Traducción de Horacio Pons

FRANÇOIS HARTOG

# Memoria de Ulises

Relatos sobre la frontera en la antigua Grecia



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

México - Argentina - Brasil - Colombia - Chile - España Estados Unidos de América - Perú - Venezuela

#### CAPÍTULO I

#### EL REGRESO DE ULISES

Ulises volvió lleno de espacio y de tiempo. Ossip Mandelstam

En Grecia, todo comienza con la epopeya, todo se inaugura con ella y permanecerá durante siglos bajo el signo de Homero. Es allí donde tenemos que buscar en primer lugar la introducción y puesta en acto de las principales categorías de la antropología griega. La Odisea no es ni una geografía del Mediterráneo, ni una investigación etnográfica, ni la versificación y musicalización de instrucciones náuticas (fenicias u otras), sino un relato de viaje, tendido en su totalidad hacia el regreso, ansioso por cerrarse. Narra el retorno de quien "erró durante años [...] con el alma llena de angustia en el mar", de quien, en respuesta a una pregunta del rey Alcínoo, afirma que no es "más que un mortal", acaso el más desdichado. El mar está allí, omnipresente y aborrecido: mar de las borrascas repentinas y los naufragios nocturnos, que arrastra al marino a una muerte lastimosa. Ulises es navegante, y lo es más que otros, pero a pesar de sí, y no piensa ni en auroras marinas ni en "islas más verdes que el sueño".

### El viaje y el regreso

A diferencia del Ulises de Dante, impulsado por su deseo de conocer el mundo, el de Homero es fundamentalmente un viajero a disgusto. Tampoco podría murmurar para sí lo que le sugiere el poeta griego Konstantino Kavafis: "Cuando partas hacia Ítaca, / Desea que el camino sea largo, / Rico en aventuras y enseñanzas / [...] / Que numerosas sean las mañanas de verano / En que entres [...] en puertos

desconocidos".¹ Excepcionales, en efecto, son las oportunidades en que expresa un deseo de ver o saber: cuando está en la morada del cíclope y, contra la opinión de sus compañeros, quiere quedarse para "verlo", y cuando, al costear la isla de las sirenas, lo embarga el "deseo de escuchar".² No obstante, su voluntad de volver a Ítaca, de no olvidar el día del regreso, va a la par con la elección resuelta de su condición de mortal. Una sola vez, cuando transcurren los días junto a Circe, son sus compañeros quienes lo instan a recordar a su patria.³

El hecho de que Ulises se acuerde no significa que haga un culto del pasado ni que se complazca en la rememoración. Pretende conservar la memoria de lo que es, y en primer lugar de su nombre. Recobrará finalmente su identidad y antes que nada su nombre (*Nadie* podrá volver a ser Ulises); será nuevamente el rey legítimo de Ítaca, el marido de Penélope y el padre de Telémaco, pero también sabe a ciencia cierta que la muerte lo espera al final del camino: "su" muerte, como se lo advierte Tiresias, el infalible adivino, a quien va a consultar al Hades. Pero previamente tendrá que pasar por la experiencia de no reconocer su tierra natal, en el momento mismo en que por fin la recupere, y de no poder hacerse reconocer por los suyos.

Desde la perspectiva de la visión griega del otro, no es indiferente, sin duda, que ese primer recorrido del mundo, viaje canónico y fundador, no sea un viaje sin retorno sino nada más que un viaje de retorno. Lo que no tendría que haber sido más que una simple travesía (de regreso), se transforma en un periplo que tarda diez años en encontrar su fin. Antes de la *Odisea*, Ulises no es más que un jefe

aqueo, particularmente hábil en discursos y engaños, pero es el Regreso el que hace de él el héroe de la Resistencia, el *Polýtropos*, al conferirle un lugar excepcional, análogo al que la *Ilíada* asignó a Aquiles: por los siglos de los siglos.

En términos generales, ¿se puede separar viaje y regreso? ¿Un viaje sin retorno, no por accidente sino en su definición misma, seguiría siendo un viaje? ¿Una búsqueda de lo Absoluto y una pérdida de sí mismo, un último viaje? ¿Una desaparición sin dejar huellas? Pero incluso ese "viaje" deja un relato, un canto, lágrimas, el hueco de una ausencia. Con una modalidad más mundana y más griega, los viajes de colonización que los griegos emprendieron a partir del siglo VIII a.C. por el perímetro del Mediterráneo, ¿no se concebían como viajes sin retorno para quienes, voluntarios o sorteados, debían embarcarse, bajo la dirección de un oikistés (fundador), para no volver más? En un sentido, sí. Se trataba de fundar una ciudad completamente nueva. De allí todas las precauciones rituales de la fundación, que apuntan a la vez a establecer el comienzo y conjurar los peligros: consulta a Apolo en Delfos e "investidura" del fundador, recurso a adivinos antes de la partida, durante el viaje y en el momento de instalarse, transferencia de un fuego tomado del Hogar común de la metrópoli. Pero, por lo demás, es un embarque sin equipaje: sin ancestros y sin muertos, a diferencia de Eneas cuando, con su padre sobre los hombros, emprende la marcha con vistas a fundar una nueva Troya.7 En cuanto al viaje "común y corriente", seguramente presupone el regreso: el relato que se hace de él (al retornar) es una de las leyes de su "organización", como lo señalaba Pascal para dondenarlo como curiosidad. "La curiosidad no es más que vanidad. Las más de las veces sólo se quiere saber para hablar de ello; de lo contrario no viajaríamos por mar, para no decir nunca una palabra al respecto y por el mero placer de ver, sin esperanza de comunicar jamás nada de lo visto." Nadie viaja por el mero placer de ver. Superador del instante, el viaje se tiende hacia un futuro que permite al viajero observarse viendo, memorizar lo que hay para ver y saborear el placer de hacerlo.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> K. Kavafis, Œuvres poétiques, París, Imprimerie nationale, 1992, p. 31 [traducción castellana: "Ítaca", en *Poesías completas*, Pamplona, I. Peralta, col. Poesía Hiperión, 1978].

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Homero, Odisea, IX, 229; XII, 192.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Ibíd., x, 472.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> J.-P. Vernant, "Aspects mythiques de la mémoire", en Mythe et pensée chez les Grecs, París, La Découverte, 1988, pp. 109-136 [traducción castellana: Mito y pensamiento en Grecia antigua, Barcelona, Ariel, 1983].

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Homero, Odisea, XI, 119-137; P. Scarpi, La fuga e il ritorno, Venecia, Marsilio, 1992, pp. 194-197.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Homero, Odisea, XIII, 187-196.

<sup>2</sup> 

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Irad Malkin, Religion and Colonization, Leyden, 1987, pp. 2 y 134; M. Detienne, "Apollon archégète. Un modèle politique de la territorialisation", en M. Detienne (dir.), Tracés de fondations, Lovaina-París, Peeters, 1990, p. 310.

Pero un viaje que no es más que el relato de un regreso [retour], en que todas las aventuras y tierras visitadas no son más que desvíos [dé-tours], digresiones, ¿no dice algo diferente? Ulises sólo quiere acordarse del día del retorno. Todas las etapas del periplo no aparecen entonces más que como otras tantas ocasiones o riesgos de olvidarlo. Nos encontramos con ello en otra economía del viaie. El retorno más exitoso es el de Néstor, quien, al abandonar las orillas troyanas, vuelve a Pilos a toda velocidad y sin "ver nada". Por eso no tiene nada que decir, salvo que su piedad meticulosa e intachable lo lleva sin demora a buen puerto. Por su parte, Menelao y Ulises "fallan" en su regreso: ¡por eso ven mundo, antes de saborear por fin el "retorno dulce como la miel"!8 El regreso postergado es resultante de una "culpa" (con respecto a los dioses). En el espacio abierto por esa demora (con la que juega el aedo) va a inscribirse la experiencia del otro y se desplegarán, en el movimiento de un relato, las grandes particiones de la antropología griega. El otro es siempre una amenaza, y el otro extremo representa un extremo peligro. Para mantener o recobrar su identidad, recuperar su nombre propio, Ulises el Resistente debe ser también el Vigilante. El retorno de sí a sí se produce a pesar del otro. Ya sea éste Polifemo, dispuesto a devorarlo, o Calipso, deseosa de obsequiarle la inmortalidad, con tal de que se quede con ella. Con este episodio se formula, por primera vez, "el rechazo heroico de la inmortalidad".9

Pero, al fin y al cabo, la Odisea también cuenta que no basta con volver para que todo recomience como antes. Canto del regreso, desplegado en el espacio, el poema termina por tropezar con el tiempo. Ítaca siempre es Ítaca y ya no lo es: ya no la misma Ítaca. En el lugar se insinuó el tiempo, que todo lo altera. El viejo perro Argos muere tras reconocer a su amo. Al abrirse el poema, nos movemos de entrada en el tiempo del recuerdo. El olvido, tan pronto temido como anhelado, merodea. El recuerdo de los muertos frecuenta a los

vivos: Menelao, vuelto por fin a su palacio de Esparta, llora a "los guerreros que perecieron / en la planicie de Troya, lejos de Argos y sus caballos", pero hay uno obsesionado por la memoria, que le quita el apetito y el sueño: Ulises. <sup>10</sup> Éste también llora cuando, entre los feacios, escucha que el canto de Demódoco lo celebra en tercera persona: como si estuviera muerto. Pasa por la dolorosa experiencia de la no coincidencia consigo mismo. El otro también está en el tiempo. <sup>11</sup> Aquiles, privado del regreso, ha escapado a él: se lo puede cantar para siempre como "el mejor de los aqueos", el héroe épico por excelencia. <sup>12</sup> Pero para conquistar ese *kléos* inmortal, antes tuvo que aceptar morir. La oposición de Aquiles y Ulises es también la de dos relaciones diferentes con el tiempo: uno se consuma y brilla para siempre en el tiempo épico, mientras que el otro descubre dolorosamente la historicidad y, ya, el "tiempo de los hombres".

Si la Odisea no es más que retorno, ¿qué esquemas espaciales organizan los otros relatos de viajes fundadores? La Eneida, en un sentido, toma el relevo de aquélla. Las naves de Eneas surcan un mar ya recorrido, reconocido por los versos homéricos. ¿Pero el movimiento general no es el inverso? Mientras que Ulises no quiere otra cosa que volver a Ítaca, dejando atrás una Troya por fin destruida, Eneas abandona la ciudad en llamas para no regresar nunca más. ¿La Eneida no brinda el ejemplo mismo de un viaje sin retorno, aun cuando en todo el relato se tienda hacia la fundación de una nueva Troya? ¿Dónde y cómo? Todo está ahí. Es el relato de una colonización forzada: ¿perecer o huir, huir para que Troya no perezca? Feror exul in altam ("El destierro me arrastra hacia alta mar"), dice Eneas. Él y sus compañeros serán "vagabundos", destinados a un largo exilio, como lo anuncia el fantasma de Creusa, su esposa muerta: "Tienes frente a ti un largo exilio y las vastas planicies del mar que deberás

<sup>11</sup> F. Hartog, "Premières figures de l'historien en Grèce: historicité et histoire" (de próxima aparición).

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Homero, Odisea, XI, 10. I. Malkin, The Return of Odysseus. Colonization and Ethnicity (de próxima aparición), donde se aborda la cuestión del papel desempeñado por toda la literatura de los Retornos en la colonización griega. D. Frame, The Myth of Return in Early Greek Epic, New Haven, 1978.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> J.-P. Vernant, L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne, París, Gallimard, 1989, p. 151.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Homero, Odisea, IV, 105-107.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> G. Nagy, Le meilleur des Achéens. La fabrique du héros dans la poésie grecque archaïque, traducción de Nicole Loraux y Jeannie Carlier, París, Éditions du Seuil, 1993.

<sup>13</sup> Virgilio, Eneida, III, 11.

arar". 14 Durante mucho tiempo no sabrán en qué playas atracar para fundar (condere) una nueva Troya o resucitarla (resurgere).

Pero si la búsqueda es bien real, no se trata sin embargo más que del movimiento superficial; el movimiento profundo es otro. En efecto, a través de los anuncios, las palabras oraculares, los sueños, todos los esfuerzos de Virgilio tienden a transformar el vagabundeo en un retorno -que él pone en escena como si se ignorara a sí mismo-hacia la tierra desconocida de los orígenes. Muy pronto, el lector del poema descubre lo que los héroes tardarán en entender. Ya en Delos, Apolo anuncia a los descendientes de Dárdano: "La tierra que os llevó en su seno la primera desde el origen de vuestros ancestros os espera y os recibirá [reduces] en su dichosa fecundidad: buscad a esa madre antigua". Todos se preguntan entonces cuáles son esos muros a los que Febo llama a los exiliados y les ordena volver (reverti).15 Anguises cree recordar que debe de tratarse de Creta. Se trasladan en seguida a ella e incluso fundan una ciudad, con el bello nombre de Pergamea, pero apenas construidos los muros, una peste se adueña de árboles, mieses y personas. Tienen que reembarcarse con precipitación.

¿En qué dirección navegar entonces? Es el turno de que Eneas reciba en sueños la visita de los penates frigios, que le revelan que la "Hesperia" de la que hablaba Apolo designaba en realidad la Ausonia, vale decir, el Lacio. Las tribulaciones del exilio distan de haber terminado, pero en lo sucesivo Eneas y los suyos saben. Fundar la Ciudad (condere Urbem) o la raza romana (Romanam gentem) será verdaderamente hacer resurgir el reino de Troya (resurgere regna Troiae) pero, además, este ascenso a la luz no podrá tener lugar, encontrar su lugar, más que en la tierra madre de los orígenes. La fundación es refundación, repetición, pero al mismo tiempo, com-

pletamente inédita. Troya "vuelve" a donde nunca estuvo y donde está, sin embargo, desde siempre: para siempre. La historia no se detiene ahí, porque en primer lugar Eneas deberá guerrear, antes de fundar no Roma sino Lavinio. Quedará aún por resolver la delicada cuestión del paso de una a otra. Empero, aun después de la fundación de Roma, Lavinio seguirá siendo en la época histórica la sede de los dioses penates de la ciudad y del Hogar común. 19

El exilio se transformó en retorno. Como si la arché, como fundación primera o comienzo absoluto, fuera imposible de afrontar cara a cara y no pudiera dar lugar más que a operaciones discursivas y estrategias narrativas de evitación que, en el momento mismo en que autorizan a expresarla, conjuran su violencia excesiva. El relato de viajes es, sin duda, una de ellas.

"Acordaos de este día en que salisteis de Egipto, de la casa de los esclavos, cuando por la fuerza de su mano Yahveh os sacó de aquí." Son las palabras, fundadoras si alguna vez las hubo, que Moisés dirige a los hijos de Israel liberados. El Señor escuchó las quejas de su pueblo y lo hizo salir de Egipto para conducirlo hacia un país "grande y hermoso", "del que manan leche y miel". A Egipto, tierra de miseria y opresión que se abandona sin retorno, se opone la felicidad futura del país de Canaán, hacia el que hay que "subir". El Éxodo –éxodos, en griego–significa ante todo, efectivamente, "salida". El esquema espacial parece simple: se sale para entrar en una nueva tierra. La marcha, naturalmente, debe ser sin retorno (de lo contra-

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Ibíd., II, 780.

<sup>15</sup> Ibid., III, 94-96.

<sup>16</sup> Ibid., m, 132-171.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Sólo se trata de una parte de la historia; también hay que dejar lugar a los latinos de Evandro (originarios de Arcadia). Ante el expreso pedido de Juno, Júpiter aclara (XII, 837) que todos (latinos y troyanos) deberán reconocerse a una sola voz (*uno ore*) como latinos.

<sup>18</sup> Virgilio, Eneida, VIII, 376, palabras del dios Tíber a Eneas: "Tú, que nos devuelves la ciudad de Troya salvada de sus enemigos y conservas para nosotros la eterna Pérgamo".

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Y. Thomas, "L'institution de l'origine. Sacra principiorum populi romani", en M. Detienne (dir.), Tracés de fondations, ob. cit., pp. 143-170.

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Éxodo, 13, 3.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Sobre el "Éxodo", véase La Bible d'Alexandrie, 2, L'Exode, traducción de A. Le Boulluec y P. Sandevoir, París, Éditions du Cerf, 1989, p. 26. Acerca de estos pasajes del Génesis, las opiniones varían: algunos los consideran tardíos, de la época del Exilio, cuando la posesión de la tierra, justamente, estaba en cuestión; otros, al contrario, ven la Promesa como un elemento muy antiguo, que se remonta a un tiempo precananeo y fue hecha por el dios de un clan nómada; otros más, por último, estiman que Abraham ya había entrado en la tierra de

rio sería una catástrofe), pero vuelta hacia el futuro y abierta a sus acasos; no es un mero viaje de regreso.

Cuarenta años de tribulaciones pasarán antes de que, bajo la conducción de Josué, el pueblo reciba al fin la autorización de franquear el Jordán. A Moisés, a punto de morir, sólo le será dado descubrir el país de Canaán a lo lejos, pero sin estar autorizado a penetrar en él. La marcha por el desierto está acompañada por el surgimiento y despliegue de una historia. Por otra parte, el país "en el que manan leche y miel", que el Señor juró otorgar en propiedad plena a su pueblo, no está vacío de hombres: en principio habrá que conquistarlo. La guerra se sitúa al cabo del viaje, como en el caso del inmigrante Eneas frente a Turno e incluso en el de Ulises, que antes que nada debe expulsar de su casa a los pretendientes. Por último, y sobre todo, esa tierra es la de la Promesa hecha por el Señor a Abraham, recordada a Isaac y Jacob, renovada ante Moisés: "¡Yo sov Yahveh! Me aparecí a Abraham, Isaac y Jacob [...]. Establecí mi alianza con ellos para darles la tierra de Canaán, la tierra de sus peregrinaciones y donde moraron como forasteros".22 En realidad, a Abraham le había dicho lo siguiente: "Os daré, a ti y a los de tu raza que vengan tras de ti, el país de tus peregrinaciones, todo el país de Canaán, en propiedad perpetua, v me convertiré en Dios para los de tu raza".23 En ese sentido, por lo tanto, el Éxodo es también el relato de un retorno a la tierra de los padres, pero un retorno, largo tiempo demorado, a una tierra que no poseían y jamás habían poseído anteriormente. Esta tierra de recorridos o "peregrinaciones" es designada por la Biblia de los Setenta, en griego, como "tierra de permanencia" (gê paroikesseos) para residentes de paso.24 Abraham disfrutaba, en suma, del status de

Canaán cuando se le hizo la Promesa y que se trataba del territorio en torno de Hebrón. Véase W. D. Davies, *The Territorial Dimension of Judaism*, Berkeley, University of California Press, 1982, pp. 6-28. Me parece que el vocabulario de la Biblia de los Setenta se inclina a favor de la tercera interpretación. En esta perspectiva, la emergencia de la Promesa se comprende como la legitimación de la instalación de los patriarcas en la tierra de Canaán.

extranjero con residencia. Por otra parte, se emplea la misma expresión para anunciarle la futura "permanencia" del pueblo judío en Egipto, que se convertirá en la tierra extranjera por excelencia. <sup>25</sup> Al "regreso", en cambio, el pueblo de la Alianza debe quedar como propietario de los lugares hollados por los pasos de sus ancestros. <sup>26</sup> En la medida, al menos, en que supo y sabe convertirse, y no deja jamás de hacerlo, en un pueblo de sacerdotes y una nación santa.

Mientras que Ulises, en su vagabundeo por el mar estéril, está en trance de perderlo todo -bienes, gloria y hasta su nombre- para finalmente volver solo a la morada, obligado a hacerse pasar por otro y luego de haber visto desaparecer uno tras otro a sus compañeros siempre olvidadizos, en el desierto Israel gana al convertirse, bajo la conducción de su legislador inspirado, en un pueblo instituido, profundamente diferente de la banda de esclavos que huyó de Egipto.27 Modelado por su dios, que redacta la Ley, Israel es invitado con firmeza a no dejar de recordar nunca a Egipto, sin lo cual éste podría "volver" para recomenzar el tiempo de la opresión. No se trata, naturalmente, de un retorno efectivo, sino de que ellos mismos corren el riesgo de recrear un "Egipto". El antídoto es la memoria. Durante su marcha, el pueblo no tropieza con el otro, en los rasgos de pueblos extraños o seres monstruosos, sino que el otro está presente en él. Se hace ajeno a sí mismo cuando cede a la tentación del paganismo, como la escenifica el episodio del becerro de oro: "Haznos dioses -pide a Aarón- que caminen delante de nosotros, porque a ese Moisés, el hombre que nos hizo salir de la tierra de Egipto, no sabemos qué le ha pasado".28

En el Éxodo estamos claramente frente a una economía espacial

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Éxodo, 6, 2-4.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Génesis, 17, 8. Se sabe que la primera palabra de Yahveh a Abraham fue "Sal": "Sal de tu tierra [Caldea], tu parentela y la casa de tu padre, para ir a la tierra que te mostraré" (Génesis, 12, 1, traducción de M. Harl).

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> Véanse las observaciones de M. Harl en La Bible d'Alexandrie, 1, La Genèse, París, Éditions du Cerf, 1986, p. 66; notas, p. 221.

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> Génesis, 15, 13: "Sabrás a ciencia cierta que tu descendencia residirá de paso en una tierra que no es la suya, que se la someterá, se la maltratará y se la humillará durante cuatrocientos años". En el momento de morir, Jacob le pide a José que le jure que no dejará sus restos en Egipto, sino que los llevará para enterrarlos junto a los de sus padres (Génesis, 47, 30).

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> La Biblia de los Setenta emplea la palabra katáschesis, "posesión", que corresponde a la expresión katéchein gên. Véase M. Harl, La Bible d'Alexandrie, 1, ob. cit., nota p. 170.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Sobre el Éxodo y sus significaciones ulteriores, véase M. Walzer, Exodus and Revolution, Nueva York, Basic Books, 1985.

<sup>28</sup> Éxodo, 32.

que articula "viaje" y "retorno" de una manera mucho más compleja que en la *Odisea* y en Virgilio; nos encontramos sobre todo en un universo muy distinto en el que la audacia de comenzar se abreva en la aptitud de obedecer.

#### ANTROPOLOGÍA

El mar es a la vez uno y diverso: en él cohabitan varios espacios, heterogéneos, que aquél más que separar reúne pero que sólo Ulises, sacudido por el oleaje en alta mar, termina por recorrer en su totalidad. Ahora bien, esta interminable travesía es más que un mero recorrido de lugares cercanos o distantes, humanos o no. Por ella y a través de ella se produce y se traduce una antropología homérica o griega (en la medida en que Homero fue verdaderamente el "maestro" de Grecia): cuenta el lugar y la suerte de los hombres mortales sobre la tierra, la condición de aquellos que el poema denomina precisamente "los hombres comedores de pan".

En la Teogonía y Los trabajos y los días, Hesíodo relata cómo Prometeo, en lucha con Zeus, instituye el primer sacrificio cruento. Este mŷthos etiológico (casi teológico) elabora un modelo muy fuerte que explica y justifica las divisiones fundamentales y definitivas entre hombres, bestias y dioses.29 En un registro muy distinto, el del relato de los vagabundeos de Ulises, Homero ya pone en acción o, mejor, en movimiento, las mismas grandes categorías antropológicas. Allí donde Hesíodo es estático y normativo, Homero es dinámico y narrativo. Las divisiones se ponen en movimiento y se ilustran mediante las aventuras de Ulises y sus compañeros en su travesía de espacios sucesivos, recortados según el juego de aquellas categorías: espacio de los "hombres comedores de pan", el de las lejanías y, por último, un espacio totalmente inhumano, donde moran monstruos pero también seres divinos. En síntesis, esta primera antropología, que viene a estructurar el espacio de los "relatos en el reino de Alcínoo", es activa hasta en la misma lógica narrativa.

Ni dios ni bestia: tal podría ser su consigna. Los poemas hesiódicos se esfuerzan por pensar las disyunciones, la Odisea las hace relatos.30 Definido como mortal y alimentado por el pan y la carne de los animales previamente sacrificados, el hombre marca su territorio, efímero y al que siempre es menester reconquistar, entre los dioses y las bestias. Mientras que Ulises se empeña por mantener siempre la distancia entre el hombre y el animal, pero lo mismo la que debe separar al hombre de los dioses. "Perdóname -le contesta a Calipso, que le ofrece la inmortalidad-, sé [...] que la muy prudente Penélope / no brinda a las miradas ni tu belleza ni tu estatura: / ella es mortal, tú ignoras la edad y la muerte. / Y no obstante, espero, deseo en todo momento / volver a encontrarme entre los míos y ver el día del regreso."31 En tanto que sus compañeros, por su parte, no dejan de olvidar. Apremiados por el hambre, se hartan con el lótos, "dulce como la miel", no se resisten a la colación que les ofrece Circe y terminan por sacrificar las vacas prohibidas del Sol.32

El hombre tiene doble necesidad de los animales domésticos: para cultivar la tierra, porque su calidad de comedor de pan hace de él, por vocación, un agricultor; para honrar a los dioses, que reclaman con mucha puntualidad la parte del sacrificio que les corresponde. Sacrificar, en efecto, es lo propio del ser humano. Dentro de esa primera división actúa otra entre animal salvaje y animal doméstico, espacio cultivado y espacio no cultivado o silvestre. Para designar el estado salvaje, el griego dispone de dos palabras, que remiten a dos registros diferentes: thérios, formado sobre thér, la bestia salvaje, y ágrios, que lleva hacia agrós, la tierra no cultivada, el terreno de paso, el barbecho.<sup>33</sup> Así, según se dice, Tales se felicitaba de haber nacido hombre y no animal salvaje, a lo que añadía varón y no mujer, y griego y no bárbaro.<sup>34</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> J.-P. Vernant, "À la table des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode", en M. Detienne y J.-P. Vernant, *La cuisine du sacrifice*, París, Gallimard, 1979, pp. 37-132.

<sup>30</sup> P. Vidal-Naquet, Le chasseur noir, Paris, Maspero, 1981, pp. 39-68.

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> Homero, Odisea, v, 215-220.

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> Ibíd., ix, 94; x, 230-236; xii, 340-351.

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique...*, ob. cit. El uso reune a veces las dos palabras en una especie de sintagma que designa un salvajismo total. Véase *infra*, capítulo IV, pp. 166-168.

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> Diógenes Laercio, Vidas, 1, 33. Al mismo Ulises se le atribuye un hijo de nombre Ágrios (Hesíodo, Teogonía, 1013).

El mundo de los hombres comedores de pan del que proviene Ulises y al que quiere retornar incansablemente es el de Ítaca, Pilos, Esparta, Argos y muchas otras tierras. En él se extiende "la tierra dadora de trigo" y apacientan las gordas manadas; en él, el viajero capta de un vistazo los "trabajos de los hombres": esos campos en los que hay que esforzarse penosamente para que crezcan los cereales que, molidos y cocidos, forman lo que Homero llama el "tuétano del hombre". Con el pan, se come la carne de los animales sacrificados, compartida en porciones iguales, y se bebe vino: todo festín exige estos alimentos verdaderamente humanos.

Ese espacio cultivado también está socializado. Por regla general, en él el hombre no está solo ni aislado. Se inscribe en una genealogía; es miembro de un óikos, que es a la vez una morada, un sistema familiar y una estructura de poder; pertenece a una comunidad (dêmos, pólis, ástu).35 Vive, de preferencia, en una "ciudad". En ese espacio rigen varias prácticas de intercambio: la guerra, frecuente y codificada, es una de sus formas; el intercambio de las mujeres; la hospitalidad, regulada, entre los nobles, por el ejercicio del don y el contradón; el festín, también entre nobles o en el palacio del rey.36

Este espacio plenamente humano también está estrechamente circunscripto. No se trata sino de modestos cantones, separados por vastas extensiones salvajes y a los que el mar une y divide a la vez. Dominio de Poseidón, el mar "estéril" es un espacio familiar y peligroso, en el que nadie se aventura nunca con placer. Por encima de la "tierra de los trigos" se despliega el cielo, a veces calificado de broncíneo y morada de los Inmortales, en tanto que hacia abajo se abren la casa de Hades y la región de los muertos.37 Globalmente, el planeta se presenta como un disco chato, rodeado por el río Océano, origen de todos los mares y todas las aguas. La división en continentes todavía no tiene vigencia.

35 Ed. Lévy, "Ástu et pólis dans l'Iliade", en Ktêma, 8, 1983, pp. 55-73.

Empero, en el interior mismo del mundo de los hombres comedores de pan es posible delimitar zonas cada vez más distantes. En primer lugar, la más familiar, señalizada por el viaje de Telémaco desde Ítaca hasta Esparta y el regreso de Néstor desde Troya hasta Pilos. Más lejos, en un segundo círculo, la de los viajes de Menelao y Ulises el cretense. Esta región abarca a Creta, situada "en medio del vinoso mar", y se extiende hasta las costas de Fenicia, con sus marinos rapaces y bribones Libia, "donde los corderos nacen con duernos", y Egipto, un país "del que no hay esperanzas de volver / una vez que os arrastran las tempestades / más allá de un mar que, de tan peligroso y vasto, / las aves no pueden pasar dos veces en un año".38 Más lejos aún, tocamos la zona de los confines, morada de los "últimos" hombres (éschatoi): los etíopes, visitados por Poseidón pero también por Menelao; los cimerios, ocultos en las brumas del Océano, y los feacios, los de las mágicas naves, que sólo Ulises puede reconocer. Estos hombres de los límites son sin duda mortales, pero gozan de un status un poco singular: aún están cerca de los dioses y conservan ciertos rasgos de la vida de la edad de oro.

Este espacio entraña un verdadero tamiz: el cabo Malea [o Maliol, alto acantilado al sur del Peloponeso, flanqueado por la isla de Citerea. En ese estrecho, todo se decide. Néstor, que encarna la piedad, dobla el cabo sin advertirlo siquiera. Por eso vuelve directamente desde Troya hasta Pilos. Pero si el paso está cerrado, comienzan entonces los vagabundeos en el mar "de innúmeras olas": como lo soporta Menelao, cuya flota, privada de piloto, se dispersa por regiones de hombres de "otras lenguas" (allóthrooi), extranjeros distantes con quienes casi no se entablan relaciones.39 Como lo padece más que nadie Ulises, quien, rechazado del cabo Malea y arrastrado durante nueve días por los vientos tempestuosos, aterriza finalmente entre los lotófagos, pero esta vez en un espacio distinto, que no es el de los hombres comedores de pan. En ese espacio no humano, que corresponde a los "relatos en el reino de Alcínoo", experimentará la alteridad radical, por la puesta en cuestión de las fronteras y la confusión de las categorías que separan a hombres, bestias y dioses.

<sup>36</sup> M. I. Finley, Le monde d'Ulysse, traducción de Claude Vernant-Blanc y Monique Alexandre, París, Maspero, 1978 [traducción castellana: El mundo de Odiseo, México, Fondo de Cultura Económica, 1978]; E. Scheid-Tissinier, Les usages du don chez Homère. Vocabulaire et pratiques, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1994.

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> A. Ballabriga, Le Soleil et le Tartare. L'image mythique du monde en Grèce ancienne, París, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1986.

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> Homero, *Odisea*, III, 319-322.

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> Ph. Gauthier, "Notes sur l'étranger...", ob. cit., pp. 1-21.

Con respecto al precedente, este espacio se presenta como no cultivado, desprovisto de sociabilidad, aislado y sin límites asignables. Atravesarlo es recorrer los géneros de vida e inventariar los regímenes alimentarios, incluidas las formas extremas de la antropofagia. En efecto, cada una de las escalas en el mundo de los relatos reserva a los viajeros el mismo desengaño: la tierra nunca está trabajada (aun cuando se dé el caso de que produzca por sí misma, como sucedía en la edad de oro), y cuando existe la ganadería -como entre los cíclopes y los lestrigones-, nunca está acompañada por la agricultura. Son pastores, pero no (todavía) agricultores. Si no hay trigo no hay pan, y por lo tanto es difícil comer un alimento humano, pero también honrar a los dioses como corresponde, mediante sacrificios que puedan aceptar gustosos.40

Los seres que pueblan este espacio comen el alimento de los dioses, prohibido a los humanos. Como Circe y Calipso, que se hacen servir ambrosía y néctar. O bien se nutren de flores, como los amables pero olvidadizos lotófagos; gustosos, devoran hombres, cuando los atrapan o los pescan: así los lestrigones, quienes arponean a los compañeros de Ulises como atunes, o Polifemo, antropófago y bebedor de vino puro (lo que representa un doble apartamiento de las normas), pero cuya alimentación corriente está más bien compuesta de leche y queso.41 Habrá que esperar la llegada a Feacia -aunque en lo sucesivo Ulises estará solo- para reencontrar los campos cultivados y el pan de los hombres (aunque el vergel del rey Alcínoo esté toda-

vía muy próximo a una edad de oro).42

Allí, nadie comercia con nadie. Calipso vive sola en su gruta, apartada de los demás dioses, y ni siquiera ha recibido todavía la visita de Hermes, pese a que éste es su mensajero. Circe, la maga, también en soledad, transforma en animales a los imprudentes que se fían de su hospitalidad. Eolo, el administrador de los vientos, no está solo, pero vive encerrado en su isla de bronce, rodeado de sus hi-

40 Homero, Odisea, XII, 340-425. El episodio del "sacrificio" monstruoso de las vacas del Sol, al que seguirá la desaparición de los últimos compañeros de Ulises, es muy claro en este aspecto.

41 Sobre el uso del vino en el banquete, véase F. Lissarague, Un flot d'images. Une esthétique du banquet grec, Paris, Adam Biro, 1987.

42 Homero, Odisea, VII, 112-131.

jos e hijas que, sin ninguna emoción particular, practican el incesto. Los lestrigones forman sin duda una sociedad, con un rey, un palacio, un ágora; sin embargo, gigantes, no practican la agricultura y, por añadidura, son caníbales. En cuanto a los cíclopes, luego de Homero se convierten en los representantes de un tipo de vida primitivo, en el que cada uno, apartado en su caverna y despreocupado de los demás, se erige en su propia ley.43 Pastor, Polifemo es un galactófago, que no resiste la atracción por la carne fresca y el vino puro.

En el momento de desembarcar en una nueva orilla. Ulises se pregunta si llega a la morada de gente "violenta y de salvajes sin justicia / o de hombres hospitalarios temerosos de los dioses". La respuesta es siempre la misma: en el mundo no humano, la hospitalidad, por regla general, no tiene vigencia. No se da una buena acogida al extranjero.44 Circe finge hacerlo para alcanzar con más facilidad sus fines. En cuanto a Polifemo, la transforma francamente en irrisión, cuando le anuncia a Ulises que no tiene nada que ver con Zeus hospitalario pero que, de todas maneras, y a modo de obseguio de hospitalidad, se comerá a Nadie el último, después de que haya devorado a todos los demás. 45 También aquí la hospitalidad sólo recuperará sus derechos entre los feacios, los barqueros infaltables ubicados en la encrucijada de los mundos y la frontera de las categorías: son los únicos capaces de reintegrar a Ulises al espacio de los hombres comedores de pan, de hacerle, por así decirlo, franquear el cabo Malea en el "buen" sentido y devolverlo, desde el otro extremo, al corazón de lo mismo.

Antropología poética, la Odisea está en los fundamentos de la visión que los griegos tuvieron de sí mismos y los otros. Ella proporcionó, no abstractamente sino a través de un relato de aventuras, un marco, un paradigma de muy larga duración, ciertamente retomado, vuelto a trabajar, completado, reexaminado y criticado, para ver y decir el mundo, para recorrerlo y representarlo, para "habitarlo" y hacer de él un mundo "humano", esto es, griego. Por eso Estrabón podrá, aun en el siglo I, presentar a Homero con justa razón como el

<sup>&</sup>lt;sup>43</sup> Aristóteles, Política, I, 2, 1252 b 23.

<sup>&</sup>quot; E. Scheid-Tissinier, "Remarques sur la représentation de l'étranger dans le monde homérique", en Civiltà classica e cristiana, XI, 1, 1990, pp. 7-31.

<sup>45</sup> Homero, Odisea, IX, 364-370.

"arquegeta" de la geografía. <sup>46</sup> Creador de un saber griego del espacio y organizador de un espacio griego del saber, es fundador en el sentido fuerte del término. A semejanza de quien, desembarcado en una playa desconocida, viene a fundar una nueva ciudad y, enterrado tras su muerte en el ágora de ésta, pasa a ser objeto de un culto, Homero está en el centro de la memoria griega.

# EL RETORNO A ÍTACA

Allí donde se interrumpe la playa y rompe la ola, comienza el mar, inevitable y peligroso. Pertenece ante todo a Poseidón. Es éste quien, al cerrarle a Ulises el camino de regreso, hace de él un "prisionero" de las aguas. Es "el gran Poseidón que pone en movimiento la tierra y el mar estéril, aquel a quien los dioses atribuyeron el doble privilegio de ser domador de caballos y salvador de navíos"; 7 y, del mismo modo, quien los pierde. Armado con su tridente, desencadena las borrascas y agita el mar, o bien lo apacigua y hace soplar una brisa leve. Poseidón pretende que se le rinda homenaje mediante sacrificios apropiados, antes de la zarpada y en las escalas. Constantemente presente en la *Odisea*, es el padre de Polifemo, el patrono (ánax) de los pilios y los feacios y se complace en los banquetes de los etíopes. Dios del mar, pero no marino: ni la construcción de naves ni la navegación, como técnicas, le interesan o le incumben.

Estos saberes competen a Atenea, quien, con ello, interviene en el dominio marino: es ella quien sabe construir y dirigir las veloces naves, esos "caballos del mar". Guía la mano del carpintero para que "corte derecho", así como la del piloto, para que "maneje el timón derechamente". Puesto que la palabra clave del pilotaje es ithúnein, "ir derecho"; el buen piloto sabe ir derecho cuando el viento se detiene o vira, sabe ir derecho cuando los puntos de referencia son

constantemente lábiles; sabe mantener rectamente el rumbo del navío cuando, de improviso, se desencadena la borrasca y los vientos, venidos de los cuatro puntos cardinales, lo arrebatan. Puesto que si en el mar existen "caminos húmedos", nunca están trazados de antemano y desaparecen a medida que se borra la huella de la estela. Se los reinventa en cada travesía y pueden perderse en un instante. El buen piloto debe poseer esta forma de inteligencia, rápida como el mismo mar, flexible y astuta, pronta a adaptarse a las circunstancias y aprovechar la oportunidad, que podrá permitirle trazar el rumbo y encontrar el paso (póros): "Es la astucia la que permite al piloto conducir derechamente la rauda nave sacudida por los vientos sobre el mar de color de heces de vino". Más que cualquiera de los otros héroes, Ulises, el "inventivo", el hombre de las múltiples astucias, posee esa inteligencia; empero, retenido en el mar, sufre "a la búsqueda de los pasos" más que todos los demás.

En el "mar brumoso" en que navega, el piloto, para orientarse, dispone del sol, las estrellas y los vientos dominantes. El curso del sol es el eje fundamental. Para el viajero, el indicio mismo del extravío es no poder distinguir ya el levante, héōs, del poniente, zóphos. Pero héōs y zóphos son mucho más que dos puntos cardinales: delimitan zonas, etapas y espacios diferentes. Héōs es el punto en que el sol, al surgir cada mañana del Océano, aparece sobre el horizonte, pero también toda la zona de sus salidas (aparentes); y además el día, vale decir, toda la porción del espacio que va de este a oeste pasando por el sur; la región que ilumina el sol, lo alto, el mundo de arriba, el de los seres vivos, el mundo de Zeus. Zóphos, al contrario, apunta al poniente, pero también a todo el espacio que va de oeste a este pasando por el norte; el mundo sin sol, de abajo, el de los muertos y la morada de Hades. Y el mar puede perdernos en esos espacios, más allá de sí mismo, por así decirlo, en lo invisible.<sup>49</sup>

Sin salir siquiera del mundo de los hombres comedores de pan, aparecen zonas, cada vez más distantes, que delimitan los viajes y sus relatos. En primer lugar, las que señalizan el viaje de Telémaco

<sup>&</sup>quot;Estrabón, Geografía, 1, 1, 2, aun cuando la fórmula tiene un sentido particular para él. Véase infra, capítulo III, pp. 145-147.

<sup>&</sup>lt;sup>47</sup> Véase Hymne homérique à Poséidon. Sobre las competencias de Poseidon, véase M. Detienne y J.-P. Vernant, Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs, París, Flammarion, 1974, en especial pp. 221-236 [traducción castellana: Las artimañas de la inteligencia, Madrid, Taurus, 1988].

<sup>48</sup> Homero, *Ilíada*, XXII, 316-317.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> J. Cuillandre, La droite et la gauche dans les poèmes homériques, Rennes, 1943, pp. 185-208.

de Ítaca a Pilos y las narraciones de Néstor que refieren su regreso de Troya a Pilos; no se encuentra en ellas ninguna huella del paso de Ulises.

Es por eso que Néstor lo envía más lejos, hasta Esparta. Si ésta pertenece plenamente al espacio de los hombres, Menelao, por su parte, regresa del país de Egipto, "del que no hay esperanzas de volver / una vez que hacia él os arrastran las tempestades". <sup>50</sup> Pero aun en ese mundo de las lejanías Ulises sigue siendo invisible. Hace falta, en efecto, la mediación del Viejo del mar, Proteo, para que Menelao se entere de que está vivo, pero retenido en las aguas. Este espacio de las lejanías es el de los viajes de Menelao y los "cuentos cretenses" (las historias que recitará Ulises, disfrazado, a su regreso a Ítaca). Aún suficientemente cercana y ya distante, Creta ocupa en él, efectivamente, un lugar importante: ante Eumeo, Ulises puede hacerse pasar verosímilmente por natural de la isla y contar que Ulises, al hacer vela para Troya, fue arrojado en ella al rodear el cabo Malea; de la misma manera, una parte de la flota de Menelao, sorprendida en el cabo, se hundió frente la costa cretense.

Ulises (el cretense) fue a Troya, a Egipto, a Fenicia y finalmente aterrizó entre los tesprotos, que debían trasladarlo a Itaca.<sup>51</sup> También Menelao conoció Fenicia, Egipto y su río, y Libia. Más allá comienza la zona de los confines, la de los "últimos" hombres (éschatoi): los etíopes, los cimerios y los feacios –hombres porque son mortales, pero un poco más que hombres por su situación, su género de vida o su relación con los dioses—.

Ni bien desembarcado en la isla de Circe, Ulises trepa a una elevación con la esperanza de descubrir campos cultivados, pero sólo percibe una columna de humo que se alza, a lo lejos, en medio de un denso bosque. <sup>52</sup> Ahora bien, el humo no es indicio suficiente de humanidad, como él y sus compañeros ya lo comprobaron entre los cíclopes o los lestrigones, y como a poco volverán a constatarlo con la misma Circe. Por eso, en ese espacio en que es imposible comer el alimento de los hombres, cuando están agotadas las provisiones de a bordo y el hambre atenaza los vientres, sólo queda la caza (y la

pesca). Pero cazar para comer lo obtenido no tiene nada de glorioso e incluso puede ser peligroso, cuando se trata como animales de caza a los que no son verdaderamente salvajes o, peor aún, cuando, desafiando la prohibición, se abaten bestias que pertenecen a un dios: las vacas del Sol, alimento al parecer verdaderamente humano y en realidad totalmente vedado.<sup>53</sup>

Ese mundo, sin verdadera sociabilidad, está inmóvil. Carece de pasado y memoria: es un mundo del olvido, no habitado por ningún aedo itinerante, y significa la borradura para quien cae en él el loto es una flor de olvido, y la droga de Circe, un phármakon, que borra el recuerdo de la patria. Circe o Calipso cantan mientras tejen, pero nadie escucha sus cantos: Eolo v los suvos festejan durante toda la jornada, pero su banquete perpetuo ignora lo que constituye su alegría y su ornamento, el canto del aedo: por eso Ulises debe contar por sí mismo, paso por paso, la toma de Ilión. Más: en este espacio no se fiia la "vista" de los aedos, como Femio o Demódoco. Inspirado por la Musa, este último, ciego, canta las penas de los aqueos delante de Troya, como si hubiera estado "presente en persona", pero no "teje" canto alguno sobre las tribulaciones de Ulises, distante en el mar brumoso y entre los salvajes. Al cantar las hazañas de los hérbes, el aedo es el maestro del kléos, a la vez gloria y memoria; ahora bien, el espacio no humano es fundamentalmente akleés, desprovisto de gloria: el héroe que tenga la desgracia de ser arrastrado hacia él no tendrá nada que ganar y sí todo que perder, hasta su nombre. El único cantor de este espacio de angustia y olvido es finalmente Ulises, que siempre se acuerda: Alcínoo compara su mŷthos, el relato de sus aventuras, con el canto verídico del aedo.54

Sin embargo, Ulises no es un aedo. Puesto que quien le enseña no es la Musa: él ha sufrido en su cuerpo y visto con sus propios ojos todo lo que cuenta. Habla en primera persona y se muestra como único garante de lo que dice (de allí también la cuestión de la mentira), en tanto que el aedo recurre siempre a la tercera y se coloca bajo la autoridad de las Musas que, ellas sí, estaban presentes. Pero

<sup>50</sup> Homero, Odisea, III, 319-322.

<sup>51</sup> Ibíd., XIV, 199-359.

<sup>&</sup>lt;sup>52</sup> Ibíd., x, 194-197.

<sup>53</sup> Ibid., XII, 340-425.

F. Frontisi-Ducroux, "Homère et le temps retrouvé", en Critique, mayo de // 1976, pp. 543-544.

<sup>55</sup> F. Hartog, "Premières figures de l'historien en Grèce...", ob. cit.

éstas, hijas de Zeus y Memoria, están "ausentes" del espacio de los "relatos" o, mejor, las únicas con que nos cruzamos en ellos son las sirenas que, empero, son Musas de muerte y olvido: contramusas.56

En este espacio desconocido y sin referencias, la ciencia del piloto vale de poco y no hay una verdadera navegación. Es más necesario un guía más que humano. Ulises atraca en la isla de Circe, nos dice, bajo la conducción de un dios; sucede lo mismo en la llegada a Ciclopia, donde, además, arriba en lo más oscuro de la noche: "Atracamos allí; algún dios debía conducirnos / en las tinieblas de la noche, pues no se veía nada; una niebla densa rodeaba las naves / [...] / Así, nadie había podido ver la isla".57 Un dios lo arroja de noche sobre la playa de Calipso. Y para que finalmente pueda hacer pie en Esqueria hacen falta a la vez la intervención de Atenea sobre los vientos (que sale excepcionalmente del dominio de su competencia) y el velo talismán que le entrega Ino. Otros tantos detalles narrativos que ponen de relieve el carácter inaccesible de todos esos lugares, donde se atraca sin saberlo (de noche), en tanto que un marino, al descubrir la cercanía de una tierra desconocida, la costearía a la distancia, a la espera del alba, o llegaría a ella sin quererlo (como consecuencia de un naufragio).

Entre esos diversos lugares inaccesibles no existe en realidad una ruta que permita unirlos o simplemente pasar de uno a otro: no hay islas esporádicas separadas por vastas extensiones de agua sino meras yuxtaposiciones de lugares; de uno a otro, sin transición o, más bien, por la sola transición de una fórmula, unión, varias veces empleada, de dos episodios: "Volvimos entonces a hacernos a la mar con tristeza. / Arribamos a una comarca...".58 En ocasiones, la transición implica un tiempo de recorrido, pero nunca se trata sino de un tiempo formulario: después de nueve días de navegación o deriva, llegada el décimo al país de los lotófagos o al de Calipso, o el vigésimo a la tierra feacia; en cambio, bastará una sola jornada, desde la salida hasta la puesta del sol, para pasar de la isla de Circe a los bordes de ese límite del mundo que es el Océano.

Mundo sin retorno para quien, pese a sí mismo, se hava aventurado en él, el espacio de los relatos es heterogéneo y no delimitado: ni los dioses ni los muertos están muy lejos. No hay duda de que los dioses de Lo Alto residen en el Olimpo, ese lugar de eterna claridad, apartado de los movimientos del aire, la tierra y las aguas, punto fijo e inmóvil (asphales); por consiguiente, les agrada muy poco ese espacio, sacudido por los vientos y batido por las olas, que Hermes no siente ningún placer en franquear cuando debe anunciar a Calipso la decisión de Zeus. Pero precisamente, Calipso y Circe son diosas, exiliadas tal vez, abandonadas, pero diosas que comen el alimento divino. Contrariamente a la costumbre de los dioses en el mundo de los hombres comunes y corrientes, ellas se deian ver por simples mortales; de todas maneras, Circe, cuando quiere, puede escapar a las miradas. Diosa, Calipso obedece a los dioses masculinos, que no podrían permitir que una de ellas viviera con un mortal. En términos más generales, en ese espacio no cultivado nadie efectúa sacrificios, nadie está obligado por esta práctica que regula las relaciones entre los dioses y los hombres, puesto que, al repetir la división del animal ritualmente sacrificado, estos últimos se reconocen como comedores de pan y mortales. Esa ausencia es, por lo tanto, el signo de un espacio otro, vecino del mundo de la edad de oro donde coexisten muy bien salvajismo y proximidad con los dioses, como lo expresa con toda crudeza Polifemo: "Los cíclopes no se preocupan por el que lleva la égida / ni por los dioses bienaventurados: nosotros somos los más fuertes".59

Embarcado a la mañana y sin necesidad de piloto, Ulises deja a Circe, el país de la aurora y las salidas del sol, para llegar esa misma tarde, empujado por un intenso Bóreas, a los bordes extremos del río Océano, límite del mundo, y al país de la sombra. Allí, con el navío varado en la playa, todavía es preciso caminar en dirección a la morada de Hades, hasta la confluencia de los ríos infernales. Como es imposible descender más abajo, a riesgo de franquear las "puertas de Hades", corresponde a continuación que el ritual tome el relevo: libaciones habituales, deguello de un cordero y una oveja negra, vueltas sus cabezas hacia el Érebo, y holocausto à Hades y Perséfone. En el acto surgen las sombras de los desaparecidos, atraí-

<sup>56</sup> J.-P. Vernant, L'individu, la mort..., ob. cit., pp. 144-146.

<sup>57</sup> Homero, Odisea, IX, 142-145.

<sup>58</sup> Ibid., IX, 104-106, por ejemplo.

<sup>59</sup> Ibid., 1x, 275-276.

das por la sangre; el "verde terror" embarga a Ulises, que debe, espada en mano, impedirles acercarse hasta que haya bebido Tiresias el adivino, el único que en ese lugar de olvido conserva su "espíritu".60 Para los muertos, esas cabezas sin vigor, la sangre es como una "vida" de un instante, que permite el reconocimiento y la conversación, antes de volver a descender, sombras entre las sombras, al profundo Érebo. Empero, aun así revigorizado el muerto no es más que un simulacro, con quien es imposible cualquier contacto físico. En tres ocasiones Ulises procura abrazar a su madre, pero en vano; inasible, ella sólo tiene la apariencia de un sueño. Embargado una vez más por el "verde terror" ante la idea de que Perséfone pueda enviarle "la cabeza de Gorgona, monstruo aterrorizador", Ulises se marcha presuroso: ser viviente llegado hasta el borde extremo del país de los muertos, no podría mirar a la espantosa Gorgona, cuya sola visión petrifica. Ésta marca el límite último del mundo de las tinieblas, donde todo es confusión y rumor indistinto.61

Pero no es su destino franquear ya las puertas de Hades, como tampoco lo es quedar prisionero del mar brumoso; debe salir, por fin, de ese espacio sin retorno, pero completamente solo, luego de un último naufragio y gracias a los feacios, los barqueros infalibles. Éstos, en efecto, están en la encrucijada de los espacios, el no humano y el de los comedores de pan. Mortales, tienen como éstos campos cultivados y hacen sacrificios. Sus festines se adornan con el canto del aedo. Ejercen la hospitalidad y reconocen a Zeus hospitalario.<sup>62</sup> Nausícaa aún no está casada, pero no se trata de desposarla, como ocurre en la morada de Eolo, con uno de sus hermanos: Ulises sería un buen yerno para Alcínoo. Atenea vuelve a estar directamente presente, por primera vez desde el inicio de los vagabundeos (en principio con la apariencia de una joven que lleva un cántaro),<sup>63</sup> cuando

hasta entonces el espacio de los relatos estaba cerrado para ella. Mortales entre los mortales, tales son los feacios.

También son los "últimos" de los hombres: no tienen comercio con nadie v miran con recelo al extraniero desde que Nausítoo los instaló apartados, lejos de los cíclopes demasiado revoltosos, sus vecinos de antaño. Contrariamente a Ítaca, sociedad bloqueada en la que se disgrega toda sociabilidad. Esqueria es una comunidad bien avenida, donde todo sucede en medio de la alegría y el buen humor: Alcínoo es más un director de banquetes que hace que las danzas y los juegos sucedan a los cantos que un rey que gobierna "por la fuerza". Es una sociedad que ignora la violencia y la guerra, donde no hay ni héroes ni kléos y para la que la muerte de tantos guerreros ante Troya sólo fue urdida por los dioses a fin de proveer de cantos a los hombres del futuro. En ella se trabaja la tierra, pero el vergel del rey está todavía muy próximo a la edad de oro y su palacio es maravilloso; se hacen sacrificios, pero los olímpicos honran a menudo esos banquetes con su presencia, dado que los feacios son "allegados de los dioses". Alcínoo y Arete son marido y mujer, pero también hermano y hermana: incestuosos, por lo tanto.

Cantos, danzas, pero también el manejo del remo: en eso sobresalen los feacios. En efecto, en estos armadores todo, hasta su nombre, alude al mar. A semejanza de los fenicios, visitantes de todas las aguas, son marinos profesionales, pero, a diferencia de ellos, no intercambian ni trafican nada, contentándose con su función de barqueros escrupulosos: en suma, viven para y no por el mar.

Sus navíos mágicos saben por sí solos dónde tienen que trasladarse: "Salvan con presteza el abismo del mar / cubiertos con un velo de niebla; y jamás tememos / que sufran una avería o un naufragio". "Marinos de Poseidón y no de Atenea, los feacios no necesitan los conocimientos del piloto y el timón para "ir derecho". Tras zarpar a la caída del sol, transportan a Ulises, adormecido en un sueño "muy semejante a la calma de la muerte", y bogan más rápidamente que el gavilán, con un rumbo "igual y seguro"; la travesía culmina no al levantarse el día, sino cuando todavía es de noche, antes del crepúsculo, en la ensenada de Forcis, puerto bien protegido y morada de las náyades, en sí mismo espacio doble y, por lo tanto, punto

<sup>60</sup> Ibíd., xi, 518-540.

<sup>&</sup>lt;sup>61</sup> Ibíd., XI, 632-635. Véase J.-P. Vernant, L'individu, la mort..., ob. cit., pp. 88-89. Hay otra morada de los muertos, los Campos Elíseos: a la vez olímpica y oceánica, en los confines de la tierra y sin estaciones muy marcadas, donde está Radamanto y a la que irá Menelao luego de su muerte (Odisea, IV, 563-569).

<sup>&</sup>lt;sup>62</sup> Homero, Odisea, VII, 32-33, aclara de todas maneras que se tolera mal a los extranjeros.

<sup>63</sup> Ibid., vii, 19-20.

<sup>13</sup> 

<sup>4</sup> Ibid., viii, 561-563.

de contacto posible entre el de los relatos y el de los hombres comedores de pan. Entonces, esos barqueros nocturnos, de navíos desdeñosos de los vientos y las olas, emprenden la vuelta hacia su destino. Empero, cualquiera que sea finalmente su suerte, concrete o no su amenaza Poseidón y los feacios queden inmovilizados o desaparezcan, de ahí en más ya no hay pasadores entre ambos espacios: Ulises es el último en hacer el viaje, y la Odisea no puede repetirse.

Como el regreso, la vida es "dulce como la miel" y la muerte siempre aborrecible; pero hay varias maneras de morir. El héroe acepta perecer en combate y franquear las puertas del Hades y el olvido, con tal de obtener, a cambio, el kléos, vivir a través del canto del aedo y en la memoria social del grupo. Aquiles, al elegir morir delante de Troya, renuncia al retorno (nóstos) a los suyos pero gana -y lo sabe- una "gloria imperecedera". En comparación con esta muerte heroica, en la primera fila de los combatientes, la muerte en el mar es completamente espantosa, ya que el hombre pierde todo sin la menor contrapartida: la vida, el regreso, pero también su renombre y hasta su nombre. Más grave aún: por más que haya perdido la vida, no está verdaderamente muerto. En efecto, mientras no reciba las honras fúnebres, su sombra vagará "vanamente delante de la morada de Hades, la de las grandes puertas",65 sin poder franquear el umbral. Y esta alma, por el momento sin lugar, corre a cambio el riesgo de ser una amenaza para los vivos. Elpénor, el compañero que quedó sin sepultura en la isla de Circe, pide a Ulises, al llegar a las puertas de Hades, que no omita rendirle los últimos deberes, a los que tiene derecho: "No te marches abandonándome sin sepultura / ni lágrimas, y atraigas [sobre ti] la ira de los dioses; por el contrario, quémame [...] erígeme una tumba en las orillas del gris mar / como recuerdo de un desdichado para los hombres venideros".66

Aquí tenemos la razón por la que Ulises, muy cerca de ahogarse en el mar enfurecido, puede lamentar no haber muerto frente a Troya, junto al cadáver de Aquiles, porque allí habría recibido los honores fúnebres y los aqueos habrían "llevado" su kléos. Por eso también Telémaco habría considerado menos cruel su muerte en Troya, pues su padre hubiera tenido su tumba y "a su hijo hubiese

legado además su excelsa gloria". Pero en vez de ser consumido ritualmente por las llamas de la hoguera, su cadáver ultrajado debe de haber servido de pasto para los perros, las aves y los peces, y en lugar de ser recogidos para sepultarlos, "sus blancos huesos se pudren tal vez bajo la lluvia / en algún lugar de la tierra, a menos que los arrastren las olas". Ni muerto ni vivo, sino desaparecido, Ulises, como lo dice una vez más Telémaco, habrá sido arrebatado "sin gloria" (ákleios) por las Harpías, esos vientos de tempestad y muerte, para marcharse invisible (áistos) e ignorado (ápstos).

Por eso el viaje de Telémaco tiene una doble meta: emprender la búsqueda del kléos de su padre, de lo que se dice de él entre los hombres; pero también, en caso de encontrar a alguien que lo haya "visto" morir, volver en seguida a Ítaca, para elevarle una tumba (sêma) y rendirle los honores fúnebres. En efecto, aunque ese recordatorio no sea más que un cenotafio, es "significará" que Ulises está muerto y, al elevarse como una lápida de evocación, será, para los hombres futuros, la señal tan visible como irrecusable de su kléos. Así Menelao, en el lejano Egipto en donde está retenido, erige una tumba a su hermano Agamenón, "para que jamás se extinga su gloria". Atestiguar e inscribir en el paisaje la muerte de Ulises tendría por efecto, además, destrabar la situación en Ítaca: se abriría verdaderamente la competencia por Penélope y la dignidad real. Telémaco podría entonces hacer valer sus derechos y defender sus posibilidades, reivindicando la "gloria" de su padre.

Durante toda su vida, e incluso al morir, el héroe lucha por escapar a la muchedumbre de los "sin nombre". Ahora bien, la muerte en el mar reduce a nada sus esfuerzos: fuera del espacio de los hombres, en el mundo sin gloria de las aguas, la muerte es desaparición anónima. Al enterarse de que Telémaco se ha embarcado. Penélope pregunta si quiere "que el mundo olvíde hasta su nombre". En el espacio húmedo de los relatos, por así decirlo, el kléos de Ulises y ante todo su nombre no tienen vigencia (como no sea a través de an-

<sup>45</sup> Homero, Ilíada, XXIII, 74.

<sup>66</sup> Homero, Odisea, XI, 72-75.

<sup>67</sup> Ibid., 1, 161-162.

<sup>68</sup> Sêma es todo lo que constituye un signo, una marca de reconocimiento.

<sup>&</sup>lt;sup>69</sup> Homero, Odisea, IV, 710. Sobre el nombre de Telémaco, véanse las observaciones de J. Svenbro, *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, París, La Découverte, 1988, pp. 78-80.

tiguas predicciones hechas aquí o allá): en ellos, su nombre "de gloria" (klytón), como le explica a Polifemo, es en efecto Nadie. Pese a lo cual, a riesgo de que las rocas arrojadas por el cíclope ciego lo destruyan tanto a él como a su tripulación, finalmente no puede evitar reivindicar, en su propio nombre, la hazaña de haber escapado del gigante: nobleza obliga. Sólo cuando esté en Feacia, donde Demódoco canta al caballo de Troya y las artimañas de Ulises, va a poder habitar de nuevo su nombre de hombre y, en respuesta a Alcínoo que le dice que nadie está "completamente privado de su nombre", revelar su identidad: "Soy Ulises, hijo de Laertes, cuyos ardides / son famosos por doquier y cuya gloria se eleva hasta el cielo"."

Si errante en el mar Ulises no es nadie, o ya no es nadie, Telémaco, por su parte, no sabe bien quién es: "Mi madre dice que soy efectivamente su hijo, pero yo no sé nada de ello". Ni las certezas que le da Penélope ni el parecido físico con su padre, tan asombroso a los ojos de Mentes, Néstor o Menelao, bastan para que esté seguro de su filiación: ¿hijo de Ulises o hijo de nadie?

Sin embargo, existe un lugar del espacio no humano donde el nombre de Ulises tiene vigencia: la pradera de las sirenas. Éstas lo conocen, lo mismo que sus padecimientos frente a Troya, y saben "lo que sucede sobre la tierra fecunda": entre los hombres, por lo tanto. Con su canto cristalino encantan (y engañan) a quien se acerca; pero entonces no hay más regreso para él: preso en la trampa de ese deseo de escuchar, se pudrirá en la orilla, sin sepultura, olvidado. Puesto que, contrariamente a las verdaderas Musas que, gracias a los cantos de los aedos, confieren a los héroes una vida "imperecedera", estas Musas letales no ofrecen sino el olvido de una muerte ignominiosa, sin sepultura ni túmulo recordatorio. Al escucharlas (como si escuchara a un aedo cantar luego de su desaparición), el héroe pierde todo: el kléos y el nóstos, la gloria y el regreso. Ya está muerto.

Empero, para terminar, Ulises ganará todo, retorno y gloria: saqueador de Troya, vuelve a Ítaca donde mata, "por la fuerza", a los pretendientes. Puesto que, aunque odiado por Poseidón, la suya no

debía ser una muerte lastimosa en una noche de tempestad. No obstante, una vez de regreso y nuevamente convertido en Ulises de Ítaca, tendrá que partir una vez más, una vez más viajero, según la extraordinaria y misteriosa predicción de Tiresias. "Mujer -le dirá a Penélope en el momento de su reencuentro-, no ha llegado aún el final de nuestras pruebas: el adivino me ha prescripto ir entre los mortales de ciudad en ciudad."73 No para volver a ver las ciudades de los hombres sino, al contrario, para convertirse y hasta que se convierta en un objeto de curiosidad. En efecto, con un remo sobre el hombro deberá encaminarse hacia el país de la gente que desconoce el mar, hasta que un paseante le inquiera por qué camina de ese modo. con un aventador a la espalda. Sabedor entonces de que ha llegado, clavará su remo en el suelo y ofrecerá en ese mismo lugar un sacrificio a Poseidón. Como si mediante este sacrificio expiatorio, realizado en el lugar mismo donde cesa la autoridad de ese dios, en las fronteras de su esfera de influencia, tuviera que rendirle un último homenaje. Una última vez debe avanzar hasta los límites y marcar la frontera. Luego, vuelto a Ítaca y ya viejo, "una dulce muerte que te abatirá", ha detallado además Tiresias, "vendrá a buscarte ex halos".74 ¿Una muerte "venida del mar" o "lejos del mar"?

Los dos sentidos son posibles. Ambos han sido defendidos, y con ambos se ha jugado. ¡Así, Apolonio de Tiana, cual un nuevo Tiresias, anunciará al emperador Tito que, como Ulises, su muerte vendrá del mar!<sup>75</sup> Los filósofos neoplatónicos se detuvieron en esta predicción para terminar de transformar los viajes de Ulises en viaje místico. Para Numenio de Apamea, que escribe en la segunda mitad del siglo II d.C., es notorio que hay que entender "fuera del mar", "lejos del mar". Tras haber escapado finalmente a las pruebas de la vida terrestre, Ulises recuperará, lejos de la agitación de las olas, la calma de su patria celestial. "Morir es escapar a las olas agitadas de esta vida

<sup>&</sup>lt;sup>70</sup> Homero, Odisea, IX, 502-505; IX, 19-20.

<sup>71</sup> Ibid., 1, 215-216.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> P. Pucci, "The Songs of the Sirens", en *Arethusa*, XII, 2, 1979, pp. 121-132.

<sup>&</sup>lt;sup>73</sup> Homero, *Odisea*, XXIII, 248, 267-268; A. Ballabriga, "La prophétie de Tirésias", en *Metis*, IV, 2, 1989, pp. 291-304. P. Pucci, *Ulysse...*, ob. cit., pp. 210-211.

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> Homero, Odisea, XI, 121-137.

<sup>75</sup> Filóstrato, Vida de Apolonio de Tiana, VI, 32: Tito, agrega Filóstrato, tenía que cuidarse de la picadura de una raya, por la que la tradición pretende que fue herido Ulises.

de aquí abajo, en la materia." La figura de Ulises traduce el exilio del alma en el mundo sensible. Plutarco, al meditar sobre la situación del desterrado, la relaciona con la condición general que hace de todos seres de paso y exiliados.77

Lo que en lo sucesivo va a hacer de Ulises una figura emblemática ya no es tanto su experiencia del mundo como su capacidad de escapar a él: no el viaje, sino la travesía y sus peligros hasta la liberación final. Esta última exégesis de Ulises fue preparada por las diferentes escuelas filosóficas, que leyeron en él la encarnación de su ideal de humanidad: un Ulises cínico, mendigo en su propio palacio, estoico por su capacidad de resistencia, desdeñoso del placer y expuesto a la hostilidad de la Fortuna; un Ulises que sabe resistir el llamado de las tentadoras sirenas, alegoría, por turno, del placer, la poesía y el conocimiento. En estas recuperaciones sucesivas del personaje, también se transforma el viaje por el vasto mundo: ya no es más que la metáfora de otro "viaje", mucho más bello, reservado al filósofo, viajero inmóvil y viaje totalmente interior.

Homero, escribe Máximo de Tiro, calificó de "sabio" a Ulises. Sin embargo, ¿qué vio éste? "Tracios o cicones salvajes, cimerios privados de sol, cíclopes asesinos de huéspedes, una envenenadora, los espectáculos de la morada de Hades, Escila, Caribdis, el jardín de Alcínoo, la cabaña de Eumeo: cosas, todas, perecederas, efímeras y fabulosas." ¿Qué decir entonces del espectáculo que se invita a contemplar al filósofo? Es semejante a un sueño que, abarcador del universo en su totalidad, fuera todo claridad y completamente verdadero. El viaje terrestre, pedestre en la alteridad del mundo, no es ya sino una pálida aproximación o, más grave, un obstáculo, un desvío que apar-

ta al filósofo de la observación de Lo Alto y la entrega a la vida contemplativa. Ulises se hace monje.

#### Los viajes de un nombre

Una muerte "lejos del mar" y Ulises podrá representar a quien, como Joachim du Bellay exiliado en Roma, sólo piensa en volver a "vivir entre sus parientes lo que le queda de tiempo". "Venida del mar" y, al contrario, puede ser entonces, como en la Odisea (1938) de Nikos Kazantzakis, el viejo capitán que, al marcharse una vez más de Ítaca con el alba para realizar un último viaje sin retorno, proclama que "el extranjero es su patria". 80

Más allá de la Odisea y sus espacios, esta ambigüedad, en efecto, permitió al nombre de Ulises otros viajes en el espacio y el tiempo. Pero en primer lugar él, el viajero a disgusto, que vio y visitó las ciudades de tantos hombres sin que el deseo de ver o saber lo empujara hacia adelante, se convirtió prontamente en el experto del vasto mundo, patrono de los viajeros, los etnógrafos y los historiadores, e incluso en el ideal del hombre político o el soberano. Como si se hubieran tomado sólo los primerísimos versos del poema, ólvidando que tras ellos se lo presenta como el único héroe, el último que todavía está privado del regreso a su patria v su mujer.81 Es esta anomalía la que justifica que se lo cante. En el ciclo épico de los Retornos, representa la excepción: quien (aún) no ha vuelto. ¿Por qué? ¿Cómo? Planteado el suspenso, toda la habilidad del aedo consistirá en demorar al máximo un regreso que, se sabe, debe acaecer. Empero, habida cuenta de que Ulises no ha muerto frente a Troya y tampoco ha desaparecido en el mar, no puede más que volver. Aun cuando -envite ya preparado por las palabras de Tiresias- el retorno no signifique el fin completo de sus tribulaciones.

El prólogo de las *Historias* de Heródoto hace eco directamente a la obertura de la *Odisea*. También el historiador se pretende viajero y reivindica la experiencia de Ulises. Como él, tiene la intención de

<sup>&</sup>lt;sup>76</sup> Porfirio, Antro de las Ninfas, 34, 35; F. Buffière, Les mythes de Homère et la pensée grecque, París, Les Belles Lettres, 1973, p. 415. R. Lamberton, Homer the Theologian, Berkeley, University of California Press, 1986.

<sup>77</sup> Plutarco, De l'exil, París, Les Belles Lettres, 1980.

<sup>&</sup>lt;sup>78</sup> F. Buffière, Les mythes de Homère..., ob. cit., pp. 372-386. J. Pépin, Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes, nueva edición, París, 1976, pp. 107-108 y 110.

<sup>&</sup>lt;sup>79</sup> Máximo de Tiro, *Dissertationes*, edición de M. B. Trapp, Leipzig, Teubner, 1994, 16, 6. Filósofo del siglo II, de inspiración platónica.

N. Kazantzakis, Odysée, París, Plon, 1971, canto 2.

<sup>&</sup>lt;sup>81</sup> Homero, Odisea, 1, 13.

recorrer las ciudades de los hombres, grandes y pequeñas, y conocerlas. Empero, mejor que él, sabe que "la mayoría de las que antano eran grandes se han convertido en pequeñas; y que las que eran grandes en su época eran pequeñas antes"; sabe que el tiempo es vicisitud. 82 Por eso debe mencionar igualmente a unas y a otras, pasando de lo que se ve a lo que ya no se ve y atento a las huellas. El historiador, según Heródoto, se concibe efectivamente, cual el Ulises evocado por el poeta Mandelstam, como quien vuelve "lleno de espacio y de tiempo". Para contar.

Polibio suscribirá a ese primer retrato, insistiendo en el hecho de que el historiador debe haber visto con sus ojos y sufrido en su cuerpo, lo que hace que sus cualidades coincidan con las del político.83 En el siglo I, Diodoro de Sicilia comenzará su Historia universal invocando a Ulises. Pero el punto de vista se modifica: ya no se trata de la experiencia del historiador, sino de la del lector: la historia entraña una enseñanza sin que uno mismo tenga que pasar por la prueba de sus desventuras.84 Cosa que, pese a todo, es más cómoda.

Los romanos dieron una buena acogida a este Ulises, hombre de experiencia y exemplum virtutis, como lo testimonian pinturas y esculturas que son calcos de modelos helenísticos. Bernard Andreae, que estudió esta imagen de Ulises en Roma, pone claramente de relieve una complementariedad y una oposición entre ella y la de Laocoonte: el primero representa al hombre inventivo, autónomo, capaz de forzar el destino, mientras que el segundo figura al justo, aplastado por su sino.85

Si pasamos por encima de varios siglos y en especial del Renacimiento, gran momento de descubrimientos, viajes, valorización de la autopsia y reevaluación de narradores o "mentirosos" como Heródoto,86 encontramos que aún en el siglo xvIII el padre Joseph Fran-

82 F. Hartog, "Premières figures de l'historien en Grèce...", ob. cit.

çois Lafitau reivindica la autoridad de Homero y Ulises en materia de ciencia de las conductas y costumbres. Esta ciencia es tan útil e interesante, escribe, que Homero "creyó su deber hacer de ella el tema de todo un poema. La meta es dar a conocer la sabiduría de Ulises, su héroe, quien [...] aprovecha diferentes errores en sus navegaciones para instruirse acerca de las costumbres de las naciones".87 ¿Pero para qué sirve esa instrucción, como no sea para instruirnos? El retorno demorado es el resultado de errores de navegación de los que el héroe, como un moderno explorador, sabe sacar provecho para completar las lagunas de los mapas y llenar sus libretas de anotaciones. Contrariamente a lo que había escrito Pascal, el viaje no es asunto de "vana curiosidad", porque no tiene por objetivo un "conocimiento estéril".

Pero la larga ruta de los viajes del nombre de Ulises<sup>88</sup> ya había sido magnificada mucho antes por Dante. En el octavo círculo del Infierno, el poeta encuentra a nuestro héroe. Virgilio, su guía e intérprete, interroga al condenado, preguntándole dónde fue a morir. Dante, desde luego, vuelve al enigma de su muerte. Y opta sin vacilar por la "venida del mar". Aparece entonces, como respuesta, ese extraordinario relato del que surge un Ulises de los tiempos modernos, habitado por la sed de conocer y castigado, podríamos decir, a la vez como antiguo (pagano) y moderno (excesivamente curioso). Petrarca escribirá de él que era quien quería "ver demasiado" del mundo.

Asombrosamente, el Ulises de Dante tiene la misma actitud que el narrador de la Historia verdadera de Luciano de Samosata (siglo II d.C.). En esta parodia de los relatos de viaje, cuyo modelo son justamente los contados en la corte de Alcínoo, donde Ulises hace que los "pobres y simples feacios" se traguen mil y una pamplinas, Luciano, o más bien el narrador que dice "yo", comienza con una declaración liminar de falsedad, que subvierte el contrato inicial de escritura. No "Yo vi, yo escuché", sino "Yo proclamo, yo no vi ni escuché nada: nada me sucedió. Así, pues, no debéis creerme". Sen-

<sup>83</sup> Véase infra, capítulo V, pp. 223 y siguientes.

<sup>84</sup> Diodoro de Sicilia, Biblioteca histórica, 1, 1, 2.

<sup>85</sup> B. Andreae, Odisseus. Archäologie des europaïschen Menschenbildes, Francfort, 1982.

<sup>&</sup>lt;sup>86</sup> F. Hartog, Miroir..., ob. cit., pp. 313-316. St. Greenblatt, Marvelous Possessions. The Wonder of the New World, Chicago, Chicago University Press, 1991.

<sup>87</sup> J. F. Lafitau, Mœurs des sauvages amériquains comparées aux mœurs des premiers temps, 1724, p. 4.

<sup>88</sup> W. B. Stanford, The Ulysses Theme, Oxford, Clarendon Press, 1963; P. Boitani, L'ombra di Ulisse, Bolonia, Il Mulino, 1992.

cillamente, "Decidí mentir, pero con más honestidad que los demás, va que hay un punto acerca del cual diré la verdad, y es que cuento mentiras". Una vez iniciado el relato, se encuentran naturalmente las marcas corrientes de autentificación; los detalles del viaje, las observaciones, los "vo vi" e incluso una inscripción compuesta por el mismo Homero en honor de Luciano: "Luciano, el bienamado de los dioses bienaventurados, ha visto todo este país y luego partió hacia su querida patria". 89 Al autodesmontarse en el ejercicio de la parodia, el relato de Luciano arroja sospechas sobre todos los otros que, casi igualmente increíbles, se abren no obstante con una declaración liminar de veracidad: "vi con mis propios ojos y escuché". Luego, Luciano-Homero y Luciano-Ulises prosiguen: la causa de ese viaje hacia el Océano era "la actividad de mi espíritu y mi deseo de cosas nuevas, así como la voluntad de saber dónde se interrumpía el Océano v quiénes eran los hombres que habitaban la otra orilla". 90 Vale decir, a través de esta ficción, una explícita declaración de curiosidad, un deseo de ver. ¡Este viajero curioso de las antípodas está en las antípodas de Ulises! Este viajero de ficción tiene el ánimo de un verdadero descubridor, pero está ahí, ante todo, para dejar en ridículo a los exploradores e historiadores que usurpan una posición de autopsia: pretenden hacernos creer que saben porque vieron; ahora bien, las más de las veces no hay nada de eso. ¡Pero yo, que no vi nada, proclamo mi deseo de ver!

Exactamente igual que el explorador de Luciano, el Ulises de Dante prefirió, en vez del retorno a Ítaca y el deber de amor, la tentación del "mar abierto" y la ardiente ambición de convertirse en "experto del mundo": quiere experimentar el mundo deshabitado y descubrir sus límites. Tras superar, también él, las Columnas de Hércules, se interna en el Océano:

A la noche veía ya todas las estrellas del otro polo, y el nuestro tan bajo que ya no se alzaba del suelo marino, [...] cuando se nos apareció una montaña parda a la distancia, tan alta, al parecer, como jamás había yo visto ninguna otra. Nos regocijamos, pero la alegría pronto se hizo llanto pues de la nueva tierra nació un remolino que golpeó el frente del navío. Tres veces lo hizo dar vueltas en las aguas, la cuarta elevó su popa en el aire y hundió la proa, como plugo al Otro, hasta que el mar volvió a cerrarse sobre nosotros.<sup>91</sup>

La alta montaña, límite fatal donde se hunde la nave, es el monte del Purgatorio, situado exactamente en las antípodas de Jerusalén. Ulises y sus compañeros no terminan de regocijarse por tocar finalmente tierra, cuando son brutalmente rechazados. La tierra de la redención es inaccesible para ellos, y no puede sino serlo. Sobre ese naufragio de cuerpos y almas, "como plugo al Otro", el poeta Giorgos Seferis escribió soberbia y justamente que le dejaba algo así "como la profunda e imborrable cicatriz de la desaparición definitiva del mundo antiguo". Ya no hay retorno posible para Ulises.

se Luciano, Historia verdadera, 11, 28. M. Fusillo, "Le miroir de la Lune. L'Histoire vraie de Lucien de la satire à l'utopie", en Poétique, 73, 1988, pp. 109-135. D. van Mal-Maeder, "Le détournement homérique dans l'Histoire vraie de Lucien: le rapatriement d'une tradition littéraire", en Études de Lettres, revista de la Facultad de Letras, Universidad de Lausana, abril-junio de 1992, pp. 123-146.

<sup>90</sup> Luciano, Historia verdadera, 1, 5.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Dante, La divine comédie. L'Enfer, traducción de J. Risset, Paris, Flammarion, 1985, XXVI, 127-129 y 133-142 [traducción castellana: La Divina Comedia, en La Divina Comedia y La vida nueva, Buenos Aires, El Ateneo, 1952].

<sup>&</sup>lt;sup>92</sup> G. Seferis, Essais, hellénisme et création, París, Mercure de France, 1987, p. 264. Puede agregarse además que es ese mismo canto de Ulises el que vuelve a la memoria de Primo Levi mientras está en Auschwitz y, particularmente, estos versos los que evoca y recita a su compañero de faenas (que no sabe italiano): "Considerad cuál es vuestro origen: no habéis sido hechos para vivir como bestias brutas, sino para perseguir ciencia y virtud". Y después está el terrible "como plugo al Otro", que es "absolutamente necesario y urgente" que su compañero "escuche y comprenda antes de que sea demasiado tarde" (P. Levi, Si c'est un homme, traducción, París, Julliard, 1987, pp. 146-151 [traducción castellana: Si esto es un hombre, Buenos Aires, Milá, 1988]). Es justamente Ulises, el que no cesa de recordar que es un hombre, quien surge en la memoria del deportado judío de Auschwitz.

#### CAPÍTULO III

# INVENCIÓN DEL BÁRBARO E INVENTARIO DEL MUNDO

Luego de ese primer viaje a esta tierra que, a lo largo de los siglos, jamás dejó de estar presente en las reflexiones de los griegos sobre sí mismos y su sophia, detengámonos en la armazón intelectual de su heterología, en las maneras con que, según los momentos, tomaron y retomaron las grandes categorías de su antropología. Cuando Heródoto inicia sus Historias, los bárbaros están allí, formando un par antónimo con los griegos: "Heródoto de Halicarnaso expone aquí sus búsquedas, para impedir que, con el tiempo, se borren de la memoria los hechos de los hombres y dejen de celebrarse las grandes y maravillosas hazañas cumplidas tanto por los bárbaros como por los griegos; en particular lo que fue causa de que unos entraran en guerra contra los otros". Están los griegos por un lado y los bárbaros por el otro, y la oposición los define: al parecer, no hay ninguna necesidad de dar más explicaciones, todos lo saben y todos lo entienden. Empero, señalemos de entrada que tanto unos como otros requieren que el historiador ponga de relieve las huellas de las grandes còsas que realizaron y conserve su recuerdo. Actores antagonistas, no por eso dejan de hacer juntos la historia de los hombres.

#### Bárbaros y griegos

Sin embargo, a los ojos de los mismos historiadores griegos hubo un tiempo anterior en que ese recorte todavía no tenía vigencia. En su Arqueología, Tucídides hacía notar justamente que la división no funcionaba en los poemas homéricos, que enfrentaban a aqueos y troyanos:

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Heródoto, *Historias*, 1: se trata de la primera frase del libro. W. Nippel, "La costruzione dell'altro", en S. Settis (comp.), *I Greci*, 1, ob. cit., pp. 166-183.

"Él [Homero] tampoco mencionó a los bárbaros, porque según mi parecer los griegos aún no se distinguían con un nombre único que los opusiera a ellos".<sup>2</sup>

Los únicos "bárbaros" que ha registrado Homero son, por así decirlo, los carios, calificados de "barbarófonos". El término atrajo la atención de Estrabón y los escoliastas, y más tarde de los modernos. Esos carios "barbarófonos" son bárbaros y, en consecuencia, hablan una lengua correspondiente, o tienen simplemente un "modo de expresión bárbaro"? Según la etimología de la palabra (con la repetición de la secuencia barbar, como forma de onomatopeya), es bárbaro quien tiene dificultades de elocución y pronunciación, quien tartamudea, quien tiene un modo de hablar áspero. El calificativo, por cierto, no es un elogio, pero los carios, aunque "hablen bárbaramente", no son bárbaros. No tienen una "naturaleza" bárbara.

Sin griego no hay bárbaro, pero tampoco hay griego sin bárbaro, enuncia Tucídides como un postulado lógico. No obstante, hubo un tiempo, el de los comienzos, en que algunos griegos (pero no los dorios, descendientes de Helén) o, mejor, futuros griegos, se alineaban entre los bárbaros. Empezando por los atenienses, que pertenecían, en efecto, al pueblo de los pelasgos. Ahora bien, éstos, "conjetura" Heródoto, eran "bárbaros" y hablaban una "lengua bárbara". De

modo que, "al mismo tiempo que se transformaba [metabolé] en griego, el pueblo ateniense tuvo que aprender una nueva lengua".6 Para Hecateo de Mileto, las cosas eran aún más claras: el Peloponeso y prácticamente toda Grecia habían estado antaño habitados por los bárbaros.7 Así, la grecidad podía adquirirse al término de un aprendizaje, al menos en esos tiempos de los comienzos, cuando las divisiones entre los pueblos, los espacios y las costumbres todavía estaban, por así decirlo, en gestación. Grandes eran entonces la plasticidad y la labilidad de las culturas. Tiempos de préstamos, migraciones y viajes. Esta versión historizada de los orígenes atenienses, poco compatible con otras más mitológicas, muestra al menos lo que podía ganarse en términos de explicación si se apelaba a las categorías (todavía no objetivadas) de griegos y bárbaros. Ambas podían concebirse en sucesión: primero bárbaros, luego griegos. Del mismo modo, el Peloponeso ofrece otro ejemplo de transformación e intervención del factor tiempo. De los siete pueblos que lo habitan, dos, según Heródoto, son autóctonos: los arcadios, a los que volveremos más adelante, y los cinurios. Ahora bien, estos últimos exhiben una doble singularidad: aparentemente son los únicos jonios autóctonos, pero además "se transformaron en dorios a causa de la dominación de los argios y por el tiempo".8

Pero esas épocas parecen muy perimidas, en particular la posibilidad de la transición de bárbaros a griegos. Ya hemos entrevisto que estos últimos, convertidos en tales, experimentaron un gran desarrollo, mientras que los bárbaros, que siguieron siéndolo, "nunca crecieron excesivamente". Tucídides, por su parte, zanja rápidamente la cuestión. Fundándose en varios indicios, como la práctica de la piratería y el hecho de portar armas, concluye que "el mundo griego antiguo vivía de manera análoga [homoiótropa] al mundo bárbaro actual". Su género de vida era bárbaro. Más tarde, los griegos —en primer lugar, los atenienses— se convirtieron plenamente en tales,

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Tucídides, Historia de la guerra del Peloponeso, 1, 3, 3.

<sup>3</sup> Homero, Ilíada, 11, 867.

<sup>\*</sup> Estrabón, Geografía, XIV, 2, 28.

<sup>&#</sup>x27;Homero, Odisea, 8, 294: encontramos agrióphonos para calificar a los sinties de Lemnos, véase Ed. Lévy, "Naissance du concept de Barbare", en Ktêma, 9, 1984, pp. 7-9. Numerosos trabajos consagrados a los bárbaros desde el libro de J. Jüthner, Hellenen und Barbaren. Das Erbe der Alten, Leipzig, 1923; Grecs et Barbares, Fondation Hardt, Entretiens sur l'Antiquité classique, VIII, Vandœuvres-Ginebra, 1962; F. Skoda, "Histoire du mot Barbaros jusqu'au début de l'ère chrétienne", Actes du colloque franco-polonais d'histoire, Niza, 1981, pp. 111-126; M. M. Sassi, "I Barbari", en M. Vegetti (comp.), Il Sapere degli Antichi, Milán, 1985, pp. 262-278; W. Ni-ppel, Griechen, Barbaren und "Wilde". Alte Geschichte und Sozialanthropologie, Francfort, Fischer, 1990; S. Saïd (comp.), Hellenismos..., ob. cit., en particular las colaboraciones de Ed. Lévy, "Apparition des notions de Grèce et de Grecs", pp. 47-69, y M. Trédé, "Quelques définitions de l'hellénisme au IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C. et leurs implications politiques", pp. 71-81.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Heródoto, *Historias*, I, 57; C. Darbo-Peschanski, "Les Barbares à l'épreuve du temps", en *Metis*, IV, 2, 1989, pp. 238-240.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Hecateo, F. Gr. Hist. (Jacoby), F. 119.

<sup>8</sup> Heródoto, Historias, VIII, 73.

<sup>7 () &#</sup>x27;Ibid., 1, 58.

<sup>10</sup> Tucídides, Historia de la guerra del Peloponeso, 1, 6, 6.

mientras que los bárbaros se mantenían en su condición. También en este caso el tiempo separó, discriminó. La grecidad se conquista sobre un fondo de "barbarie", como si dos temporalidades, dos relaciones diferentes con el tiempo, se hubieran engranado en un momento dado, lo que ilustraría de tal modo el paradigma levistraussiano de las "sociedades calientes" y las "sociedades frías". Los "griegos" eran bárbaros pero se convirtieron en griegos, los bárbaros eran bárbaros y siguieron siéndolo. Se mantuvieron como una sociedad "fría", mientras que los primeros, por su parte, se "recalentaban", manifestando su carácter griego por la capacidad de "crecimiento".

En todo caso, fue entre el siglo VI y el v a.C. cuando "bárbaro", en el sentido de no griego, llegó a formar, asociado con "griego", un concepto antónimo y asimétrico, que acopla un nombre propio, Héllenes, y una designación genérica, Bárbaroi. Las guerras médicas cumplieron, con seguridad, el papel de catalizadores. El campo de la alteridad se redistribuyó y quedó fijado durante mucho tiempo en torno de esa nueva polaridad.11 Los griegos por un lado, frente a los otros, a todos los otros, agrupados por el mero hecho de no ser griegos. Va de suyo que esta clasificación binaria y fuertemente asimétrica, concebida por y para los griegos, sólo es manejable por ellos, y operativa para ellos. Empero, antes de llegar a ser ulteriormente una expresión prefabricada, en la que a los romanos les costaría encontrar su lugar, 12 es indudable que las guerras médicas le dieron una significación precisa, ya que proporcionaron un rostro al antónimo: el del persa. 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 Helesponto.13

Por añadidura, las guerras contra los persas van a conducir a una territorialización del bárbaro: su dominio es Asia, que reivindica —o de la que se dice que reivindica— como propia.

Dos mujeres de buen porte –dice la reina de los persas, Atosa, al contar su sueño– parecieron ofrecerse a mi mirada; una, adornada con el atuendo persa, la otra, vestida con el de Doria [...] aunque hermanas de la misma sangre, habitaban ellas dos patrias: una, Grecia, con la que la había agraciado la suerte; la otra, la tierra bárbara. [...] Mi hijo procura uncirlas: una lo deja hacer, la otra pisotea y rompe en dos el yugo.<sup>14</sup>

En lo sucesivo, la oposición de Europa y Asia, figurada por la imagen de las dos hermanas enemigas, va a superponerse casi exactamente a la de griego y bárbaro. A tal punto que esta nueva visión se proyectará retroactivamente en la guerra de Troya y hará aparecer a los troyanos como asiáticos y bárbaros; prueba complementaria y a contrario de que no lo eran en Homero.

A propósito de la poesía épica, Hegel evocará todavía "la *Ilíada*, que nos muestra a los griegos al partir en campaña contra unos asiáticos, para librar unas primeras luchas legendarias, provocadas por la enorme oposición entre dos civilizaciones y cuyo desenlace debía constituir un viraje decisivo en la historia de Grecia". En todas las grandes epopeyas, en efecto, "vemos levantarse unos contra otros a pueblos que difieren entre sí por las costumbres, la religión, la lengua [...] y sólo nos tranquilizamos al ver que el principio superior, que tiene su justificación en la historia universal, triunfa sobre el inferior". De hecho, las victorias griegas, concluye Hegel, ¡"salvaron a la civilización y despojaron de todo vigor al principio asiático"!<sup>15</sup>

<sup>&</sup>quot;En el juego político o diplomático, los persas eran de hecho asociados-adversarios, según los casos, pero no encarnaban al enemigo hereditario; véase Y. Thébert, "Réflexions sur l'utilisation du concept d'étranger: évolution et fonction de l'image du Barbare à Athènes à l'époque classique", en *Diogène*, 112, 1980, pp. 97-100.

<sup>12</sup> Véase infra, p. 223 y siguientes.

Esquilo, Los persas, 745-748. La pieza, representada en el 472, marca un momento importante en la construcción del estereotipo del bárbaro. Sobre el pa-

pel de la tragedia en la construcción de una identidad griega, véase el libro de E. Hall, Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy, Oxford, Clarendon Press, 1989.

<sup>&</sup>quot; Esquilo, Los persas, 180; la obra se representó en el 472.

<sup>15</sup> G. W. F. Hegel, Esthétique, III (2ª parte), París, Aubier, 1944, p. 114 [traducción castellana: Estética 3, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1983], e ídem, Leçons sur la philosophie de l'histoire, París, Vrin, 1979, p. 197 [traducción castellana: Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, Madrid, Revista de Occidente, 1974].

Heródoto, en todo caso, nos muestra a Jeries, a punto de pasar a Europa, que sube hasta la Pérgamo de Príamo, a la que sentía "un gran deseo de ver". Allí ofrece un gran sacrificio a Atenea Ilias, mientras que los magos hacen libaciones en honor de los héroes.16 Aunque no se rejvindica troyano, Jeries hace el peregrinaje y asume la herencia "asiática" de Troya, inscribiendo su empresa en la larga historia de enfrentamientos entre griegos y bárbaros. Más tarde, en plena guerra del Peloponeso, Las troyanas, Hécuba y Andrómaca, de Eurípides, mostrarán personajes troyanos que responden, rasgo por rasgo, al retrato típico del bárbaro, pero la "barbarie", por su parte, podrá muy bien estar del lado del griego.<sup>17</sup>

"Los persas consideran como propia el Asia y los pueblos bárbaros que la habitan; y tienen a Europa y el mundo griego por un país aparte [kechôristai]." Esta frase, no pronunciada por un persa sino escrita por Heródoto para hacer que su público griego comprenda la manera de ver de los persas (lo que él cree su visión del mundo o lo que conviene que ésta sea, en función de la división misma entre griegos y bárbaros), es completamente sintomática.18

Este aspecto es tanto más manifiesto cuanto que las Historias culminan con el castigo del persa Artaictes, gobernador de Sestos: se lo crucifica en el mismo lugar al que había llegado el puente tendido por Jerjes de una a otra ribera del estrecho. Ahora bien, este desenlace ya había sido anunciado por Heródoto cuando mostraba al rey persa entregado a la construcción de sus puentes. 19 Se trata claramente, por lo tanto, de un sacrificio expiatorio, destinado a responder a la transgresión cometida por Jerjes, que salió de "su" dominio. ¿Pero por qué semejante venganza y precisamente sobre ese hombre? Artaictes no era sólo un bárbaro al servicio del rey, era un hombre "duro e impío" que, entre otras fechorías, se había adueñado de los bienes del santuario de Protesilao, adonde llevaba mujeres. Ade-

más -otra circunstancia agravante-, había engañado al rev al decirle que se trataba de "la casa de un griego que había entrado en armas en la tierra de tu propiedad y, como justo castigo, había encontrado la muerte en ella. Dame la casa de ese hombre, para que todos aprendan a no entrar en armas en la tierra que te pertenece".20 ¿La ofensa se había producido ayer? ¿Quién era Protesilao? ¿"Un griego", como simula presentarlo Artaictes? En realidad gozaba de fama por haber sido, según Homero, el primer muerto de la guerra de Troya: caído en el momento mismo en que, al saltar de su nave. hollaba el primero el suelo de Tróade. De acuerdo con una versión posterior, incluso habría muerto a manos de Héctor.<sup>21</sup> Lo cierto es que Artaictes es crucificado vivo, mientras que su hijo es lapidado ante sus ojos, y ese castigo "excesivo", más bárbaro que griego, ilo llevan a cabo los atenienses, a las órdenes de Xantipo, el padre de Pericles!

Se comprende de qué manera Heródoto hace jugar la identificación retrospectiva: Protesilao es un griego, los troyanos son bárbaros y Jeries se comporta como "descendiente" de Príamo. La muerte de Artaictes en el sitio exacto al que llegaba el puente, sobre la orilla europea, responde, por lo tanto, a la de Protesilao en la costa asiática de la Tróade. Son dos muertes del umbral. Esta respuesta, demorada durante mucho tiempo, pone fin simbólicamente a la guerra y por ende a las Historias, que se habían fijado la misión de contar ese enfrentamiento. El ciclo está cerrado. Quedaría por saber a quién, en el momento en que Heródoto la escribe, se dirige la lección, si es que la hay para el presente. Él decide interrumpir su relato en el 479, cuando culmina la etapa en que los atenienses fueron los "salvadores de Grecia" y va a comenzar el tiempo de la hegemonía y luego del imperio de Atenas. ¿La primera conducía necesariamente al segundo? A diferencia de Tucídides, Heródoto no lo afirma.

<sup>16</sup> Heródoto, Historias, VII, 43. En el contexto político del siglo IV, Isócrates evocará la guerra de Troya, por ejemplo en Elogio de Helena, 67-68.

<sup>17</sup> Eurípides, Las troyanas, 764, donde Andrómaca, la bárbara, al referirse a la suerte deparada a Astianax, habla de los griegos inventores de "suplicios bárbaros" (bárbara kaká).

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Heródoto, Historias, 1, 4.

<sup>19</sup> Ibíd., ix, 120; vii, 33.

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Ibíd., IX, 116; como eco a la frase del prólogo, Heródoto agrega: "Al decir que Protesilao entraba en armas a la tierra del rey, esto es lo que pensaba: los persas consideran que toda Asia les pertenece, a ellos y a sus reves sucesivos".

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Homero, Ilíada, 11, 698-702, Véase D. Boedeker, "Protesilas and the End of Herodotus' Histories", en Classical Antiquity, 7, 1988, pp. 30-48; A. Severyns, 27 Recherches sur la Chrestomathie de Proclus, París, 1963, II, parte IV, p. 83.

Protesilao, en todo caso, resurgirá cuando, desde Europa, Alejandro se lance, a su turno, sobre Asia.<sup>22</sup>

Por encima de los siglos, encontramos aún en John Stuart Mill un sorprendente y gracioso eco de ese "great event" que representaron las guerras médicas. "La batalla de Maratón –escribe–, incluso como acontecimiento de la historia inglesa, es más importante que la batalla de Hastings. ¡Si el desenlace de ese día hubiese sido diferente, los bretones y los sajones quizás estarían aún vagabundeando por los bosques!"<sup>23</sup>

Las guerras médicas y ese monumento que nos da testimonio de ellas, las Historias de Heródoto, territorializan al bárbaro, le dan como rostro más común el del persa, pero también ponen de manifiesto una visión política de la división entre griegos y bárbaros. De la obra se desprende nítidamente que "bárbaro" no significa ante todo o necesariamente barbarie (crueldad, exceso, molicie...), sino que la escisión fundamental es "política": pasa entre quienes conocen la pólis y quienes, al ignorarla, viven y no pueden sino vivir sometidos a reyes. El griego es "político", es decir, libre; y el bárbaro, "real", sometido a un amo (despótēs). Los bárbaros no escapan -o no lo hacen duraderamente- a la realeza. Así se dice de los egipcios que, llegados un día a la libertad, no encontraron nada más urgente que crear nuevos reyes, pues "eran incapaces de vivir jamás sin ellos".24 Pese a ser otros muy antiguos y de gran saber, no por eso hay que dejar de ubicar a los egipcios del lado de los bárbaros. Ocurrió lo mismo con los pueblos de Asia que, en lucha contra la dominación de los asirios, se desembarazaron de la "servidumbre" y se "hicieron libres": "autónomos" durante un tiempo, no tardaron sin embargo en darse un nuevo "amo" en la persona de Deioques, que pasó de la función de juez a la de rey.25 Si la efectividad de la división entre griegos y bárbaros (acompañada por su elaboración "política") no es dudosa, se pueden señalar otras, como la que, al oponer a conquistadores y resistentes, guerras de conquista y guerras de resistencia, no coincide exactamente con la primera. Todos, griegos y bárbaros, se dejan llevar, en uno u otro momento, por el mismo "deseo" de conquista que, a fin de cuentas, los conduce a su pérdida.2º

Entre el mundo bárbaro y la ciudad, entre el rey y la asamblea de los ciudadanos, está el tirano. Figura griega del poder, característica del final del período arcaico, contra él van a instaurarse las ciudades isonómicas. El relato herodoteano teje lazos entre el rey y el tirano: en el cruce de sus imágenes respectivas (que se prestan recíprocamente rasgos), se dibuja la representación del poder despótico o bárbaro.<sup>27</sup> El rey es bárbaro, el tirano es rey, por lo tanto, el tirano es bárbaro o se ubica del lado de lo bárbaro.

Derrocar una tiranía (poder de uno solo) es exactamente "colocar el poder en el centro", hacerlo pasar del palacio real al ágora para que se convierta en propiedad de todos los iguales (hómoioi), y reemplazar el secreto por el debate público, que presupone la libertad de expresión (isegoría) y el juego de la persuasión. La isonomía instaura el reino del nómos, de la ley. Al referirse a las lecciones extraídas de la liberación de Atenas, que expulsó a los pisistrátidas, Heródoto tiene la precaución de indicar:

No es en un caso aislado, sino de manera general que se manifiesta la excelencia de la igualdad de palabra: gobernados por los tiranos, los atenienses no eran superiores en la guerra a ninguno de los pueblos que los rodeaban; liberados de los tiranos, pasaron con mucho al primer rango. Esto prueba que, en la servidumbre, se comportaban voluntariamente como cobardes ya que estimaban trabajabar para un amo, mientras que, una vez liberados, todos comprobaron de su propio interés cumplir con celo su misión.<sup>28</sup>

En su Historia del arte, J. J. Winckelmann recordará este pasaje para explicar la transferencia de las ciencias y las artes de Jonia a Atenas: la conjunción de la dominación persa sobre la primera y, a la inversa, la expulsión de los tiranos de la segunda, había creado las

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Véase infra, capítulo IV, p. 215-216.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> J. S. Mill, Discussions and Dissertations, 11, 1859, p. 283.

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> Heródoto, Historias, II, 147.

<sup>25</sup> Ibíd., 1, 96.

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> Veánse los innovadores trabajos de Pascal Payen, Les îles nomades. Temps et espace, conquérir et résister dans l'Enquête d'Hérodote, tesis de la EHESS, París, 1994 (de próxima aparición).

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> F. Hartog, Miroir..., ob. cit., pp. 328-345.

<sup>3</sup> Heródoto, Historias, v, 78.

a un personaje como Candaules, quien, al obligar a su consejero Gi-

ges a ver a su mujer desnuda, le exige un acto que sale de la regla

condiciones favorables. Del mismo modo, los revolucionarios franceses dirán que, liberada de la monarquía, París debe ser una nueva Atenas.

Espacio circular y centrado, que organizan las nociones de simetría, paridad, reversibilidad, la pólis isonómica libera y circunscribe un espacio público donde se zanjan los problemas comunes del dêmos. Además, ese modelo geométrico va a servir a los griegos para pensar el mundo (ya sea para definir la salud como isonomía entre elementos antagónicos, concebir la tierra, al modo de Anaximandro, como inmóvil en el centro de un universo perfectamente circular o construir representaciones del ecúmene, donde el centro resulta valorizado).<sup>29</sup>

Enfrente, el déspota (rey o tirano) ejerce un poder excesivo: es presa de la hýbris, noción importada por Heródoto del campo trágico. Incapaz de mesura, se abandona a todos los desbordes y se entrega a todas las transgresiones. Transgresión espacial, en primer lugar: el rey sale de su espacio para ir más lejos, demasiado lejos. Ciro, el fundador de la dinastía, el padre de los persas, tiende un puente sobre el Araxe para someter a los distantes masagetas: perece. Cambises, el loco, pierde sus ejércitos en las arenas del desierto por haber intentado acorralar a los etíopes de larga vida, residentes sin embargo en los extremos del mundo. Darío salva el Bósforo y el Istros (Danubio) para atacar a ese otro pueblo de los confines que son los escitas nómadas: apenas escapa por un pelo. Jerjes reitera el paso de Asia a Europa, pero debe intentarlo dos veces, porque el primer puente, no bien tendido, es destruido por una tempestad.<sup>30</sup> La transgresión es también agresión con respecto al orden querido por los dioses: "Los celos de los dioses y los héroes no quisieron -declara Temístocles- que un solo hombre reinara sobre Asia y Europa".31

De la misma manera, el déspota no puede contenerse y viola los nómoi, el conjunto de las leyes, costumbres y reglas vigentes en su propia sociedad o en otra. Comportamientos, éstos, claramente bárbaros. En esta galería de los déspotas, al lado de los Grandes Reyes encontraríamos en un buen lugar a los tiranos griegos, pero también

tres personajes. Cambises, presentado por Heródoto como el violador por excelencia de las reglas, hasta el extremo de la locura. Cuando está en Egipto, no respeta los nómoi de ese país (los toma a broma) y tampoco los persas, y desquicia unos y otros. Periandro, el tirano de Corinto, de cuva reputación de transgresor no hace falta decir más.33 Por último Cleomene, el rey de Esparta, loco o enloquecido, quien, luego de una serie de actos impíos y sin saber ya quién es (arroja su cetro a la cara de los espartanos), termina su vida descuartizándose con un cuchillo, mientras está impedido.34 Cotejar por un momento estas tres figuras extremas tal como surgen del texto herodoteano es interesante, porque estamos frente a un persa y dos griegos, perfectamente griegos. ¿Hay que concluir que el corte entre griegos y bárbaros no es operativo? De ninguna manera. Grandes Reyes, tiranos y reyes (como los espartanos) tienen rasgos comunes y su reunión permite definir el poder de uno solo como poder despótico: el rey explica al tirano y el tirano explica al rey. También ellos son personajes límite o frontera. Más acá, Heródoto instaló a figuras que, en un momento dado, pueden inclinarse hacia el lado "malo", como Milcíades o Temístocles, o que son ambiguas.

Frente a ese mundo de la otra parte pero también del pasado, y contra él, se levanta la ciudad isonómica. En lo sucesivo, la nueva frontera entre los griegos y los otros es ante todo política, enseñan las *Historias*. Pero esa frontera no separa simplemente Asia y Europa; atraviesa la misma Grecia, donde recorta y hace inteligible el período de las tiranías y el surgimiento de la ciudad isonómica (incluso

<sup>(</sup>ánomos), ya que entre los bárbaros no hay que mostrarse sin ropas. Ese cuento, que conjuga visión y transgresión, es intrigante. Giges, voyeur a su pesar, pero descubierto por la reina, debe morir o matar al rey y desposar a la soberana. El relato indica, en todo caso, la fuerza y la primacía de la visión: haber visto a la reina es como haberla conocido, haberla sorprendido, haberla ya tomado.

De todas maneras, en la competencia de los déspotas se imponen

<sup>29</sup> J.-P. Vernant, Mythe et pensée en Grèce ancienne, ob. cit., pp. 153-260.

<sup>30</sup> Heródoto, VII, 34.

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> Ibíd., vII, 109.

<sup>32</sup> Ibíd., 1, 8.

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> Ibíd., v, 92 (mata a su mujer y luego tiene relaciones sexuales con ella).

<sup>&</sup>quot;) (∧ ³ Ibíd., vi, 75.

estigmatiza la que, en los años 430, llega a ser denunciada como "ciudad tiránica": Atenas). De allí en más ajenos a la ciudad, excluidos de ese espacio común, "fuera de la ciudad" (ápolis) en el sentido propio, el tirano y el rey son, en cierta forma, bárbaros o se vuelcan del lado de éstos. Cosa que volverá a decir Aristóteles, en el principio de su *Política*: si el hombre es un animal político, el ápolis por naturaleza es o bien menos o bien más que un hombre; quien no puede vivir en comunidad "no forma parte en absoluto de la ciudad y, por consiguiente, resulta ser una bestia bruta o un dios". Aquí se ve con claridad cómo vuelven a intervenir las divisiones fundamentales de la primera antropología (bestia, hombre, dios), pero al ser retomadas por la ciudad, "politizadas" por ella, dan, junto con el par griego/bárbaro, una visión política de la alteridad.

A los delegados de Esparta que en el 479 temen que los atenienses suscriban un acuerdo con los persas, aquéllos les responden que no puede ni hablarse de ello y ponen en primer plano su "grecidad" (tò Hellénikon) común, que definen como el hecho de tener "la misma sangre y la misma lengua, santuarios y sacrificios comunes [koiná] y usos de la misma clase [homótropa]". Lo que invocan, naturalmente, no es a Grecia como suelo, sino un conjunto de rasgos culturales que dibujan una identidad griega: para griegos que comparten una vida en común en la ciudad.

#### REPRESENTAR EL MUNDO

La invención del bárbaro por la ciudad isonómica, y en el contexto de los enfrentamientos con los persas, primero en Jonia y a continuación en Grecia continental, es más o menos coincidente con el desarrollo de la ciencia griega, jónica ante todo. Ésta se muestra interesada en recoger los conocimientos y organizarlos, en investigar, inventariar, pero también —y tal vez más— en aprehender el mundo, captar sus principios, representarlo tal como debería ser, si no como

es; en suma, producir una especie de inventario a priori. Sus practicantes, los "físicos" jónicos, recorren a grandes zancadas los campos de los saberes, confiando en su razón y privilegiando la demostración geométrica. Otros, o los mismos, se preocupan también de recoger las tradiciones y organizar el pasado, como Hecateo de Mileto, que se consagra a transcribir los múltiples relatos genealógicos de los griegos. Esta hambre de saber no puede separarse de la escritúra, cuyo mismo ejercicio induce efectos de conocimiento.<sup>37</sup>

Desde el punto de vista del tratamiento del espacio, el inventario se traduce en la literatura de los Periplos y la elaboración de los primeros mapas. Al parecer, es Eratóstenes, en el siglo III a.C., quien introduce el término geográphos, como aquel que dibuja o describe la tierra, autor de un tratado de geografía o cartografía.38 Anteriormente se hablaba de "periegeta", autor de un "recorrido" o "itinerario" del mundo habitado (periegesis o períodos ges): a Hecateo, va mencionado, se le acreditan una u otra cosa, si no las dos (descripción del mundo y mapa). De esos Periplos no conservamos más que algunos fragmentos, pero conocemos su principio. Goloso de mediciones (distancias entre dos puntos, cantidad de días de navegación), el periplo era una circunnavegación del Mediterráneo: iniciado en las Columnas de Hércules, giraba, al parecer, de oeste a este hasta volver a su punto de partida, bordeando la costa africana. En principio instrucciones náuticas para uso del marino, tiene por preocupación identificar, ubicar y nombrar lugares (escalas, ciudades, pueblos) y vincularlos por un tiempo de recorrido. Deseoso de inventario, el periplo tiene horror al vacío (al blanco): avanza empíricamente de un punto a otro, construyendo un espacio que es el del trayecto. Espacio practicado, que organiza los listados, es susceptible de compilaciones y rectificaciones. Ya no es el legado por la epopeya (aunque siempre se haga uso de ese saber), que reunía espacios cualitativa-

<sup>35</sup> Aristóteles, Política, I, 1253 a 2-7.

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> Heródoto, Historias, VIII, 144; cf. 11, 49, donde se aclara que el culto de Dionisos no es justamente homótropon con las costumbres griegas.

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> J. Goody, La raison graphique, traducción, París, Éditions de Minuit, 1979; M. Detienne (dir.), Les savoirs de l'écriture..., ob. cit.; F. Hartog, "La storiografia tra passato e presente", en S. Settis (comp.), I Greci, II, 2, Turín, Einaudi, de próxima aparición; ídem, "Écriture, Généalogies, Archives, Histoire en Grèce ancienne", en Mélanges Pierre Lévêque, Besançon, 1991, t. v, pp. 177-188.

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> Es sabido que el verbo graphéin significa igualmente escribir, dibujar o pintar; véase Ch. Jacob, *L'empire des cartes*, París, Albin Michel, 1992, p. 39.

mente diferentes –como los que atraviesa Ulises–, y tampoco un espacio abstracto, depurado, como el resultante de los postulados de la primera cartografía.<sup>39</sup>

El Itinerario o Recorrido de la tierra tiene una ambición totalizadora. Estrabón y los geógrafos helenistas utilizarán además ese título para designar la ambición enciclopédica de sus tratados: itinerario del mundo y estudio de conjunto de la tierra.40 Empero, si nos atenemos a los comienzos, se dice que "Anaximandro, el milesio, discípulo de Tales, fue el primero que tuvo la audacia de dibujar la tierra habitada sobre una tablilla", trazando "por primera vez los contornos de la tierra y el mar".41 ¿Cómo se presentaba exactamente ese mapa? No lo sabemos, pero es indudable que daba la mejor parte a la geometría y debía ser congruente con la cosmología (antes mencionada), que concebía el universo como una esfera, con la Tierra en equilibrio en su centro. Ese mapa inaugural, más matriz teórica que construcción empírica, fue retomado y modificado, acaso ya por Hecateo, sucesor de Anaximandro. En todo caso, cuando Aristágoras, el tirano de Mileto, va a Esparta en el 499 para solicitar el apoyo de los espartanos contra los persas, lleva con él "una tablilla de cobre en la que estaban grabados los contornos de toda la tierra, todo el mar y todos los ríos", para "mostrar" que la operación militar era sencilla. Finalmente, el rey Cleomene no se deja convencer: para

él, la cosa no "funciona". Pero este episodio indica que en los albores del siglo v el mapa es un objeto a la vez raro y que puede tener vigencia, o al que es posible recurrir al margen de los círculos cultos: para infundir respeto.

En todo caso, esta excesiva geometrización de la Tierra hace reír a Heródoto. Se mofa de quienes, ya numerosos, "representan un Océano que en su curso envuelve la Tierra, redonda como si estuviera bien torneada, y se imaginan el Asia igual a Europa".43 Esta tierra perfectamente circular es también la recuperación geometrizada de la geografía épica, que mostraba el disco de la tierra ceñido por el río Océano. La relación con el tiempo tampoco escapa a la crítica irónica de Heródoto. En Egipto, se burla de Hecateo de Mileto, quien, al recitar su genealogía, llegaba al cabo de 16 generaciones a un ancestro divino. Dieciséis generaciones: pensad, ¿quién puede, a menos que haya hecho largas investigaciones, remontarse hasta la decimosexta generación? Por su parte, los sacerdotes de Tebas ni siquiera necesitan acudir a su memoria; iles basta recorrer con Hecateo la fila de las 345 estatuas de sacerdotes que representan otras tantas generaciones humanas y nada más que humanas, a partir del muerto más reciente!44 Entre sus archivos de piedra y la memoria erudita de Hecateo hay una diferencia de escala. El destinatario de esta lección, sin embargo, no era un recién llegado, ya que se trataba de Hecateo, el sabio, el genealogista que, con el calamo en la mano, no podía reprimir una sonrisa ante la multiplicidad de los relatos que se contaban los griegos. Pero esta vez, el ingenuo, el niño era él.

Este masivo alargamiento del tiempo de los hombres está acompañado por un corte, firmemente planteado por Heródoto, entre ese tiempo y el de los dioses, entre lo que puede ser objeto de saber y lo que no puede serlo, entre la talasocracia de Polícrates, el tirano de Samos, asignable y comprensible, y la de Minos que, por su parte, no lo es. Esta toma de distancia con respecto a un pasado "mítico" (cuya existencia no se cuestiona; sólo la posibilidad de conocerlo) es

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> A. Peretti, "I peripli arcaici e Scilace di Carianda", en F. Prontera (comp.), Geografia e geografi nel mondo antico, Bari, Universal Laterza, 1983, pp. 71-113. De esos periplos, los más famosos son el de Escílax de Carianda, a quien Darío habría enviado a la India, y el del fenicio Hannón (la cronología de cuya redacción es muy incierta), hacia las costas atlánticas de África. Se trata de verdaderos viajes de descubrimiento y, en ese sentido, de "periplos" excepcionales.

<sup>&</sup>lt;sup>40</sup> Estrabón, Geografía, 1, 3, 21; J. S. Romm, The Edges of the Earth in the Ancient Thought: Geography, Exploration and Fiction, Princeton, Princeton

University Press, 1992, pp. 28-31.

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup> Diógenes Laercio, Vidas, II, 1-2. Véase Ch. Jacob, Géographie et ethnographie en Grèce ancienne, París, A. Colin, 1991, pp. 36-37. Sobre la geografía, además de la antología de Prontera citada en la nota 39, es posible remitirse, entre otros, a C. Van Paassen, The Classical Tradition of Geography, Groningen, J. B. Wolters, 1957; W. A. Heidel, The Frame of the Ancient Greek Maps, Nueva York, 1937 (reeditado en 1976); P. Janni, La mappa e il periplo. Cartografía antica e spazio odologico, Roma, Uni. di Macerta, Publ. della Fac. di Lett. e Filos., XIX, 1984; F. Cordano, La geografía degli Antichi, Roma-Bari, 1992.

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> Heródoto, *Historias*, v, 36.

<sup>&</sup>lt;sup>43</sup> Ibíd., IV, 36.

<sup>44</sup> Ibíd., II, 143.

<sup>45</sup> Ibid., III, 122. Véase P. Vidal-Naquet, Le chasseur noir, ob. cit., pp. 81-82.

desde luego un elemento importante de la nueva forma de conocimiento de sí que la historiografía va a proponer a los griegos. Empero, antes de tejer la continuidad con el relato de lo acontecido, comenzará por marcar umbrales y rupturas. Luego, en el espacio así circunscripto, se ocupará de las huellas y las señales de la actividad de los hombres para preservarlas del olvido. "Tales son las afirmaciones de los persas y los fenicios [sobre los orígenes de la discrepancia]. En cuanto a mí, no voy a decir, a propósito de esos acontecimientos, que fueron de tal o cual otra forma. Indicaré, en la medida en que lo sepa personalmente, quién sue el primero en tomar la iniciativa de cometer actos ofensivos contra los griegos."46

Una de las palabras de la época que mejor expresan esta actitud con respecto al mundo es theoría: viajar para ver. Según Heródoto, un griego tiene tres razones para ir a Egipto: el comercio, la guerra y el deseo de ver.47 Cuando se le pide a Pitágoras, gran viajero de este a oeste, que defina claramente qué puede ser un "filósofo", compara la vida con esos grandes juegos panhelénicos a los que se acude para participar y ganar, para comerciar y enriquecerse, o simplemente para ver (théas héneka). El filósofo pertenece a esta última categoría.48 Es quien viene a ver: los juegos o Egipto, es decir, el mundo. ¿Para aprender o porque sabe? Ambas cosas. Sabe que se aprende viendo, dado que comprende lo que ve y sabe explicarlo. Solón también es presentado como un trotamundos, para quien "ver" el mundo y "filosofar" están vinculados. Pero si visita Egipto, sólo lo hace después de haber dado sus leyes a los atenienses. Para Creso, que lo recibe fastuosamente en su palacio, el vínculo entre viajes y saber es indudable, por eso interroga a Solón en ese concepto: "Mi huésped ateniense, el ruido de tu sabiduría [sophía], de tus viajes [plánē], ha llegado hasta nosotros; se nos dice que el gusto por el saber y la curiosidad te hicieron visitar varios países; por esa razón siento el deseo de hacerte una pregunta: ¿has visto ya un hombre que sea el más

46 Heródoto, Historias, I, 1-5; F. Hartog, Miroir..., ob. cit., p. vi.

feliz del mundo?".49 Y Solón, con grave perjuicio de Creso, responde que no es posible pronunciarse antes de que la muerte haya escrito la última palabra, porque el hombre no es más que "vicisitud".

En términos más generales, los Sabios, en particular la "cofradía" de los Siete Sabios a la que pertenece Solón, viajan, pero es más para dar lecciones que para recibirlas, más para dar muestras de su propia sophía que para ponerla en cuestión, más para enseñar que para aprender. Aunque observen, no son en modo alguno adeptos de la observación participante. Aun Anacarsis el escita, al menos en Heródoto, viaja y ve el vasto mundo, al que le "da grandes señales de sabiduría". 50 El inconveniente en su caso es que el viaje no podría (todavía) confirmarlo en su calidad de escita. Por regla general, los viajes tal vez den a esos sabios algo en que pensar, ¡pero con la expresa condición de no cuestionar su manera de hacerlo!

En este aspecto, el viajero Heródoto no es muy diferente de Solón, su personaje: sus viajes le sirven menos para construir su representación del mundo que para confirmarla y completarla. Como un Lévi-Strauss de la Antigüedad, Heródoto propone un cuadro de las culturas: éstas se organizan como sistemasi y dibujan una representación del mundo, en la que siguen siendo operativas las categorías iniciales de la antropología griega pero, por decirlo así, more geometrico. Proporcionan la armazón sobre la que se dispondrán las observaciones relativas a los géneros de vida (díaita), las maneras de ser (éthea), las costumbres (nómoi) y las maravillas (tháumata). A partir del lugar de saber que se da el "yo" ["je"] viajero, que se hace todo ojos y todo oídos, puede desplegarse entonces una interpretación del mundo y de su historia.

Así, el espacio egipcio, tan singular que Heródoto le dediça un libro entero, no se trata como una excepción o una aberración. Llega a ocupar su lugar en el cuadro del mundo que producen las Historias, obedeciendo a los esquemas que permiten engendrarlo. Actúan

<sup>&</sup>lt;sup>47</sup> Heródoto, Historias, III, 139. El theora es quien es enviado a consultar un oráculo o asistir a una festividad religiosa. Sobre el viaje filosófico, véase M. M. Sassi, "Il viaggio e la Festa. Note sulla rappresentazione dell'ideale filosofico della vita", en Idea e realtà del viaggio, Génova, 1991, pp. 21-22.

<sup>48</sup> Diógenes Laercio, Vidas, VIII, 8.

<sup>&</sup>lt;sup>49</sup> Heródoto, Historias, 1, 30. Creso dice exactamente lo siguiente: philosopheôn gên pollén theories héineken epelélouthas, "filosofando has recorrido una gran parte de la tierra para ver". Es la primera aparición del verbo philosophéin. 50 Ibid., IV, 76; véase infra, pp. 147-160.

<sup>&</sup>lt;sup>51</sup> J. Redfield, "Herodotus the Tourist", en Classical Philology, 80, 1985, p.  $Z + \frac{1}{106}$ 

esos dos principios constitutivos que son la simetría y la inversión de una a otra parte de un "ecuador" que atraviesa el Mediterráneo, y luego las avanzadas extremas del sol o "trópicos", materializadas por los cursos superiores del Istros (el Danubio) al norte y el Nilo al sur. Sobre ese cañamazo el geógrafo despliega entonces la analogía, que le permite la invención, mediante el solo razonamiento (lógos), de las fuentes del Nilo.<sup>52</sup> Y aquí tenemos a Egipto, presente y en su lugar. En simetría con él, pero del lado del frío, se extiende Escitia: entre los dos espacios así opuestos y correspondientes, el relato herodoteano hace intervenir una serie de oposiciones, que constituyen otros tantos puntos de referencia o coordenadas de los que puede brotar, si es necesario, un nuevo relato.53 Siempre se puede pasar de lo macrosistémico a lo microsistémico y construir oposiciones locales, al mismo tiempo que siguen siendo operativas las categorías generales.

Además, el investigador se muestra muy preocupado por los confines: pretende saber verdaderamente hasta el final, hasta el punto en que su lógos, al dar con un mar o un desierto, vacío de toda vida, debe detenerse. A diferencia del hambre de saber del observador herodoteano, Estrabón encerrará al geógrafo en la exclusiva investigación del "mundo habitado", de hecho el espacio dominado por Roma. El primero piensa el mundo; el segundo, en administrarlo. Esa preocupación por los límites, que tiende a empujar lo más lejos posible las lagunas del mapa, está acompañada por la de los inventarios: saber dar a continuación los nombres de los diversos pueblos que ocupan una comarca, del más cercano al más distante. Así proceden los lógoi escita y libio, con la enumeración de la mayor cantidad posible de tribus, hasta los arimaspos, grifones y otros devoradores de pescado. Siempre la lista, y la acumulación de nombres. Heródoto tiende inevitablemente a geometrizar los espacios que delimita, mide, puebla, que "cose" unos con otros al inscribirlos en su sistema del mundo. Es notable comprobar que Escitia, presentada una primera vez según la sucesión de sus ríos y pueblos, se describe una segunda vez, más adelante, con la forma de un cuadrado.54

También el clima es un factor explicativo: lo que está al norte se explica por el frío, lo que está al sur, por el calor; donde el clima es suave, los hombres no lo son menos; se agrega a ello una ley de compensación. Si Grecia (Ionia) recibió el clima más templado, a los extremos de la tierra (muy fríos o demasiado cálidos) se les dieron las cosas más bellas y más raras (el oro o las aromáticas). "Se diría que a los extremos de la tierra habitada les tocó en suerte lo más bello. así como Grecia, por su cuenta, recibió, con mucho, el clima más templado."55 También ese clima perfectamente "mezclado" (kekrémenas) se designa como "el más bello". Así, pues, a lo "más bello" (kállista) asociado a los confines corresponde "el más bello", característico del clima jónico, cuya belleza radica justamente en la mezcla. Se plantea allí una especie de equivalencia que permite relacionar la excelencia de los confines y la del centro. A cada uno su excelencia, así como a cada uno sus nómoi, aun cuando haya excelencias más ricas que otras, lo mismo que nómoi superiores a los demás. Esta teoría climática, que Heródoto jamás explicita sino que aplica simplemente como un esquema que se da por descontado, reaparece en varias oportunidades. Actúa incluso en la lógica narrativa, en la medida, por ejemplo, en que suavidad se asocia con riqueza y dureza con pobreza. Llega a escandir y hasta cierto punto concurre a explicar el comportamiento de los soberanos persas.

Las Historias se cierran incluso con una evocación, muy irónica, de las palabras puestas en la boca de Ciro. Al persa que, luego de su victoria sobre los medos, le aconseja dejar su pobre país, Ciro le contesta que la idea es excelente, pero que entonces será necesario que los persas se preparen a

no ser ya quienes mandan sino quienes son mandados; pues las tierras sin aspereza engendran hombres sin energía y no es dado al mismo suelo nutrir cosechas maravillosas y guerreros valerosos. Es-

55 Ibid., III, 106, 116.

<sup>&</sup>lt;sup>52</sup> Heródoto, Historias, II, 33; G. E. R. Lloyd, Polarity and Analogy, Cambridge, 1966, pp. 342-345 [traducción castellana: Polaridad y analogía, Madrid, Taurus, 1987].

<sup>55</sup> F. Hartog, Miroir..., ob. cit., pp. 33-38 y 224-269.

Heródoto, Historias, IV, 100-102.

tuvieron de acuerdo los persas [...] y decidieron mandar como habitantes de un país infértil en vez de ser esclavos de otros cultivando feraces llanuras.56

De este texto, cuya interpretación de detalle es delicada, no retengamos aquí más que el sentido general, que es tanto menos dudoso cuanto que coincide con reflexiones contemporáneas sobre el papel del clima. Por ejemplo, las expresadas en el tratado hipocrático Sobre los aires, las aguas y los lugares, texto capital que aún hallaremos vigente como fundamento de la teoría climática de Montesquieu o en un segundo plano en las reflexiones sobre el arte de Winckelmann. La primera parte estudia los efectos del medio ambiente sobre el estado de salud de una población dada, considerando ante todo los producidos por las estaciones y sus cambios (metabolái). Estas variables externas se relacionan con los humores internos del organismo, cuya justa mezcla engendra la salud. Este manual médico debía permitir al médico itinerante hacerse rápidamente con el saber que le era necesario al llegar a una ciudad que aún no conocía. La segunda parte (incompleta) generaliza la teoría climática local a escala de todo el ecúmene. El empleo de la noción de cambio permite dar cuenta del hecho de que Europa y Asia "difieran de cabo a rabo, y en particular en lo que respecta a la morfología de los pueblos que habitan estos dos continentes".57 En Asia, en efecto, la ausencia de cambios climáticos violentos produce una población blanda, poco viril, poco guerrera y entregada al placer. Pero, como contrapartida, el continente se beneficia con ciertas ventajas: en él todo es más bello y más grande y los productos de su suelo son los mejores. Detrás de "Asia" conviene en realidad entender en primer lugar y ante todo a Jonia, país del medio, que está situado "en medio" de las salidas estival e invernal del sol.

Ese texto, fuertemente etnocentrista, si no racista, es sin embargo más complejo de lo que podría hacer creer esta primera caracterización.58 Puesto que ni en Asia ni en Europa la uniformidad es la regla:

Ionia, con su primavera constante, se distingue del resto de Asia. Porque a esa primera línea de división se agrega una gran oposición norte-sur: los escitas, como en Heródoto, corresponden a los egipcios. Puesto que el clima no puede dar cuenta de todo. En varios lugares, el texto se topa con el problema de la articulación de la "naturaleza" y el nómos: choca contra esta gran dificultad epistemológica. El pueblo (génos) de los asiáticos se caracteriza como débil (analkés), ciertamente a raíz de la ausencia de cambios climáticos marcados, pero también por el efecto de los nómoi: la mayoría está gobernada por reves.<sup>59</sup> Reaparece en una nueva forma la asociación de la realeza y la barbarie.

¿Cuál es entonces la parte de la naturaleza y cuál, la de la costumbre? ¿O la parte de la naturaleza en la costumbre? Lo que "al principio era efecto de la costumbre se convirtió finalmente en naturaleza", leemos con respecto al cráneo oblongo de los macrocéfalos, que habían empezado por modelar el cráneo aún maleable de los niños mediante vendajes. Puesto que, por último, la posición de los jonios es ambigua: ¿son griegos y viven en Asia, son griegos de Asia o están entre Europa y ésta?60 Originario de Halicarnaso, ciudad doria, el mismo Heródoto tiene una actitud ambivalente hacia los jonios. Los Grandes Reyes, recuerda con crudeza, elogiaban su disposición servil.61 ¿Los jonios se habrán "asiatizado"? Sin embargo, no están sometidos a reyes y, por lo tanto, no deberían ser "débiles". Y las Historias se cierran con el apólogo final, recordado hace un momento, que opone la ausencia de energía de Asia a la dureza y el valor guerrero de Europa.

Un último concepto, cuya historia sería interesante seguir, es el de mezcla. ¿Es positiva o negativa? ¿Marca de excelencia o signo de decadencia? Para el tratado hipocrático, la causa de las ventajas de que disfruta Ionia obedece a la mezcla (krêsis) de las estaciones y a su justa medida (metriótēs), el hecho de estar situada "en medio" de las salidas estival e invernal del sol, de modo que nada se impone por la fuerza y todo está equitativamente repartido (isomóirei).62 Mezcla,

<sup>&</sup>lt;sup>56</sup> Ibíd., IX, 122; J. Jouanna, "Causes de la défaite barbare chez Eschyle, Hérodote, Hippocrate", en Ktêma, 6, 1981, pp. 3-15.

<sup>57</sup> Hipócrates, Sobre los aires, las aguas y los lugares, XII.

<sup>58</sup> Cl. Calame, "Nature humaine et environnement: le racisme bien tempéré d'Hippocrate", en Science et racisme, Lausana, Éditions Payot, 1986, pp. 75-99.

<sup>59</sup> Hipócrates, Sobre los aires..., XIV, XVI.

<sup>60</sup> Ibid., XIV.

<sup>&</sup>lt;sup>61</sup> Heródoto, Historias, IV, 142.

<sup>62</sup> Hipócrates, Sobre los aires..., XII.

medida, medio, reparto igualitario: captamos ahí la interpenetración de los vocabularios climático, médico, geométrico y político, que conduce a una valorización del centro como producto de una mezcla equilibrada. Más exactamente, un mismo concepto imaginizado opera en campos de saber que aún no están netamente separados. De la mezcla de las estaciones o los humores al tema de la "constitución mixta", el concepto de mezcla tiene un prolongado porvenir ante sí, en principio en la misma reflexión griega y luego más allá. ¿Acaso no se adjudicará pronto a Alejandro el proyecto de "fusionar" el mundo bárbaro y el mundo griego?63

En Heródoto, se atribuye a los pueblos distantes el rechazo más drástico de los préstamos. Los escitas, lo mismo que los egipcios, no quieren a ningún precio costumbres extranjeras, mientras que los persas (como los griegos) las adoptan de muy buen grado y Jonia aparece, también desde este punto de vista, como una tierra de mezclas.64 Se sabe cuánta importancia asigna Heródoto a los nómoi en su sistema del mundo. Son criterio de humanidad. Carecer de ellos por completo, como ocurre únicamente entre los andrófagos, cuyo nombre basta para señalar lo que son, es, a buen seguro, estar excluido de la humanidad.65 Cuando Anacarsis, de regreso de sus viajes, quiere introducir el culto de Cibeles en Escitia, sus compatriotas lo hacen desaparecer de inmediato.66 Es que ha transgredido la prohibición y olvidado la frontera que separa a los escitas de los otros. Figura interesante en una historia de la alteridad griega, Anacarsis no es, por el momento, ni un mártir del helenismo, castigado por haberse entregado a la escuela de Grecia, ni un modelo, el del sabio según la naturaleza o el del buen salvaje. Ilustra trágicamente esa gran ley recordada por Heródoto al citar a Píndaro, según quien la costumbre es la reina del mundo.67

Pero este punto de vista relativista (a cada uno de acuerdo con sus costumbres) no es la última palabra de las Historias, en la medida en que, en suma, no todos los nómoi son equivalentes (las categorías de la antropología permiten justamente clasificarlos) y los griegos, al colocar el nómos en el centro, son los únicos que lo erigieron en su soberano. En la famosa escena entre Jerjes y Demárates, el anciano rey de Esparta en el exilio explica al persa incrédulo que los espartanos tienen un "amo", su nómos.68 En tanto que los persas tienen un amo que a veces se irrita con las costumbres de los otros e incluso con las propias (como Cambises, el rey con reputación de loco), los espartanos, por su parte, no tienen otro que la ley. Puesto que los griegos son los únicos que "politizaron" su nómos, que hicieron de la ley el signo y el instrumento de su "auto-institución", para recordar la expresión de Cornélius Castoriadis. En síntesis, el corte entre los griegos y los bárbaros o entre Asia y Europa se produce en esta cuestión de la frontera y los nómoi.

#### CENTRO Y CONFINES

Sin lugar a dudas, la guerra del Peloponeso (431-404 a.C.) inaugura una era de crisis y cuestionamientos, y también de cierre. Tucídides la proclama como la mayor contienda de todas y subestima al unísono la historia del pasado y la de los no griegos, indicando, como hemos visto, que "el mundo griego antiguo vivía de manera análoga al mundo bárbaro actual".69 Se trata más de una forma de desvalorizar el pasado que de dirigirle una mirada antropologizada. Sólo el presente merece que nos empeñemos verdaderamente en conocerlo y comprenderlo, con la ambición de proporcionar a la posteridad un modelo de inteligibilidad, del que podrá valerse si se ve frente a crisis análogas. Pero las desventuras de la guerra (en este aspecto, el episodio de la guerra civil en Corcira desempeña un papel emblemático) hacen tomar conciencia de que también la ciudad es mortal.<sup>70</sup>

<sup>63</sup> Plutarco, Fortuna de Alejandro, I, 332 A; véase infra, capítulo V, pp. 211-214. Para un enfoque lingüístico de la noción, M. Casevitz, "Sur la notion de mélange en grec ancien (Mixobarbare ou Mixhellène?)", en Mélanges Étienne Bernand, Annales littéraires de l'université de Besançon, 454, París, 1991, pp. 121-139.

<sup>&</sup>quot; Heródoto, I, 135; II, 91; IV, 76.

<sup>65</sup> Ibid., IV. 106.

<sup>66</sup> Ibid., IV, 76-77; F. Hartog, Miroir..., ob. cit., pp. 81-102.

<sup>67</sup> Heródoto, Historias, III, 38.

<sup>68</sup> Ibíd., VII, 104.

<sup>69</sup> Tucídides, Historia de la guerra del Peloponeso, 1, 6, 6.

<sup>70</sup> Ibid, III, 82-84.

Por eso, el optimismo del siglo v, que pasea una mirada curiosa pero calma por el mundo, es sucedido por una ciudad inquieta y nostálgica de un tiempo caduco, a la búsqueda, como Atenas, de una inhallable "constitución de los ancestros" que todos, tanto partidarios como adversarios de la democracia, reivindican; una ciudad que inscribe su pasado (es decir, que lo reescribe) en sus muros, al publicar muchas listas de magistrados que pretenden remontarse hasta sus mismos orígenes.71 Esta valorización del pasado, que muy probablemente es paralela a la toma de conciencia sobre su carácter irremediablemente pasado, está marcada también por la expansión de los relatos locales, que cuentan la historia de las ciudades desde sus orígenes hasta el momento actual. Más que el presente, más que las rupturas, la preocupación es tejer la continuidad y remontarse hasta los primeros comienzos. En Atenas, luego de su primera historia escrita por un extranjero, Helánicos de Lesbos, son atenienses quienes, a partir de mediados del siglo IV, publican una serie de historias del Ática y de la ciudad. Cada autor volvía a partir de Cécrope para llegar hasta el presente. Recapitular la memoria de Atenas, escribir su historia, debió de ser para esos notables, intelectuales moderados o conservadores que (con la excepción de Androcio) no eran políticos profesionales, una manera de hacer política o, al menos, de ejercer su patriotismo.

Con los siglos IV y III, si bien el par antónimo griegos-bárbaros sigue siendo operativo para clasificar y distinguir, su definición va a modificarse: menos política, pone más nítidamente el acento en lo cultural. Ya con Heródoto, la identidad griega estaba circunscripta por un conjunto de rasgos culturales (junto a la comunidad de sangre), pero en lo sucesivo la grecidad se presenta como algo que puede adquirirse. Antes vimos que en el tiempo remoto y mal establecido de los inicios había sido posible pasar del estado de bárbaro al de griego. Eso es incluso lo que les había sucedido a esos ex pelasgos que son los atenienses. Pero de aquí en más la grecidad es claramente un asunto de educación (paídeusis). Para lo cual hay maestros. Como lo enuncia Isócrates en su gran elogio de Atenas, publicado en el 380:

Nuestra ciudad se ha distanciado tanto de los otros hombres por el pensamiento y la palabra, que sus discípulos se convirtieron en los maestros de los demás, que ella ha hecho que el nombre de griegos ya no se emplee como el de la raza [génos] sino como el de la inteligencia [diánoia], y que se denomine griegos más bien a quienes participan de nuestra educación que a quienes comparten con nosotros una misma naturaleza [phýsis].<sup>72</sup>

Al menos desde Tucídides, Atenas se presenta como la "escuela de Grecia", ¡e Isócrates se ve claramente como el maestro de los maestros de los maestros! Así, pues, hay algunos cuya vocación es ser más "griegos" que los demás. Palabras semejantes no anuncian menos el universo cultural de la época helenística.

La oposición entre los griegos y los bárbaros está a la vez coagulada, se enarbola como un lema político (conquistar el Asia bárbara) y se la socava desde adentro. Tanto más porque la ciudad, que duda de sí misma, tiende a volverse hacia el pasado, a privilegiar el valor de la Antigüedad como tal. ¿Qué sucede cuando se descubre, redescubre o advierte que la sophía griega es más joven que otras o que adoptó elementos de otras seguramente más antiguas? Considerar a los egipcios, como lo hacía sin dificultades Heródoto, a la vez como ancestros, de quienes los griegos tomaron mucho, y como bárbaros, va a resultar más problemático. Sobre todo si, paralelamente, la definición del bárbaro "se despolitiza". ¿Acaso maestros antiguos de la cultura pueden ser bárbaros?

Ese cambio va a la par con una rehabilitación de la realeza, iniciada en el siglo IV por Jenofonte e Isócrates. Sinónimo de barbarie (bajo su doble rostro de rey y tirano) en el siglo V, el rey ya no aparece como el negador radical de los valores de la pólis (salvo para Demóstenes y quienes lo sigan en su combate contra Filipo de Macedonia), sino como aquel que, por su misma exterioridad, tiene posibilidades de poner fin a la stásis (lucha por el poder) que mina y paraliza la comunidad cívica. Si Isócrates defiende la realeza al refe-

<sup>&</sup>lt;sup>71</sup> M. I. Finley, "La constitution des ancêtres", en Mythe, mémoire, histoire, París, Flammarion, 1981, pp. 209-251. Se advierte la publicación de dichas listas epónimas hacia el 350 en Tasos, el 335 en Mileto y más tempranamente en Atenas.

<sup>31 &</sup>lt;sup>n</sup> Isócrates, Panegírico de Atenas, 50.

rirse a Nicocles, rey de Chipre, y luego a Filipo de Macedonia, Jenofonte, por su parte, no vacila en viajar a Persia para presentarla a través de Ciro el Joven (verdaderamente real, aunque no haya podido reinar) y, sobre todo, de su ancestro, Ciro el Viejo, fundador del imperio persa, al que se consagra esa larga biografía ficticia que es la Ciropedia. Hay razones para sorprenderse por el procedimiento. He aquí que resulta promovido como modelo el mismo que, un siglo antes, servía de elemento de contraste: el rey era el bárbaro, no sólo una amenaza para la ciudad sino el negador de su orden político.

Una de las condiciones del progreso de la idea monárquica es justamente que se deshaga la equivalencia planteada hasta entonces entre monarquía y tiranía. A partir de ahí podrá dudarse entre varias concepciones de la realeza: aquella donde el rey es controlado por la ley y la otra en que el soberano mismo se convierte en la "ley viviente".73 Pero en todos los casos la consecuencia es la reducción de la distancia (política) entre los griegos y los bárbaros. ¿Acaso Isócrates -él, una vez más- no presenta a Busiris, el faraón que goza en Grecia de la detestable reputación de sacrificar a los extranjeros, bajo los rasgos de un primer rey civilizador y modelo de una realeza justa, contenida en los límites de la ley? Aun cuando se trate de una ficción retórica, permitirse hacer de él el iniciador de la excelencia egipcia no deja de ser un indicio significativo.74 Sobre todo si no se olvidan los numerosos tratados sobre la realeza (hoy perdidos) que circularon entre los siglos IV y III a.C. A lo cual puede agregarse además que los soberanos helenísticos, los lágidas lo mismo que los seléucidas, van a esforzarse por inscribirse en la continuidad de historias reales prestigiosas y muy antiguas.

En términos más generales, los intelectuales griegos elaboran entonces el tema de las "sabidurías bárbaras" ["sagesses barbares"], según la feliz traducción francesa del título del libro de Momigliano. A la asociación del sur con la antigüedad y el saber (Egipto), Heródoto oponía la del norte con la juventud y la ignorancia (el escita

Anacarsis figuraba como la excepción notable). Este sistema de oposiciones ya no parece operativo y tiende a ser reemplazado por otro, que valoriza sistemáticamente los confines contra el centro y los géneros de vida primitivos contra la "civilización". Ésa es la inversión que realizarán los cínicos. Al lanzar la consigna "hacer salvaje la vida", Diógenes pretende desalojar al verdadero bárbaro que reside en el corazón mismo de la ciudad. Invita a no hacer ningún caso de la música, la geometría o la astronomía y no ve nada de extraordinario en el hecho de comer carne humana. Antístenes considera que el sabio no debe aprender a leer.75

Por el juego de esta lógica, el sacrificio cruento, eje de la definición de la humanidad desde Homero y Hesíodo, se denuncia como "asesinato", mientras que el verdadero civilizado será justamente quien "se abstenga de todo ser vivo". Se operan con ello una verdadera subversión de la identidad griega canónica y un cuestionamiento radical de las grandes divisiones.76

En sus Historias, Éforo de Kymé (405-330 a.C.) no deja de señalar, junto a los escitas antropófagos, a sus buenos congéneres galactófagos, cuyo primitivismo denota una vida justa y pura, cercana a los dioses.77 Conocido por haber seguido la enseñanza de Isócrates, Éforo es autor de varios libros: además de su historia en treinta volúmenes, que abarca el período que va desde el Retorno de los Heráclidas hasta su propia época, elaboró una historia local de Kymé, un tratado sobre las Invenciones (¿quién inventó qué?) y otro sobre el Estilo. Pertenece ya a la categoría de los intelectuales polígrasos; historiadores, sí, pero que trabajan a partir de los textos de los otros: compiladores. Diodoro de Sicilia le atribuye expresamente la opinión de que los bárbaros eran más antiguos que los griegos. Se lo señala también como quien incluyó a Anacarsis en la lista de los Sie-16 Sabios.78 Cotejadas unas con otras, esas proposiciones cobran todo su sentido y esbozan una teoría de la cultura que se orienta a asignar prioridad a los bárbaros.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> P. Carlier, La royauté en Grèce avant Alexandre, Estrasburgo, 1984, pp. 512-513, con las referencias a los textos de las Leyes y la Política. C. Préaux, Le monde hellénistique, París, PUF, 1978, t. 1, pp. 181 y siguientes.

<sup>&</sup>lt;sup>74</sup> Isócrates, Elogio de Busiris, véase supra, pp. 87-89.

<sup>&</sup>lt;sup>78</sup> Diógenes Laercio, Vidas, vi, 73, 103; véase M.-O. Goulet-Cazé, L'ascèse cy-

<sup>&</sup>lt;sup>76</sup> M. Detienne, Dionysos mis à mort, París, Gallimard, 1977, pp. 135-160. " Eforo, F. Gr. Hist. (Jacoby), 70 F. 42.

<sup>&</sup>lt;sup>71</sup> Diodoro, 1, 9, 5.

Del mismo modo, Dicearco, discípulo directo de Aristóteles y autor de una Vida de Grecia, propone consideraciones análogas sobre esos hombres del norte y el sacrificio cruento. Mientras que Teofrasto, que sucede a Aristóteles a la cabeza del Liceo, hace el elogio de la misma actitud pero, esta vez, en el sur, entre los egipcios. "El pueblo más sabio del mundo y habitante de la tierra más sagrada", también se abstiene de todo ser vivo. 79 Su tratado Sobre la piedad establecía que el sacrificio animal no era ni natural ni justo. Las lejanías y los confines dan muestras de mayor piedad.

Originario de Mesina, se supone que Dicearco frecuentó los círculos pitagóricos de la Magna Grecia antes de acudir al Liceo. Si bien la orientación filosófica de sus trabajos no deja dudas, él también es un polígrafo: por ejemplo, un tratado sobre el alma, biografías —los Siete Sabios, Pitágoras, Sócrates, Platón—, una colección de proverbios, Constituciones, un comentario de Homero, una Descripción de la tierra y la mencionada Vida de Grecia, que es una historia cultural en tres libros.<sup>80</sup>

Tras partir de una cita de Hesíodo, estima que, comparados con los de su tiempo, los griegos de antaño eran representantes de la Edad de Oro. Llevaban una vida ignorante de la guerra y el conflicto, sin trabajo ni enfermedades. También sin asesinatos, vale decir, sin la práctica del sacrificio cruento.

Todo crecía espontáneamente [...] aún no conocían ni el arte de la agricultura ni ningún otro [...]. No había entre ellos ni guerras ni sediciones: puesto que no se les proponía ninguna apuesta importante cuya conquista mereciera el planteo de una discrepancia semejante. Por eso, la mayor parte de su vida estaba hecha de ocio, de despreocupación con respecto a las necesidades, de salud, de paz, de amistad [...]. Puede notarse que el alimento de los primeros hombres era frugal y sin pretensiones por las palabras "basta de bellotas" que fueron pronunciadas más tarde y probablemente por quien, el pri-

mero, quiso que eso cambiara. Más adelante apareció la vida nómada en la que, al rodearse ya de bienes superfluos, se ampliaron las posesiones; y se levantó la mano contra los animales, de los que se vio que unos eran inofensivos y los otros, perjudiciales y crueles. Fue así como se domesticó a los primeros y se atacó a los otros, al mismo tiempo que en esta misma vida aparecía la guerra [...]. Puesto que había ya considerables bienes que unos tenían empeño en conquistar, para lo cual se reagrupaban y animaban mutuamente, y los otros, en defender.<sup>81</sup>

Luego, con el tercer modo de vida, la agricultura, la decadencia se acentuó aún más. Está claro que tenemos aquí una teoría pesimista de los géneros de vida, opuesta al esquema que subyacía a las reflexiones de un Tucídides. Para Dicearco, la historia muestra que molicie, guerra e injusticia se introdujeron "al mismo tiempo que el asesinato de los animales". Si el progreso del tiempo es portador de cosas "útiles" a la vida, también es destructor de esa armonía primordial.

La etnografía asume así un cariz francamente filosófico. Lo que no le impide en modo alguno, sino todo lo contrario, ser golosa de exotismo. Al inventariar los géneros de vida, no deja de comparar, de manera más o menos explícita, al salvaje y el civilizado, y de ahondar la reflexión sobre la división entre la phýsis y el nómos, como lo testimonia el Tratado sobre el mar Rojo, de Agatárquides de Cnido (siglo II a.C.), que no es un viajero sino más bien un filósofo o un etnógrafo de biblioteca, ocupado en una reflexión sobre los confines. Como Hecateo de Abdera antes de él, que había consagrado una obra a los hombres del extremo norte, los hiperbóreos, Agatárquides se dedica al género de vida extraño y muy indigente de las tribus del lejano sur. Destaca en particular que los "devoradores de peces" del mar Rojo viven de acuerdo con la naturaleza. Por miserable que sea su pobre vida, tienen lo necesario y se consideran satisfechos con ello: "Mientras que el régimen de vida al que nosotros nos sometemos consiste tanto en lo superfluo como en lo necesario, las tribus de devoradores de peces han excluido [...] todo lo que es inútil, y no les falta lo necesario; todos ellos se inclinan hacia su género de vida por la vía divina y no por la que adultera la naturaleza

Porfirio, De la abstinencia, II, 5, 1; R. Sorabji, Animal Mind and Human Morals. The Origins of the Western Debate, Londres, Duckworth, 1993, pp. 175-178.

<sup>80</sup> R. Goulet (dir.), Dictionnaire des philosophes antiques, París, Éditions du CNRS, 1994, pp. 760-764.

<sup>33</sup> si Dicearco, F. 49 (Wehrli); Porfirio, De la abstinencia, IV, 2, 2-8.

mediante las ideas que nos hacemos". 82 Nada de apetito de poder, nada de deseo de riquezas, por lo tanto, nada de disputas ni de enemistades enconadas, sino una vida que obedece a la naturaleza. Mientras que en la vida civilizada encontramos muchas cosas inútiles (áchrēsta).

Del mismo modo, Posidonio de Apamea, el gran intelectual del siglo I antes de nuestra era, filósofo estoico, geógrafo y etnógrafo, que viajó por la Galia, presenta a los celtas, cierto es que como bárbaros, excesivos e iracundos, pero también como "una raza simple y carente de vicios".83 Con ello nos encontramos siempre en la misma ola, de gran amplitud, que condujo a rehabilitar en principio y luego a revalorizar cierto primitivismo, no porque careciera de mezclas, sino porque era al menos portador de una simplicidad, de una inmediatez consigo mismo y los otros que los civilizados perdieron mucho tiempo atrás. De la etnografía filosófica a las utopías, que se dejan leer justamente como relatos de viajes, no hay más que un paso que damos con Jámbulo, que cuenta su estadía en la Isla Afortunada, al sur de Etiopía. En esta tierra de la Edad de Oro, comparable en muchos aspectos al vergel del rey Alcínoo, los habitantes llevan una existencia regulada, impregnada toda ella de "simplicidad". Empero, luego de recibir a Jámbulo y su compañero, terminan por expulsarlos, con el pretexto de que son "seres nocivos y educados en malos hábitos".84 Estos modernos feacios, que ya no son barqueros,

<sup>82</sup> Focio, *Biblioteca*, 250, 49 (VII, 451 b 11-16). Si es grande la diversidad de géneros de vida, y la distancia cultural entre los civilizados y los primitivos parece inmensa, Agatárquides expresa al mismo tiempo la conciencia de que el mundo helenístico en cierto modo se ha estrechado. Veinticinco días bastan para ir del norte (lago Meotis) al sur y los grandes calores (Etiopía), siguiendo el "meridiano" señalado por la primera cartografía (ibíd., 455 a 3-5).

strabón, Geografía, IV, 4, 2. Se puede igualmente poner de relieve cierta proximidad entre los celtas y los héroes homéricos y, más en general, la recuperación de una visión de los orígenes pintados con los colores de la edad de oro. Véase A. J. Voillat Sauer, "Entre exotisme et héroïsme; les Celtes de Posidonios", en Études de Lettres, revista de la Facultad de Letras, Universidad de Lausana, abril-junio de 1992, pp. 114-120.

adril-junio de 1992, pp. 111 126.

M Diodoro de Sicilia, Biblioteca histórica, II, 59-60, traducción de M. Casevitz, París, Les Belles Lettres, 1991. M. Sartori, "Storia, utopia e mito nei primi libri della Bibliotheca historica di Diodoro Siculo", en Athenaeum, 62, 1984, pp. 492-536.

no se hacen ninguna ilusión con los náufragos arrojados a sus orillas. No se trata en modo alguno de convertirlos en yernos.

En términos de sophía, el centro, el medio, el presente están en lo sucesivo desvalorizados a favor de la antigua simplicidad y la pureza de los confines. Los Siete Sabios eran tal vez itinerantes del saber, pero provenían del "centro". En la relación con el tiempo se observa igualmente una depreciación del presente, en provecho de un tiempo mítico (Edad de Oro pasada o aún por llegar) que los buenos salvajes o los viejos sabios supieron o bien preservar o bien recuperar. En cuanto a la theóría, que también cambia de sentido, pronto ya no asociará viaje y saber sino, muy por el contrario, retiramiento del mundo y vida contemplativa. El sabio no viajará más "para ver".

Naturalmente, la duda sobre su civilización no se apoderó de los griegos en un día, y la inversión de las perspectivas sobre el espacio y el tiempo no fue ni brutal ni general. Estamos ante un movimiento cultural de larga duración. Así, consideraciones extraídas del medio y observaciones ligadas al clima podían ofrecer otra línea de argumentación. En el Epinomis, ese tratado (atribuido a Platón) que, como lo indica su título, viene después de las Leyes, la capacidad para la excelencia (areté) y el clima se ponen en relación directa. ¿Cómo y en virtud de qué saber puede decirse que un hombre es sabio (sophós)?, se preguntan los tres personajes de ese diálogo. Si es exacto que los bárbaros fueron los primeros en observar los cuerpos celestes, sólo lo debieron a la pureza del cielo de Egipto o de Siria. Pero "cualquier griego -asegura el ateniense- debe considerar que en Grecia tenemos un clima favorable entre todos a la excelencia", puesto que se sitúa en el medio (mésos) del frío y el calor. Planteemos por ende que "todo lo que los griegos reciben de los bárbaros lo embellecen y lo llevan a su perfección [télos]". 86 El ateniense está seguro entonces de que sabrán llevar a su consumación el conocimiento y el culto de esos dioses celestes.

Testimonia en el mismo sentido la tipología aplicada por Aristóteles durante su reflexión sobre el Estado ideal:

<sup>&</sup>lt;sup>85</sup> A. J. Festugière, Contemplation et vie contemplative selon Platon, París, Vrin, 1936.

<sup>24 &</sup>lt;sup>86</sup> Platón, Epinomis, 987 a, 987 d.

Las naciones situadas en las regiones frías, y particularmente las naciones europeas, están llenas de coraje pero carecen más bien de inteligencia y habilidad técnica; es por eso que, aunque relativamente libres, son incapaces de tener una organización política, e impotentes para ejercer la supremacía sobre sus vecinos. Al contrario, las naciones asiáticas son inteligentes y de espíritu inventivo pero no tienen ningún coraje, y por eso viven en un sometimiento y esclavitud continuos. Pero la raza de los griegos, que ocupa una posición geográfica intermedia [meséuei], participa de manera similar de las cualidades de los dos grupos de naciones precedentes, ya que es valerosa e inteligente, y ésa es la razón por la que tiene una existencia libre al amparo de excelentes instituciones políticas, e incluso es capaz de gobernar el mundo entero si alcanza la unidad de constitución.<sup>87</sup>

Se percibe nítidamente el eco del tratado hipocrático antes mencionado, aunque con varios desplazamientos. Ya no es sólo Jonia (la Grecia de Asia) la que está en posición intermedia, sino el conjunto de la "raza" (génos) de los griegos, a la que se considera situada a igual distancia de Asia y Europa. Los griegos, en consecuencia, pueden ser valerosos e inteligentes, vivir libres bajo excelentes instituciones y no en el sometimiento, y hasta mandar a otros, mientras que las poblaciones europeas son incapaces de ello. Ubicado entre Asia y Europa, el génos de los griegos (Aristóteles no dice "Grecia") suma las cualidades de una y otra y anula sus defectos respectivos. Ya no actúa una ley de compensación, como en Heródoto. El centro se impone a los confines, porque es el lugar de la mezcla.

Al vincular la esclavitud y Asia, Aristóteles reitera un tópos y coincide también con las preocupaciones de los contemporáneos de Alejandro. En el mismo espíritu, se le atribuye lógicamente ese consejo dado a su discípulo, tratar a los griegos como amigos y a los bárbaros como enemigos: en completa oposición a la política de la mezcla, por la que más tarde Plutarco glorificará a Alejandro. En cambio, Eratóstenes, el gran sabio alejandrino del siglo III a.C., impugna esta bipartición del género humano. Para él, los únicos criterios que deben tenerse en cuenta son la "virtud" (areté) y la

"maldad" (kakía), pues muchos griegos son "malvados" en tanto que muchos bárbaros son "civilizados" (astéioi), y menciona en especial a los indios, los romanos y los cartagineses. 85

## VER EL MUNDO DESDE ALEJANDRÍA

Pronto el mundo ya no se verá desde Atenas (o desde una Atenas que se mira en el espejo de Esparta) y ni siquiera desde Grecia, sino desde Alejandría, antes de que le toque a Roma. "Alejandría de Egipto" o mejor "cerca (de) Egipto" (ad Ægyptum), como se denominará la futura capital, querida en principio por Alejandro. Entre Egipto y ella siempre existirá una distancia. Ver el mundo desde Alejandría no será, por lo tanto, verlo desde el antiguo Egipto. Fundada en el 331 a.C., la ciudad se convierte en la capital de los lágidas y el gran centro del helenismo, gracias a esas dos instituciones excepcionales que son el Museo y la Biblioteca, sin olvidar la tumba del fundador. Durante un tiempo, el viaje a Alejandría es una escala obligada, puesto que es en este lugar donde va a elaborarse todo un saber griego sobre Grecia, su cultura, su pasado, y sobre el mundo. Una Grecia puesta en biblioteca. Alejandría brinda un punto de vista sobre Grecia como cultura.

Allí se reúne, selecciona y compila el saber pasado y presente. "Helenístico", en el ámbito de la cultura, designa en primer lugar un momento de recapitulación, de clasificación, de puesta en orden y en fichas, de producción de saber en segundo grado, que va a la par con la puesta a punto de los instrumentos de la crítica. Se hacen llevar libros, se los copia. Se los hace viajar y se viaja en ellos. Para el hombre de saber, ver es leer, saber es corregir. Aparece un nuevo personaje: el sabio que se consagra a la edición crítica de los textos y a sus comentarios. Se denomina grammatikós, el especialista de los grámmata o diorthōtes, el corrector o editor. Como Zenodoto, el

<sup>87</sup> Aristóteles, Política, VII, 7, 1327 b 20 ss.

<sup>88</sup> Estrabón, Geografía, 1, 4, 9. Puede señalarse que excelencia y urbanidad (astéioi) van a la par; véase infra, capítulo IV, pp. 170-173.

<sup>&</sup>lt;sup>89</sup> P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, Oxford, Clarendon Press, 1972, t. II, pp. 448-479; Ch. Jacob y F. de Polignac (dirs.), *Alexandria III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.*, París, *Autrement*, 1992, serie Mémoires.

primer bibliotecario, a quien el rey Ptolomeo le encarga la edición de Homero. Las ediciones de éste se sucederán entonces hasta la de Aristarco, que iba a permanecer como el gran homerizante de referencia, al menos hasta F. A. Wolf, cuyos Prolegómenos a Homero aparecerían en 1795. Ese siglo III es un momento de intensa inversión homérica: marca un tiempo fuerte de la monumentalización de un texto establecido en su autenticidad y de la fijación de un Homero como "arquegeta" del saber (griego). También bibliotecario, Calímaco es menos un editor que un compilador, y se dedica a la elaboración de ese saber sobre el saber, de esos libros sobre los libros que son los catálogos y las reseñas. Es el autor de las Tablas (Pínakes) -Tablas de los autores que se ilustraron en todos los aspectos de la cultura y de sus escritos-, en ciento veinte libros, y también de una Colección de las maravillas de toda la tierra dispuestas según su orden geográfico.90 Al polyplanés, a "quien ha visto y se vio en mu-'chas", lo sucede el polyhístör, "quien sabe un rato largo de eso", es decir, el lector como figura del hombre de saber. Ya Platón había apodado "el lector" a Aristóteles.

Un erudito como Eratóstenes ilustra perfectamente ese momento. Llamado alrededor del 245 por el rey Ptolomeo III para asumir la dirección de la Biblioteca, se autodenomina filólogo. Su formación es la de un filósofo (asistió a las lecciones de Zenón), con curiosidad por las diversas ramas del saber: matemáticas, geografía, literatura, historia. Es, en particular, autor de Cronografías, tablas cronológicas que permiten establecer de la manera más exacta posible la medida (en años) de la historia griega: desde la guerra de Troya hasta la muerte de Alejandro Magno. Englobar, recapitular, ordenar fijando especialmente los límites de la historia y circunscribiendo la parte del mŷthos: encontramos en ese programa una inspiración crítica análoga a la que anima a los editores de textos.

Tras la historia, la geografía es merecedora del mismo enfoque. Según la expresión de Estrabón, Eratóstenes se propuso "rectificar

<sup>90</sup> Ch. Jacob, "Lire pour écrire: navigations alexandrines", en M. Baratin y Ch. Jacob (comps.), Le pouvoir des bibliothèques, París, Albin Michel, 1996, pp. 47-83.

el antiguo mapa geográfico". Gómo? Teniendo en cuenta a la vez las informaciones aportadas por la expedición de Alejandro y los teoremas de la geometría euclideana, procuraba articular más informaciones y más rigor científico. Eratóstenes es, asimismo, quien efectuó un cálculo de la circunferencia terrestre a partir de la medición de un arco de meridiano. Con la ambición de hacer de la geografía una ciencia verdaderamente geométrica, aspiraba a construir una representación exacta del espacio terrestre: el mapa debía actuar como "un dispositivo geométrico". Esa manera de ver lo llevaba lógicamente a impugnar la presunta geografía de Homero, para gran perjuicio de Polibio primero y de Estrabón después. Había que desencantar el espacio. Homero no era un informante confiable, no vio y no sabía; era un poeta que fabulaba: un autor de ficciones, no un geógrafo.

Frente a esta actitud de duda, en nombre de las exigencias de la racionalidad científica, encontramos todas las teorías que conciben el mŷthos como la manera antigua de decir la verdad. Es justamente la posición de Estrabón: también él pretende poner en práctica una hermenéutica "crítica", pero partiendo del postulado de que Homero dice la verdad y que la geografía es una forma eminente de filosofía. Ahora bien, el mismo Estrabón, aunque defensor resuelto de un Ulises geógrafo y de un Homero viajero, que vio con sus propios ojos el mundo que describe, no por eso deja de afirmar, metodológicamente hablando, la superioridad del oído sobre el ojo. "Si se considera que para saber es necesario haber visto, se suprime el

<sup>&</sup>lt;sup>91</sup> Estrabón, Geografía, II, 1, 2; véase Ch. Jacob, "Fonctions des cartes géographiques", en M. Detienne (dir.), Les savoirs de l'écriture..., ob. cit., pp. 289-296.

<sup>&</sup>lt;sup>92</sup> C. Préaux, "L'élargissement de l'espace et du temps dans la pensée grecque", en *Bulletin de l'Académie royale de Belgique (Lettres)*, 54, 1968, pp. 208-266.

<sup>91</sup> Ch. Jacob, "Fonctions des cartes...", ob. cit., p. 295. Claudio Ptolomeo, en el siglo II de nuestra era, marcará la consumación de esta geografía científica, entendida como la producción cartográfica de una representación exacta de la tierra.

23 Véase infra, capítulo V, pp. 258-259.

criterio de la audición, sentido que, en materia de ciencia, es netamente superior al ojo."95

¿Qué significa semejante inversión? No que sólo pueda decirse verdaderamente erudito quien no sale de su habitación -y el mismo Estrabón no deja de recordar todos los viajes que efectuó-, sino que quienes denomina "hombres de estudios", los philomathéis, proceden, dice, como la inteligencia (diánoia), a partir de los datos de los sentidos. En efecto, es a partir de las diversas informaciones transmitidas por éstos que la inteligencia recompone, por ejemplo, el concepto de manzana. Ocurre lo mismo con los hombres de estudios, a partir de todas las informaciones que pudieron reunir. Sólo esta posición les brinda la posibilidad de construir una representación general (diágramma) del mundo habitado. La autopsia siempre es fragmentaria, por lo que son necesarios el relevo y el filtro de una "inteligencia" (diánoia) para reunir, compilar, corregir las múltiples observaciones de los viajeros, confrontándolas con los grandes principios organizadores del universo: para articular lo general y lo particular. Los philomathéis son esa "inteligencia": lo que no es concederles poca cosa. Puesto que su trabajo es del mismo orden que el del pensamiento, pero es evidente que sólo puede ejercerse plenamente en el espacio de una biblioteca. Queda así establecida, desde un punto de vista cognitivo, la superioridad de la perspectiva del lector sobre la del mero observador.

Como tal, ese momento "filológico", conquistador y habitado por una ambición enciclopédica, no está movido por la duda ni es portador de inquietudes. La confrontación con las sabidurías bárbaras no es ni directa ni explícita. Aquél se traduce, al contrario, mediante la elaboración de protocolos de investigación, con vistas a autentificar los grandes textos de la tradición, a circunscribir y luego eliminar en donde sea posible la parte de mŷthos divulgada por tantos relatos antiguos, empezando por la epopeya homérica. Ver el mundo desde la Biblioteca de Alejandría permite apreciar la importancia de lo que fue la cultura griega, darle visibilidad y legibilidad; en síntesis, confirmar su legitimidad (y, por lo tanto, la de las monarquías griegas que, recién llegadas a Oriente, la reivindican). Al

proceder a realizar este inventario, se da una nueva definición del tò Hellénikon, como patrimonio literario que se comparte. De allí los interrogantes, presentes desde entonces, que van a surgir de inmediato: ¿cómo defenderlo y transmitirlo? ¿Qué es imitar? ¿Se puede escapar a una cultura de la imitación y el comentario?