera expedición que los lacedemonios de origen dorio hicieron contra Asia (ἐς τὴν Ἀσίην)”. En relación con la identidad jónica en el debate cultural y político del siglo v, Cf. Corsaro (1991: 41- 55). Sobre la importancia estructural de los jonios en el desarrollo de la trama herodotea, apenas menor a la atención concedida a Atenas y Esparta, Cf. Immerwahr (1966: 230); Neville (1979: 260-70); Stadter (1992: 803). Revisaremos más adelante en nuestro estudio la injerencia de la noción de ‘frontera’ –que hemos tomado de Barth– como espacio de tensión en la configuración identitaria del ‘ser griego’ en el relato.

⁸⁰ Al respecto, Cf. Herman (1987: 17; 71-2; 135). Otro caso de disolución del pacto de *xenia* –expresada asimismo por medio del verbo διαλύω– ocurre en IV.154.4. Heródoto inserta en la historia de Bato, fundador de Cirene, y en la colonización de los habitantes de Tera en Libia (IV.150-158), una leyenda que proporcionan los cireneos. Un tal Earco, rey de Oaxo en Creta, convoca a un pacto de *xenia* a Temisión, un comerciante de Tera. Le ofrece los dones de la hospitalidad (παράλαβὸν ἐπὶ ξείνια), instándolo a formular un juramento (ἐξορκοῖ). Hecho el juramento, lo insta a que se lleve a su hija y la arroje al mar (καταποντῶσαι). Advertido del engaño del juramento (τῆ ἀπάτῃ τοῦ ὅρκου), Temisión disuelve el vínculo de hospitalidad (διαλυσάμενος τὴν ξενίην). Sin embargo, Temisión cumple el juramento prestado, si bien mediante una estratagema: ató a la hija de Earco con unas cuerdas y la arrojó al mar, para devolverla a la superficie inmediatamente. Vemos aquí también la reverencia religiosa que supone el pacto de *xenia*: a pesar de que Earco fuerza a Temisión a través de un juramento impío, al que Heródoto califica como ἔργον οὐκ ὀσιον, el extranjero tereo decide no obstante ‘honrar’ el juramento. Lo hace, eso sí, mediante un subterfugio, de modo de evitar la *némesis* que supone la abrogación de un pacto de *xenia*.

⁸¹ La campaña espartano-corinta contra Samos tuvo lugar entre los años 525 a.C. (comienzo del ataque persa a Egipto) y 522 a.C. (muerte del rey persa en Ecbatana de Siria).

su padre Arquias (s.e. el de Samio) murió, siendo el mejor, en Samos. Y decía que honraba a los samios porque su abuelo había recibido un funeral público por parte de los samios⁸².

El relato enmarcado de Heródoto, inserto en ocasión de la narración del sitio de Samos por los lacedemonios, presenta tres personajes emparentados *iure sanguinis*: “Arquias (1)”, espartano que combatió valerosamente en el sitio de Samos y que es mencionado al comienzo del párrafo III.55; “Samio”, hijo de Arquias (1); y Arquias (2), hijo de Samio y nieto de Arquias (1), a quien Heródoto encontró en Pitana. Ahora bien, ¿cómo se debe interpretar la frase “honraba a los samios más que a cualquier otro *xénos*”? ¿Debemos entender sencillamente que Arquias (2), contemporáneo de Heródoto, honraba a los samios más que a cualquier otro pueblo ‘extranjero’ (es decir, no-espartano)? ¿Es posible conjeturar una relación subyacente de *xenia*? La evidencia co-textual no permite un pronunciamiento taxativo *a priori*. Dos datos provistos por Heródoto resultan, no obstante, sugerentes: 1) el hecho de que el padre de Arquias (2) lleve por nombre “Samio”; 2) el hecho de que el abuelo de Arquias (2) hubiera sido honrado (έτίμα) mediante un gran funeral público por los samios como tributo a su valentía⁸³. Creemos que efectivamente es posible inferir un lazo de amistad ritualizada – bien de carácter privado (*xénos*) o bien oficial (*próxenos*)– entre Arquias y los samios en tiempos de Heródoto, cuyos antecedentes pueden remontarse al episodio funerario tras el sitio de Samos del 524 a.C. o incluso a una época anterior⁸⁴. En este sentido, concluye Cartledge⁸⁵ acerca de la expedición de los espartanos contra los samios:

⁸² τρίτῳ δέ ἀπ’ Ἀρχίῳ τούτου γεγονότι ἄλλῳ Ἀρχίῳ τῷ Σαμίῳ τοῦ Ἀρχίῳ αὐτὸς ἐν Πιτάνῃ συνεγενόμην (δήμου γὰρ τούτου ἦν) , ὡς ξείνων πάντων μάλιστα ἐτίμα τε Σαμίους καὶ οἱ τῷ πατρὶ ἔφη Σάμιον τούνομα τεθῆναι, ὅτι οἱ ὁ πατήρ Ἀρχίης ἐν Σάμῳ ἀριστεύσας ἐτελεύτησε. Τιμὰν δὲ Σαμίους ἔφη, διότι ταφῆναι οἱ τὸν πάππον δημοσίῃ ὑπὸ Σαμίων (III. 55).

⁸³ Este hecho es corroborado por Plutarco *Mor.* 860c, quien –comentando a Heródoto– señala que Arquias I tenía una tumba en Samos (δημοσίᾳ κατεσκευασμένον) y por tal motivo continuaban las relaciones amistosas en tiempos de Arquias II: διὸ καὶ τοὺς ἀπογόνους τάνδρὸς ἀεὶ διατελεῖν Σαμίους οἰκειῶς καὶ φιλανθρώπως προσφερομένους.

⁸⁴ Cartledge (1982: 243-65) trae a colación el pasaje de Heródoto a los fines de dar cuenta de la relación ‘especial’ entre samios y espartanos en época arcaica y clásica. Cartledge interpreta que –a pesar de la terminología poco rigurosa de Heródoto– es posible colegir que Arquias II, entrevistado por Heródoto, era muy posiblemente el (o uno de los) *próxenos* de los samios en Esparta en torno a mediados del siglo V. Más aún, Cartledge remonta la *proxenia* samia del linaje espartano de Arquias II hasta su abuelo Arquias I (p. 250) y, posiblemente, a una época anterior. De allí que, de los dos heroicos espartanos muertos en combate en Samos en 524 a.C., Licopas y Arquias, sólo este último recibió tales honores: pues la familia de Arquias habría sido desde aquella época investida con la prerrogativa de la *proxenia* samia. Herman (1990) examina la cuestión de la difusión del nombre ‘Samos’ en Esparta. Comentando el pasaje de Heródoto, indica que el nombre ‘Samos’ es adoptado por el hijo de Arquias I, en honor de aquellos samios quienes ofrecieron un funeral honorable para su padre Arquias y con quienes habría presumiblemente entablado una relación de *xenia*. Herman (1990: 356-7) trae a colación el pasaje a los fines de ilustrar la difusión de nombres entre comunidades como corolario de relaciones *de xenia*: en este caso particular, el nombre adoptado designa no un individuo particular, sino una *étnē* o localidad a la cual pertenece dicho

Aunque consideraciones más amplias de tipo geopolítico o ideológico no deben haber sido poco significativas en la decisión espartana, las relaciones personales entre espartanos de elite y miembros de la aristocracia terrateniente samia pudieron haber coadyuvado a inclinar la balanza a favor de una empresa sin precedente ni paralelo en la historia de la Esparta arcaica⁸⁶.

III.88 El término *xénos* es empleado aquí en relación con el *status* de los árabes respecto del flamante rey de los persas, Darío⁸⁷. Dice Heródoto:

Así pues, Darío, hijo de Histaspes, fue proclamado rey, y todos los pueblos de Asia, excepto los árabes, eran súbditos suyos (κατήκοοι), habiéndolos sometido (καταστρεψαμένου) Ciro y más tarde, nuevamente, Cambises. Pero los árabes nunca se sometieron en esclavitud a los persas (οὐδαμὰ κατήκουσαν ἐπὶ δουλοσύνη Πέρσῃσι), sino que se habían vuelto huéspedes / aliados? (ξείνοι ἐγένοντο), ya que habían permitido a Cambises pasar a Egipto (...)

Se establece una distinción aquí entre los pueblos de Asia sometidos a la esclavitud por los persas y la condición de los árabes. Según How & Wells⁸⁸, Heródoto estaría haciendo referencia aquí a tribus árabes nómades del desierto, mencionadas también en III. 4 y 5, acerca de las cuales ya hemos tratado con anterioridad. Resulta importante señalar aquí:

1- la distinción entre δουλοσύνη y ξενία, es decir, la dominación de los pueblos de Asia mediante la esclavitud, que será el *Leitmotiv* en el *modus operandi* de los reyes persas, y la estrategia de cooperación desplegada en relación con las tribus árabes del desierto,

xénos: los samios, en este caso. Resulta arriesgado pronunciarse categóricamente en relación con los inicios (anterior o posterior al sitio de Samos de 524) o el *status* particular de la relación entre el linaje de Arquias y los samios (*xenia* / *proxenia*); no obstante, los historiadores no vacilan en identificar algún tipo de vínculo interaristocrático entre la familia de Arquias y capas de elite samias.

⁸⁵ Cartledge (1982: 259).

⁸⁶ El término *xénos* es empleado una vez más en el Libro III 148 para el vínculo entre un samio y los espartanos. Nuevamente aquí es plausible inscribir el *usus* herodoteo en la práctica de la amistad-ritualizada. Meandrio, sucesor de Policrates en Samos, tras su fuga de Samos como consecuencia de la conquista persa de la isla y la instauración de Silosonte en la tiranía, huye a Esparta. Heródoto narra un encuentro entre Meandrio y Cleómenes, a la sazón rey de Esparta. No resulta claro, por la *brevitas* misma del pasaje, qué *status* particular detentaba Meandrio en la *pólis* lacedemonia, pero muy probablemente su permanencia en Esparta se vio facilitada por vínculos de elite, como los establecidos por Arquias con la aristocracia samia. Incluso es posible que el propiciador o anfitrión de Meandrio hubiera sido el propio Cleómenes, con quien Heródoto escenifica la conversación. No obstante, el *xénos* samio, según narra Heródoto, es finalmente expulsado de Esparta (τὸν ξείνον τὸν Σάμιον ἀπαλλάσσεισθαι ἐκ τῆς Πελοποννήσου) – por intermediación de los éforos y recomendación del propio Cleómenes– de modo que su ostentosa exhibición de riqueza no corrompiera a los espartanos (III.148.2).

⁸⁷ Nació c. 550 a.C., Darío reinó entre los persas desde 522 a 486 a.C. Las vicisitudes de su reinado son narradas por Heródoto desde III.88-160; luego en los libros IV a VI, hasta su muerte (VII.4).

⁸⁸ How & Wells (1936: I. 280) conjeturan que se trataría aquí de las tribus nómades al sur y este de Palestina. En efecto, a excepción de este pasaje, donde se establece una distinción entre los árabes y los demás pueblos de Asia, los árabes aparecen incluidos en el listado oficial de las satrapías persas (*Arabāya*) en III.91.1 y son considerados como una única nación en III.97.5. Asimismo, 'los árabes' figuran en el ejército de Jerjes (VII.69; 86.2) junto a los etíopes de Africa.

iniciada ya en tiempos de Cambises a los fines de garantizar “el paso seguro” (διέδοξον ἀσφαλέα) por una región inhóspita;

2- el carácter transgeneracional de los lazos de amistad-ritualizada, que es la institución griega que subyace *tacite* a la caracterización de los mecanismos de cooperación entre persas y árabes mencionados por Heródoto. En efecto, los árabes en cuestión eran ya *xénoi* de los persas en virtud de sus anteriores lazos de hospitalidad contraídos en época de Cambises, de modo que su condición de huéspedes / aliados sencillamente parece prolongarse en época de Darío⁸⁹.

3- el carácter metonímico de la condición de *xénoi* de los árabes respecto de los persas. Evidentemente, se trata aquí de una expresión por sinécdoque: si los ‘árabes’ son designados como *xénoi* (aliados) de los persas, no es sino en función de una relación bilateral e interpersonal entre el Gran Rey persa y el jefe de los árabes del desierto. Es decir que la alianza entre pueblos (persas y árabes) que se indica en el pasaje no es sino la expresión metonímica –el todo por la parte– de una relación interpersonal y bilateral entre dos individuos, a la sazón soberanos de sus respectivas comunidades. Tal relación interpersonal, junto al rito que ratifica la *pístis* entre las partes, es narrada por Heródoto en III. 7-9 (Cf. *supra* pp. 172-3)

IV.65 En referencia a los usos escitas, el término *xénos* es empleado en este contexto en su acepción de ‘huésped / extranjero’ *more graeco*. Tras referir la costumbre escita de serrar los cráneos de sus peores enemigos y emplearlos como copas para beber, Heródoto comenta: “Y habiendo llegado huéspedes / extranjeros a quienes tienen en gran estima (ξείνων δέ οἱ ἐλθόντων τῶν ἄν λόγον ποιήηται), (el escita) les muestra esas cabezas y les explica que, aun siendo deudos suyos (ὡς οἱ ἐόντες οἰκῆμοι), les presentaron batalla y que él prevaleció sobre ellos, comentándoles esta hazaña”. Nuevamente aquí Heródoto inscribe las prácticas ‘bárbaras’ de los escitas sirviéndose del esquema antropológico griego de la amistad-ritualizada que no resulta satisfactorio: la recepción amistosa de un huésped-extranjero en el seno del propio hogar *more homerico* no se

⁸⁹ La frase en el original griego es: Ἀράβοι δὲ οὐδαμὰ κατήκουσαν ἐπὶ δουλοσύνη Πέρσῃσι, ἀλλὰ ξεῖνοι ἐγένοντο παρέντες Καμβύσεα ἐπ’ Αἴγυπτον. Según nuestra interpretación: 1) la segunda proposición coordinada (ἀλλὰ...) debe traducirse asignando al aoristo ἐγένοντο un matiz de anterioridad (equivalente a un pluscuamperfecto) y 2) la construcción participial (παρέντες ...) debe traducirse mediante una proposición adverbial causal. De este modo, resulta inequívoco el hecho de que la condición de *xénoi* de los árabes en cuestión es anterior al reinado de Darío y que emana de una alianza efectuada en tiempos de Cambises a los efectos de asegurar el tránsito por el desierto en su campaña contra Egipto.

aviene con el tratamiento brutal de los enemigos, especialmente de individuos cercanos al *oikos* (οἰκίητοι), es decir, del círculo más íntimo de *phíloi*.

IV.97 En el contexto de la campaña de Darío contra los escitas y el cruce del Helesponto⁹⁰, el epíteto *xénos* es utilizado por Darío para referir a Coes, hijo de Exandro, general de los mitilenos. Coes le aconseja al Gran Rey no derribar el puente en su campaña contra los escitas a fin de que pudieran disponer de una vía de escape en caso de que la expedición fracasara. Complacido por las palabras de Coes, Darío responde:

Extranjero lesbio, si regreso sano y salvo a mi casa, preséntate ante mí sin falta para que pueda recompensar con provechosas obras tu provechoso consejo⁹¹.

Ninguna información nos provee Heródoto en relación con la naturaleza del vínculo entre Darío y Coes con anterioridad a este episodio⁹². No obstante, en V.11 Heródoto indica que, de regreso a Sardes, Darío recordó el “el servicio (εὐεργεσίης) de parte del milesio Histieo y el consejo (παραινέσιος) del mitilenio Coes” y les concedió una elección a cada uno: Histieo, que era ya tirano de Mileto, pide a Darío la tiranía de Miracino; Coes, que no era tirano, sino del pueblo (δημότης), solicita, en cambio, la tiranía de Mitilene. Nuevamente aquí, independientemente de la naturaleza del vínculo *a priori* entre Coes y Darío, o su ulterior desarrollo, el empleo del apelativo *xéine* –como mecanismo de interpelación del otro– se encuadra en el *usus* herodoteo, en línea con el relevamiento semántico que hemos efectuado, dentro del tipo de relaciones ‘amistosas’⁹³:

⁹⁰ Acerca de la importancia estructural de ‘puente’ sobre el Helesponto como símbolo de la transición entre los actos de conquista de los gobernantes extranjeros en tierras remotas (Libros I a IV) y la extensión de la conquista al territorio griego (Libros VI a IX), Cf. Greenwood (2007: 128).

⁹¹ ξείνε Λέσβιε, σωθέντος ἐμεῦ ὀπίσω ἐς οἶκον τὸν ἐμὸν ἐπιφάνηθί μοι πάντως, ἵνα σε ἀντι χρηστῆς συμβουλῆς χρηστοῖσι ἔργοισι ἀμείψωμαι. (III.97.6)

⁹² En relación con este episodio, Cf. Osborne (2007: 89-92) y Greenwood (2007: 129-142).

⁹³ En relación con la restitución de favores de parte de los reyes persas, Cf. Lewis (1989: 228); Greenwood (2007: 130). Herman (1987: 109; 122) incluye a Coes y a Histieo de Mileto en el listado de los beneficiarios de territorios en compensación por favores prestados en el marco de alianzas de *xenia*. Sin embargo, aclara también que, en lo atinente a las relaciones entre aristócratas griegos del Asia Menor y los persas, la horizontalidad y carácter voluntario del vínculo de *xenia* se resignificó en términos de relaciones de subordinación *patronus / cliens*: los otrora *xénoi* de Darío habían devenido en sus subordinados y, simultáneamente, los gobernantes de las ciudades griegas bajo los dominios del Gran Rey (Herman 1987: 102). La relación entre la realeza persa y los tiranos del Asia Menor es examinada en detalle por Austin (1990: 289-306). El autor entiende que la cuestión ha sido tradicionalmente abordada desde la perspectiva persa, por lo general, expresada en términos de una “política persa” de imposición de tiranías en las ciudades griegas bajo sus dominios. Frente a esta *communis opinio*, Austin –inspirado en las críticas de Graf (1985: 79-123) y el estudio sobre la amistad-ritualizada de Herman (1987)– propone examinar el modo en que miembros de capas de elite griegas se aproximaban *motu proprio* al rey persa como modo de obtener réditos personales o incrementar su poder a cambio de servicios o favores prestados al Gran Rey.

1- el enunciado que Heródoto pone en boca de Darío subraya la benevolencia respecto del ‘extranjero’ y la promesa de reciprocidad. A nivel del enunciado, el servicio mutuo es enfatizado por la repetición en diferentes casos (*poliptoton*) del adjetivo χρηστός; la reciprocidad, a su vez, se pone de relieve inequívocamente en la construcción preposicional dependiente de ἀντί (‘a cambio de’) y el verbo ἀμείβομαι (‘dar u obtener a cambio’);

2- a nivel del macro-relato, el consejo favorable ofrecido por Coes es restituido, según la dialéctica del don y contra-don, a partir de la concesión de la tiranía de Mitilene.

V.18-20 El empleo de la formación discursiva de la extranjería en el episodio del rey Amintas de Macedonia y los embajadores persas enviados por Darío será explorado pormenorizadamente en nuestro Capítulo VI.

V.29-33 En el relato de los antecedentes inmediatos de la ‘sublevación jonia’⁹⁴, el término *xénos* es empleado para designar los lazos de hospitalidad existentes entre Histieo, tirano de Mileto, y aristócratas desterrados por la facción democrática de la isla de Naxos⁹⁵. Dado que, según indica Heródoto, Histieo por aquella época (entorno al 500 a.C.⁹⁶) se encontraba retenido en Susa por Darío (ὁ Δαρεῖος ἐν Σούσοισι κατεῖχε), los aristócratas naxios (ἄνδρες τῶν παχέων) se presentan ante Aristágoras, yerno y primo de Histieo, que permanecía en Mileto en calidad de regente (ἐπίτροπος). Dice Heródoto: “En efecto, Histieo era tirano de Mileto, pero resultó que por casualidad en aquel tiempo—cuando llegaron los naxios que eran huéspedes-extranjeros (*xéinoi*) de Histieo desde hacía tiempo— se encontraba en Susa”⁹⁷.

La responsabilidad del vínculo de hospitalidad recae sobre Aristágoras, estando ausente Histieo. Según Herodoto⁹⁸, la relación de *xenia* es utilizada por Aristágoras co-

⁹⁴ El relato de la ‘sublevación jonia’ ofrecido por Heródoto ha suscitado ciertas perplejidades por parte de la crítica. Se ha señalado, entre otras cosas, el hecho de que el historiador de Halicarnaso focalice su narración en torno a las motivaciones personales de los tiranos del Asia Menor, como Aristágoras e Histieo, en lugar de enfatizar la voluntad de las ciudades griegas de Jonia de independizarse del yugo persa y la instauración de regímenes democráticos. Cf. Tozzi (1978); Murray (1988); Forsdyke (2002: 529-32).

⁹⁵ Scott (2005: 54) cita a Keinast (2002: 2-3), quien indica que tal relación de hospitalidad debió de fundarse en duraderos lazos comerciales entre dos prósperas ciudades jónicas.

⁹⁶ Sobre la incierta cronología de la susodicha revuelta jonia, Cf. Hammond (1955: 385ss.).

⁹⁷ ὁ γὰρ Ἰστιαῖος τύραννος ἦν Μιλήτου καὶ ἐτύγχανε τοῦτον τὸν χρόνον ἐὼν ἐν Σούσοισι, ὅτε οἱ Νάξιοι ἦλθον ξεῖνοι πρὶν ἔόντες τῷ Ἰστιαίῳ (V. 30.2).

⁹⁸ Los historiadores modernos creen que fue precisamente el llamamiento de los naxios el origen de la revuelta: “Aristágoras, sin duda, esperaba que la operación sería encomendada a los contingentes navales griegos exclusivamente, que a él se le confiaría el mando y que esta movilización podría ser desviada de su objetivo principal” (Will 1997: I. 79-80). Cf. también Evans (1963: 113-128), quien subraya el factor sorpresa del plan de Aristágoras en la revuelta contra el dominio persa.

mo pretexto (σκῆψιν) para apoderarse de la isla de Naxos y erigirse como tirano: “Entonces Aristágoras, considerando que, si por su intervención (los aristócratas) regresaban a la ciudad, (él) podría dominar Naxos, poniendo como pretexto el vínculo de hospitalidad con Histieo, les dirigía este discurso”⁹⁹ (V. 30.3).

El pasaje expone a las claras el entramado de alianzas y lealtades cruzadas en la región del Asia Menor en torno a finales del siglo VI y principios del siglo V, que Heródoto refiere mediante el lenguaje de la amistad-ritualizada¹⁰⁰: 1) Histieo de Mileto, quien había sido recompensado¹⁰¹ por Darío con la ciudad de Mircino por haber custodiado el puente de barcas¹⁰², es llamado por el Gran Rey (V. 24.3) “amigo inteligente y solícito” (ἀνὴρ φίλος συνετός τε καὶ εὐνοός); sin embargo, advertido Darío del error estratégico que implicó la concesión de tierras de gran riqueza en la zona costera de Tracia a un griego, ‘invita’ a Histieo a retirarse a Susa como su compañero de mesa (σύσσιτος) y consejero (σύμβουλος)¹⁰³; 2) Aristágoras, vinculado por lazos de parentesco con Histieo, abraza la relación de *xenia* con los aristócratas naxios (*interposita persona*), al tiempo que se declara φίλος de Artáfrenes, hermano de Darío, quien estaba al mando de todas las zonas costeras de Asia (V. 30.5).

V.33 En el contexto de la expedición combinada contra Naxos¹⁰⁴, Megábatas, general de las tropas enviadas por Artáfrenes para asistir a Aristágoras en la invasión de Naxos, castiga a un mindo (de una ciudad de Caria), a cargo de una de las naves de la expedi-

⁹⁹ ὁ δὲ ἐπιλεξάμενος ὡς ἦν δι’ αὐτοῦ κατέλθωσι ἐς τὴν πόλιν, ἄρξει τῆς Νάξου, σκῆψιν δὲ ποιούμενος τὴν ξεινίην τὴν Ἰστιαίου, τόνδε σφι λόγον προσέφερε (V. 30.3).

¹⁰⁰ Al respecto, Cf. Munson (2007: 157).

¹⁰¹ La expresión griega es μισθὸν δωρεὴν φυλακῆς τῆς σχεδῆς. La yuxtaposición –en apariencia contradictoria o tautológica– de los términos μισθὸν (‘pago / recompensa por un servicio prestado’) y δωρεὴν (‘regalo / obsequio’) ha sido discutida por la crítica. Cf. Nenci (1994); Von Reden (1995: 93); Greenwood (2007: 138-9). En general, se entiende que la aparente gratuidad del don impone una obligación de reciprocidad, que equivale a un ‘pago’. La crítica ha señalado que, si dentro del imaginario griego la yuxtaposición de los términos μισθὸν y δωρεὴν puede sugerir ‘corrupción’, tal contradicción no existe desde la perspectiva persa.

¹⁰² Cf. V.11.1.

¹⁰³ La relación entre Histieo y Darío demuestra la imprecisión del lenguaje de la *xenia*, adoptado por Heródoto, para dar cuenta de un vínculo de tipo vertical *patronus / cliens* (que es, evidentemente, como los persas definirían la relación con sus súbditos). Sin embargo, tanto el tipo de relación horizontal entre *xenoi* en el imaginario social griego, como el tipo de relación vertical entre *patronus / cliens* correspondiente a la usanza persa prosperaban en virtud de la lógica *quid pro quo*, es decir, la restitución de favores y servicios entre las partes. Acerca de la estrecha relación de amistad entre Darío e Histieo, quien gozó del inusitado privilegio de ser considerado ‘benefactor’ del Gran Rey, Cf. Austin (1990: 302-3).

¹⁰⁴ El desarrollo y fracaso de la expedición contra Naxos, narrados por Heródoto en V.31-34, y que constituye el antecedente de la rebelión de Aristágoras contra el dominio persa, probablemente tuvo lugar en la primavera de 499 a.C. Para la cronología tentativa de estos acontecimientos, Cf. How & Wells (1936: II. 12-13).

ción¹⁰⁵. El capitán de dicha nave, Escílax, era a la sazón “huésped” (*xénos*) de Aristágoras. Dice Heródoto: “Encontrándose Escílax atado, se le comunicó a Aristágoras que Megábatas, habiendo atado a su huésped mindio, estaba afrentándolo”¹⁰⁶. En honor del vínculo de *xenia*, que prescribe la mutua *cháris*, Aristágoras intercede ante Megábatas, quien entabla una disputa con aquel. Es sugerente que, si bien se cree en la actualidad que Aristágoras era en rigor afecto a la causa democrática en las ciudades de Asia Menor, Heródoto lo caracterice como un tirano oportunista. Y, en este sentido, pone de relieve en dos ocasiones los lazos de *xenia* que Aristágoras detentaba: con los aristócratas naxios (Cf. *supra* V. 29-33) y, aquí, con un habitante de Míndo, una ciudad caria del extremo occidental de la península de Halicarnaso. El pasaje resulta ilustrativo del despliegue estratégico de alianzas de clase por parte de Aristágoras, que aunaban a individuos griegos y no-griegos en una zona de ‘frontera’ cultural.

V.44. El siguiente uso del término *xénos* se registra en el contexto de la toma de Síbaris por Crotón (511-510 a.C.). La ciudad de Crotón fue presuntamente auxiliada en su campaña por Dorieo, espartiatas hermanastro de Cleómenes, quien se exilió con espíritu de conquista al inicio de reinado de Cleómenes (cuyo comienzo suele fecharse *circa* 523-519 a.C.). Los crotoniatas aducen –*Herodotus dicit*– que en la conquista de Síbaris no cooperó con ellos ningún “extranjero” –en clara alusión a Dorieo, en el contexto del pasaje– con la excepción de un adivino Calias, un eleo de la familia de los Yámidas: “Pero los crotoniatas dicen que, en su guerra con los sibaritas, no cooperó con ellos ningún extranjero (...)”¹⁰⁷. Resulta difícil precisar los alcances del término *xénos* en el contexto de la cita; sin embargo, es posible formular una serie de observaciones: 1) la ocurrencia del *hárax* herodoteo *προσεπιλαμβάνω* en concordancia con el sustantivo *xénos* refuerza la connotación positiva de este último, en el sentido de ‘extranjero-aliado’; 2) en V. 47 se menciona a Filipo, hijo de Butácidas, como una de los co-fundadores (*συγκτίσται*) –junto con los espartiatas Tésalo, Parébatas, Céleas y Eurileonte– en la expedición de Dorieo, hecho éste que permite inferir relaciones interaristocráticas entre el noble espartiatas y capas de elite de Crotón; 3) la crítica ha señalado las conexiones de los coloniza-

¹⁰⁵ En relación con el episodio narrado por Heródoto, la inverosímil y algo disparatada disputa entre Aristágoras y Megábatas, que el historiador propone como causa del fracaso de la expedición y la ulterior rebelión de la Jonia, Cf. How & Wells (1936: II. 13), Lang (1968: 28), Murray (1988: 473).

¹⁰⁶ δεθέντος δὲ τοῦ Σκύλακος, ἐξαγγέλλει τις τῷ Ἀρισταγόρῃ ὅτι τὸν ξεινὸν οἱ τὸν Μύνδιον Μεγαβάτης δῆσας λυμαίνοιτο. (V.33.3)

¹⁰⁷ Κροτωνιῆται δὲ οὐδένα σφίσι φασὶ ξεινον προσεπιλαβέσθαι τοῦ πρὸς Συβαρίτας πολέμου (V. 44.2)

dores espartiatas bajo el mando de Dorieo con las tiranías locales y la presunta intención de imponer, a su vez, gobiernos tiránicos¹⁰⁸.

V.49-51 El término *xénos*, en su forma apelativa, se registra en dos ocasiones (V.49.9; 50.3) en el contexto de la embajada de Aristágoras de Mileto a Esparta, ocurrida en el invierno del 499 a.C. Aristágoras pretende conseguir de parte del rey Cleómenes el envío de un contingente espartano para sostener acciones bélicas en territorio jonio, que les permitirían a los griegos de Asia Menor obtener beneficios de parte de la administración persa. Este pasaje, según veremos, resulta un punto de inflexión en la *narratio* herodotea en lo atinente a la representación del ‘otro’ dado que confluyen aquí –según observaremos oportunamente– por primera vez explícitamente la formación discursiva de la extranjería y la de la barbarie. Analizaremos con mayor detenimiento este episodio en el capítulo V. En efecto, se trata de un pasaje significativo en el desarrollo de la representación de la identidad y diferencia en el relato en dos sentidos diferentes:

- a) desde el punto de vista étnico-político, pone de relieve, a través de la voz de un personaje ‘fronterizo’ –Aristágoras– cuestiones relativas a la definición del ‘ser helénico’ y las lealtades en juego. Aristágoras apela en su discurso –como estrategia de persuasión hacia Cleómenes– a la idea de libertad, tan cara al mundo griego; al vínculo étnico que relaciona a los griegos de Asia Menor con los del continente, así como la superioridad bélica de los espartanos y su lugar de preeminencia entre las *pólis* griegas, señalándolos como *primi inter pares*;
- b) en lo que respecta a la caracterización diferencial de las comunidades políticas en la obra –en particular, espartanos y atenienses– el episodio constituye el primer testimonio de una recurrencia a nivel de la estructuración de la trama: los espartanos, a través de las figuras de sus reyes, son insistentemente representados como proclives al establecimiento de relaciones interpersonales de elite, propensión ésta que, en cambio, no se verifica en la caracterización de la *pólis* ateniense. Tal aproximación diferencial a la idiosincrasia de la *politeía* espartana y ateniense resultará evidente, en lo que respecta al inicio de los enfrentamientos entre griegos y persas, en la escena duplicada de la embajada de Aristágoras a Atenas (anticipada en V.55 y desarrollada, tras una extensa digresión sobre la historia ateniense, en V.97).

¹⁰⁸ Cf. Munson (2007: 261-2). La autora explícitamente menciona las “conexiones tiránicas y los propósitos tiránicos” de los colonizadores espartiatas.

Varios elementos de la narración herodotea permiten inferir que, nuevamente aquí, es el esquema conceptual de la amistad-ritualizada *more homerico* el que opera como sustrato discursivo de la embajada de Aristágoras a Esparta. La *narratio* encuadra la recepción de Aristágoras por Cleómenes según ciertos *Leitmotive* de la *xenia* en su fase de concertación inicial y el arribo del extranjero.

1- La embajada de Aristágoras a Esparta es presentada como una escena privada entre dos individuos prominentes: Aristágoras, cuya condición de τύραννος de Mileto es explícitamente recordada al inicio del episodio, y Cleómenes, uno de los diarcas espartanos, cuyo ascenso al trono es narrado en un *excursus* previo sobre la historia de Esparta (V.39-48). A lo largo de las *Historias*, Cleómenes –según veremos– es presentado como un rey proclive al establecimiento de acuerdos o alianzas privadas de clase, operando por fuera del estricto contralor de las demás instituciones del edificio lacedemonio¹⁰⁹. El tirano de Mileto y el rey espartano –a partir de un encuentro privado– son presentados como figuras que detentan un poder máximo dentro de sus respectivas comunidades. En particular, el sesgo es sugerente en el caso de Esparta, tradicionalmente asociada a un equilibrio armónico de los poderes institucionales.

2- Ante la renuencia de Cleómenes a acceder a la solicitud de Aristágoras, la escena –a la usanza de las relaciones de *xenia*– se repliega en V.51 al *spatium privatum*, es decir, a la esfera del *oikos*. Retirado a su morada (ἐς τὰ οἰκία), Cleómenes es abordado por Aristágoras quien, munido de un ramo de olivo (λαβὼν ἱκετηρίην) y en calidad de suplicante (ἄτε ἱκετεύων), logra ser admitido en el hogar, donde se encuentra a la sazón la hija de aquel, Gorgo. Es precisamente la niña, en la versión que trasmite Heródoto y que, posiblemente derive de fuentes hostiles al rey Cleómenes¹¹⁰, quien evita que el rey se

¹⁰⁹ Según hemos discutido en otra ocasión (Basile: 2008), la narración herodotea, en lo que atañe a la gestión concreta de los asuntos vinculados, especialmente, a la política exterior lacedemonia centra su eje sobre el accionar de los diarcas, prescindiendo, por lo general, de referencias a otras instituciones de la *politeia* espartana. Particularmente, el rey Cleómenes I es colocado en el centro de la acción, como protagonista individual de la gestión de los asuntos de la *pólis* espartana: 1) ejerce funciones diplomáticas a título personal en detrimento de la legendaria *eunomia* espartana; 2) es el instigador y conductor exclusivo de las acciones militares del período. En el episodio de la embajada de Aristágoras, la recepción del tirano extranjero corre por cuenta de Cleómenes –o, en todo caso, es el modo en que se textualizó la versión del relato ya entre los lacedemonios mismos, ya en la recreación histórico-literaria de la versión herodotea–. Existe también un relato oriental en versión hitita, babilonia y asiria (Cf. Pizzagalli 1937: 75 ss.) que ofrece semejanzas estructurales y temáticas con la entrevista entre Cleómenes y Aristágoras, lo cual puede ser un indicio de que el episodio de origen lacedemonio haya sido modelado sobre dicho relato oriental por Heródoto en función de determinados intereses narrativos o –veremos– también programáticos en cuanto a la caracterización de determinadas figuras de las *Historias*.

¹¹⁰ Forsdyke (2002: 532) advierte acerca de la combinación de elementos positivos y negativos en relación con la figura de Cleómenes en el relato herodoteo, razón por la cual algunos críticos estiman que las fuentes del historiador derivan de las familias reales enfrentadas, en tanto que otros sostienen que los relatos transmiten una versión oficial de la *pólis*. En efecto, el rechazo de Aristágoras por Cleómenes puede

vea sobornado por el tirano de Mileto, advirtiéndole sobre la intenciones del *xénos* (V.51.2).

El contraste con esta escena –elaborada por Heródoto según el esquema axiológico de la *xenia*– lo ofrece la embajada sucesiva de Aristágoras a Atenas. A diferencia del encuentro privado entre el tirano y el rey en la embajada a Esparta, que escamotea la injerencia de las otras instituciones como la *Apélla* y los éforos en el tratamiento con los extranjeros, Heródoto (V.97.1) presenta a Aristágoras en Atenas ante el *démos* ateniense (ἐπελθὼν δὲ ἐπὶ τὸν δῆμον). No se trata aquí de una entrevista a puertas cerradas entre miembros de elite como en el caso espartano, sino de una petición oficial ante la *ekklēsia*. Persuadidos por los argumentos de Aristágoras, entre los que se destaca (V. 97.2) la relación de colonos de los milesios respecto de los atenienses (οἱ Μιλήσιοι τῶν Ἀθηναίων εἰσὶ ἄποικοι), los atenienses resuelven por votación (ἐψηφίσαντο) el envío de veinte naves en auxilio de los jonios. Se pone de relieve, desde la estructuración del relato a partir de escenas duplicadas, las *diferencias* entre ambas *póleis* líderes, en tiempos de Heródoto, de la geopolítica griega en lo relativo a la conducción de la política exterior y los mecanismos institucionales de funcionamiento del cuerpo político al interior de cada una de ellas.

V.63 El término *xénos* es utilizado aquí –mediante una glosa de la voz enunciativa– para hacer referencia directa a la relación de amistad-ritualizada que vinculaba a los lacedemonios con los Pisistrátidas en época arcaica. Según el relato que ofrece Heródoto, los Alcmeónidas, en sus denodados intentos por derribar la tiranía de Hippias, sobornaron a la Pitia para que prescribiera a los lacedemonios liberar a Atenas¹¹¹. Es así que, tras recibir siempre idénticos oráculos, los lacedemonios resuelven despachar un contingente liderado por Anquimolonio (circa 512-511 a.C.) para expulsar a los Pisistrátidas de Atenas. Es aquí donde Heródoto introduce, mediante una construcción participial concesiva, un paréntesis meta-enunciativo en la narración de los acontecimientos históricos:

constituir un indicio de fuentes favorables al rey espartiatá, que destacarían su carácter incorruptible. Sin embargo, creemos –junto con Forsdyke (2002: 533) y Pelling (2007: 190)– que prevalece más bien un sesgo negativo en la caracterización de Cleómenes, posiblemente producto de fuentes hostiles al rey y, fundamentalmente, a nuestro entender, como resultado de la elaboración y encuadre (*framing*) del episodio por parte del historiador. En efecto, Cleómenes sólo desiste de brindar apoyo a Aristágoras tras enterarse de la distancia que separa a Susa del mar (V.50.3) y sólo se libra de los intentos de soborno de Aristágoras por la intervención de su hija de ocho o nueve años (V.51.2).

¹¹¹ Este dato concuerda con el testimonio de Tucídides I 20.2; VI 53-9.

Entonces los lacedemonios, como recibían siempre el mismo oráculo (τὸ αὐτὸ πρόφαντον), envían a Anquimolío, hijo de Aster, que era un hombre de prestigio entre los ciudadanos, junto a un ejército, para que expulsara a los Pisistrátidas de Atenas, *aunque eran (s.e los Pisistrátidas) huéspedes-extranjeros en máximo grado para ellos (s.e los espartanos)* (ὁμῶς καὶ ξεινίους σφι ἔόντας τὰ μάλιστα¹¹²). Pues (γὰρ) consideraban más importantes los asuntos concernientes a la divinidad que los de los hombres.

Se pone pues *expresamente de relieve la relación de amistad-ritualizada que vinculaba a la elite lacedemonia con los Pisistrátidas*¹¹³. En este caso, Heródoto arguye como motivo de disolución de las obligaciones de la *xenia*, la obediencia a los oráculos de Delfos, que indicaban la liberación de Atenas. En efecto, la inclusión del adjunto adverbial ὁμῶς en conjunción con el apósito participial refuerza el matiz concesivo: la condición recíproca de *xénoi* prescribe la no-hostilidad entre las partes, por lo cual la ofensiva bélica de los lacedemonios resulta contraria al comportamiento esperado de un huésped-extranjero. La aclaración final introducida por la partícula causal γὰρ resulta necesaria en la medida en que la relación de *xenia* implicaba *per se* un vínculo institucionalizado y de carácter formal e irrenunciable, de modo que la alusión a las prescripciones oraculares en el accionar espartano –en contra de los intereses de sus *xénoi*– en este punto se vuelve obligada. Los reales motivos históricos que posiblemente subyacieran a la campaña lacedemonia contra los Pisistrátidas fueron la alianza de los estos últimos con Argos, legendarios enemigos de los lacedemonios, así como el deseo de incluir a Atenas en las filas de los aliados lacedemonios y la extensión de la Liga peloponesia al norte del Istmo¹¹⁴. Volvemos sobre este vínculo de *xenia* entre lacedemonios y Pisistrátidas en V.90.

V.70 El término *xénos* reaparece aquí en referencia a Cleómenes, uno de los diáritas espartiatas, y su relación de *xenia* con Iságoras, rival del reformador Clístenes. Conviene aquí encuadrar al pasaje en el contexto geopolítico de Grecia peninsular de finales del siglo VI. El relato herodoteo presenta al rey Cleómenes I, según hemos señalado anteriormente, como instigador y conductor exclusivo de las acciones militares de los lacedemonios en dicho período. Cleómenes se arroga la facultad de “conducir la guerra afuera contra la tierra que desee” –una de las atribuciones regias, según Heródoto– y de orquestar *ad libitum* el escenario político-militar del estado lacedemonio. Entretanto, las

¹¹² Sobre el uso del intensificador τὰ μάλιστα para indicar el grado de amistad entre las partes, Cf. *supra* I.20.

¹¹³ Acerca de las relaciones amistosas de la tiranía de Pisístrato con Tesalia (V.63, 94), Esparta (V.63, 90), Argos (I.61) y las oligarquías de Eretria y Tebas (I.61), Cf. How & Wells (1936: II. 345).

¹¹⁴ Cf. Larsen (1932: 136 ss.); How & Wells (1936: II. 30).

demás instituciones permanecen opacadas e incluso, en ocasiones, sometidas a los designios del monarca. Es así que la narración del historiador de Halicarnaso presenta a Cleómenes como el protagonista central en las sucesivas incursiones al Ática. En torno al 510, tras la fallida expedición marítima ocurrida dos años antes, Cleómenes, al mando del ejército lacedemonio, consigue deponer la tiranía de los Pisistrátidas en Atenas (V.63-65). Dos años más tarde, en el pasaje que nos ocupa (V.70), Cleómenes acude en auxilio del aristócrata Iságoras –a la sazón huésped (*xénos*) de aquél– en su disputa con Clístenes. La operación constituyó un fracaso ante el levantamiento del pueblo ateniense que obligó a los partidarios de Iságoras y al propio Cleómenes a rendirse. (V.70-72). Los poderes desmedidos del rey Cleómenes se ponen ostensiblemente de relieve en un cuarto intento de invadir el Ática hacia el año 506. En esta ocasión Cleómenes intenta servirse de sus aliados de la Liga del Peloponeso, reuniendo tropas sin explicitar sus propósitos (V.74.1) (συνέλεγε ἐκ πάσης Πελοποννήσου στρατόν, οὐ φράζων ἐς τὸ συλλέγει) –ejecutar una venganza personal contra los atenienses e instaurar a Iságoras como tirano–. Ante la retirada de los corintos, la disconformidad del otro diarca, Demarato, y la defección de los demás aliados, la campaña fue suspendida.

En relación con la contrarrevolución de Iságoras, adversario político de Clístenes y perteneciente a la facción aristocrática más conservadora en Atenas, Heródoto señala que Iságoras, encontrándose en inferioridad de condiciones:

llama en su auxilio a Cleómenes, que había devenido huésped-extranjero suyo desde el sitio de los Pisistrátidas (por cierto, a Cleómenes se lo acusaba de frecuentar a la mujer de Iságoras)¹¹⁵.

En el pasaje, el término *xénos* aparece en su acepción estrictamente jurídico-institucional de ‘huésped-extranjero’, indicando un lazo de amistad-ritualizada entre dos miembros de elite de *póleis* griegas. La cita permite entrever –a partir del comentario incidental que la voz enunciativa introduce mediante la partícula *δέ*¹¹⁶– cierta excesiva ‘familiaridad’ que podía revestir la relación entre *xénoi*. Independientemente de la malicia deliberada o veracidad del rumor respecto de la relación entre Cleómenes y la mujer de Iságoras sugerida mediante el verbo *φοιτᾶν*, posiblemente fruto de versiones pro-alcmeónidas que habría recogido el historiador, la apostilla de Heródoto permite circuns-

¹¹⁵ ἐπικαλέεται Κλεομένηα τὸν Λακεδαιμόνιον γινόμενον ἐσωτῶ ξεῖνον ἀπὸ τῆς Πεισιστρατιδέων πολιορκίης· τὸν δὲ Κλεομένηα εἶχε αἰτίη φοιτᾶν παρὰ τοῦ Ἰσαγόρευο τὴν γυναῖκα (V. 70.1).

¹¹⁶ Sobre este uso de la partícula *δέ* como modo de introducir un paréntesis explicativo en Heródoto, Cf. Powell (1966: 79).

cribir las relaciones entre *xénoi* en el ámbito del *oïkos*: la recepción del *xénos* en el seno del hogar frecuentemente daría lugar a rumores, fundados o infundados, de adulterio, con o sin el beneplácito del anfitrión, entre el *xénos* y la mujer de aquel.

Iságoras es presentado aquí como un ateniense conservador, con claras simpatías protiránicas. En efecto, hacia el año 506 a.C., Cleómenes moviliza la Liga del Peloponoso en retaliación contra el Ática, con el propósito de “propiciar el acceso de Iságoras a la tiranía” (Ἰσαγόρην βουλόμενος τύραννον καταστήσαι) (V.74). Es sugerente el modo en que Cleómenes-Iságoras, en calidad de *xénoi*, son presentados por Heródoto como favorecedores de la tiranía¹¹⁷.

V.90-92 Esparta, ante el auge de Atenas, decide reinstalar a Hippias en la tiranía. Las citas hacen referencia nuevamente (Cf. *supra*. V.63) a la relación de *xenia* presuntamente existente entre los Pisistrátidas y los lacedemonios.

V.90. Se emplea aquí el término *xénos* en plural, como si se tratara de una relación de *xenia* entre pueblos. Dice Heródoto:

Pues, cuando los lacedemonios se enteraron de las intrigas de los Alcmeónidas ante la Pitia y (de las intrigas) de la Pitia en contra de ellos y de los Pisistrátidas, se lamentaron doblemente, porque habían expulsado a hombres que eran sus huéspedes-extranjeros (s.e. de los lacedemonios) de sus tierras y porque ninguna gratitud surgió de parte de los atenienses para con ellos que obraron de este modo¹¹⁸.

En rigor, estas relaciones tenían su fundamento, como hemos apuntado, en vínculos interpersonales entre miembros de elite de ambas comunidades. Resulta no obstante, sintomático y sugerente el hecho de que la voz narradora designe con un término ligado estrictamente a la esfera de la acción privada, específicamente a la práctica de la amistad ritualizada, una alianza entre dos grupos, los “lacedemonios”, por un lado, y los “Pisistrátidas”, por otro. Resulta evidente, también, la *asimetría* en el tipo de relación instituida en este contexto por el término *xénos*: mientras que, desde la perspectiva espartana, el vínculo abarca al conjunto de la comunidad, designado *in toto* como “los lacedemonios”, la contraparte ateniense (es decir, el segundo elemento de la díada *xénos-*

¹¹⁷ Cf. Arist. *Const. Atenas* 20,1.

¹¹⁸ ποθόμενοι γὰρ Λακεδαιμόνιοι τὰ ἐκ τῶν Ἀλκμεωνιδέων ἐς τὴν Πυθίην μεμηχανημένα καὶ τὰ ἐκ τῆς Πυθίης ἐπὶ σφέας τε καὶ τοὺς Πεισιστρατίδας συμφορὴν ἐποιεῦντο διπλῆν, ὅτι τε ἄνδρας ξείνους σφίσι ἐόντας ἐξεληγάκεσαν ἐκ τῆς ἐκείνων, καὶ ὅτι ταῦτα ποιήσασι χάρις οὐδεμία ἐφαίνετο πρὸς Ἀθηναίων (V.90.1).

xénos) aparece puntillosamente restringida a los “Pisistrátidas”. Del empleo asimétrico del término en contexto se puede colegir que:

1- la comunidad espartana en su conjunto, “los lacedemonios”, establecen y mantienen relaciones de política exterior sobre el modelo de ‘alianzas interpersonales entre miembros de elite’, es decir, basados en la institución de la *xenia*;

2- la política exterior de la *pólis* espartana es dirigida (o digitada) en nombre de la comunidad en su conjunto (“los lacedemonios”), a partir de alianzas interpersonales establecidas por miembros de elite de dicha comunidad. El contexto narrativo permite inferir que el liderazgo de dicha política exterior y la celebración de alianzas de clase competían específicamente a los reyes espartanos y, en nuestro caso particular, a Cleómenes (un hecho que, como hemos señalado, refuta la pretendida ecuanimidad y equilibrio de las instituciones espartanas tradicionalmente reivindicados);

3- de la parte de los atenienses, el establecimiento y ratificación de este tipo de acuerdos de clase parece, desde el plano de la enunciación, circunscripto a los “hijos de Pisistrato”, es decir, asociado a una práctica promovida por ‘tiranos’¹¹⁹;

4- la *xenia* es una institución favorecida por las capas encumbradas de la sociedad espartana, específicamente, la nobleza. Las alianzas tienen un origen en la esfera privada¹²⁰, pero se extrapolan a los intereses de la comunidad en su conjunto, de manera apodíctica;

5- la *xenia* es una institución que permite la adhesión de unos pocos espartanos nobles (en nombre de todos) con ‘tiranos’ –en este caso, atenienses– que ejercen el poder despóticamente sobre el pueblo. La *xenia*, por tanto, implicaría una suerte de mecanismo despótico de conducir las relaciones interestatales.

V.91 El término *xénos* reaparece en el contexto del intento espartano de reinstaurar la tiranía en Atenas. Ante el temor del poderío ático que comenzaba a disputar la hegemonía lacedemonia, los espartanos reúnen a sus aliados (σύμμαχοι) de la Liga del Pelopo-

¹¹⁹ O bien a aristócratas atenienses pro-tiránicos, como demuestra la alianza de *xenia* entre Iságoras y Cleómenes (V.70).

¹²⁰ Como demuestra la recreación herodotea de las ‘entrevistas privadas’ de Cleómenes a partir del lenguaje y los *tópoi* de la amistad-ritualizada *more homérico*. Por ejemplo, la recepción de Aristágoras en el 499 a.C. (V.48-51); el encuentro con Meandrio (circa 516-14 a.C.), sucesor de Policrates en Samos, tras su fuga de la isla como consecuencia de la conquista persa de y la instauración de Silosonte en la tiranía (III.148); o bien la recepción de la embajada escita en torno al 514-12 a.C. (VI.84), sucintamente evocada por Heródoto. Cleómenes –en la versión que Heródoto declara haber recogido de los propios espartanos– recibe en persona a los embajadores escitas, quienes, tras la invasión de Darío a sus territorios, acuden a Esparta para efectuar una alianza (*symmachiên te poiéesthai*) a los efectos de vengarse de los persas. A raíz de su trato asiduo con los *bárbaros* escitas, Cleómenes adoptó la incivilizada costumbre de beber vino puro (*episkythizō*) –circunstancia a la cual los espartanos adjudican la posterior locura del rey.

neso, en torno al año 500 a.C.¹²¹ Los espartanos exponen el *fundamentum* de su gestión de política exterior: el lazo de hospitalidad que vinculaba a los espartiatas (presumiblemente a determinados miembros de elite de la sociedad lacedemonia, dentro de los cuales figuraba quizá el propio Cleómenes) es esgrimido como razón suficiente para la reinstauración de Hipias en Atenas:

Aliados (ἄνδρες σύμμαχοι), reconocemos que nosotros mismos no hemos obrado correctamente. En efecto, incitados por falsos oráculos, expulsamos de su patria a hombres que eran huéspedes-extranjeros nuestros en máximo grado (ξείνους ἐόντας ἡμῖν τὰ μάλιστα) y que nos garantizaban mantener a Atenas sometida; y luego, tras haber obrado así, entregamos la ciudad a un pueblo ingrato (δῆμῳ ἀχαρίστῳ) (...)¹²²

El pasaje permite encuadrar las relaciones de *xenia* en la coyuntura geopolítica del fines del siglo VI. Se pone de relieve aquí la función desempeñada por las relaciones inter-aristocráticas en la estructuración del escenario de alianzas políticas. El *éthos* aristocrático reivindicado por los espartanos en su arenga a los confederados pone de manifiesto el ‘error’ (οὐ ποιήσασι ὀρθῶς; ἐκεῖνα ποιήσαντες ἡμάρτομεν) que supuso la transgresión de pactos de amistad-ritualizada con los Pisistrátidas. Cabe destacar aquí que el vocabulario de la *xenia* –que prescribe un comportamiento amistoso recíproco entre iguales– es esgrimido públicamente en un sentido supra-individual: en el *dictum* espartano las relaciones interpersonales de elite imponen una obligación respecto de la totalidad de cuerpo cívico-militar de los lacedemonios; vale decir que, metonímicamente, los Pisistrátidas devienen *xénoi* de la totalidad de los espartanos aun cuando *stricto sensu* las obligaciones entre *xénoi* operan a un nivel meramente individual entre las partes. Más aún, en el contexto de la condeferación peloponesia liderada por Esparta, dichas obligaciones, por carácter transitivo, se imponen –o, al menos, en eso reside la estrategia retórica espartana *ad locum*– al conjunto de los σύμμαχοι. Asimismo, el pasaje sugiere –mediante un paralelismo sintáctico– la contraposición entre “los huéspedes-extranjeros” favorables a los intereses de los espartanos, a quienes, equivocadamente, se les infligió un daño, y el “pueblo” ateniense, que habiendo sido beneficiado se mostró “desagradecido”: ἄνδρας ξείνους (...) ἐξηλάσαμεν / δῆμῳ ἀχαρίστῳ παρεδώκαμεν τὴν πόλιν. El discurso de los espartanos –en la caracterización herodotea– se ve, pues,

¹²¹ Se trata, en efecto, del primer testimonio que existe de una reunión entre los confederados peloponiosos y de la consulta de la opinión de los aliados por parte de los lacedemonios. Cf. How & Wells (1936: II. 50-51); Larsen (1933: 257-76).

¹²² ἄνδρες σύμμαχοι, συγγινώσκομεν αὐτοῖσι ἡμῖν οὐ ποιήσασι ὀρθῶς: ἐπαερθέντες γὰρ κιβδήλοισι μαντήιοισι ἄνδρας ξείνους ἐόντας ἡμῖν τὰ μάλιστα καὶ ἀναδεκομένους ὑποχειρίας παρέξειν τὰς Ἀθήνας, τούτους ἐκ τῆς πατρίδος ἐξηλάσαμεν, καὶ ἔπειτα ποιήσαντες ταῦτα δῆμῳ ἀχαρίστῳ παρεδώκαμεν τὴν πόλιν (V.91.2).

claramente signado por el mecanismo de la reciprocidad que emana de la ley que opera entre *xénoi*. De allí la necesidad de resarcir el daño indebidamente infligido a los *xénoi* y la calificación del *démos* ateniense como *a-cháristos*. Comienza a perfilarse aquí –en la representación discursiva interna a la *narratio*– un *modus operandi* (y un *modus loquendi*) diferencial entre el sistema político espartano de corte oligárquico, con sus extensas redes de *xenia* incluso favorables a tiranos, y la flamante *isonomía* ateniense introducida por Clístenes y centrada en la voluntad del *démos*.

V.92 η. Aquí el término *xénos* y su cognado *xeinikós* aparecen estrechamente vinculados a la figura de Periandro, tirano de Corinto¹²³. La referencia a Periandro –y a los demás Cipséidas de Corinto– ocurre en el marco del relato del corintio Socles¹²⁴, pronunciado en ocasión del debate entre los confederados propiciado por los espartanos (Cf. *supra*). Periandro –según el relato de Socles– habría invocado al espectro (*eidōlon*) de su difunta esposa, a quien había asesinado acaso involuntariamente (III.50), a fin de que ésta le revelase el sitio en el que había ocultado un depósito hecho por un huésped-extranjero (*xénos*):

(...) Y en un solo día (Periandro) desnudó a todas las mujeres corintias a causa de su propia mujer Melisa. Pues habiendo él enviado emisarios al oráculo de los muertos, a orillas del río Aqueronte en el país de los Testropos, (s.e. para indagar) acerca de un de-

¹²³ Periandro, quien fue tirano de Corinto entre 625 y 585 a.C., encarna en el imaginario griego el epítome del tirano cruel. Gammie (1986: 193 ss.) –en su análisis de la representación de la tiranía en las *Historias*– incluye a Periandro dentro del grupo de aquellos tiranos indirectamente vinculados al desarrollo de la línea argumental del relato. Destaca que la caracterización de la figura de Periandro es “moderadamente convencional”, en la medida en que desarrolla algunos *tópoi* tradicionales del personaje del tirano descritos en el discurso de Otanes (III.82.2): orgullo, impiedad, envidia, conducta incongruente, violación de las leyes y costumbres tradicionales, violación de mujeres y matanzas indiscriminadas. En el caso de Periandro, estos abusos incluyen la necrofilia con su propia mujer, el incumplimiento de los debidos ritos mortuorios para con ella, la expoliación de las mujeres corintias, la necromancia, etc. Acerca del estereotipo del tirano, basado en el discurso de Otanes, Cf. Lateiner (1989: 172-9). Sobre Periandro, Cf. Sourvinou-Inwood (1991: 244-84); Boedecker (2002: 112-114); Gray (1996: 368-70).

¹²⁴ En relación con este discurso directo, el más extenso de toda la obra, cuya finalidad es la ratificación de la inconveniencia de la tiranía, Cf. Moles (2007: 245-268), con abundantes referencias bibliográficas. El autor pone de relieve el fuerte componente de *mýthos* en el discurso de Socles: material narrativo que se extiende hacia el pasado remoto, preservado y difundido oralmente, con una marcada dependencia del plano divino (a través de los oráculos). Asimismo, indica que es posible derivar una interpretación meta-narrativa del discurso pronunciado por Socles ante su audiencia: el corintio oficiaría de *alter ego* herodoteo, poniendo de relieve las desventajas de la tiranía a partir de una ‘tipología’ estereotipada del tirano similar a la ofrecida por Heródoto en otros contextos de la obra (en particular, en el discurso de Otanes: III.83.2): el animalismo y el exceso sexual, la habilidad en el desciframiento de signos, la disfuncionalidad familiar, la ilegitimidad política, matanzas y exilios, malos consejos, problemas sucesorios, etc. Esta extensa invectiva mitologizada en contra de la tiranía encarna, según Moles, la voz autoral en una suerte de meta-discurso y tematiza –a mitad de camino de la *narratio* de la invasión persa– la oposición cara al historiador entre tiranía y libertad que vertebró el relato.

pósito que le había dejado un huésped-extranjero, Melisa, cuando hubo hecho su aparición, dijo que no le señalaría ni revelaría en qué lugar yacía el depósito (...) ¹²⁵

En primer lugar, conviene señalar que la referencia al *xénos* de Periandro de Corinto ocurre en el contexto discursivo de un apóstrofe anti-tiránico pronunciado por Socles ante los confederados de la liga peloponesia; más aún, buena parte de la crítica ha señalado el discurso de Socles, de dudosa historicidad, como el *locus classicus* del repudio a la tiranía en las *Historias* ¹²⁶. En efecto, la caracterización de Periandro –en línea con los demás miembros de su linaje– es claramente negativa, encarnando éste la *hýbris* tradicionalmente asociada a la figura del *týrannos*. Resulta difícil, por la propia *brevitas* de la narración, determinar el motivo por el cual Periandro pretende –de un modo tan ignominioso, mediante la expoliación de las mujeres corintias y prácticas necrománticas– hallar el depósito ¹²⁷ otrora confiado a él por un huésped. Dos son al menos las posibilidades ¹²⁸: o bien que procurara recuperar el depósito a los fines de restituirlo a su legítimo propietario, o bien que intentara usufructuar ilegítimamente de un bien entregado en custodia de acuerdo con la legalidad impuesta por *thémis* en el vínculo entre *xénoi*. Ahora bien, si se trata del primer caso, el modo en que Periandro procura conseguir su cometido –aun tratándose de un fin noble– está cargado de la ignominia prototípica del exceso tiránico; si se trata del segundo caso, que dada la presentación negativa consistente de la figura del *týrannos* es la alternativa más probable, se trata de un acto de *hýbris* al que se añade el sacrilegio de la infracción a los deberes de hospitalidad.

¹²⁵ μηδὲ δὲ ἡμέρη ἀπέδουσε πάσας τὰς Κορινθίων γυναῖκας διὰ τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα Μέλισσαν. [2] πέμπαντι γάρ οἱ ἐς Θεσπρωτοῦς ἐπ' Ἀχέροντα ποταμὸν ἀγγέλους ἐπὶ τὸ νεκυομαντήριον παρακαταθήκης πέρι ξεινικῆς οὔτε σημανέειν ἔφη ἡ Μέλισσα ἐπιφανέισα οὔτε κατερέειν ἐν τῷ κέεται χώρῳ ἢ παρακαταθήκη (V.92 η 1-2).

¹²⁶ Cf. Moles (2007: 245); How & Wells (1936: II. 340); Latenier (1989: 172-9); McGlew (1993: 61-74); Hartog (1980); Gray (1996).

¹²⁷ El término *παρακαταθήκη*, que reparcerá en VI.86 también vinculado a una relación entre *xénoi*, alude al depósito de un objeto de valor o suma de dinero con un allegado, en beneficio del propietario del mismo. El apoderado del 'depósito' –normalmente ligado a su propietario por una relación de *xenia*– estaba obligado a restituir la suma o el objeto entregado en custodia ante la solicitud del interesado. Evidentemente, la práctica de 'custodia' de los bienes de un *xénos* y la obligación de la restitución constituye uno de los servicios –signados por la reciprocidad– que regulaba la relación entre *xénoi*. En relación con esta práctica, Cf. Herman (1987: 94- 97). El autor señala la costumbre de entregar la propiedad en custodia a un *xénos* –en contextos de crisis, revoluciones, invasiones o como un simple mecanismo de establecer una base en el extranjero– como una de los servicios más valiosos que podía desempeñar un extranjero-amigo (y que estaba vedado a los *philoí* locales del aristócrata en cuestión). Asimismo, señala que la restitución del objeto o suma confiada en depósito en el marco de una relación de *xenia* constituía una obligación tácita, pero no por ello menos genuina o vinculante, por parte del albacea. Herman entiende esta práctica de circulación y custodia de bienes –operada en el marco de legalidad ofrecida por la *xenia*– como uno de los modos en que pudieron desarrollarse intercambios económicos complejos y duraderos en épocas en que no existían las garantías formales contractuales ofrecidas más tarde por la *pólis*.

¹²⁸ Cf. Gray (1996: 376 n.39) quien admite las mismas alternativas.

Volveremos sobre la noción de depósito (*παρακαταθήκη*) en la relación entre *xénoi* en el análisis de la historia de Glauco (Cf. *infra* VI.86).

VI.21. En el contexto de la segunda fase de la Revolución Jonia, que culmina con la toma de Mileto por parte de los persas en 494 a.C., se alude a las relaciones de ‘amistad’ entre Síbaris y Mileto, presumiblemente por motivos de índole comercial:

Pues estas ciudades, que nosotros sepamos, entablaron relaciones de amistad recíprocas en máximo grado¹²⁹.

Aquí se emplea el verbo *xeinoûmai* junto con el pronombre recíproco *allēlēsi* con un valor ‘supra-individual’, para hacer alusión, muy probablemente a alianzas de tipo comerciales entre ciudades. Asimismo, reaparece como en I.20 y V.91 el intensificador *málista* para indicar el grado de proximidad implicado en la alianza. Nuevamente, el lenguaje herodoteo, a partir del cognado *xeinoûmai*, reproduce los valores de amistad y reciprocidad inherentes a la institución de la amistad-ritualizada. El empleo geopolítico del término *xeinoûmai* –en el neologístico *usus* herodoteo– para hacer referencia a alianzas entre ciudades, deriva, sin duda, de relaciones privadas de *xenia* entre miembros de capas de elite de ambas comunidades. Se trata, en efecto, de un uso *metonímico* del término. La trasnominación supone, en el empleo del verbo *xeinoûmai* que hace Heródoto, la consideración del ‘todo’, en este caso el conjunto del cuerpo político de ambas ciudades, en lugar de la ‘parte’, es decir, aquellos miembros de elite respectivos que pudieran establecer este tipo de vínculos de amistad ritualizada, probablemente no sólo con fines comerciales sino también políticos.

Resulta interesante corroborar que los empleos del término *ξενώω* en los testimonios griegos conservados –por lo general en voz media o pasiva– indican precisamente un tipo de relación interpersonal *in praesentia* entre dos *xénoi* o, al menos, el vínculo derivado de dicho lazo personal. Por lo general, en fuentes anteriores o contemporáneas al historiador el uso del término designa: 1) explícitamente el recibimiento o tratamiento en calidad de huésped (Esq. *Supl.* 927) o bien 2) el recibir los dones de la hospitalidad (es decir, el ser recibido o alojado por el anfitrión en el seno del *oikos*) (Cf. Sof. *Fil.* 303; Eur. *Alc.* 68; Jen. *Anab.* 7.8.8; Plat. *Leyes* 955c; etc.). También más ampliamente, existen registros entre los trágicos que indican el *status* de un individuo en calidad de ‘ausente’ o ‘exiliado’ de su comunidad (Sof. *Traq.* 65; Eur. *Hip.* 1088). Ahora bien, el

¹²⁹ Πόλεις γὰρ αὐταὶ μάλιστα δὴ τῶν ἡμεῖς ἴδμεν ἀλλήλοισι ἐξενώθησαν (I.21.1).

uso herodoteo analizado aquí es el primero en que el verbo designa el establecimiento de lazos de amistad o cooperación entre ciudades. Usos más tardíos del término conservan también el matiz estrictamente personal de la relación de amistad-ritualizada entre *xénoi*¹³⁰, de modo que el empleo que hace Heródoto del término aquí constituye un *hápax* semántico. El hecho de que Heródoto emplee, de modo excepcional, un verbo que en el conjunto de los testimonios griegos designa una relación contractual estrictamente interpersonal para hacer alusión aquí a un modo de coalición o cooperación interestatal (en este caso, la colaboración entre Síbaris y Mileto) sugiere posiblemente que 1) la política exterior de las ciudades en cuestión aparece dominada por el accionar de miembros de elite, independientemente de su *politeía*; 2) el historiador concibe la *xenia* como una de las estrategias posibles de establecimiento de alianzas exteriores, procedimiento que caracteriza, veremos, en particular, a los regímenes oligárquicos, monárquicos y/o tiránicos.

VI.34-35 Aquí se emplea el vocabulario de la *xenia* en relación con la presencia de Milcíades I y sus sucesores en el Quersoneso, en las costas de Mar Negro al sudoeste de Crimea. Milcíades el Viejo (V.34-38) inició la tiranía en el Quersoneso hacia el año 555 a.C.¹³¹ En estos pasajes resulta evidente una vez más la estrecha vinculación que propugna Heródoto entre *xenia* y tiranía. La fundación de una colonia griega en el Quersoneso es presentada, en cuanto a sus orígenes, como una relación de amistad

¹³⁰ Cf. Platón. *Leyes*. 624e; Jen. *Agés*. 8.5; Lisias, *Contra Andócines*. 6.48; Jenofonte, *Helénicas*, 4.1.34. La cita de Lisias resulta particularmente relevante para nuestros propósitos: en la acusación contra Andócines, se le imputa su desentendimiento de los asuntos concernientes a la *pólis* (μετέχειν τῆς πόλεως) y sus alianzas de amistad con reyes y tiranos (καὶ βασιλεῦσιν ἐξενωμένος καὶ τυράννοις), que le procuró riquezas y poder. Cf. en relación con el *status* social de Andócines, Herman (1987: 35). La cita de Jenofonte –analizada detalladamente por Herman (1987: 1-2)– expresa una idea similar a la de Lisias: la contraposición entre los deberes cívicos y los deberes para con los *xénoi*. El rey espartano Agesilao –en el marco de la campaña a Asia Menor en el año 394 a.C.– privilegia la fidelidad a la ‘patria’ frente a la solidaridad respecto de los ‘amigos-extranjeros’ (σὺν ταῖς πατρίσι καὶ τοῖς ἐξενωμένοις πολεμοῦσι καί). La idea de solidaridad ‘panhelénica’ parece ser un descubrimiento tardío de los espartanos, si comparamos la representación que de ellos nos ofrece Heródoto. En efecto, nuestro análisis intenta demostrar que el historiador de Halicarnaso carga sus tintas *ex profeso* en relación con los vínculos de amistad-ritualizada sostenidos por los espartanos.

¹³¹ La información que se desprende del relato herodoteo es ambigua en relación con la vinculación de Milcíades I (y sus sucesores) y los Pisistrátidas. Posiblemente, la inconsistencia se deba a la incorporación de fuentes pro-Filaidas, anti-Pisistrátidas y también contrarias a la estirpe de Milcíades. Por ejemplo, en VI.35.3 se muestra a Milcíades a disgusto (ἀγθόμενος) con el régimen (ἀρχή) de Pisistrato y deseoso de marcharse (βουλόμενον ἐκποδῶν εἶναι); sin embargo, en V.39.1. se indica que Milcíades II, ‘El Joven’ –sobrino del anterior– fue enviado al Quersoneso (circa 516 a.C.) a bordo de un trirreme por los propios Pisistrátidas, Hipias e Hiparco. Los historiadores creen que Milcíades I pudo haber sido instigado por Pisistrato en su empresa tiránica para el mejor control de los estrechos, al tiempo que el tirano ateniense se desembarazaría de un influyente rival político; Cf. Berve: 1967: 66 ss); Hind (1974: 1ss); Mazzarino (1938-9: 285 ss.). Cualquiera sea el caso, las fuentes de las que se sirve Heródoto aquí ponen en primer plano el accionar de Milcíades y su estirpe y marginan la participación de los Pisistrátidas.

ritualizada entre Milcíades I y los doloncos, habitantes originarios de la costa traco-occidental de la Propóntide en el siglo VI¹³²:

El tal Milcíades, que se encontraba sentado a las puertas de su casa, al ver a los doloncos con vestimentas que no eran de la región y con lanzas, los llamó y les ofreció, cuando se acercaron, albergue y los dones de la hospitalidad (ἐπηγγείλατο καταγωγὴν καὶ ξείνια). Estos, tras aceptar y recibir de él la hospitalidad (ξεινισθέντες ὑπ' αὐτοῦ), le revelaron íntegro el oráculo del dios.

El oráculo revelado por la Pitia a los doloncos, quienes se veían a la sazón en dificultades con los apsintios, otro pueblo tracio, había sido que se llevaran como “colonizador al primero que les brindara hospitalidad al salir del santuario” (οἰκιστὴν ἐπάγεσθαι ἐπὶ τὴν χώραν τοῦτον ὃς ἂν σφέας ἀπίοντας ἐκ τοῦ ἱεροῦ πρῶτος ἐπὶ ξείνια καλέσῃ) (VI.34.2) Tras la revelación del oráculo, Milcíades I parte, junto a un grupo de atenienses y los doloncos, a tomar posesión del Istmo del Quersoneso.

El vocabulario del pasaje permite conjeturar el establecimiento de una presunta relación de *xenia* entre Milcíades y los doloncos o, más precisamente, con los reyes (τοὺς βασιλέας) enviados a consultar el oráculo de Delfos (VI.34.1). La expresión ἐπὶ ξείνια καλεῖν indica en Heródoto (Cf. II.107.1; 115.4; 119.1; IV.154.3; IX 15.4; 89.1) el ofrecimiento de alimentos, es decir, la comensalidad¹³³. De allí, su vínculo potencial con una alianza de amistad-ritualizada. La particularidad en este caso reside en que se trata, en rigor, de una campaña de conquista encabezada por Milcíades, lo cual supone la ἀπουκίη (es decir, el alejamiento del ateniense de su patria y el establecimiento de su residencia en el extranjero). El pasaje, independientemente del grado de veracidad que detente el relato, permite el modo en que –en el imaginario griego, especialmente en época arcaica– relaciones las inter-aristocráticas, expresadas según el lenguaje de la

¹³² La realidad de la fundación de una colonia en el Quersoneso, según los historiadores, debió haber sido un fenómeno más complejo: sin duda, por un lado, el establecimiento de un emplazamiento griego en las costas de Ponto Euxino favorecía la política pisistrátida de control de los estrechos frente a los apsintios; por otra parte, resultaba un modo elegante mediante el cual el tirano ateniense se desembarazaba de un rival político.

¹³³ Ofrecer alimentos suntuosos a los extranjeros era, en efecto, una de las manifestaciones rituales inherentes a la fase preliminar de establecimiento o renovación de un lazo de *xenia*, indispensable en el acto ritual de acogida del huésped (ὑποδεξιή. *Il.* IX. 73) y el primer signo de no-hostilidad y benevolencia hacia el forastero. La ‘mesa hospitalaria’ es un *Leitmotiv* de la ideología arcaica, ampliamente tematizado, no sólo por Homero (e.g. *Od.* VII.173-6; XIV.150; XX.230-1), sino también en las odas de Píndaro (*Istm.* 2.39; *Olimp.* 3.40; *Pit.* 4.30). Acerca de la importancia del rito de la mesa hospitalaria en general y respecto del extranjero en particular, Cf. Schmitt-Pantel (1997: esp. 40-41; 54-6). En efecto, el ofrecimiento de alimento constituye el primer movimiento en el mecanismo del don y contra-don que regulará la relación entre *xénoi*. La implicancia del gesto es doble: por un lado, el gesto de comensalidad inscribe al recién llegado en el círculo de la *philótēs* inter-aristocrática, señalando al huésped como un igual, digno de compartir la mesa; por otro, es el primer acto que instaura el desequilibrio entre las partes e instaura la ‘deuda de gratitud’ del beneficiario del don de hospitalidad hacia el benefactor.

amistad-ritualizada, podían servir de catalizadoras de empresas de conquista exterior. Asimismo, el pasaje pone de relieve el estrecho vínculo entre *xenia* y tiranía.

VI.85-86 El vocabulario de la *xenia* se ve admirablemente desplegado en la historia de Glauco y el extranjero / huésped de Mileto¹³⁴. Se trata aquí de un relato enmarcado puesto en boca del rey espartano Leotíquidas, de la familia Euripóntida y sucesor de Demarato, quien accedió al trono mediante el soborno de la Pitia (en la segunda mitad del año 491 a.C.). El fin retórico del relato es la persuasión de los atenienses para que restituyeran a los hombres eginetas que, en calidad de rehenes políticos, los espartanos habían dejado en depósito en Atenas, en el año 491 a.C. (Cf. VI 73)¹³⁵. La negativa por parte de los atenienses a restituir los rehenes eginetas desembocará en la guerra entre Atenas y Egina, que tuvo lugar presuntamente tras la batalla de Maratón, hacia el año 488 a.C., si bien Heródoto la sitúa con anterioridad a dicho enfrentamiento.

Leotíquidas narra la historia de Glauco, un justo espartano (ἄριστα δικαιοσύνης περί πάντων), cuyo linaje se extinguió por violar las relaciones y obligaciones mutuas de *xenia*. El relato pone de relieve el *fundamentum* religioso de los pactos de *xenia* y las consecuencias aciagas de su transgresión. Un cierto hombre milesio se presenta ante Glauco deseoso de entrar en conversación con él debido a la reputación de honradez de la que gozaba el espartano (δικαιοσύνης ἀπολαῦσαι). El extranjero confía la mitad de sus bienes junto con distintivos (καὶ τὰ χρήματα δέξαι καὶ τάδε τὰ σύμβολα σῶζε λαβόν) indicándole que restituya los bienes en depósito a quienes se presenten con idénticos distintivos. Trascurrido el tiempo, se presentaron ante Glauco los hijos del milesio reclamando la suma en depósito. Glauco finge no recordar el asunto y aplaza la de-

¹³⁴ Acerca de este relato, Cf. Scott (2005: 315 ss.). El autor examina algunos detalles folklóricos del *lógos* tales como el motivo del castigo del perjurio (ya presente en Hesíodo) y el uso del lenguaje arcaizante. Nada indica la historicidad del incidente narrado por Leotíquidas, aunque Scott entiende que las referencias a τὰ σύμβολα (VI.86^a5) —originariamente entendidas como objetos simbólicos cuya finalidad era el mutuo reconocimiento entre *xénoi*— pueden indicar, históricamente, la adaptación de dicha práctica por comerciantes para identificar a la otra parte de un contrato. Sobre la función de los *sýmbola* en la relación entre *xénoi*, Cf. Herman (1987: 61-72) y Gauthier (1972). Herman (1987: 96 n. 78) desestima el valor de este relato —en lo que respecta a su aportación al estudio de la amistad-ritualizada— por su aura mítica y porque no resulta del todo claro el significado del término *xénos* en este contexto. Herman indica que la relación entre Glauco y el milesio no implica una sucesión de intercambios recíprocos entre las partes, por lo cual no se ajustaría *stricto sensu* a un pacto de amistad-ritualizada. Nosotros creemos, en cambio, que el relato, independientemente de su historicidad, es modelado con el vocabulario prototípico de la *xenia*; por otra parte, el sentido común indica que ningún forastero confiaría la mitad de su fortuna a un extranjero sin un acuerdo formal entre las partes. Muy probablemente, la aparente no-reciprocidad de la relación se deba a la economía narrativa del relato mismo.

¹³⁵ Acerca de la dificultad de reconstruir una cronología exacta de la sucesión de acontecimientos en este período, donde se vinculan las relaciones entre Atenas, Egina y los turbulentos movimientos internos en la *pólis* espartana, Cf. Scott (2005: 546-552).

cisión. Tras consultar a la Pitia, con la intención de apropiarse del dinero mediante un juramento¹³⁶, ésta le da un funesto vaticinio. Arrepentido, Glauco suplica al dios ser perdonado y, acto seguido, restituye la suma a los extranjeros.

El relato enmarcado, independientemente de la debatible naturaleza del vínculo entre Glauco y el milesio, utiliza motivos clave asociados a la relación contractual de *xenia*:

- 1- la fórmula ἐλθεῖν ἐς λόγους (VI.86.α3) como prolegómeno de la recepción de un *xénos*¹³⁷;
- 2- el rol del *xénos* –el anfitrión como albacea de los bienes del *xénos*-huésped¹³⁸;
- 3- la alusión al *parakatathékē*¹³⁹, el depósito dejado en custodia del huésped;
- 4- los *symbola*, es decir, los objetos cortados en mitades y que oficiaban de garantes y mementos de la relación de hospitalidad otrora contraída¹⁴⁰;
- 5- el *eirēménō lógō* (VI.86β1), que indica el acuerdo entre las partes fundado en la palabra empeñada¹⁴¹;

¹³⁶ La expresión ὄρκω τὰ χρήματα λήσεται es algo ambigua. Posiblemente indique que Glauco se proponía jurar ante los extranjeros milesios que no había recibido dicha suma, o ante los éforos, o públicamente ante ambos.

¹³⁷ La expresión griega es ἐλθεῖν ἐς λόγους, relativamente frecuente en el *usus* herodoteo (Cf. Powell 1966: 209). La fórmula ocurre en el *corpus* por lo general en referencia a una entrevista entre dos individuos de renombre, uno de los cuales promueve el diálogo con el otro. Es un modo frecuente en que se alude a las conversaciones entre huéspedes en el marco de efectivas o presuntas relaciones de *xenia*. No es casual, pues, que su uso prime en los libros I a VI, es decir, en las secciones etnográficas y de la historia arcaica, en las que proliferan relatos legendarios o tradicionales.

¹³⁸ Cf. Herman (1987: 129), quien incluye el préstamo de dinero o la función de albacea como uno de los servicios privados entre *xénoi*.

¹³⁹ El término aparece anteriormente en la obra: II.156.4; III.59.1 (el verbo παρακατέθεντο); V.92η (también la variante παραθήκη en VI. 73.2 y IX.45.1).

¹⁴⁰ Al respecto, Cf. Herman (1987: 61-67). El sentido primitivo del término σύμβολον (derivado del verbo συμβάλλειν 'reunir / aproximar') designa objetos divididos en mitades, incompletos, y que exigen el acoplamiento de la otra parte de modo de adquirir sentido completo. Cf. Gauthier (1972: 62-102). Gauthier (1972: 67-68) distingue entre *symbola* como testimonios de la relación de hospitalidad y los *symbola* que sirven para designar transacciones de tipo comercial entre particulares y que crean obligaciones recíprocas sobre los bienes. Incluye el episodio de Glauco en este segundo grupo. Creemos, más bien, que el episodio de Glauco supone una conflación entre ambos: es inverosímil que un forastero –es decir, un miembro del *outgroup*, geográficamente tan distante como Esparta y Mileto– deposite la mitad de su patrimonio a manos de un extranjero sin haber previamente sancionado un pacto de amistad-ritualizada. Independientemente del enfriamiento o suspensión de las relaciones de mutua asistencia entre las partes, que debemos colegir del relato de Heródoto y acerca del cual Herman demuestra que podía efectivamente ocurrir con el tiempo, la preservación del vínculo se ve garantizada, a pesar del paso de los años, por el juramento efectuado oportunamente y por la vigilancia de *thémis*.

¹⁴¹ ὁ μὲν δὴ ἀπὸ Μιλήτου ἦκων ξείνος τοσαῦτα ἔλεξε, Γλαῦκος δὲ ἐδέξατο τὴν παρακαταθήκην ἐπὶ τῷ εἰρημένῳ λόγῳ (VI. 86β1). Los traductores, en virtud de otras ocurrencias en Heródoto, suelen traducir ἐπὶ τῷ εἰρημένῳ λόγῳ con el sentido de "en las condiciones establecidas", "según lo acordado". Pero cabe señalar que en su versión más literal el sintagma equivale a "sobre la palabra dicha". Vale decir que la palabra empeñada –la recepción del depósito y la promesa de restitución– implica necesariamente un acuerdo formal entre las partes; más aun, un pacto, probablemente ratificado por un juramento. La insistencia en el vocabulario religioso vinculado al juramento y a su violación en el resto del pasaje refuerzan esta idea.

6- el arribo de los descendientes del extranjero milesio pasados los años (χρόνου δὲ πολλοῦ διελθόντος), la exhibición de los distintivos y el reclamo de restitución del depósito evocan el carácter vitalicio y transgeneracional de las relaciones entre *xénoi*¹⁴²;

A nivel estructural del macro-relato, la historia de Glauco y el extranjero milesio subraya el principio de reciprocidad que debe gobernar las relaciones entre los hombres. El relato enmarcado funciona, pues, como *exemplum*, evocado *ad hoc* por los espartanos, para ilustrar los riesgos que corren los atenienses si persisten en su decisión de no restituir a los rehenes. El precepto religioso que gobierna la necesidad de *restitutio* se ve expresado en las palabras iniciales de Leotíquidas: “pues si restituís (s.e. a los rehenes) obráis piadosamente y, si no los restituís, obráis de manera contraria”¹⁴³; y es corroborado ulteriormente mediante la intención de Glauco de adueñarse del dinero mediante un juramento (ὄρκω τὰ χρήματα λήσθηται) y su consecuente castigo por su impiedad. No es casual, a nuestro entender, que el lenguaje arcaizante empleado en la composición del relato corresponda al discurso de la *xenia*, práctica, como hemos señalado, regida por el mecanismo de la reciprocidad balanceada y ratificada por la intercesión divina. No es casual, tampoco, que sean precisamente los espartanos quienes invocan aquí, por medio de la analogía que posibilita el relato enmarcado, dicha necesidad de reciprocidad en la gestión de los asuntos interpersonales (y, por extensión, *inter-póleis*)¹⁴⁴.

VII.27 Jerjes entabla una relación de *xenia* con Pitio el lidio, probablemente nieto de Cresos (Cf. I.34)¹⁴⁵, por el recibimiento y el agasajo de las tropas persas. El relato de la entrevista entre Jerjes y Pitio es de carácter novelístico¹⁴⁶, de modo que no conviene in-

¹⁴² En este sentido, es significativo que quienes reclaman el depósito sean los descendientes del milesio en línea directa, hecho que apunta a que los respectivos *oikoi* estaban ‘emparentados’.

¹⁴³ καὶ γὰρ ἀποδιδόντες ποιέετε ὅσια, καὶ μὴ ἀποδιδόντες τὰ ἐναντία τούτων (VI. 85.2) Nótese el paralelismo sintáctico que refuerza la idea subyacente: restituir (ἀποδοῦναι) es recto-piadoso (ὄσιον); no-restituir (μὴ ἀποδοῦναι) es una impiedad (ἀνόσιον).

¹⁴⁴ Un importante artículo de Missiou (1998: 181-197) analiza, a partir de testimonios de Heródoto y Tucídides, la actitud diferencial de atenienses y espartanos en la gestión de los asuntos interestatales. Missiou argumenta que la retórica diplomática de los espartanos insiste sobre la necesidad de reciprocidad como mecanismo de gestión de las relaciones interestatales. En efecto, la negociación diplomática espartana alude, con frecuencia, a los servicios prestados con anterioridad y la necesidad de compensación o restitución. En cambio, la retórica diplomática ateniense focaliza en las necesidades del presente o pasado inmediato antes que el pasado distante o las obligaciones de reciprocidad creadas en el tiempo. Missiou entiende que dicha exigencia de reciprocidad, que emana del *éthos* aristocrático del don, es consustancial a regímenes de tipo monárquico, tiránico, oligárquico u aristocrático –dentro de los cuales se puede encuadrar la *politeia* espartana– pero no condice con la ideología de la *pólis* democrática en la medida en que entra en conflicto con los intereses del *démos* ateniense.

¹⁴⁵ Cf. How & Wells (1936: II 138).

¹⁴⁶ Sancisi-Weenderburg (2002: 584), especialista en historia persa, enfatiza el sesgo helenocéntrico y la elaboración personal del historiador en el abordaje de la figura de Jerjes. En lo que concierne a las fuentes del historiador en materia persa, distingue tres grandes grupos: 1) relatos completos que debieron llegar a

dagar acerca de su historicidad, como sucede con buen parte del material incluido en la obra. Sin embargo, constituye un *locus* textual de particular interés a nuestros fines pues revela a las claras el modo en que el relato de Heródoto retrata a individuos no-griegos mediante prácticas socioculturales y esquemas axiológicos arquetípicos de la *epistémē* griega. Heródoto aplica aquí, como en muchas otras secciones, terminología griega a contextos extrahelénicos: la entrevista entre Jerjes y Pitio el lidio es recreada por medio del lenguaje de la amistad-ritualizada; ambos protagonistas devienen, pues, *xénoi à la grècque*. Dice Heródoto (VII.27.1):

Aguardándolo en esta ciudad, Pitio, hijo de Atis, un hombre lidio, brindó hospitalidad (ἐξείνυσε) a todo el ejército del Rey, así como al propio Jerjes, con grandes agasajos (ξενίωσι μεγίστοισι) (...)

Pitio aborda a Jerjes y le ofrece dinero para su campaña; los persas del séquito del Gran Rey le informan de su enorme riqueza y del obsequio que Pitio ofrendó a Darío, padre de Jerjes (Δαρείον ἐδώρησατο). La respuesta de Jerjes (VII.29) recorre todos los *tópoi* de la celebración de una relación interpersonal de *xenía more graeco*:

Extranjero lidio (ξῆνε Λυδῆ), yo, desde que partí de tierra persa, no me topé hasta hoy con ningún hombre, excepto tú, que quisiera ofrecer dones de hospitalidad a mi ejército (ξείνια προθεῖναι στρατῶ τῷ ἐμῷ), ni que viniendo ante mi presencia por propia voluntad quisiera ofrecer dinero a mi campaña. Pero, tú no sólo acogiste magnánimamente a mi ejército sino que también ofreces grandes sumas de dinero. Pues bien, en reciprocidad por estas cosas (ἀντὶ αὐτῶν), te confiero los siguientes honores (γέρεα τοιάδε δίδωμι): te hago huésped mío (ξείνόν τέ σε ποιῶμαι ἐμὸν) y completaré tus cuatro millones de estaturas, dándote de mi propio peculio las siete mil restantes (...)

Es dable destacar aquí: 1) la forma apelativa ξῆνε en la que se conjugan la extranjería de origen y las connotaciones afectivas positivas derivadas de la relación de hospitalidad; 2) el agasajo de los dones de la hospitalidad provistos por Pitio, expresados mediante la forma ξείνια προθεῖναι, que presumiblemente indica la convivialidad; 3) la reciprocidad inherente a la relación entre *xénoi*, que adquiere expresa formulación en la frase ἀντὶ αὐτῶν; 4) el *status* aristocrático de ambas partes, evidente en la dádiva mutua de χρήματα μέγала y en la declaración de los servidores de Jerjes, que indican al Gran Rey que Pitio es “el hombre más rico del mundo” (VII.27.2) después de él; 5) el

manos del historiador como tales (el relato de Pitio; el relato de Masistes, hijo de Darío y uno de los seis generales del ejército de Jerjes); 2) testimonios de las acciones de Jerjes suministrados por testigos presenciales o por versiones orales (el comportamiento de Jerjes en Abido; en Termópilas y en la batalla de Salamina); 3) discusiones de Jerjes con sus consejeros: Artábano, Demarato y Artemisia. Sobre la división del episodio de Pitio en dos mitades (VII.27-29 y 38-9) y la alternancia de elementos estáticos y cinéticos en el estilo de composición herodotea, Cf. Myres (1953: 79-80).

acto de habla performativo¹⁴⁷ mediante el cual se nombra explícitamente al otro ‘xénos’ y se insta la relación institucionalizada (ξείνόν τέ σε ποιεύμαι ἐμόν¹⁴⁸).

Sin embargo, más adelante, en VII.38-39, Jerjes castigará a Pitio con la brutal muerte de su hijo más querido, dado que el lidio osó solicitarle que le permitiera a uno de sus cinco hijos quedar en su compañía y abandonar las filas del ejército persa. Jerjes (VII.39.2) –en su respuesta a Pitio– declara que la hospitalidad (τὰ ξείνια) que los une le salva la vida al propio Pitio y a cuatro de sus cinco hijos, pero que será castigado con la muerte de aquel por el que sienta mayor predilección. En tanto modelo antihelénico y epítome de la barbarie, Jerjes, según veremos, no honra la relación de *xenia*, sino que degrada al propio Pitio (VII.39.1) llamándolo “esclavo mío” (ἐμός δοῦλος). Resulta evidente que la horizontalidad que implica la relación entre *xénoi* en el imaginario griego, desde cuya perspectiva axiológica compone Heródoto, resulta indistinguible de la sumisión del ‘otro’ a la potestad absoluta del Gran Rey, emanación de la potencia cósmica de Ahuramazda, según concibe el vínculo Jerjes.

VII.116. En el avance del ejército de Jerjes, el Gran Rey hace ‘huéspedes’ suyos a los habitantes de Acanto, en el istmo de la península de Acté, la más oriental de la Calcídica:

Cuando llegó, pues, a Acanto, Jerjes declaró la hospitalidad a los acantios (ξείνῃν τε ὁ Ξέρξης τοῖσι Ἀκανθίοισι προσεῖπε) y les obsequió (ἐδώρησατο) un atuendo medo y los elogió (...).

Nuevamente, aquí la concesión de dones refuerza la condición de *xénoi* entre el rey y los acantios. Es interesante notar la forma προσεῖπεν τί τι τι empleada en este

¹⁴⁷ El término ‘performativo’ corresponde a la distinción formulada por Austin (1962) entre enunciados ‘constatativos’ y enunciados ‘performativos’. Estos últimos, a diferencia de los primeros, no son utilizados para predicar intencionalmente verdad o falsedad sobre un estado de cosas y, a su vez, forman parte de la realización de una acción determinada. Los performativos explícitos, como “los declaro unidos en matrimonio” o “te bautizo”, ocurren, de acuerdo con Austin, en oraciones con sujeto simple y con un verbo performativo en primera persona del singular del presente indicativo activo. Asimismo, los performativos deben cumplir con determinadas ‘condiciones de felicidad’ (*felicity conditions*) derivadas de la situación de enunciación y el rol de los participantes. En la clasificación ulterior de los actos de habla, Searle (1975: 341-71) incluye –en línea con los performativos de Austin– los declarativos, que define como actos de habla especiales a partir de los cuales un hablante investido de autoridad suficiente es capaz de llevar a cabo una acción institucional. Evidentemente, el enunciado ξείνόν τέ σε ποιεύμαι ἐμόν cumple con las características formales de los performativos indicadas por Austin, al tiempo que se ajusta a las ‘condiciones de felicidad’: es una declaración que exige el reconocimiento recíproco entre dos ‘iguales’ (es decir, entre dos individuos que se reconocen como de clase social equiparable).

¹⁴⁸ Herman (1987: 58-59) trae a colación, además de esta cita de Heródoto, otros pasajes en que se formula expresamente la declaración de amistad-ritualizada: Jen. *Helénica* 4.1.39, donde Farnabazo nombra *xénos* a Agesilao, y también testimonios épicos: Hom. *Od.* XXI.11-42; *Il.* VI.119-236; *Od.* I.115 ss.

contexto para referir al acto de ‘declarar’, ‘anunciar’ (aunque también ‘prescribir’) la hospitalidad. Por un lado, la locución –en la acepción de ‘declarar la hospitalidad / amistad’– puede aludir al acto de habla performativo que subyace al establecimiento de una alianza entre *xénoi*. En efecto, *προσαγορεύω* es empleado en griego con la fuerza ilocucionaria de ‘invertir con un determinado nombre o título’. Pero *προζειπεῖν* en el *usus* herodoteo por lo general reviste una fuerza ilocucionaria ‘directiva’, y es empleado con el sentido de ‘dar una orden’. La ambigüedad apunta pues tanto al acto público de ‘nombrar’ *xénos* al otro, uno de los modos en que las fuentes indican el inicio de la amistad ritualizada, así como a la asimetría –en el sentido de coacción o imposición por parte del rey persa– en el establecimiento de esta alianza en particular; asimetría que sugiere más una expresión eufemística de colaboración forzada o sumisión por parte de los acantios que una genuina relación horizontal y voluntaria de alianza.

VII.165 Aquí el término *ξεινίη* se emplea en el contexto de la campaña de Terilo¹⁴⁹, tirano de Himera¹⁵⁰ expulsado de su ciudad, contra Gelón de Siracusa. Las huestes, lideradas por Amílcar, hijo de Hannón, rey de los cartagineses, estaban vinculadas a partir de alianzas particulares de *xenia* con Terilo. Dice Heródoto *ad verbum* que Terilo había persuadido (*ἀναγνώσας*) a Amílcar a su causa *κατὰ ξεινίην τε τὴν ἑωυτοῦ*, es decir “en virtud de lazos de hospitalidad de él mismo (y Amílcar)”¹⁵¹.

VII.228 Aquí el término *ξεινίη* se emplea en relación con las inscripciones (*grámmata*) sobre las tumbas de los caídos en las Termópilas. Según Heródoto, Simonides de Ceos, poeta cortesano exponente de la oda coral en la Antigüedad (556 a 467 a.C.), realizó la inscripción del adivino Megistias, en virtud de sus relaciones de amistad-ritualizada con el muerto:

En cuanto al (epitafio) del adivino Megistias fue Simónides, hijo de Leóprepes, el que lo grabó por los vínculos de hospitalidad (s.e. entre ellos) (*κατὰ ξεινίην*)¹⁵².

¹⁴⁹ Nada se sabe sobre Terilo a excepción de los datos que suministra Herodoto *ad locum*. Fue tirano de Himera entre 488 y 471 a.C. Cf. How & Wells (1936: II. 200).

¹⁵⁰ Himera localidad de la costa septentrional de Sicilia, fundada en 648 a.C. por los calcideos procedentes de Zancle (Cf. *Tuc.* VI.5.1).

¹⁵¹ Entendemos que la construcción *κατὰ ξεινίην τε τὴν ἑωυτοῦ* es elíptica (una forma de *βραχυλογία*) y su forma completa: *κατὰ ξεινίην τε τὴν ἑωυτοῦ καὶ Ἀμίλκου*. En el contexto del pasaje, el referente Amílcar –elidido del segundo miembro del complemento en caso genitivo– se recupera del sintagma precedente *στρατηγὸν αὐτῶν Ἀμίλκαν τὸν Ἄννωνος, Καρχηδονίων ἐόντα βασιλέα*. La misma expresión se utiliza en II.182 para aludir a la amistad-ritualizada entre Amasis y Polícrates (aunque aquí sí se expresan en genitivo ambas partes de la relación: *κατὰ ξεινίην τὴν ἑωυτοῦ τε καὶ Πολυκράτεος τοῦ Αἰάκειος*,

¹⁵² *τὸ δὲ τοῦ μάντιος Μεγιστίου Σιμωνίδης ὁ Λεωπρέπεος ἐστὶ κατὰ ξεινίην ὁ ἐπιγράψας* (VII. 228.4).

En efecto, el pasaje pone de relieve el tipo de servicios rituales –entre los que se contaba la colocación de piedras funerarias o la composición de epitafios en honor del huésped como modo de tributar sentimiento de *philia* y de preservar la memoria del muerto– que los *xénoi* frecuentemente se prestaban mutuamente. Según Herman (1987: 25), quien también cita este pasaje herodoteo, este tipo de prestaciones inherentes a la esfera privada o íntima demuestra la relación estrecha entre la amistad-ritualizada y el tipo de obligaciones y servicios derivados de los lazos de parentesco¹⁵³.

VII.237 En defensa de su huésped Demarato, rey espartiatá exiliado entre los persas, Jerjes realiza una apología de las relaciones entre *xénoi*. El episodio –junto con los respectivos discursos en *oratio recta*– serán tratados pormenorizadamente en el Capítulo VI.

VIII.120 En el contexto de la retirada de Jerjes, tras la derrota en Salamina, Jerjes entabla una relación de hospitalidad (*xenia*) con los habitantes de Abdera, ciudad de la costa Tracia, al este de Eyón¹⁵⁴:

Es sabido que, habiendo llegado a Abdera en su viaje de regreso, Jerjes entabló relaciones de hospitalidad con ellos y los obsequió con una espada dorado y una tiara ornamentada con oro¹⁵⁵.

Nuevamente aquí se pone de relieve la relación entre la declaración de hospitalidad y la concomitante entrega de obsequios. Es interesante destacar que la expresión *ξεινίην συντίθεσθαι* rige por lo general un complemento en dativo en el *usus* herodoteo (Cf. I.27.5.; III.39.2). En la cita en cuestión el pronombre personal *σφι* carece de un referente anafórico en el entorno verbal del pasaje, pero se entiende que el referente *ad sensum* son los habitantes de Abdera. El vocabulario de las relaciones inter-aristocráticas de elite –originariamente empleado para nombrar el vínculo entre dos individuos prominentes de comunidades extranjeras– es adaptado en el *usus* herodoteo para designar alianzas o acuerdos de cooperación inter-estatales. Sin dudas, se trata de una expresión por sinécdoque: quienes celebrarían el presunto pacto de no-hostilidad eran los respectivos soberanos de ambos pueblos. En Heródoto, se registran usos de la expresión

¹⁵³ Cf. Píndaro. *Nem.* 7.86 en que se llama a Herácles “amable huésped y hermano” (προπράον’ ἔμμεν ξείνον ἀδελφόν τ’).

¹⁵⁴ Es probable que dicha alianza de amistad se hubiera celebrado no en la retirada que Jerjes, sino en la incursión de Jerjes en Tracia (VII.109).

¹⁵⁵ φαίνεται γὰρ Ἐέρξης ἐν τῇ ὀπίσω κοιμῆσθαι ἀπικόμενος εἰς Ἀβδηρα καὶ ξεινίην τέ σφι συνθέμενος καὶ δωρησάμενος αὐτοὺς ἀκινάκη τε χρυσέω καὶ τήρη χρυσοπάστῳ (VIII.120).

ξεινήν συντίθεσθαι/προειπεῖν/διαλύεσθαι tanto para aludir a una relación interpersonal *stricto sensu* entre dos aristócratas griegos –como en VII.228.4 *supra*– como para referir a una alianza de amistad entre dos soberanos, o bien un soberano y otro pueblo –tanto de orígenes griegos como no griegos–¹⁵⁶. En las conclusiones indagaremos acerca de las distintas modalidades de interacción expresadas mediante el *Leitmotiv* de la *xenía*.

IX.9 Se emplea aquí el término *xénos* en referencia a Quíleo de Tegea, quien persuade finalmente a los éforos espartanos para que envíen un contingente en auxilio de los atenienses. El texto herodoteo es –como en otras ocasiones– ambiguo en relación con el *status* particular que detentaba Quíleo en Esparta. La cita *ad verbum* es:

El día previo a la última audiencia que tendría lugar, Quíleo, un hombre de Tegea, quien tenía la mayor influencia entre los extranjeros en Lacedemón (Χίλεος ἀνὴρ Τεγεήτης, δυνάμενος ἐν Λακεδαίμονι μέγιστον ξείνων), se enteró por los éforos de todo lo que habían dicho los atenienses.

Ahora bien, es probable que el vínculo entre el enigmático extranjero de Tegea –acerca del cual no existe otra referencia en la obra– y los éforos espartanos fuera efectivamente el de un huésped-extranjero. Tal lectura aparece sugerida por la locución participial δυνάμενος ἐν Λακεδαίμονι μέγιστον y por el hecho de que Quíleo, aun siendo extranjero, se dirija en primera persona a los éforos. Dicha interpretación es refrendada por el *commentarium ad locum* de Plutarco. En efecto, Plutarco (*De malignitate Herodoti* 41) alude al episodio para ilustrar la antipatía (δυσμένεια) de Heródoto en relación con los lacedemonios. Es sugerente el modo en que aquel parafrasea el texto del historiador de Halicarnaso. Dice Plutarco, haciendo referencia al pasaje en cuestión, que “residía –dice (Heródoto)– por casualidad en Esparta un hombre de Tegea de nombre Quíleo, de quien (lit. para quien) algunos de los éforos eran amigos y huéspedes-extranjeros” (ἔτυχε φησὶν ἐν Σπάρτῃ παρεπιδημῶν ἐκ Τεγέας ἀνὴρ ὄνομα Χεῖλεως, ᾧ φίλοι τινὲς καὶ ξένοι τῶν ἐφόρων ἦσαν). Plutarco explicita, pues, el sentido en que Heródoto habría utilizado el término *xénos* en el pasaje (y que, según hemos constatado, se ajusta al extendido *usus scribendi* del historiador).

¹⁵⁶ I.27.5 (Creso establece una alianza con los jonios de las islas); I.69.3. (los lacedemonios se alían con Creso); II.182 (entre Amasis y Polícrates); III.39.2 (Amasis y Polícrates); III.43.2 (la disolución de la amistad entre Amasis y Polícrates); IV.154.4 (la disolución de la amistad entre Etearco y Temisión); V.30.3 (Histieo y los aristócratas naxios); VII.116 (Jerjes y los acantios); VII.165 (Terilo y Amílcar); VII.228.4 (Megistias y Simónides de Ceos); VIII.120 (Jerjes y los habitantes de Abdera).

IX.11 (53 y 55) Se confrontan aquí por primera vez los términos *xénos* y *bárbaros*. Analizaremos estas ocurrencias –que han oficiado de aliciente de nuestra indagación– en el capítulo VII.

IX.16 El lenguaje de la amistad-ritualizada se reinstala en el contexto del festín organizado por Atagino de Tebas¹⁵⁷, uno de los oligarcas tebanos medizantes, en honor de Mardonio. El anfitrión de los persas en Tebas dispone a los huéspedes en sendos divanes, cada persa junto a un tebano. Heródoto expone a continuación en *oratio recta* un presunto alegato de Mardonio a los compañeros del banquete, indicando que el testimonio le fue relatado de primera mano por Tersandro de Orcómeno, invitado *eo tempore* al convite. Varios son los elementos prototípicos de la matriz conceptual de la amistad-ritualizada: 1- la expresión que emplea Heródoto para referir a la invitación al banquete en Tebas por parte de Atagino es nuevamente *ἐκάλεε ἐπὶ ξείνια* (IX.16.1); 2- Atagino distribuye a los asistentes locales y a los persas no por separado (*οὐ χωρὶς*) sino que ubica un persa y un tebano en cada diván (*Πέρσῃν τε καὶ Θηβαῖον ἐν κλίνῃ ἐκάστη*). La disposición escogida por el aristócrata tebano cimienta la ‘solidaridad’ entre ambos pueblos asistentes al convite y la horizontalidad del vínculo, en un claro gesto simbólico de ‘equiparar’ a través del ritual del banquete a ambas partes; es, precisamente, por este medio que tebanos y persas rubrican su mutua condición de *xénoi*; 3- Mardonio, en actitud convivial y como preámbulo a la confidencia de sus palabras finales, designa Tersandro de Orcómeno –a la sazón informante directo de Heródoto– *ὁμοτράπεζός* y *ὁμόσπονδος* (IX. 16.2); 4- Mardonio, en su réplica a Tersandro, utiliza el apelativo *ξεῖνε* (IX. 16.4), una vez más aquí tanto ‘extranjero’ como ‘huésped-amigo’ en función de los ritos de convivialidad celebrados.

IX.76 Tras la victoria de los griegos en Platea, una concubina del persa Farándates, natural de Cos, isla de las Espóradas meridionales próxima a Halicarnaso, se dirige como suplicante a Pausanias, caudillo de las fuerzas espartanas, solicitándole misericordia. Este accede a su pedido aduciendo sus vínculos de hospitalidad con los habitantes de Cos. Nuevamente, aquí se ponen de relieve los vínculos de amistad-ritualizada que establecían los miembros de elite espartanos y la potestad de dichos vínculos contraídos. Es

¹⁵⁷ Plutarco (*De malignitate Herodoti* 31) suministra *en passant* una sugerente referencia respecto de Atagino que no encontramos en Heródoto. Dice Plutarco *ad locum* que el espartiatá Demarato, quien había llegado a ser amigo y huésped-extranjero del Gran Rey (*φίλον βασιλέως γενέσθαι καὶ ξένον*) se había ganado previamente el beneplácito de Atagino, el líder de la oligarquía tebana por medio de la amistad-ritualizada (*διὰ ξενίαν εὐνοῦς ὄν Ἀτταγίνῳ τῷ προσεστώτι τῆς ὀλιγαρχίας*).

posible indicar aquí una serie de elementos vinculados estrechamente a la amistad-ritualizada: 1- la mujer de Cos, ataviada con oro (κοσμησαμένη χρυσῶ πολλῶ), se presenta como suplicante, aferrándose a las rodillas de Pausanias en gesto ritual (λαβομένη τῶν γουνάτων); 2- invoca a Pausanias en calidad de rey (ὁ βασιλεὺ Σπάρτης) y le solicita socorro en su condición de suplicante (ῥῦσαί με τὴν ἰκέτην); a continuación, refiere su linaje a Pausanias (εἰμὶ δὲ γένος μὲν Κῶη, θυγάτηρ δὲ Ἡγητορίδεω τοῦ Ἄνταγόρεω) y la violencia sufrida a manos de los persas. Pausanias, por su parte, accede al ruego de la joven en virtud de los lazos de amistad-ritualizada otrora contraídos con Hegetórides de Cos, padre de la mujer, “quien resulta ser, de todos los que habitan aquellas tierras, un huésped-extranjero en máximo grado (i.e. el amigo más querido) para mí”¹⁵⁸. La presentación de la mujer de Cos, engalanada con oro y vestidos suntuosos, ante el rey espartano la coloca en posición de ‘objeto-botín’ que es deber del *xénos* –en este caso Pausanias– restituir a su legítimo dueño (es decir, a su huésped-extranjero de Cos).

IX.89 Se emplean aquí los términos *xenia* y *xeinizō* en relación con la huida de Artabazo, tras la derrota sufrida en Platea. Dice Heródoto que, a su llegada a la región, los tesalios le ofrecieron a Artabazo los dones de la hospitalidad (ἐπί τε ξείνια ἐκάλεον), es decir, le ofrecieron un banquete. A continuación, Artabazo, temiendo represalias por parte de los tesalios si les revelaba la verdad acerca de la derrota sufrida en Platea, insta a los tesalios a que agasajen, tras su partida, también a Mardonio, (τοῦτον καὶ ξεινίζετε) que venía con un poderoso ejército en aquella dirección. Nuevamente aquí el lenguaje de la *xenia* es adoptado por la voz enunciadora para denotar una alianza entre persas y griegos en el contexto de las segundas Guerras Médicas. Es sugerente corroborar una vez más que se recurre a la matriz conceptual de la amistad ritualizada para denotar lo que en rigor constituía, desde la cosmovisión persa, un signo de sometimiento al poder autocrático del Gran Rey. En efecto, los tesalios figuran en la nómina que provee Heródoto en VII.132 de los pueblos griegos medizantes, es decir, de aquellos que accedieron a la petición formal de sumisión expresada mediante la exigencia de “tierra y agua” (Cf. VII.32: γῆν τε καὶ ὕδωρ)¹⁵⁹ junto a la exigencia de que se preparasen banquetes

¹⁵⁸ ὃς ἐμοὶ ξείνος μάλιστα τυγχάνει ἐόν τῶν περὶ ἐκείνους τοὺς χώρους οἰκημένων. (IX. 76.3) Aquí también el adverbio intensificador en grado superlativo μάλιστα, sumado al genitivo partitivo τῶν ...οἰκημένων, le confiere a la expresión el valor de ‘el amigo más querido’ (Cf. *supra* I.20; V.63.2). Hemos traducido *ad litteram* “un huésped-extranjero en máximo grado” para destacar el carácter ritualizado de la relación entre Hegetórides de Cos y Pausanias.

¹⁵⁹ Además de constituir la anuencia formal de sumisión (Cf. IV.126, donde Darío –a través de un emisario– solicita “dones de tierra y agua” al rey de los escitas) probablemente la fórmula indicaba la conformidad para atravesar las tierras en campaña y recibir aprovisionamientos en el tránsito por la región.

para el rey (VII.32: δειπνα βασιλεί παρασκευάζειν). Los tesalios (VII.173-4) habían abrazado la causa de los medos –tras la fallida expedición griega al valle del Tempe en 480 a.C.– y lo hicieron, según indica Heródoto, con determinación y sin validaciones (προθύμος οὐδ’ ἔτι ἐνδοιαστῶς), al punto de volverse los hombres más útiles para el Rey (βασιλεί ἄνδρες ἐόντες χρησιμώτατοι). Resulta sugerente comprobar el modo en que un gesto de exigencia de sometimiento –expresado simbólicamente mediante la demanda de “tierra y agua”, así como la disposición de banquetes para el Rey –, sometimiento que define un vínculo vertical de amo / esclavo (desde la visión persa), es resignificado en contexto griego por Heródoto a través del lenguaje de la amistad-ritualizada, tipo de vínculo éste que se caracteriza por su horizontalidad.

Conclusiones

Hemos procurado examinar las ocurrencias del término *xénos* y sus cognados en el *corpus* herodoteo a los fines de explorar la formación discursiva de la extranjería como mecanismo de auto / hetero-definición identitaria, alternativo al de la barbarie. Sintetizamos, a continuación, las conclusiones más salientes que se desprenden del análisis.

1) Contrariamente a lo que sugiere la distribución de entradas léxicas en el *Lexicon to Herodotus* de J. E. Powell, un análisis de los contextos de empleo *in situ* en el *corpus* indica que son relativamente poco frecuentes aquellos usos en que *xénos* detenta *exclusivamente* un valor genérico y descriptivo de ‘extranjero’ (es decir, en que sólo se designe la alteridad de origen entre las partes). El análisis de los contextos de uso revela, en cambio, que el término *xénos* suele evocar –en consonancia con la matriz conceptual heredada de la práctica de la amistad-ritualizada– algún tipo de lazo de hospitalidad, de alianza formal o informal, de reciprocidad o de ‘vínculo de cooperación o amistad’ en sentido amplio, tanto entre individuos como entre comunidades o –incluso a nivel geopolítico, como suele aparecer en Heródoto– entre *póleis* o ‘estados autónomos’ (griegos o no-griegos). En este sentido, hemos procurado demostrar que las asignaciones taxativas de significado que Powell propone en la organización de la entrada al término *xénos* –en que se diferencian los sentidos de *stranger*, *foreigner*, *host*, *ally* y *friend*– no se corroboran necesariamente en un análisis empírico de los casos de uso. En rigor, se desprende de nuestro análisis que el término *xénos* detenta un alto potencial de significados y que, en la *narratio* herodotea, a la significación de base (que

denota la 'alteridad de origen' entre las partes) suelen sobreimprimirse valores que evocan, tanto a nivel interpersonal, como inter-comunitario o inter-estatal, lazos sociales signados por la horizontalidad, la reciprocidad y connotaciones afectivas (presuntamente) positivas.

2) En cuanto índice de 'alteridad de origen' –que es el valor más estable del término y que se verifica en todos los casos de ocurrencia– *xénos* (tanto en su empleo referencial cuanto en su uso como forma apelativa) no evoca distinciones étnicas en sentido estricto. En otras palabras, el uso del término *xénos* únicamente indica la correlación entre dos individuos, grupos o comunidades, uno de los cuales funciona como eje de referencia, de manera explícita o implícita (es decir, un individuo o conjunto de individuos es denominado 'extranjero' *respecto de* un individuo o grupo de referencia). Vale decir que, en cuanto signo de 'alteridad de origen', *xénos* designa sencillamente la condición de *outsider* respecto de uno o el conjunto de los miembros del *in-group*. Ahora bien, dicha comunidad de referencia no es coextensiva con definiciones o reivindicaciones de tipo étnico-nacionales, como el 'ser-helénico', por ejemplo. En efecto, el empleo referencial del término *xénos* (o también la invocación de 'otro' en cuanto *xénos*) más bien menoscaba cualquier posibilidad de autodefinition étnica –es decir, la construcción simbólica de un sentimiento de 'comunidad imaginada' que se proyecte fuera y más allá de la esfera de *oikos*, del *génos* o, a lo sumo, del ámbito de la *pólis*. *Xénos* –como hemos tenido ocasión de cotejar– se predica tanto: a) de la relación entre individuos o pueblos no-griegos entre sí –Adrasto y Creso (I.43); los Magos y los persas (I.120); los carios y los egipcios (II.61); Proteo, rey de Egipto y Alejandro de Troya (II.114-5); Cambises y los ictiófagos (III.21); Darío y los árabes (III.88); Jerjes y Pitio, el lidio (VII.27-9), por citar apenas algunos ejemplos–; b) de la relación entre individuos o pueblos griegos y no griegos –Solón y Creso (I.30-2); Amasis y Polícrates de Samos (II.182); Darío y Coes, general de los mitilenos (IV.97); Jerjes y Demarato (VII.237); etc. –; c) de la relación entre individuos o pueblos griegos "de Asia Menor" o de 'frontera' con individuos o pueblos no-griegos –los lidios y los milesios (I.22); Darío y Amintas de Macedonia (V.18); etc. –; d) de la relación entre individuos o pueblos griegos de "Asia Menor" o 'de frontera' con individuos o pueblos griegos: Gelón de Siracusa y los embajadores espartanos y atenienses (VII.160-2); el espartano Glauco y el huésped de Mileto (VI.86); Aristágoras de Mileto y Cleómenes de Esparta (V.49-51); Meandro y Cléomenes (III.148); Periandro, tirano de Corinto y Trasíbulo, tirano de Mileto (I.20);

e) de la relación entre individuos o pueblos griegos peninsulares entre sí: los lacedemonios y los Pisistrátidas (V.63; V.90); Cleómenes e Iságoras (V.70); Quíleo de Tegea y los éforos espartanos (IX.9); etc. La enumeración misma de la heterogeneidad referencial del término *xénos* es prueba suficiente de la enajenación de la formación discursiva respecto de criterios de solidaridad o sentimientos de pertenencia de tipo étnico en sentido amplio. El mismo tipo de heterogeneidad se registra en el uso frecuente de la fórmula *ξείνῃ* como apelativo: no existe una distinción entre griegos y *bárbaros* en el uso del vocativo. Principalmente, ocurre como forma de invocación entre dos griegos (I.68.2; V.49.9; V.50.3; V.72.3; VII.160.1; VII.162.1; IX.79.1; IX.91.1; IX.91.2), pero también se registra el uso entre griego y bárbaro (I.30.2; I.32.2; IV.97.6; V.18.2; V.20.1; IX.14.4; IX.16.4; IX.120.2) o entre dos no-griegos (I.45.2; VII.29.1). Asimismo, conviene destacar que tampoco el término *xénos* es coextensivo con criterios de definición territorial de tipo ‘panhelénico’; ni siquiera a nivel del estado-nación de las *póleis* griegas. En rigor, el término *xénos* conspira contra la idea misma de fronteras cívico-territoriales, en el sentido en que las concibe la modernidad. Se es ‘extranjero’ respecto de un individuo o grupo concebido como una unidad ‘otra’, ‘ajena’ –sea ésta étnica o territorialmente asimilable o no a un *éthos* griego e independientemente de las dimensiones de dicha comunidad–. Es pues lícito predicar la condición de *xénoi* entre individuos o pueblos geográficamente remotos, como los persas y los lacedemonios, o próximos, como los espartanos y atenienses; incluso se puede emplear el término *xénos* para hacer referencia a individuos o comunidades que son percibidos como de un ‘origen otro’ pero que residen en el territorio local (por ejemplo, en II.61 se emplea el término *xénoi* para aludir a los carios residentes en Egipto, quienes se cortan la frente con cuchillos en señal de lamento; o en la ceremonia de fidelidad árabe [III.8], donde el término *xénos* designa a un árabe de otro clan). El uso del término *xénos* –incluso cuando denota sencillamente la alteridad de origen entre las partes– escamotea consideraciones precisas respecto a la etnicidad en sentido amplio –que hoy denominaríamos ‘nacionales’– o los emplazamientos territoriales de los individuos o comunidades en cuestión. Esto es así, pues, según hemos anticipado, el término *xénos* –originado en el seno de las prácticas de amistad-ritualizada– no responde *stricto sensu* a criterios étnicos o territoriales sino a una ideología de clase. En este sentido, a pesar de permanecer por lo general naturalizado en el discurso como una forma presuntamente ‘neutral’ de concebir al otro-extranjero, es un signo ideológico que refleja y legitima un *éthos* aristocrático, es decir, una concepción aristocrática del ‘otro’.

3) Es precisamente dicho *éthos* aristocrático en el modo de conceptualizar la identidad y la diferencia, o de nombrar al otro (y, recíprocamente, a 'uno mismo'), el que emerge en el análisis contextualizado de las ocurrencias del término en el *corpus* de Heródoto. Si el invariante sémico del término *xénos* en todas sus ocurrencias es la 'alteridad de origen' (alteridad ésta que, como hemos señalado, soslaya o coloca en un segundo plano cualquier distinción de tipo territorial o étnica entre las partes), los pasajes examinados en contexto revelan que a menudo el término *xénos* –por su génesis en la práctica de la amistad-ritualizada– evoca un tipo de vínculo social caracterizado explícita o implícitamente por: 1) su reciprocidad, reversibilidad y simetría; 2) su rasgo aristocrático e igualitario; 3) su connotación afectiva (generalmente) positiva. El empleo sostenido del término *xénos* evoca en el discurrir del relato, tomando la expresión de Althusser, una 'interpelación ideológica' diferente del 'otro' como sujeto, interpelación ésta que se ve materializada en la práctica de la amistad-ritualizada. A diferencia de lo que sucede con el término *bárbaros*, y que analizaremos en el capítulo V, las relaciones entre *xénoi* operan en sentido horizontal y simétrico. Dicho de otro modo, el vínculo entre *xénoi* designa una relación entre iguales, relación ésta que no responde principalmente a criterios étnicos, reivindicaciones 'nacionalistas' o territoriales, sino a prerrogativas de clase. En este sentido, el escenario geopolítico que plasman las *Historias* –particularmente en los libros I a VI, en los que convergen las secciones etnográficas con la narración de los antecedentes de las Guerras Médicas y las digresiones sobre la historia arcaica de las *póleis* griegas y donde predomina la formación discursiva de la extranjería– puede vislumbrarse como un 'entramado cerrado' de alianzas de elite entre aristócratas griegos y no-griegos. Entramado éste que conecta de manera dinámica las capas aristocráticas peninsulares griegas – independientemente del tipo de gobierno (monárquico, tiránico, oligárquico)– con miembros de elite de las zonas 'griegas' de contacto en Asia Menor y personajes encumbrados de la autocracia persa. Precisamente, la formación discursiva de la extranjería –como se colige del examen comparado de las frecuencias y distribución de los términos *xénos* / *bárbaros*– es hegemónica en los Libros I a V, donde abundan las digresiones etnográficas acerca de los *nómoi* de los pueblos involucrados en la narración y se relatan los antecedentes lejanos (del siglo VI a.C.) de las primeras invasiones persas a Grecia (VI.43 ss.). Incluso en los libros V y VI, que operan de 'puente' entre los libros iniciales y la narración final de la segunda Guerra Médica, prevalece, a nuestro entender, la formación discursiva de la extranjería, si bien aquí comienza gradualmente

a perfirlarse en el horizonte de la narración la figura del bárbaro-invasor. También se insertan, en los libros centrales, secciones en las que se describen los acontecimientos políticos en torno a fines del siglo VI y principios del siglo V, biografías de determinados personajes o familias aristocráticas, especialmente, espartanas y atenienses, en un lento discurrir de marcha y retroceso en que los *excursus* ralentizan la acción bélica. En buena medida, el foco narrativo alterna –especialmente en los libros V y VI– entre la narración de la revuelta jonia (V.28-126; VI.1-42) y las dos expediciones persas contra Grecia, por un lado, y los enfrentamientos políticos internos entre las *póleis* griegas, por otro. Cobra notoriedad –antes que la acción mancomunada frente al invasor– el disenso y partidismo de las *póleis* griegas, la mayor parte de las cuales prestó abierta colaboración al invasor persa (Cf. VI.49), así como la vacilación de las *póleis* hegemónicas griegas, Atenas y Esparta, en la organización de la resistencia. Es sólo a partir del libro VII donde dicho *éthos* aristocrático, que concibe al ‘otro’ como igual en función de su *status* social, entrará radicalmente en crisis. Dicho antagonismo, que hasta su expresión explícita en IX.11 y IX.53 permanece latente en el discurrir del relato, cobrará forma manifiesta conforme se consolida –en los libros finales– la formación discursiva de la barbarie como matriz alternativa de conceptualizar al otro. La concepción aristocrática del otro como ‘igual’ –productiva y hegemónica en el relato hasta el introito de la segunda Guerra Médica en el libro VII– se verá desplazada por un nuevo signo ideológico, el ‘bárbaro’, punto nodal de una formación discursiva que instala la diferencia étnico-cultural radical como modo de concebir al otro. Es precisamente a la luz del paradigma de la barbarie que, en los *lógoi* finales, la representación del otro como *xénos* deviene problemática.

4) A lo largo de la obra, la matriz conceptual de la *xenia*, práctica aristocrática cuyos primeros registros se remontan a Homero pero que pervive en época clásica como modo de gestionar alianzas privadas, incluso en desmedro o paralelamente a los intereses de la *pólis*, adquiere una prolífica expresión. Según hemos visto, el empleo del término *xénos* en el *corpus* con frecuencia reviste las connotaciones axiológicas derivadas de dicha práctica institucionalizada; de allí que los editores y comentaristas, en la traducción de determinados pasajes, vacilen en la asignación de un equivalente en la lengua-meta, proponiendo términos como ‘extranjero’, ‘huésped’, ‘amigo’, ‘aliado’, etc. Una de las particularidades del *usus* herodoteo es que el lenguaje de la *xenia* se abre al escenario geopolítico, trascendiendo en ocasiones el vínculo estrictamente interpersonal *more homerico*, para comenzar a designar alianzas entre comunidades, pueblos o faccio-

nes políticas. Ciertamente es también que, en gran parte de los ejemplos analizados, se trata de un uso metonímico: quienes establecen alianzas de amistad –aun cuando se indique un agente colectivo– son los respectivos aristócratas de ambas partes (soberanos, caudillos o líderes de las facciones en cuestión, en un amplio abanico que equipara tanto a griegos como no-griegos) ‘en nombre’ del conjunto del cuerpo social. En la formación discursiva de la extranjería es el ‘individuo’ –en virtud de su inscripción en la diáada *xénos / xénos*– el que prima sobre el conjunto del cuerpo social.

5) Por último, el examen del *corpus* permite extraer dos conclusiones de carácter general que sintetizan una marcada tendencia en los rasgos de la formación ideológico-discursiva de la extranjería en la obra. La primera de ellas es la insistente asociación en la obra entre el lenguaje de la *xenia* y regímenes políticos de tipo monárquicos, despóticos o tiránicos. En efecto, puesto que se trata de un modo de concebir al otro como ‘igual’ –hecho éste que habilita el establecimiento de alianzas horizontales inter-aristocráticas– es comprensible la propensión de regímenes políticos de tipo tiránico, monárquico o autocrático (independientemente de su procedencia griega o ‘bárbara’) a la conducción de la política exterior mediante dichos mecanismos de alianza de clase. En segundo lugar, existen matizaciones o énfasis importantes al interior de la narración que distinguen las modalidades y tendencias en el establecimiento de dichas alianzas de elite entre atenienses y espartanos, comunidades políticas cuyo protagonismo resulta insoslayable en la estructuración del relato. Asimismo, el lenguaje de la amistad ritualizada, adoptado como matriz conceptual desde la mirada heleno-céntrica de Heródoto, homogeniza –bajo un vocabulario común heredado de la epopeya– prácticas o modalidades de vinculación entre griegos y no-griegos (especialmente los persas) que no son estrictamente equiparables. En efecto, el lenguaje de la *xenia more graeco* soslaya las diferencias entre los modos de circulación de dones y favores, la naturaleza del poder o las modalidades de reciprocidad para cada comunidad. Desarrollaremos estos dos aspectos en los apartados finales.

a) La condición de *xénoi*: vínculos de elite entre tiranos, reyes y aristócratas

La cuestión de la representación de la tiranía en Heródoto ha recibido una atención sostenida en la exégesis de la obra de Heródoto, si bien no ha suscitado consen-

sos¹⁶⁰. Las discusiones han girado en torno a cuestiones tales como: a) la precisión¹⁶¹ con la que Heródoto efectivamente emplea el término *týrannos* en las *Historias* –y asimismo otros vocablos emparentados pero que no necesariamente designan un régimen político análogo a la tiranía, tales como *basileús*, *mónarchos* y sus cognados–, así como el grado efectivo de interés o percepción por parte del historiador de las diferencias ‘constitucionales’ que dichos términos suponen¹⁶²; b) el grado de objetividad ‘histórica’ o artificiosidad literaria con que son representados los tiranos y autócratas tanto griegos como no-griegos en la obra, donde entran en juego debates acerca del grado de imparcialidad / parcialidad que detenta Heródoto en su oficio de *hístōr* así como de la fiabilidad y procedencia de las fuentes (en su mayoría orales) de las que se sirve Heródoto y las tradiciones que pudieron inspirarlas¹⁶³; c) el nivel de rigidez o flexibilidad con el que Heródoto elabora –o reelabora– un determinado ‘esquema’ o ‘estereotipo’ del tirano –desarrollado en el interdiscurso, especialmente la tragedia– y lo aplica a la caracterización de las figuras griegas y orientales que encarnan un poder despótico u absoluto; así como el grado de repetición o variación en la utilización de determinados *tópoi* en los

¹⁶⁰ Sobre la tiranía en Grecia en general, Cf. Berve (1967: 1.190-206. 2.625-30); McGlew (1993); Henderson (2002); Seaford (2003); Raaflaub (2002b). Mc Glew (1993: 1- 13) destaca la fuerza ideológica con la que la figura del tirano se encontraba investida en el siglo V. En particular, la connotación ideológica que adquiere la tiranía –tras su derrumbe como forma política en el siglo V– es ostensible en Atenas, donde “los ataques en contra del régimen democrático eran definidos como tiranía –definición que, por implicación, volvía a la democracia sinónimo de la *pólis* misma” (p. 12). Sobre la representación de la tiranía en Heródoto y la postura del historiador en relación con los tiranos, la bibliografía es muy amplia. Véanse, entre otros autores que mencionaremos en el cuerpo del trabajo, Dewald (2002); Lateiner (1989: 170-186); Waters (1971); Hart (1982) 50-7.

¹⁶¹ Andrewes (1963: 27) es un claro exponente de aquellos que afirman que Heródoto –en lo que respecta a los términos *mónarchos*, *týrannos* y *basileús*– “no traza una distinción firme entre los términos que utiliza”. También Berve (1967: I. 195) y Waters (1971: 6) quien sostiene –basándose el *lexicon* de Powell y citas *ad hoc* (p. 6 n. 13)– que “el aspecto institucional de la tiranía le interesa (s.e a Heródoto) muy poco. Del mismo modo, caracteriza mediante los mismos términos a personas que pueden considerarse monarcas legales (e.g. por herencia), *týrannos* y *basileús*, junto a sus congéneres de forma abstracta o verbal son completamente intercambiables, y el término *moúnarchos* ocasionalmente sustituye a uno y a otro”. Una opinión diferente manifiestan How & Wells (1936: II. 339 n.1) quienes sostienen que, si bien Heródoto en ocasiones designa con los términos *týrannos* y *basileús* a un mismo individuo, la distinción entre el rey conforme a la ley y el déposta fuera de la ley es en todo momento implícita y ocasionalmente explícita”. Recientemente, Braund (2001: 108) sostuvo que en el debate constitucional no se distingue tiranía de monarquía, así como en el resto de la obra. Para una posición que argumenta a favor de la precisión terminológica herodotea a partir de un análisis léxico minucioso, Cf. Ferrill (1978).

¹⁶² Waters (1971: 6) es quien más firmemente sostiene el desinterés herodoteo por las implicancias ‘constitucionales’ de los términos empleados.

¹⁶³ Con respecto a las fuentes y las tradiciones que pudieron haber inspirado la representación de los tiranos en Heródoto, Cf. Forsdyke (2002: 524 ss.), quien concluye que la beneficiaria de la diatriba de Soles contra la tiranía es la democracia ateniense, de modo que Heródoto debió de haber basado su representación de los tiranos de Corinto en tradiciones de la democrática o en tradiciones anti-tiránicas ‘panhelénicas’ más amplias.

retratos *in situ* de dichos personajes¹⁶⁴; d) discusiones en torno a pasajes clave de la obra en que se ilustra o ‘teoriza’ acerca de la tiranía –*praesertim* el relato de Deyoces (I.96-100), el debate constitucional (III.80-2), y el alegato del corintio Socles (V.92)¹⁶⁵– y que constituyen los *loci classici* de los rasgos estereotipados de los tiranos; e) controversias en torno a la postura de Heródoto acerca de la tiranía (o el poder despótico en general) – en un amplio espectro de opiniones, desde aquellos que entrevén en el historiador una férrea posición anti-tiránica¹⁶⁶, cuya expresión reconducen a la totalidad de la obra (usualmente bajo la expresión de la lucha entre el despotismo oriental y la *eleutheria* griega), hasta aquellos que resaltan un tratamiento relativamente neutral u objetivo.

Creemos –siguiendo el análisis lexicológico de Ferrill (1978)– que el empleo de los términos *tyrannos*, *basileús* y *mounarchos* por parte de Heródoto no es completamente arbitrario o antojadizo. Ferrill demuestra que: 1) el término *basileús* y sus variantes (cuyo empleo es el más extendido en el *corpus*) es empleado por Heródoto para designar a los reyes del Asia Menor y de Oriente, incluidos los persas, así como a los monarcas hereditarios de Grecia. Sólo en ocho ocasiones –que Ferrill examina una por una– el término *basileús* se aplica a tiranos; 2) el término *tyrannos* no es sinónimo de *basileús* ni tampoco detenta la carga neutral de ‘gobernante’ a secas, sino que –ya sea que se aplique a reyes orientales (como ocurre en veinte oportunidades en la obra) o a ti-

¹⁶⁴ Entre quienes destacan una elaboración estereotipada en la que se repiten determinados motivos en la caracterización de tiranos griegos y orientales, pueden ser mencionados Laténier (1989: 170-9) y Hartog (2003: 305-307), quien entre los atributos del poder despótico señala la *hybris*, *érōs*, la transgresión, la repetición, el secreto, la marca y la mutilación y el fracaso final. Gray (1996: 364) se ubica a un medio camino indicando que “Heródoto efectivamente trabaja con esquemas y motivos narrativos, y estos son la base de su representación. Pero la comparación demuestra que éstos varían de tirano a tirano, a menudo en virtud de los contextos diferentes, y que los tiranos no comparten un núcleo común”. La postura contraria corresponde a Waters (1971), quien pregona la “objetividad histórica” de Heródoto y refuta cualquier noción de “tipificación” o “estereotipación” en la representación de los tiranos, al tiempo que niega cualquier tipo de intención moralizante o política por parte de Heródoto. Gammie (1986) reconsidera las posturas de Waters (1971) y Spath y concluye que el historiador presenta características positivas y negativas de tiranos y déspotas orientales y griegos, pero que dichos rasgos están modelados sobre la base de *leitmotifs* convencionales, presentados alternativamente desde una mirada negativa o positiva.

¹⁶⁵ El discurso de Otanes es frecuentemente entendido por la crítica como un reservorio de “rasgos estereotipados” que el historiador ulteriormente habría utilizado en su caracterización de los tiranos de la obra. Dewald (2002) presenta los tres pasajes como los *loci* que condensan la visión negativa de Heródoto sobre la tiranía, una suerte de síntesis o reflexión programática de los rasgos y acciones de los tiranos individuales que él mismo introduce en su obra.

¹⁶⁶ Entre los que señalan una postura anti-tiránica en el historiador, podemos mencionar a How and Wells (1936: II.340) quienes indican que la representación herodotea de la tiranía es “desoladora”; Stahl (1983); Hartog (2003: 299- 31), quien aventura la hipótesis de que la figura del tirano y la del rey van de la mano en la obra, instalándose como encarnaciones del poder despótico que se opone especularmente al régimen isonómico; Lateiner (1989: 170-9), quien ofrece una tipología de la representación de la tiranía y la autocracia en la obra a partir de la secuenciación y repetición de determinados motivos; McGlew (1993: 61-74), en un análisis del relato herodoteo sobre los tiranos de Corinto; Gray (1996); (1997); Dewald (2002: 30-2).

ranos griegos— indica “un gobernante despótico y arbitrario”. Cuando el término *týrannos* se aplica a la monarquía oriental indicaría su naturaleza despótica y tiránica¹⁶⁷; 3) el término *moúnarchos* (utilizado sólo en diecinueve ocasiones) es el que se emplea de modo intercambiable para designar tanto a reyes orientales (o tiranos), reyes legítimos griegos y tiranos griegos. En otro sentido, Hartog (2003) —cuya tesis es que la barbarie es coextensiva con el poder real y la cara inversa del régimen isonómico— equipara en la caracterización de Heródoto, especialmente a la luz de la intervención de Otanes en el debate constitucional del Libro III, los términos ‘tirano’ y ‘rey’: “no hay otra monarquía —dice— que la tiránica: quien dice monarca dice necesariamente tiranía, y el retrato que hace del monarca no es otro que el del tirano”¹⁶⁸. Para Hartog, tanto el *basileús* como el *týrannos* encarnan una forma de poder despótico, contrario a la isonomía, y en este sentido son equiparables. Nuestra interpretación se ubica a un medio camino de las posturas de Ferrill y Hartog. Entendemos, por un lado, que el empleo de los términos en cuestión no es abiertamente antojadizo, pero tampoco constituye una terminología técnica demasiado precisa; en efecto, el propio Ferrill indica que el término *týrannos* (imprecisamente) es empleado con frecuencia para designar a la autocracia persa y que *moúnarchos* es anfibológico. Asimismo, acordamos con Waters (1971) en lo que respecta al soslayamiento de cuestiones vinculadas a las especificidades institucionales y políticas de los regímenes tiránicos o monárquicos presentados por Heródoto. Cuanto de dicho silencio sobre aspectos constitucionales es atribuible a un ‘desinterés’ personal de Heródoto, como sugiere Waters, o bien a la información a disposición en las fuentes —en su mayoría transmitidas oralmente y, por ende, sujetas a las adaptaciones cognitivas que impone la psicodinamia de la oralidad—, o bien a un deliberado ‘encuadre’ narrativo de Heródoto estructurado en función de valoraciones ideológico-políticas cercanas a la coyuntura socio-política de mediados del siglo V, resulta difícil de precisar. Por otro lado, la aseveración de Hartog según la cual monarquía y tiranía aparecen indisolublemente asociadas como índice del poder despótico es demasiado general e ignora las ocurrencias pormenorizadas en el *corpus* relevadas por Ferrill. Ahora bien, entendemos en línea con Hartog que el texto herodoteo plantea ciertos deslizamientos y analogías —explícitos o implícitos— en las caracterizaciones de determinados monarcas orientales, tiranos griegos y, más aún, reyes hereditarios y legítimos griegos (como los lacedemonios). Este úl-

¹⁶⁷ Aristóteles *Pol.* 1295^a y 1285^a divide también la tiranía en tres clases, una de las cuales era la monarquía oriental. Cf. Ferrill (1978: 391).

¹⁶⁸ Hartog (2003: 301).

timo punto, la vinculación de los reyes espartanos con atributos ‘despóticos’ o ‘tiránicos’ identificables con la ‘autocracia oriental’, cuya dilucidación resulta crucial para la definición de un ‘*éthos* griego’ en la obra, será examinado en el apartado siguiente. Desde una consideración socio-política, cierto grado de convergencia entre regímenes evidentemente tan dispares es explicable en términos ideológicos. El punto en que regímenes políticos indudablemente disímiles –como la monarquía absoluta aqueménida, en la que el rey, según Aristóteles (*Pol.* VII 7) “ejerce una autoridad universal sólo sujeta a su propia voluntad”, la tiranía autocrática griega, en el que el alzamiento de un personaje del estrato superior de la sociedad implica una (por lo general, transitoria) abolición del funcionamiento constitucional regular, o la diarquía hereditaria espartana (cuyas prerrogativas se veían restringidas por el eforado, la Asamblea y el Consejo de ancianos)– podían equipararse era en su ideología de clase aristocrática. Dicho auge del *éthos* aristocrático es, en efecto, la marca de fuego –según los historiadores– de la coyuntura geopolítica griega en época arcaica, período que ocupa los primeros cuatro libros de Heródoto. Dicha alza de la aristocracia en la Grecia arcaica alcanzó incluso “un grado de aristocracia superior al que compartieron los héroes homéricos. Ahora por primera vez los notables se aíslan positivamente del pueblo en su papel de aristocracia en el pleno sentido del término, en su calidad de estamento rígidamente acotado”¹⁶⁹. Proceso concomitante a la consolidación de la aristocracia fue el paulatino retroceso, restricción o derrumbamiento de la realeza –con excepción de ciertas tribus epirotas en Tesalia, Macedonia, Chipre, Cirene, Esparta y Argos, si bien se trataba de monarquías restringidas constitucionalmente por órganos como el Consejo o la Asamblea–. La ética de los *agathoi* de época clásica, en efecto, se sustentaba en el reconocimiento recíproco de su condición de ‘pares’ (basada en el linaje y las tenencias) y en una serie de instituciones y prácticas sociales –como la conducción de la política y la guerra, las competencias deportivas, las comidas en común, el agasajo de huéspedes, la participación en el culto, etc.– que cimentaban dicha ideología de clase. Dicha ideología arcaica, a su vez, se consolidó a partir del establecimiento de alianzas de *elite*¹⁷⁰ con otros ‘iguales’ (*xénoi*) tanto del mundo griego como no-griego (según una cosmovisión en la que la ‘distinción’, así como la

¹⁶⁹ Gschnitzer (2005: 91).

¹⁷⁰ Acerca de la centralidad que detenta el ‘don’ en el intercambio inter-comunitario en época arcaica, asegurado a través de alianzas de elite de carácter inter-personal, Cf. Morris (1986: 1-17). Morris demuestra que las relaciones interpersonales basadas en el don y contra-don no son privativas de sociedades pre-estatales, o de clanes, sino que florecieron en Grecia arcaica como una forma primaria de intercambio y socialización dentro de un marco político-estatal.

dignidad del contacto, emanaba de una lógica de clase antes que de afinidades étnicas, territoriales o de semejanzas políticas con el otro).

Ahora bien, creemos que nuestro examen de la formación discursiva de la extranjería en Heródoto arroja, en este sentido, un argumento ulterior para poder dar cuenta de los deslizamientos entre tiranía y monarquía —especialmente en lo que respecta a la obliteración de rasgos ‘constitucionales’ específicos que dichos regímenes adquieren en el mundo griego y el ‘bárbaro’—. En este sentido, la extrapolación del esquema axiológico-conceptual de la amistad-ritualizada entre *xénoi* opaca u oblitera en las *Historias* las diferencias entre los regímenes políticos puestos en diálogo y las particularidades constitucionales de cada uno de ellos (trátase del poder despótico absoluto y verticalista del *pambasileús* persa; los generales persas al mando de las tropas, con frecuencia emparentados con el Gran Rey o partícipes de su círculo de ‘amigos’, los sátrapas locales, los tiranos de Asia Menor y de las costas circundantes y las islas, ‘impuestos’ y sostenidos por los persas, los diarcas lacedemonios, conductores *principes* de la política exterior espartana, los tiranos peninsulares griegos, o los líderes de las facciones aristocráticas de las *póleis* griegas). De allí que buena parte de la crítica haya procurado identificar ‘rasgos arquetípicos’ que se reiterarían más o menos esquemáticamente en la caracterización literaria de dichos personajes ‘regios’ en un sentido amplio del término. Esto no invalida el hecho de que Heródoto ponga de relieve a nivel documental ciertos rasgos institucionales, como en la digresión sobre la diarquía espartana (V.51-60). En este sentido, el lenguaje de la *xenia* desdibuja —en las relaciones bilaterales privadas entre aristócratas, especialmente en la historia de los pueblos involucrados en época arcaica y hasta la segunda Guerra Médica comandada por Jerjes— las especificidades internas de las *politeíai* de las partes en contacto, así como la naturaleza del vínculo. En efecto, esto se vuelve evidente en lo que respecta, por ejemplo, a relaciones con el Gran Rey. Relaciones que son —desde la cosmovisión y funcionamiento de la autarquía de los Aqueménidas— de índole vertical e implican sometimiento son codificadas en términos de relaciones entre *xénoi*, mecanismo retórico éste que ‘horizontaliza’ el vínculo. El efecto de dicha ‘distorsión’ operada por la formación discursiva de la extranjería —hegemónica en los primeros *lógoi*— es, en lo que atañe a la representación de la identidad, la equiparación con el otro; otro (griego o no griego) que es presentado en un plano de igualdad en función de una lógica de clase. En esto incide necesariamente una percepción *helenocéntrica* de las relaciones *inter pares*, que Heródoto, sin duda, recoge de las fuentes ar-

caicas mismas imbuidas de dicho *éthos* aristocrático pero que reelabora –y, a menudo, recrea *ad hoc* en la redacción de los *lógoi*–. Si en las extensas secciones etnográficas de los libros I a IV el historiador procura destacar las diferencias entre los *nómoi* griegos y *bárbaros* –hecho irrefutable que, por otra parte, ha sido señalado por la crítica con denotada insistencia–, en lo que respecta a la representación del contacto a nivel interestatal de carácter privado u oficial (tanto en las relaciones entre griegos, o griegos y *bárbaros*, o *bárbaros inter se*) la mediación del vocabulario de la *xenia* –dominante en estos primeros *lógoi*– refleja, más allá de las diferencias culturales que inspiran el *thóma*, un vínculo horizontal entre iguales¹⁷¹. Es precisamente en virtud de esto que –desde el plano de la construcción literaria– un conjunto de *póleis* autárquicas y dispersas, en permanente conflicto recíproco, insignificantes en la geopolítica de época arcaica, pueda llegar a ‘equiparse’ a la inmensidad y poderío del imperio persa. Y volverse así ‘antagonistas’ en un relato que los coloca en un mismo plano (para luego diferenciarlos). La dependencia en el esquema de la amistad-ritualizada, en efecto, produce una distorsión de las diferencias socio-políticas reales entre los pueblos confrontados, cifrándose, en cambio, como un lazo entre *áristoi* y soslayando distinciones de tipo étnico o político. Esta caracterización del otro como *xénos* –particularmente notoria en el plano político de la interacción entre pueblos– comenzará lentamente a resquebrajarse en los *lógoi* intermedios (V-VI) conforme cristaliza y se consolida en los libros finales la imagen del otro-como-bárbaro, que encuentra en el despotismo persa el epítome de la otredad étnico-cultural. En este punto nuestro planteo se hace eco *mutatis mutandis* de las observaciones de J. Hall –analizadas en el Capítulo II–, quien señala un mecanismo ‘agregativo’ de definición de la etnicidad en época arcaica que, en el transcurso del siglo V, se verá –no sin reveses y antagonismos– paulatinamente suplantado por un mecanismo ‘oposicional’. Se trata, en efecto, de la misma transición o corte que se verifica, a nuestro entender, entre los libros I-IV en los que se narra la historia de los pueblos en época arcaica, sin duda sobre testimonios recogidos por el historiador que se remontan, directa o

¹⁷¹ Un detallado estudio de Dorati (2000), en el que explican y caracterizan las secciones etnográficas de Heródoto en función de la *performance* oral de sus *lógoi* ante un público panhelénico, arroja distinciones importantes en este sentido que refuerzan nuestra tesis. Distingue dentro de los pasajes o comentarios etnográficos aquellos encuadrados en secciones descriptivas por un lado y narrativas, por otro. Comenta al respecto (p. 144): “La lógica que gobierna la narración y condiciona la imagen del bárbaro que cobra forma en ella aparece como completamente diferente –si no diametralmente opuesta– a aquella que gobierna las secciones descriptivas: si en esta última resultó diversificante y analítica, en la primera es asimiladora y sintética”. En este sentido, agrega que en el accionar de los personajes en las secciones narrativas, tanto griegos como *bárbaros* devienen semejantes. En función de la inteligibilidad, se hace actuar al bárbaro dentro de modelos derivados de categorías éticas típicamente griegas y de acuerdo con modelos narrativos familiares.

indirectamente, a dicha época, y los libros VII-IX, donde la ofensiva ‘panhelénica’ (más retórico-ideológica que fáctica) contra el invasor bárbaro marca el ingreso en el siglo V.

b) Los sesgos herodoteos en el retrato de persas, espartanos y atenienses como *xénoi*

¿Es posible distinguir matizaciones en la presentación herodotea de diferentes comunidades al interior de la obra en lo que respecta a su vinculación y conceptualización del ‘otro’? Según hemos apuntado, la prevalencia de la formación discursiva de la extranjería en los primeros *lógoi*, en que se narran acontecimientos de época arcaica, pone más bien de relieve las semejanzas en las modalidades de establecimiento de vínculos inter-comunitarios focalizando –ya sea en la *narratio* histórica a cargo de la voz narradora, ya sea en la dramatización de la palabra de los protagonistas en *oratio recta* o en las leyendas y relatos insertos en la trama– en las acciones individuales de los *áristoi* de las respectivas comunidades. Tales *áristoi* –trátase de autócratas persas, tiranos griegos o gobernantes griegos y no griegos encumbrados– entran en contacto, a nivel de la enunciación, según la matriz conceptual de la *xenia* que Heródoto –sin duda guiado por sus fuentes orales transmitidas desde época arcaica– imprime al relato. El foco narrativo recae, pues, en las ‘grandes personalidades’ que comandan la acción, mientras que el conjunto político permanece por lo general relegado a las sombras de la narración. Esta tendencia, que caracteriza el estilo compositivo de Heródoto y que abreva en las fuentes orales de las que se sirve, constituye una constante en la obra¹⁷², aunque resulta sig-

¹⁷² En términos generales, la teoría de la causalidad en la obra herodotea incluye frecuentemente una motivación de índole individual como detonante de los acontecimientos históricos. Véanse Immerwahr (1956: 241); Wardman (1961:133); de Romilly (1971:314); Hunter Rawlings (1975); Hohti (1976: 37). Si bien raras veces la causalidad de los hechos históricos puede reducirse unívocamente al designio individual –pues a menudo convergen en la explicación de los acontecimientos vaticinios, oráculos, conceptos abstractos como la venganza o la *hybris* o consideraciones de tipo político o estratégico que influyen en las decisiones individuales–, Heródoto rehuye habitualmente las elucidaciones complejas y abstractas de los fenómenos –del tipo que postula la historiografía moderna– centrándose, en cambio, en las motivaciones personales de individuos prominentes. Dicho ‘personalismo’ responde, por una parte, a características socio-políticas propias de las comunidades de la antigua Grecia en sentido amplio –una miríada de *póleis* autárquicas y replegadas sobre sí mismas, dotadas de un número muy restringido de ciudadanos de pleno derecho, y donde, razonablemente, predominaban las relaciones interpersonales cara a cara– que favorecían la emergencia de individuos destacados en el seno de la *politeia*. Más precisamente, dicho ‘personalismo’ es evidente en los regímenes de corte aristocrático de época arcaica, período que cubre la narración herodotea, regímenes en que un puñado de notables gestionan los asuntos de la comunidad. Sin embargo, la configuración del relato en torno a figuras notables también remite a los modos de narrar tradicionales consagrados por la epopeya, género discursivo del que Heródoto busca deliberadamente apartarse a nivel conceptual –aun cuando debe servirse de muchas de sus matrices formales–. Es así que el influjo homérico en la génesis del nuevo discurso historiográfico no debe soslayarse como explicación de la focalización desde el plano de la enunciación sobre figuras emblemáticas de la co-

nificativamente más ostensible en los primeros libros. Veremos que, con la emergencia del bárbaro como otro étnico-cultural en los *lógoi* finales, la comunidad política como conjunto que se embandera en la resistencia contra el invasor adquiere mayor visibilidad.

Es posible, no obstante, a pesar de las distorsiones que imprime el esquema de la *xenia* en lo que respecta a la *politeía* que encarnan las personalidades en contacto, entretener en el conjunto del *corpus* algunos énfasis particulares. Dichas distinciones nos permitirán avanzar sobre la interpretación del enunciado de Heródoto en IX.11, que ha servido de disparador de este estudio y que examinaremos en el Capítulo VII. Comenzaremos por considerar la relación del lenguaje de la *xenia* con el Gran Rey persa.

La primera observación que es necesario formular es el inevitable sesgo etnocéntrico que impone el lenguaje de la amistad-ritualizada en la caracterización de las relaciones bilaterales entre el Gran Rey persa y sus *xénoi*. Tanto es así que –en rigor de verdad– el término *xénos* –como índice cultural prototípicamente griego para codificar relaciones personales de élite– es absolutamente inadecuado en lo que atañe a la cosmovisión y organización sociopolítica de la monarquía aqueménida. Se produce aquí –tanto en Heródoto como en fuentes posteriores, Tucídides, Jenofonte, Plutarco, etc.– una ostensible distorsión de las verdaderas pautas de intercambio y socialización que gobiernan las relaciones interpersonales en el seno de la *pambasileía* aqueménida. Tal distorsión se funda en un insoslayable heleno-centrismo de los historiadores de la Antigüedad, quienes no sólo observan las relaciones interpersonales o inter-comunitarias desde un prisma axiológico griego sino que también las codifican y difunden en sus escritos ‘en lengua griega’, es decir, en el marco de las restricciones inherentes al vocabulario griego, heredado y adaptado a prácticas socioculturales del mundo helénico y que no se ajusta a describir las peculiaridades de los modos y prácticas de socialización del mundo persa. Esta limitación, sin duda, se impone en cualquier empresa de registro o evalua-

unidad en desmedro de consideraciones institucionales o políticas más complejas o abstractas. Del mismo modo en que la épica homérica –antecedente indiscutido del discurso herodoteo– narra el conflicto bélico entre griegos y troyanos a partir de las acciones, decisiones y voluntad de los ‘héroes’ –o individuos prominentes–, no resulta infundado que Heródoto enfatice la figura paradigmática de las ‘grandes personalidades’ griegas y bárbaras en su relato. También Payen (1997: 49-74) destaca entre los modelos que pudieron incidir en el modo compositivo de Heródoto el “esquema de las Vidas” –biografías de héroes, reyes o arquetipos– de transmisión oral, tanto de origen oriental como de tradición griega. Dicho esquema ‘biográfico’ incide en el “personalismo” de la *narratio* herodotea “donde un acontecimiento es siempre visto a través del prisma de un individuo, pero el trabajo del historiador no es el del biógrafo” (Payen 1997: 62).

ción etnográfica en la que el observador –directa o indirectamente– se ve en la necesidad de ‘traducir’ la cultura-otra en términos inevitablemente ‘propios’. También es cierto, no obstante, que en el proceso de ‘traducción cultural’ –hecho que en sí mismo implica, cualquiera sea el caso, una *transductio* y una *proditio*– el observador es capaz de escoger del reservorio de su propia lengua los términos que le parezcan más apropiados, o bien preservar los términos propios de la cultura ajena, si es que los conoce, o bien introducir explicaciones *ad hoc* para indicar las diferencias que considere evidentes. Sin duda Heródoto utiliza estos recursos en el desarrollo de sus disquisiciones etnográficas, a menudo conservando incluso los términos originales que le transmiten las fuentes¹⁷³, pero inevitablemente imprime (y no puede sino hacerlo) un esquema axiológico griego, primero en la decodificación de dichas fuentes –que a su vez habrían sufrido un proceso de aculturación y de ‘deformación’ en su circulación oral¹⁷⁴– y luego en su selección, encuadre y *dispositio* en una estructura de trama. Dicha distorsión –en buena medida inevitable– operada por los historiadores de la Antigüedad ha también suscitado controversias y dificultades a los historiadores modernos de Oriente¹⁷⁵. Esta inadecuación se vuelve notoria en la codificación de mecanismos de relación de la monarquía persa con otros pueblos (incluidos los griegos) a partir de la matriz conceptual de la *xenia*. La incongruencia, evidentemente, aflora en el plano antropológico-histórico, en cuanto distorsiona ostensibles ‘diferencias’ entre los mecanismos de intercambio y organización social de la monarquía persa y otros pueblos, en especial, los griegos. En el plano discursivo-literario, dicha distorsión puede ser interpretada como un signo de legibilidad y de adecuación al imaginario social de los receptores de dicho discurso sobre el ‘otro’. Sin embargo, como hemos notado, el recurso al esquema conceptual de la *xenia* coadyuva a la legitimación y reproducción de una concepción del otro como ‘igual’ en función de criterios de clase, obliterando la diferencia fundada en principios étnicos, ‘naciona-

¹⁷³ En este sentido, Cf. *passim* Munson (2005); Redfield (1985), sobre la representación herodotea de los pueblos no-griegos; y Harrison (1998), sobre las lenguas extranjeras en Heródoto y su importancia como índice de diferencia cultural.

¹⁷⁴ Al respecto, Murray (1987: 93-111). También Sancisi-Weerdenburg (2002: 581-9), quien destaca que las fuentes orales en relación con la monarquía aqueménida de las que se sirve Heródoto –derivadas o relatadas por testigos presenciales del contacto con los persas– habrían sufrido un alto grado de distorsión con el transcurso de los años y habrían llegado a Heródoto modeladas o falseadas según un esquema helenocéntrico.

¹⁷⁵ Sancisi-Weerdenburgh (2002) destaca, entre otros obstáculos exegéticos, la primacía de las fuentes griegas en la interpretación de la política aqueménida, y –como contracara de esto– el hecho de que los historiadores modernos utilicen las fuentes persas como ‘corroboración’ de juicios *a priori* formulados por el prisma helenocéntrico de los testimonios occidentales. Asimismo, los retratos estereotipados de los reyes persas modelados según el sesgo helenocéntrico son a menudo considerados por los historiadores como un reservorio de datos objetivos (Cf. Sancisi-Weerdenburgh 2002: 581-2).

les' o políticos. En este sentido, la utilización con fines narrativos del esquema de la *xenia* por parte de Heródoto no puede interpretarse sencillamente como la complacencia de un gusto literario, tampoco como su incapacidad de percibir las diferencias o la falta de modos alternativos de codificación en el propio imaginario griego. Heródoto podría haber omitido, reformulado o encuadrado en un modo diverso, por ejemplo, el diálogo entre Jerjes y Demarato. Pero al elaborar las escenas según el lenguaje de la amistad-ritualizada propicia determinados efectos de sentido, entre los cuales, según comentaremos en el apartado siguiente, puede contarse cierto emparentamiento –o grado de ‘entendimiento’– de la monarquía espartana con la autocracia persa, asimilación ésta, claro está, que nunca llega a ser completa. Por su parte, el episodio de Pitio, el lidio, produce un efecto particular que señalaremos a continuación.

En lo que respecta a los persas, desde el plano antropológico-histórico, el uso del lenguaje de la amistad-ritualizada constituye una abierta distorsión de la concepción de la autoridad y las modalidades de intercambio que los historiadores contemporáneos han puesto de relieve en la sociedad autocrática persa. De acuerdo con Mitchell (1997), quien analiza los modos de intercambio al interior del mundo griego y en sus relaciones interestatales:

Los no-griegos no tenían necesariamente los mismos repertorios de intercambio que los griegos. No dividían sus sociedades en amigos y enemigos del mismo modo o según los mismos criterios. Tampoco incluían necesariamente a la *xenia*, por ejemplo, entre los repertorios de intercambio, o poseían la misma concepción del intercambio de dones¹⁷⁶.

No nos detendremos aquí en los pormenores de la organización socio-política del imperio aqueménida¹⁷⁷. Basta señalar que, a diferencia de la monarquía colegiada espartana que persistía como institución del mundo homérico con severas limitaciones a su poder (al menos, esto se aprecia sobre todo en fuentes posteriores a Heródoto), en la monarquía absoluta persa, el rey –cuyo poder emanaba de la investidura divina que le confería **farnah* (una suerte de carisma divino):

era el amo supremo, ‘legislador’ y ‘juez’ en tiempos de paz y de guerra. Unía nominalmente toda la autoridad y poder en sus manos y se colocaba muy por encima de sus súbditos, a los que denominaba *bandaka* (‘dependientes’; ‘los que llevaban el cinturón [**banda*] de la dependencia). Su derecho divino y cualidades personales legitimaban esta posición nominalmente sobresaliente¹⁷⁸.

¹⁷⁶ Mitchell (1997: 21).

¹⁷⁷ Al respecto, véanse Briant (1996) y Wiesehöfer (1996), en quienes nos basamos para las caracterizaciones generales. Sobre Heródoto como fuente de información sobre la sociedad persa, Cf. Briant (1990).

¹⁷⁸ Wiesehöfer (1996: 31).

Caracterizaremos muy sucintamente las particularidades de los mecanismos de intercambio en la autocracia persa, a los fines de explicitar los efectos de distorsión que suponía la extrapolación del lenguaje de la *xenia more graeco* a la descripción del accionar del Gran Rey respecto de los ‘otros’. La aristocracia persa se articulaba como un sistema jerárquico –de precaria estabilidad– en torno a la figura del gran Rey, quien gobernaba a partir de la distribución de premios y castigos¹⁷⁹. En lo que respecta a los dones y favores en sentido amplio, se trata de un mecanismo de intercambio asimétrico –en tanto que éstos son conferidos exclusivamente por el Gran Rey en función de servicios prestados por sus dependientes, incluidos los miembros del círculo aristocrático más cercano– y precario –dado que dependen exclusivamente de la apreciación personal y circunstancial de los servicios prestados, o de las eventuales ofensas, por parte del sumo monarca–¹⁸⁰. La particularidad del esquema de intercambios era, pues, precisamente su carácter no-recíproco: “no estamos, pues, aquí en el terreno del don y contra-don entre iguales (...) Entre los aqueménidas el principio indica que sólo el rey dé y que los dones reales creen sólo obligaciones para quien los ha recibido”¹⁸¹.

A partir del Libro VII, el lenguaje de la *xenia* como modo de concebir al otro comenzará a entrar en crisis. El episodio de Jerjes y Pitio, el lidio, (VII. 27-9) es ilustrativo en este sentido. Tras establecer la alianza con el lidio, mediante una puntillosa observación de las fases protocolares de sanción del pacto a la usanza griega que ya hemos descrito, Jerjes castiga ignominiosamente a su *xénos* (VII.39), dando muerte a su hijo más querido. Precisamente, el error cometido por Pitio –quien parece conducirse aquí

¹⁷⁹ Según Briant (1990), la monarquía aqueménida se perpetuaba a sí misma en el poder través de un proceso de “auto-reproducción genética y dinástica”; la aristocracia persa permanecía en condición de “obligación permanente” con la monarquía aqueménida en función de sistema de premios y castigos. Así pues, quien realizara un favor al Gran Rey podía ser inscripto en el Libro de los Benefactores y recibir ulteriormente dones y gratificaciones de parte del Rey (Cf. Zopiros, benefactor de Darío, en *Her.* III.160.2; y Mascames VII.106.1) Se trataba, no obstante de un sistema que confería “al estatus social un carácter de precariedad, que, en sí mismo constituye una incitación permanente a servir al rey que aparece como el único dispensador de dádivas y promociones. En todo caso, todo proviene del rey y todo vuelve a él: no existe verdadero prestigio social por fuera del favor real” (Briant 1990: 101).

¹⁸⁰ Los dones y servicios que podía conferir el Gran Rey eran, entre otros: a) la *polydória* real (tierras, propiedades, títulos de nobleza, dinero, regalos simbólicos como armas, joyas, bridas de caballo, vestimentas, etc.); b) la inclusión de los aristócratas en el círculo de los ‘benefactores del rey’ (*euergétai* u *orosanges*, en lengua persa según Heródoto (VIII.85), cuyos nombres eran registrados por los escribas del Rey; c) el privilegio de ser incorporado al círculo íntimo de allegados al Rey (*philoí*) e incluso de sentarse a la Mesa Real y devenir *homotrápezoí* o *syndeipnoi*; d) el matrimonio con hijas del Rey, uno de los honores excepcionales. Aquí, como en otras cuestiones atinentes a la organización social persa, el vocabulario corresponde a fuentes griegas. En este sentido, resulta a los historiadores a menudo dificultoso deslindar o establecer jerarquías entre los distintos tipos de dones y servicios. En relación con los favores reales, Cf. Wiesehöfer (1996: 29-55), Briant (1996: 314-335).

¹⁸¹ Briant (1996: 330).

según la idiosincrasia griega– fue esperar ‘reciprocidad’ de parte de Jerjes como indica un pacto entre iguales. Sin embargo –y aquí aflora bajo la forma de una anécdota la diferencia en los mecanismos de intercambio entre la monarquía aqueménida y otros pueblos, que Heródoto no expone teóricamente– Jerjes, sintiéndose ofendido por la demanda, decide antojadizamente ‘castigar’ en lugar de honrar a su *xénos*. El rey aqueménida no está obligado a restituir, sino que impone su ley *ad libitum*. El episodio expone, a nuestro entender, la crisis de la formación discursiva de la extranjería. El ‘otro’, aunque sus riquezas sean comparables, no es igual. El otro es aquí ‘el bárbaro’, la alteridad étnica-cultural por antonomasia, encarnada en la figura de Jerjes. Una advertencia sobre el establecimiento de alianzas con *bárbaroi xénoi*.

Veamos, por último, si es posible entrever alguna diferencia en la representación de espartanos y atenienses en relación con la formación discursiva de la extranjería, pueblos que no casualmente –dado el momento de composición de la obra en que ambas *póleis* disputaban su hegemonía– protagonizan la saga. Formulemos algunas observaciones de conjunto:

- 1) Resulta significativo corroborar que en el conjunto de la obra la formación discursiva de la extranjería aparece asociada a individuos espartanos o a los lacedemonios como grupo con una frecuencia notoriamente superior a lo que sucede con los atenienses¹⁸².

¹⁸² En relación con los atenienses (3): I.30/ 32 Cresos y su huésped, el reformador Solón (principios? del s. VI); VI. 34-35. En relación con Milcíades el Viejo, quien inició la tiranía en el Quersoneso, y los doloncos (circa 555 a.C.); VI 125-128 En el contexto de la digresión sobre los Alcmeónidas y el modo en que acrecentaron su influencia en Atenas y Grecia en época arcaica. La digresión herodotea narra el acrecentamiento del poderío de los Alcmeónidas a partir de sus alianzas con tiranos o nobles extranjeros: en primer lugar, el comercio con la monarquía lidia, entre Alcmeón y Cresos (principios del siglo VI), si bien la cronología que ofrece Heródoto es deficiente; y en segundo lugar, a partir del matrimonio entre Megacles y la hija de Clístenes el tirano de Sición (circa 570 a.C.).

En relación con los espartanos (13): I. 68 Epíteto utilizado por un tegeata para referir a Licas, espartano que descubrió los huesos de Orestes en Tegea. III. 55 En relación con el malogrado sitio de Samos por los lacedemonios. Heródoto hace una alusión personal (evidentemente, un informante de primera mano) a un tal Arquias, a quien encontró en Pitana –área residencial de Esparta– quien “honraba a los samios más que a cualquier otro extranjero/huésped”. III. 148 Encuentro de Meandrio, sucesor de Policrates en Samos, tras su fuga de Samos como consecuencia de la conquista persa de la isla y la instauración de Silosonte en la tiranía, con el rey Cleómenes de Esparta. V. 44. En el contexto de la toma de Sibarís por Crotón (511- 510 AC), auxiliada ésta última por Dorieo, espartiatá hermanastro de Cleómenes, quien se exilió con espíritu de conquista al inicio de reinado de Cleómenes. V 49-51 Embajada de Aristágoras de Mileto a Esparta, ocurrida en el invierno del 499 a.C. Aristágoras pretende conseguir de parte del rey Cleómenes el envío de un contingente espartano para sostener acciones bélicas en territorio jonio, que les permitiera a los griegos de Asia Menor obtener beneficios de parte de la administración persa. V. 63 En relación con la incursión lacedemonia, comandada por Anquimolio (512-511 a.C.) contra los hijos de Pisistrato para “liberar” a Atenas de la tiranía. Se pone expresamente de relieve la relación de amistad-ritualizada que vinculaba a la elite lacedemonia con los pisistrátidas. V. 70 En referencia a Cleómenes, uno de

2) En relación con los atenienses, las exiguas referencias no se extienden más allá del libro VI. Corresponden a personajes históricos aristocráticos de época arcaica (aunque la cronología es controvertida, entre principios y mediados del siglo VI) y las referencias ocurren en el marco de digresiones sobre los Filaidas o los Alcmeónidas, o como material legendario novelado (Solón y Cresos). En el contexto de los sucesos previos y posteriores a la instauración de la *isonomía* por Clístenes en 507 a.C. (V.66-69), sólo 'ciertos' atenienses son representados en este tipo de alianzas de clase, precisamente con los lacedemonios: los Pisistrátidas expulsados en 510 a.C. e Iságoras, adversario de Clístenes. A su vez, resulta importante verificar que la formación discursiva de la extranjería asociada a los atenienses, con excepción de estas pocas referencias, cesan definitivamente a partir del libro VII, conforme cristaliza la figura del bárbaro-invasor. Asimismo, es notable que en ningún pasaje de la obra el apelativo *ξένοι* –tanto en su denotación estrictamente de 'forastero / extranjero' como de 'huésped-amigo' (o una combinatoria *ad hoc* de ambas)– es empleado por un ateniense para referir a otro (griego o no-griego).

3) En el caso de los espartanos, el paradigma de la extranjería aparece con notoria frecuencia asociado a individuos lacedemonios prominentes tanto de época arcaica como clásica, registrándose en pasajes narrativos de los acontecimientos contemporáneos a la acción, relatos fabulísticos o legendarios, digresiones sobre hechos o aspectos institucionales de la historia arcaica y en los discursos directos. En lo que respecta a la distribución en el *corpus*, la ocurrencia es constante en el transcurso de la narración, extendiéndose desde el libro I al IX. Es decir que, a nivel de la secuenciación de la trama, no se verifica un corte entre los acontecimientos del período arcaico hasta la segunda

los diarios espartiatas, y su relación de *xenia* con Iságoras, rival del reformador Clístenes. V. 90-92. Esparta, ante el auge de Atenas, decide reponer a Hipias en la tiranía. Las citas hacen referencia a la relación de *xenia* presuntamente existente entre los pisistrátidas y los lacedemonios. V.91. En el contexto del intento espartano de reinstaurar la tiranía en Atenas, ante el temor del poderío ático que comenzaba a disputar la hegemonía lacedemonia, los espartanos reúnen a los aliados de la Liga del Peloponeso, en torno al año 500 a.C. Los espartanos exponen el *fundamentum* de su gestión de política exterior: el lazo de hospitalidad que vinculaba a los espartiatas (presumiblemente a determinados miembros de elite de la sociedad lacedemonia, dentro de los cuales figuraba quizá el propio Cleónenes) es esgrimido como razón suficiente para la reinstauración de Hipias en Atenas. VI. 86. Historia de Glauco y el extranjero / huésped de Mileto. Relato enmarcado puesto en boca del rey espartano Leotíquidas, de la familia Euripóntida y sucesor de Demarato, quien accedió al trono mediante el soborno de la Pitia. VII. 237 En defensa de su huésped Demarato, rey espartiatá exiliado entre los persas, Jerjes realiza una apología de las relaciones de *xenia* como institución. IX 9. Se emplea el término *xénos* en referencia a Quíleo de Tegea quien mantenía vínculos de hospitalidad con los éforos espartanos. IX. 76 Tras la victoria de los griegos en Platea, una concubina del persa Farándates, natural de Cos, isla de las Espóradas meridionales próxima a Halicarnaso, se dirige como suplicante a Pausanias, caudillo de las fuerzas espartanas, solicitándoles misericordia. Este accede a su pedido aduciendo sus vínculos de hospitalidad con los habitantes de Cos.

Guerra Médica (L. I-VI) y los sucesos posteriores (L. VII-IX), como sí se desprende del caso ateniense. Por otra parte, los espartanos –a diferencia de los atenienses– utilizan en la dramatización de los diálogos herodoteos con frecuencia el vocativo ξείνε para interpelar la identidad del otro –tanto de un sujeto ‘griego’ como ‘no-griego’.

4) En la representación herodotea del accionar de la *pólis* ateniense, se registra un evidente *tour de force* a partir del libro VII donde, según veremos en detalle en el Capítulo V, se instala radicalmente la noción de bárbaro. En cambio, la matriz conceptual de la *xenia* no sufre aparentes modificaciones en la caracterización de los espartanos a lo largo del relato. Más aún, según veremos en el Capítulo VI, la amistad-ritualizada aparece explícita y denodadamente elaborada por Heródoto en el episodio de Jerjes y Demarato (VII.101-4; 234-7). Vale decir que, incluso en las secciones del relato en las que impera inequívocamente la noción del otro-como-bárbaro (cuyo recrudescimiento léxico exponencial indicamos al comienzo y cuyas particularidades examinaremos en el siguiente capítulo), la *narratio* herodotea continúa asociando a los espartanos –especialmente a sus reyes al paradigma de la extranjería.

¿Qué interpretación es posible derivar de esto? No es sencillo afirmarlo. ¿Se trata de una ocurrencia fortuita? A nuestro entender, ciertamente no. ¿Es posible entrever aquí un sesgo ideológico en la representación de ambas comunidades griegas en relación con el vínculo con el ‘otro’? Posiblemente. Retomaremos esta cuestión en el Capítulo VII, donde intentaremos dilucidar el célebre *dictum* de IX.11 acerca del peculiar *usus loquendi* espartano. En todo caso, entendemos que la respuesta –cualquiera esta sea– no debe exclusivamente circunscribirse a la remanida y aporética polémica acerca del ‘pensamiento político’¹⁸³ de Heródoto –discusión ésta que, iniciada en la exégesis

¹⁸³ Creemos, en efecto, que la noción de ‘pensamiento político’ es estéril en muchos sentidos. En primer lugar, emana de una concepción de la subjetividad que, como hemos señalado en el Capítulo I, posiciona al sujeto como garante u origen del sentido, que plasma voluntaria y deliberadamente en un texto. Nuestra idea de discursividad, en cambio, opera a partir de ‘matrices de significado’ –que regulan, siguiendo a Foucault, lo que puede y debe ser dicho en un determinado momento– y que se reproducen y modifican históricamente, así como en su relación con el interdiscurso. Entendemos, no obstante, que existe un margen de ‘agencia’ para el sujeto en el seno de los Discursos. En segundo lugar, en lo que atañe particularmente a Heródoto y a las *Historias* como género discursivo, las dificultades se multiplican. 1) El problema de las fuentes es, indudablemente, central y existen pocas certezas al respecto. Sin duda el origen, datación, procedencia y líneas de transmisión oral de las fuentes de las cuales se sirvió Heródoto constituyen un aspecto importante de cualquier ‘connotación’ ideológica o política que se pueda buscar extraer de la obra, dado que no son en rigor únicamente atribuibles a Heródoto. Pero tampoco Heródoto es un ‘cronista’ neutral o un mero escriba, sino que impone un orden, una estructura de trama y, ocasionalmente de manera explícita, y muchas veces de modo implícito, una valoración. 2) El problema de las fuentes se vincula al de la *historiē* como actividad intelectual sobre el pasado y como género literario y con el grado de ‘objetividad’ o de artificiosidad literaria de ambos. 3) La noción de ‘pensamiento político’ es aún más problemática en virtud de la heterogeneidad de los materiales insertos

de la misma Antigüedad, donde se lo tacha alternativamente de *philobárbaros* o *miso-bárbaros*, se proyecta en los comentaristas modernos en torno a discusiones que lo encasillan en posturas antinómicas como pro o anti-ateniense, pro o anti-tiránico, pro o anti-espartano; o más frecuentemente pro-democrático, pro-alcmeónida o contrario a la democracia de Pericles¹⁸⁴. Nuestro interés reside, en particular, en el entrecruzamiento de dos formaciones discursivas antagónicas respecto a la concepción de la identidad / diferencia que se articulan en el desarrollo de la trama, así como los posibles efectos de sentido que suscitan. Uno de los efectos de tal distribución diferencial de lenguaje de la *xenia* entre atenienses y espartanos, que se radicaliza a partir del Libro VII, contribuye a inscribir a los espartanos en la potencial homologación entre diferentes estilos de poder 'regio' —expresados bajo las formas de *tyrannos*, *basileús* y *moúnarchos*— que sugiere el relato.

La *pólis* espartana —a través de las figuras de sus reyes— aparece, en el macro-relato, como más proclive al establecimiento de alianzas de elite. El caso paradigmático es el de Demarato (uno de los diáritas espartanos de la dinastía euripóntida que reinó entre 515-491 a.C.), rival de Cleómenes I (h. 520-488 a.C.) y su exilio en la corte persa, en el seno de la cual gozará de gran prestigio. También Cleómenes es representado con insistencia como un rey propiciatorio de alianzas inter-aristocráticas, diarca éste de la dinastía agiada cuya tendencia a la extralimitación en la gestión del poder y rasgos de personalidad excesivos lo aproximan en buena medida a la remanida y estereotipada caracterización del tirano sobre la cual la crítica se ha explayado. Ahora bien, cierto es que Heródoto no suele ahondar en detalles institucionales de los pueblos en contacto. Podemos explicar dichas omisiones en función de la dificultad de recuperar —o interpretar— fuentes, por ejemplo, que pudieran dar cuenta de las especificidades del régimen autocrático aqueménida, pero ¿hasta qué punto es válido este argumento para justificar ciertos silencios, omisiones o énfasis particulares que se verifican en las *Historias* en relación con la *politeía* espartana? Se trata, a nuestro entender, de un punto problemático acerca del cual ya hemos especulado en otra ocasión¹⁸⁵, cuestión ésta que nos habla de un determinado sesgo narrativo, cuya intencionalidad no nos es permitido del todo ponderar, pero que exige una ulterior reflexión. En otras palabras, el establecimiento sostenido de

y del prolongado proceso de escritura. ¿Es posible incluso hablar de 'un' pensamiento político en una obra cuyo proceso de escritura pudo haberse prolongado por más de veinte o incluso treinta años?

¹⁸⁴ Volveremos sobre estas cuestiones en el Capítulo VII.

¹⁸⁵ Cf. Basile (2008).

alianzas de clase por parte de los reyes –efectivamente desarrollado en la narración o incluso sugerido– es uno de los sentidos que contribuyen a cierta ‘impresión’ que suscita el relato respecto de la homologación o emparentamiento de cualquier forma de poder ‘real’, impresión ésta que es llevada a sus consecuencias extremas por Hartog (2003), pero que no ha pasado inadvertida a otros críticos de la obra. Que un *týrannos* griego sea caracterizado según una serie de *tópoi* de idéntico calibre al de un déspota oriental no debe suscitar demasiado asombro –aunque incluso aquí comienzan a desdibujarse las pretendidas diferencias entre ‘lo griego’ y ‘lo bárbaro’–, pero que dicha caracterización abarque también a los monarcas espartanos –pueblo éste cuya participación fue capital para la defensa de la Hélade y cuyo protagonismo en el relato sólo es disputado por la *pólis* ateniense– es verdaderamente sugerente. ¿Qué grado, pues, de equiparación existe en el relato entre la monarquía espartana y la autocracia persa? ¿En qué medida los espartanos –a través de sus figuras regias– destejen los contornos entre un *éthos* griego y un *éthos* bárbaro? La preeminencia de la formación discursiva de la extranjería en relación con los reyes espartanos (o aristócratas en sentido amplio) –conexión ésta que perdura en la narración desde los inicios del siglo VI hasta la batalla final de Platea en 479, y que cubre todo el espectro del relato– insiste en un cierto modo no-étnico, no-político en que los lacedemonios conciben al otro, según un vínculo de horizontalidad de clase. Retomaremos esta cuestión en el Capítulo VII, donde observaremos las reverberaciones de esta curiosa semejanza en el enunciado de IX.11.

Varias son las razones que podrían esgrimirse como explicación del sugestivo ‘paralelismo’ entre el despotismo oriental y la monarquía espartana¹⁸⁶, razones que esquivan el aspecto ideológico. Podrían aducirse, entre otras, a) el ‘personalismo’ en el estilo herodoteo que naturalmente colocaría en un primer plano a los monarcas espartanos, conductores de la política exterior lacedemonia, ‘personalismo’ éste que se explicaría en función de matrices formales y exigencias estilísticas heredadas de la epopeya homérica o de procesos cognitivos y simbólicos inherentes a comunidades cerradas, personalistas y esencialmente orales de la Antigüedad; b) las ambigüedades mismas que genera –a

¹⁸⁶ Cf. Stadter (2007: 243) quien indica: “La monarquía dual de Esparta distinguía a Esparta del resto de las *póleis* griegas y la asemejaba más a Lidia y a Persia”. La evidencia que trae a colación para refrendar lo dicho es más escueta que la nuestra. De manera más general, Braund (2001: 107) sostiene que “la monarquía era entendida por los autores griegos como una institución bárbara y especialmente persa: a menos que esté contextualizada de un modo diferente, la palabra ‘rey’ indicaba al rey persa”. En rigor, una expresión más justa debería ser ‘los autores atenienses’, que constituyen los testimonios más significativos y amplios con los que contamos. Esto es así porque, según veremos, el ‘bárbaro’ es un signo ideológico de la democracia ateniense y no necesariamente de ‘Grecia’ en sentido amplio.

falta de una terminología *ad hoc*— el uso del significante *basileús* tanto en referencia a los monarcas constitucionales espartanos como a los autócratas persas; c) las fuentes que habría podido recopilar Heródoto en las que las figuras reales estuvieran ya puestas en un primer plano, fuentes éstas que podrían efectivamente derivar del acervo de las propias casas reales (tradicionalmente rivales). Sin embargo, estas explicaciones no resultan convincentes. Muchos otros indicios que aporta la narración nos inducen a pensar más bien en una *dispositio* del relato articulada en función de posicionamientos ideológicos, valoraciones éstas que en parte también pueden adscribirse a fuentes anti-lacedemonias —es decir, en el contexto de redacción de la obra, versiones de la tradición oral de la *pólis* democrática ateniense— que habrían servido de base a la narración herodotea. Entre otros elementos podemos mencionar: a) la sostenida focalización por parte de Heródoto sobre las figuras de los reyes como conductores excepcionales de la política espartana, secundada por un constante escamoteo del rol desempeñado por las demás instituciones de la *politeía* espartana (el eforado, la *gerousía* y la *apélla*) en la gestión de los asuntos inherentes a la *pólis* —caracterización ésta que no condice con la presunta *eunomía* de las magistraturas espartanas de la que brindan testimonio otras fuentes—; b) los pasajes VI.58-60 en que explícitamente se comparan costumbres espartanas con otras bárbaras¹⁸⁷; c) el perfil despótico con que se retrata a Cleómenes I, quien usurpa atribuciones que, según otras fuentes corresponderían a otras magistraturas espartanas, y su tendencia a la *hýbris* y a la manía; también el ‘medismo’ de Demarato; d) la política de cámaras de la realeza (a la usanza oriental) en la que cobran escaso o nulo protagonismo las otras instituciones reguladoras de la diarquía, es decir, la naturaleza privada de los contactos en los que no se dejan oír la ‘voz’ de los demás magistrados ni los debates assemblearios que —según nos transmiten otras fuentes— debieron haber acontecido como instancia previa a las iniciativas bélicas de los reyes.

En contraposición, el vínculo que plantea el relato entre la *pólis* ateniense y el lenguaje de la *xenia* es sensiblemente más difuso. Si, como hemos visto, hasta el libro

¹⁸⁷ Heródoto señala tres aspectos en los que los lacedemonios se asemejan a los *bárbaros*: 1- el modo en que todos los ciudadanos (incluidos las mujeres, periecos e ilotas) están obligados a concurrir a las exequias y dar testimonio ritual de duelo (VI.58); 2- la exoneración de las deudas contraídas por un espartano con el rey fallecido o con el estado lacedemonio tras la muerte del rey (VI.59); 3- la costumbre según la cual ciertos oficios (los heraldos, los flautistas y los cocineros) se transmiten de generación en generación. (VI.60). Curiosamente, Heródoto no comenta otras prácticas específicamente persas en relación con las muertes de los reyes: 1) la obligación del sucesor de repatriar a Persia los despojos de un rey muerto en campaña o lejos de Persia; 2) la inhumación de los reyes en tumbas construidas en la roca; 3) la extinción de los fuegos sagrados tras la muerte del rey.

VI se representa mediante el lenguaje de la amistad-ritualizada a ciertos aristócratas atenienses de época arcaica –Solón, Alcmeón, Milcíades el Viejo– vinculados con otros aristócratas o reyes orientales o griegos; o si se insiste en la relación de *xenia* entre los Pisistrátidas –curiosamente tiranos– y los lacedemonios, o de Iságoras, enemigo de las reformas de Clístenes y deseoso de reinstaurar la tiranía, también con los espartanos; estas incidentales referencias desaparecerán del horizonte del relato a partir del libro VII. En el contexto de la segunda Guerra Médica y hasta la capitulación final del enemigo en Platea, no comparece la formación discursiva de la extranjería en relación con los atenienses. Si la monarquía espartana –a través de lazos interaristocráticos tanto con notables griegos como con el Gran Rey– persiste en el horizonte del relato como un emblema de la concepción de la identidad en términos de relaciones entre ‘iguales’ –a contrapelo de la formación discursiva de la barbarie que se impone en los últimos libros–, la *politeía* ateniense se distanciará radicalmente de dicha posición. A medida que transcurre la acción entre los libros VII y IX, comienzan a eclipsarse paulatinamente las ‘grandes figuras’ atenienses como instigadores y foco de los acontecimientos y empezará a cobrar preeminencia –como tópico o tema narrativo– el sujeto colectivo ‘los atenienses’. Atenas quedará pues claramente asociada –hacia el desenlace– a la formación discursiva de la ‘barbarie’ en lo que atañe al modo de representar al otro, signo ideológico éste también, que analizaremos en el capítulo siguiente.

Queda claro que estamos en el terreno de la representación, representación en la que –en el texto herodoteo– confluyen y entran en contradicción formaciones ideológico-discursivas en pugna. La realidad, evidentemente, debió de ser otra. Como documentan ampliamente Herman (1987), Mitchell (1997) y Braund (2001), entre otros, las relaciones interpersonales de elite entre las *póleis* griegas constituyó una práctica habitual en el transcurso de los siglos V y IV¹⁸⁸. Mitchell (1997), quien estudia el fenómeno en la transición del siglo V al IV, señala la posición privilegiada en que se encontraban los reyes espartanos –como Agesilao, quien gestionaba la política de la *pólis* a través de sus conexiones privadas con *xénoi* extranjeros–. Si bien el rasgo elitista y oligárquico de la

¹⁸⁸ Por ejemplo, Pericles (Atenas) y Arquidamos (Esparta) en *Tuc.* 2.13; Alcibiades (Atenas) y Endios (Esparta) *Tuc.* 8.6.3; Alcibiades (Atenas) y *xénoi* en Argos (*Tuc.* 6.66.3) Brasidas (Esparta) y *xénoi* en Tesalia (*Tuc.* 4.78.4); Pérdicas (Macedonia) y *xénoi* tesalios (*Tuc.* 4.137.2) Andócines (Atenas) y *xénoi* (no especificados) Andoc. 1.132; Andócines (Atenas) y reyes no especificados (Andoc. 1.145); etc. Para un listado completo, Cf. Herman (1987: 166-184). Véase también para el período de fines del siglo V, Mitchell (1997: 55- 71), quien contrapone las modalidades de Esparta y Atenas. Para las relaciones entre atenienses y monarquías griegas y no-griegas, Cf. Braund (2001).

politeia espartana favorecía o facilitaba este uso privado de relaciones de elite en la gestión de los asuntos públicos, Atenas no se vio ciertamente privada de este tipo de lazos interaristocráticos. La diferencia aquí –según los críticos– es que en Atenas el uso de vínculos privados –si bien ocurría en la práctica– comenzó a entrar en conflicto con una ‘ideología de la *pólis* democrática’. A menudo tales lazos eran tachados de disfuncionales o perniciosos a los intereses del *dêmos* en su conjunto (Herman 1987: 142-56), o bien, como propone Mitchell (1997: 71), exigían ser refrendados por decisión asamblearia en aquellos casos en que vínculos de tipo personal pudieran ser usufructuados en interés del conjunto político. Dado el gran número de referencias que proveen otras fuentes griegas –Tucídides, Jenofonte, los oradores áticos y Plutarco– en relación con este tipo de vínculos en el transcurso de la segunda mitad del siglo V y en el siglo IV, resultan, pues, curiosas las exiguas referencias que encontramos en las *Historias* de Heródoto, en especial en lo que atañe a Atenas. Emerge aquí un *argumentum a silentio*. Muy poco deja traslucir Heródoto acerca de los vínculos de elite que indudablemente debían ligar a aristócratas atenienses con otros aristócratas griegos y, sin duda también, con los déspotas persas, en general, desde el establecimiento de las reformas de Clístenes y, muy especialmente, en el escenario de las Guerras Médicas. Existen, claro está, algunos deslices incidentales en el relato que siembran las sospechas (como el célebre caso de la acusación contra una presunta actitud pro-persa de los Alcmeónidas en Maratón en VI.121-4 o el doble juego de Temístocles en beneficio propio VIII.108-112) pero el lenguaje de la *xenia* no es explotado aquí. Veremos en el capítulo VI que, en el caso de Alejandro I de Macedonia, quien oficia de intermediario en la gestión de los asuntos con los persas (VIII.140-4), se evoca su condición de *próxenos* (es decir, de ‘huésped oficial’) de la *pólis* ateniense y no su relación privada de amistad con un ateniense en particular. Evidentemente, las fuentes mismas, la selección *a posteriori* y el encuadre *ad hoc* que imprime el historiador al conjunto de la trama ‘silencian’ este modo de relación horizontal de clase entre los atenienses y los otros. Esto, en el plano histórico. Una significativa pérdida de datos empíricos que los historiadores de la Grecia Antigua –si los conocieran– echarían de menos. A nivel discursivo, se impone, en cambio, una revelación: en el transcurso de la totalidad del relato, *ningún ateniense prominente es representado abiertamente ‘en diálogo’ con el bárbaro-persa*. En todo caso, la comunicación será propiciada o ejecutada a través de intermediarios *ad hoc*.

La confrontación cara a cara de un ateniense con el bárbaro-persa está más allá de los límites de la representación. Incluso para el políticamente inexpugnable historiador de Halicarnaso.

CAPÍTULO V

Bárbaroi: el otro radical en el espejo de Heródoto

“Malos testigos son para los hombres los ojos
y oídos de quienes tienen almas bárbaras”.
Heráclito B 107

“Como patria habitaban, la una Grecia, tierra
que obtuvo en suerte, la otra, tierra bárbara”.
Esquilo, *Persas* 186-7

“Es natural, madre, que los griegos dominen
a los bárbaros y no los bárbaros a los griegos.
Pues aquellos son esclavos, y éstos, libres”.
Eurípides, *Ifigenia en Aulide* 1400-1

“Un ejército móvil de metáforas, metonimias y antropomorfismos;
en una palabra, una suma de relaciones humanas que han sido au-
mentadas, traspuestas y embellecidas por la poética y la retórica
y que, después de ser usadas durante un largo tiempo, parecen
firmes, canónicas y obligatorias a un pueblo. Las verdades son
ilusiones de las que se ha olvidado que lo son”.
F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*

Si el *xénos* griego es el ‘otro’ inscripto necesariamente en un pacto de hospitalidad o, mejor aún, indisoluble de la ley del reconocimiento recíproco, el *bárbaros*, por el contrario, despunta en el horizonte de la antigüedad griega como el ‘otro’ por fuera de la legalidad, aquel que lleva sobre sí la marca de lo ininteligible, de lo inefable, aquel que permanece fuera del orden del *lógos*. Basta recordar aquí el célebre *dictum* de Heráclito, aforismo que a la sazón constituye uno de los pocos testimonios arcaicos de la voz *bárbaros*: “Malos testigos son para los hombres los ojos y oídos de quienes tienen almas bárbaras¹”. Quienes tienen “almas bárbaras”, en efecto, confían ciegamente en las percepciones de los sentidos pues desconocen el *lógos*, el principio heraclíteo según el cual “todas las cosas son uno” (B. 50) pero que simultáneamente predica la unidad de los opuestos (B 51). El bárbaro –que en la frase de Heráclito designa no una categoría étnica sino una cualidad del alma humana desprovista de razón, un alma por así decir

¹ Heráclito. B. 107 (de Sext. Emp., VII, 126) κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὄτα βαρβάρους ψυχὰς ἔχόντων.

balbuciente, infantil– es, pues, por definición *álogos*. Si el *xénos* griego dispone del *symbolon* –real o metafórico– como marca de reconocimiento, de inscripción en lo simbólico, el *bárbaros* designa a aquel o aquello cuya marca es la dislalia, la imposibilidad del reconocimiento a través del *lógos*. En efecto, los comentaristas insisten con razonable consenso en que la distinción (la *différence*) que introduce el término *bárbaros* –a pesar de las controversias en relación con la génesis y evolución del término y sus cognados– es *in primis* de índole lingüística. Tal parece ser un denominador común en la consolidación y evolución del término *bárbaros* y sus compuestos en el mundo griego, desde los primeros carios *barbaróphōnoi* de *Iliada* II.867, la reaparición del mismo compuesto en dos oráculos de Bacis citados por Heródoto en relación con los persas (VIII 20 y IX 43), las frecuentes alusiones a la ininteligible habla de los pueblos extranjeros o incluso de dialectos griegos ‘contaminados’, dramatizados o parodiados por la tragedia y comedia áticas, hasta el empleo del término en Tucídides o Platón para calificar el habla ininteligible de un etolio (*Tuc.* 3.94.5) o, de manera más general, el dialecto lésbico (*Plat. Prot.* 341c). La vinculación del término *bárbaros* al orden de lo lingüístico aparece inexorablemente replicada en la secuencia fónica que constituye la forma misma *barbar*, tesis ésta propuesta inicialmente por Estrabón (XIV.2.28) y refrendada por los análisis fonológicos modernos que insisten en el rasgo onomatopéyico del término, así como sus connotaciones de balbuceo infantil (*-baba*) y de gruñido ronco (*-barbar*) de difícil decodificación². En síntesis, lo ‘bárbaro’ –y utilizamos aquí *ex profeso* la sustantivación neutra pues no resulta del todo claro si en sus orígenes el término designaba únicamente un accidente o también una sustancia– aparece indisolublemente ligado a una forma de expresión desarticulada y oscura. Forma ésta que impide el reconocimiento recíproco mediado por el lenguaje, que proscribe el ‘diá-logo’, que proyecta al otro por fuera del universo de lo simbólico.

² Weidner (1913: 303-4) indica que el término *bárbaros* es posiblemente una derivación sumero-babilonia de la forma *barbaru* (extranjero). En general, la crítica coincide en postular que, en sus orígenes, el término *bárbaros* debía evocar estrictamente un ‘habla’ caracterizada por la cacofonía y por las dificultades de decodificación que suponía al interlocutor. Pokorny (1959: 91-2) asocia el término *bárbaros* a una serie de voces de origen indo-europeo que designan lo incomprensible o inarticulado, como el término *balbutio* del latín o *baby* del inglés. La tesis de Estrabón (XIV. 2.28), refrendada por estudios fonológicos modernos (Cf. Skoda 1978: 112), indica que *bárbaros* constituye una onomatopeya peyorativa y menciona ejemplos análogos como βαρβαρίζειν, τραυλίζειν; ψελλίζειν. Lévy (1984: 8) corrobora la tesis de Estrabón a partir de un análisis fonológico. Sugiere que la secuencia *barbar* presenta un carácter doble: 1) se funda en la repetición de la sílaba *ba* (como en *papá, mamá*), que constituye una de las formas universales del balbuceo infantil; 2) la secuencia *br* en *bárbaros*, aun cuando las consonantes se encuentran separadas, evoca una suerte de ronquido o gruñido áspero. De allí que las connotaciones fónicas de la voz *bárbaros* sean, desde su génesis, la de una suerte de habla ronca, balbuciente e infantil, *modus loquendi* éste que caracterizaría a individuos de otras comunidades lingüísticas percibidas como ‘ajenas’ al *in-group*.

Si lo 'bárbaro' designa *in primis* un *modus loquendi* desarticulado e ininteligible, no es arduo especular acerca de un posible desplazamiento semántico temprano entre un *lógos* percibido como 'extraño', connotado peyorativamente respecto de un habla *autóloga* (a la sazón la lengua griega), y –por metonimia– el hablante de dicha lengua. El 'bárbaro' será, en este sentido, aquel cuya elocución no lo identifique inmediatamente como hablante de griego, aquel signado por la heteroglosia. Sin embargo, dicha reconstrucción del tránsito entre un sentido primigenio del término, presuntamente asociado a un 'hablar desarticulado, zafio o pueril', y un sentido étnico-cultural como modo de designar por oposición totalizadora a cualquier otro 'no-griego', no resulta sencilla de trazar. A diferencia de lo que sucede con el término *xénos* como modo de designar al otro, punto nodal de una formación ideológico-discursiva hondamente enraizada en el imaginario griego, formación ésta cuya pervivencia y desarrollo se hallan asimismo intrínsecamente ligados –según hemos desarrollado– a la institución de la amistad-ritualizada, el término *bárbaros* carece, en cambio, de una tradición amplia en registros literarios con anterioridad al siglo V, tradición ésta que permita trazar un itinerario fidedigno de su evolución semántica y su captación en el interdiscurso. En buena medida, las especulaciones en torno a los orígenes y empleos del término *bárbaros* en época pre-clásica permanecen en el terreno de la pura conjetura. Por otra parte, tampoco el término *bárbaros*, cuyos registros literarios corresponden en su gran mayoría al período clásico, reviste –a diferencia de la voz *xénos*– necesariamente un carácter trans-regional identificable con la totalidad de las zonas lingüísticas de habla griega. La explicación más plausible a la luz de la escasa evidencia conservada del período arcaico es que el término *bárbaros* –en el sentido étnico de 'no-hablante de griego'– se hubiera divulgado en las zonas del Egeo oriental a partir de su sentido originario 'habla balbuciente o ininteligible' y, posteriormente, se hubiera irradiado hacia Grecia peninsular como consecuencia de las Guerras Médicas³. También se ha especulado acerca de las connotaciones peyorativas del término, asociadas *in primis* a la sonoridad cacofónica como modo de designar un *modus loquendi* percibido como oscuro o ridículo, y su proyección en las elaboraciones culturales y morales (estereotipadas) de la barbarie propias del siglo V⁴.

En síntesis, la indagación de la formación discursiva de la barbarie como modo de designar al otro se ve obstaculizada, en buena medida, por una serie de aporías:

³ Esta es la explicación que ofrece E. Hall (1989: 10-11).

⁴ Cf. Lévy (1984: 10).

- 1- un abordaje diacrónico de la evolución semántica del término *bárbaros* se ve limitado por la ausencia de una tradición que se remonte más allá del siglo VI, así como por la exigüidad de registros de la forma *bárbaros* en época arcaica y la oscuridad de dichas referencias;
- 2- resulta difícil precisar la coexistencia, solapamiento o fluctuación de los diferentes valores del término *bárbaros*: a) originariamente, como adjetivación onomatopéyica que haría presunta alusión a un habla inarticulada y tosca; b) los individuos identificados con dicho *modus loquendi*; c) los bárbaros como conjunto étnico-cultural definido exclusivamente por mera oposición a 'los griegos', como pura negatividad indiferenciada; d) los bárbaros como 'anti-modelo' cultural, caracterizados a partir de un conjunto estereotipado de rasgos opuestos a un ideal de 'helenidad';
- 3- resulta complejo determinar el grado de solidaridad o independencia relativa entre la evolución, por un lado, de una autoconciencia étnica griega, expresada con denominaciones tales como 'griegos', 'helenos', 'panhelenos' y, por otro, la conciencia de un otro no-griego, a quien se identificará con 'el bárbaro'. ¿En qué medida se trata de procesos relativamente autónomos o interdependientes?
- 4- no resulta siempre sencillo determinar el valor del término *bárbaros* en sus usos en contexto, ya sea –por utilizar la terminología aristotélica– como 'sustancia' (expresado en su forma nominal) o como 'accidente' (expresado en su forma adjetiva), así como las presuntas ambigüedades, fluctuaciones o solapamientos entre ambos usos en los testimonios conservados;
- 5- el grado de incidencia y pervivencia de una connotación peyorativa asociada a la forma *bárbaros* en el imaginario griego (frente a un modo en apariencia neutral para designar a cualquier no-griego, es decir, a cualquier miembro del *out-group* en sentido amplio) continúa siendo materia de controversias. Asimismo, en lo que respecta a los valores connotativos del término, es preciso especular acerca de su carga ideológica, es decir, su función como signo ideológico y su grado de naturalización en el discurso.
- 6- por último, no resulta sencillo precisar las sucesivas reelaboraciones del término *bárbaros* en el interdiscurso, especialmente en los géneros discursivos hegemónicos de época clásica, y determinar las acepciones lingüísticas, étnicas, culturales o políticas del término, así como evaluar su carácter o bien neutro (no-evaluativo), o bien peyorativo o, incluso, ideológicamente estereotipado.

Los testimonios arcaicos y su proyección en época clásica

Según Tucídides, Homero desconocía la distinción entre griegos y bárbaros (*Tuc.* I.3.3), de allí que no existan registros del empleo del término *bárbaros* en los poemas homéricos⁵. La aseveración tucididea ha sido, incluso desde la Antigüedad⁶, cuestionada en función de la ocurrencia del término *barbaróphōnos* como apelativo en relación con los carios en el Catálogo de los troyanos (*Il.* II. 867). Este *hárpax* homérico ha suscitado controversias en relación con la ulterior evolución semántica del concepto de bárbaro, especialmente entre los siglos VI y V. ¿Se trata de un tecnicismo de época homérica para hacer alusión a un ‘habla no-griega’? De ser así, ¿por qué existe un único registro en el *corpus* homérico y por qué se emplea únicamente –habida cuenta de la miríada de pueblos no griegos que desfilan en la epopeya– como calificativo de los carios? En segundo término, ¿en qué medida la existencia de un compuesto *barbaróphōnos* presupone la concepción del otro no-griego colectiva y antagónicamente como ‘el bárbaro’? Asimismo, la presunta existencia del concepto de bárbaro en época homérica plantea el interrogante acerca de la concomitante noción de ser-griego en los textos épicos, noción ésta por lo general desestimada por la crítica en la exégesis de los poemas. Más bien la ausencia del término *bárbaros* en los textos homéricos suele interpretarse como un indicio inequívoco de que el esquema axiológico que subyace a la composición de la epopeya prescinde de distinciones de tipo étnico o lingüístico en la categorización de miembros del *in-group* y del *out-group*. E. Hall –a partir de un minucioso análisis de la evidencia que suministra la poesía pre-trágica, en especial, el mundo de los héroes homéricos– concluye que:

⁵ οὐ μὴν οὐδὲ βαρβάρους εἶρηκε διὰ τὸ μηδὲ Ἑλληνάς πω, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, ἀντίπαλον ἐς ἓν ὄνομα ἀποκεκρίσθαι (*Tuc.* I.3.3).

⁶ Cf. Estrabón XIV 2.28; VIII 6.6, para quien la ocurrencia del término *barbaróphōnoi* presuponia la existencia del término *bárbaros*: “Si no eran llamados bárbaros, cómo podrían ser correctamente (los carios) llamados ‘de habla bárbara’?”. Al respecto, véase la discusión de Lévy (1984: 6) quien insiste, en cambio, en que en los compuestos posesivos del tipo de *barbaróphōnos* que se encuentran en Homero (formados con la desinencia -φωνος), el primer elemento es un adjetivo. Esto demuestra que la presunta existencia de un adjetivo *bárbaros* de época homérica –cuyo contenido semántico estaría vinculado con un habla inarticulada o ininteligible– no implica necesariamente la concepción de ‘el bárbaro’ o ‘los bárbaros’ como entidad –es decir, sustancia– que se opondría a ‘lo(s) griego(s)’. Tampoco Lévy cree que el término homérico *barbaróphōnos* pudiera constituir una suerte de tecnicismo o neologismo para referir a quienes hablaban una lengua no-griega. En primer lugar, en los textos homéricos el término φωνή, que constituye el segundo elemento del compuesto, no posee el sentido de ‘habla’, sino más bien el de ‘voz’. En segundo lugar, si se tratara efectivamente de un tecnicismo con el sentido de ‘lengua no-griega’, Homero no lo habría utilizado exclusivamente en relación con los carios. Una tesis más radical (Bengston 1954: 29-30) propone que el término *barbaróphōnos* de *Iliada* podría ser una interpolación tardía –incluso posterior a Tucídides– cuya finalidad habría sido la de transformar los catálogos homéricos en documentos destinados a revitalizar el ‘ideal panhelénico’. Cf. E. Hall (1989: 9).

a pesar de que existe un elemento aglutinante de alianza entre las diferentes ciudades-estado griegas por debajo de la superficie de los textos épicos (...), no existe aún evidencia de un género totalizador anti-griego, que posteriormente habría de llamarse 'bárbaro'. El mundo heroico permanece homogéneo, sus habitantes detentan un estatus heroico más o menos uniforme⁷.

En efecto, el criterio ideológico que opera en la diferenciación entre grupos humanos o colectividades –según hemos tenido la ocasión de precisar en relación a la representación del otro como *xénos*– no responde en el mundo homérico a pautas étnico-culturales, sino a distinciones de clase. Dicho en palabras de E. Hall: “el mundo de los poemas homéricos se halla dividido por una gran brecha, pero ésta no separa grupos de diferente etnicidad o lengua, sino los aristócratas y la masa del pueblo”⁸. En este sentido, la ocurrencia del apelativo *barbaróphōnos* en *Iliada* no presupone ni exige la sustanciación del ‘otro-como-bárbaro’ por oposición a un *in-group* uniformemente designado bajo la denominación de ‘helenos’⁹. El compuesto *barbaróphōnos* –según se colige de un análisis fonológico y etimológico– pertenecería a un exiguo grupo de adjetivos homéricos –dentro de los cuales pueden contarse también *allóthros* ‘de habla extraña’ (*Od.* I.183; III.302; XV.453) y *agriphōnos* ‘de habla ruda o tosca’ (*Od.* VIII. 294)– que haría referencia a un modo de elocución (*phōnē*) zafio, infantil o incomprensible¹⁰.

⁷ E. Hall (1989: 19). La autora examina detalladamente los poemas homéricos en función de criterios lingüísticos, de comportamiento y etnográficos (pp. 21- 47) y concluye categóricamente que no es posible vislumbrar evidencia significativa que permita postular distinciones de tipo étnico-culturales –expresadas según la maniquea oposición totalizadora y asimétrica entre griegos y bárbaros– en la caracterización del enfrentamiento entre la coalición de ciudades griegas y los troyanos en los ciclos épicos. Según Hall, en buena medida las confusiones en la caracterización de los troyanos en *Iliada* como ‘bárbaros’ deriva de los testimonios de los escolios de época helenística y bizantina, sesgados por la noción de barbarie imperante en dicho momento histórico. Asimismo, la adjudicación de sesgos pro-griegos, chauvinistas o anti-bárbaros a los poemas homéricos proliferó en ciertas interpretaciones de la filología decimonónica influidas por la ideología colonialista europea del siglo XIX o la explosión de los sentimientos ultra-nacionalistas de la primera mitad del siglo XX.

⁸ E. Hall (1989: 14).

⁹ Es posible aventurar que los poemas homéricos presenten *in nuce* una conciencia incipiente de un mundo ‘griego’, así como una unidad territorial extendida como la ‘Hélade’ (Cf. Lévy 1984: 11-12), así como una conciencia de un mundo o habitantes de un espacio no-griego o extranjero. Sin embargo, dicha embrionaria y poco sistemática distinción no puede adscribirse a la diferenciación que inaugura el enfrentamiento entre las huestes de Agamenón y los troyanos. Los términos homéricos para un ‘otro’ percibido como geográficamente distante, desconocido o ajeno a la comunidad son *álλοδαπός* o *τηλεδαπός*, además del extendido término *xénos*, cuyos efectos de sentido hemos examinado con detenimiento en el capítulo precedente. Ninguno de estos lexemas detenta un contenido de tipo étnico-cultural que pueda sugerir o evocar siquiera la distinción griego-bárbaro.

¹⁰ Tal es la explicación ofrecida por el propio Estrabón en relación con los orígenes del término *bárbaros*: οἶμαι δὲ τὸ βάρβαρον κατ’ ἀρχὰς ἐκπεφωνῆσθαι οὕτως κατ’ ὀνοματοποιίαν ἐπὶ τῶν δυσκρόως καὶ σκληρῶς καὶ τραχέως λαλούντων, ὡς τὸ βατταρίζειν καὶ τραυλίζειν καὶ ψελλίζειν (Estrabón XIV.2.28). Se trataría, pues, de un término onomatopéyico para hacer alusión a un modo de elocución duro y tosco. Al respecto, Cf. Lévy (1984: 9).

Los primeros registros del término *bárbaros* corresponden al siglo VI y a principios del siglo V. Una consideración de los exiguos testimonios conservados en que comparece el término resulta de interés a la hora de evaluar la evolución semántica ulterior en el período clásico y su captación en el interdiscurso. Algunas conclusiones que pueden extraerse del examen del conjunto de los testimonios resultarán de importancia en nuestra consideración del empleo del término en las *Historias* de Heródoto, especialmente en la determinación de ciertos énfasis y fluctuaciones morfo-sintácticas y semánticas que se verifican en el discurrir de la prosa herodotea, en la dimensión diacrónica de composición del relato y en el palimpsesto de materiales y fuentes que configura el entramado de las *Historias*¹¹. Examinemos los testimonios individualmente.

1) Heráclito de Éfeso (DKI, 22. B 107)

κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὄτα βαρβάρους ψυχᾶς ἐχόντων¹².

Se trata de un fragmento de difícil interpretación pero central en lo que atañe al papel desempeñado por la sensopercepción en Heráclito. Buena parte de la ambigüedad reside precisamente en la interpretación del término *bárbaros* como calificativo de *psyché*. Por lo general, se entiende que los sentidos para Heráclito no son desestimables *per se*, sino más bien que se vuelven fiables para aquellos que poseen el tipo correcto de alma. A diferencia de Parménides, no parece existir en Heráclito una condena radical de los sentidos, sino que se trataría más bien de ‘ventanas’ o ‘canales’ a través de los cuales la inteligencia (νοῦς) se asoma y aprehende el λόγος. Los sentidos se vuelven, pues, ‘malos testigos’ para aquellos que malinterpretan sus señales; es decir, para aquellos que son incapaces de interpretarlos correctamente. Precisamente Heráclito describe a ‘los muchos’ (οἱ πολλοί) como ‘ciegos’ y ‘sordos’, puesto que no saben utilizar adecuadamente los sentidos y son incapaces de comprender el λόγος subyacente a las cosas. De allí que algunos comentaristas de Heráclito prefieren traducir el sintagma “de los que tienen almas bárbaras” –para evitar las connotaciones étnicas del término que no resultan en principio atinentes al uso en contexto– como “para las almas que no comprenden el lenguaje”.

¹¹ Reproducimos aquí los testimonios citados por Lévy (1984) y E. Hall (1989).

¹² La traducción *ad litteram* del fragmento es: “Malos testigos son para los hombres los ojos y oídos de quienes tienen almas bárbaras”. Parte de la oscuridad del pasaje reside precisamente en la interpretación del sintagma βαρβάρους ψυχᾶς.

Es lícito también especular acerca del posible referente del sintagma “los que tienen almas bárbaras” a la luz del *corpus* heraclítico. La verdadera sabiduría para Heráclito reside en la aprehensión del *lógos* –concepto éste que se ha prestado a las más encendidas controversias pero que suele entenderse como ‘la unidad de la multiplicidad’ (ἔν πάντα εἶναι), es decir, la conexión armónica bajo la multiplicidad de objetos sensibles sujetos al perpetuo cambio, armonía ésta que se manifiesta como una tensión entre opuestos, a través de la lucha y la discordia–. De allí que –en virtud de otros fragmentos como B40, B57, B129– la referencia a “los que tienen almas bárbaras” en B 107 puede constituir una invectiva solapada a los que ‘predican o saben muchas cosas’ (πολυμαθῆ) –Hesíodo¹³, Pitágoras, Jenófanes y Hecateo¹⁴, entre otros– pero que desconocen que “todas las cosas son uno”.

Ahora bien, ¿qué sentido debemos adscribir al calificativo *bárbaros* en relación con el alma en el fragmento en cuestión? La explicación más razonable indica que el término *bárbaros* como atributo del alma no puede entenderse *a priori* con el sentido que posteriormente adquirirá, es decir, el de ‘no-griego’¹⁵. Más bien, habría aquí una proyección figurada del sentido primigenio de *bárbaros* como ‘habla zafia, infantil o incomprendible’ sobre la entidad ‘alma’: el ‘alma bárbara’ es, pues, aquella que no es capaz de discernir o comprender (el *lógos*), un alma balbuciente o tosca. No obstante, es posible especular también que la elección de Heráclito del adjetivo *bárbaros* para calificar el alma de ciertos hombres pueda encubrir una crítica al tipo de conocimiento producido, especialmente, por los logógrafos –cronistas de la Jonia y las islas, coetáneos de Heráclito y a menudo vituperados por él, cuyos *lógoi* testimoniaban admiración por curiosidades (θῶμα) de los pueblos ‘bárbaros’ y una proliferación de datos extraordinarios recogidos a partir de los ‘ojos y los oídos’. En este sentido, la expresión las ‘almas bárbaras’, además de expresar metafóricamente la incapacidad de aprehender el *lógos*, puede constituir una diatriba contra una serie concreta de individuos oriundos de la Jonia, los logógrafos, interesados en recabar, por medio de sus ‘ojos y oídos’, testimonios de los pueblos ‘bárbaros’ de Oriente y Occidente.

¹³ διδασκαλὸς δὲ πλείστον Ἡσίοδος (...) (Heráclito B. 57).

¹⁴ πολυμαθὴ νόον οὐ διδάσκει· Ἡδίοδον γὰρ ἂν εἰδὶαξε καὶ Πυθαγόρην αὐτὶς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἐκκαταῖον (Heráclito B. 40). En relación con la *polymathie* en los filósofos presocráticos, véase Guthrie (1962-9: 1.417), quien entiende que el término designa cierto tipo de conocimiento “como el que puede derivarse del estudio de los poetas, los cuales en Grecia eran los maestros reconocidos en materias tales como la teología, la moral y otros temas como las artes y técnicas”.

¹⁵ Cf. al respecto, Lévy (1984: 9).

2) Anacreonte de Teos (Fr. 313b en D. Page *Supplementum Lyricis Graecis* 313, 6)

Κοίμισον δὲ σόλουκον φθόγγον / μὴ πῶς βάρβαρα βάζηις

El fragmento de Anacreonte –del cual sólo se conservan estos versos– no permite aventurar una interpretación inequívoca¹⁶. Sin embargo, en lo que respecta al examen del campo semántico del término *bárbaros* –que es el punto sobre el que se centra nuestro interés– el pasaje permite formular una serie de observaciones, independientemente del sentido definitivo de los versos:

- a) la inserción del adjetivo *bárbaros* –en su forma acusativa neutra plural sin artículo– en un co-texto en que prevalecen términos vinculados al campo semántico de ‘lo sonoro’ o del ‘decir’: σόλουκον (‘habla incorrecta, tosca, quebrada’); φθόγγον (‘sonido’, especialmente de carácter animal o musical, diferenciado de la voz humana -φωνή’); βάζηις (2p.sg. subj. aoristo act. de βάζω ‘hablar, decir’);
- b) el carácter aliterativo y cacofónico de los versos: véase, por ejemplo, la reiteración del sonido ‘o’ en Κοίμισον δὲ σόλουκον φθόγγον y la iteración de la sílaba ‘-ba’ en βάρβαρα βάζηις¹⁷.

Cabe destacar nuevamente aquí que el término *bárbaros* –en su forma neutra plural¹⁸ con valor adverbial de modo– se emplea para hacer alusión en el co-texto del fragmento –tanto en el plano del significado como a partir de los efectos fónicos del significante– a un modo de elocución ‘zafio, infantil o incomprensible’. No es posible en principio adjudicar ningún sentido étnico al término *bárbara* en función de los restantes términos del verso que –independientemente de su interpretación precisa– constituyen, tomados en conjunto, una aparente exhortación a acallar o silenciar un modo de expresión soez y/o cacofónico.

3) Píndaro (*Istm.* 6.24)

μυρία δ’ ἔργων καλῶν τέτμηθ’ ἑκατόμπεδοι ἐν σχερῶ κέλευθοι,
καὶ πέραν Νεῖλοιο παγᾶν καὶ δι’ Ὑπερβορέους

¹⁶ “Aplaca el habla tosca / no sea que hables de manera ‘bárbara’” es una traducción tentativa ante la falta de un contexto que pueda arrojar luz sobre el sentido de los versos. Algunas ediciones del fragmento insertan un vocativo Ζεῦ.

¹⁷ El carácter aliterativo e incluso cacofónico del término *bárbaros* ha sido explotado, como apunta Lévy (1984:8), por la comedia aristofánica (*Ranas* vv. 680-3): ἐπιβρέμεται ... ἐπὶ βάρβαρον ... πέταλον.

¹⁸ Cf. los usos homéricos del verbo βάζω + acusativo: ἄρτια βάζειν *Il.*XIV.92; ἀνεμῶλια β. *Od.*IV.837; πεπνυμένα βάζεις *Il.*IX.58.

οὐδ' ἔστιν οὕτω βάρβαρος οὔτε παλίγλωστος πόλις,
ἄτις οὐ Πηλεὸς ἄει κλέος ἥρωος, εὐδαίμονος γαμβροῦ θεῶν¹⁹ (...)

Estos versos recogen la única ocurrencia del término *bárbaros* en el *corpus* pindárico. El contexto en que se inserta el término en la oda es la exaltación de la leyenda de los héroes eácidas, de Peleo y, en particular, de su hermano Telamón, quien acompañó a Heracles contra Troya (vv. 27ff). Los versos 22-25 celebran la inmensa fama de las hazañas de los eácidas: metafóricamente, ésta traza “innumerables caminos” que recorren los confines del mundo conocido por los extremos Sur (el Nilo) y Norte (los Hiperbóreos). El entorno co-textual del empleo del adjetivo *bárbaros* como atributo de *pólis* en el verso 24 permite entrever una sugerente doble articulación semántica. Por un lado, en relación anafórica con los versos 22-3, el término *bárbaros* evoca un espacio no-griego, es decir, el área descrita entre los confines sur y norte del mundo habitado por donde se extiende la reputación de los eácidas más allá, podría decirse, de los límites de la ‘helenidad’. Por otro, en relación con el adjetivo *παλίγλωστος* (cópula atributiva, junto a *bárbaros*, del sintagma nominal), neologismo éste que literalmente designa ‘un habla invertida’, es decir, extraña o disonante, el adjetivo *bárbaros* reinstaura su sentido originario de ‘habla zafia, infantil o incomprensible’. Asimismo, el efecto sonoro –cacofónico– del habla de las ciudades no-griegas se ve reforzado por la recepción oral (ἄει κλέος) de la reputación de los eácidas. En síntesis, parecen entreverarse aquí tanto el sentido primigenio del término *bárbaros*, fundamentalmente lingüístico, como un incipiente sentido topográfico capaz de trazar un límite entre un *spatium* griego y otro no-griego. No obstante, a pesar de la datación de la *Ístmica* VI en torno al 480 a.C., el estilo arcaizante y aristocratizante de la lírica coral pindárica rehuye el empleo del término *bárbaros* en un sentido étnico-cultural, sentido éste que cristalizará –según veremos– a partir del discurso trágico. En primer plano –como cópula de *παλίγλωστος*–, prorrumpen el tradicional sentido lingüístico asociado al cacofónico término *bárbaros*; en segundo plano, se vislumbra, por las referencias topográficas de los versos 22 y 23, una alusión a un ‘espacio no-griego’ aunque sin una precisa connotación étnica. En definitiva, el mundo poético de la lírica pindárica permanece (ideológicamente) anclado al ámbito circunscrito de la *pólis* arcaica –precisamente, el sustantivo modificado por el adjetivo *bárbaros* en el verso 24– o, a lo sumo, de una federación panhelénica de *póleis*.

¹⁹ “(...) De nobles hazañas han sido trazados innumerables caminos de cien pies de largo, uno tras otro, / tanto más allá de las fuentes de Nilo como por los Hiperbóreos. / Y no hay ciudad tan bárbara y de contraria lengua / que no haya oído la fama del héroe Peleo, el venturoso yerno de los dioses (...)”.

Sin embargo, aún permanece cerrado a un *spatium* extra-griego claramente definido, capaz de territorializar al otro como ‘bárbaro’. Más aun, la lógica que regula la relación con el otro en la lírica de Píndaro continúa siendo la de ‘igual de clase’, ideológicamente vinculado a un *éthos* aristocrático.

4) Oráculo a Bato (H.W.Parke y D.E.W. Wormell, *The Delphic Oracle*, II, Oxford 1956, nº 71 = Diodoro de Sicilia, VIII, 29, 1)²⁰

Βάττ', ἐπὶ φωνὴν ἦλθες. ἄναξ δέ σε Φοῖβος Ἀπόλλων
εἰς Λιβύην πέμπει καλλιστέφανον Κυρήνης
εὐρείης ἄρχειν καὶ ἔχειν βασιληίδα τιμῆν.
ἔνθα σε βάρβαροι ἄνδρες, ἐπὶ Λιβύης ἐπιβήης
βαιτοφόροι ἐπίασι.²¹ (...)

De controvertida autenticidad, la respuesta délfica a la consulta de Bato²² –quien es exhortado por la Pitia a fundar una colonia griega en Libia– transmite el término *bárbaros* en relación con los habitantes autóctonos de Libia. Se vaticina a Bato que, tras su llegada a Libia, habría de ser acometido por “hombres bárbaros” (βάρβαροι ἄνδρες) “vestidos con pieles” (βαιτοφόροι). El contexto del pasaje no permite asignar directamente al término *bárbaros* la connotación de ‘habla zafia o incomprensible’ que es el sentido predominante, según hemos visto, en los escasos testimonios arcaicos. Sin embargo, tampoco excluye dicha connotación. Perfectamente, podría el sintagma traducirse como ‘hombres de habla extraña o tosca’. Sin embargo, en función de la posterior mención a la vestimenta rústica de los nativos (βαιτοφόροι) y de la agresividad frente al invasor (ἐπίασι), el término *bárbaros* parecería aquí connotar más bien la idea de una comunidad de ‘hombres primitivos o incivilizados’, sentido éste que se aproxima a la estereotipada representación peyorativa de ‘el bárbaro’ que cristalizará y multiplicará en los testimonios del siglo V y posteriores. Este ‘presunto’ anacronismo en el valor de connotación del adjetivo *bárbaros* –que no condice con los testimonios arcaicos– cons-

²⁰ Citado por Lévy (1984: 10 n.49). E. Hall (1989: 10 n.34) lo considera apócrifo. Heródoto (IV 155.3) ofrece una versión de los primeros versos del oráculo ligeramente diferente: “Bato, viniste por tu voz. Pero el soberano Febo Apolo te envía a Libia, de pingües rebaños, a fundar una colonia” (Βάττ', ἐπὶ φωνὴν ἦλθες. ἄναξ δέ σε Φοῖβος Ἀπόλλων εἰς Λιβύην πέμπει μηλοτρόφον οικιστήρα).

²¹ “Bato, viniste por tu voz. Pero el soberano Febo Apolo / Te envía a Libia, ceñido de bella corona, para que gobiernes / La vasta Cirene y obtengas el honor real. / Allí hombres bárbaros con casacas de cuero – cuando marches sobre Libia– / Te acometerán”.

²² Bato I de Cirene (Βάττος Ἀριστοτέλης) fue el primer rey de Cirene desde 631 hasta finales de 590 a.C. Era hijo de Polimnesto de Tera y supuestamente de una princesa de Creta llamada Frónima (Her. IV 155.1). Heródoto (IV 155.2) indica asimismo que el nombre de Bato era una palabra libia que significaba ‘rey’. Otros entienden, en cambio, que el nombre deriva tal vez del término *battarizō* (tartamudear). Según Píndaro (*Píticas* V 116), el auténtico nombre de Bato era Aristóteles³.

tituye sin duda un argumento a favor de su carácter apócrifo. Ahora bien, independientemente de su autenticidad o no, el empleo aquí del adjetivo *bárbaros* estaría indicando, en consonancia con el predicativo βαυτοφόροι y la acción de acometer (ἔπειμι), un cierto carácter ‘rústico’ o ‘salvaje’ de los pobladores, pero no estableciendo *per se* una distinción étnica taxativa del tipo griego / no-griego. De allí que el uso del término *bárbaros* exige el sustantivo *ándres* (‘hombres bárbaros’ = posiblemente, ‘hombres incivilizados o salvajes’). Si efectivamente el término *bárbaros* revistiera en la respuesta oracular un carácter étnico (no-griego), el sustantivo *ándres* sería redundante o pleonástico²³.

5) Hecateo *FGH*, I, F 119 = Estrabón VII 7.1

Ἐκαταῖος μὲν οὖν ὁ Μιλήσιος περὶ τῆς Πελοποννήσου φησὶν διότι πρὸ τῶν Ἑλλήνων ὄκησαν αὐτὴν βάρβαροι²⁴

El testimonio de Estrabón resulta asimismo poco revelador en virtud de problemas intertextuales inherentes al pasaje en cuestión. El *quid* de la cuestión reside precisamente en la correcta atribución elocutiva. Ante la ausencia de testimonios complementarios, es imposible dirimir si el pasaje del libro VII 7 de la *Geografía* de Estrabón efectivamente reproduce un pasaje de Hecateo *ad litteram* o si, en cambio, se trata de una

²³ En lo que respecta al lenguaje oracular, es posible también incluir en nuestro análisis los oráculos arcaizantes de Bacis, citados por Heródoto en VIII 20.2 y IX 43.2. Sin embargo, no se emplea aquí el término *bárbaros*, sino el tradicional adjetivo *barbaróphōnos* derivado de la *Iliada*. En el primero de los oráculos (VIII 20.2), que constituye una admonición a los eubeos, el término *barbaróphōnos* (“el de extraño lenguaje”) aludiría enigmática y anticipadamente a Jerjes, quien habría de construir un puente sobre el Helesponto: “Cuando un hombre de habla extraña lance un yugo de papiro al mar (...)” (βαρβαρόφωνος ὅταν ζυγὸν εἰς ἄλα βάλλῃ βύβλινον). En el segundo del ellos (IX 43.2.) –una presunta profecía de Bacis acerca de la batalla de Platea– se habla de “la coalición de los griegos y el lamento de lenguaje extraño” (Ἑλλήνων σύνοδον καὶ βαρβαρόφωνον ἰυγὴν). En ambos casos resulta evidente que el término *barbaróphōnos* no reviste connotaciones étnicas, sino que *more homérico* denota sencillamente una cierta ‘habla extraña’ o un individuo con tales características. La interpretación del término *barbaróphōnos* como equivalente a *bárbaros* (y, más precisamente, en el contexto narrativo en que se insertan los oráculos en las *Historias*, como una alusión metafórica a los persas o a Jerjes en particular), es tan solo un efecto de lectura a partir del cual se ‘efectiviza’ el vaticinio profético. En este sentido, debemos distinguir: a) la asignación de referencia al término *barbaróphōnos* a la luz del contexto narrativo de las *Historias*, que propicia la asociación *post eventum* con el bárbaro-persa y ratifica el cumplimiento de la profecía; b) las profecías de Bacis –un conjunto de oráculos, similares a los de Orfeo y Museo, en circulación desde fines del siglo VII y recopilados en Atenas en tiempos de los Pisistrátidas– como testimonio histórico. En lo que respecta a la evolución semántica del término *bárbaros* –si asumimos la autenticidad documental de los oráculos de Bacis transmitidos por Heródoto– el término arcaizante *barbaróphōnos*, de inequívoca inspiración homérica, no propicia *stricto sensu* conexión alguna con ‘el bárbaro’ en el sentido étnico-cultural que adquirirá en el siglo V. Al igual que en *Iliada*, el sentido primero es de índole lingüística y no exige necesariamente la noción de ‘bárbaro’ como no-griego. Ahora bien, en lo que atañe a la interpretación en contexto del oráculo en la narración herodotea, sin duda dicha vinculación se ve explícitamente refrendada por la voz enunciadora: el término *barbaróphōnos* de ambos oráculos indica proféticamente al bárbaro-persa.

²⁴ “Hecateo de Mileto dice acerca del Peloponeso: que antes de los helenos lo habitaban bárbaros”.

paráfrasis *ad sensum* del geógrafo griego. O bien, con mayor precisión, si el sintagma *πρὸ τῶν Ἑλλήνων ὄκησαν αὐτὴν βάρβαροι* (“antes de los helenos lo habitaban bárbaros”) constituye una cita textual de Hecateo de Mileto o una paráfrasis del original. En particular, interesa dilucidar si el término *βάρβαροι* corresponde a Hecateo o a Estrabón. E. Hall²⁵ entiende que se trata de una paráfrasis y que Estrabón habría querido aludir mediante el término *βάρβαροι* a los ‘pelasgios’ como los habitantes originarios. Creemos, en cambio, que una serie de marcas lingüísticas permite entender que se trata, en este caso, de una cita textual, formulada en estilo indirecto híbrido²⁶: a) la ubicación del autor de la cita en posición temática (es decir, como primer elemento de la cláusula) – hecho éste que puede interpretarse como una intención de Estrabón de enfatizar la atribución *ipsis verbis* a Hecateo : Ἐκαταῖος μὲν οὖν ὁ Μιλήσιος (...); b) la anticipación del referente de la cita de Hecateo mediante un complemento circunstancial de tema –es decir, aquello ‘acerca de lo que se habla’– (*περὶ τῆς Πελοποννήσου*, que será retomado en el discurso citado por el referente anafórico *αὐτὴν*), de modo de adaptar la cita de Hecateo (discurso citado) al modo de elocución del discurso citante; c) el empleo de un *verbum dicendi* (*φησὶν*) y un subordinante (*διότι*) como modo de introducir y articular la sintaxis de la ‘palabra ajena’ al modo de elocución del discurso citante. Si, en efecto, las marcas lingüísticas que hemos señalado nos permiten postular que se trata de una reproducción *ad verbum* de un pasaje de Hecateo por parte de Estrabón, es lícito colegir que el término *bárbaros* comparece en el *corpus* de Hecateo con el sentido étnico que no es posible adjudicar a los demás testimonios analizados. La cita transmitida por Estrabón –a pesar de su *brevitas*– constituye el primer testimonio pre-clásico de lo que Koselleck (1990) denomina un par conceptual antinómico y asimétrico *griego / bárbaro* (*τῶν Ἑλλήνων / βάρβαροι*), binomio éste de carácter totalizador y etnocéntrico que distingue entre una etnicidad griega y cualquier ‘otro’ étnico-cultural diferente de la ‘grecidad’. Muy posiblemente, se trate también de un uso relativamente extendido y frecuente del término *bárbaros*– en especial, en los escritos de los así llamados ‘logógrafos’ y de la prosa jónica en general– con el sentido descriptivo y (en principio, al menos) no-valorativo de ‘no-griego’. Desafortunadamente, el carácter fragmentario del testimonio de los logógrafos jonios nos impide formular aseveraciones taxativas en ningún sentido. No obstante, como sugiere Lévy (1984: 10), es posible conjeturar a partir del

²⁵ E. Hall (1989: 10 n° 34) se inclina por considerar el testimonio de Estrabón una “paráfrasis” de las palabras de Hecateo. Lévy (1984: 10), en cambio, acepta la autenticidad de la cita de Estrabón.

²⁶ Creemos que existe en la enunciación la intención pragmática de reproducir “las palabras exactas” del discurso citado (Hecateo), pero subordinándolo y ajustándolo a la sintaxis del discurso citante (Estrabón).

examen de las fuentes una determinada evolución semántica del término 'bárbaro': de un significado asociado a lo lingüístico y cargado de una valoración negativa o despreciativa, a un uso relativamente neutral o descriptivo —que posiblemente se originó y/o diseminó en la Jonia— para designar a los no-griegos.

En síntesis, del examen de los escasos testimonios de época arcaica o del siglo V temprano —anteriores o, a lo sumo, contemporáneos a las guerras médicas— es posible formular una serie de observaciones de conjunto que resultarán productivas en la evaluación posterior del *corpus* herodoteo. Independientemente de la datación precisa de los testimonios, lo que interesa en particular es indagar acerca del valor del término *bárbaros* en discursos previos a: 1) la experiencia histórica de las guerras médicas como 'catalizadora' de la noción de 'bárbaro' y la concomitante cristalización de una autoconciencia étnica 'griega' producto de la resistencia al invasor persa; 2) la codificación sistemática y proficua del término *bárbaros* y sus cognados en la tragedia ática, especialmente, en el transcurso de la primera mitad del siglo V.

a) En lo que respecta a la evolución semántica diacrónica, el término *bárbaros* denota en sus usos en contexto una estrecha vinculación con el epíteto homérico *barbaróphōnos*. Prevalece, pues, un sentido más o menos explícito asociado a un modo de elocución 'zafio, infantil o incomprensible', con un sensible sesgo peyorativo tributario de la propia materialidad acústica (redundante y cacofónica) del significante *bárbaros*. Dicho valor semántico resulta palmario, por ejemplo, en el fragmento de Anacreonte. En Heráclito, por su parte, se verifica una elaboración metafórica de la cualidad de 'ininteligibilidad' o 'zafiedad' asociada a la forma *bárbaros* en relación con determinados tipos de alma. Es dicha caracterización 'lingüística' la que prevalece en la mayor parte de los usos —con excepción del testimonio de Hecateo—. A dicho sustrato semántico de 'habla extraña o inarticulada' se superimprimen con énfasis variables distinciones de tipo topográfico —como en el caso de Píndaro—. Solamente el fragmento de Hecateo trasluce un tipo de distinción étnica —por oposición al colectivo 'helenos'— y oblitera el sentido primigenio de 'habla extraña o inarticulada'. Es pues muy posiblemente este *usus* del término *bárbaros* en sentido étnico un hallazgo o expresión neologística de la prosa jónica —más específicamente, de los escritos de viaje de los logógrafos jonios— que floreció como corolario y en simultáneo a su sentido de 'habla extraña'. Tanto el testimonio de Heráclito como el de Píndaro permiten entrever una evocación de este segundo sentido (étnico) que aflora incipientemente bajo el sentido lingüístico dominante. Sin embargo,

es únicamente en el testimonio de Hecateo donde el sentido étnico se vuelve dominante y desplaza al lingüístico.

b) En lo que concierne al aspecto morfosintáctico, los testimonios arcaicos o clásicos tempranos no conciben –a excepción, parecería, del pasaje de Hecateo– ‘lo bárbaro’ como sustancia, sino como cualidad. Se trata de un punto crucial sobre el cual ahondaremos en nuestro recorrido por el *corpus* herodoteo. Los fragmentos emplean el término *bárbaros* con función atributiva, como modificador de un sustantivo: Heráclito habla de “almas” bárbaras; Píndaro de “ciudades” bárbaras; Anacreonte emplea una forma adverbial modal “de manera bárbara” o “bárbaramente” –expresión mediante la cual se califica un modo de expresión. Incluso el oráculo a Bato –si se admite su autenticidad– alude a “hombres” bárbaros; cualquiera sea el sentido preciso que se pueda adscribir al término *bárbaros* en el verso, continúa éste siendo un calificativo. Un *tour de force*, en este plano también, parece ser el pasaje atribuido por Estrabón a Hecateo, en el que se dice no ya “hombres” bárbaros –ya sea con el sentido de hombres que hablan una lengua extraña, rústicos o extranjeros– sino *bárbaroi* a secas. Empleado de manera absoluta y por oposición solidaria a la designación ‘helenos’ en la cita de Hecateo, es posible aventurar que fue en la prosa de los logógrafos jonios donde el adjetivo comenzó su derrotero hacia la sustantivación. Presumiblemente la forma absoluta sustantivada *bárbaroi* que se registra en el pasaje de Hecateo pudo haberse tratado, en sus orígenes, de una forma elíptica de expresiones como *bárbaroi ándres*. La cualidad originaria de extrañeza lingüística cristalizó de este modo en una entidad, se materializó en una sustancia capaz de designar al conjunto de los moradores del mundo no-griego.

c) En lo atinente a la distribución dialectal y filiación genérica de los exiguos usos arcaicos conservados del término *bárbaros*, los testimonios pertenecen en su amplia mayoría al área de influencia jónica. No casualmente los registros del término se verifican en una zona de ‘frontera cultural’, en un ámbito de hibridación entre un espacio griego y no-griego. Por otra parte, el rasgo vocal-oral del término *bárbaros*, originariamente referido a un modo de elocución percibido como extraño o disonante, se manifiesta en fragmentos poéticos o líricos –vaticinios oraculares, los yambos de Anacreonte, las odas pindáricas, o la expresión arcana y ambigua del *lógos* filosófico-poético de Heráclito–. La excepción es una vez más la composición en prosa de Hecateo de Mileto, donde el término *bárbaros* se desembaraza de su valor semántico esencialmente fónico-oral y emerge, en cambio, un valor de tipo étnico. En este sentido, es posible conjeturar que el advenimiento de un sentido étnico descriptivo para designar de modo colectivo y maniqueo a

los no-griegos es concomitante con un proceso de secularización y racionalización del *lógos* que se verifica, en particular, en los textos en prosa de los logógrafos jonios dedicados a describir las tierras, mitos y costumbres de pueblos no-griegos²⁷. Es, pues, en la escritura en prosa de los genealogistas, geógrafos y viajeros jonios donde el sentido primordialmente oral de *bárbaros* –que denota un *modus loquendi* zafio o extraño y aparece conservado en testimonios poéticos– cede ante la primacía de un sentido étnico-espacial.

La *historiē* herodotea y la formación ideológico-discursiva de la barbarie en el siglo V

El examen de los testimonios pre-clásicos de ocurrencia del término *bárbaros* revela, en primer lugar, su escasa incidencia en las fuentes. Gran parte de las conclusiones derivadas de nuestro análisis permanece no obstante en el terreno de lo especulativo, especialmente en lo que atañe al uso del término en los *lógoi* de los genealogistas, geógrafos y etnógrafos jonios. El carácter fragmentario de los escritos de los logógrafos jonios²⁸, en particular, impide precisar el grado de dispersión, frecuencia y distribución del término *bárbaros* en la totalidad de las obras perdidas. Tampoco es posible indicar –a partir de un único pasaje de Hecateo– hasta qué punto el empleo de la forma *bárbaros* para designar colectiva y genéricamente a todos los individuos y pueblos no-griegos constituía un *habitus* lingüístico de los prosistas jonios o una ocurrencia relativamente excepcional o poco frecuente, o incluso un *hápax* de Hecateo. Las relaciones intertextuales entre la *historiē* de Heródoto (conservada) y los testimonios (en su mayoría, perdidos o fragmentarios) de los logógrafos jonios nos permiten –en retrospectiva– plantear

²⁷ Al respecto, cf. Bertelli (2001: 67-94) quien examina el papel desempeñado por la tecnología de la palabra escrita –hecho que significó un paulatina transformación de una cultura esencialmente oral o una cultura híbrida en la que conviven oralidad y escritura– en el surgimiento de la historiografía griega. Bertelli concluye que la escritura constituye una condición necesaria pero no suficiente para explicar la emergencia de la *historiē* griega. En lo que respecta no sólo al uso de la escritura sino especialmente a la selección de la prosa como *instrumentum* por parte de Hecateo de Mileto, considerado por algunos como el precursor o ‘padre’ de la *historiē* griega, Bertelli aduce que 1) pudo tratarse en parte de la adopción de la ‘prosa científica’ de la ‘escuela de Mileto’, 2) pero, en particular, de una exigencia de la propia actividad ‘crítica’ que lleva a cabo Hecateo y que exige la confrontación y evaluación de fuentes diversas, la búsqueda de explicaciones racionales y la dotación de un cierto ordenamiento cronológico a la narración de eventos. Por otra parte, a diferencia de la expresión poética en que el ‘pasado’ mítico se encuentra fusionado con el presente y se reactualiza por intermisión divina en cada *performance* o recitación, la prosa, en cambio, instituye la mediación del tiempo, introduce la separación entre pasado y presente, hiato éste en el que se ubica la primera persona del *histōr* y que habilita una actitud crítica respecto de la tradición. Al respecto, véase Fowler (2001: 95-115).

²⁸ Al respecto, cf. el listado de posibles antecedentes de Heródoto provisto por Fowler (1996: 62-87).

que la distinción griego / bárbaro debió ser sin duda una expresión frecuente en los relatos de viaje, crónicas y descripciones etnográficas de los prosistas jonios. En segundo lugar, los pasajes analizados demuestran no sólo la escasa ocurrencia del término *bárbaros*, sino que –al menos en lo que respecta al discurso de la lírica griega arcaica– el término permanecía asociado a una cierta caracterización de un ‘otro’ no en función de criterios étnicos sino como una ambigua marca de ‘heteroglosia’ –en el sentido de quien produce un habla extraña o cacofónica–. En síntesis, con la excepción de los usos probablemente extendidos del término *bárbaros* en la prosa jonia para aludir a los no-griegos en conjunto, usos que –paradójicamente– sólo se pueden plantear *ex silentio*, el resto de los testimonios revela que la noción étnica de bárbaro era desconocida, inédita o proscribida del lenguaje poético. En los –por lo demás escasísimos– registros del término en la alta tradición pódica sólo es el sentido de ‘habla extraña’ el que se verifica.

Un análisis exhaustivo de la evolución del término *bárbaros* en época clásica supera con creces los límites del presente estudio. Frente a los escasos registros del término en época arcaica, no obstante, el siglo V exhibe una proliferación y multiplicación exponencial en el uso del término. Siguiendo los postulados de E. Hall, que hemos esbozado en el capítulo III, el género discursivo que significó un *tour de force* en la representación del ‘otro’ como bárbaro y coadyuvó a la codificación y desarrollo semántico del término fue, sin dudas, la tragedia ática. Más aun, las representaciones trágicas –tanto en el plano textual como en la dramaturgia y la puesta en escena, así como también en virtud de la función político-ritual que el espectáculo teatral desempeñaban en la *pólis* ateniense– contribuyeron a la radicalización ideológica de la distinción griego / bárbaro posiblemente heredada de las narraciones etnográficas oriundas de la Jonia. Es el discurso trágico el que –por una suerte de efecto refractario generado por las instituciones de la democracia ateniense y los valores asociados a la *politeía*– coadyuvó a la polarización ideológico-política entre los griegos (cuyo modelo axiológico se forja a imagen y semejanza de los atenienses) y los otros-bárbaros. Fue, en definitiva, la tragedia ática la que combinó creativa y dinámicamente, por un lado, el sesgo peyorativo que constituyó *ab origine* la marca indeleble del bárbaro y que se ve cifrada en la articulación cacofónica del significante y, por otro, la distinción étnico-topográfica entre griegos y bárbaros (presumiblemente de carácter descriptivo y no-evaluativo) popular en la Jonia desde el siglo VI, articulación ésta históricamente posterior a las guerras médicas que dio origen a la formación ideológico-discursiva de la barbarie. Dicho de otro modo, la tragedia en cuanto género intrínsecamente ateniense instituyó al otro-como-bárbaro

como 'signo ideológico' o –tomando la expresión de Lévy (1984)– elevó al bárbaro al *status* de 'anti-modelo' cultural. Fue la tragedia –si concedemos crédito a la tesis de E. Hall– la que inició un movimiento en pos de la 'estereotipación' del otro como bárbaro, radical y asimétricamente opuesto al griego-ateniense. Construcción étnico-identitaria ésta de la *pólis* democrática de época clásica que, como ha evidenciado parte de la crítica, se sirve de la cristalización de presuntos atributos o cualidades 'primordiales' griegas –a la sazón coincidente con los ideales del 'ser-ateniense'– por oposición a cualidades intrínsecamente 'bárbaras', es decir, a la conformación y reproducción de un *éthos* panhelénico contrario al otro no-griego, puramente en pos de fines instrumentales. No nos detendremos aquí en los pormenores de la codificación trágica de la noción de bárbaro, aspecto éste al que le reservaremos algunas consideraciones en el capítulo VIII. Basta indicar que la radicalización de la idea de barbarie en el siglo V es indisociable de la producción trágica ateniense y que la diseminación del 'bárbaro' –en cuanto signo ideológico– en otros géneros discursivos exige una reflexión en torno a la intertextualidad y la interdiscursividad con la tragedia.

Ahora bien, la *historiē* herodotea representa asimismo un jalón importante en la codificación de la formación ideológico-discursiva de la barbarie. Dedicaremos las páginas siguientes al análisis de la configuración discursiva de la barbarie, con especial atención en los usos del término en contexto en los sucesivos *lógoi*. El interés residirá aquí en el examen de: a) determinadas regularidades o sincronías en el empleo de *bárbaros* que pueden verificarse en la sucesión de la *narratio* y cuya puesta en evidencia permite la distinción de etapas o jalones en la concepción del otro-como-bárbaro en diferentes secciones del relato; b) una serie de desplazamientos morfosintácticos, semánticos y pragmáticos en el empleo del término *bárbaros* que opera en los distintos 'momentos' de constitución del bárbaro en la narración; c) las variaciones significativas en la frecuencia y distribución del término a lo largo del *corpus*; d) las relaciones de subordinación o hegemonía de la formación discursiva de la barbarie respecto del esquema alternativo de representar la alteridad en el relato, la extranjería, que hemos explorado en el Capítulo IV. En el Capítulo VIII retomaremos la discusión sobre la incidencia del interdiscurso en la codificación de la formación discursiva de la barbarie y las relaciones de interdependencia con el nuevo *lógos* herodoteo.

Las aporías de la barbarie en la exégesis de las *Historias* de Heródoto

La noción de bárbaro constituye la piedra angular de cualquier estudio dedicado a la obra del historiador de Halicarnaso, independientemente de la temática específica abordada en cada caso particular. En buena medida, la tradición crítica ha transformado las *Historias* de Heródoto en un 'hito' de la representación del bárbaro en la Grecia clásica. No cabe duda de la centralidad del concepto en la *historiē* como flamante género discursivo. No obstante, los estudios críticos han adolecido por lo general de determinadas limitaciones o imprecisiones.

En primer lugar, como hemos sugerido en el Capítulo III, el par conceptual anti-nómico griego / bárbaro, incluso desde las más tempranas recepciones críticas de la obra de Heródoto, se instituyó como *Leitmotiv* interpretativo en cualquier exégesis del relato. En buena medida, las interpretaciones de Heródoto se han visto teñidas –desde la Antigüedad misma (piénsese, por ejemplo, en la estigmatización de Heródoto como 'filobárbaro' por parte de Plutarco)– por construcciones teóricas acerca de la etnicidad griega y la representación de la alteridad que no se desprenden necesaria o directamente de una lectura *ad litteram* del texto herodoteo o que no es lícito extrapolar de manera uniforme a todo el *corpus*, sino que constituyen elucubraciones teóricas del campo discursivo griego contemporáneas o, especialmente, posteriores a la composición de la obra herodotea. Es así que interpretaciones recurrentes acerca de qué significa efectivamente la distinción griego / bárbaro no corresponden al texto de Heródoto –o, al menos, no se desprenden directamente de su lectura–, sino que cristalizaron en géneros discursivos de época clásica distintos de y, muchos de ellos posteriores a, la divulgación de los *lógoi* de Heródoto: entre otros, la tragedia y comedia antiguas, la historiografía de Tucídides y Jenofonte, la oratoria forense ática, las teorizaciones de la sofística y la filosofía. En síntesis, muchos estudios, implícita o explícitamente, indagan la obra de Heródoto a la luz de disquisiciones sobre la identidad y diferencia (es decir, 'lo griego' y 'lo bárbaro') surgidas o bien contemporáneamente, pero en otros géneros discursivos, o bien en momentos históricos posteriores a la redacción de las *Historias*. Existe, pues, cierto grado de anacronismo o inadecuación de determinadas teorizaciones de la crítica, que desatienden el testimonio herodoteo *per se*. Más aun, en la medida en que la noción de bárbaro se convirtió en lo que Koselleck (1990) denominó 'concepto', la polarización griego / bárbaro pronto cristalizó como una matriz interpretativa monolítica y, en buena medida, 'originaria' a partir de la cual se cifró la exégesis de las *Historias*, remedándose y

consolidándose en las sucesivas relecturas de la obra. En este sentido, nuestro planteo busca de-construir o desnaturalizar dicho esquema fosilizado de representar la identidad y diferencia en el relato, poniendo de relieve tanto la génesis histórica como la naturaleza ideológica e instrumentalidad política del binomio griego / bárbaro. Pretende, a su vez, dar cuenta –como ilustramos en el Capítulo IV– de una modalidad alternativa de representar al otro que resulta operativa en la obra. Asimismo, entiende que la crítica literaria o histórica no permanece libre de reproducir *tópoi* interpretativos heredados de la tradición.

En segundo lugar, aun cuando la crítica haya extrapolado por siglos la dicotomía griego / bárbaro como matriz conceptual hegemónica destinada a cifrar la identidad y diferencia en el relato, no ha habido, en lo esencial, consenso alguno acerca de qué significa o qué connotación tiene la noción de bárbaro en Heródoto. Por un lado, han proliferado análisis de corte histórico, etnográfico o antropológico, interesados en describir, caracterizar y ponderar la historicidad de los datos suministrados por Heródoto en relación con la diversidad de pueblos ‘bárbaros’. Los estudios dedicados a la exégesis filológica o literaria de la obra han permanecido, en líneas generales, anclados en la pregunta por la ‘actitud’ del narrador respecto de los bárbaros, interrogante éste que se inscribe en el tradicional dilema entre un Heródoto ‘filobárbaro’ o ‘misobárbaro’. En la actualidad, se han multiplicado los debates en relación con la noción de ‘etnicidad’ griega y se ha especulado acerca de la representación de la ‘grecidad’ y ‘barbarie’ en las *Historias*. Por lo general, dichos estudios revelan que Heródoto no provee una definición o aproximación clara y consistente a tal interrogante; asimismo, suelen poner de relieve –frente a la polaridad maniquea que instaura desde el plano de la enunciación la distinción entre griego y bárbaro– la heterogeneidad y multiplicidad de *nómoi* que desfilan a través de la narración y enfatizan una actitud relativista o difusionista por parte del historiador. Curiosamente, no ha habido –a pesar del giro lingüístico, el auge del post-estructuralismo y la renovada disponibilidad de herramientas suministradas por el análisis del discurso– un abordaje sistemático y consistente de la ocurrencia del término *bárbaros* en el *corpus* herodoteo. Cualquier intento por desentrañar –si es que continúa siendo un propósito valioso– el posicionamiento axiológico de Heródoto respecto del ‘otro’ en las *Historias*, o bien las connotaciones o valores que adquiere el uso *ad locum* del término *bárbaros* así como las representaciones de individuos o pueblos no-griegos en la narración, o incluso –desde una perspectiva más amplia– la ponderación de la barbarie o ‘lo bárbaro’ en la narración historiográfica como género nuevo dentro del campo intelectual griego,

o bien en la reconstrucción interdiscursiva del imaginario clásico sobre 'el bárbaro', cualquier intento en este sentido exige una consideración pormenorizada de los contextos de uso en el *corpus* a fin de precisar sus alcances y variaciones semántico-pragmáticas. Dicho de otro modo, es preciso describir y evaluar cómo se cifra, despliega y elabora la noción de bárbaro en el interior de la materialidad textual, cómo se configura discursivamente en el plano de la enunciación. Este abordaje exige la consideración de la obra no sólo en su dimensión sincrónica, sino en términos de discurso-como-proceso. No sólo aplicar a la interpretación o recuperar de la obra significados de 'lo griego' y 'lo bárbaro' producidos en otros géneros discursivos o momentos históricos –o incluso como un 'constructo' teórico producido por la crítica misma–, sino examinar la constitución de la formación discursiva de la barbarie en la materialidad lingüística del propio texto. Este es el trabajo que resta por hacer.

Bárbaros se dice de muchas maneras: desbrozando el campo de la barbarie

La crítica herodotea –hasta donde nos ha sido posible examinar el ingente *corpus* bibliográfico disponible– ha pasado por alto al menos dos particularidades de la ocurrencia del término *bárbaros* en el conjunto de los *lógoi*. En buena medida, la contribución de nuestro estudio en los debates acerca de la representación de la identidad y diferencia en las *Historias* radica en atraer la atención de la crítica en este sentido.

1) En primer lugar, según hemos indicado en el Capítulo IV, la distribución y frecuencia en el empleo del término *bárbaros* no es uniforme ni estable en los diferentes *lógoi* que componen la totalidad del *textus receptus*. Retomemos aquí, muy sumariamente, las observaciones formuladas con anterioridad. a) En comparación con la formación discursiva de la extranjería, el análisis demuestra que la frecuencia respectiva de uso del término *bárbaros* es superior a aquella en una proporción de 2: 1 o 3: 2, pero que la distribución no es uniforme en el conjunto de los libros; b) en lo atinente a la distribución en el *corpus*, en los libros I a V la ocurrencia del término *bárbaros* es sugestivamente exigua²⁹ –apenas veintitrés usos en total–, con un notorio predominio de la formación discursiva de la extranjería (en términos de frecuencia de uso) respecto de la de la barbarie. El libro VI puede interpretarse como una transición, con escasos empleos de uno u otro términos, si bien con un ligero predominio de *bárbaros* sobre *xénos*. La di-

²⁹ Libro I: 7 usos; Libro II: 6 usos; Libro III: 4 usos; Libro IV: 1 uso; Libro V: 5 usos.

vergencia fundamental se da, pues, en los libros VII, VIII y IX. Aquí el término *bárbaros* comparece ciento cuarenta y cuatro veces (respecto de veintidós usos de *xénos*). Es, pues, en la sección final del relato (VII-IX) donde se registra el 80% de los usos del término *bárbaros* de la totalidad de la obra. Es decir que el predominio de la forma *bárbaros* respecto de *xénos* en el *corpus* depende en lo esencial de este empleo exponencialmente mayor en los tres últimos libros.

2) En segundo lugar, existen importantes variaciones en los rasgos morfosintácticos del término *bárbaros* que se corresponden, a nuestro entender, con progresivas diferenciaciones semántico-pragmáticas en los usos en contexto. Se trata éste de un aspecto que ha pasado inobservado por la crítica y que resulta central para una adecuada evaluación de los alcances y matices del término *bárbaros* en la obra herodotea. En buena medida, dichas variaciones se verifican en paralelo con las divergencias en el uso y la distribución indicadas en el apartado anterior. En este sentido, intentaremos demostrar en el presente capítulo: a) que la formación discursiva de la barbarie en las *Historias* se despliega de manera variable y dinámica en el desarrollo de la *narratio* y que la elucidación de dicho 'proceso' de configuración de la noción de bárbaro como modo de representar al otro exige la ponderación de los aspectos morfosintácticos y las variaciones semántico-pragmáticas de las sucesivas ocurrencias del término; b) que es posible distinguir determinadas regularidades en los usos del término que permiten, a su vez, postular (al menos) tres momentos o etapas diferenciadas en la configuración dinámica de la noción de barbarie en la obra; c) que dichos momentos narrativos de la constitución del otro-como-bárbaro se corresponden, en buena medida, con las fluctuaciones en la frecuencia y distribución observadas en el apartado anterior; d) que es posible especular acerca de la correspondencia entre estos tres momentos en la codificación narrativa del bárbaro y las relaciones de hegemonía y subordinación respecto del esquema alternativo de representar al otro, la extranjería.

Bárbaros: entre el accidente y la sustancia. Un excursus semántico

Los escasos testimonios arcaicos examinados con anterioridad revelan –aun cuando no sea posible extraer conclusiones definitivas– que el término *bárbaros* designaba *in origine* una propiedad antes que una sustancia. Posiblemente, de este uso adjetivo –cuya primera acepción habría sido la de predicar 'extrañeza' o 'zafiedad' en relación con un modo de elocución– habría surgido con posterioridad su uso nominal. Es

posible, pues, vislumbrar aquí un primer desplazamiento metonímico³⁰: de una cualidad que describe la ‘cosa’ (a saber, un tipo de habla ininteligible, extraña o vulgar), el término pasó a designar de manera absoluta la ‘cosa-en sí’ que detenta dicha cualidad (es decir, aquel o aquello que habla de tal modo). Asimismo, la irrupción del término *bárbaros* como sustantivo capaz de designar, específicamente, a un individuo no-griego (o, de manera genérica, a la totalidad de los individuos no-griegos) exigió un segundo desplazamiento metonímico posiblemente sincrónico al anterior, cuya evolución no obstante resulta imposible precisar. A dicha habla ininteligible o extraña se le adjudicó un valor de tipo étnico y comenzó a designar no ya cualquier modo de elocución cacofónico, balbuciente o incomprensible sino ‘una lengua distinta del griego’, que con posterioridad se convirtió en el signo distintivo de una ‘etnia no-griega’. Podemos conjeturar, pues, una secuencia de desplazamiento metonímico aproximadamente del tipo: ‘habla extraña o ininteligible’ → ‘habla no-griega’ → ‘lengua no-griega’ → ‘etnia no-griega’. Asimismo, el calificativo *bárbaros* en cualesquiera de los sentidos indicados en la secuencia debió integrar sintagmas nominales del tipo *‘hombre(s) bárbaro(s)’, los cuales eventualmente adquirieron una expresión elíptica ‘(.....) bárbaros’. Es así que, por metonimia, la propiedad (la cualidad de bárbaro) comenzó a designar de manera absoluta –es decir, nominal– a la cosa (el bárbaro).

Ahora bien, por un lado, los testimonios posteriores (de época clásica) demuestran que el uso sustantivado del término –‘el bárbaro’ / ‘los bárbaros’– prevaleció y se diseminó con mayor fuerza que su uso calificativo. Sin embargo, este último continuó en vigencia. Por otro, aun en los usos en que *bárbaros* se emplea con valor nominal de no-griego, su valor originario de calificativo se refleja en el hecho de que el uso del artículo resulte a menudo facultativo.

El *usus* herodoteo evidencia dicha oscilación entre la fuerza adjetiva y sustantiva del término *bárbaros*. En líneas generales, es posible identificar –siguiendo aquí la clasificación de Powell³¹– tres ocurrencias distintas del término *bárbaros* a nivel morfosintáctico. Avanzaremos, más adelante, sobre la incidencia discursiva de estas tres modalidades morfosintácticas en el empleo del término *bárbaros* a la hora de distinguir lo que hemos denominado ‘tres momentos’ de la constitución de la barbarie en las *Histo-*

³⁰ Hablamos de ‘desplazamiento metonímico’ puesto que se trata de la articulación o conexión entre dos entidades semánticas que pertenecen a un mismo dominio (*domain*). La metáfora se basa en similitudes, es decir, a un modo de concebir entidades u objetos en términos de otros diferentes; en cambio, la metonimia expresa relaciones de contigüidad entre objetos, tales como parte-todo; causa-efecto; etc.

³¹ Powell (1966: 58).

rias. Basta aquí con esquematizar a grandes rasgos las tres variaciones morfosintácticas fundamentales que se registran en el *corpus*: a) como un calificativo puro –por lo general en posición atributiva e incidentalmente predicativa– modificando a un sustantivo explícito en un sintagma nominal. Dentro de este grupo se incluyen aquellos casos en que el sustantivo modificado por *bárbaros* es precisamente *άνήρ* o *άνδρες*, que es –según hemos sugerido más arriba– el tipo de sintagma nominal que pudo haber dado origen a la expresión elíptica y metonímica de ‘bárbaro’ en uso absoluto, no articulado, para hacer referencia no ya a una propiedad sino a los individuos caracterizados con dicha propiedad³²; b) como sustantivo, sin artículo determinado. Se trata aquí de un uso nominal del término *bárbaros* de modo absoluto, es decir, sin el empleo del artículo genérico³³; c) como adjetivo sustantivado³⁴, con artículo determinado en plural (*οι βάρβαροι*) o en singular (*ὁ βάρβαρος*).

El registro de casos en que *bárbaros* funciona como adjetivo puro –atributivo o predicativo– (véase apartado a *supra*) y otros en que ocurre como un sustantivo sin artículo (b *supra*) constituye prueba suficiente de que el valor del término resultaba oscilante. Así, por ejemplo, los pelasgos –según Heródoto– hablaban un “lengua bárbara” (*οι Πελασγοι βάρβαρον γλῶσσαν* *ιέντες*; I.57) en el que se evidencia el uso calificativo puro, y, por otro, Crespo fue el “primero de los bárbaros” que sometió a los griegos (*βαρβάρων πρώτος*; I.6), donde ocurre el uso nominal sin artículo. En otras palabras, un análisis del *corpus* revela que *bárbaros* era percibido ora como la propiedad de una cosa (en el sentido de que es posible predicar ‘bárbaro’ de un objeto, en especial de un indi-

³² A modo de ejemplo, a) el empleo como adjetivo calificativo en posición atributiva (e.g. I 4.4: *ἔθνεα βάρβαρα*; I 57.2: *βάρβαρον γλῶσσαν*); b) como adjetivo calificativo en posición predicativa (e.g. II 57.1: *διότι βάρβαροι ἦσαν*; II 158.5: *βαρβάρους δὲ πάντας οἱ Αἰγύπτιοι καλέουσι τοὺς μὴ σφίσι ὁμογλώσσους*); c) como adjetivo atributivo de *άνήρ* o *άνδρες* (e.g. I 241.1. *βαρβάρων άνδρών*; VI 106.2: *πρὸς άνδρών βαρβάρων*). El uso del término *bárbaros* como calificativo puro es relativamente infrecuente (se registra en una proporción inferior a 1: 10 del total del *corpus*) y es más usual en los libros I a VI.

³³ El ‘artículo genérico’ en griego –a diferencia del artículo ‘individual o particular’– denota todo un género de objetos de la misma especie o una clase distinguida de otras clases. Puede emplearse tanto en singular (e.g. *ὁ ῥήτωρ*: la clase de los oradores), en el que un objeto singular se transforma en el representante de toda la clase, o en plural (e.g. *οἱ πολῖται*: todos los ciudadanos), cuando designa a todos los objetos pertenecientes a una clase. El artículo genérico es de uso frecuente, en el plural, con adjetivos empleados de modo sustantivo (e.g. *οἱ βάρβαροι*). Cf. Curtius (1951: 221) y Smyth (1984: 287-8).

El empleo del término *bárbaros* como sustantivo sin artículo determinado es muy infrecuente; ocurre en el *corpus* en una proporción de 1: 20. La mayoría de los casos ocurren en los libros I a VI. A modo de ejemplo, pueden citarse: I 1: *τὰ μὲν Ἑλλησι τὰ δὲ βαρβάροισι ἀποδεχθέντα* I 6.2: *οὗτος ὁ Κροῖσος βαρβάρων πρώτος*; III 115.1: *Ἡριδανὸν καλέεσθαι πρὸς βαρβάρων ποταμῶν*.

³⁴ Por medio del artículo cualquier adjetivo (al igual que participios, adverbios e infinitivos) puede transformarse en un sustantivo. Cf. Curtius (1951: 223); Smyth (1984: 292). Un adjetivo (o participio) atributivo con artículo a menudo elide el sustantivo y adquiere por sí mismo el valor de un sustantivo. Cf. Smyth (1984: 272-2). La mayor parte de los usos herodoteos del término *bárbaros* (8: 10) corresponde a sintagmas nominales en el que el término aparece sustantivado por medio del artículo genérico: *οἱ βάρβαροι* / *ὁ βάρβαρος*.

viduo o grupo), ora como una sustancia (es decir, la cosa caracterizada por dicha propiedad).

Una oscilación similar se verifica en las explicaciones gramaticales actuales en relación con el término *bárbaros*. Por lo general, los estudios gramaticales conceden alguna referencia a dicho término cuando se analiza el uso del artículo determinado (y su eventual omisión) en relación con determinados sustantivos, por ejemplo, aquellos que designan habitantes de un pueblo o región. En general, se entiende que el uso del artículo con ‘apelativos nacionales’ –como, por ejemplo, Ἕλληνες– era facultativo. Así, Smyth (1984: 290) indica que:

los nombres de naciones pueden omitir el artículo, pero οἱ Ἕλληνες es frecuente cuando se opone a οἱ βάρβαροι (los bárbaros) (...).

Gildersleeve (1900/11: 538) –en un sentido similar– sostiene que:

los nombres de naciones, habitantes de ciudades, etc. como tales no requieren el artículo. Ἕλληνες, sin embargo, con el correr del tiempo, comenzó a ser percibido como un adjetivo, en contraste con βάρβαροι, y regularmente llevaba el artículo. Pero en Heródoto es tratado como cualquier otro apelativo nacional.

Humbert (1960: 48), por su parte, comenta que:

En lo que respecta a los nombres de pueblos, los habitantes de un país, considerados en su pluralidad, se expresan en general sin artículo; pero el artículo se emplea cuando el nombre del pueblo es percibido como un adjetivo, también en singular (cuando éste posee un valor colectivo). De este modo, mientras que *bárbaros*, que es un adjetivo auténtico (Cf. lat. *barbus*), siempre va precedido del artículo³⁵, *hállēn*, en cambio, opuesto a aquel, que era percibido en principio como un nombre, terminó por ser considerado una suerte de adjetivo– lo cual generalizó el empleo del artículo.

En síntesis, los gramáticos del griego clásico consideran que: a) Ἕλληνες era percibido como un sustantivo y sólo eventualmente comenzó a adquirir valor adjetivo por oposición a οἱ βάρβαροι; b) βάρβαροι, por su parte, era originariamente un adjetivo que comenzó a ser empleado de modo nominal –es decir, sustantivado– mediante la inclusión del artículo genérico οἱ en sintagmas nominales. El análisis del *corpus* herodoteo demuestra no obstante que, aun en época clásica, tal distinción entre un valor adjetivo (es decir, como atributo o predicación de una cosa) y un valor nominal (es decir, como la cosa en sí provista de tales propiedades) no resultaba del todo clara. De allí, por ejemplo, la fluctuación en el uso del artículo genérico en relación con el término *bárbaros* cuando funciona como núcleo de una frase nominal; oscilación ésta que demuestra

³⁵ Se trata de un error. *Bárbaros*, si bien es un adjetivo, no siempre va precedido de un artículo, como demuestran los usos herodoteos en que funciona como un sustantivo sin artículo. Cf. *supra* p. 256 n. 32. También este *usus* se observa en Esquilo (véase al respecto nuestro Capítulo VIII).

que la valoración nominal o adjetiva del término podía resultar difusa o imprecisa. En buena medida, tampoco resulta fácil distinguir, a nivel teórico general, un sustantivo y un adjetivo desde el plano semántico.

En efecto, las distinciones entre la clase de palabra que constituye un 'sustantivo' o nombre y un 'adjetivo' se basan en criterios sintácticos, antes que en descripciones de tipo semántico que —en los análisis lingüísticos— resultan más bien erráticas o imprecisas en su formulación. La opinión convencional indica que un adjetivo se define en términos 'sintácticos' como el 'modificador de un sustantivo'³⁶. Ahora bien, cierto es también que esta definición resulta de alcance parcial en lo que atañe a la sintaxis de los adjetivos, dado que los adjetivos 'predicativos' modifican *in primis* a un verbo o, en todo caso, a un sustantivo 'a través' de un verbo. Quirk y sus colaboradores (1985: 402-3, 434-6) enuncian cinco atributos sintácticos mediante los cuales es posible evaluar a los adjetivos: a) su valor atributivo o predicativo (*Attributiveness / Predicativeness*); b) su capacidad de ser modificado por adverbios de cantidad como 'muy' (*Modifiability by adverbs like 'very'*); c) su cualidad estática o dinámica (*Staticity / Dynamicity*)³⁷; d) su carácter gradable o no-gradable (*Gradability / nongradability*)³⁸; e) su cualidad inherente o no-inherente (*Inherence / noninherence*)³⁹. En general, la discusión en torno a la sintaxis de los adjetivos se multiplicó en lo que concierne a la distinción entre los así llamados adjetivos predicativos, por un lado, y los no-predicativos, por otro⁴⁰. Se entiende que los no-predicativos, llamados también relacionales o relativos (*e.g.* lengua 'materna' o ingeniero 'mecánico'), se caracterizan por ser no-gradables y no-

³⁶ Cf. Por ejemplo, Lyons (1977: 438-9) "(...) el adjetivo es típicamente el modificador de un sustantivo y el adverbio es típicamente el modificador de un verbo o adjetivo".

³⁷ Por ejemplo, 'El niño es *gordo*' (estático) vs. 'El niño está siendo *imprudente*' (dinámico). La expresión *N está siendo...* constituye para Quirk y sus colaboradores la prueba de 'dinamicidad' de un adjetivo.

³⁸ Aquí se destaca la diferencia entre adjetivos como 'bueno / mejor / óptimo' (gradables) y los no gradables como 'ferroso' o 'pétreo'.

³⁹ Quirk distingue, por ejemplo, entre 'a *firm* handshake' (un apretón de manos firme) y 'a *firm* friend' (un amigo firme). El carácter inherente de un adjetivo como 'firme' en el primer ejemplo se verifica por la posibilidad de nominalización: 'the *firmness* of the handshake'; el carácter no-inherente en el segundo caso se comprueba por su imposibilidad de nominalización: *'the *firmness* of the friend'.

⁴⁰ Cf. Levi (1978). La autora distingue una clase de adjetivos no-predicativos, cuya función sintáctica es exclusivamente atributiva y que no pueden ser utilizados en absoluto de manera predicativa o bien, en caso de que sí puedan ser usados de modo predicativo, sufren un cambio de significado importante. Por ejemplo, un 'policía *rural*' no equivale a 'un policía que es rural'. En otros casos de adjetivos no-predicativos, ocurre un sensible cambio de sentido. Por ejemplo, una 'falacia *lógica*' no equivale a decir 'una falacia que es lógica'. Asimismo, existen algunos adjetivos que pueden funcionar tanto de manera no-predicativa (relacional) y de manera predicativa (cualitativa). Por ejemplo, respectivamente, 'república *popular*' y 'canción *popular*'.

nominalizables, en tanto que los adjetivos predicativos, llamados también cualitativos, sí lo son (*e.g.* lengua 'bella' o ingeniero 'hábil')⁴¹.

Ahora bien, las dificultades se plantean al momento de intentar precisar criterios 'semánticos' de distinción entre adjetivos y sustantivos, especialmente en aquellas lenguas en que existen pocos o ningún adjetivo y en las cuales se suele agrupar la semántica de los adjetivos ora con los nombres ora con los verbos⁴². El interrogante reside en dilucidar si en efecto existe un *quid* en la categoría de los adjetivos (de tipo semántico), es decir, un rasgo semántico inherente, que los haría funcionar sintácticamente del modo en que lo hacen (al menos, en la mayor parte de las lenguas que sí contemplan la existencia de adjetivos). Se han propuesto diversas soluciones al dilema semántico de los adjetivos. Jespersen (1929: 81), por ejemplo, sostiene que los adjetivos poseen una significación 'general' pues connotan la posesión de una única cualidad—frente a la significación 'especial' de los sustantivos, que denotan un conjunto de cualidades que se aplican a un único, o pocos, objeto(s)—. Wierzbicka (1988: 466-72) sugiere, por un lado, que los adjetivos suelen designar 'propiedades' mientras que los sustantivos 'tipos de cosas'; por otro, siguiendo a Jespersen apunta que los adjetivos designan una presunta 'única cualidad' a diferencia de los sustantivos, que evocan un número elevado de propiedades (si bien su significado no puede reducirse a dichas propiedades). Givón (1984: 52-3), por último, sugiere que los sustantivos codifican 'entidades temporalmente estables'; los verbos, 'entidades temporalmente inestables'; en tanto que los adjetivos conforman una categoría de palabras que codifican entidades intermedias: entidades temporalmente estables, similares a los sustantivos, y entidades temporalmente inestables, similares a los verbos.

Una consideración de conjunto de la ocurrencia del término *bárbaros* en el *corpus* herodoteo permite formular algunas observaciones preliminares de índole semántica que podrían eventualmente complementarse con la incorporación de nueva evidencia lingüística derivada de otros testimonios literarios de época clásica. En primer lugar, el

⁴¹ Por ejemplo, puede decirse 'la lengua es *muy bella*', 'la lengua es *bella y enigmática*', 'la lengua es *bellísima*', 'la *belleza* de la lengua' (adjetivo predicativo o cualitativo), pero no *'la lengua es muy materna', *'la lengua es materna y enigmática', *'la lengua es maternísima', *'la maternidad de la lengua' (adjetivo no-predicativo o relacional).

⁴² Véanse, en este sentido, las observaciones de Lyons (1977: 447-8): "En latín, por ejemplo, sustantivos y adjetivos son mucho más afines desde un punto de vista gramatical que cuanto lo son en inglés. En chino, por su parte, los adjetivos pueden considerarse como una subclase de verbos". Lyons comenta que en la definición de los adjetivos priman criterios de tipo sintáctico: "lexemas u otras expresiones cuyo rasgo característico es que ocurren con mayor libertad que cualquier otra expresión como modificadores de sustantivos dentro de una frase nominal (...)".

adjetivo *bárbaros* admite tanto un uso atributivo como predicativo, hecho éste que lo ubicaría en una categoría intermedia entre adjetivos predicativos y no-predicativos. Veamos dos ejemplos:

a) (...) ἦσαν οἱ Πελασγοὶ **βάρβαρον** γλῶσσαν ἰέντες⁴³ (I 57)

“(...) los pelasgos hablaban una lengua ‘bárbara’”;

b) πελειάδες δέ μοι δοκέουσι κληθῆναι πρὸς Δωδωναίων ἐπὶ τοῦδε αἱ γυναῖκες, διότι **βάρβαροι** ἦσαν, ἐδόκεον δέ σφι ὁμοίως ὄρνισι φθέγγεσθαι (II 57)

“Supongo que estas mujeres eran llamadas ‘palomas’ por los habitantes de Dodoma, por esto: porque eran bárbaras y les parecía que hacían sonidos semejantes a los pájaros”.

El uso atributivo de *bárbaros* en la frase a) califica la lengua que hablaban los pelasgos: una lengua no-griega. En el caso b), *bárbaros* es predicado de un ‘individuo’ –dos, para ser exactos, en nuestra cita– mediante una cópula predicativa con el verbo ‘ser’. El uso predicativo en b) califica posiblemente la procedencia o identidad étnica de las profetizas de los santuarios de Libia y Dodona. Sin embargo, el contexto del pasaje de II 57 permite también la traducción de *bárbaroi* en un sentido más primario como ‘dotadas de un modo de elocución percibido como extraño o incomprensible’ y expresamente asimilado en la cita al sonido de pájaros. En este sentido, por derivación metonímica podría colegirse el sentido más restringido de ‘hablantes de una lengua extraña e incomprensible’ y, luego, ‘de una lengua distinta del griego’. Unas líneas más abajo, en efecto, se emplea el verbo ἐβαρβάριζε –neologismo herodoteo éste que hace expresa referencia al modo de ‘hablar ininteligible’ (ergo, ‘extraño / extranjero’) de las mujeres en cuestión– y que es susceptible de una interpretación análoga (fónico > lingüístico > étnico). En uno y otro caso, la cualidad de ‘bárbaro’ es predicada –curiosamente– en un contexto en que se discuten aspectos lingüísticos.

En segundo lugar, siguiendo la clasificación de los adjetivos que proponen Quirk y sus colaboradores, los registros en el *corpus* herodoteo evidencian que el adjetivo *bárbaros* se caracteriza en principio por: a) su incapacidad de ser modificado (intensificado) por medio de adverbios de cantidad (*muy bárbaro = *muy no-griego); b) su carácter estático (no permite la construcción de frases como ‘x está siendo *bárbaro*’), es de-

⁴³ Literalmente: “los pelasgos eran *hablantes de una lengua bárbara”. Se trata de una construcción perifrástica de *eimi* + *participio presente* frecuente en Heródoto (Cf. I 175; V 77.3; VII 179). Según Smyth (1984: 414), “La perífrasis del participio presente se utiliza para adjetivar el participio o bien para describir o caracterizar el sujeto como un adjetivo, i.e. el sujeto posee una cualidad que puede desplegar en la acción”.

cir, la denotación de una propiedad estática y absoluta; c) su carácter no-gradable (la distinción absoluta y dicotómica entre griego y bárbaro no es susceptible, en principio, de expresar matices o gradaciones del tipo *‘más bárbaro que’ = *‘más no-griego que’ o el *‘más bárbaro’ = *‘el más no-griego’); d) su cualidad no-inherente (el término ‘bárbaro’ no resulta nominalizable en expresiones como ‘lengua bárbara’ = *‘el barbarismo? de la lengua’). Ahora bien, un examen exhaustivo de los valores semánticos del término *bárbaros* en los testimonios literarios del siglo V excede los límites de nuestro estudio. No obstante, es interesante observar que:

1) el término *bárbaros* –que en sus orígenes habría designado de manera restrictiva una propiedad (‘un modo de elocución extraño o ininteligible’) de una cosa, individuo o grupo de individuos– adquirió progresivamente el carácter de una sustancia y comenzó a ser percibido y empleado de manera preferencial en su modo nominal (‘los bárbaros’ / ‘el bárbaro’) para designar a uno o un conjunto de individuos caracterizados de manera absoluta, estática y no-gradable como ‘no-griegos’. Su uso como calificativo –tanto atributivo como predicativo– no cayó, con todo, en desuso. Tomando la distinción introducida por Givon (1984), se puede sugerir que, *in origine*, el adjetivo *bárbaros* habría estado más estrechamente emparentado a los ‘verbos’ –específicamente, a la acción de **barbar* (‘hablar de manera balbuciente, extraña o ininteligible’), es decir, a una acción con extensión y desarrollo temporal–. Ulteriormente, habría pasado a designar con mayor frecuencia una ‘entidad temporalmente estable’ –un individuo o grupo de individuos caracterizados de manera absoluta como no-griegos, de modo que habría adquirido un valor más cercano al de los sustantivos. Este, en efecto, es el modo en que se lo registra con mayor frecuencia en los textos de época clásica y que aparece reflejado en los usos de Heródoto.

2) En algún momento del desarrollo semántico durante la época clásica, habría surgido un empleo calificativo del término *bárbaros* diferente de ‘no-griego’ en sentido étnico. En determinados contextos de uso, el adjetivo pasó a denotar no una propiedad étnica a secas y relativamente neutra, sino que comenzó a designar de manera inespecífica –pero sin dudas peyorativa– un *étos* particular intrínsecamente asociado al / lo no-griego. Es decir, no ya una calificación étnica en sí misma, sino de manera genérica e inespecífica, condensadas en un término singular, un conjunto de descripciones negativas estereotipadamente asociadas al no-griego; descripciones éstas de carácter variable que se activarán o no en función de los contextos de uso del término. *Bárbaros* pasó, de este modo, a designar la cualidad del ‘ser no-griego’ por antonomasia, la antítesis de los atributos

ideales de la helenidad: el exceso, la crueldad, jactancia, grosería, voluptuosidad, etc. Es decir, no ya la sustancia en sí, sino los accidentes necesariamente predicados de la misma a partir de un proceso de estereotipia cultural. En este segundo momento de desarrollo, el adjetivo *bárbaros* habría adquirido un comportamiento semántico diferente al indicado más arriba. Se tratará, en este segundo comportamiento del término, de un adjetivo de carácter dinámico, gradable y susceptible de admitir reforzadores adverbiales. Esto explica, por ejemplo, determinadas ocurrencias del adjetivo en grado comparativo y superlativo que se registran en textos de finales de época clásica –Aristófanes, Tucídides y Jenofonte⁴⁴– y que no resultan plausibles con el valor semántico estático y no-gradable del término en su pura acepción de ‘no-griego’, valor éste que prevalece en Heródoto y otros autores de mediados del siglo V. Asimismo, este nuevo valor semántico del adjetivo permite construcciones nominales del tipo ἀμαθῆς καὶ βάρβαρος⁴⁵ (“estúpido y bárbaro”); σκαιὸς καὶ βάρβαρος τὸν τρόπον (“torpe y bárbaro en su forma”)⁴⁶ –expresiones éstas que coordinan el adjetivo *bárbaros* con otro adjetivo cualitativo (gradable y dinámico)–, o τὸ τῆς φύσεως βάρβαρον καὶ θεοῖς ἐχθρόν (“lo bárbaro de su alma y execrable a los dioses”)⁴⁷ –donde se pone de relieve su carácter inherente en virtud de su capacidad de nominalización (“lo bárbaro de su alma”).

Ahora bien, un recorrido teórico por los rasgos morfosintácticos y semánticos abstractos del adjetivo *bárbaros* –como el que hemos esbozado de manera somera– constituye tan solo un jalón preliminar en la caracterización de la formación discursiva de la barbarie en la obra de Heródoto. Resta pues por integrar al análisis la dimensión pragmática, es decir, los valores que adquiere progresivamente el término en función de los contextos de uso en el relato. Es a partir de la articulación de los tres planos –el morfosintáctico, el semántico y el pragmático– que podremos recortar y describir tres momentos diferenciados en la construcción del otro-como-bárbaro en la narración.

⁴⁴ Aristófanes. *Aves* 1573: “πάντων βαρβαρώτατος θεῶν”. (“El más bárbaro de los dioses”, empleado por Poseidón en referencia a Heracles); *Tuc.* 8.98: Ἀρίσταρχος (...) λαβὼν κατὰ τάχος τοξότας τινὰς τοὺς βαρβαρώτατους ἐχώρει πρὸς τὴν Οἰνόην. *Tuc.* 8.98 (“Aristarco ... tomando rápidamente algunos de los arqueros más bárbaros, marchó hacia Oínoe”). *Jen. An.* 5.4.34: τούτους ἔλεγον οἱ στρατευσάμενοι βαρβαρώτατους διελθεῖν καὶ πλείστον τῶν Ἑλληνικῶν νόμων κεχωρισμένους (“Los que sirvieron en la expedición decían que éstos eran los más bárbaros y alejados de las costumbres griegas”).

⁴⁵ Aristófanes. *Nub.* 492.

⁴⁶ *Dem.* 26.17.

⁴⁷ *Dem.* 21.150.

I- Primer momento de la construcción narrativa del bárbaro

La progresión narrativa del relato permite distinguir, según hemos sugerido, al menos tres momentos diferenciados en la construcción discursiva del bárbaro en las *Historias*. La distinción de tres grandes bloques narrativos implica la consideración conjunta de desplazamientos en el uso herodoteo del término tanto en el plano morfosintáctico y semántico –algunos de los cuales hemos esbozado a grandes rasgos en el apartado anterior– así como en el plano de la construcción de la trama narrativa y los valores pragmáticos de las sucesivas ocurrencias del término en contextos específicos. Nuestro planteo intentará: a) arrojar luz sobre la controvertida discusión acerca de la valoración del ‘bárbaro’ por parte del historiador, demostrando que en buena medida las opiniones divididas en este punto, incluso desde la antigüedad, responden a sensibles variaciones en el empleo del término que se verifican en el *corpus* y que es posible elucidar merced a un análisis lingüístico riguroso; b) demostrar que los debates en torno a la fluctuante o elusiva actitud del historiador hacia el bárbaro –la mayor parte de los cuales se fundan en una ponderación de las opiniones o contenidos proposicionales explícitos atribuidos a ‘Heródoto’ en la obra– se enriquecerían sustancialmente si se analizara la ocurrencia del término en su materialidad textual –es decir, desde el plano de la enunciación– antes que a partir de los datos provistos por Heródoto en una presunta ‘primera persona’; c) que dicha pesquisa lingüística de las ocurrencias del término *bárbaros* exige la incorporación de la dimensión diacrónica al análisis del discurso, es decir, ponderar las fluctuaciones y desplazamientos que se distinguen en el *corpus* en función del proceso de escritura y la conformación de una ‘trama narrativa’ a partir de *lógoi* pre-existentes, eventualmente hilvanados en el conjunto; d) que, contrariamente a lo que la exégesis de la obra herodotea instaló como un *Leitmotiv* interpretativo, la oscilante formación discursiva de la ‘barbarie’ no constituye un concepto coligatorio⁴⁸ desplegado uniforme y homogéneamente en el relato, sino que se construye discursivamente por oposición a un modo alternativo de concebir la identidad y diferencia, a saber, la ‘extranjería’.

Entendemos que es posible describir ciertas regularidades en el empleo del término *bárbaros* entre los libros I a IV, con un primer *tour de force* notorio en un pasaje del libro V, a partir del cual es lícito postular un segundo momento narrativo en la constitución de la formación discursiva de la barbarie. En primer lugar, una lectura de los li-

⁴⁸ Sobre la noción de ‘concepto coligatorio’, véase *infra* pp. 301.

bros I a IV sugiere que, en lo atinente a la frecuencia y distribución del término, las ocurrencias a lo largo de las secciones preliminares del relato son exiguas y comparativamente poco significativas respecto de la formación discursiva de la 'extranjería'. Es preciso indagar si, más allá de las conclusiones que permite derivar un análisis cuantitativo, existen patrones de uso o regularidades 'cualitativas' importantes en los *lógoi* en cuestión.

Antes de precisar *in toto* las particularidades semántico-pragmáticas del empleo del término en estas primeras secciones del relato, conviene detenerse en lo que puede concebirse como el preámbulo a la organización de las identidades sociales en la obra: el proemio (I. 1). Una consideración detenida de él y de las innumerables controversias que ha suscitado excede el propósito del presente estudio⁴⁹. No obstante, creemos que el *incipit* herodoteo constituye una referencia obligada en lo que atañe a la significación del término *bárbaros*: en efecto, es allí donde el término comparece por primera vez. En especial, entendemos que la ocurrencia inaugural de la forma *bárbaros* en el proemio es sintomática de lo que hemos denominado el 'primer momento' de la constitución de la formación discursiva de la barbarie y cuyas particularidades abordaremos más adelante. Ahora bien, nuestra interpretación en este sentido se sustenta en una serie de supuestos de base que, a su vez, han sido el epicentro de controversias y disquisiciones varias. En primer lugar, entendemos que, en lo que respecta a la función de anticipación o prefación de los 'contenidos' o, mejor aún, del *quid* narrativo-argumental de la obra en su conjunto, el proemio resulta de un grado de generalidad e imprecisión elevado. En este sentido, su grado de indeterminación es por cierto funcional a la heterogeneidad constitutiva de la obra y permite officiar de introducción temático-argumental de corte general sin precisar con claridad el núcleo programático de la obra en su conjunto⁵⁰. Dicho de

⁴⁹ Las dificultades de toda índole que plantea el proemio Herodoteo escapan a cualquier posibilidad de síntesis. Para un análisis detallado de aspectos lingüísticos y temáticos vinculados al proemio, véanse, por ejemplo, Bakker (2002) —quien desarrolla un análisis detallado de los términos *historiē* y *apódexis*—, Nagy (1987) e Immerwahr (1956: 243–250). Para una comparación del prólogo herodoteo con el estilo y metodología de los prosistas contemporáneos, cf. Fowler (1996: 80–7).

⁵⁰ Este rasgo relativamente inespecífico o genérico del proemio ha sido con frecuencia notado por la crítica, incluso desde Jacoby (1913: 335), quien oportunamente lo describió como un 'pasaje conveniente' para el resto de las *Historias* que introducía algunos de los motivos fundamentales y líneas narrativas principales de la obra. Para Immerwahr (1966: 18–9) el proemio es de corte "anticuado (en la medida en que podemos juzgar a partir de los fragmentos de los antiguos proemios en prosa que se conservan) y más preocupado por justificar el propósito del autor que por definir los contenidos de la obra". Bakker (2002: 4) indica que: "La primera oración de Heródoto, en primer lugar, parece falta de precisión en el modo en que delimita el tema de la obra. Mientras que Tucídides nos dice exactamente que su tema es la Guerra de Peloponeso y que comenzó a trabajar sobre ella desde el comienzo, Heródoto no nos dice que el tema de su obra sean las Guerras Médicas". Posturas similares, si bien desde diferentes puntos de vista, expresan

otro modo, el sucinto proemio a las *Historias* es lo suficientemente vago en su formulación programática como para poder operar de *praefatio* a una compilación de materiales hilvanados narrativamente pero caracterizados por su heterogeneidad; por otro, su *brevitas* misma no permite precisar *a priori* –es decir, hasta que se haya llevado a cabo el proceso completo de lectura que permite una intelección retrospectiva– cuál será el núcleo narrativo central de los sucesivos *lógoi* o el *télos* de la narración. En segundo lugar, en lo que atañe a la polaridad griego / bárbaro declarada explícitamente en el proemio –que es nuestro punto principal de interés– los alcances específicos de la forma *bárbaros* resultan aquí equívocos. ¿En qué sentido debe entenderse el término *bárbaros* en la declaración del proemio? En buena medida, la respuesta a este interrogante resulta anfibia: su referente específico puede ser tanto ‘cualquier pueblo distinto de los griegos’ –a quienes se dedican los *lógoi* I a IV, tradicionalmente tachados de ‘etnográficos’– o ‘los persas’ en particular –quienes cobrarán protagonismo narrativo en los libros ‘históricos’ finales. Ahora bien, esta ambigüedad inaugural en la presentación del propósito de la *historiē* sólo se vuelve evidente de manera retrospectiva, en la medida en que se supone que un prólogo debe ser capaz de dar cuenta de manera sintética del propósito de conjunto que articula los diferentes bloques narrativos y orientar la narración desde un punto cero hasta el desenlace⁵¹. Ahora bien, no creemos que haya existido, efectivamente, una visión programática de conjunto *a priori* en la elaboración de las *Historias* (aunque tampoco es viable la tesis opuesta, que postula una colección miscelánea de materiales narrativos con una débil correlación interna)⁵². Entendemos, en este sentido, que el uso del término *bárbaros* en el proemio a las *Historias* –en virtud de una serie de rasgos que analizaremos más adelante– corresponde a un ‘primer momento’ (narrativo y

Pohlenz (1937: 9-21); Krischer (1965) Drexler (1972: 5); Hommel (1981); Corcella (1984:107); Lateiner (1989:14); Fehling (1989: 55-9), Nagy (1990: 218 y 226).

⁵¹ Resulta operativa aquí la noción de ‘followability’ propuesta por W. B. Gallie: “Cualquiera que sea el contenido de la comprensión o de la explicación de una obra de historia, debe ser evaluado con relación a la narración de la que procede y a cuyo desarrollo contribuye” (Gallie 1964: XI) Para Gallie, la lectura de las historias (*stories*) se basa en nuestra capacidad para seguir historias: las seguimos de principio a fin y a la luz del desenlace entrevisto o prometido a través de la serie de acontecimientos contingentes.

⁵² Hemos abordado sucintamente la cuestión –el debate *more homerico* entre unitaristas y analíticos– en nuestro Capítulo I. Para un estado de la cuestión sobre el carácter unitario o fragmentario de la obra, véase el artículo de I. de Jong (2002: 245-66). Citamos aquí, por tomar una opinión autorizada, las observaciones de Asheri (2007: 12-3), que concuerdan con nuestra postura: “Esto no significa que al comienzo de su actividad literaria Heródoto hubiera concebido ningún plan unificado. Por el contrario, los seis primeros libros crean la impresión de que un número de *lógoi* etnográficos, geográficos, históricos y constitucionales pre-existentes fueron integrados posteriormente a la obra (...) En síntesis, Heródoto comenzó por escribir monografías separadas sobre temáticas variadas e independientes, siguiendo la moda de los primeros prosistas griegos. (...) Sin embargo, eventualmente Heródoto abandonó los cánones convencionales y se volcó hacia un género nuevo, a cuya creación él mismo contribuyó, la ‘gran historiografía’”.

discursivo) de elaboración de la noción de 'otro', desplegado de manera ostensible en los primeros *lógoi* y que se aviene a una fase temprana del proceso de escritura.

Veamos en qué contexto se produce la primera ocurrencia del término *bárbaros*.

Dice Heródoto:

I.1. Ἡροδότου Ἀλικαρνησέος ἱστορίας ἀπόδεξις⁵³ ἦδε, ὡς μήτε τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται, μήτε ἔργα⁵⁴ μεγάλα τε καὶ θωμαστά, τὰ μὲν Ἕλλησι τὰ δὲ βαρβάροισι ἀποδεχθέντα, ἀκλεᾶ γένηται, τὰ τε ἄλλα καὶ⁵⁵ δι' ἣν αἰτίην ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι⁵⁶.

Esta es la exposición de la investigación de Heródoto de Halicarnaso, para evitar que con el tiempo los hechos humanos queden en el olvido y que las grandes y maravillosas obras **realizadas respectivamente por griegos y bárbaros** se vean privadas de gloria y, en especial, por qué causa guerrearon unos con otros.

La interpretación del proemio ha sido objeto de múltiples controversias. En efecto, se han producido disquisiciones sobre prácticamente todos y cada uno de los términos individuales que componen la macro-estructura sintáctica del *incipit* herodoteo. Nos centraremos aquí, exclusivamente, en la ocurrencia del término *bárbaros* en el párrafo y las observaciones que es lícito formular de su empleo en contexto como índice de lo que hemos denominado 'primer momento' de la conformación de la noción del otro-como-bárbaro en el relato y que complementaremos luego con otras instancias de ocurrencias en los libros I a V.

⁵³ Sobre los términos *historiē* y *apódexis* se ha especulado de manera extensa. En general, véanse los artículos de Bakker (2002); Hartog (2000: 384-395); Hartog (1992: 83-93). Se ha discutido asimismo acerca del término *apódexis* y sus posibles sentidos de 'publicación', 'presentación oral' (Hunter 1982: 227; Nagy 1990: 217), 'demostración' (Lateiner 1989: 7), 'exposición de la investigación' (Payen 1997: 82), etc. Sobre las interpretaciones de ambos términos cf. Bakker (2002: 8 ss.), con bibliografía.

⁵⁴ Sobre el término *érgon* en Heródoto, véase, en particular el artículo de Immerwahr (1960), quien da cuenta de las sucesivas interpretaciones que recibió el término: 1) 'monumentos' (en el sentido físico-material), 2) 'logros' (es decir, tanto monumentos como hazañas); 3) 'hazañas' (con particular énfasis en el conflicto greco-persa). Immerwahr (1960: 264) sugiere que el término debe entenderse en sentido amplio como 'obras' o 'logros'.

⁵⁵ La anfibológica expresión τὰ τε ἄλλα καὶ ha creado en sí misma una divisoria de aguas en la exégesis: hay quienes la traducen como 'en particular' y quienes lo hacen como 'entre otras cosas' (al respecto, cf. Drexler 1972: 9 ss.). Una u otra traducción inciden directamente en la ponderación del proemio en su conjunto y, en especial, la cláusula final en que se menciona las hostilidades entre griegos y bárbaros (¿es este aspecto el nodo narrativo del conjunto o sólo uno más de los temas que se contemplan dentro del marco general de los "hechos humanos" dignos de gloria?). La polémica puede expresarse en relación con el objeto de la *historiē* que enuncia el proemio: ¿una historia 'universal'? (Lateiner 1989: 14-5; Waters 1985: 23; Fornara 1971: 32-5; Van Wees (2002: 321); ¿una historia del imperio persa? (Myres 1953: 60-1; Immerwahr 1966: 17-45; Gould 1989: 1) o, específicamente, ¿de la 'causa' de los enfrentamientos entre griegos y bárbaros? (Krischer 1965: 160; Bakker 2002: 7).

⁵⁶ La subordinada enacabezada por δι' ἣν ha sido interpretada como una interrogativa indirecta (Nagy 1990: 217) o bien como una proposición relativa con antecedente internado (Erbse 1956: 215; Lang 1987: 204).

1) La ocurrencia inaugural del término *bárbaros* –en caso dativo y en conjunción copulativa con el término *hállēn* –se registra inserta en una macro-estructura sintáctica de frase caracterizada *in toto* por la rigurosa simetría y el paralelismo⁵⁷. Reproducimos a continuación la estructura tripartita del proemio, compuesta de tres cláusulas (*cola*), descrita por Krischer (1965: 159-60):

1. Ἡροδότου Ἀλικαρνησέος Ἱστορίας ἀπόδεξις ἦδε,
2. ὡς α) μήτε (α) τὰ γενόμενα
(β) ἐξ ἀνθρώπων
(γ) τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται,
b) μήτε (α) ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά,
(β) τὰ μὲν Ἕλλησι, τὰ δὲ βαρβάροισι
ἀποδεχθέντα,
(γ) ἀκλεᾶ γένηται,
3. τὰ τε ἄλλα καὶ δι' ἣν αἰτίην ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι.

Se observa que, en el marco de cláusulas simétricas que caracterizan la estructura sintáctica del proemio, las “obras realizadas por griegos y bárbaros” aparecen también colocadas en un pie de igualdad mediante el empleo de las aposiciones distributivas τὰ μὲν (...), τὰ δὲ (...)⁵⁸. Dicha simetría se verá reforzada en la cláusula final (3) por medio del pronombre recíproco ἀλλήλοισι. En este sentido, el uso del término *bárbaroi* y su par antagónico *hállēnes* en el sintagma en cuestión designa la totalidad del ‘mundo’ de los hombres (retomando *ad sensum* la expresión ἐξ ἀνθρώπων de 2αβ) y señala la división asimétrica y totalizadora entre los griegos y no-griegos.

2) Es posible especular también acerca del lugar que ocupa esta primera referencia a los bárbaros en lo que respecta a la ‘presentación temática’ que presuntamente tiene lugar en el proemio de las *Historias*. Heródoto menciona *prima facie* tres contenidos temáticos diferentes en su declaración programática; de allí que existan controversias en lo relativo a la correlación interna entre estos tres objetos de investigación propuestos. La secuencia parece ser: 1) τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων > 2) ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά, τὰ μὲν Ἕλλησι τὰ δὲ βαρβάροισι ἀποδεχθέντα > 3) δι' ἣν αἰτίην ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι. El interrogante que plantea es, pues, si se trata de tres objetos de indagación relativamente independientes, relacionados o solidarios; si existe algún tipo de correlación entre los objetos mencionados y el desarrollo de las sucesivas secciones narrativas del

⁵⁷ Para un tratamiento detallado de la sintaxis del proemio, véase la discusión de Drexler (1972: 3-11).

⁵⁸ O aposición partitiva (Smyth 1984: 266). Se trata de una construcción que destaca el ‘todo’ colocado en posición inicial en la cláusula (en nuestro caso, las ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά) y las ‘partes’ que lo componen (‘las acciones realizadas por griegos y bárbaros respectivamente’).

relato o no; si puede interpretarse la secuencia como un intento de recorte progresivo del área temática (de lo general a lo particular) –es decir, de los “hechos de los hombres” en general, luego las obras dignas de mención de griegos y bárbaros y, por último, la ‘causa’ de los enfrentamientos entre griegos y bárbaros. Independientemente de la correlación que pudiera existir entre estos tres objetos de la *historiē*, se observa que la referencia a los ‘griegos’ y ‘bárbaros’ (equiparados por medio de la cópula distributiva) ocupa una posición central en la secuencia temática expresada en las tres cláusulas. Asimismo, los ‘griegos y bárbaros’ de la cláusula 2 aparecen anticipados por medio de una referencia catafórica en 1 (ἀνθρώπων) y retomados a través de una referencia anafórica en 3 (ἀλλήλοισι).

En este sentido, el proemio parecería equiparar en el plano sintáctico y en la progresión temática los dos polos en los que se divide el mundo ‘humano’ (ἀνθρώπων) –el griego y el no-griego (bárbaro)– así como la igualdad en la calidad de las obras realizadas y la reciprocidad de las hostilidades.

3) Se puede notar también que la estructura macro-sintáctica del proemio equipara a griegos y bárbaros en relación con los ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά. El foco temático de la cláusula 2 está puesto en las acciones dignas de memoria (los hechos) antes que en los agentes (los artífices de los mismos). En efecto, estos últimos ocupan la posición ‘remática’ y son presentados mediante dos dativos agentes⁵⁹ coordinados (τὰ μὲν Ἕλλησι τὰ δὲ βαρβάροισι) dependientes del participio pasivo (ἀποδεχθέντα). La estructura de tema-rema es análoga en la cláusula 1 (τὰ γενόμενα / ἐξ ἀνθρώπων) y la cláusula 3 (δι’ ἧν αἰτίην / ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι): el foco temático (*foregrounding*) en las tres cláusulas es, respectivamente, “los hechos”, las “obras” y la “causa”. Los agentes, por su parte, aparecen en un segundo plano (*backgrounding*): “los hombres”, “los griegos y bárbaros”, “unos a otros”. En síntesis, el foco del proemio –en lo que respecta al presunto contenido de las *Historias*– son las ‘obras’ antes que los ‘actores’⁶⁰. Los ‘ac-

⁵⁹ Como una subclase del dativo de interés, el dativo agente acompaña a verbos pasivos (en especial, en tiempos del perfecto o pluscuamperfecto) y a adjetivos verbales. Cf. Smyth (1984: 343).

⁶⁰ En rigor el ‘foco’ o ‘tema’ del proemio en su conjunto es el **nombre del autor** –colocado en clara posición temática al comienzo del párrafo. De allí se colige que la función principal del proemio es la legitimación y atribución de una voz autorizada nueva para hablar del pasado humano.

Hartog (1980) pone en evidencia el fenómeno de secularización del *lógos* y la constitución progresiva de una autoridad personal como garante del discurso pronunciado a partir del análisis del uso de los pronombres personales en los proemios de la épica, la poesía hesiódica y el nuevo *lógos* herodoteo. En la epopeya, el ‘yo’ del aeda aparece en caso dativo (*Andra moi énnepe Moúsa*) dado que se trata exclusivamente de un medio por el cual se evoca la voz de la divinidad que conoce el pasado, presente y futuro; las Musas son interpeladas aquí en segunda persona. En la obra de Hesíodo, la Musas aparecen mencionadas en tercera persona, lo cual supone la interposición de una distancia y la institución de una relación de

tores', por su parte, son presentados en un segundo plano y recíprocamente vinculados a las 'acciones dignas de gloria'⁶¹. Lo que es dable destacar aquí es que el enunciador predica 'obras grandes y maravillosas' tanto de griegos como de bárbaros, sin aparentes partidismos o parcialidades⁶². En consonancia con el intertexto épico que, según Hartog, constituye la 'matriz generativa' de la historia, el proemio destaca –por medio de sus estructuras sintácticas y temáticas– la simetría y la reciprocidad⁶³ entre los hombres, ora griegos ora bárbaros. Dicha equiparación y reciprocidad se aplica tanto a la grandeza de las obras realizadas, como a las hostilidades. En la cláusula interrogativa indirecta final, dicho paralelismo aparece reforzado: el *pólemos* (la guerra) es simétrico (*alléloisi*): la guerra es de unos contra otros. No hay, pues, en la formulación ninguna alusión a la noción de 'amigo / enemigo' según una visión helenocéntrica explícita. El mundo –en la elocución del proemio– aparece neutral y uniformemente dividido entre griegos y bárbaros, sin aparentes énfasis en la valoración respectiva.

4) Entendemos que la cláusula final "por qué causa guerrearón unos contra otros" no constituye en esta instancia elocutiva una referencia *ex profeso* a las Guerras Médicas como tema de las *Historias* (en efecto, las "Guerras Médicas" sólo emergerán como sustancia narrativa explícita en el libro IX, finalizada la narración de los acontecimientos). La interpretación de la cláusula final *como si* hiciera alusión específica a los enfrentamientos entre persas y griegos de finales del siglo VI y principios de V –desarrollados en la obra a partir del libro V– sólo es justificable en virtud de una lectura retrospectiva propiciada por la 'función-prólogo' como elemento inicial de la *dispositio* retórica, que anticiparía y sintetizaría los contenidos del discurso. Creemos –junto con Immerwahr

maestro / discípulo entre las diosas y el poeta. En la *historiē* de Heródoto, las Musas desaparecen definitivamente y son sustituidas en lo sucesivo por 'el que investiga', es decir, quien lleva a cabo y expone la *historiē* ('indagación'). El autor se presenta, no ya en dativo, como en la épica, sino en caso genitivo, como una marca de apropiación sobre lo narrado, de legitimidad autoral ("la exposición de la investigación de Heródoto de Halicarnaso"). En griego, el nombre propio, junto con la ciudad de origen –en caso genitivo–, figura al inicio del proemio, destacados en posición temática, hecho que enfatiza *ab initio* la idea de 'propiedad' sobre el discurso y la responsabilidad que dicha pertenencia conlleva. Esta estrategia de presentación pervivirá, veremos, en el proemio de la *Historia de la Guerra del Peloponeso* de Tucídides, aun cuando el autor reniegue de muchos de los *usus scribendi* de su precursor.

⁶¹ El tema de la 'gloria' y el paso del tiempo es de indudable inspiración épica. Se ha destacado, en relación con las semejanzas entre épica e historia, por ejemplo, la similitud estructural y temática del prólogo de las *Historias* de Heródoto con las oberturas de las epopeyas, en las que se tematiza acerca de la memoria, el olvido y la muerte. Asimismo, se ha señalado que tanto epopeya como historia focalizan sobre los *érge* del pasado –pero mientras que el aedo persigue la aclamación poética (*kléos*) de las hazañas de los héroes del pasado, el historiador enuncia un propósito más modesto en su intento por evitar que las cosas humanas se vean sumidas en el olvido (*tô chrónō exitēla génētai*) y despojadas de gloria (*akleā génētai*).

⁶² En relación con el *thōma* en Heródoto, cf. Barth (1968); Dewald (1987: 154-5); Hartog (1988: 230-7); Payen (1997: 117-28); Munson (2001: 232-265).

⁶³ En relación con la reciprocidad y su incidencia en la conceptualización del otro-como-igual, cf. Capítulo IV.

(1966: 18 n.4)⁶⁴— que no es posible vislumbrar aquí referencia alguna a las así llamadas ‘Guerras médicas’ en particular, ni debemos suponer que ‘los bárbaros’ que guerrearon con los griegos son necesariamente ‘los persas’ en particular. Entendemos que la cláusula “por qué causa guerrearon unos contra otros” está temática y discursivamente conectada con los párrafos sucesivos en que comienzan a narrarse los raptos y acusaciones mutuas entre griegos y bárbaros y que culminan con la afirmación de I 6.2 en que se menciona a Cresos como el “primero de los bárbaros” que cometió una ofensa contra Grecia. Estamos, pues, aquí —en lo que respecta al empleo del término *bárbaros*— en un ‘primer momento’ de constitución de la formación discursiva de la barbarie en el relato.

El término *bárbaros* en el proemio constituye, a nuestro juicio, un indicador de una modalidad particular de uso que caracterizará los primeros *lógoi* —en especial, los libros I a IV— y se eclipsará progresivamente en las secciones intermedias de la obra, conforme el foco narrativo se circunscribe a las invasiones persas lideradas respectivamente por Darío y Jerjes. Una consideración de los contextos pragmáticos de ocurrencia del término *bárbaros* —sus rasgos morfosintácticos, valores semánticos, la incidencia del entorno cotextual a nivel de la frase así como la inserción en los sucesivos bloques narrativos en su significado *in situ*, su referencia intra y extratextual, etc.— permite formular una serie de observaciones de conjunto. En principio, cabe señalar que la frecuencia de uso del término *bárbaros* en este primer momento de configuración de la formación discursiva es sugerentemente exiguo: apenas veinticinco usos entre los libros I y V. Estos registros representan una relación de 1: 3 respecto de la ocurrencia del término *xénos* y sus cognados en el desarrollo de los libros iniciales. Se trata, en efecto, de una proporción nimia si se toma en cuenta el hecho de que: a) el término *bárbaros* ocurre explícitamente en la declaración del proemio; b) la crítica ha subrayado desde siempre, posiblemente movida *inter alia* por el *locus* privilegiado del término en el *incipit* del relato, la centralidad del concepto ‘bárbaro’ como orientador de la exégesis de la obra en su totalidad, transformándolo con el tiempo en un *Leitmotiv* de la crítica. Veamos a continuación los pasajes en cuestión:

I. 4.4. ἀπὸ τούτου αἰεὶ ἠγήσασθαι τὸ Ἑλληνικὸν σφίσι εἶναι πολέμιον. τὴν γὰρ Ἀσίην καὶ τὰ ἐνοικέοντα ἔθνεα **βάρβαρα**¹ οἰκηϋνται οἱ Πέρσαι, τὴν δὲ Εὐρώπην καὶ τὸ Ἑλληνικὸν ἠγῆνται κεχωρίσθαι.

⁶⁴ Immerwahr sostiene que el aoristo *epolémēsan* de la cláusula final tiene valor incoativo (“comenzaron a pelear”) y refiere a todas las disputas entre griegos y bárbaros: “El proemio define un estado de hostilidad antes que mencionar directamente las Guerras persas”.

Por esto, (los persas) siempre han creído que el pueblo griego (lit. 'lo griego') era su enemigo. Pues los persas reclaman como propio el Asia y los pueblos bárbaros que la habitan y consideran que Europa y el pueblo griego están separados.

Notamos aquí el primer uso del término *bárbaros* en posición atributiva para designar a los 'pueblos' no-griegos del Asia que los persas reivindican como pertenecientes a su 'área de influencia geopolítica'. *Bárbaros* se emplea aquí, pues, en un sentido estrictamente étnico en un contexto narrativo en que se demarcan las coordenadas topográficas y simbólicas del relato: la división entre persas y griegos (τὸ Ἑλληνικόν), entre Asia y Europa.

I.6.2. οὗτος ὁ Κροῖσος **βαρβάρων** πρῶτος τῶν ἡμεῖς ἴδμεν τοὺς μὲν κατεστρέψατο Ἑλλήνων ἐς φόρου ἀπαγωγὴν, τοὺς δὲ φίλους προσεποιήσατο.

Este Creso fue, que nosotros sepamos, el primero de los bárbaros que sometió a algunos de los griegos (y los obligó) al pago de tributo y se ganó a otros como amigos)

Bárbaros se emplea aquí como un sustantivo sin artículo en caso genitivo (partitivo) para designar la totalidad (los pueblos no-griegos) de la cual Creso forma parte. Asimismo, se indica que Creso fue, a la sazón, el primero (πρῶτος) de los bárbaros en someter a los griegos o en aliarse con ellos. El uso es nuevamente de valor étnico, no-valorativo, para referir a un individuo perteneciente a una comunidad no-griega y ocurre en la cláusula por oposición al término 'griegos' (Ἑλλήνων).

I.10[3] παρὰ γὰρ τοῖσι Λυδοῖσι, σχεδὸν δὲ καὶ παρὰ τοῖσι ἄλλοισι **βαρβάροισι** καὶ ἄνδρα ὀφθῆναι γυμνὸν ἐς αἰσχύνην μεγάλην φέρει.

Pues entre los lidios, como también entre casi todos los otros bárbaros, incluso que un hombre sea visto desnudo conlleva una gran vergüenza.

Bárbaros ocurre aquí en su uso sustantivado por medio del artículo y modificado por el pronombre adjetivo ἄλλοισι. Se trata de un comentario etnográfico de Heródoto ofrecido en el marco del micro-relato de Gíges y Candaules, antecesores de Creso en el trono de Lidia (I 7-13). Mediante la expresión 'entre casi todos los otros bárbaros' se indica: a) que los lidios eran bárbaros; b) que dicho *nómos* –la vergüenza que supone el ser visto desnudo– caracteriza tanto a los lidios como a buena parte de los demás pueblos no-griegos. El uso *ad locum* de *bárbaros* es estrictamente etnográfico e implica, de manera tácita, una *differentia* respecto de una costumbre griega.

I.14 οὗτος δὲ ὁ Γύγης πρῶτος **βαρβάρων** τῶν ἡμεῖς ἴδμεν ἐς Δελφοὺς ἀνέθηκε ἀναθήματα μετὰ Μίδην τὸν Γορδῖεω Φρυγίης βασιλέα

Este Gíges fue, que nosotros sepamos, el primero de los bárbaros que consagró ofrendas en Delfos luego de Mídas, hijo de Gordias, rey de Frigia.

Se registra aquí un uso del término *bárbaros* en sentido etnográfico análogo a I. 6.2. Se describe, en particular, una acción llevada a cabo por el monarca lidio vinculada al contacto con el mundo griego. Si bien no existe aquí, como en el pasaje I. 6.2, una contra-referencia expresa a los ‘griegos’ en el sintagma, el contraste entre el mundo bárbaro y el griego se colige de la referencia al santuario de Delfos.

I.57 ἦσαν οἱ Πελασγοὶ βάρβαρον γλῶσσαν ἰέντες.

Los pelasgos hablaban una lengua bárbara

Como atributo calificativo de “lengua”, el término *bárbaros* ocurre en un contexto de reflexión lingüística (I 57-58) introducida por el narrador en una vacilante primera persona (οὐκ ἔχω ἀτρεκέως εἰπεῖν). Se concluye aquí por un razonamiento inductivo analógico que la lengua de los pelasgos era no-griega (bárbara)⁶⁵. Nuevamente el contraste se expresa, a continuación, entre lo griego y lo bárbaro: “Por lo tanto, si todo el pueblo pelásgico se caracterizaba por ello, el ateniense, que es pelágisco, al tiempo que se convertía en griego (τῆ μεταβολῆ τῆ ἐς Ἑλλήνας) debió cambiar de lengua”. Más adelante (I 58), se da cuenta del modo en que los helenos, hablantes de griego desde sus orígenes, se separaron de los pelasgos y dominaron la península a medida que se les agregaron los pelasgos y “otros muchos pueblos bárbaros” (ἄλλων ἐθνῶν βαρβάρων συγχῶν). Finalmente, afirma Heródoto que:

I.58 πρόσθε δὲ ὧν ἔμοιγε δοκεῖ οὐδὲ τὸ Πελασγικὸν ἔθνος, ἐὼν βάρβαρον, οὐδαμὰ μεγάλως ἀύξηθῆναι.

Anteriormente, me parece que el pueblo pelasgo, mientras que fue bárbaro, nunca hizo grandes progresos.

Resulta significativa aquí la construcción participial ἐὼν βάρβαρον. El sentido de la expresión (literalmente, ‘siendo bárbaro’) debe precisarse en función del contexto: la

⁶⁵ Por lo general, se considera a Heródoto uno de los principales propugnadores de la ‘teoría pelasga’, según la cual la Grecia pre-helénica habría estado habitada por una población autóctona, hablantes de una lengua no-griega. A estas tribus originarias (autóctonas) habrían pertenecido los arcadios, tesalios y atenienses. Los pelasgos habrían sido ‘helenizados’ a partir de la irrupción de los dorios (pueblo éste no-autóctono, hablante de griego) quienes diseminaron la lengua griega en la Península y la impusieron a las tribus locales. Los atenienses, que hicieron alarde de su autoctonía, son presentados por Heródoto como un pueblo de origen pelasgo, es decir, bárbaro, que habría sido luego helenizado (es decir, habría adoptado la lengua griega propia de los invasores dorios). Cf. Georges 1994: 133-4; Sourvinou-Inwood 2003: 117-24; Munson 2005: 7-13.

traducción más apropiada parecería ser aquí “mientras (el pueblo pelasgo) fue bárbaro”, es decir, con un matiz adverbial temporal. Dado que el pasaje herodoteo destaca precisamente un determinado ‘cambio de estado’ del pueblo pelasgo operado –debemos entender– merced a la helenización doria, es preferible una traducción que dé cuenta de dicho carácter transitorio y contingente. Dicho de otro modo, no se predica del pueblo un ‘estado identitario permanente’ (‘ser bárbaro’) sino más bien un ‘momento identitario transitorio’. En términos de valores semánticos, el adjetivo *bárbaros ad locum* no predica una cualidad esencial, permanente e inmutable, sino un estado sujeto a cambios. La explicación provista por Heródoto en I 57-8 en relación con el pueblo pelasgo permite colegir que el criterio que define y altera dicho estado identitario es de orden lingüístico: ‘bárbaro’ es *in primis* aquel pueblo que habla una lengua no-griega y que, en cuanto tal, es susceptible de ‘helenizarse’ en tanto que adopte la lengua griega. Esta acepción de ‘bárbaro’ que se pone expresamente de relieve en este pasaje es la que hemos indicado como la más originaria (la que denota un ‘habla no-griega’) y, en cuanto tal, desde un punto de vista semántico, está vinculada más a una acción (‘hablar’) que a un estado (un sustantivo). En definitiva, los usos del término *bárbaros* en I 57-8 apuntan a un particular *modus loquendi*, que determina una cierta adscripción étnica (habla no-griega > identidad no-griega). Asimismo, dicha identidad étnica no representa una esencia inmutable sino que es susceptible de verse modificada por la eventual adopción de ‘la lengua griega’, que operaría en este sentido como el instrumento catalizador de la transformación identitaria.

I.173 οἱ δὲ Λύκιοι ἐκ Κρήτης τῶρχαῖον γεγόνασι (τὴν γὰρ Κρήτην εἶχον τὸ παλαιὸν πᾶσαν **βάρβαροι**)

Los licios, por su parte, son originarios de Creta (pues en otro tiempo, <pueblos> bárbaros ocuparon toda Creta).

Se observa aquí –en una sección etnográfica acerca de los licios, que ocupa algunos párrafos del libro I (I 171-3)– un uso nominal de *bárbaros* sin artículo, como sujeto de una proposición parentética introducida por el coordinante causal γάρ–. Se trata de la primera ocurrencia del término en caso ‘nominativo’, también aquí con el sentido étnico absoluto de no-griegos. Ahora bien, es importante destacar –a los fines de nuestra especulación posterior– que, a pesar de coincidir sintácticamente con el sujeto oracional, el término *bárbaroi* ocupa la posición remática en la estructura de la cláusula parentética. En el desarrollo de la explicación, la posición temática recae sobre ‘los licios’ y,

en segundo lugar, sobre 'Creta'. En efecto, la parentética –por medio de un hipérbaton que retoma el término expresado en el *póthen* de la cláusula precedente– coloca en posición temática, al inicio de la cláusula explicativa, el sustantivo 'Creta'; *bárbaroi* ocupa, en cambio, la posición remática: τὴν γὰρ Κρήτην (...) βάρβαροι.

La función de la cláusula explicativa encabezada por γάρ es precisamente la de desmentir una aparente contradicción tácita en la proposición principal. Dicha suerte de *contradictio in terminis* derivaría de la presunta procedencia 'griega' (ἐκ Κρήτης) de un pueblo bárbaro (οἱ Λύκιοι), contradicción ésta que Heródoto se ocupa de rebatir señalando que el territorio cretense, hoy considerado parte de la Hélade, "en otro tiempo" (τὸ παλαιὸν) estaba ocupado por pueblos no-griegos.

1.214 ταύτην τὴν μάχην, ὅσαι δὴ βαρβάρων ἀνδρῶν μάχαι ἐγένοντο, κρίνω ἰσχυροτάτην γενέσθαι (...)

Considero que esta batalla, de cuantas se han librado entre hombres bárbaros, ha sido la más reñida.

El término se emplea, por última vez en el libro I, en el marco de la narración de la campaña final de Ciro (I. 204-14). En particular, el término ocurre en relación con la batalla entre Tomiris, reina de los maságetas, y Ciro, que Heródoto considera la más reñida (ἰσχυροτάτην) de cuantas tuvieron lugar entre hombres bárbaros (βαρβάρων ἀνδρῶν), es decir, entre pueblos no-griegos. *Bárbaros* es aquí un adjetivo atributivo del sustantivo ἀνὴρ, términos que conforman una frase nominal en genitivo (subjuntivo⁶⁶). Los referentes intratextuales de la construcción en genitivo son precisamente, Tomiris y Ciro, mencionados de manera explícita en la oración precedente.

II.50.1 σχεδὸν δὲ καὶ πάντων τὰ οὐνόματα τῶν θεῶν ἐξ Αἰγύπτου ἐλήλυθε ἐς τὴν Ἑλλάδα. διότι μὲν γὰρ ἐκ τῶν βαρβάρων ἦκει, πυνθανόμενος οὕτω εὐρίσκω ἕόν· δοκέω δ' ὧν μάλιστα ἀπ' Αἰγύπτου ἀπῆχθαι.

Por su parte, también los nombres de casi todos los dioses han venido de Egipto hacia Grecia. Pues, habiendo hecho averiguaciones, constato que es así: que proceden de los bárbaros. Creo que sobre todo provienen de Egipto.

II.52 ἐπεὶ ὧν ἐχρηστηριάζοντο ἐν τῇ Δωδώνῃ οἱ Πελασοὶ εἰ ἀνέλωνται τὰ οὐνόματα τὰ ἀπὸ τῶν βαρβάρων ἦκοντα, ἀνεῖλε τὸ μαντήιον χρᾶσθαι

Cuando los pelagos inquirieron en Dodona si debían usar los nombres provenientes de los bárbaros, el oráculo les respondió que los usaran.

⁶⁶ βαρβάρων ἀνδρῶν μάχαι: La construcción en genitivo puede considerarse el 'sujeto' de la acción expresada por el sustantivo, es decir, 'los hombres bárbaros batallan'.

En ambos pasajes, el término *bárbaros* –empleado en caso genitivo en construcciones preposicionales que indican procedencia u origen (*ek – apó + genitivo*)– se emplea en un contexto en que se discuten presuntos calcos o préstamos lingüísticos⁶⁷. La interpretación del término οὐνομα ha sido objeto de debates: algunos⁶⁸ entienden que por ‘los nombres de los dioses’ Heródoto refiere a la práctica o hábito de dar nombres a los dioses; otros⁶⁹ indican que el concepto griego se utiliza más bien con el valor de ‘personalidad’. Sin embargo, otros contextos de uso del término οὐνομα en las *Historias* (e.g. II 52.1; II 52.3) indican que debe traducirse por ‘nombres’⁷⁰, a pesar de las ambigüedades interpretativas que genere dicha acepción. Lo que interesa aquí, en particular, es que el término *bárbaros* se emplea, por un lado, en un contexto en que se discuten cuestiones etimológico-lingüísticas; por otro, que los contextos de las citas señalan una clara contraposición entre los ‘griegos’ y los ‘bárbaros’ (trátase de los egipcios, pelasgos o libios), al tiempo que indican el ‘difusionismo’⁷¹ de determinados rasgos culturales –en nuestro caso, los ‘nombres’ (posiblemente, también la ‘personalidad’) de los dioses– de los bárbaros (egipcios) a los griegos.

II.57 πελειάδες δέ μοι δοκέουσι κληθῆναι πρὸς Δωδωναίων ἐπὶ τοῦδε αἱ γυναῖκες, διότι **βάρβαροι** ἦσαν, ἐδόκεον δέ σφι ὁμοίως ὄρνισι φθέγγεσθαι: [2]μετὰ δὲ χρόνον τὴν πελειάδα ἀνθρωπίνη φωνῆ αὐδάξασθαι λέγουσι, ἐπειτε συνετὰ σφι ἤδα ἢ γυνή: ἕως δὲ ἐβαρβάριζε, ὄρνιθος τρόπον ἐδόκεε σφι φθέγγεσθαι, ἐπεὶ τέω ἂν τρόπῳ πελειάς γε ἀνθρωπίνη φωνῆ φθέγγαιτο; μέλαιναν δὲ λέγοντες εἶναι τὴν πελειάδα σημαίνουσι ὅτι Αἴγυπτίη ἢ γυνὴ ἦν.

Supongo que estas mujeres eran llamadas ‘palomas’ por los habitantes de Dodona, por esto: porque eran bárbaras y les parecía que hacían sonidos semejantes a los pájaros. Dicen que, con el tiempo –cuando la mujer se expresaba de manera inteligible para ellos– la paloma habló con voz humana; pero en tanto hablaba de manera incomprensible <o una lengua bárbara>, les parecía que emitía sonidos al modo de un pájaro; pues ¿de qué modo podría una paloma haber

⁶⁷ La cuestión de la concepción lingüística en Heródoto ha sido ampliamente debatida. Para una discusión general, Cf. Harrison (1998) y Munson (2005).

⁶⁸ E.g. Linforth (1926: 275), quien aduce un ‘sentido técnico’ del término en el *usus herodoteo*. También en Linforth (1940: 300-1).

⁶⁹ E.g. E. Legrand (1942: Vol II *ad locum*); Stein (1883: *ad locum*).

⁷⁰ Cf. A. B. Lloyd (1975: 203-4). También Lattimore (1940: 357-65) quien aduce que el término οὐνομα puede significar ‘algo más’ que ‘nombre’, pero que sin duda el sentido básico de ‘nombre’ no puede ser excluido a la luz de los contextos de uso en la obra.

⁷¹ Con frecuencia se ha calificado el pensamiento cultural de Heródoto como ‘difusionista’. En términos de la teoría antropológica, el ‘difusionismo’ designa, en sentido amplio, la diseminación de un rasgo cultural de su lugar de origen a otros lugares (Titiev: 1959: 446); en sentido más preciso, alude al proceso mediante el cual rasgos culturales discretos se transfieren de una sociedad a otra a través de la migración, guerra, comercio u otros tipos de contacto (Winthrop 1991: 82). En su expresión teórica más extrema (cf. Spencer 1996: 608), el difusionismo sostiene que todas las culturas se originan a partir de un ‘centro cultural’ (‘difusión heliocéntrica’). Elaboraciones más moderadas de la teoría (cf. Harris 1968: 382-83), se refieren a ‘círculos culturales’ –es decir, al origen de las culturas a partir de un número limitado de círculos culturales– o a la existencia de diferentes ‘áreas culturales’.

pronunciado sonidos con voz humana? Y al decir que la paloma era negra dan a entender que la mujer era egipcia.

Nos hemos ocupado con cierto detalle de este pasaje anteriormente, cuando procuramos delinear ciertos rasgos semánticos generales del término *bárbaros*. La ocurrencia aquí de *bárbaros* resulta significativa en varios sentidos. En primer lugar, el contexto de uso es similar a los casos de II 50 y II 52 (*supra*) puesto que se trata de un pasaje éste en que también predomina la reflexión metalingüística: específicamente, el examen comparativo de ciertas voces egipcias o la explicación de ciertos usos lingüísticos inspirados en una concepción ‘difusionista’ de la cultura. En segundo lugar, el pasaje resulta un *locus* textual de interés en la medida en que evidencia el presunto sentido ‘originario’ de *bárbaros*, sentido éste que vislumbramos oportunamente en nuestro examen de las escasas fuentes arcaicas. En efecto, el uso de *bárbaroi* como predicativo de las así llamadas ‘palomas’ (es decir, las profetisas de los santuarios de Libia y Dodona) puede designar simultáneamente: a) un modo de elocución incomprensible, inarticulado o extraño; b) una ‘lengua no-griega’; c) una etnicidad no-griega en sentido amplio. En efecto, el pasaje evidencia un juego anfibológico entre los tres sentidos difícil de deslindar, sentidos éstos que se articulan de manera equívoca en la explicación que ofrece Heródoto sobre la curiosa denominación de las profetisas: las mujeres habrían sido llamadas ‘palomas’ por los habitantes de Dodona pues su ‘lengua bárbara’, incomprensible para los locales, era asimilada al gorjeo de los pájaros. El término *bárbaroi* como calificativo de las mujeres puede traducirse con el sentido más específico (o primordial) de ‘hablantes de una lengua no-griega’ –sentido éste al que estarían asociadas las referencias al rasgo incomprensible o ininteligible del habla señalado a continuación, así como el neologismo βαρβαρίζω –o un sentido más amplio (o derivado) de ‘no-griegas’– sentido éste que se ve refrendado por la observación final acerca de su origen ‘egipcio’. En cualquier caso, la explicación *ad hoc* propuesta por Heródoto constituye una prueba adicional de que en el siglo V se pensaba que la idea de bárbaro derivaba, en sus orígenes, de un cierto modo de elocución ininteligible, que los antepasados asociaban al sonido emitido por ciertos animales. Esta explicación que ofrece Heródoto coincide con los usos del término *bárbaros* que hemos destacado en las escasas fuentes arcaicas conservadas.

II.158.5. Νεκῶς μὲν νῦν μεταξὺ ὀρύσσων ἐπαύσατο μαντηίου ἐμποδίου γενομένου τοιοῦδε, τῷ βαρβάρῳ αὐτὸν προεργάζεσθαι. βαρβάρους δὲ πάντας οἱ Αἰγύπτιοι καλέουσι τοὺς μὴ σφίσι ὁμογλώσσους.

Pues bien, Neco suspendió a mitad la excavación, habiéndoselo impedido un oráculo que decía que colaboraba con el bárbaro. Pues los egipcios llaman 'bárbaros' a quienes no hablan su misma lengua.

Estas dos ocurrencias del término *bárbaros* se registran en el contexto de la digresión sobre la dinastía saíta en el libro II. Específicamente, el pasaje desarrolla la construcción de un canal que unía el golfo de Suez con la boca Pelúsica del Nilo, obra ésta iniciada por el faraón Neco hijo de Psamético I y que, posteriormente, habría sido finalizada por el persa Darío (Cf. IV 39.1). El pasaje resulta significativo en dos sentidos: a) en primer lugar, se verifica aquí el primer uso –incidental– del término *bárbaros* en singular, sustantivado por medio del artículo y en caso oblicuo; b) en segundo lugar, el término *bárbaros* es retomado a continuación en una cláusula explicativa por medio de una glosa metadiscursiva a cargo del enunciador-autor, procedimiento éste que será objeto de una discusión pormenorizada en nuestro capítulo VII en relación con el *dictum* herodoteo del Libro IX que sirvió de instigador de nuestro estudio. El primer uso del término parecería reproducir *ad litteram* las palabras del oráculo recibidas por el faraón Neco, admonición ésta que habría detenido, según Heródoto, las obras de canalización. A continuación, por medio de una glosa metaenunciativa, la voz enunciativa comenta acerca del término *bárbaros* en mención en la respuesta oracular y pone de relieve un *usus* lingüístico particular de los egipcios. Los comentaristas de dicha intervención metalingüística coinciden en aseverar que Heródoto debía querer sugerir aquí, sin dudas, que los egipcios empleaban el equivalente 'egipcio' al griego *bárbaros* para designar a quienes hablaban una lengua no-egipcia y no que utilizaran el término griego *bárbaros*⁷². Ahora bien, ¿en qué consiste esta aseveración –que comenta acerca de un presunto *usus* lingüístico egipcio– atribuible a la voz enunciativa? En primer lugar, los comentaristas suelen entender que el supuesto oráculo recibido por Neco es una mera fabricación *ex eventu* y, posiblemente, de origen griego. Nuestra discusión del uso de término *bárbaros* –y sus sucesivos momentos de elaboración– en la obra de Heródoto confirma, según veremos, dicha presunción de la crítica: si en efecto Heródoto reproduce *ad locum* la traducción griega del oráculo recibido por Neco, la expresión 'el bárbaro' para designar *ad hoc* al 'persa' constituye –según aduciremos más adelante– una formulación inequívocamente griega (más aun, posiblemente ateniense) surgida con posterioridad a las guerras médicas, acaso a mediados del siglo V. De allí que difícilmente se trate de una fuente egipcia o siquiera una traducción griega de una fuente egipcia que

⁷² Cf. Harrison (1998); Munson (2005: 65).

pudiera remontarse a fines del siglo V, es decir, al momento histórico en que se debe fechar la construcción del canal. Por otra parte, Lloyd⁷³ señala que los términos egipcios para designar a los ‘extranjeros’ no hacen hincapié alguno en criterios de tipo lingüístico, como, en cambio, sugiere Heródoto en su glosa. En otras palabras, la información provista en el pasaje en cuestión resulta por completo inconducente: a) el oráculo no es genuino o constituye una fabricación *a posteriori*; b) el comentario herodoteo que versa sobre aquel no describe tampoco acertadamente un fenómeno lingüístico ‘egipcio’. ¿Qué debemos colegir, pues, de esta intervención metaenunciativa en relación con el término *bárbaros*⁷⁴? Creemos que debemos entrever aquí más bien una intención de tipo ‘paródica’ en el comentario *ad locum*: a) se les atribuye –errónea o displicentemente– a los egipcios un *habitus* lingüístico ‘griego’ (diferenciar de manera absoluta y radical entre lo griego y el resto del mundo sobre la base de criterios lingüísticos); b) dicha atribución de una visión etnocéntrica radical a los egipcios, por un lado, contribuye a cimentar una suerte de semejanza cultural entre griegos y egipcios –procedimiento éste que exaltaría las cualidades de este pueblo por analogía con los griegos y que constituye una constante narrativa del libro II. Por otro, refuerza cierta noción de relativismo cultural: la distinción radical entre *ingroup* / *outgroup* mediante términos absolutos y antagónicos no constituye una invención ‘griega’ sino que tiene su contraparte en pueblos –como los egipcios– que, desde la visión griega, son ‘bárbaros’. En definitiva, el pasaje ilustra de manera escueta un abordaje que caracteriza la impronta herodotea respecto de los egipcios y que se articula de manera antagónica en el desarrollo del *lógos* egipcio: por un lado, la diferenciación entre lo griego y lo ‘bárbaro’ a partir de la identificación y descripción de *nómoi* dispares; por otro, un abordaje ‘difusionista’ de sentido contrario que haría de Egipto la ‘cuna’ de muchas de los usos y costumbres de los demás pueblos y de los griegos en particular, actitud centripeta ésta que desarticularía la dicotomía explícita entre griegos y bárbaros⁷⁵.

Π. 167 εἰ μὲν νῦν καὶ τοῦτο παρ’ Αἰγυπτίων μεμαθήκασι οἱ Ἕλληνες, οὐκ ἔχω ἀτρεκέως κρίναι, ὄρεων καὶ Θρήκας καὶ Σκόθας καὶ Πέρσας καὶ Λυδοὺς καὶ σχεδὸν πάντα τοὺς βαρβάρους ἀποτιμωτέρους τῶν ἄλλων ἡγημένους πολιητέων τοὺς τὰς τέχνας μακθάνοντας καὶ τοὺς ἐγγόνους τούτων (...)

Ahora bien, si los griegos han aprendido esto de los egipcios, no puedo afirmarlo categóricamente, pues veo que también los tracios, los escitas, los persas, los licios y casi todos los

⁷³ Lloyd (1988: 157-8).

⁷⁴ Munson (2005: 64-5); Braund (1998: 178); Baldry (1965: 21).

⁷⁵ Acerca de esta actitud antagónica y complementaria, cf. Lloyd (2002: 435).

bárbaros consideran menos respetables que a los demás a aquellos conciudadanos que aprenden los oficios, así como a los descendientes de éstos (...)

Nuevamente aquí el término *bárbaros* –sustantivado por medio del artículo– designa, en un sentido puramente étnico, a la totalidad del mundo no-griego, dentro de la cual se destacan explícitamente en el pasaje algunos pueblos: los tracios, escitas, persas y licios. El término ocurre en relación con la desvalorización del trabajo manual y la estimación del arte de la guerra como un *nómos* que los griegos habrían ‘aprendido’ (μεμαθήκασι) de los bárbaros, es decir, como otra instancia de ‘difusionismo’ cultural que Heródoto explora en los primeros *lógoi*.

III.115. περί δὲ τῶν ἐν τῇ Εὐρώπῃ τῶν πρὸς ἐσπέρην ἐσχατιῶν ἔχω μὲν οὐκ ἀτρεκέως λέγειν: οὔτε γὰρ ἔγωγε ἐνδέκομαι Ἠριδανὸν καλέσθαι πρὸς βαρβάρων ποταμὸν ἐκδιδόντα ἐς θάλασσαν τὴν πρὸς βορέην ἄνεμον (...)

En relación con los límites occidentales de Europa, no puedo hablar con certeza: pues por mi parte no admito que un río que desemboca en el mar del norte sea llamado Eridano por los bárbaros (...)

III.115.2

[2] τοῦτο μὲν γὰρ ὁ Ἠριδανὸς αὐτὸ κατηγορεῖ τὸ οὖνομα ὡς ἔστι Ἑλληνικὸν καὶ οὐ βάρβαρον, ὑπὸ ποιητέω δὲ τινὸς ποιηθέν.

Pues por un lado el Eridano revela, en cuanto a su nombre mismo, que es helénico y no bárbaro e inventado por algún poeta.

En el marco de una discusión acerca de los confines de Asia y Europa, Heródoto trae a colación el mítico río Eridano, mencionado por Hesíodo (*Teogonía* 338) y situado imprecisamente al norte u oeste de Europa. Se emplea en este pasaje el término *bárbaros* en dos ocasiones: a) primero, como sustantivo sin artículo en caso genitivo plural, como complemento régimen de *prós*; b) en segundo lugar, coordinado mediante la cópula *kai* con el adjetivo Ἑλληνικὸν, el término *bárbaros* se emplea como adjetivo predicativo del sustantivo οὖνομα. En el primer caso, los (pueblos) *bárbaros* –designados de manera genérica e indefinida como un impreciso y vasto grupo étnico– son a quienes la voz narradora adjudica la denominación ‘Eridano’. Sin embargo, según tendremos ocasión de comentar en nuestras conclusiones (Cf. *infra*), la estructura sintáctica de la cláusula ‘topicaliza’ en la proposición subordinada de acusativo más infinitivo al (nombre del) río y des-focaliza, en cambio, a los agentes de la nominación –es decir, a los bárbaros–, quienes aparecen en una construcción de complemento agente encabezada por *prós*. En el segundo caso, la cualidad de no-*bárbaros* se predica directamente de un nombre (οὖνομα), es decir del significante mismo ‘Eridano’. La observación herodotea

apunta a un presunto origen etimológico ‘griego’ del nombre del río, cuya composición adjudica a ‘algún poeta’. Aquí el uso del adjetivo *bárbaros* recupera su sentido originario de distinción eminentemente lingüística: el nombre ‘Eridano’ es ‘griego’ en la medida en que reviste sobre sí mismo una cierta forma etimológica que resuena a ‘griego’, acaso por analogía con otros términos griegos conocidos. Posiblemente, la afirmación herodotea encubra un argumento inductivo por analogía basado en asociaciones paradigmáticas con términos inequívocamente ‘griegos’ que comienzan por *ēri* o terminan en *-danos*. Lo que resulta interesante en este uso es el hecho de que la ‘propiedad’ o ‘cualidad’ de griego (y, por ende, no-bárbaro) se predica de un ‘objeto lingüístico’ en virtud, podría decirse, de su semejanza con otras formas o reglas de composición de la lengua griega. El uso en cuestión no involucra, pues, distinciones de tipo étnicas *stricto sensu*, sino más bien consideraciones lingüísticas. Ahora bien, este segundo uso de *bárbaros* en el contexto de la discusión es de carácter redundante o pleonástico: si, en efecto, ‘Eridano’ es etimológicamente un nombre Ἑλληνικόν, no es posible que sea ‘bárbaro’. Pues la distinción entre griego y bárbaro implica una disyunción excluyente.

III.139 μετὰ δὲ ταῦτα Σάμον βασιλεὺς Δαρεῖος αἰρέει, πολίων πασέων πρώτην Ἑλληνίδων καὶ βαρβάρων, διὰ τοιήνδε τινὰ αἰτίην.

Luego de esto, el rey Darío se apodera de Samos –la primera (que conquistó) de todas las ciudades griegas y bárbaras– por cierto motivo que explicaré.

El tercer y último uso del término *bárbaros* del libro III introduce el adjetivo en posición atributiva como modificador del sustantivo *pólis*. El término aparece aquí coordinado copulativamente con el adjetivo Ἑλληνίς (-ιδος), gentilicio éste formado mediante el sufijo secundario *-is* (-idos) añadido al término Ἑλλην⁷⁶. Samos, pues, es la primera –en el sentido estrictamente cronológico– de entre las ciudades griegas y bárbaras (genitivo partitivo) conquistada por Darío. El término *bárbaros* introduce aquí una distinción de tipo geopolítica: el mundo conocido se divide (en la repartición simbólica que ofrece Heródoto) entre tierras griegas y bárbaras.

IV.12.3. οὗτος δὲ ἄλλος ξυνός Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων λεγόμενος λόγος εἴρηται.

Este otro relato que he hecho es narrado en común entre griegos y bárbaros.

Este es el único registro del término *bárbaros* –también aquí coordinado copulativamente con ‘griegos’– en el libro IV. Se hace alusión aquí a un relato (λόγος) ‘co-

⁷⁶ Cf. Smyth (1984: 233).

mún' (ξυνός) acerca de la procedencia de los escitas narrado tanto por los griegos como por los bárbaros.

En síntesis, un análisis de los (por lo demás, exiguos) usos del término *bárbaros* entre los libros I y IV permite derivar una serie de conclusiones en relación con los rasgos morfosintácticos, semánticos y pragmáticos de lo que hemos denominado un 'primer' momento narrativo de la configuración de la barbarie en el relato:

a) Predominan en este primer 'momento' textual los usos sustantivados del término (con artículo), aunque también se verifican usos atributivos (I 4; I 57; I 58;) o predicativos (I 173; II 57; II 158.5; III 115.2) del adjetivo *bárbaros*.

b) Los usos de *bárbaros* en caso nominativo son relativamente exiguos (I 173; II 57; V 23); prevalecen los usos en casos oblicuos, por lo general como término en construcciones preposicionales (ἀπό, ἐκ, παρά + término) o en caso genitivo (I 6; I 14; I 214; II 50; II 52; III 115; III 139; IV 12; V 22).

c) La mayor parte de los usos se da en composición o paralelismo con el sustantivo 'heleno(s)', la 'Hélade' o en referencias de tipo étnicas. Por lo general, el término 'griego' se encuentra co-presente en el sintagma, o bien aludido indirectamente por medio de un término metonímico sustituto (por ejemplo, 'Creta' en I 173,) o bien *in absentia* pero susceptible de ser 'evocado' por el contexto narrativo.

d) Se emplea de manera preferencial en pasajes en que se desarrollan disquisiciones de tipo etimológico-lingüísticas (I 57, 58; II 50, 52, II 57; II 158; III 115.2 y 115.5); de tipo etnográficas (comparación de costumbres entre pueblos: I 10; II 167; IV 12); o bien en contextos comparativos –como genitivo partitivo (I 6; I 14; I 214; III 139).

Por último, es necesario destacar que –a diferencia de lo que, según veremos luego, sucederá principalmente a partir del libro VII– en **ninguno** de los pasajes examinados el término *bárbaros* ocupa una 'posición temática' a nivel de la cláusula⁷⁷. Tam-

⁷⁷ Inspiradas en investigaciones desarrolladas por lingüistas de la Escuela de Praga (F. Danes, V. Mathesius, J. Firbas, etc.) quienes indagaron acerca de la estructura de la información a nivel de la oración y, luego, a nivel textual, las nociones de 'tema' y 'rema' se emplean para describir la estructura del enuncia-

co puede decirse, en lo que respecta a la progresión temática⁷⁸ de la narración entre los libros I a V, que el término *bárbaros* ocupe la posición temática en ninguno de los grandes bloques de texto, secciones, o sub-secciones (a nivel de los párrafos individuales) que articulan el desarrollo de la narración. Dicho de otro modo, a partir de un análisis discursivo que examina la ocurrencia del término *bárbaros* a nivel textual, no es posible afirmar que, en sección narrativa alguna de los primeros *lógoi*, ‘los bárbaros’ constituyan el ‘tópico’. La debatida noción de ‘tópico’ expresa una relación pragmática y, primordialmente, textual. Para que un elemento discursivo pueda asumir la función de tópico debe ser de carácter referencial. Lambrecht (1994: 127-131) afirma que para que se dé la relación ‘tópico de’ se debe establecer cierto tipo de relación entre un referente (extra-lingüístico, pero fundamentalmente intra-textual) y una proposición; específicamente, en un discurso dado, un referente funciona como ‘tópico’ de una proposición si se entiende que esta última expresa información que es relevante o que aporta conocimiento al receptor acerca de dicho referente. Ahora bien, una lectura de los libros I a V no permite sostener que ‘los bárbaros’ sean efectivamente el ‘tópico’ narrativo –es decir, aquello ‘acerca de’ lo que se habla– en ninguna de las secciones del relato. Esto aparece confirmado, *inter alia*, por el examen de los usos *in situ* del término *bárbaros* a nivel oracional: en ninguna de las cláusulas analizadas el término *bárbaros* ocupa una posición temática; de modo que tampoco establece progresiones temáticas a nivel de la estructura de la información. Hemos indicado que, a pesar de los tan mentados énfasis de la crítica sobre la ocurrencia del término *bárbaros* en el proemio, no es allí dicho concepto el que aparece topicalizado; por el contrario, se encuentra más bien en una eviden-

do desde un punto de vista informativo. El ‘tema’ corresponde a lo que intuitivamente se puede expresar como ‘aquello de lo que se habla’; mientras que ‘rema’ es ‘lo que se dice del tema’.

Halliday (1985: 36-39), continuando la perspectiva de la oración propugnada por la Escuela de Praga, define desde una perspectiva funcional el ‘tema’ –a nivel de la oración o cláusula– como “el punto de partida de lo que el hablante va a enunciar” y lo identifica como el constituyente situado más a la izquierda en la frase. El ‘rema’ es todo lo demás que sigue en la oración y que consta de lo que el hablante afirma sobre el punto inicial de la oración. La distinción tema / rema ha sido con frecuencia asociada a –aunque también en ocasiones distinguida de– las categorías de ‘dado’ (información que el emisor cree que el receptor ya conoce) y ‘nuevo’ (información que el emisor cree no conocida por el receptor). También se ha asociado, con frecuencia, las nociones de ‘tema’ y ‘rema’ a las nociones de ‘tópico’ (‘aquello de lo que se habla’) y ‘comento’ (‘aquello que se dice de lo que se habla’) desarrolladas especialmente dentro del estructuralismo norteamericano (Cf. Sapir 1921; Hockett 1958).

Existen procedimientos de ‘tematización’, es decir, que permiten marcar un elemento oracional como ‘tema’: a) el orden de palabras: llevar un elemento a la posición inicial de la cláusula; b) giros sintácticos tales como ‘en cuanto a’, ‘en lo que respecta a’, etc. Asimismo, la ‘rematización’ puede lograrse a partir de: a) la entonación o b) giros sintácticos como ‘lo que hizo... fue’, etc. Véanse, en general, Brown, G. y Yule, G. (1983); Combettes (1993).

⁷⁸ A nivel textual –y no ya exclusivamente oracional– se ha aplicado la dicotomía tema / rema para dar cuenta del modo en que la información textual avanza a partir de la articulación entre temas y remas. Este mecanismo ha recibido el nombre de ‘progresión temática’.

te posición remática e incrustado (*embedded*) en una compleja macro-estructura sintáctica. Tampoco dicha tendencia se revierte en modo alguno en los bloques narrativos sucesivos. Podría, pues, concluirse que el ‘tópico’ de las sucesivas secciones narrativas de los libros I a IV son alternadamente ‘los lidios’, ‘los egipcios’, ‘los persas’, ‘los escitas’, etc., es decir, los pueblos bárbaros individuales acerca de los cuales se habla. Pero no puede afirmarse, a nivel textual, que el tópico sea (aún) ‘los bárbaros’.

II- Segundo momento de la construcción narrativa del bárbaro

El empleo no-temático del término *bárbaros* –por lo general, en casos oblicuos y en composición con ‘helenos’– se prolonga en las primeras secciones del libro V. En V 22.2, por ejemplo, se emplea en oposición a ‘helenos’ para hacer referencia a la exclusión de Alejandro I de Macedonia en los Juegos Olímpicos en virtud de su presunta filiación bárbara⁷⁹; en V 23.2 se emplea una vez más la polaridad Ἕλληνας / βάρβαρος para describir la extracción étnica mixta de los habitantes de la ciudad que Darío le concedió a Histieo de Mileto como prueba de gratitud por sus servicios en el cruce del Helesponto. Este uso étnico y descriptivo del término *bárbaros*, en general desprovisto de carga valorativa y asociado a disquisiciones de tipo étnico, geográfico o lingüístico, es predominante en los escasos empleos del término entre los libros I y IV y se extiende ocasionalmente en posteriores registros en los *lógoi* posteriores (V, VI y VII). Se trata, con todo, de un uso relativamente incidental⁸⁰. En efecto, dicho ‘primer momento’ de elaboración de la noción de barbarie predominante en los *lógoi* iniciales que hemos caracterizado en el apartado anterior, comenzará a eclipsarse en función de un nuevo uso del término. Este ‘segundo momento’ de constitución de la noción de bárbaro se instituye con una primera ocurrencia que se verifica en un pasaje del libro V, prevalecerá en los aún escasos usos de *bárbaros* en el libro VI y se radicalizará e impondrá en los libros finales (VII a IX).

Antes de proseguir con la caracterización morfo-sintáctica, semántico y pragmática de este segundo momento de constitución del bárbaro en el relato, conviene dete-

⁷⁹ Se desarrollaran *in extenso* éste y otros aspectos vinculados al personaje de Alejandro I de Macedonia en nuestro Capítulo VI.

⁸⁰ Por ejemplo, V 58.3, en la discusión herodotea sobre la introducción del alfabeto fenicio, se indica que aún entonces “muchos de los bárbaros” (πολλοὶ τῶν βαρβάρων) escriben sobre pieles; en VI 58.2, donde se comparan los *nómoi* espartanos en relación con la muerte de los reyes y la de los bárbaros de Asia (τοῖσι βαρβάροις τοῖσι ἐν τῇ Ἀσίῃ); en VII 63 donde se confronta la denominación ‘sirios’ de parte de los griegos, con la de ‘asirios’ de parte de los bárbaros.

nerse en el pasaje del libro V en que irrumpe por primera vez a nivel textual la expresión ‘los bárbaros’ (οἱ βάρβαροι). Es en el marco de la embajada de Aristágoras de Mileto a Esparta y su entrevista con Cleómenes de Esparta –episodio analizado en el Capítulo V en función del esquema conceptual de la *xenia*– que prorrumpe la forma οἱ βάρβαροι, es decir, el primer registro del término en caso nominativo plural, sustantivado por medio del artículo determinado y en posición temática a nivel de la cláusula. Citemos el pasaje *in extenso*:

V 49 [2]ἀπικνεόμενος δὲ ἐς λόγους ὁ Ἀρισταγόρης ἔλεγε πρὸς αὐτὸν τάδε. ‘Κλεόμενες, σπουδὴν μὲν τὴν ἐμὴν μὴ θωμάσης τῆς ἐνθαῦτα ἀπίξις: τὰ γὰρ κατήκοντα ἐστὶ τοιαῦτα: Ἴωνων παῖδας δούλους εἶναι ἀντ’ ἐλευθέρων ὄνειδος καὶ ἄλγος μέγιστον μὲν αὐτοῖσι ἡμῖν, ἔτι δὲ τῶν λοιπῶν ὑμῖν, ὅσῳ προσέσταιε τῆς Ἑλλάδος.’ [3]νῦν ὦν πρὸς θεῶν τῶν Ἑλληνίων ρύσασθε Ἴωνας ἐκ δουλοσύνης ἀνδρας ὁμαιμόνας. εὐπετέως δὲ ὑμῖν ταῦτα οἶά τε χωρέειν ἐστὶ: οὔτε γὰρ οἱ βάρβαροι ἄλκιμοι εἰσὶ, ὑμεῖς τε τὰ ἐς τὸν πόλεμον ἐς τὰ μέγιστα ἀνήκετε ἀρετῆς πέρι, ἢ τε μάχη αὐτῶν ἐστὶ τοιήδε, τόξα καὶ αἰχμὴ βραχέα: ἀναξυρίδας δὲ ἔχοντας ἔρχονται ἐς τὰς μάχας καὶ κυρβασίας ἐπὶ τῆσι κεφαλῆσι.’ [4]οὔτω εὐπετέες χειρωθῆναι εἰσὶ. ἐστὶ δὲ καὶ ἀγαθὰ τοῖσι τὴν ἡπειρον ἐκείνην νεμομένοισι ὅσα οὐδὲ τοῖσι συνάπασι ἄλλοισι, ἀπὸ χρυσοῦ ἀρξαμένοισι, ἄργυρος καὶ χαλκὸς καὶ ἐσθῆς ποικίλη καὶ ὑποζυγία τε καὶ ἀνδράποδα: τὰ θυμῷ βουλόμενοι αὐτοὶ ἂν ἔχοιτε. [5]κατοίκηται δὲ ἀλλήλων ἐχόμενοι ὡς ἐγὼ φράσω, Ἴωνων μὲν τῶνδε οἶδε Λυδοί, οἰκέοντές τε χώρην ἀγαθὴν καὶ πολυαργυρώτατοι ἐόντες.’ δεικνύς δὲ ἔλεγε ταῦτα ἐς τῆς γῆς τὴν περίοδον, τὴν ἐφέρετο ἐν τῷ πίνακι ἐντετμημένην. ‘Λυδῶν δέ’ ἔφη λέγαν ὁ Ἀρισταγόρης ‘οἶδε ἔχονται Φρύγες οἱ πρὸς τὴν ἠῶ, πολυπροβατώτατοι τε ἐόντες πάντων τῶν ἐγὼ οἶδα καὶ πολυκαρπώτατοι. [6]Φρυγῶν δὲ ἔχονται Καππαδόκαι, τοὺς ἡμεῖς Συρίουσ καλέομεν. τούτοισι δὲ πρόσουροι Κίλικες, κατήκοντες ἐπὶ θάλασσαν τήνδε, ἐν τῇ ἦδε Κύπρος νῆσος κέεται: οἱ πεντακόσια τάλαντα βασιλεὶ τὸν ἐπέτειον φόρον ἐπιτελεῦσι. Κιλικῶν δὲ τῶνδε ἔχονται Ἀρμένιοι οἶδε, καὶ οὗτοι ἐόντες πολυπρόβατοι, Ἀρμενίων δὲ Ματιηνοὶ χώρην τήνδε ἔχοντας.’ [7]ἔχεται δὲ τούτων γῆ ἦδε Κισσίη, ἐν τῇ δὴ παρὰ ποταμὸν τόνδε Χοάσπην κείμενα ἐστὶ τὰ Σοῦσα ταῦτα, ἐνθα βασιλεύς τε μέγας δίαίταν ποιέεται, καὶ τῶν χρημάτων οἱ θησαυροὶ ἐνθαῦτα εἰσὶ: ἐλόντες δὲ ταύτην τὴν πόλιν θαρσέοντες ἤδη τῷ Διὶ πλοῦτου πέρι ἐρίζετε.’

Durante la entrevista, Aristágoras le decía estas cosas: “Cleómenes, no te admires de mi interés en venir aquí, pues la situación actual es la siguiente. Que los hijos de los jonios sean esclavos en lugar de libres es un oprobio y una amargura grande para nosotros mismos, pero también para vosotros más que nada, puesto que estáis a la cabeza de la Hélade. Ahora, pues, ¡por los dioses de los griegos! liberad de la esclavitud a los jonios, hombres de vuestra misma sangre. Y sois capaces de lograr esto con facilidad, pues los bárbaros no son bravos y vosotros, en lo que respecta a la guerra, habéis alcanzado lo máximo en virtud de vuestro valor. Y sus armas de combate son las siguientes: arcos, flechas y una lanza corta; van a las batallas con anaxirides y con turbantes en la cabeza, de manera que resultan fáciles de vencer. Además, los habitantes de ese continente, poseen más riquezas que todos los demás pueblos de la tierra juntos; principalmente oro, pero también cuentan con cobre, vestimentas bordadas, acémilas y esclavos. Todo esto, con sólo desearlo de veras, podría ser enteramente vuestro. Y por cierto que (esos pueblos), que confinan unos con otros, se hallan establecidos como voy a indicarte. Con los jonios, que están aquí, lindan ahí los lidios, que ocupan una región fértil y son riquísimos en plata” (Así decía, señalando su ubicación en el mapa de la tierra que llevaba grabado en la lámina de metal.) “Con los lidios –continuó Aristágoras– lindan por Levante los frigios, que son estos de aquí; de todos los pueblos del mundo son, que yo sépa, los que más ganancias poseen y más productos agrícolas cosechan. Con los frigios, lindan los capadocios, a quienes nosotros llamamos sirios. Con estos últimos confinan los cilicios, que se extienden hasta el mar que aquí

ves, en que se encuentra –aquí está– la isla de Chipre; ese pueblo satisface al rey un tributo anual de quinientos talentos. Con los cilicios confinan los armenios, que están situados ahí y que también poseen mucho ganado; y, con los armenios, los matienos que ocupan esa región. Con estos últimos, linda Cisia, la región que aquí ves, en la que, precisamente a orillas de ese río de ahí, el Coaspes, se halla situada la famosa Susa, donde reside el Gran Rey y donde, asimismo, se encuentran las cámaras del tesoro. Si tomáis esa ciudad, en adelante podréis rivalizar tranquilamente con Zeus en lo que respecta a riquezas.

Una lectura atenta del pasaje permite formular una serie de observaciones:

a) En lo que atañe a la situación de enunciación a nivel del macro-relato, no es casual que la primera ocurrencia de la expresión ‘los bárbaros’ se produzca en el libro V. Según detallaremos en el capítulo VI, el libro V constituye un *locus* textual de transición, que oficia de ‘puente’ entre los *lógoi* etnográficos y la narración de la primera guerra médica en el libro VI. En efecto, el libro V desarrolla –imbricada con digresiones *ad hoc* sobre la historia de Atenas y Esparta– la así llamada ‘Revolta jonia’ en torno al año 500 a.C., que el historiador propone como el detonante de los conflictos ulteriores entre griegos y persas⁸¹ (Cf. las referencias autorales explícitas a la sublevación de las ciudades jonias como *arché kakôn*: V 97.3; V 105; VII 5.2; VII 8 B). En este sentido, resulta sugerente que la expresión ‘los bárbaros’ ocurra por primera vez –si se toma en consideración la *dispositio* global de la materia narrativa– en el libro V. Precisamente aquí se cifran los orígenes del conflicto en los márgenes entre el mundo griego y no-griego y se tematiza la ‘revuelta jonia’ como acontecimiento catalizador de los enfrentamientos. Asimismo, la flamante expresión ‘los bárbaros’ adviene en un momento narrativo en que, según tendremos la ocasión de examinar en nuestro Capítulo VI, comienza a resquebrajarse sensiblemente el esquema de la *xenia* como modo de representar y concebir al ‘otro’. Por último, es curioso que la primera formulación textual de la expresión ‘los bárbaros’, que resultará altamente productiva en el relato de las guerras médicas a

⁸¹ El relato de la sublevación jonia contra el *ordo* persa, que ofrece Heródoto y que constituye la fuente principal del incidente, resulta impreciso en cuanto a su cronología. Asimismo, el foco de la narración se circunscribe a sucesos en apariencia contingentes que suscitaron las ambiciones personales de Aristágoras de Mileto (en relación con la animosidad del historiador hacia la figura de Aristágoras, Cf. De Sanctis, (1931: 48ff.). El sesgo del relato herodoteo puede quizá atribuirse a las fuentes mismas consultadas por Heródoto, las cuales habrían codificado diferentes versiones locales del ‘fracaso’ de la revuelta; al respecto, cf. Murray (1988: 457); Forsdyke (2002: 529). No obstante, la crítica (cf. Tozzi 1978; Murray 1988) suele ofrecer explicaciones más profundas y de largo aliento que pudieron haber dado lugar a la revuelta de las ciudades griegas del Asia Menor, entre otras: a) una sostenida antipatía al poder persa y a cualquier régimen político de tipo autocrático o tiránico, hecho que significó la consolidación de los partidarios de la democracia; b) una nueva fijación tributaria del imperio, establecida por Darío, que pudo haber tenido repercusiones negativas a nivel económico en la región, así como un posible disrupción del comercio como consecuencia de las campañas de Darío; b) el ansia de libertad política de los griegos y el debilitamiento del inquebrantable poder de Darío como consecuencia de su fallida expedición contra los escitas.

partir del libro VI, corresponda a Aristágoras de Mileto. En cuanto instigador de la sulevación jonia, Aristágoras opera como un ‘personaje de frontera’⁸² capaz de articular las relaciones geopolíticas entre Grecia y Oriente. Como un verdadero estratega, Aristágoras ‘negocia’ la situación de la Jonia tanto con la elite persa –por ejemplo, la expedición combinada contra Naxos que gestiona con Artáfrenes, hermano de Darío (V. 31)– como con las *póleis* líderes del mundo griego, Esparta (V 39-54) y Atenas (V 55 y 97). Asimismo, la Jonia emerge como un ‘espacio fronterizo’, un *middleground* entre la Hélade y Asia, vinculada, en cuanto *apoikía*, con el mundo ‘cultural’ griego en sentido amplio pero políticamente asimilada al imperio persa. Será, pues, Aristágoras quien, en un intento de persuasión dirigido a los espartanos, (re)conceptualizará a ‘los bárbaros’ en el relato.

b) En lo que atañe a la situación de enunciación en sentido restringido, la expresión ‘los bárbaros’ ocurre en el relato en el marco de una exhortación del tirano de Mileto a Cleómenes para que secunde la rebelión jonia. La expresión ‘los bárbaros’ irrumpe, pues, en el contexto de una redefinición del campo geopolítico del relato instituido por la arenga de Aristágoras a Cleómenes. Por un lado, Aristágoras alude a los jonios y los inscribe dentro de un marco cultural y axiológico propio del mundo ‘griego’ –en particular, subraya la tópica distinción entre libertad y esclavitud–. Por otro, se ‘posiciona’ a los espartanos –de entre el conjunto de *póleis* griegas– como los líderes de la Hélade y se invoca una serie de elementos de aglutinamiento étnico cultural –los dioses comunes de los griegos, la misma sangre, la defensa de la libertad–, elementos estos que constituirán el baluarte de la definición de unidad panhelénica del libro VIII⁸³. La solicitud de auxilio de Aristágoras se funda en: 1) la constitución ‘simbólica’ de un *spatium graecum*, a la cabeza del cual se posiciona arteralmente a los espartanos, unidad ésta que Aristágoras esboza por medio de la referencia a la ‘misma sangre’, la apelación a los dioses de Grecia y la idea de libertad; 2) el reclamo de pertenencia de la Jonia a dicho *spatium graecum*, a pesar de su ubicación geográfica en el continente asiático y su subordinación al imperio aqueménida. Ahora bien, dicha constitución retórica (instrumental, es decir, a los fines de la persuasión *ad hoc*) de un ‘espacio cultural griego’ exige la concomitante ‘(re)definición’ de un *spatium barbarum*. Es preciso notar que la exigencia de redefinición se impone en el marco de una defección, es decir, de un proceso de secesión que

⁸² Desarrollaremos este concepto en nuestro Capítulo VI.

⁸³ Al respecto, véanse nuestras consideraciones generales sobre los criterios de definición de la etnicidad en el mundo griego clásico en el Capítulo II y, en particular, nuestro examen del pasaje (Capítulo VI) en su contexto de enunciación *in situ* (VIII 144).

traerá aparejado un conflicto de índole bélico. Dicho de otro modo, la *résis* de Aristágoras delinea simultáneamente dos potenciales bloques antagónicos a nivel geopolítico. Dicho *spatium barbarum* que recorta el *lógos* de Aristarco y que, veremos, reorientará los ejes del relato a partir de aquí, implica una nueva demarcación de ‘lo bárbaro’. Se trata, en efecto, de un proceso de circunscripción o acotamiento de ‘lo bárbaro’ en un doble sentido. Por un lado, ‘los bárbaros’ se circunscribirán, en términos territoriales, al Asia Menor (y no ya –como en los primeros *lógoi*– a los confines del mundo no-griego en todos sus ejes cardinales). En este sentido, la exhibición y localización de los pueblos mencionados –desde la Jonia a Susa, como un *continuum*– en un ‘mapa’ *in situ e in vivo* refuerza dicho gesto de reposicionamiento espacial. Por otro lado, en términos políticos, ‘lo bárbaro’ se circunscribe *in primis* a la autocracia persa y, de manera más amplia, a los pueblos que se encuentran bajo la égida de la dominación imperial aqueménida. ‘Los bárbaros’, pues, no designará de manera indefinida ‘todo pueblo’ no-griego –como sucedía en el uso predominantemente étnico, genérico y descriptivo del término en los primeros *lógoi*– sino que, de manera preferencial a partir de aquí, a los ‘persas y los pueblos sometidos a su poderío’. Asimismo, comienza a vislumbrarse aquí la polaridad amigo / enemigo que articulará –en especial en los libros finales– la dicotomía griego / bárbaro: en efecto, el movimiento de defección jonio al campo griego constituirá el detonante de las Guerras Médicas.

c) Por último, en lo que respecta a su posición y rasgos morfosintácticos a nivel del enunciado, la expresión ‘los bárbaros’ en la arenga de Aristágoras inaugura –podría argüirse que de un modo simbólico– un ‘segundo momento narrativo’ en la constitución de la noción del ‘otro’ en el relato: por un lado, se distancia de los modos de empleo del término usuales en la narración hasta el libro V; por otro, anticipa una serie de rasgos tanto morfosintácticos cuanto semánticos y pragmáticos que el término *bárbaros* adquirirá en los *lógoi* sucesivos. Dice Aristágoras:

(...) pues los bárbaros (οἱ βάρβαροι) no son bravos (ἄλκιμοι), y vosotros en lo que respecta a la guerra habéis alcanzado lo máximo en virtud de vuestro valor (ἀρετῆς πέρι)

El enunciado permite formular una serie de observaciones que retomaremos en nuestra discusión ulterior:

- 1) se da aquí el primer empleo del término *bárbaros* como sintagma nominal en caso nominativo, plural (sustantivado por medio del artículo determinado);
- 2) el sintagma nominal οἱ βάρβαροι ocupa aquí –y por primera vez en todo el relato– la posición temática (es decir, como constituyente ubicado más a la izquierda) a nivel de la

cláusula. A su vez, ‘los bárbaros’ se instituyen como ‘tópico’ –es decir, ‘aquello acerca de lo que se habla’– a partir del cual se desarrolla la explicación ulterior (la progresión temática en la *résis* de Aristágoras). En efecto, ‘los bárbaros’ funcionan como ‘hipertema’ del cual se derivan los temas individuales de las cláusulas sucesivas: ‘y sus armas de combate son’ > ‘Los que habitan este continente’ > ‘(esos pueblos), que confinan unos con otros’ > los lidios > los frigios > los cilicios > los armenios > los persas;

c) lo que se predica en primera instancia del sujeto lógico ‘los bárbaros’ es una propiedad negativa (‘no-valor’), en contraposición a la *areté* griega.

II. a. Οἱ βάρβαροι: primer desplazamiento metonímico.

El empleo de la expresión ‘los bárbaros’ por Aristágoras en su conversación con el rey espartano anticipa, como hemos sugerido, algunos de los rasgos morfosintácticos, semánticos y pragmáticos del empleo del término en el *corpus* a partir del libro V y, muy especialmente, en los libros finales (VII a IX). ‘Los bárbaros’ –a partir de la expresión *ad hoc* puesta por el enunciador-autor en boca de Aristágoras– no designa *stricto sensu* la misma porción de realidad que ‘los bárbaros’ de los libros I a IV. Ha habido aquí un recorte en el plano de la referencia. ‘Los bárbaros’ designará a partir del libro V –y de manera consistente a partir del libro VII– prioritariamente a ‘los persas’ (tanto en sentido estricto, ‘el pueblo persa’, como en sentido amplio, ‘los pueblos sometidos al poder imperial aqueménida e incorporados a las filas del ejército’). Desde un punto de vista semántico, se ha operado aquí un desplazamiento de orden ‘metonímico’ que es preciso explicitar.

En nuestra discusión sobre la génesis del término *bárbaros* en el mundo griego clásico desde un enfoque semántico diacrónico, señalamos (hipotéticamente) que el empleo nominal (es decir, el valor del sustantivo) del término *bárbaros* debió de derivarse por un proceso metonímico de su uso adjetivo. Es así que, por metonimia, la ‘propiedad’ (la cualidad de bárbaro) debió comenzar en cierto momento a designar de manera absoluta –es decir, nominal– a la ‘cosa’ (el bárbaro). Asimismo, por un segundo desplazamiento metonímico concomitante, el valor del término *bárbaros* debió designar sucesivamente (aunque también quizás de manera simultánea en diferentes momentos históricos) 1) un ‘habla extraña o ininteligible’ → 2) un ‘habla no-griega’ → 3) ‘lengua no-griega’ y, finalmente, 4) ‘etnia no-griega’.

Ahora bien, a partir del enunciado de Aristógoras en V 49, se produce a nivel discursivo otro desplazamiento de índole metonímico en el valor del término *bárbaros*. Este deslizamiento cifrará el modo dominante en que se designará al otro en el relato, especialmente, en los libros finales. ¿En qué sentido entendemos dicho ‘desplazamiento metonímico’?

Examinaremos la noción de ‘metonimia’ aplicada a la expresión ‘los bárbaros’ en este ‘segundo momento’ en términos de un ‘mecanismo cognitivo’ (Cf. Lakoff-Johnson 1980; Lakoff 1987). La metonimia, de acuerdo con las investigaciones más recientes, constituye un fenómeno ubicuo, que opera en todos los niveles de la estructura lingüística (fonológico, léxico-semántico, léxico-gramatical, morfológico y pragmático). No se trata, pues, simplemente de una figura de estilo⁸⁴, en los términos en que la concibe la retórica clásica, sino que implica un proceso de cognición humana alternativo (y complementario) al de la metáfora⁸⁵. Si bien existen discusiones dentro de las corrientes cognitivas en boga en relación con la noción de metonimia, así como sus alcances y atributos específicos⁸⁶, creemos que es posible caracterizar en líneas generales la metonimia –tomando la definición de Langacker⁸⁷– como un fenómeno de ‘punto-de-referencia’ en el cual una entidad conceptual, el punto de referencia o vehículo (*referente-point or vehicle*), provee un acceso mental a otra entidad conceptual, denominada ‘meta’ (*target*). Tradicionalmente, la relación que vincula la ‘meta’ metonímica con el ‘punto de

⁸⁴ Los enfoques más prolíficos en la actualidad se apartan de la tradicional concepción de la metonimia como un ‘tropo’, figura retórica ésta que –como su nombre lo indica– consistiría en la sustitución de un ‘nombre’ por otro. La metonimia no es pensada exclusivamente como un hecho lingüístico sino, en particular, como un fenómeno conceptual y un proceso cognitivo que, al igual que la metáfora, es parte constitutiva de nuestro modo de pensamiento, está fundada en la experiencia y se encuentra sujeta a principios generales y sistemáticos (cf. Radden-Kovecses: 1999: 17-8)

⁸⁵ La distinción entre metáfora y metonimia es compleja. Roman Jakobson (1956) fue quien primero interpretó la metáfora y la metonimia como dos polos o modos de pensamiento que se reflejan en el comportamiento y lenguaje humanos: la metáfora se basa en la sustitución y semejanza (un tipo de operación paradigmática o asociativa); la metonimia se basa, en cambio, en la predicación, combinación y contigüidad (un tipo de operación sintagmática). Acerca de la distinción entre metáfora y metonimia como procesos básicos de la cognición humana, véase el trabajo inaugural de Lakoff-Johnson (1980: 36-7). Los autores describen a la metáfora y la metonimia como procesos diferentes, si bien ambos a menudo sirven a propósitos cognitivos análogos. La metáfora consiste en un modo de concebir una cosa en términos de otra: existen aquí dos dominios conceptuales y uno de ellos es entendido en términos del otro. La metáfora, pues, se basa en la semejanza entre dos tipos de experiencia u objetos diferentes. En cambio, la metonimia involucra un ‘único dominio conceptual’: el nombre de una entidad se utiliza para referir a otra entidad ‘contigua’ con la primera. Por lo general, se emplea una característica saliente de un dominio para representar el dominio en su conjunto. A diferencia, pues, de la metáfora que se funda en la semejanza, la metonimia se basa en la ‘contigüidad’, es decir, la proximidad en la asociación. Las metonimias pueden expresar, entre otras, las relaciones de la parte por el todo; el producto por el productor, el objeto usado por el usuario, la institución por las personas responsables, etc. (Véase Lakoff-Johnson 1980: 38-9). Algunos autores (cf. Radden 2002) sostienen en la actualidad que la literalidad, la metonimia y la metáfora forman más bien un *continuum*.

⁸⁶ Cf. Barcelona (2003).

⁸⁷ Langacker, R. (1993)

referencia' ha recibido el nombre de 'contigüidad conceptual' entre las dos entidades vinculadas por la metonimia. Esta contigüidad implica asociaciones directas de tipo físico o causal⁸⁸. El marco conceptual dentro del cual operan dichas entidades contiguas ha recibido denominaciones tales como 'marco', 'escenario', 'dominio', 'subdominio' o 'modelo cognitivo idealizado'. Todas ellas designan *mutatis mutandis* redes conceptuales intrincadas o representaciones mentales estáticas o dinámicas acerca de situaciones y elementos típicos de la vida.

Dentro de los tratamientos cognitivos, Barcelona (2005; 2011), por ejemplo, ofrece una noción esquemática de la metonimia, que contiene, a su entender, las condiciones necesarias y suficientes de la 'metonimicidad':

La metonimia es una asociación (*mapping*⁸⁹) asimétrica⁹⁰ de una entidad conceptual, la fuente (*source*), con otra entidad conceptual, la meta (*target*). Tanto la fuente como la meta pertenecen al mismo marco (*frame*) y están vinculados por una función pragmática⁹¹ (*pragmatic function*), de modo que la meta se activa mentalmente⁹².

Así, por tomar un ejemplo, el enunciado "Picasso no se puede apreciar fácilmente" puede comprenderse en términos de una relación metonímica de tipo AUTOR POR OBRA. Aquí la meta (*target*) metonímica es 'la obra artística de Picasso', que se activa a partir de la fuente (*source*) 'Picasso como artista'. No se trata, en principio, de un aspecto cualquiera de Picasso como individuo en sentido amplio, sino fundamentalmente en su rol de autor ('artista'). De allí que la fuente (Picasso como artista) impone la 'perspectiva conceptual' a partir de la cual se considera la meta (la obra de Picasso); en este caso la metonimia invita a concebir la obra de Picasso como una extensión del 'genio' o la 'personalidad' de su autor. Existe aquí también una 'función pragmática', es decir, una conexión fuerte, privilegiada entre los roles dentro de un marco (en este caso, AUTOR-OBRA). Evidentemente, inciden aquí asociaciones culturales convencionales: es posible emplear y comprender el 'nombre' de un autor socialmente prestigioso en el sentido de su 'obra artística' (e.g. 'Cervantes' por su obra literaria), pero no cualquier

⁸⁸ Lakoff (1987: 39).

⁸⁹ La noción de *mapping* indica que el dominio-fuente se asocia al dominio-meta a través de una *perspectiva* que se impone sobre éste.

⁹⁰ Las asociaciones que impone la metonimia no son una articulación sistemática y simétrica de partes, como es el caso en la metáfora.

⁹¹ Por 'función pragmática' Barcelona (2005: 30) entiende una "fuerte conexión entre roles dentro de un marco o modelo cognitivo idealizado (causa-efecto, autor-obra, agente-acción, etc.)".

⁹² Barcelona define la 'activación mental' como el acceso mental que la 'fuente' (*source*) como punto de referencia permite al concepto-meta (*target*).

producto puede ser aludido a través del nombre de su creador (e.g. 'María' para referir a un budín de chocolate⁹³).

A la luz de estas caracterizaciones de la metonimia como un fenómeno de índole cognitivo, ¿cómo podemos entender esta primera ocurrencia de la expresión οἱ βάρβαροι en el *corpus*? Consideremos el enunciado puesto en boca de Aristágoras:

οὔτε γὰρ οἱ βάρβαροι ἄλκιμοι εἰσὶ (...)

Pues los bárbaros no son bravos (...)

La entidad conceptual que funciona aquí como 'fuente' (*source*) o 'vehículo' (*vehicle*) es precisamente βάρβαροι. Se trata del concepto *in praesentia* capaz de 'activar mentalmente' la 'meta' (*target*) metonímica, en este caso, 'los persas' (o también los pueblos de Asia sometidos políticamente al imperio persa). Tanto la entidad 'fuente' como la 'meta' –si nos atenemos a las teorizaciones más extendidas– pertenecen al mismo 'marco' o 'modelo cognitivo idealizado': aquí podríamos enunciarlo como el dominio cognitivo de la 'alteridad' (más precisamente, lo 'no-griego'). Ahora bien, la asociación (*mapping*) que se produce entre 'bárbaros' y 'persas' es de carácter asimétrico⁹⁴ y estaría regulada por una cierta contigüidad. La relación que estaría en juego en nuestro caso es la de CATEGORÍA POR EL MIEMBRO DE UNA CATEGORÍA⁹⁵. Aristágoras utiliza, pues, la entidad conceptual 'bárbaros' (CATEGORÍA) para evocar mentalmente la entidad 'persas' (MIEMBRO DE UNA CATEGORÍA). Dicho desplazamiento metonímico (*totum pro parte*) resulta evidente si se toma en consideración el co-texto de inserción del enunciado: el referente intratextual de 'los bárbaros' en el sintagma "pues los bárbaros no son bravos" son 'los persas' –cuyos hábitos de combate se detallan inmediatamente y cuya ubicación geopolítica en Asia Menor con centro en Susa se indica más adelante–. Aristágoras no se refiere, pues, a cualquier no-griego o a los no-griegos en general, sino

⁹³ Ejemplo adaptado de Gibbs (1993: 259).

⁹⁴ A diferencia de lo que sucede con la metáfora donde la correspondencia entre las partes sería de carácter simétrico.

⁹⁵ Radden-Kovecses (1999: 34) incluyen la relación categoría-miembro como uno de los modelos cognitivos idealizados (MCI) que integran la configuración de la parte-todo (*totum pro parte*). Seto (1999: 114-5) distingue las nociones de metonimia y sinécdoque. Propone reservar el término 'sinécdoque' para designar relaciones categoriales definidas por la inclusión semántica (relaciones taxonómicas del tipo x es un 'tipo de' Y) mientras que el término 'metonimia' designaría relaciones entre entidades (que representan relaciones de contigüidad espacio-temporal en el mundo físico y corresponden a relaciones 'partonómicas' del tipo x es 'parte de' Y). Utiliza, pues, el término 'sinécdoque' para indicar la transferencia que se opera entre una categoría menos abarcativa (*species*) a una categoría más abarcativa (*genus*) o viceversa, de *genus* a *species*.

específicamente a un miembro particular de dicha categoría. Ahora bien, podríamos simplemente entender la expresión “pues los bárbaros no son bravos” como una sustitución metonímica circunstancial para aludir a ‘los persas’ que se produce en un contexto de enunciación determinado. No obstante, este *usus* que aquí se presenta como inaugural o incidental –procedimiento éste que no se reiterará en el resto del libro V y sólo reaparecerá de manera ocasional hasta el relato de la batalla de Maratón en el libro VI– se radicalizará en cambio en los *lógoi* finales. De allí la importancia de explayarnos aquí sobre este *locus* textual en que se verifica por primera vez tal desplazamiento metonímico del término *bárbaros*. ¿Qué consecuencias es posible derivar de este procedimiento? ¿Se trata de un *usus* metonímico del término *bárbaros* sólo atribuible a Heródoto y que pudo originarse en virtud de las exigencias de la estructura de trama y la materia narrada o se trata más bien de un mecanismo cognitivo (metonímico) de tipo más amplio, de carácter prototípico y legitimado por determinadas asociaciones culturales pre-existentes a Heródoto, mecanismo éste que habría dejado sus huellas en el interdiscurso? Indagaremos sobre estas cuestiones en nuestro Capítulo VIII, en el que nos centraremos en aspectos intertextuales e interdiscursivos de la formación discursiva de la ‘extranjería’ y la ‘barbarie’. Basta aquí con especular sobre las consecuencias generales que un enunciado como “pues los bárbaros no son bravos” puede suscitar desde el plano de la recepción. El efecto que puede derivarse *a priori* de un enunciado como el nuestro es el de una suerte de ‘distorsión’. Una cualidad (en este caso –y también en muchos otros– negativa) predicada de una entidad –la falta de valor (οὔτε ... ἄλκιμοι)– que *stricto sensu* caracterizaría a un MIEMBRO DE UNA CATEGORÍA (los persas) se generaliza a la CATEGORÍA en su conjunto (los bárbaros). En efecto, la activación mental del concepto-meta (los persas) suscitada por el concepto-fuente (los bárbaros) exige un procedimiento inferencial. Dicha inferencia –que constituye un procedimiento inherente a la metonimia– se lograría en nuestro caso puntual: a) por la ‘contigüidad’ que los conceptos de ‘bárbaro’ y ‘persa’ detentan dentro de un ‘marco’ o ‘modelo cognitivo idealizado’ (el todo y la parte o la ‘categoría’ y ‘un miembro de una categoría’); b) porque dicha contigüidad permite ‘asociaciones asimétricas’ entre uno y otro concepto en una determinada cultura; c) porque datos co-textuales (el entorno verbal de la frase) y contextuales en sentido amplio permiten entrever que dicho desplazamiento metonímico está operando efectivamente en el enunciado en cuestión. Ahora bien, en el plano de la literalidad el enunciado dice: “los bárbaros no son bravos”. Es decir que, a menos que los hipotéticos receptores del enunciado estén en condiciones

de producir la inferencia necesaria capaz de activar el concepto-meta (los persas) evocado metonímicamente por el concepto-fuente (los bárbaros) –tanto a partir de un marco conceptual o ‘modelo cognitivo idealizado’ en vigencia en una determinada coyuntura sociocultural, como a partir de los datos co-textuales y contextuales en que se inserta el enunciado– prevalecería el sentido literal del enunciado, sentido éste que atribuiría *ad verbum* la cualidad de ‘no-bravo’ al conjunto de los pueblos bárbaros. En rigor, el lazo metonímico que vincula ‘los bárbaros’ (CATEGORÍA) con ‘los persas’ (MIEMBRO DE LA CATEGORÍA) no es en absoluto tan convencional ni necesario como otro tipo de asociaciones metonímicas, que son en principio menos dependientes del contexto⁹⁶. Hemos visto, por ejemplo, cómo los primeros registros del término *bárbaros* en el *corpus* designan de manera genérica a los pueblos o individuos no-griegos. De allí que el contexto de producción del enunciado resulta especialmente significativo en nuestro caso, como catalizador de la inferencia metonímica.

Dado que no se trata de un enunciado incidental, sino que –a partir del libro VII– la expresión ‘los bárbaros’ designará de manera prioritaria y convencional a ‘los persas’ en la obra, es preciso especular aquí acerca de un cierto caso de ‘estereotipia social’ en juego. Lakoff (1987: 76-7) considera precisamente a los ‘estereotipos sociales’⁹⁷ como instancias de ‘modelos metonímicos’, a los que caracteriza del siguiente modo:

Existe un concepto-meta (*target concept*) A que debe ser comprendido para algún fin en un determinado contexto.

Existe una estructura conceptual que contiene tanto a A y a otro concepto B.

B es o bien parte de A, o está asociado estrechamente a A en dicha estructura conceptual. Típicamente, la elección de B determinaría únicamente a A dentro de dicha estructura conceptual.

Comparado con A, B es o bien más fácil de comprender, de recordar, de reconocer, o bien más útil para el propósito en cuestión.

Un modelo metonímico es un modelo acerca del modo en que A y B están relacionados en una estructura conceptual; la relación se especifica como una función de B a A⁹⁸.

⁹⁶ Piénsese, por ejemplo, en el enunciado “*Picasso* no se puede apreciar fácilmente”. Aquí el lazo metonímico que vincula el concepto-fuente (Picasso) con el concepto-meta (la obra de Picasso) es fuertemente convencional y relativamente independiente del contexto de uso. No sucede lo mismo con nuestro enunciado “Los bárbaros no son bravos”. Para una adecuada operación del concepto-meta en este caso (los persas) es necesario tener a disposición una serie de datos co-textuales y contextuales en que se produce el enunciado.

⁹⁷ Las corrientes cognitivas entienden los estereotipos o la ‘estereotipación’ como procesos de categorización que introducen simplicidad y orden allí donde existe complejidad y variación azarosa. La estereotipación es un instrumento cognitivo funcional por medio del cual se sistematiza el ambiente social, creando categorías aparentemente diferenciadas y homogéneas.

⁹⁸ Aplicado a nuestro caso, el concepto-meta A es ‘los persas’ y el concepto B, ‘los bárbaros’. Sucede aquí que –si seguimos la definición de Lakoff al pie de la letra– la elección de B (los bárbaros) *no siempre* determina únicamente a A (los persas) en dicha estructura conceptual. No siempre el concepto de

Lakoff (1987: 71) considera, pues, a los ‘estereotipos’ sociales como casos de ‘metonimia’ en los cuales una subcategoría posee un *status* socialmente legitimado como para representar a la categoría en su conjunto, por lo general, con el propósito de efectuar juicios rápidos acerca de las personas. En nuestro caso, ‘los persas’ constituirían los miembros socialmente más representativos de la categoría ‘bárbaros’⁹⁹. De allí que la expresión ‘los bárbaros’ pueda sencillamente ser empleada para designar a ‘los persas’, a pesar de que estos últimos constituyen apenas una porción menor de la totalidad de la categoría *bárbaros*. Tal parece ser el fenómeno cognitivo de base en el ‘estereotipado’ empleo de la expresión ‘los bárbaros’ para hacer referencia a los persas (de entre todos los pueblos no-griegos), especialmente en una narración que en los primeros *lógoi* exhibe y describe la diversidad cultural que caracteriza a ‘los bárbaros’ como categoría étnica general por oposición a los griegos. Examinaremos más adelante (Capítulo VIII) el modo en que la expresión metonímica ‘los bárbaros’ para designar a los persas no es una creación *ex nihilo* de Heródoto, sino que tiene sus antecedentes en el interdiscurso (especialmente, en la tragedia ática). Sin embargo, veremos también que el empleo sostenido en el *corpus* herodoteo –especialmente en los libros finales– y su difusión oral a partir de las recitaciones o lecturas públicas constituye un jalón importante en la consolidación y naturalización de dicha concepción metonímica del ‘bárbaro’ como ‘persa’ –o de manera más radical, del ‘otro’ como ‘persa’– en el imaginario griego clásico, expresión ésta que constituye un caso de estereotipia social del ‘otro’ particularmente productivo. Asimismo, examinaremos más adelante un ulterior desplazamiento metonímico que inaugurará, a nuestro entender, un ‘tercer momento’ en la configuración narrativa de la barbarie en las *Historias*. Dicha operación metonímica puede ser entendida como el epítome de la construcción ‘estereotipada’ del bárbaro, procedimiento éste en el que, según observaremos, confluyen sesgos ideológicos inequívocos.

‘bárbaro’ evoca metonímicamente al ‘persa’; no obstante, dicho modelo metonímico con el tiempo se consolidó y arraigó en el imaginario griego (ateniense) a tal punto que *a menudo* en los testimonios griegos del siglo V el término ‘los bárbaros’ designaba prioritariamente por sinécdoque a ‘los persas’.

⁹⁹ Acerca de los así llamados ‘efectos de prototipo’ (*Prototype effects*) en los que intervienen ‘modelos metonímicos’, Cf. Gibbs (1999: 66). Experiencias llevadas a cabo en el marco de la psicología cognitiva (Lakoff 1987) demuestran que los participantes juzgan ciertos miembros de categorías como más representativos de dichas categorías que otros (por ejemplo, las ‘sillas de escritorio’ son más representativas de la categoría ‘silla’ que las mecedoras o sillas eléctricas). Los miembros más representativos de una categoría son denominados ‘miembros prototípicos’ y a menudo sustituyen o representan a la categoría en su conjunto. Por ejemplo, la ‘madre-ama de casa’ como prototipo de la categoría de ‘madre’; una subcategoría se impone como modelo o estereotipo de la idea de ‘madre’.

II.b. Οι βάρβαροι: emergencia de una 'sustancia narrativa'.

Este 'segundo momento' de la construcción narrativa de la barbarie –que cataliza el enunciado puesto en boca de Aristágoras en el Libro V– se caracterizará por una serie de rasgos morfosintácticos, semánticos y pragmáticos que adquirirá el empleo del término *bárbaros* en el relato. Este segundo momento –que comienza a despuntar más sensiblemente en las secciones finales del libro VI– se impondrá a las claras en el libro VII, en el que la frecuencia de uso del término se incrementa exponencialmente (41 registros), y prevalecerá en los libros VIII (64 registros) y IX (39 registros). En buena medida, la representación de la barbarie en la obra –y las respuestas de la crítica– se circunscriben por lo general, de manera consciente o involuntaria, a los *lógoi* finales y pueden asociarse a lo que hemos denominado este 'segundo momento' de construcción del bárbaro en el relato. Sin embargo, las apreciaciones de la crítica sobre la cuestión del bárbaro en Heródoto reposan, a menudo, sobre una indeliberada 'falacia de composición', inducción incorrecta que extrapola a la totalidad de la obra rasgos u observaciones que se verifican solamente en los libros finales. Ciertamente es que en las secciones finales del relato (Libros VII, VIII y IX) se producen las casi tres cuartas partes de las ocurrencias del término, de modo que en cierta medida –en lo que a la amplitud de la muestra se refiere– la generalización inductiva acerca de la 'representación de la barbarie en la obra' basada en estos últimos *lógoi* debe considerarse correcta. No obstante, la falacia ocurre al momento de extrapolar las conclusiones a la totalidad del relato sin tener en cuenta la ostensible fluctuación en la *distribución* a lo largo del *corpus*. De allí que, con pocas excepciones, la crítica no haya podido entrever la escasa injerencia del término *bárbaros* en los libros I a VI ni tampoco las sustanciales diferencias entre 'los bárbaros' de los primeros *lógoi* y 'los bárbaros' de las secciones finales. Sin duda la centralidad de la 'barbarie' en los libros finales –donde se narra el enfrentamiento entre persas y griegos– puede ser una de las causas de esta 'generalización apresurada' o de la incapacidad de advertir matices o transformaciones al interior del *corpus*. Otra posible causa puede atribuirse al carácter 'unitarista' de la mayor parte de los enfoques críticos, abordajes estos –muchos de ellos inspirados en el estructuralismo– que enfatizan la organicidad y cohesión interna del relato desde una perspectiva sincrónica soslayando las inconsistencias que permite elucidar, en cambio, un enfoque diacrónico más atento al discurso-como-proceso. Por último, el fenómeno de la barbarie en Heródoto ha sido a menudo abordado a partir de un 'pre-construido' de 'el bárbaro' –especialmente tributa-

rio de la tragedia ática y de otros géneros atenienses del siglo V posteriores a Heródoto— antes que a partir de un análisis textual minucioso de las *Historias*.

Ahora bien, ¿cuáles son los rasgos específicos de este ‘segundo momento’ de la construcción de la barbarie y de qué modos se despliega en las secciones finales del relato? Hemos ya anticipado el desplazamiento metonímico que sufre el término por primera vez en el pasaje del libro V; se trata, en efecto, de uno de los rasgos fundamentales que adquirirá progresiva y consistentemente el uso del término *bárbaros* a partir de aquí. El ‘primer momento’ de construcción de la barbarie —con sus escasos registros en las primeros *lógoi*— comenzará a eclipsarse sensiblemente en el libro VI y sólo adquirirá una expresión esporádica en los libros finales. Por ejemplo, en VI 58.2 la voz narradora traza una analogía entre las costumbres espartanas y ‘bárbaras’ en relación con las muertes de los reyes: “La costumbre de los lacedemonios en relación con las muertes de sus reyes es la misma que la de los bárbaros de Asia (...)”¹⁰⁰; en VII 63 se confronta un *usus* lingüístico diferencial entre griegos y bárbaros: “Estos eran llamados ‘sirios’ por los griegos, pero ‘asirios’ por los bárbaros”¹⁰¹; en VII 154.2 se alude a las “muchas ciudades bárbaras” que anexó Hipócrates en Siracusa. Los ejemplos son contados y, por lo general, se circunscriben a pasajes en que se introduce alguna digresión o comentario ‘etnográfico’ en relación con la materia narrativa. No obstante, este ‘primer momento’ de la formación de la barbarie —caracterizado por un uso no-temático, en caso oblicuo, en composición con ‘helenos’ y con un valor más bien genérico y no-valorativo— no será más que un *vestigium* a partir del libro VII, más precisamente a partir del relato de la batalla de Maratón en VI 111. En efecto, es precisamente en la narración de los enfrentamientos (VI 111-117) en Maratón donde se vuelve ostensible por primera vez este ‘segundo momento’ de la configuración del bárbaro, cuyas características anticipamos en nuestro examen del enunciado puesto en boca de Aristágoras en el libro V. Veamos más en detalle el modo en que se articula este ‘segundo momento’ en el relato a partir de algunos pasajes significativos de la lucha en Maratón. Una consideración —esquemática— de la organización textual de dos pasajes nos permitirá poner de relieve un aspecto de este ‘segundo momento’ de la noción de bárbaro que no es posible colegir del examen aislado de un único enunciado como en V 49. Nos referimos, principalmente, a su ope-

¹⁰⁰ VI 58.2 νόμος δὲ τοῖσι Λακεδαιμονίοισι κατὰ τῶν βασιλέων τοὺς θανάτους ἐστὶ ὡυτὸς καὶ τοῖσι βαρβάροισι τοῖσι ἐν τῇ Ἀσίῃ.

¹⁰¹ VII 63.1 οὗτοι δὲ ὑπὸ μὲν Ἑλλήνων καλέονται Σύριοι, ὑπὸ δὲ τῶν βαρβάρων Ἀσσύριοι ἐκλήθησαν.

ratividad a nivel textual y a su capacidad ‘coligatoria’ en el desarrollo de la trama. Veamos dos secuencias a modo ilustrativo:

VI 112. a) Los atenienses (οἱ Ἀθηναῖοι) ... se lanzaron contra los bárbaros (δρόμῳ ἴεντο ἐς τοὺς βαρβάρους)

b) Los persas (οἱ δὲ Πέρσαι), por su parte, ... se aprestaron para afrontar la embestida (παρεσκευάζοντο ὡς δεξόμενοι), y consideraban ...

c) Así presumían los bárbaros (ταῦτα μὲν νυν οἱ βάρβαροι κατεΐκαζον)

d) Sin embargo, los atenienses (Ἀθηναῖοι δὲ) tras arremeter contra los bárbaros todos juntos (ἐπειτέ ἄθρόοι προσέμιξαν τοῖσι βαρβάροισι), pelearon en forma digna de memoria (ἐμάχοντο ἄξιως λόγου).

VI 116 a) Estos (los persas) (οὗτοι μὲν) doblaban a Sunio (περιέπλεον Σούνιον)

b) Los atenienses, por su parte, (Ἀθηναῖοι δὲ) marchaban a toda velocidad (ὡς ποδῶν εἶχον τάχιστα) ... y llegaron antes que los bárbaros (καὶ ἔφθησάν τε ἀπικόμενοι πρὶν ἢ τοὺς βαρβάρους ἦκειν).

c) Los bárbaros (οἱ δὲ βάρβαροι)... tras haber fondeado allí las naves (ὕπερ τούτου ἀνακωχεύσαντες τὰς νέας)... navegaron de regreso al Asia (ἀπέπλεον ὀπίσω ἐς τὴν Ἀσίην).

¿Qué observaciones es lícito formular aquí?

a) En primer lugar, notamos *ad locum* aquello que vislumbráramos en el caso preliminar de V 49: 1) se emplea el término *bárbaros* en caso nominativo plural sustantivado mediante el artículo, así como también en casos oblicuos; 2) a menudo el sintagma nominal ‘los bárbaros’ ocupa la posición temática –como constituyente de la cláusula en posición inicial–; a menudo también dicho ‘sujeto lógico’ coincide con el sujeto gramatical; 3) el empleo de la expresión ‘los bárbaros’ es sin duda metonímica (*totum pro parte*) con la peculiaridad aquí de que el concepto-meta (los persas) puede reponerse sencillamente del entorno co-textual. Dicho de otro modo, ‘los bárbaros’ y ‘los persas’ están co-presentes en la sucesión de cláusulas, es decir, se trata de expresiones co-referenciales (una y otra reenvían al mismo referente). Asimismo, según veremos a continuación, esta función anafórica de ‘los bárbaros’ respecto de su antecedente ‘los persas’ (o viceversa) será un elemento importante para garantizar el principio de cohesión-repetición asegurado por los temas y asegurar la progresión narrativa.

b) En segundo lugar, las secuencias permiten destacar la función textual que desempeña la expresión ‘los bárbaros’ en lo que atañe a la progresión temática y al encadenamiento oracional. Ambos pasajes revelan dos grupos nominales que de manera alternada ocupan la posición temática a nivel de la cláusula: ‘los atenienses’, por un lado, y ‘los persas’ (o su anáfora léxica ‘los bárbaros’, que mantiene una relación de hiperonimia con

aquella). De allí que la progresión temática se articula en función de la alternancia –aunque también del entrecruzamiento– de dos ‘actantes’ (los atenienses y los persas) que ocupan la posición temática a nivel de la cláusula y la función sintáctica de sujetos gramaticales de manera alternada (por un lado, ‘los atenienses’; por otro, ‘los persas’). Dicha organización temática corresponde con la delimitación de dos ‘bandos’ en pugna y la focalización narrativa alternada y simultánea entre las acciones individuales de uno y otro. Ahora bien, también sucede que en una misma cláusula ‘los persas’ (o ‘los bárbaros’) y ‘los atenienses’ ocupan alternadamente la posición de Tema / Rema. Por eso, la progresión temática no sólo descansa en la alternancia de ambos ‘actantes’ sino también en su entrecruzamiento. Dicho entrecruzamiento a nivel oracional, que se vislumbra en la ubicación respectiva de uno y otro actante como tema o rema, se explica en función de las acciones bélicas hostiles dirigidas recíprocamente. En otras palabras, el narrador focaliza ora en las acciones individuales de uno y otro ‘actante’ por separado; ora en las acciones de hostilidad recíproca.

En síntesis, el término *bárbaros* –en lo que hemos denominado un ‘segundo momento’– abandona la ubicación remática de los primeros *lógoi* para posicionarse por medio del sintagma nominal ‘los bárbaros’ como tema a nivel de la cláusula. Asimismo, dicha ‘topicalización’ convierte a ‘los bárbaros’ en actantes a nivel del desarrollo narrativo, capaces de garantizar la progresión temática a nivel transoracional. Por último, la ubicación temática de ‘los bárbaros’ alterna aquí con ‘los atenienses’ –y en otros contextos con ‘los griegos’– redefiniendo el espacio narrativo en función de dos grupos en pugna, equiparados al tiempo que diferenciados por la ofensiva y contraofensiva bélica.

En síntesis, se impone a partir de la narración de Maratón –y se consolida en los *lógoi* finales– un ‘segundo momento’ en la configuración del bárbaro. Podemos sintetizar los rasgos particulares de dicho *usus scribendi* del siguiente modo:

- a) en el plano morfosintáctico: el término *bárbaros* se emplea habitualmente en la expresión οἱ βάρβαροι como sintagma nominal, en caso nominativo plural y sustantivado por medio del artículo determinado;
- b) en el plano semántico: se produce un *desplazamiento metonímico (totum pro parte)* sostenido, dado que οἱ βάρβαροι designará de manera prioritaria (cuando no exclusiva) a ‘los persas’ o ‘a los pueblos sometidos al imperio persa o incorporados a las huestes invasoras’. Dicho uso metonímico de οἱ βάρβαροι puede inferirse, en ocasiones, directamente de la co-presencia a nivel textual del grupo nominal ‘los persas’ (según la relación de antecedente y anafórico); sin embargo, el valor metonímico de la expresión οἱ

βάρβαροι progresivamente se desprende de cualquier anclaje en el plano de la materialidad textual (es decir, que pasa a designar directamente a ‘los persas’ sin que el concepto-meta se encuentre co-presente en el entorno verbal);

c) en el plano textual: el sintagma nominal οἱ βάρβαροι ocupa con frecuencia la posición *temática* a nivel de la cláusula (es decir, como constituyente ubicado más a la izquierda). A su vez, ‘los bárbaros’ se instituye como ‘tópico’ –es decir, ‘aquello acerca de lo que se habla’– a partir del cual se desarrolla la explicación ulterior y se garantiza la progresión temática de amplias secciones del relato.

Ahora bien, en función de los rasgos lingüísticos señalados, podemos aventurar que el concepto *bárbaros* en los *lógoi* finales adquiere el *status* de una verdadera ‘sustancia narrativa’. Se trata éste de un *tour de force* no sólo en la dinámica interna de la *narratio* herodotea, sino de un fenómeno discursivo de un alcance mucho más amplio que impactará sensiblemente en el imaginario griego del siglo V. Si nuestra especulación es correcta y nuestro examen de los testimonios suficientemente exhaustivo, la expresión οἱ βάρβαροι no tiene precedentes en la evidencia literaria griega (conservada) anterior a Heródoto. Hecho éste altamente sugerente que no ha sido –hasta donde nos ha sido posible indagar– notado por la crítica. En otras palabras, es con las *Historias* de Heródoto que irrumpe en el mundo griego la expresión οἱ βάρβαροι. Acaso ‘los bárbaros’ como sujetos, como actantes, como protagonistas, como ‘tópico’ de una narración –en suma, como una ‘sustancia narrativa’– sólo pueden emerger de la mano de la *historiē* como género discursivo. O más precisamente, en cierto momento particular de la génesis de la *historiē*. Ahondaremos en esta cuestión en nuestro Capítulo VIII, donde nos focalizaremos en el interdiscurso. Basta aquí con profundizar sobre la noción de ‘sustancia narrativa’ –ahora más desde un enfoque filosófico sobre la historia que desde un ángulo estrictamente lingüístico–. ¿En qué sentido entendemos la expresión οἱ βάρβαροι como una ‘sustancia narrativa’?

El concepto pertenece a Frank Ankersmit y se encuadra en las que han sido denominadas ‘tesis narrativistas de la historia’¹⁰². La noción de ‘sustancia narrativa’ es so-

¹⁰² El narrativismo irrumpe en la escena de la filosofía de la historia de la mano del ‘giro lingüístico’ y del agotamiento del paradigma nomológico-deductivo, centrado sobre la noción de explicación histórica como modo de garantizar su estatus científico. El aporte incontestable de las tesis narrativistas – independientemente de sus matizados postulados– reside en la constatación de que ‘narrar es ya explicar’. En efecto, el valor explicativo de la narración radica en que 1) toda trama implica una *conexión causal* que trasciende la simple crónica de hechos aislados, 2) existe un ‘punto de vista’ del narrador que, aun cuando se oculte tras la aparente neutralidad de los hechos relatados, se distancia de la perspectiva de los propios

lidaria con la idea desarrollada por Ankersmit de que el pasado carece en sí de una estructura narrativa; es precisamente la *narratio* la que impone 'un modo de mirar', una perspectiva sobre el pasado, invistiéndolo de una estructura¹⁰³. A su vez, Ankersmit establece una distinción radical entre el pasado-en-sí (cuyos acontecimientos y personajes los historiadores se esfuerzan por explicar y narrar de manera 'verídica') y las 'formas narrativas' en que los historiadores pretenden dar cuenta de dicho pasado. Asimismo, Ankersmit distingue entre la 'investigación histórica' y la 'narración historiográfica'. Según el autor, la escritura historiográfica no alude (en el sentido de *referencia*) al pasado-en-sí sino que los historiadores producen 'constructos' lingüísticos de carácter narrativo autónomos –es decir, 'representaciones' o sustitutos de la realidad– que no poseen correspondencia alguna ni pueden ser objeto de validación en relación con un presunto 'pasado'. Las 'representaciones históricas' son, pues, de carácter metafórico, son 'acerca de' el pasado pero no pueden referir a él. De allí que la operación escrituraria de la historia sea una actividad autónoma que no refiere al pasado, sino que construye su significado internamente en relación con el punto de vista (o las sustancias narrativas) postulado por el propio historiador. Tal es, de acuerdo con Ankersmit, la razón por la cual existan (y sean teóricamente posibles) una cantidad tan vasta de versiones diferentes acerca de un presunto mismo 'hecho del pasado' –acontecimiento éste que, por otra parte, sólo es posible reconstruir a partir de huellas o indicios y que sólo es definible en función de la misma perspectiva narrativa adoptada por el historiador.

agentes históricos; 3) la trama, en tanto 'síntesis de lo heterogéneo' permite descripciones que van más allá de las realizadas en términos intencionales. Véase al respecto la síntesis de P. Ricoeur (1985 I: 290) El carácter explicativo de la narración es un denominador común de las tesis narrativistas, independientemente del enfoque adoptado. Consideremos algunos de los aportes más significativos. Danto (1965), a partir de su análisis de la frase narrativa, sostiene que una narración es una estructura que se impone a los acontecimientos, agrupándolos y prescindiendo de otros como irrelevantes, de modo que es siempre una forma de 'dar una interpretación'. Gallie (1964), quien desarrolla el concepto de *followability*, argumenta que toda narración explica por sí misma (cuenta a la vez qué y por qué ha sucedido algo) y que el historiador sólo interpola explicaciones cuando la capacidad de 'seguir la historia' se ve dificultada o no es fácilmente discernible el devenir de los acontecimientos. Mink (1966) polemiza con la noción de *followability* de Gallie y postula que la comprensión histórica constituye un proceso de 'inteligibilidad retrospectiva' que implica "captar en un juicio total y sinóptico una serie de acontecimientos", en un camino regresivo que estaba vedado a los contemporáneos de los acontecimientos narrados. White (1973) –quien radicaliza el carácter narrativo de la historia postulando su carácter de 'artificio literario'– señala que el historiador no 'encuentra la historia', sino que la 'hace' ordenando, seleccionando y jerarquizando eventos y respondiendo sus interrogantes por medio de tres tipos de explicación (por la trama, por argumento y por ideología). P. Veyne (1971) niega la distinción entre narración, comprensión y explicación: "la trama es la única medida del acontecimiento..."; "explicar quiere decir mostrar el desarrollo de la trama, hacerlo comprender".

¹⁰³ Sostiene Ankersmit (2001: 23): "No existe una coherencia en el pasado en sí... sino que... la coherencia al nivel del lenguaje debe decidir cómo concebimos el pasado". También en su estudio *Narrative logic* (1983: 86-7) indica: "El pasado sólo se constituye en la *narratio*. La estructura de la *narratio* es una estructura prestada o impresa sobre el pasado y no un reflejo de una estructura análoga objetivamente presente en el pasado".

La noción de ‘sustancia narrativa’ introducida por Ankersmit no es una creación *ex nihilo* sino que puede entenderse, hasta cierto punto, como una reelaboración de la noción de ‘concepto coligatorio’ de W. H. Walsh. Walsh (1961) planteaba que la explicación histórica procede por ‘coligación’ de conceptos que vuelven inteligibles los hechos narrados. A tales efectos, el historiador busca conceptos dominantes o ideas directrices con las que esclarecer los hechos, rastrear conexiones entre aquellas ideas y después demostrar cómo los hechos detallados se hacen inteligibles a la luz de ellas construyendo un relato “significativo de los acontecimientos del período en cuestión”¹⁰⁴. Dicha noción de ‘conceptos coligatorios’ de Walsh –un término, a su vez, introducido por un lógico del S. XIX, Whewell– es retomada y reformulada por Ankersmit¹⁰⁵ en términos de ‘sustancia narrativa’ (para referir a entidades conceptuales tales como ‘Renacimiento’, ‘Ilustración’, etc., que coligan, en una unidad, fenómenos múltiples y heteróclitos). El autor –desde una postura narrativista radical que pone el acento sobre la idea de representación histórica como ‘sustituto’ de la realidad– propone esta denominación alternativa dado que la considera menos sugestiva de la realidad histórica en sí, entendiendo que dichos ‘conceptos coligatorios’ vislumbrados por Walsh son, en rigor, ‘interpretaciones narrativas del pasado’. Ankersmit postula la ‘sustancia narrativa’ como una ‘nueva entidad lógica’¹⁰⁶:

la sustancia narrativa de una narración histórica es su conjunto de declaraciones que, juntas, encarnan la representación del pasado que se propone en la narración histórica en cuestión. Así, las declaraciones de una narración histórica no sólo describen el pasado; también individualizan, o definen, la naturaleza de tal sustancia narrativa.

En un sentido amplio, la noción de ‘sustancia narrativa’ refiere a las ‘narraciones’, textos o representaciones históricas mediante las cuales un historiador individual imprime un determinado punto de vista o perspectiva y otorga coherencia y significado (‘dirección narrativa’) al conjunto de los enunciados individuales que integran dicho relato¹⁰⁷. Es, pues, la ‘sustancia narrativa’ así definida la que determina el sentido de los relatos históricos del pasado y no el contenido de los enunciados particulares y su valor de verdad en función de su correspondencia con ‘el pasado’. En un sentido más estricto, ‘sustancia narrativa’ designa determinados nombres específicos (por ejemplo, de periodización, ‘El Renacimiento’, ‘La Ilustración’; conceptos teóricos

¹⁰⁴ Walsh (1991: 70).

¹⁰⁵ Ankersmit (1983: 93).

¹⁰⁶ Ankersmit (2004: 223).

¹⁰⁷ Ankersmit (1983: 218-9).

como 'revolución' o 'burguesía'; o términos territoriales como 'Polonia', 'Los Balcanes', etc.), similares a los 'conceptos coligatorios' de Walsh, que no refieren en absoluto a 'objetos reales' del pasado sino que son construcciones que produce cada *narratio* individual en función del punto de vista del historiador y que se definen a partir del conjunto de predicaciones de las que son objeto en la propia narrativa histórica de la que forman parte. En este sentido, comenta Ankersmit:

Piénsese en nociones como 'Gótico', 'el Renacimiento', 'la Revolución Industrial'. No hay 'cosas' a las que estos nombres refieran y que nos sean dadas del mismo modo en que no son dadas las mesas o sillas. Es sólo merced a la representación histórica que estas 'identidades' pueden llegar a existir: no existe, en primer lugar, una cosa que encontramos por casualidad en el pasado y que hemos llamado 'el Renacimiento' y que, luego, acompañamos en su complejo recorrido por el tiempo y el espacio¹⁰⁸.

Dos son, al menos, las consecuencias que se desprenden de esto: 1) existen tantos 'Renacimientos' como historiadores que han escrito 'acerca de' dicha sustancia narrativa; 2) a pesar de pertenecer al lenguaje, las 'sustancias narrativas' —en la medida en que cristalizan y se divulgan— adquieren un presunto *status* de entidades conocidas y definibles, entidades que son percibidas como reales o incluso pertenecientes al mismo pasado.

'Los bárbaros' (οἱ βάρβαροι) constituyen verdaderas 'sustancias narrativas' en la *narratio* herodotea. Según hemos observado, a nivel discursivo, ocupan la posición temática tanto a nivel de la cláusula como a nivel transoracional, transformándose en el 'tópico' —o uno de los tópicos— de la narración en el desarrollo de la segunda parte del relato. A su vez, en cuanto 'sujeto lógico' —y gramatical— de buena parte de los enunciados, la expresión οἱ βάρβαροι constituye la base de una sumatoria de predicados que se suceden en el desarrollo de la narración. Es tal agregado de predicaciones lo que define en última instancia la 'sustancia narrativa' οἱ βάρβαροι en el relato, independientemente de cualquier intento de identificar un referente en la realidad. Ahora bien, siguiendo la explicación de Ankersmit, 'los bárbaros' de Heródoto —a pesar de ser una entidad de carácter lingüístico— adquirirán, por efecto mismo de su codificación en una *narratio*, el *status* de una 'cosa'. A pesar, pues, de tratarse de una 'representación' *sui generis* que ofrece Heródoto y que se despliega en una narración, 'los bárbaros' —precisamente a partir de la difusión de las *Historias*— ingresarán en el interdiscurso como una verdadera sustancia o entidad narrativa y serán luego 'codificados' y 're-codificados' por los suce-

¹⁰⁸ Ankersmit (2001: 312).

sivos géneros discursivos. También serán objeto de debates o reconceptualizaciones dentro del imaginario griego. Heródoto, sin duda, no es un creador *ex nihilo*: la noción de bárbaro había sido ya elaborada, según demostró E. Hall, por la tragedia ática y, en especial, por Esquilo (punto éste sobre el cual nos explayaremos en el Capítulo VIII). Pero –ante la ausencia de testimonios en contrario– sí puede aseverarse que Heródoto es el creador de ‘los bárbaros’ (οἱ βάρβαροι), a quienes les otorga una entidad en el relato como ‘sujetos’ (gramaticales y lógicos) y les confiere la potestad de ‘realizar las acciones expresadas por los verbos’ y de erigirse en ‘tema’ del relato. Si pudiéramos aventurar una síntesis de todos los predicados de la sustancia narrativa οἱ βάρβαροι, diríamos *in nuce* que ésta –según se despliega en las secciones finales del relato– designa por metonimia a los persas (y a los pueblos incorporados al imperio) como ‘los enemigos étnico-culturales’ de la Hélade.

II.c. Οἱ βάρβαροι o la dialéctica amigo-enemigo

En tanto verdaderas ‘sustancias narrativas’ οἱ βάρβαροι se instituye con frecuencia como ‘sujeto lógico’ (y gramatical) de los enunciados individuales, al tiempo que se establece como ‘tema’ del relato –es decir, aquello ‘acerca de lo que se habla’– de manera sostenida y consistente en los tres últimos *lógoi*. Es precisamente dicha expresión metonímica, cuyo concepto-meta (los persas) a menudo aparece co-presente en el encadenamiento de enunciados, la que organiza o estructura amplias secciones narrativas de los libros finales. Esto es así puesto que, a partir de la batalla de Maratón, pero en especial a partir de la narración de la Segunda Guerra Médica, ‘los bárbaros’ se constituyen en ‘los enemigos’ contra quienes se dirigen las maniobras defensivas u ofensivas según las circunstancias. La particularidad narrativa reside en traer a la superficie del discurso las acciones llevadas a cabo por ‘los bárbaros-enemigos’; es decir, en colocar el ‘foco’ en el accionar del campo persa, indicando sus movimientos, estrategias y deliberaciones. Dicho de otro modo, el texto no ofrece un punto de vista unilateral en relación con los acontecimientos narrados, sino que coloca alternada (en los momentos previos y posteriores a los enfrentamientos armados) o simultáneamente (en los episodios en que se narran el desarrollo de los combates entre uno y otro ejército) en el centro de la escena tanto a ‘los griegos’ como a ‘los bárbaros’. Veamos, de manera sintética, la estructuración temática de dos pasajes. En VII 179-183 se narran los primeros enfrentamientos navales entre griegos y persas en el Artemisio. A continuación, se indica esque-

máticamente la progresión narrativa en función de la sucesión y encadenamiento de temas y remas a nivel de las oraciones principales:

VII 179: La fuerza naval de Jerjes (ὁ δὲ ναυτικὸς Ξέρξεω στρατός) partió de la ciudad de Terme y, con las diez naves más veleras, puso rumbo a Esciatos, donde montaban guardia tres naves griegas, una de Trecén, una de Egina y una del Ática. Cuando éstas (οὗτοι) descubrieron las naves de los bárbaros (τὰς νέας τῶν βαρβάρων), se dieron a la fuga.

VII 180: En cuanto al navío de Trecén (τὴν μὲν δὴ Τροιζηνίην), que estaba a las órdenes de Praxino, los bárbaros (οἱ βάρβαροι) se lanzaron en su persecución (...)

VII 181: Por su parte, la nave de Egina (ἡ δὲ Αἰγιναιή), capitaneada por Asónidas, les (s.e. a los persas) (σφι) ocasionó cierto problema (...)

VII 182: Dos de las naves (Αἱ μὲν δὴ δύο τῶν νεῶν) fueron así capturadas. La tercera (ἡ δὲ τρίτη), capitaneada por el ateniense Formo, encalló, al huir, en las bocas del Peneo y los bárbaros (οἱ βάρβαροι) se apoderaron de la embarcación pero no de los hombres.

VII 183: De esto se enteraron los griegos (οἱ Ἕλληνας) fondeados en Artemisia por señales con antorchas desde Esciatos. (...) Aterrorizados abandonaron el Artemisio y se dirigieron a Calcis para custodiar el Euripo, si bien dejaron vigías en las alturas de Eubea. Por su parte, de los diez navíos de los bárbaros (τῶν δὲ δέκα νεῶν τῶν βαρβάρων), tres se dirigieron hacia el escollo llamado Mírmex, entre Esciatos y Magnesia. Allí los bárbaros (οἱ βάρβαροι), una vez que erigieron en el escollo una estela de piedra que traían consigo, partieron de Terme y (...) navegaron con todas sus naves (...) Tras navegar todo el día, los bárbaros (οἱ βάρβαροι) llegaron a Sepiade, en tierra de Magnesia (...)

El episodio (VII 179-183) narra la partida de la flota naval persa desde la ciudad de Terme –donde había permanecido fondeada mientras el ejército acondicionaba los pasos de montaña para incursionar en Tesalia– rumbo a la costa de Magnesia, donde eventualmente se producirá la destrucción de la flota a causa de un violento temporal (VII 188). Como se observa de la estructuración temática, el foco narrativo del episodio en su conjunto recae en las maniobras de la ‘flota’ persa, desde su partida de Terme, hasta su llegada a Sepiade, en Magnesia. El ‘tópico’ de este bloque narrativo es, pues, el accionar de la flota persa, de allí que el sintagma ὁ δὲ ναυτικὸς Ξέρξεω στρατός ocupa la posición temática al inicio del episodio y que éste se cierre con la referencia final a ‘los bárbaros’ en VII 183.3 (véase nuestro subrayado), tras lo cual se iniciará una digresión acerca de las cifras del ejército persa (VII 184-187). La progresión temática del episodio se centra en la ofensiva persa: 1) la detección de las naves griegas en Esciatos; 2) la consecuente huida de las naves griegas; 3) la persecución y captura de las tres naves por parte de los persas; 4) el temor de los griegos y su huida a Calcis; 5) el abandono de Terme hacia Magnesia, tras la colocación de una estela de piedra en el escollo de Mírmex. A lo largo de la secuencia de acontecimientos, la referencia a ‘los bárbaros’ garantiza la cohesión temática de la *narratio* (véase en el texto la repetición de las referencias, tanto en posición temática como en posición remática). Visto en su conjunto, el

‘foco’ de la narración recae sobre los bárbaros y su ofensiva, si bien en el desarrollo de los acontecimientos la posición temática a nivel de las cláusulas es ocupada sucesivamente por: 1) la flota de los persas (que parte de Terme) > 2) las naves griegas detenidas en Esciatos (que descubren las naves bárbaras) > 3) la primera nave griega (capturada por los persas) > 4) la segunda nave griega (capturada) > 5) la tercera nave griega (capturada sin la tripulación) > 6) los griegos (quienes se enteran de lo sucedido) y 7) los bárbaros (quienes finalmente llegan a Magnesia).

Otro acontecimiento, tomado del libro VIII, narra el primer enfrentamiento naval, con victoria griega, en Artemisio. Es posible observar aquí el modo en que se articulan temas y remas en una secuencia narrativa más breve que la analizada anteriormente. Distinguimos las proposiciones principales por medio de letras (a-i); el subrayado indica los términos que ocupan la posición temática en el texto griego:

VIII 11

- a) Cuando los griegos recibieron la señal (Τοῖσι δὲ Ἑλλησι ὡς ἐσήμηνε), ante todo orientaron sus proas contra los bárbaros (ἀντίπρωροι τοῖσι βαρβάροις) y juntaron las popas en el centro; luego, al recibir una segunda señal, entraron en acción, aunque habían sido encerrados en un lugar estrecho y de frente.
- c) Αἱεὶ (los griegos) tomaron treinta naves de los bárbaros (τῶν βαρβάρων), así como a Filaón, hijo de Quersis, que era hermano de Gorgo, rey de los salaminios, que era hombre de prestigio en la flota persa.
- d) El primer griego (πρῶτος δὲ Ἑλλήνων) que tomó una nave enemiga (νέα τῶν πολεμίων) fue un ateniense, Licomedes, hijo de Escreo, y él fue quien recibió el premio de valor.
- e) Estos (Τοὺς δ’) luchaban en esta batalla naval con varia fortuna, cuando llegó la noche y los separó.
- f) Los griegos (οἱ μὲν δὴ Ἕλληνας) navegaron de vuelta a Artemisio y
- g) los bárbaros (οἱ δὲ βάρβαροι) (navegaron) a Áfetos, después de combatir al revés de lo que habían pensado.
- h) En esta batalla naval (ἐν ταύτῃ τῇ ναυμαχίῃ) Antidoro de Lemno fue el único de los griegos (μόνος τῶν Ἑλλήνων) que se hallaba a las órdenes del Rey que se pasó a los griegos (αὐτομολέει ἐς τοὺς Ἕλληνας) y
- i) los atenienses (οἱ Ἀθηναῖοι) por este hecho le dieron tierras en Salamina.

Aquí la narración se focaliza en los griegos, quienes ocupan la posición temática al inicio del pasaje (Τοῖσι δὲ Ἑλλησι). Se describe, en primer lugar, una maniobra ofensiva de parte de los griegos que culmina con la toma de treinta naves persas (a-c). ‘Los bárbaros’ emergen como los adversarios, contra quienes los griegos forman una suerte de semicírculo (ἀντίπρωροι) de ataque y cuyas naves se capturan finalmente. A continuación (d), el foco temático recae fugazmente sobre un ateniense Licomedes, que fue el primero de los griegos en capturar un navío enemigo. Es interesante notar que se designa aquí (anafóricamente) a los bárbaros como ‘enemigos’ (πολεμιοί) de manera

explícita. En tercer lugar (e), mediante el artículo con valor demostrativo (Τοὺς δ') se refiere anafóricamente tanto a los griegos como a los bárbaros en combate. Las proposiciones f y g retoman dichos referentes genéricos de la cláusula anterior (Τοὺς δ') y los despliegan mediante las conjunciones distributivas μέν / δέ para referir a los griegos y los bárbaros respectivamente. Por último, en (h) se tematiza la batalla en sí (ἐν ταύτῃ τῇ ναυμαχίῃ) y se comenta acerca del cambio de filas de Antidoro de Lemnos y, finalmente, en (i) se señala la gratitud demostrada por los atenienses. El pasaje, en suma, pone de relieve el modo en que el narrador, por lo general, focaliza un episodio de batalla posicionándose en uno de los bandos –en este caso, los griegos– y el modo en que la articulación de temas / remas se produce según la lógica de ‘iniciador de la ofensiva / blanco de la ofensiva’.

En todo caso, independientemente del ‘foco’ narrativo escogido *ad hoc* por el narrador en cada episodio particular de los enfrentamientos, los libros VII a IX organizan el relato en función de dos ‘tópicos’ a nivel textual que se entrecruzan y alternan recíprocamente: ‘los griegos’ (más precisamente, la coalición de *póleis* griegas confederadas) y ‘los bárbaros’ (es decir, el contingente persa y sus súbditos incorporados a las filas). El encadenamiento de temas y remas o la sucesión de tópicos / comentarios narrativos se da con frecuencia, en los libros finales, según la dialéctica (bélica) del ‘atacante y el blanco de ataque’, o bien del ‘vencedor y el vencido’ –funciones éstas desempeñadas alternadamente por ‘griegos’ y ‘bárbaros’.

En síntesis, ‘los bárbaros’ en estas secciones finales del relato se instituyen –a partir de su posición temática a nivel de la cláusula y ‘tópica’ a nivel textual– como los agentes de acciones hostiles dirigidas hacia ‘los griegos’ y, recíprocamente, en posición remática, como los objetos de acciones hostiles iniciadas por ‘los griegos’¹⁰⁹. En otras palabras, la relación que articula la oposición conceptual entre griegos y bárbaros en los *lógoi* finales, donde prima el enfrentamiento bélico ‘real’ (y no ya potencial o anticipatorio), coincide con la dialéctica amigo-enemigo. Se trata, en suma, de una distinción

¹⁰⁹ A modo de ejemplo, citamos aquí algunos pasajes en que ‘los bárbaros’ son presentados como los agentes de acciones hostiles para con los griegos: 1) οἱ δὲ βάρβαροι τὴν χώραν πᾶσαν ἐπέδραμον τὴν Φωκίδα (VIII 32); 2) Ἐνθαῦτα ἀνήγον τὰς νέας ἀπάσας Ἕλληνας, ἀναγομένοισι δὲ σφι αὐτίκα ἐπέκεατο οἱ βάρβαροι (VIII 84); 3) ταύτην ὄν τὴν ἑλαίην ἅμα τῷ ἄλλῳ ἱρῷ κατέβαλε ἐμπρησθῆναι ὑπὸ τῶν βαρβάρων (VIII 55); 4) ἡ ἵππος ἢ τῶν βαρβάρων προσέκειτο πᾶσα (VIII 57).

También el texto presenta a ‘los bárbaros’ como objeto de los ataques griegos. Sintácticamente dicha relación se expresa mediante el caso dativo o circunstanciales de hostilidad: 1) Οἱ Ἕλληνες ἐπονέπλεον ἐπὶ τοῖς βαρβάρους (VIII 9); 2) οἱ Τεγεῖται ἐχώρεον ἐς τοὺς βαρβάρους (IX 62); 3) προσήσαν πρὸς τοῖς βαρβάρους (IX 100); 4) οἱ ἄλλοι Ἴωνες (...) ἐπέθεντο τοῖσι βαρβάροις (IX 101).

Por último, en ocasiones, la hostilidad se expresa como simultánea: οἱ μὲν δὴ Ἕλληνες καὶ οἱ βάρβαροι ἐσπευδον ἐς τὴν μάχην (IX 103).

política que se sustancia de manera radical en función de un estado de guerra-en-proceso.

La dimensión política de la relación amigo / enemigo fue puesta de relieve por Carl Schmitt¹¹⁰. Entendemos que las teorizaciones de Schmitt acerca del surgimiento de lo político resultan proficuas a los fines de caracterizar el *status* específico que adquiere la noción de *bárbaros* en este 'segundo momento'. El autor argumenta que el criterio amigo / enemigo constituye el *fundamentum* de lo político. Dicho de otro modo, es la posibilidad de concebir un 'enemigo' (público) la condición *sine qua non* del surgimiento de lo político: la gestación de un proyecto político capaz de generar identificación social o un sentimiento de pertenencia es consustancial con la identificación de un enemigo. Es decir, de agrupar a los individuos de acuerdo con los criterios de 'amigo' (quienes se adhieren a un proyecto político) y 'enemigo' (quienes se oponen y son capaces de poner en riesgo dicho proyecto). Dice Schmitt:

El enemigo político no necesita ser moralmente malo, ni estéticamente feo; no hace falta que se erija en competidor económico, e incluso puede tener sus ventajas hacer negocios con él. Simplemente es el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente intensivo¹¹¹.

Para Schmitt la relación amigo-enemigo es solidaria con la idea de lo político y viceversa. La especificidad de lo político no se puede reducir a ningún otro criterio (ni étnico, moral, estético, religioso o económico) sino que se define, según explica el autor, al momento en que tiene la fuerza suficiente para agrupar a los hombres —de manera polar y radical— en amigos y enemigos:

Todo antagonismo u oposición religiosa, moral, económica, étnica o de cualquier clase se transforma en oposición política en cuanto gana la fuerza suficiente como para agrupar de un modo efectivo a los hombres en amigos y enemigos¹¹².

Ahora bien, de la exposición de Schmitt en su obra *El concepto de lo político* es lícito extraer al menos cuatro corolarios que permiten precisar su concepción de la enemistad como condición necesaria y suficiente de lo político:

1) la relación amigo-enemigo es fundante de lo 'político' y organiza otras formas de antagonismo. Sin embargo, no se trata de una categoría estática, sino más bien dinámica y polémica;

¹¹⁰ Schmitt (1999)

¹¹¹ Schmitt (1999: 57).

¹¹² Schmitt (1999: 67).

- 2) la relación amigo-enemigo permite la cristalización de una 'autoconciencia' de grupo –es decir, aquellos que participan como 'amigos' y conciben un proyecto político común– a partir de la identificación de un 'otro' a quien se concibe como 'enemigo', es decir, como aquel capaz de socavar o poner en riesgo tal proyecto político;
- 3) la identificación de un 'enemigo' se expresa como una relación de hostilidad latente o efectiva, cuya expresión más radical es el combate real. La 'guerra' –cuya finalidad es el aniquilamiento físico del enemigo– constituye el estado crítico de lo político;
- 4) el 'enemigo' en el sentido político del término no es el adversario o rival 'privado' (*inimicus*) sino el enemigo 'público' (*hostis*)¹¹³.

Las observaciones de Schmitt resultan, pues, provechosas a la hora de caracterizar *in toto* el sentido de amplio alcance que adquiere la noción de *bárbaros* en los últimos tramos de la *narratio* herodotea. Como se colige del análisis de los pasajes citados, que representan apenas un puñado de la totalidad de los registros de empleo del término *bárbaros*, pero que bien podrían multiplicarse, 'los bárbaros' –concepto metonímico que alude de manera sostenida a los persas y a sus huestes en los *lógoi* finales– designa al enemigo 'público'. No se trata, como apunta Schmitt, de una relación de enemistad en un sentido privado o, incluso, de facciones. El término latino que evoca el autor para designar dicho tipo de animadversión u hostilidad privada es *inimicus*, cuyo equivalente griego sería *ἐχθρός*. El tipo de hostilidad pública al que alude Schmitt es la que expresa el adjetivo latino *hostis*, cuyo equivalente griego corresponde al calificativo *πολέμιος*. En efecto, la enemistad privada (*ἐχθρα*) corresponde al esquema axiológico propio del mundo homérico o arcaico y se circunscribe al plano del *oikos* o, en su expresión más extendida, a la relación entre *génē* o facciones locales al interior de la *pólis*, o bien a la enemistad entre privados pertenecientes a *póleis* diferentes. Dicho de otro modo, la relación de hostilidad que expresa el adjetivo *ἐχθρός* implica lo contrario a la relación de amistad representada por el término *φίλος*, cuya estrecha vinculación con la formación discursiva de la extranjería pusimos de relieve en el Capítulo V¹¹⁴. En cambio, la enemistad a la que alude Schmitt corresponde a la noción de *πολέμιος* e implica

¹¹³ Cf. Schmitt (1999:58): "Enemigo es sólo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, de acuerdo con una posibilidad real, se opone *combativamente* a otro conjunto análogo. Sólo es enemigo el enemigo *público*, pues todo cuanto hace referencia a un conjunto tal de personas, o en términos más precisos a un pueblo entero, adquiere *eo ipso* carácter público".

¹¹⁴ Un ejemplo de dicha oposición conceptual puede encontrarse en Heródoto VIII 79. Se alude aquí a la relación entre Aristides, varón perteneciente a una de las familias más importantes de Atenas, héroe de Maratón y arconte epónimo en 489/488, y Temístocles. Éste último, señala Heródoto, no era 'amigo' de Aristides (οὐ φίλον) sino su mayor 'enemigo' (*ἐχθρόν δὲ τὰ μάλιστα*).

la idea de una identidad colectiva articulada por oposición a un 'otro' –el enemigo– capaz de desbaratar el proyecto político que da cuerpo a dicha identidad. En efecto, el adjetivo griego πολέμιος deriva del sustantivo πόλεμος (guerra); en este sentido, designa etimológicamente al enemigo (virtual o concretamente) concebido en función de un 'estado de guerra'. πολέμιος, siguiendo a Schmitt, es, pues, aquel capaz de poner en riesgo una identidad colectiva forjada en torno a un proyecto político común, es el 'enemigo público'. En cambio, el término ἐχθρός se asocia al verbo ἔχθω y al sustantivo ἔχθρα, los cuales designan un sentimiento de orden subjetivo, el odio o el encono. Tal distinción se vislumbra –aunque no de manera taxativa sino más bien como una tendencia– incluso en el *usus scribendi* herodoteo. El término πολέμιος ocurre en el *corpus* en una proporción de 3:1 respecto del término ἐχθρός. Este último, relativamente infrecuente, se emplea en ocasiones para designar un enemigo privado y, en otras, un enemigo 'nacional'. Por su parte, πολέμιος indica un tipo de hostilidad de carácter público –entre pueblos o estados– y, sustantivado, es el modo convencional de indicar el 'enemigo' en un contexto bélico¹¹⁵.

Ahora bien, es preciso indagar acerca de qué proyecto político legitima la dicotomía griego / bárbaro articulada, en las secciones finales del relato, de acuerdo con el criterio de amigo / enemigo. En efecto, es en los *lógoi* finales donde la imagen de 'enemigo' público cobra su cariz más descarnado bajo la forma de la amenaza de destrucción (o de esclavitud) que representan los persas. Es, pues, en el contexto de las segundas Guerras Médicas, capitaneadas por Jerjes, donde el enemigo adquiere su expresión más radical como efecto de la lucha armada, es decir, de la 'guerra' como manifestación extrema de lo político. Según hemos argumentado, la dicotomía griego / bárbaro no puede pensarse como una categoría uniforme capaz de articular de manera homogénea la totalidad del relato. Hemos indicado el desplazamiento sensible en los alcances del término entre los primeros *lógoi* y las secciones finales, desplazamiento que hemos distinguido como dos momentos diferenciales en la representación de la barbarie. En este sentido, es posible aventurar que la polaridad griego / bárbaro que se plasma –de manera incidental y comparativamente poco significativa– hasta la batalla de Maratón en los últimos capítulos del libro VI es de índole más bien descriptiva y no-axiológica: divide la totalidad del mundo conocido entre griegos y no-griegos en función, diríamos, de criterios étnicos (aunque no resulta tampoco claro qué criterio de etnicidad opera). Cierta-

¹¹⁵ Al respecto, Cf. Powell (1938: 154 y 311).

mente, no se trata de una distinción *política*. La dimensión política de la polaridad griego / bárbaro sólo emerge, pues, con la irrupción del bárbaro-persa como enemigo *de facto*, cuya capacidad de aniquilación real de un 'nosotros' se percibe como inminente y real *hic et nunc*. Es en este 'segundo momento' de la configuración de la noción de *bárbaros* en la *narratio* donde se vuelve ostensible la naturaleza política de la distinción griego / bárbaro. Hemos visto también que este segundo momento implica un recorte a nivel de la referencia y que se expresa bajo la forma de un 'desplazamiento metonímico': el sintagma 'los bárbaros' pasará a designar no ya 'cualquier o todo no-griego' sino, de manera específica y estereotipada, al 'persa'. El 'otro' es a partir de aquí el persa. Quien es capaz de amenazar letalmente (por medio de la maquinaria bélica) un ideal colectivo de 'helenidad' no es cualquier extranjero, sino el persa. Ahora bien, ¿qué ideal político es consustancial con la estigmatización del persa como 'enemigo público'? ¿Qué ideología yace en las bases de dicho desplazamiento metonímico que hará de los persas 'los bárbaros' a secas? Creemos que la respuesta a tales interrogantes no puede hallarse de manera explícita en el *corpus* herodoteo, aunque sí entendemos que éste aporta indicios significativos. Más aun, que las *Historias* constituyen un *tour de force* en la concepción y representación de la barbarie. No obstante, para proponer una respuesta más acertada será necesario examinar la elaboración del concepto de bárbaro en el interdiscurso, tarea que reservaremos para nuestro Capítulo VIII. Basta aquí con anticipar que la emergencia del bárbaro-persa como 'enemigo político' exige una operación ideológica fuerte que implica determinar qué significa ser 'griego'. O dicho de otro modo, quién(es) contará(n) entre los amigos. Y quién quedará, si no por fuera, al menos, marginado de dicho ideal helénico. En este sentido, se vuelve evidente el hecho de que, en la relación de mutua implicación que expresa el par conceptual griego / bárbaro, un desplazamiento metonímico ocurrido en una de las partes deberá ser correspondido por otro desplazamiento en el otro elemento del binomio.

Es así que, en los *lógoi* finales, el término 'griegos' no designará ya la totalidad del mundo griego, sino apenas un conjunto (comparativamente reducido) de *póleis* aliadas en la defensa de Grecia contra el enemigo invasor. Alianza ésta de carácter más bien contingente y sujeta a los intereses o conveniencias del momento. 'Los griegos', pues, se definen en relación de oposición –véase el carácter relacional y agonístico de la identidad étnica señalado por Barth (Cap. II)– con 'los bárbaros'. Quienes no participan de la resistencia armada contra el persa son 'silenciados' (o marginados) por la *historiē* he-

rodotea: sólo califican como 'griegos' y –en consecuencia– adquieren un lugar protagónico en la historia, aquellos pueblos que organizaron y llevaron a cabo de manera victoriosa la defensa de Grecia. Vemos, pues, que la polaridad griego / bárbaro ha sufrido un sensible desplazamiento metonímico desde los primeros *lógoi* (donde indicaba de manera genérica y no-valorativa la totalidad del mundo conocido dividida en 'griegos' y 'no-griegos') hasta este último *usus* de los libros finales donde los términos irrumpen en sintagmas nominales, como sujetos y 'temas' del relato, e instituyen dos 'sustancias narrativas' (griegos y bárbaros) que ofician de hacedores de las 'acciones' del relato, es decir, se erigen como los artífices de la historia. Así pues, 'los bárbaros' designa en las secciones finales del relato a 'los persas' en particular y, por extensión, a los contingentes extranjeros plegados a las fuerzas invasoras y sometidos al imperio aqueménida; por su parte, 'los griegos' –que se definen y adquieren una identidad étnica y, como hemos visto, también política por oposición a aquéllos– designa no ya a la totalidad 'griega' –cualesquiera fueran los criterios evocados para integrar dicha categoría– sino a las *póleis* griegas que decidieron no pactar con el invasor, con el 'otro' étnico-cultural enemigo de la Hélade. Las *póleis* medizantes no son contadas entre 'los griegos' del relato: simbólicamente, quedan excluidas de lo narrado y, por extensión, de 'lo griego'. Existe, pues, un recorte de la referencia en lo 'griego' paralelo a la restricción de lo 'bárbaro'.

Ahora bien, según veremos más adelante, la instrumentalidad político-ideológica que reviste la noción de 'bárbaro' para designar al persa como el enemigo étnico-cultural de 'Grecia' radica en la legitimación de un 'ideal panhelénico'. Dicho de otro modo, la noción de 'los bárbaros' (y, por consiguiente, 'los griegos') que construye el relato herodoteo en sus *lógoi* finales exige una operación ideológica –que luego se naturalizará y, en consecuencia, se volverá en buena medida 'invisible' en el horizonte griego– que consiste en imponer una 'identidad nacional colectiva', definiendo los criterios de inclusión / exclusión, así como los valores específicos sobre los que se erige dicha 'esencia'. Tales valores se ratificarán por un procedimiento que consiste en atribuir a 'los griegos' (amigos) los atributos opuestos a los de 'los bárbaros' (es decir, de los persas-enemigos). Ahora bien, sucederá que no toda *pólis* griega se ajustará al ideal helénico expresado como 'la contracara del persa'. El ideal, especialmente en el plano político-constitucional, será un modelo cultural griego que se ubique en los antípodas del despotismo autocrático persa: la democracia radical ateniense. Asimismo, la experiencia de las Guerras Médicas y su impacto en la polaridad griego / bárbaro implicarán que ciertos sectores del mundo helénico –por su colaboración con el enemigo– quedarán marginados de

‘lo griego’ (genuino) definido en la contienda. Son estas *póleis* –que no comprenden la distinción entre lo griego y lo bárbaro– que deberán ser ‘tuteladas’ (es decir, dominadas) por aquella que sí encarna el ideal de ‘helenidad’ ratificado en la victoria contra el persa. En otras palabras, el valor ideológico del término *bárbaros* –o la polaridad griego / bárbaro– es que, debidamente aprovechado, permite justificar la dominación al interior de la Hélade. Es decir, la hegemonía y subordinación entre *póleis* griegas. Tal usufructo de la polaridad griego / bárbaro será ejemplar en el caso de Atenas como modo de obtener legitimidad imperial. En definitiva, este ‘segundo momento’ de la construcción del bárbaro en el relato es, a nuestro juicio, solidario con una construcción político-ideológica que no puede extrapolarse al conjunto de la Hélade sino que tiene su génesis en el imaginario de la *pólis* democrática ateniense. Una prueba de ello –y que, a la sazón, constituye el disparador de nuestra propia *enquête*– es que los espartanos (*pólis* que, junto con los atenienses, lideró la resistencia griega) llamen a los ‘bárbaros’ (es decir, a los persas) ‘extranjeros’ (*xénoi*). Dicho de otro modo, la representación de los enfrentamientos entre los persas y una coalición relativamente menor y endeble de *póleis* griegas como la guerra entre ‘los bárbaros’ y ‘los griegos’ es, según creemos, tributaria de la retórica democrática ateniense. Tales ‘sustancias narrativas’ no son un hecho natural, un *datum*, sino una elaboración político-ideológica que Heródoto recupera del imaginario ateniense y que radicaliza, imprimiéndoles un sello personal, en las secciones finales del relato.

III- Tercer momento de la construcción narrativa del bárbaro

Es posible avizorar un ‘tercer’ (y último) momento en la configuración narrativa del bárbaro en la obra, momento que, no obstante, no debe ser pensado como una fase de ruptura –como señalamos en la transición entre el primer y segundo momento– sino más bien de continuidad y, *stricto sensu*, de profundización. Este momento se circunscribe puntualmente a los libros VII, VIII y IX, espacio textual en que, como hemos observado, se verifica un aumento exponencial de la ocurrencia del término *bárbaros*, razón ésta que ha llevado a la crítica a restringir su interpretación acerca de la representación de la barbarie a esta sección final del relato, pasando por alto las fluctuaciones que hemos podido notar merced a un análisis textual detallado. Es decir que esta última variación en el empleo del término *bárbaros* coincide con la forma οἱ βάρβαροι sobre la cual nos hemos explayado. Pero, a diferencia de la primera transición, aquí no existe

una contradicción o ruptura significativa sino más bien complementariedad y radicalización. Veamos de qué manera se manifiesta por primera vez dicho ‘tercer momento’ en el *incipit* del libro VII.

El pasaje que abordaremos se inserta en el párrafo VII 6, a continuación del anuncio de la muerte de Darío y su sucesión por parte de su hijo Jerjes (en VII 4-5)¹¹⁶:

Habiendo muerto Darío, el trono (ἡ βασιληίη) pasó a manos del hijo de éste, Jerjes.

Ocurre aquí una sustancial transición a nivel temático –en el plano de las cláusulas– y un cambio de ‘tópico’ –en el plano textual que organiza la secuencia narrativa. La oración siguiente indica:

Pues bien, Jerjes (ὁ τοῖνυν Ξέρξης)¹¹⁷ al principio no tenía ningún interés en marchar contra Grecia, sino que reclutaba tropas contra Egipto.

Interesa remarcar que el ‘foco narrativo’ se centra a partir de esta transición –que acompaña el abrupto traspaso dinástico precipitado por la muerte de Darío– en la figura de Jerjes, que dominará el relato en los bloques narrativos sucesivos. El uso particular del término *bárbaros* que hemos anticipado se produce, pues, en el párrafo 6, donde se narran respectivamente las exhortaciones de Mardonio, los Alévdas y los Pisistráti-

¹¹⁶ Algunos editores interpretan esta oración como perteneciente al párrafo 4; otros la consideran oración inicial del párrafo 5. La edición de Godley (1922) –que es la que nosotros seguimos– se inclina por esta última opción. Creemos, en cambio, que, en virtud del encadenamiento temático, conviene editar la oración al final del párrafo 4. En efecto, el ‘tópico’ del párrafo 4 es ‘Darío’ y, en particular, las acciones del Gran Rey que se vieron abruptamente interrumpidas por su muerte. De allí que, por continuidad temática, la oración en cuestión, que coloca como elemento temático la construcción de genitivo absoluto ἀποθανόντος δὲ Ἀρσίου, debe considerarse como colofón del párrafo 4. El elemento en posición remática de esta oración (que coincide con lo ‘nuevo’) es precisamente ἐς τὸν παῖδα τὸν ἐκείνου Ξέρξην. Según veremos, a partir del párrafo 5, se produce un notorio cambio de ‘tópico’ a nivel textual y narrativo: es de ahora en adelante Jerjes, sucesor de Darío, quien acaparará el protagonismo del relato instalándose como ‘nuevo tópico’ narrativo.

En todo caso, la organización textual precisa es irrelevante si se toma en cuenta la difusión oral de las *Historias*. La lectura o recitación frente a un auditorio exige la reiteración del nombre del nuevo monarca, de modo de ‘presentarlo’ a los oyentes –quienes serán capaces de ‘recordar’ el nombre a fuerza de repetición– y de introducirlo como ‘tópico’ de las secuencias subsiguientes. Para un abordaje de los mecanismos de presentación o recuperación temática en Heródoto desde un enfoque pragmático, véase Slings (2002: 53-78). Acerca de la ‘repetición’ como procedimiento general en Heródoto, véanse Immerwahr (1966: 52-4); Lang (1984: 2-5); Long (1987); de Jong (2002: 259).

¹¹⁷ Dos rasgos gramaticales de la construcción griega ὁ τοῖνυν Ξέρξης –que ocupa la posición temática de la cláusula– refuerzan la presentación de ‘Jerjes’ como tópico discursivo. Por un lado, el uso de artículo particular (Smyth 1984:287) para definir un objeto mencionado con anterioridad (en este caso, Jerjes), cuando por lo general los nombres propios prescinden del artículo (Smyth 1984: 289). Este uso del artículo recupera la fuerza ‘demostrativa’ que el término ὁ poseía en Homero. Por otro lado, la partícula τοῖνυν –compuesta del locativo del demostrativo τό y νυν enclítica– también refuerza el carácter (de)mostrativo. Su uso, frecuente en Heródoto, marca una transición (‘ahora bien’, ‘pues bien’), tanto para continuar o retomar un elemento del discurso o para inaugurar un nuevo aspecto del tema.

das al nuevo rey para que ataque Grecia. En VII 6.3-4 se alude a un tal Onomácrito –un adivino ateniense que, según Heródoto, había recuperado los oráculos de Museo y que formaba parte de la comitiva de los Pisistrátidas a Susa–. Continúa Heródoto:

Pues (Onomácrito) habiendo acompañado (a los Pisistrátidas), siempre que llegaba a la vista del rey <βασιλέος> –dado que los Pisistrátidas le hacían (al rey) grandes elogios de él– le recitaba oráculos. Si había algo que le traía calamidad al bárbaro <τῷ βαρβάρῳ>, de ello nada decía, sino que escogía los más favorables y decía que el Helesponto habría de ser sometido por el yugo de un persa <ὅπ’ ἀνδρὸς Πέρσῃ> y explicaba la expedición.

La expresión subrayada es la que registra un empleo hasta ahora inusitado del término *bárbaros*, uso éste que se multiplicará, junto con la expresión οἱ βάρβαροι, en los *lógoi* finales. El original griego dice: εἰ μὲν τι ἐνέοι σφάλμα φέρον τῷ βαρβάρῳ. Se produce, pues, aquí un nuevo empleo del término *bárbaros* no ya en plural, sino en singular y con artículo determinado: ‘el bárbaro’. Ahora bien, ¿cómo debemos entender esta *variatio*? ¿Se trata simplemente de un tropo, vale decir, de una variación estilística (aquí el uso del singular por el plural)? Creemos que no. Según hemos argumentado en el apartado anterior, deslizamientos de este tipo no pueden ser interpretados sencillamente como recursos retóricos (por ejemplo, desde la teoría de los tropos) sino que involucran procesos cognitivos más profundos que merecen ser examinados. En efecto, sostenemos que la irrupción, a partir del libro VII, de la expresión ‘el bárbaro’ supone un último jalón en un proceso de ‘estereotipación social’ –que progresivamente toma cuerpo en el relato a partir del primer desplazamiento metonímico en la expresión ‘los bárbaros’ del libro V, forma ésta que luego se consolida en el libro VI con la batalla de Maratón y que cristaliza en los libros finales–. Un examen de este primer registro en el parágrafo VII 6 –el primero de treinta y seis usos en el resto del relato– creemos que sienta las bases de este último ‘momento’ narrativo de configuración del bárbaro. ¿Cómo opera, pues, a nivel semántico y pragmático la expresión ‘el bárbaro’ en el pasaje citado? Creemos que la expresión aquí –como en sus sucesivas ocurrencias en la *narratio*– involucra un doble proceso cognitivo cuyo efecto es el afianzamiento ulterior de la ‘estereotipación’ del bárbaro:

1) En primer lugar, parece existir aquí un desplazamiento metonímico adicional que opera sobre el ya ocurrido en la forma οἱ βάρβαροι (analizada en el apartado anterior). En el caso de ‘los bárbaros’ indicamos cómo el concepto-meta (los persas) –es decir, los MIEMBROS DE UNA CATEGORÍA (o *SPECIES*)– es evocado mentalmente a partir del

concepto-fuente (los bárbaros) –que representa la CATEGORÍA o *GENUS*–. A su vez, hemos visto que la expresión ‘los bárbaros’ no designa a ‘los persas’ sencillamente en términos descriptivos como una colectividad, sino desde una perspectiva particular: como el enemigo-invasor. En definitiva, existiría a su vez, si fuéramos rigurosos, otra transferencia metonímica subyacente que interpretaría al otro menos desde una perspectiva étnica (en el sentido de la raza o pueblo persa) y más desde una perspectiva política (como el enemigo-invasor persa). Ahora bien, en el caso de ‘el bárbaro’ que aquí nos ocupa, el concepto-meta (los persas como enemigo-invasor) es expresado de manera sintética o particularizada por la CATEGORÍA EN SINGULAR (no ya ‘los bárbaros’ sino ‘el bárbaro’)¹¹⁸. Podemos interpretar esto como un paso más allá en el proceso de estereotipación iniciado por ‘los bárbaros’. Mediante el empleo del artículo determinativo singular, el concepto-meta (los persas) deviene el ejemplo más representativo o prototípico de la CATEGORÍA ‘bárbaros’: los persas se constituyen como ‘el bárbaro’ por antonomasia. Ciertamente, en este punto, nos encontramos –a fuerza de sucesivos desplazamientos metonímicos– muy lejanos del valor étnico general de *bárbaros* en el sentido de ‘cualquier no-griego’. La expresión ‘el bárbaro’ constituye, pues, la fase final de estereotipación del ‘otro’ bajo la imagen del persa¹¹⁹ como enemigo étnico-cultural.

2) En segundo lugar, el contexto narrativo en que se inserta este primer uso de la expresión ὁ βάρβαρος permite entrever otro desplazamiento metonímico estrechamente asociado a la situación de enunciación. En efecto, la voz narradora hace foco en la figura

¹¹⁸ La corriente francesa de análisis de discurso ha denominado este tipo de procedimiento enunciativo, que engendra focalizaciones referenciales, ‘sinécdoque particularizante’ (Cf. Bonhomme 1987: 166; Morier 1975: 1117). En este sentido, la sinécdoque del número (uso del singular por el plural) produce, de acuerdo con los autores, ‘efectos de ejemplarización’ o ‘efectos de primer plano’ que elevan la unidad ‘al rango de excelencia’.

En nuestro caso, la expresión ‘el bárbaro’ (singular) por ‘los bárbaros’ (plural) –ésta última, a su vez, por ‘los persas’– más que ‘ejemplarización’ en sentido positivo produce un efecto de ‘estereotipación’ (o sea, una ejemplificación en sentido negativo o estigmatización).

¹¹⁹ Es también frecuente, especialmente en los libros finales, la expresión ὁ Πέρσης para hacer referencia tanto al ejército persa invasor como al Gran Rey, expresión ésta que a menudo alterna en una misma secuencia narrativa con la forma ὁ βάρβαρος. En la expresión ὁ Πέρσης también existe un desplazamiento metonímico que puede interpretarse en dos sentidos (no excluyentes). Por un lado, 1) como una sinécdoque particularizante de singular por plural (‘el persa’ por ‘los persas’, entendidos como el ejército invasor). En rigor, aquí habría de base otro desplazamiento metonímico, dado que *sensu stricto* no se trata de la totalidad del pueblo persa sino de los hombres (también muchos de ellos de otras razas o etnias) que integran las huestes invasoras de Jerjes. Por otro, 2) la expresión ὁ Πέρσης puede hacer referencia al Gran Rey. Aquí el desplazamiento metonímico es el de la etnia (*SPECIES*) por el individuo sobresaliente (a la sazón, el caudillo) de dicha etnia (*INDIVIDUO REPRESENTATIVO DE LA SPECIES*).

Como veremos, la expresión ὁ βάρβαρος es también susceptible de dos interpretaciones análogas. Sin embargo, la fuerza estigmatizante de ὁ βάρβαρος es mucho mayor dado que un término que en otros contextos designa sencillamente a un pueblo o individuo no-griego de manera descriptiva y, en principio, no-valorativa es empleado para referir 1) ora al enemigo invasor de Grecia; 2) ora al monarca que dirige dicha invasión (en cuyo caso, veremos, se añaden connotaciones que derivan de los atributos personales de dicho monarca).

del adivino Onomácrito –de origen ateniense– e indica que si en los oráculos que conocía “había algo que traía calamidad al bárbaro” no decía nada acerca de ello. La frase ciertamente puede interpretarse, como hemos sugerido, con el sentido de que los oráculos pudieran profetizar algún traspie (término éste que evoca la raíz del sustantivo σφάλμα –de σφάλω ‘caer’), es decir, alguna adversidad a ‘los persas’ como colectivo. Ahora bien, el contexto permite otra interpretación de la expresión ‘traer calamidad al bárbaro’. Podría tratarse, en efecto, de otra transferencia metonímica –no necesariamente excluyente de la anterior– cuyo concepto-meta fuera el mismo Jerjes. ‘El bárbaro’ en el contexto narrativo del pasaje puede ser una expresión metonímica no del pueblo persa, sino más específicamente de Jerjes. Varios elementos del co-texto avalan tal interpretación. 1) Por un lado, Jerjes, como hemos indicado, constituye el ‘tópico’ de estas secciones narrativas; todo es ‘acerca de’ él. Aquí se narra cómo el Gran Rey fue persuadido de que invadiera Grecia a instancias de Mardonio, los Alévidas y los Pisistrátidas. Las profecías de Onomácrito sirven idéntico propósito. 2) En segundo lugar, los oráculos eran dirigidos directamente al Rey, probablemente a título personal, a los efectos de lograr la persuasión mediante la adulación –práctica ésta propiciada por el círculo íntimo de la corte aqueménida¹²⁰. De allí que verosímelmente el ‘sujeto’ de los vaticinios fuera expresado en singular: del mismo modo que Onomácrito vaticinaba –de modo auspicioso– que ‘un varón persa’ habría de construir un puente sobre el Helesponto (haciendo alusión a la persona de Jerjes), también omitía cualquier infortunio que los oráculos revelaran en relación con ‘el bárbaro’ (haciendo también alusión a la figura de Jerjes.) La fuerza ilocucionaria de los oráculos era la de producir persuasión a través de la adulación, de allí que posiblemente el contenido de los vaticinios (tanto de los proferidos como de los omitidos) aludiera a la figura del Rey. 3) A nivel de la sucesión de las cláusulas en el pasaje citado, los términos del texto griego βασιλέος, τῷ βάρβαρῳ y ἀνδρὸς Περσέω pueden considerarse expresiones correferenciales: todas remiten al mismo referente, Jerjes.

En síntesis, la frase en cuestión puede interpretarse *ad locum* también con el sentido de ‘si había algo que le traía calamidad a Jerjes’. Esta interpretación también exige un proceso de inferencia metonímico que implica al menos dos momentos: 1) el concepto-fuente (*bárbaros*) que representa la CATEGORÍA o *GENUS* estaría evocando un MIEMBRO DE LA CATEGORÍA o *SPECIES* (persa); 2) la *SPECIES* (persa) evoca, por su

¹²⁰ Numerosos ejemplos de esto en Heródoto: sobre el tirano en general, III 80.4.-5; Cambises (III 62. 2-4, 65.1, 67.1); Darío (III 72.4-5; IV 134.3, 135.2); Jerjes (VIII 90.1; IX 116.1-2).

parte, el individuo sobresaliente (o el *primus inter pares*) de dicha etnia (INDIVIDUO REPRESENTATIVO DE LA *SPECIES*). La presencia del artículo determinado en singular ‘el’ bárbaro favorece la interpretación en este sentido: Jerjes, en tanto caudillo de las huestes invasoras enemigas de Grecia, se erige como EL prototipo de bárbaro. No es en absoluto casual que esta expresión ‘el bárbaro’ irrumpa en la narración precisamente en el momento en que Jerjes entra en la escena de la obra. Las consecuencias de este desplazamiento metonímico son, como veremos, cruciales en el mecanismo de estereotipación de la barbarie en cuanto permiten una asociación cognitiva de una presunta ‘esencia’ de ‘el bárbaro’ con la figura individual de Jerjes. ‘El bárbaro’ –como si fuera posible individualizar una forma o sustancia prototípica que condensara los atributos esenciales de lo ‘no-griego’– evocará a partir del libro VII de manera paradigmática los atributos de la personalidad del Gran Rey persa, caudillo de la invasión a Grecia. En este sentido, la expresión ‘el bárbaro’ adquirirá no sólo las connotaciones políticas ya contenidas en la forma ‘los bárbaros’ analizada en el apartado anterior –es decir, de ‘enemigo-político’–, sino que se añadirán en este ‘tercer momento’ atributos éticos (en el sentido etimológico de *éthos* como ‘modo de ser’ o ‘carácter’).

Jerjes como prototipo de ‘el bárbaro’

Los comentaristas de Heródoto acuerdan, podría afirmarse, con unanimidad, en el hecho de que el ‘retrato’ que ofrece las *Historias* sobre Jerjes es el más desarrollado –respecto de sus antecesores Cambises, Ciro y Darío– al tiempo que el más maniqueo o parcial¹²¹. En efecto, como señala Immerwahr (1966: 176):

Jerjes, aun más que Darío, es para Heródoto el típico persa. En el transcurso de la descripción de su marcha hacia Grecia, Heródoto alterna entre la descripción de los persas y la del rey mismo, y la guerra de los griegos es tanto una guerra de la nación persa como un asunto privado de Jerjes. Las anécdotas que se cuentan sobre Jerjes tienen su

¹²¹ Acerca de la figura de Jerjes en las *Historias*, véanse, entre muchos otros, Immerwahr (1966: 176-183), quien señala que la figura de Jerjes constituye el retrato más complejo de los reyes persas en la obra así como ejemplificador de las características de los monarcas en general. Lateiner (1977: 173-182), por su parte, analiza la ‘risa’ de Jerjes como símbolo de su fe ciega en el poder y su incapacidad de ver la realidad. Lateiner (1989: 172-9) destaca también los atributos prototípicos de la autocracia persa encarnados por Ciro, Cambises, Darío y Jerjes. Gammie (1986:171-195) analiza los rasgos prototípicos o convencionales en el retrato herodoteo de Jerjes (además de otros tiranos persas y griegos) y los aspectos innovadores a la luz del discurso de Otanes acerca de los vicios del tirano. Sancisi-Weerdenburg (2002: 579-590) destaca el sesgo etnocéntrico y tendencioso de la representación herodotea, elaborada sobre la base de fuentes en sí sesgadas, que impide a un historiador obtener datos certeros acerca de la personalidad del Gran Rey.

contraparte en los relatos acerca del comportamiento de las tropas persas durante la campaña. (...) Jerjes es el típico persa de una manera extrema, tanto en magnitud como en crueldad.

Se ha especulado mucho acerca de los atributos que caracterizan a la figura de Jerjes en la obra, en particular, en relación con otras cualidades prototípicas de tiranos, autócratas y déspotas. Se han propuesto varias tipologías¹²² en las que se compara la imagen de Jerjes con las de sus precededores en el trono, así como de otros tiranos griegos y no-griegos, y se ha indagado acerca del grado de verosimilitud (o rigor fáctico) en el retrato del Gran Rey y sus conductas¹²³ o de conformidad con *Leitmotive* pre-existentes acerca del tirano oriental¹²⁴, así como el alcance de la elaboración personal de Heródoto. Entre otros rasgos de la ‘personalidad’ –por cierto, debemos conceder ante la ausencia de evidencia, más ficcional que fáctica– de Jerjes, la crítica ha señalado: a) su orgullo arrogante, expresión máxima de la *hýbris* y *megalophrosýne* (VII 16a; VII 8g; VII 24; 136.2; VIII 24.2; 77.1); b) su accionar impulsivo e impredecible (VII 41.1; 43.1; 128.2; IX 109.2); c) sus reacciones producto ora del placer (VII 28.3; 44; VIII 69.2; IX 109.1) o de la cólera (VII 39.1; VII 210.1; 238.2); d) su tendencia irrefrenable a la codicia y la agresión (VII 5.2-3; 16a; VII 50.3-4; 54.2); e) su capacidad de cometer atrocidades (VII 35.2. VIII 109.3; IX 78.2-79.1; VIII 90.3; IX 112); f) su regodeo en el lujo y la suntuosidad (IX 82.1-2); g) su lujuria y perversión (IX 108.1-2; 111.4; 112); etc¹²⁵. Sin duda, no se trata de características que definan exclusivamente a Jerjes, sino que también, aunque en menor grado, fueron anticipadas en el relato por las figuras de sus antecesores Ciro, Cambises y Darío. No obstante, Jerjes irrumpe como el epítome de los rasgos ‘negativos’ asociados tanto a los autócratas en general como a los persas en particular. Por cierto, la ‘corrupción’ personal de Jerjes, superadora de la de sus precededores, debió de ser proverbial en la antigüedad. Platón (*Leyes* 694A-695E), por ejemplo, ubica a Jerjes en el pináculo de la corrupción del poder persa, emuladora de la de su abuelo Cambises y fruto del lujo excesivo y de una educación afeminada y disipada. No es sencillo aseverar en qué medida estos rasgos que exhibe Jerjes son extrapolables a ‘los per-

¹²² Cf. Lateiner (1989: 172-9); Gammie (1986: 171-195).

¹²³ Por ejemplo, Sancisi-Weerdenburg (2002: 579-590), quien coteja las fuentes griegas con algunas escasas referencias en fuentes persas.

¹²⁴ Por ejemplo, Gammie (1986) quien adopta una postura matizada, señalando la correspondencia con determinados estereotipos y ciertas variaciones o morigeraciones introducidas por Heródoto, y Waters (1971: 65-85 y 1985: 119-51), quien más ha abogado –por cierto, con pocos seguidores– acerca de la ‘objetividad’ en el tratamiento de Heródoto.

¹²⁵ Al respecto, Cf. Lateiner (1989: 172-5); Gammie (1986: 183-5); Hartog (2003: 305-313); Immerwahr (1966: 177).

sas' en sentido amplio, como un conjunto de atributos que describirían un *éthos* 'persa', o –de manera más inespecífica– un *éthos* 'oriental', o bien si se trata de caracteres propios de los autócratas o tiranos en general, tanto orientales como griegos. En definitiva, las *Historias* de Heródoto, como también otros géneros discursivos griegos, aportan referencias o anécdotas acerca de las 'grandes personalidades' antes que de la masa del pueblo o de la comunidad en su conjunto. Ciertamente es que la descripción etnográfica que Heródoto ofrece en su libro I (131-140) acerca de las costumbres de los persas, inspirada en el *ᾠμα* y en el contrapunto con los *nómoi* griegos, ofrece un retrato más benévolo de los rasgos culturales persas. No obstante, la lógica descriptivo-etnográfica de los primeros *lógoi* no se aviene fácilmente con la lógica narrativo-histórica de los *lógoi* finales. Intentar forzar una coherencia entre secciones tan extremas del relato implica una –a nuestro criterio– inconducente ofuscación 'unitarista' u 'organicista' en la consideración de la obra que ignora las 'etapas' y la mediación temporal en el proceso de escritura, así como los posibles virajes en los propósitos de la composición o la naturaleza heterogénea de los materiales insertos y las fuentes consultadas. No es, pues, de extrañar que, en general, buena parte de las cualidades positivas que Heródoto atribuye a los persas en su descripción etnográfica del libro I se vean rebatidas de plano por la conducta de los reyes persas. Pensemos, por ejemplo, en la presunta exaltación de la sinceridad entre los persas que refiere Heródoto ("consideran que mentir constituye la mayor deshonra", I 138) que se ve continuamente refutada en las secciones narrativas por el accionar embustero y lisonjero de los nobles persas¹²⁶ –insinceridad ésta que los historiadores modernos de la corte aqueménida han señalado como un mecanismo enquistado y funcional al mantenimiento de los privilegios de la aristocracia. Más aún, encuentra su expresión diametralmente contradictoria en VIII 142 ("entre los bárbaros no rige la lealtad ni la sinceridad"). En definitiva, si nuestro análisis es en algún punto admisible, 'los persas' o 'los bárbaros' del libro I no son en absoluto 'los persas' y 'los bárbaros' de los libros finales. Ahora bien, creemos que el impacto 'visual' que genera la multiplicación de comportamientos desmesurados por parte de los grandes persas (especialmente, sus reyes y, de entre ellos, Jerjes) en las secciones narrativas del relato se impone con creces a los episódicos datos etnográficos que ofrece Heródoto en el Libro I –o incidentalmente en otras secciones– acerca del pueblo persa. Sin desmerecer la curiosidad que puede suscitar en la audiencia la descripción de costumbres en muchos sentidos tan disímiles

¹²⁶ Esta 'contradicción' –como también otras– no han pasado inadvertidas a la crítica. Véase, por ejemplo, Immerwahr (1966: 187); Flory (1987: 93); Dorati (2000: 161-166).

de las griegas que proliferan en los primeros *lógoi*, entendemos que el imaginario griego sobre 'el bárbaro' se construye fundamentalmente a partir de la escenificación viva (*in praesentia* en el teatro o *in absentia* en la recitación oral de las *Historias*) de la conducta y rasgos caracterológicos de las 'grandes personalidades'. Es, pues, en la acción narrativa en que intervienen los personajes de la trama dónde se forjan los estereotipos. Al menos, así debió de serlo en una cultura oral¹²⁷. En todo caso, las evidencias literarias previas, contemporáneas o posteriores a Heródoto –como documenta ampliamente E. Hall (1989)–, especialmente la tragedia, aunque también la comedia, así como la retórica y la filosofía, suelen caracterizar de manera estereotipada al 'bárbaro' (y, en particular, al persa) como afeminado, lujurioso, de carácter emocional (gobernado más por los impulsos pasionales que moderado por la razón), de naturaleza despótica y servil (según la lógica del amo y el esclavo), proclive al desenfreno sexual, a las atrocidades, la injusticia y la crueldad. En relación con la representación del comportamiento del bárbaro en la tragedia, E. Hall (1989: 80) señala:

Pero los tres vicios fundamentales en la psicología del bárbaro seleccionados y enfatizados repetidamente son su verticalismo, su lujo inmoderado y su emocionalidad desenfrenada: las tres encuentran su correlato en virtudes idealizadas del carácter griego, la igualdad, la austeridad y la moderación (...)

Es lícito aducir que el 'retrato' de Jerjes que ofrece Heródoto condice con una serie de vicios estereotipados que el discurso trágico ateniense había ya comenzado a codificar. No nos detendremos aquí en una discusión pormenorizada del tipo de elaboración producida por la tragedia en torno al bárbaro, ni de la parte –sin duda, a nuestro entender, central– que en dicho proceso de estereotipación corresponde a las *Historias* (Cf. Capítulo VIII). Simplemente destacamos el hecho de que la expresión 'el bárbaro', que irrumpe en los libros finales de las *Historias*, lo hace en sugerente paralelo con la presentación de la figura y el accionar de Jerjes y continuará en uso hasta el libro IX, hasta el momento en que el Gran Rey desaparezca, derrotado, del horizonte del relato. También señalamos que la figura dramática de Jerjes es la que, de acuerdo con la unánime opinión de la crítica, ha sido explotada al máximo por Heródoto y la que, en cierta medida, ilustra, condensa y radicaliza un conjunto de vicios atribuidos a los

¹²⁷ En efecto, los oralistas han demostrado que la memoria (y, por extensión) el conocimiento en las culturas orales opera a partir de vivencias empáticas y participantes, es decir, mediante procesos de identificación (o 'contraidentificación') con las acciones de los personajes (Cf. Havelock 1963: 145-6; Ong 1987: 51-2).

autócratas persas o déspotas en general. Asimismo, en buena medida, exagera una serie de rasgos estereotipados que se atribuyen a otros 'bárbaros' (persas y no-persas) en la obra: una emocionalidad acentuada¹²⁸, una tendencia al exceso¹²⁹ –tanto en lo bueno como en lo malo–, un espíritu despótico o servil, según la dialéctica del amo y el esclavo. De allí que la expresión 'el bárbaro' pueda evocar no sólo al persa como enemigo étnico-cultural, sino también un *éthos* estereotipado del 'ser-persa' cuya expresión radical se encontraría plasmada en la representación de la conducta y rasgos de Jerjes en el relato.

Un ejemplo paradigmático de dicho contenido 'ético' que adquiere el término *bárbaros* por asociación con Jerjes ocurre en VII 35.2. Aquí reaparece incidentalmente el ya olvidado 'adjetivo' *bárbaros* habitual en los *lógoi* iniciales. Se trata del legendario 'castigo' que Jerjes infringe al Helesponto: propinarle trescientos latigazos y arrojar al agua un par de grilletes. Al respecto, comenta la voz narradora que Jerjes ordenó a sus hombres que, al azotarlo, profirieran unas "bárbaras e insensatas" palabras (λέγειν βάρβαρα τε καὶ ἀτάσθαλα). Ciertamente, el adjetivo βάρβαρα en acusativo plural (sustantivado como objeto directo) está empleado en sentido despectivo (en cópula con 'insensato') y adquiere un valor fuertemente estereotipado por asociación con la figura de Jerjes. Lejos estamos aquí de su sentido descriptivo de no-griego, con que solía aparecer en los primeros libros. Las palabras que ordena proferir Jerjes, a medida que se comete un acto impío y estúpido, son 'propias de un bárbaro' (y, por lo tanto, insensatas). En todo caso, palabras contrarias a las de un griego (en sentido de una conducta idealizada), palabras que se adecuan al prototipo de un *éthos* persa. Es decir, propias de un estereotipo del bárbaro (en este caso, su impiedad, megalomanía y estupidez) que Jerjes encarna (y encarnará en lo sucesivo a nivel narrativo).

Ὁ βάρβαρος: su elaboración en los *lógoi* finales

La expresión 'el bárbaro', si nuestra especulación es atinada, prorrumpe en la *narratio* en simultáneo con el advenimiento de Jerjes y su campaña de conquista. Hemos vislumbrado aquí un 'tercer momento' de conformación de la noción de *bárbaros* en el relato que supone ulteriores desplazamientos metonímicos sobre la expresión 'los

¹²⁸ Cf. Pohlenz (1937: 95); Baslez (1986: 358-9); Lateiner (1977: 181); E. Hall (1989: 121-125).

¹²⁹ Cf. Baslez (1986: 361); Darbo-Peschanski (1987: 53-5); E. Hall (1989: 123-133).

bárbaros'. El efecto de dichos deslizamientos metonímicos es la consolidación de un 'estereotipo social' en la narración. En palabras de Hartog:

El bárbaro es ante todo, más que cualquier otro y durante mucho tiempo, el persa. Y el bárbaro por excelencia será el Gran Rey, encarnación de la *hýbris* despótica. Como Jerjes, que en su sinrazón creyó poder poner obstáculos en el Helesponto¹³⁰.

Tal categorización estereotipada no es una creación *ex nihilo* en las *Historias* sino que tiene precedentes en otros géneros discursivos previos y contemporáneos a Heródoto. Con todo, según observaremos más en detalle en el Capítulo VIII, las *Historias* –en cuanto género discursivo novedoso– constituye un hito ineludible en dicho proceso de estereotipación, codificando la barbarie de un modo *sui generis* en función de las nuevas posibilidades de representación que ofrece la *historiē*. De allí que la literatura posterior a Heródoto recuperará y abrevará de manera proficua en la *narratio* como fuente de imágenes, representaciones y, muy especialmente, según veremos, de innovaciones lingüístico-conceptuales para representar al 'otro'.

Un análisis de los contextos de uso de la expresión 'el bárbaro' que, en el transcurso de los *lógoi* finales alterna con la expresión 'los bárbaros'¹³¹, revela una particularidad digna de mención. Buena parte de dichos empleos corresponde a discursos en *oratio recta*. La voz narradora, pues, pone dicha expresión en boca de personajes griegos en contextos de deliberación acerca de los ejércitos enemigos. Así, por ejemplo, los emisarios enviados por la confederación griega para solicitar el auxilio de Gelón, tirano de Siracusa (VII 157-162), solicitan de éste "apoyo contra el bárbaro" (*παραλαμψόμενος σε πρὸς τὸν βάρβαρον*). A continuación, los embajadores hacen alusión a "un persa" (*Πέρσης ἀνὴρ*) quien, tras haber tendido puentes sobre el Helesponto, se dispone a marchar con todas las huestes de Asia contra Grecia. Se observa aquí de manera explícita la conexión entre la expresión 'el bárbaro' y la figura de Jerjes. En primer plano, como una suerte de aposición explicativa de la expresión 'el bárbaro' empleada ante Gelón, los embajadores introducen la figura de Jerjes, 'un persa' que, habiendo franqueado el

¹³⁰ Hartog (1999: 114). También, en un sentido similar, Cf. Hartog (2003: 299-300).

¹³¹ Por cierto, también alterna con las expresiones 'el persa' –que puede designar en ocasiones tanto a la persona del Gran Rey (que, como hemos propuesto, también puede evocar la forma 'el bárbaro') cuanto, en otras, al ejército invasor capitaneado por Jerjes– así como la forma 'los persas'. Esta última, en plural, se emplea con frecuencia en el relato para aludir al ejército invasor. *Stricto sensu* la forma 'los persas' también encubre una metonimia de base: la totalidad (la nación persa) designa, en rigor, al 'ejército' persa (una parte de dicha nación). Esta metonimia, sin embargo, es casi imperceptible y puede considerarse un mecanismo metonímico habitual.

mar, lidera un contingente pasmoso de fuerzas orientales. En su respuesta (VII 158), Gelón recupera la expresión aliarse ‘contra el bárbaro’ (ἐπὶ τὸν βάρβαρον) y exige a los legados ser el jefe de las fuerzas griegas ‘contra el bárbaro’ (πρὸς τὸν βάρβαρον). También Temístocles (VIII 22), en su exhortación a los jonios y carios para que abandonen a Jerjes, dice: “nuestro antagonismo contra el bárbaro (ἡ ἔχθρη¹³² πρὸς τὸν βάρβαρον) se originó por vuestra causa”. Una vez más, Temístocles en VIII 109, en su arenga a los atenienses para que no salieran en persecución de la flota de Jerjes, utiliza la expresión ‘el bárbaro’. Tras referir la hazaña que significó rechazar a una persona ‘impía y criminal’ (άνόσιον τε καὶ ἀτάσθαλον) que había ultrajado las imágenes de los dioses (τῶν θεῶν ἀγάλματα) y había hecho azotar el mar (τὴν θάλασσαν ἀπεμαστίγωσε), insta a los atenienses, luego de haber rechazado definitivamente al ‘bárbaro’ (παντελέως ἀπελάσας τὸν βάρβαρον), a reconstruir la patria. Asimismo, la expresión ‘el bárbaro’ se emplea de manera recurrente en el debate entre Alejandro de Macedonia, los atenienses y los espartanos en los últimos capítulos del libro VIII¹³³. Aquí la frase es utilizada por los atenienses o espartanos –pero no por Alejandro, enviado como intermediario– en la expresión ‘pactar con el bárbaro’ (ἐς ὁμολογίην ἄξοντα τῷ βαρβάρῳ / ὁμολογήσαι τῷ βαρβάρῳ / μὴ ὁμολογήσωμεν τῷ βαρβάρῳ) en el sentido de aceptar las condiciones favorables de capitulación ofrecidas por Jerjes. Por último, a modo de otro ejemplo ilustrativo, podemos mencionar la exhortación de los embajadores atenienses ante los éforos espartanos (IX 7) para que envíen tropas en auxilio del Ática, tomada por segunda vez por los persas. En su alegato, los legados atenienses utilizan sucesivamente las expresiones correferenciales ‘el rey de los medos’ (βασιλεὺς ὁ Μήδων), ‘el persa’ (τῷ Πέρσῃ / τὸν Πέρσῃν) y ‘el bárbaro’ (τὸν βάρβαρον) para aludir a Jerjes e instar a los espartanos a que colaboren con el envío de tropas para poder expulsarlo del Ática. En todos los pasajes citados, la expresión ‘el bárbaro’ resuena en boca de personajes griegos –sobre todo, de los atenienses o de embajadores de los aliados griegos– para hacer referencia metonímicamente tanto al ejército persa invasor en sentido amplio como a Jerjes en particular, en su calidad de líder de las tropas enemigas. Por lo general, la expresión ocurre en pasajes en que se esgrime una

¹³² Adviértase como el término ἔχθρη –que, como hemos apuntado, indica un tipo de enemistad subjetiva (antipatía u odio)– induce también a pensar la expresión ‘el bárbaro’ en términos individuales: la enemistad con Jerjes.

¹³³ Esta escena será analizada pormenorizadamente en el Capítulo VI.

retórica ‘nacionalista’ panhelénica¹³⁴ –como la defensa de la Hélade, la salvaguarda de la libertad frente a la esclavitud, la venganza por los ultrajes cometidos por Jerjes a la patria, etc.

En los restantes casos, la expresión es empleada por la voz narradora en los contextos en que adopta una perspectiva ‘griega’ del conflicto o bien refleja un punto de vista de algún personaje griego. Tomemos algunos ejemplos. En VII 132, la voz narradora, tras relatar el envío de heraldos a Grecia por parte de Jerjes para exigir ‘tierra y agua’ de los pueblos griegos, refiere el juramento de los aliados, reunidos en el istmo de Corinto, en contra de los estados medizantes:

...Contra estos prestaron juramento los griegos que emprendieron la guerra contra el bárbaro (τῷ βαρβάρῳ). Y el juramento era el siguiente: cuando la situación se resolviera favorablemente para ellos (los griegos), todos los griegos que, sin verse forzados, se habían rendido al persa (τῷ Πέρσῃ ἔδοσαν αὐτούς) deberían ofrecer al dios de Delfos la décima parte de sus bienes.

Resulta aquí evidente que el foco narrativo recae sobre los griegos aliados en contra de Jerjes (‘el bárbaro’) y su juramento en contra de los pueblos ‘griegos’ filopersas. El punto de vista adoptado por la voz narradora es el de los aliados reunidos en el istmo de Corinto en defensa de la Hélade; ciertamente no el de las *póleis* que ‘entregaron tierra y agua’ y, menos aun, la de ‘el persa’ / ‘el bárbaro’. El pasaje, sin duda, resulta sugerente también en lo que respecta al desplazamiento metonímico sufrido por el término ‘griegos’ en las últimas secciones del relato, acerca del cual ya hemos formulado algunas apreciaciones: en lo sucesivo, cuando se emplee el término ‘griegos’ en el relato se aludirá no ya a la totalidad de los pueblos griegos (*TOTUM*) sino, específicamente, a ‘los griegos que emprendieron la guerra contra el bárbaro’ (οἱ Ἕλληνες οἱ τῷ βαρβάρῳ πόλεμον ἀειρούμενοι). O bien, si se prefiere la definición por la negación del contrario: NO ‘aquellos que se rindieron al persa sin verse forzados’. Es por cierto significativo que la palabra ‘guerra’ (πόλεμον) figure de manera explícita en la definición: es al fragor de la lucha armada dónde se distingue políticamente al amigo del enemigo. Es en la ‘guerra’ con el otro dónde se recorta, en última instancia, la identidad nacional.

En VII 175 los griegos deciden la estrategia a seguir para evitar el ingreso del ejército invasor. La voz narradora focaliza en esta sección sobre los griegos y su llegada al Istmo, introduciendo a aquéllos como ‘tópico’ discursivo: “Los griegos (οἱ δὲ Ἕλλη-

¹³⁴ Al respecto, véase nuestro Capítulo VI, donde se analiza el funcionamiento de estos *tópoi* o ‘repertorios interpretativos’ en la dinámica de la interacción verbal entre los interlocutores en algunas secciones del relato.

νες), cuando llegaron al Istmo deliberaron (...). Tras examinar el paraje, deciden custodiar el paso de las Termópilas. Es así que concluye el narrador: “Acordaron (έβουλεύσαντο), pues, guardar aquel paso y no admitir al bárbaro en Grecia (μη παρίεναι ές την Έλλάδα τον βάρβαρον)”. Ya sea que Heródoto en este punto estuviera reelaborando una fuente ante su vista o las palabras *hic et nunc* de un informante o bien estuviera recreando *in mente* la información recogida en sus averiguaciones, lo cierto es que la perspectiva narrativa se centra en los griegos, cuya deliberación parece *ad verbum* estar reproduciendo aquí (o, al menos, reelaborando según un punto de vista ‘griego’).

En VIII 19, la voz narradora refiere un pensamiento de Temístocles, expresándolo desde el punto de vista del ateniense: “Pero Temístocles, pensando que si se arrancaba del bárbaro (άπορραγείη από του βαρβάρου) el pueblo jonio y cario, estarían en condiciones de imponerse al resto (...)”. El encuadre subjetivo de la narración con foco en la figura de Temístocles resulta evidente aquí por 1) la construcción participial subjetiva que encabeza el párrafo (Νόω δέ λαβών ό Θεμιστοκλής) con el sustantivo Νόω (mente, pensamiento) en posición temática; 2) el empleo de la conjunción ώς para introducir la proposición subordinada, por medio de la cual se acentúa el carácter subjetivo del ‘contenido’ del pensamiento de Temístocles.

En VIII 50, por citar un último ejemplo, mientras los generales griegos celebran un consejo y deciden abandonar Salamina y dirigirse al Istmo de Corinto –señala el narrador– se presentó un hombre ateniense “anunciando (άγγέλλων) que el bárbaro (τον βάρβαρον) había llegado al Ática y que la entregaba toda a las llamas”. Aquí también la perspectiva adoptada es la del mensajero ateniense, de modo que la proposición de infinitivo que trasmite el contenido del anuncio parece reproducir *ad litteram* las palabras proferidas por éste.

En VIII 144 –tras rechazar públicamente ante los espartanos las ventajosas condiciones de capitulación ofrecidas por Jerjes– los atenienses conciben al bárbaro –no ya solamente como el objeto de repudio, vituperio o de defensa, sino incluso como una sustancia activa, en caso nominativo singular:

Ahora, ya que así están las cosas, envidad cuanto antes vuestro ejército, pues, según nuestras conjeturas, no está lejos el tiempo en que el bárbaro (ó βάρβαρος) se presente invadiendo nuestra tierra (...)

En síntesis, es lícito interpretar la expresión ‘el bárbaro’ –que hemos destacado como el ‘tercer momento’ de conformación de la noción de bárbaro en las *Historias*–

como el epítome de la estereotipación social del persa. Merced a sucesivos desplazamientos metonímicos, la forma ‘el bárbaro’ condensa *in nuce* paulatinas transformaciones en la representación del ‘otro’ en el relato. En los *lógoi* finales, donde se registran las tres cuartas partes de los empleos del término *bárbaros* de la totalidad del *corpus*, el desarrollo narrativo impuso notorios cambios morfosintácticos, semánticos, pragmáticos y textuales en la unidad léxica en cuestión. La expresión ‘el bárbaro’ singulariza, al tiempo que realza, dichos desplazamientos, erigiéndose como la forma estereotipada por antonomasia. El análisis de los contextos de empleo revela que: a) suele aparecer directamente asociada a Jerjes (como una anáfora léxica de otras expresiones como ‘el persa’, ‘el Gran Rey’, ‘el rey de los medos’ o, sencillamente, ‘Jerjes’) o evocar metonímicamente al Gran Rey en tanto jefe de las tropas persas invasoras; b) suele ser utilizada en los pasajes en *oratio recta* en boca de los griegos aliados, especialmente de los atenienses, como modo de aludir al Gran Rey o a las huestes por él conducidas o bien en pasajes narrativos en que la voz enunciativa relata determinado acontecimiento, pensamiento o impresión desde la perspectiva de un griego. En suma, en este ‘tercer y último’ momento narrativo, ‘el bárbaro’ condensa las connotaciones políticas ya contenidas en la forma ‘los bárbaros’ –es decir, el sentido de ‘enemigo-político’– al tiempo que evocará, por asociación con la figura de Jerjes como representante prototípico de la categoría, una serie también estereotipada de cualidades (la intemperancia, la suntuosidad, la emocionalidad exagerada, la lujuria y el desenfreno sexual, etc.) que coadyuvarán a la consolidación de la imagen del ‘persa’ como antimodelo griego en el imaginario del siglo V. Asimismo, la forma ‘el bárbaro’ abre el concepto a connotaciones éticas (de *éthos*) y a un proceso de ‘sustanciación’ de la idea de barbarie como un conjunto de rasgos inherentes al ‘otro’¹³⁵.

Conclusión

Nuestro recorrido a través de la formación discursiva de la barbarie en las *Historias* nos ha permitido entrever la brecha conceptual que se cierne entre, por tomar dos enunciados representativos,:

las grandes y maravillosas obras realizadas respectivamente por griegos y bárbaros

¹³⁵ Sobre dicho proceso de ‘sustanciación’ de la noción de barbarie en la tragedia ateniense, véase nuestro Capítulo VIII.

ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά, τὰ μὲν Ἕλλησι τὰ δὲ βαρβάρουσι ἀποδεχθέντα (I 1)

y

no está lejos el tiempo en que el bárbaro se presente invadiendo nuestra tierra

Οὐκ ἐκὰς χρόνου παρέσται ὁ βάρβαρος ἐσβαλὼν ἐς τὴν ἡμετέραν (VIII 144)

Si confrontáramos, a modo de curiosidad, este último enunciado con el antecedente remoto, por ejemplo, de la sentencia de Heráclito, la distancia se volvería ciertamente más pronunciada aún:

Malos testigos son para los hombres los ojos y oídos de quienes tienen almas bárbaras

κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὄτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων (Her. B 107)

La distancia que separa el enunciado de Heráclito del primer enunciado de Heródoto es la que media entre el adjetivo y el nombre, entre el accidente y la sustancia, entre la cualidad del sonido y la forma de la escritura. Entre *bárbaros* como voz onomatopéyica que designaba un ‘habla tosca e inarticulada’ y la sustanciación de esa cualidad en una designación étnica que se desprenderá metonímicamente, a fuerza de sendos desplazamientos. De este modo, la cualidad originaria de extrañeza lingüística cristalizó en una entidad, se materializó en una sustancia capaz de designar al conjunto de los moradores del mundo no-griego. Primeras metonimias, que hemos explorado con detalle. La Jonia de Heráclito, Hecateo y Heródoto fue sin duda tierra fértil de contactos: no es de extrañar que estos primeros virajes se sustanciaran en los márgenes entre Asia y Europa. Por cierto, la prosa jonia de los genealogistas, geógrafos y viajeros debió de representar un punto de inflexión entre el accidente y la sustancia, entre el sentido primordialmente auditivo de *bárbaros* –que denota un *modus loquendi* zafio o extraño– y un sentido étnico-espacial, entre la oralidad y la escritura. Pero no es sobre esta primera brecha que nos detendremos aquí.

Es en torno a la segunda, no menos radical, sobre la que elaboraremos nuestras conclusiones. Pues, en efecto, la distancia conceptual que separa el primer enunciado del proemio con los últimos registros de *bárbaros* en las *Historias* es tan profunda como la primera. No sólo distancia conceptual. Las imprecisas cronologías de la vida y obra de Heródoto permiten hipotetizar sobre una significativa brecha temporal entre ambos

enunciados. Una brecha que, en sus expresiones más extremas, puede no resultar menor que la que separa a Heráclito del 'primer' Heródoto. Interpretar tal brecha ha implicado describir y evaluar cómo se cifran y elaboran las nociones de 'bárbaro' en el interior de la materialidad textual, cómo se configuran discursivamente en el plano de la enunciación, a través de sus sucesivas etapas. Es decir, no sólo recuperar la obra en su dimensión sincrónica, sino en términos de discurso-como-proceso. Muchas de las perplejidades que ha suscitado la cuestión de la barbarie en la exégesis de Heródoto y que aún continúa suscitando han sido efecto de ignorar las huellas de la temporalidad en el relato. No sólo es preciso aplicar a la interpretación o recuperar de la obra significados de 'lo griego' y 'lo bárbaro' generados en otros géneros discursivos o momentos históricos —o incluso como un 'constructo' teórico producido por la crítica misma—, sino examinar la constitución de la formación discursiva de la barbarie en la materialidad lingüística del propio texto.

Nuestro examen del término *bárbaros* en el *corpus* nos ha permitido observar:

a) En lo que respecta a la frecuencia de uso y distribución en el *corpus*, oscilaciones significativas. En los primeros *lógoi* (I a V), la ocurrencia del término *bárbaros* es exigua (apenas veintitrés usos en total). El libro VI puede interpretarse como una transición, con escasos empleos del término. Es en la sección final del libro VI, en la que se narra la resistencia griega en Maratón, donde se verifica un uso mayor, aunque aún no especialmente prolífico, del término. En los libros finales VII, VIII y IX el término *bárbaros* se registra ciento cuarenta y cuatro veces, cifra que equivale a más de las tres cuartas partes de los usos en la totalidad de la obra.

b) En segundo lugar, hemos señalado que existen importantes variaciones en los rasgos morfosintácticos del término *bárbaros* que se corresponden, a su vez, con progresivas diferenciaciones semántico-pragmáticas en los usos en contexto. Se trata éste de un aspecto que ha pasado inobservado por la crítica y que resulta capital para una adecuada evaluación de los alcances y matices del término *bárbaros* en la obra herodotea. En buena medida, dichas variaciones se verifican en paralelo con las divergencias en el uso y la distribución indicadas en el apartado anterior. Dicho de otro modo, la formación discursiva de la barbarie en las *Historias* se despliega de manera variable y dinámica en el desarrollo de la *narratio*.

Por otra parte, hemos podido identificar determinadas regularidades en los usos del término que permiten, a su vez, postular tres momentos o etapas diferenciadas en la configuración dinámica de la noción de barbarie en la obra. Dichos momentos narrati-

vos de la constitución del otro-como-bárbaro se corresponden, en buena medida, con las fluctuaciones en la frecuencia y distribución observadas en el apartado anterior.

1) El 'primer momento' narrativo del concepto de 'bárbaro' se extiende desde el proemio hasta el libro IV, prolongándose incluso en los libros V y VI. La frecuencia de uso es exigua y su distribución irregular, con amplias secciones del relato en que no se registra el término en absoluto. Las características morfosintácticas, semánticas y pragmáticas del término *bárbaros* en este primer momento son: a) el predominio de los usos sustantivados del término (con artículo), aunque también se verifican usos atributivos o predicativos del adjetivo *bárbaros*; b) un uso exiguo del término en caso nominativo, con predominio de los casos oblicuos, por lo general como término en construcciones preposicionales (*ἀπό, ἐκ, παρὰ* + término) o en caso genitivo; c) la mayor parte de los usos se da en composición o paralelismo con el sustantivo 'heleno(s)' o la 'Hélade' (en co-ocurrencia con éstos, cuando están presentes en el entorno verbal próximo o, incluso, cuando pueden ser repuestos *ad sensum*) o bien cuando se hacen referencias de tipo étnico; d) se emplea mayormente en pasajes en que se desarrollan observaciones de tipo etimológico-lingüístico o etnográfico; e) no ocupa la 'posición temática' a nivel de la cláusula ni se inscribe como 'tópico' de los grandes bloques de texto, secciones, o subsecciones que articulan el desarrollo de la narración; f) detenta un valor genérico y descriptivo de 'no-griego' –en un sentido étnico, lingüístico o topográfico– sin matices de connotación adicionales.

2) El 'segundo momento' de conformación del concepto de bárbaro corresponde, según nuestra lectura, a una segunda etapa del relato, allí donde los intereses etnográficos o la presentación de la causas remotas, los extensos apartados acerca de la historia de los pueblos descritos o las minuciosas écfrasis ceden terreno a la narración de los acontecimientos, etapa que se instala de manera progresiva entre los libros V y VI y se consolida en los libros finales. A partir de una ocasional referencia en el libro V y, luego, un uso más sistemático en el episodio de Maratón, este empleo del término se impondrá en la narración de la segunda Guerra Médica. Aquí se observan cambios significativos respecto del primer 'momento' narrativo: a) en el plano morfosintáctico, el término *bárbaros* se empleará habitualmente en la expresión *οἱ βάρβαροι*, como sintagma nominal, en caso nominativo plural y sustantivado por medio del artículo determinado; b) en el plano semántico, se producirá un *desplazamiento metonímico (totum pro parte)* sos-

tenido, puesto que οἱ βάρβαροι designará de manera prioritaria (cuando no exclusiva) a ‘los persas’ o ‘a los pueblos sometidos al imperio persa o incorporados a las huestes invasoras’. Dicho uso metonímico de οἱ βάρβαροι puede inferirse, en ocasiones, directamente de la co-presencia a nivel textual del grupo nominal ‘los persas’ (según la relación de antecedente y anafórico); sin embargo, el valor metonímico de la expresión οἱ βάρβαροι progresivamente se desprende de cualquier anclaje en el plano de la materialidad textual (es decir, que pasa a designar directamente a ‘los persas’ sin que el concepto-meta se encuentre co-presente en el entorno verbal); c) en el plano textual, el sintagma nominal οἱ βάρβαροι ocupa con frecuencia la posición *temática* a nivel de la cláusula (es decir, como constituyente ubicado más a la izquierda). A su vez, ‘los bárbaros’ se instituye como ‘tópico’ —es decir, como ‘aquello acerca de lo que se habla’— a partir del cual se desarrolla la explicación ulterior y se garantiza la progresión temática de amplias secciones del relato.

El empleo sostenido en el *corpus* herodoteo —especialmente en los libros finales— y su difusión oral a partir de las recitaciones o lecturas públicas constituyen un jalón importante en la consolidación y naturalización de dicha concepción metonímica del ‘bárbaro’ como ‘persa’ —o de manera más radical, del ‘otro’ como ‘persa’— en el imaginario griego clásico. A nivel discursivo, la expresión ‘los bárbaros’ ocupará la posición temática tanto a nivel de la cláusula como a nivel transoracional, transformándose en el ‘tópico’ —o uno de los tópicos— de la narración en el desarrollo de la segunda parte del relato. A su vez, en cuanto ‘sujeto lógico’ —y gramatical— de buena parte de los enunciados, la expresión οἱ βάρβαροι constituye la base de una sumatoria de predicados que se suceden en el desarrollo de la narración. Es tal agregado de predicaciones lo que transforma la expresión en una ‘sustancia narrativa’, sustancia ésta desplegada originalmente por la *historiē* herodotea pero que pronto se desacoplará del texto e ingresará en el imaginario griego del siglo V para ser objeto de sucesivas codificaciones y reelaboraciones por parte de otros géneros discursivos. Por último, la expresión ‘los bárbaros’ designará metonímicamente al ‘enemigo’ político, cuyo advenimiento y maquinaria bélica son capaces de poner en riesgo una identidad colectiva ‘griega’, etnicidad ésta que se define precisamente por oposición a dicho enemigo. ‘Los bárbaros’, pues, se erigen como los ‘enemigos’ públicos capaces de cohesionar y aglutinar un sentimiento de pertenencia étnico por encima del ámbito individual de la *pólis* en el frente ‘griego’, al tiempo que permiten deslindar quiénes legítimamente pertenecen al espacio de la helenidad.

3) El 'tercer momento' de constitución de la barbarie en el relato es, en cierta medida, coextensivo con el anterior. Sin embargo, se circunscribe estrictamente a los *lógoi* VII, VIII y IX e implica una radicalización de los sentidos de la expresión 'los bárbaros'. Por efecto de un ulterior proceso metonímico, la expresión deviene ahora 'el bárbaro'. Por un lado, mediante el empleo del artículo determinativo singular, los persas se instalan como el ejemplo más representativo o prototípico de la CATEGORÍA 'bárbaros': es decir, representarán al 'bárbaro' por antonomasia. Podemos interpretar esto como un paso más allá en el proceso de estereotipación iniciado en el relato por 'los bárbaros'. Por otro, este último uso del término adquiere, en virtud del contexto narrativo de empleo, una connotación fuertemente ideológica. La expresión suele aparecer en el texto directamente asociada a Jerjes o evocar metonímicamente al Gran Rey en tanto jefe de las tropas persas invasoras. Asimismo, suele ser utilizada en pasajes en *oratio recta* en boca de los griegos aliados, especialmente de los atenienses, como modo de aludir al Gran Rey o a las huestes por él conducidas, o bien en pasajes narrativos en que la voz enunciativa relata determinado acontecimiento, pensamiento o impresión desde la perspectiva de un griego. El efecto de esto es la radicalización del estereotipo del bárbaro: no sólo será el enemigo étnico-político, sino que adquirirá progresivamente –por asociación con la figura de Jerjes– visos 'éticos' adicionales. 'El bárbaro' se definirá por atributos contrarios al ideal de la 'helenidad'. Los atributos anti-helénicos son encarnados prototípicamente por Jerjes como *primus inter pares*: la *hýbris* en todas sus manifestaciones, la ostentación y la complacencia en el lujo y el servilismo / despotismo. Asimismo, se volverá una expresión usual en contextos que exigen reforzar un punto de vista, una ideología o un *éthos* (pan)helénico.

Por último, nuestro análisis nos ha permitido observar que el debate de la crítica respecto de la incierta o ambigua postura de Heródoto acerca del bárbaro –y las opiniones que enfatizan una u otra actitud– se fundan en sensibles variaciones en el empleo del propio término *bárbaros* que se verifican en el *corpus* y que es posible elucidar merced a un análisis lingüístico riguroso. A su vez, hemos procurado evidenciar que las controversias en torno a la fluctuante o elusiva actitud del historiador hacia el bárbaro –la mayor parte de las cuales se funda en una ponderación de las opiniones o contenidos proposicionales explícitos atribuidos a 'Heródoto' en la obra– se enriquecen sustancialmente si se considera con rigor la ocurrencia del término en su materialidad textual –es decir, desde el plano de la enunciación– antes que a partir de los datos provistos por Heródoto en una presunta 'primera persona' o la incorporación de interpretaciones pre-co-

dificadas en otros géneros discursivos. Para ello, es imprescindible incorporar la dimensión diacrónica al análisis del discurso. Es decir, se debe ponderar las fluctuaciones y desplazamientos que tienen lugar en el *corpus* en función del proceso de escritura y la conformación de una 'trama narrativa' a partir de *lógoi* pre-existentes, eventualmente hilvanados en el conjunto. En suma, contrariamente a lo que la exégesis de la obra herodotea instaló como un *Leitmotiv* interpretativo, la oscilante formación discursiva de la 'barbarie' no constituye un concepto coligatorio desplegado uniforme y homogéneamente en el relato. La noción de 'bárbaro' se construye discursivamente conforme se despliega el proceso de escritura y, según hemos ilustrado en el Capítulo IV, cristaliza progresivamente por oposición a un modo alternativo de concebir la identidad y diferencia, la 'extranjería'.