

Revisión del libro II de Herodoto: el principio de un diálogo.

Josefina Araos Bralic

“Por eso la historia está animada de una voluntad de encuentro, tanto como de una voluntad de explicación. El historiador va hacia los hombres del pasado con su propia experiencia humana.”

Paul Ricoeur, *Historia y Verdad*

Introducción

La formación de los historiadores comienza la mayoría de las veces con alguna referencia a Herodoto de Halicarnaso y su *Historia*. De hecho, uno de mis primeros aprendizajes como estudiante consistió en el reconocimiento de este autor griego del siglo V a. C., como el punto de partida de la disciplina. Pero al menos en mi experiencia, la identificación de Herodoto con el origen de mi oficio, no se tradujo en ningún acercamiento más profundo a su obra, y a lo largo de los años permaneció en una presencia latente, a ratos casi olvidada. Hasta ahora. Diversas experiencias que se conjugaron me hicieron volver, sin haberlo decidido, a Herodoto. Supe así, por primera vez, que fue Cicerón, en *De Legibus* (1.5) quien reconoció al autor como el “padre de la historia”, fijándolo como un hito ineludible para toda una tradición historiográfica que se ha debatido permanentemente respecto a la aceptación de esa paternidad. Yo tenía que hacerme cargo ahora de ese problema también, tomar una postura respecto a esta larga discusión¹. Y es que todo historiador al momento de abordar el estudio de su propia disciplina y de su desarrollo como pensamiento, quiera o no, debe volver sobre la obra de Herodoto, ya sea para identificarse o distanciarse. Es justamente esa posición en la que estoy situada en este momento, y me aproximo a Herodoto con una

premisa hermenéutica que espera traducirse en la posibilidad de establecer, antes que nada, un diálogo, un encuentro, que permita, a pesar del abismo temporal que nos separa, compartir algunas preguntas sobre aquello que entendemos como Historia, en el amplio y rico sentido de esa ya antigua palabra.

Y este diálogo, que da inicio a esta investigación, se establece a partir de la lectura del libro II de la *Historia* de Herodoto, *Euterpe*, que consiste en un largo y profundo relato sobre Egipto, motivado primeramente por el asombro que su historia y cultura produjeron en él. El relato ofrece un viaje a una tierra lejana, que desde el punto de vista del autor es desconocida por muchos, razón que la hace merecedora de una detención para contar sobre ella, y especialmente sobre lo que se *dice* de ella. Tal detención se transforma en un verdadero ejercicio de reconstrucción, que intentará por medio de una compleja metodología dar cuenta de la originalidad del mundo egipcio. Herodoto entonces, aparte de ser un relator, un analista que desde el libro I intentaba dar a conocer “las notables y singulares empresas realizadas, respectivamente, por griegos y bárbaros –y, en especial, el motivo de su mutuo enfrentamiento”², se convierte plenamente en este segundo libro en un caminante, un *andante*, que avanza siguiendo los dichos que circulan acerca de Egipto y observando minuciosamente sus particularidades. Es así que de pronto, en la lectura de este escrito, uno se descubre acompañando al autor en sus recorridos, en los espacios geográficos que indica, en las diversas temporalidades que aborda, en las distintas manifestaciones de esa especial cultura de la que da cuenta. Y fue esa experiencia móvil de una primera revisión de este libro de Herodoto, la que dio forma a esta investigación, a este intento de establecer un diálogo. Es así que en una segunda instancia quiero volver a viajar un tiempo con él, a hacerle compañía en su itinerario por Egipto, observando más en detalle el camino comprensivo que se desglosa de su recorrido propiamente geográfico. Y es que pienso que donde primero se puede reconocer una experiencia compartida entre Herodoto y un historiador –historiadora en este caso– es en el esfuerzo reconstructivo que el autor despliega en este libro, y que se origina al constituirse él mismo como un testigo de la historia que quiere comunicar a otros lo que ha entendido del mundo.



Antiguo Egipto, la vida alrededor del río Nilo. Fuente: siemprehistoria.com.ar

El objetivo de este escrito entonces consiste en la aproximación a la reconstrucción que Herodoto hace de Egipto, lo que implica una observación detenida de la metodología que aplica sistemáticamente al conocimiento de esta tierra lejana. Es en esa metodología donde me parece que se manifiesta una pregunta histórica, que tiene que ver con el intento de Herodoto de que el relato mismo se articule como una forma de conocimiento, como un ejercicio propiamente comprensivo, premisa esencial no sólo de la Historia sino de todas las disciplinas que estudian al hombre³. Y ese intento de Herodoto está motivado por la experiencia de haber conocido efectivamente Egipto y por el impacto que tal experiencia le produjo. Hay un *asombro* profundo que envuelve y atraviesa su narración, y que sin duda es una de las razones que lo llevan a escribirlo. Esta relación no nos es demasiado ajena. La primera literatura sobre el Nuevo Mundo está plagada de crónicas y narraciones que dieron cuenta de una realidad que maravilló a los protagonistas de un proceso que se configuró como un verdadero acontecimiento histórico. Fue así que la *novedad* americana, la fuerza de esta nueva tierra, motivó a los viajeros a contarla, a escribirla para que todos pudieran conocerla. Pienso que con Herodoto pasa algo semejante. En medio de su relato sobre las guerras entre griegos y persas, Egipto se revela como una tierra sorprendente, que lo obliga a detenerse y a averiguar sobre él. Se produce

también entonces en Herodoto esta relación entre la experiencia de algo nuevo que asombra, y el impulso de escribirla y comunicarla. Y lo que propongo es que esa relación es ya en sí misma una pregunta histórica, pues nace del encuentro entre un sujeto y su realidad, experiencia que lo lleva a dar cuenta de ella.

La aproximación a la metodología de Herodoto adquiere sentido entonces en la medida en que es también manifestación de su pregunta histórica. Es esa la premisa que funda el diálogo que ahora intentaré establecer. Puedo así empezar el viaje.

Caminando con Herodoto en Egipto: aproximación a su metodología

1,1-. La descripción: *aparición* de Egipto.

La reconstrucción que Herodoto hace de Egipto va tomando, de a poco, la forma de una imagen colorida y sonora, remitiendo a múltiples elementos que componen la originalidad de esa tierra. El éxito de esa reconstrucción, pienso, reside en la metodología que el autor elabora, y que es la que quiero observar en profundidad a partir del análisis de la dimensión más explícita de su relato, la descripción. Es ella la que se articula como el mecanismo primero por medio del cual Herodoto da a conocer Egipto al mundo, y que como toda forma de representación lingüística, va evidenciando luego niveles más profundos de complejidad.

Aparición geográfica

Una primera forma de expresión de este mecanismo es la descripción geográfica de Egipto, que permite la ubicación espacial del territorio observado por Herodoto. “Y lo que decían sobre su país me pareció acertado. En efecto, para un hombre dotado de capacidad crítica es realmente evidente, aun sin haber sido informado con anterioridad, sólo con verlo, que la zona de Egipto a la que los griegos llegan con sus naves es, para los egipcios, una tierra ganada al mar y un don del río”⁴. Es esa la imagen inicial de la tierra egipcia, que rápidamente se

muestra diversa y rica, “Desde la costa y hasta Heliópolis, tierra adentro, Egipto es ancho, totalmente llano, y rico en agua y limo. El trayecto, subiendo desde el mar hasta Heliópolis, tiene una longitud similar al camino que lleva, desde el altar de los Doce Dioses en Atenas, a Pisa y al templo de Zeus Olímpico [...]” (II.7, 1).

La longitud es algo que a Herodoto le interesa especialmente, dato que le permite dimensionar el territorio y tomar conciencia de su realidad. Esa preocupación se traduce en el cálculo de las medidas que distancian un lugar de otro “He aquí ahora el total de los estadios de Egipto; ya he señalado anteriormente que la zona costera tiene tres mil seiscientos estadios; a continuación, pues, indicaré qué distancia hay desde el mar hasta Tebas, tierra adentro: hay en concreto seis mil ciento veinte estadios. Y de Tebas a la ciudad que recibe el nombre de Elefantina hay mil ochocientos estadios” (II. 9, 2). Zona costera, tierra adentro, cadenas montañosas, golfos, lagos, montes; elementos físicos que el autor va introduciendo para dar cuenta de la “morfología de ese país” (II. 9, 1). Lo interesante es que la combinación entre las referencias geográficas de Egipto y las distancias existentes entre un lugar y otro constituye una especie de ejercicio de relaciones, en que cada punto se vincula al otro por medio de los pasos que hacen falta para recorrerlo. De Heliópolis a Tebas; de Tebas a Elefantina; de Elefantina a Menfis. Así, en la medida de los pasos y longitudes, Herodoto puede ir configurando el mapa de un territorio extenso y complejo.

II. 12, 1-2 En lo que se refiere a Egipto, pues, creo a quienes dicen eso y, personalmente, estoy plenamente convencido de que es así, cuando veo que Egipto penetra en el mar más que el litoral de las tierras vecinas, que aparecen conchas en las montañas, que aflora sal en tal cantidad que hasta corroe las pirámides, y que el único paraje de Egipto con arena es la cordillera situada al sur de Menfis; además, por su suelo, Egipto no se asemeja ni a Arabia, que confina con él, ni a Libia, ni tampoco a Siria (pues pueblos sirios habitan el litoral de Arabia), sino que su tierra es negra y aterronada en cuanto que se compone de limo y aluviones traídos de Etiopía por el Río.

En esta descripción, la referencia a los límites y fronteras también es relevante, pues localiza el territorio más allá de sí mismo, en relación con el mundo; aquí, Arabia, Libia y Siria. No sólo límites sino también otras tierras con las

que Egipto se pone en contacto, como es el caso de Etiopía a través del río. Es interesante constatar aquí –algo que abordaré en detalle más adelante- que la descripción de Herodoto se funda en lo que dicen y en lo que ve. Herodoto ha oído sobre las características geográficas de Egipto, y eso es lo que transcribe; pero también observa, y en esta última cita la imagen espacial de Egipto es al parecer la que el mismo autor está mirando con sus ojos. Por eso puede hacer mención a pequeños detalles, como la sal que corroe las pirámides, o las conchas que se pueden recoger en las montañas, referencias propias, pienso, de un relato experiencial, en el que además va descubriendo y comunicando que Egipto es una tierra diferente.

Un elemento clave en la descripción geográfica de Herodoto es el Nilo. La referencia al río cruza todo el relato del libro II, convirtiéndose en una verdadera metáfora de lo que significa Egipto, la imagen que primordialmente lo define. Así lo indica el oráculo emitido por Amón, que Herodoto dice haber oído “Egipto es el país que el Nilo riega en sus inundaciones y que son egipcios quienes habitan curso abajo de la ciudad de Elefantina y beben agua de ese río” (II. 18, 3). Constituye por tanto un hito geográfico ineludible para identificar esta tierra, al que no se compara ningún otro río, ni en sus bocas ni en sus dimensiones (10, 3). Es así que Herodoto le dedica dos apartados completos en su libro, con el objetivo de conocer las causas de sus crecidas (II. 19, 1), sus fuentes y su curso (II. 28, 1).

II. 19, 1-2 Pues bien, el Nilo, durante sus crecidas, inunda no sólo el Delta, sino también parte del territorio que suele decirse que pertenece a Libia y a Arabia, y ello hasta una distancia de dos días de camino a una y otra margen; y a veces incluso más y a veces menos. Ahora bien, sobre la naturaleza del río no pude obtener informe alguno ni de los sacerdotes ni de ninguna otra persona. Yo deseaba fervientemente averiguar por ellos por qué el Nilo baja crecido durante cien días a partir del solsticio de verano y, una vez alcanzado ese número de días, vuelve a su cauce y baja el nivel de su corriente, de manera que durante todo el invierno continúa bajo hasta un nuevo solsticio de verano.

Este Nilo que alimenta la tierra egipcia tenía un comportamiento especial, opuesto a los demás ríos (19, 3), diferencia que movía a Herodoto a averiguar sobre él. Llama la atención esta preocupación insistente por descubrir los orígenes y naturaleza del Nilo, y uno se pregunta cuál será la causa de que lo considere tan

único. Una posible respuesta la podemos encontrar en una referencia a la geografía griega,

II. 13,3 Resulta que, al saber [los egipcios] que todo el territorio griego se riega con agua de lluvia y no con ríos como el suyo, afirmaron que los griegos, frustrados un día en su [gran] esperanza, padecerían un hambre terrible. Esta afirmación quiere decir que, si la divinidad no quisiera enviarles lluvia, sino mantener la sequía, los griegos serían presa del hambre, ya que, efectivamente, no tienen ningún otro medio de conseguir agua como no sea por la gracia de Zeus.

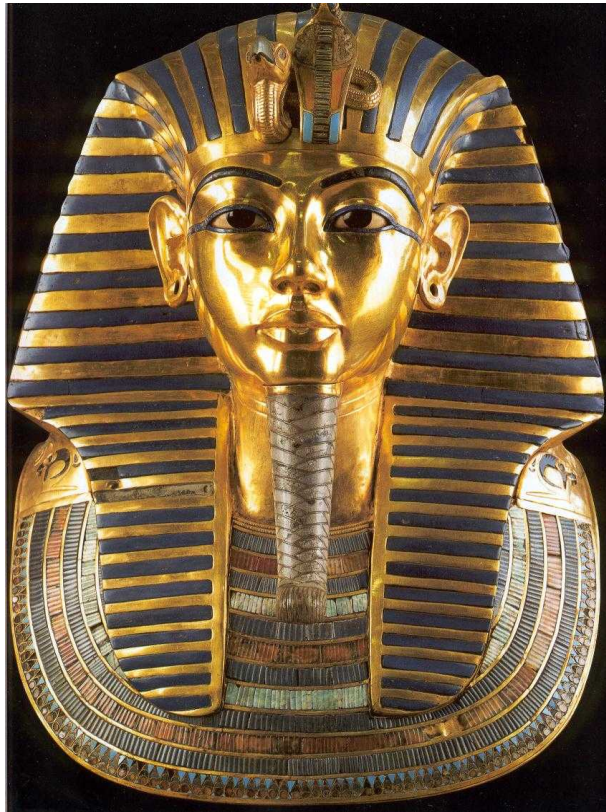
Las tierras griegas son regadas por la lluvia y no han sido beneficiadas según los egipcios por un río que las nutra de forma segura y permanente. Esta experiencia permitiría explicar, en parte, el impacto del Nilo en Herodoto, de un río caudaloso y extenso que recorre el territorio egipcio, salvándolo de la dependencia total de los dioses. Así, el nombre de ese asombroso río, se hará presente una y otra vez en el relato, pues Egipto, como ya señaló Herodoto, es un don del río. Los egipcios,

14, 1-2 [...] sin lugar a dudas, recogen el fruto de la tierra con menos fatiga que el resto de la humanidad [...], que no tienen la fatigosa necesidad de abrir surcos con el arado, ni de escardar, ni de hacer cualquier otra de las faenas que por la mies afronta con esfuerzo el resto de los hombres; sino que, cuando en su inundación el río riega por sí mismo los campos y, una vez regados, se retira, entonces cada cual siembra su parcela y suelta en ella cerdos [...].

Aparición histórica

Queda entonces delimitada una primera forma de descripción, la geográfica, que posibilita dimensionar Egipto y localizarlo en el mapa del mundo conocido, dándole realidad al hacer referencia a sus características más relevantes a los ojos y oídos de Herodoto, que lo vuelven ya un lugar privilegiado. A ella le sigue una segunda forma de descripción, la histórica, y tiene una función más o menos análoga a la anterior, siendo el objetivo central del autor realizar una suerte de cronología de los distintos reyes que se sucedieron en el desarrollo histórico de Egipto. Es así que el primer capítulo dedicado a su historia se llama "Historia de Egipto: Menes, primer rey del país" (99, 1), nombre que pone de

manifiesto la intención del autor por fijar el punto de partida de la tradición política del país. Una preocupación por los orígenes que, antes evidenciada en el Nilo, se muestra ahora en la averiguación del primer gobernante egipcio, Menes, y sus sucesores.



Tutankamon. *Alba-todosobrearte.blogspot.com*

Los protagonistas de esta descripción histórica son principalmente los reyes y sus familias, así como las intrigas, guerras y triunfos que los rodean. Herodoto destaca sobre todo los monumentos construidos en los distintos reinados, que van complementando la descripción geográfica ya mencionada, dando ahora forma a las ciudades más importantes de Egipto. Un ejemplo es la historia de Sesostris “Los sacerdotes me dijeron que este rey, en su primera campaña, zarpó del golfo arábigo con navíos de combate y fue sometiendo a los habitantes de las costas del mar Eritreo hasta que, rumbo avante, llegó a un mar que, por sus bajíos, ya no era navegable” (II. 102, 2). Tal rey sometió a los pueblos con los que se encontró y difundió, según Herodoto, su poder por el continente (II. 102, 3). Nuevamente, como en la localización geográfica, la descripción histórica permite vincular la

historia de Egipto con el mundo, al relatar las guerras que los reyes llevaron a cabo para dominar otros pueblos, así como las iniciativas que en su propio país desarrollaron, dando forma a algunos de sus elementos más característicos: los diques del Nilo (II. 99, 2) y la construcción de las pirámides (II. 124, 1).

Las pirámides marcan especialmente la evolución histórica de Egipto, y Herodoto se detiene a relatar la magnitud de esas construcciones pero también su miseria. De aquel que ordenó la edificación de la primera de las pirámides, Quéops, señala “sumió a sus habitantes en una completa miseria. Primeramente cerró todos los santuarios, impidiéndoles ofrecer sacrificios, y, luego, ordenó a todos los egipcios que trabajasen para él” (II. 124, 1). El objetivo era la construcción de una pirámide que duró veinte años (II. 124, 5), durante los cuales el pueblo trabajó “permanentemente en turnos de cien mil hombres” (II. 124, 2). Le siguieron a Quéops, Quefrén y Micerino, que levantaron también sus propias pirámides, configurando así un nuevo hito sintetizador de la imagen de Egipto que Herodoto está reconstruyendo.

Se extiende así la descripción histórica de Egipto, donde Herodoto indica las generaciones que se sucedieron a lo largo de los años a partir de los papiros en los cuales los sacerdotes enumeraron los nombres de los reyes (II. 100, 1), pudiendo medir ahora *temporalmente* a Egipto. Y hay una estrategia vinculante que me parece importante destacar, que se muestra en el capítulo llamado “Proteo y la llegada a Egipto de Helena y Paris” II. (112, 1). En un recinto consagrado a la memoria de Proteo, supuesto rey egipcio, Herodoto cuenta de la existencia de un santuario “que lleva el nombre de Afrodita Extranjera”, y que para el autor es una prueba de la presencia de Helena de Troya en Egipto II. (112, 2). No viene aquí al caso detenerse en el relato de esa comprobación, pero sí quiero enfatizar el hecho de que Herodoto se esfuerce por incorporar esta versión de una Helena, que llegó y permaneció en Egipto, a la tradición homérica, con la que de hecho entra en discusión (II. 116, 3-5). Y es que considero que ello constituye un modo de ubicar la historia de Egipto en la historia *conocida*, de vincularlo, así como la descripción geográfica permitía localizar esa tierra en el mapa universal, dando sentido y valor al conocimiento de este país. De esta forma, a la imagen física, se suma ahora la imagen histórica de un Egipto que va configurándose como una realidad compleja.

Aparición comunitaria

Quedan pendientes dos formas de descripción que quiero destacar: una religiosa y otra cultural. Ambas me parecen claves porque además de tener funciones análogas a las ya mencionadas, se muestra en ellas con más fuerza el intento de Herodoto por explicitar la originalidad de este mundo egipcio que tanto lo ha impactado. La religiosa consiste esencialmente en la descripción de los dioses venerados por el pueblo egipcio, junto a los ritos y tradiciones asociados a ellos. Con cuidadoso detalle, Herodoto da a conocer las prácticas religiosas de un grupo humano que considera “extremadamente piadoso” (37, 1), destacando la vestimenta de los sacerdotes (II. 37, 3), los sacrificios hechos a los dioses (38, 1), la fundación de oráculos como el de Dodona (II. 54, 1), las festividades y procesiones religiosas (58, 1), la pulcritud y limpieza con que ingresan a los templos (64, 1); todas costumbres que sorprenden al autor, y en el relato que de ellas hace se empieza a evidenciar con más claridad una preocupación por comprobar su anterioridad respecto a todas las demás tradiciones. Es así que termina por nombrar a uno de sus capítulos, “Origen egipcio de los dioses griegos” (II. 49, 1).

La observación que Herodoto hace de las tradiciones religiosas permite así la delimitación de lo que constituye “lo sagrado”, un nuevo espacio en esta descripción global de Egipto. A la ubicación espacial y temporal, se agrega, a partir de “lo sagrado”, el nivel de la comunidad, en la medida en que el relato de las prácticas y creencias religiosas remite necesariamente a un pueblo que las ejecuta, que las hace suyas y desde ellas comprende y valora su mundo. Y este acercamiento primero a la propia comunidad a través de la descripción religiosa termina de completarse en la descripción que he denominado cultural, que también podría definirse como “lo profano”. Justifico de antemano la transcripción de una larga cita que considero elocuente y reveladora,

II. 35, 2-4 Los egipcios, en correspondencia con su singular clima y con su río, que presenta un carácter distinto al de los demás ríos, han adoptado en casi todo costumbres y leyes contrarias a las de los demás pueblos. Entre ellos son las mujeres las que van al mercado y hacen las compras, en tanto

que los hombres se quedan en casa tejiendo. Y, mientras que los demás pueblos tejen echando la trama hacia arriba, los egipcios lo hacen hacia abajo. Los hombres llevan los fardos sobre la cabeza; las mujeres sobre los hombros. Las mujeres orinan de pie; los hombres, en cuclillas. Hacen sus necesidades en casa, pero comen fuera, en las calles, alegando, al respecto, que las necesidades poco decorosas –pero ineludibles- hay que hacerlas a solas, y a la luz pública las que no lo son. Ninguna mujer ejerce el sacerdocio de dios o diosa alguno; los hombres, en cambio, ejercen el de todos los dioses y diosas. Los hijos, si no quieren, no tienen ninguna obligación de mantener a sus padres, pero las hijas, aunque no quieran, tienen una obligación estricta.

La descripción continúa en un capítulo dedicado a destacar algunas *peculiaridades* de Egipto en relación con el resto del mundo (II.35, 1). El asombro ya tantas veces referido se muestra aquí con especial fuerza, en la configuración de una imagen del país semejante casi a la de un “mundo al revés”, donde todo lo que hacen los egipcios es distinto u opuesto a lo que acostumbran a hacer los demás pueblos. Y tiene tanta gracia la fórmula narrativa de Herodoto, casi lúdica, representando un Egipto vivo y dinámico, con costumbres tan diferentes, y por lo mismo, tan atractivas para este observador. Y hay un dato importante, la *singularidad*. Primero evidenciada en el clima, en la geografía antes mencionada, se traduce ahora en la misma cultura, en la configuración de un país original que se describe en detalle por su *diferencia*, comprensión que interpela y mueve a Herodoto a dar cuenta de las particularidades que observa.

Describe así Herodoto la “vida cotidiana” de los egipcios (II. 77, 1), el ámbito de lo profano, que incluye una multiplicidad de prácticas que, como lo religioso, configuran parte también del conjunto de valores que ordenan su mundo y su sociedad. Dando cuenta de su régimen de vida, habla de sus normas (II. 79, 1), rituales de limpieza y salud (II. 77, 2), vestimentas, que como símbolos, remiten siempre a algo más allá de sí mismos. “Van vestidos con unas túnicas de lino, orladas con franjas alrededor de las piernas, a las que llaman *kalasiris*; y sobre ellas llevan, a modo de echarpe, mantos de lana blanca. Sin embargo no introducen ropas de lana en los santuarios ni entierran a nadie con ellas, pues supone una irreverencia” (II. 81, 1). Así, de la simple referencia a las ropas, se pasa a la esfera del valor, de lo que está bien y de lo que está mal; de aquellos gestos que se aceptan, y de los que son rechazados por el grupo. Habla también Herodoto de las costumbres funerarias de los egipcios, donde destaca el

embalsamamiento de los muertos, “Hay, efectivamente, personas encargadas de este menester y que ejercen este oficio. Esas personas, cuando les llevan un cadáver, muestran a quienes lo han traído unos modelos de cadáveres en madera, copiados del natural” (II. 86, 2), diferenciados por precio y accesibles por lo tanto según el grupo social al que se pertenece.



Escenificación de la alimentación egipcia, *sobreegipto.com*

La alimentación no queda fuera de esta descripción, donde Herodoto hace referencia a los panes de espelta (II. 77, 4), al vino de cebada, pescados y aves (II. 77, 5) que forman parte de la dieta. A partir de la comida, el autor pasa a la descripción del rito donde ella aparece, y dice así de los banquetes “en los festines que celebran los egipcios ricos, cuando terminan de comer, un hombre hace circular por la estancia, en un féretro, un cadáver de madera, pintado y tallado en una imitación perfecta y que, en total, mide aproximadamente uno o dos codos; y, al tiempo que lo muestra a cada uno de los comensales, dice: “Míralo y luego bebe y diviértete, pues cuando mueras serás como él” (II. 78, 1). Desde la comida se traslada a un refrán, en una descripción que permite conocer también, en este caso, la valoración egipcia del gozo y de la vida.

El último elemento de la descripción “profana” o cultural que quiero destacar es la sociedad. En el “Excurso sobre las castas en que estaban divididos los egipcios” (II. 164, 1), Herodoto da cuenta de siete grupos sociales: sacerdotes, guerreros, boyeros, porquerizos, mercaderes, intérpretes y pilotos, denominados en función de los oficios que cumplían. Aquí sólo profundiza en los guerreros y los sacerdotes, quedando latente la caracterización de las demás castas, pero pudiendo de todas formas culminar una descripción cultural del mundo egipcio donde quedan establecidos los privilegios y jerarquías de una sociedad que también se muestra singular en su estructura.

Señalaba antes que la síntesis entre la descripción religiosa y cultural, o entre la delimitación de lo sagrado y lo profano en Egipto, incorporan ahora la dimensión comunitaria, la imagen de un pueblo vivo, que ya ha sido ubicado espacial y temporalmente en el mundo. De Egipto pasamos ahora a la comunidad egipcia, que Herodoto observa y comunica en el detalle de sus prácticas religiosas y cotidianas, símbolos que finalmente remiten a un modo original de entender la realidad, y que se muestran en las voces de sus protagonistas, que el autor escucha y ve en su recorrido. Y es en esa comunidad donde con más fuerza se manifiesta su originalidad, su diferencia, la que hace que valga la pena dar cuenta de ella. “Los egipcios evitan adoptar costumbres griegas y, para ser más exactos, las costumbres de cualquier otro pueblo” (II. 91, 1).

Queda así configurado el mecanismo descriptivo que constituye la metodología de Herodoto, manifestado en el retrato geográfico, histórico, religioso y cultural de Egipto⁵, que posibilita una primera *reconstrucción* de este mundo que tanto lo ha impactado. Se muestra por tanto una capacidad descriptiva en Herodoto especialmente rica, relevante de destacar pues aquel que luego fue considerado el padre de la disciplina histórica quiso en esta primera instancia registrarlo todo⁶, incorporar todas las dimensiones que constituyen a una cultura, en una lógica inclusiva que evidencia una suerte de mirada etnográfica en Herodoto, que de viajero pasa a ser un observador de campo que anota todos los detalles de lo que ve y oye. Y en esa capacidad de observación de Herodoto, y de comunicación de la misma en un relato descriptivo, se muestra, pienso, un primer nivel de emergencia del ejercicio historiográfico.

1.2 Notificación y comparación: informar y valorar Egipto

La descripción se muestra entonces como una estrategia compleja, que no se agota en el nivel de la crónica, sino que posibilita el cumplimiento de otros objetivos más profundos. “Voy ahora a extenderme en detalle sobre Egipto, porque, comparado con cualquier otro país, tiene muchísimas maravillas y ofrece obras que superan toda ponderación; por esta razón, hablaré de él con especial detenimiento” (35, 1). Es la relación ya indicada entre asombro y relato de la realidad observada, que Herodoto explicita ahora con claridad, al decir que escribe porque el Egipto que está mirando *merece* ser contado. De esta forma, la descripción se convierte en una *notificación*, que fundamenta la decisión de contar lo visto y oído; es el dar noticia. Adquiere así el relato de Herodoto un valor de conocimiento, pues no se da noticia de cualquier cosa, sino sobre algo que se considera novedoso, *diferente*, digno de ser comunicado. “Ahora bien, a la vista de su relato, se me antoja que los griegos tienen un total desconocimiento del carácter y las costumbres de los egipcios” (45, 2). No es sólo entonces el asombro, sino también la ignorancia sobre Egipto, lo que lleva a Herodoto a escribir sobre él. Y es de esta manera que la descripción pasa a ser también un acto de notificación, que informa sobre un lugar al juicio de Herodoto desconocido. Queda así legitimado su relato, configurándose por medio de esta notificación como una noticia, como una fuente informativa del pasado y presente de Egipto, de hecho utilizada por historiadores que vinieron después⁷.

Pero esta descripción herodotea, que se vuelve un acto de notificación, adquiere también otra manifestación en la comparación, nombrada por el mismo autor al hablar de las *maravillas* de Egipto, y que se hace especialmente visible en la oposición entre egipcios y griegos. Respecto al ciclo del año y la división de su duración en Egipto, Herodoto dice,

4, 1 Afirmaban haberlo descubierto gracias a su observación de los astros. Y, en mi opinión, hacen un cómputo más ajustado que el de los griegos, en tanto en cuanto que los griegos incluyen cada dos años un mes intercalar en razón de la correspondencia de las estaciones, mientras que los egipcios, que hacen sus doce meses de treinta días, agregan cada año cinco días suplementarios y así el ciclo de sus estaciones tiene lugar periódicamente en la misma fecha.

Al nivel descriptivo se agrega la contraposición entre la tradición griega y la egipcia, confrontando en este caso ambas formas de conocimiento astronómico y poniendo en valor la de los egipcios. Así cobra verdadero sentido este ejercicio vinculante al que hice antes referencia, posibilitado por las cuatro formas de descripción identificadas, en la medida en que la comparación termina de justificar el relato de Herodoto. Y es que nadie escribe porque sí; nunca una descripción es exclusivamente una descripción. Como representación lingüística siempre va a ir más allá, y así como la descripción de Herodoto se muestra en segunda instancia como una notificación que da cuenta de un lugar desconocido, en un tercer momento se vuelve una herramienta comparativa que permite poner en valor otras realidades, y así, ampliar la mirada y los puntos de vista⁸.

Esta fórmula comparativa se aplica en múltiples momentos del relato, “Los griegos escriben sus letras y cuentan con guijarros moviendo la mano de izquierda a derecha; los egipcios, en cambio, de derecha a izquierda” (36, 4). Hay que tener en cuenta que la comparación no consiste solamente en una jerarquización de cosas que se contraponen; es un mecanismo más complejo, que antes que eso, lo que busca es de hecho poner en relación las cosas comparadas. Así, es también una comparación la que se muestra en esta cita, “Y a mis preguntas sobre lo que había ocurrido con Helena [de Troya], los sacerdotes me respondieron como sigue. Alejandro, después de raptar a Helena, zarpó de Esparta rumbo a su patria; pero, cuando se encontraba en el Egeo, unos vientos contrarios lo empujaron al mar de Egipto” (II. 113, 1). Como ya señalé, Herodoto vincula acá la tradición homérica del mundo griego con la historia antigua de Egipto, entrando en discusión con esa versión de los hechos. Lo interesante, es que aquí la comparación no es una simple fijación de una tradición sobre otra, sino dos alternativas explicativas que entran en diálogo, aunque sea polemizando. Por lo demás, al llevar a Helena a la historia de Egipto, Herodoto puede *familiarizar* a esta tierra, al ponerla en sintonía con la historia de la cultura a la que él pertenece. La comparación se convierte así en un recurso que le permite incorporar y valorar lo que no se conoce, y que de esta forma, eventualmente pueda adquirir sentido.

Han quedado así delimitadas dos manifestaciones más profundas de la descripción global que Herodoto hace de Egipto. La notificación y la comparación hacen que el relato vaya más allá de sí mismo, y se justifique como una forma de

conocimiento válida, en la medida en que da cuenta de un lugar desconocido –y por lo tanto informa-, al tiempo que lo pone en valor respecto a su originalidad y a su relación con el resto del mundo. Queda entonces configurado el nivel formal de la metodología de Herodoto, sus estrategias narrativas y discursivas con las que da cuenta de la realidad observada, comunicándolo de un modo complejo que permite que Egipto aparezca como una unidad propiamente cultural.

1.3 *Antigüedad y superioridad*: dos hipótesis interpretativas de la singularidad egipcia

El relato de Herodoto no se agota en sus características formales, las que adquieren pleno sentido al traducirse en argumentos concretos. Por tanto, se vuelve necesario abordar también la revisión del contenido que en esa metodología se pone de manifiesto. Son dos argumentos centrales los que quiero destacar de la narración de Herodoto, en directa relación con la dimensión formal ya desarrollada: la preocupación por la antigüedad y el énfasis en una cierta superioridad de los egipcios. El interés por descubrir la antigüedad de Egipto en todas sus dimensiones parece a ratos casi una obsesión por el *origen* de parte de Herodoto. Es así que el libro II es inaugurado con esta pregunta, visible en el título del segundo capítulo “Antigüedad de los egipcios” (II. 2, 1). La disputa entre frigios y egipcios no es nada menos que el problema de quiénes son los hombres más antiguos del mundo, y aunque al parecer pierden los egipcios esa disputa, quedan ubicados en una *anterioridad* milenaria y originaria: “yo no creo que los egipcios tuvieran su origen al mismo tiempo que el Delta –que es llamado “Egipto” por los jonios-, sino que existen desde siempre, desde que surgió el género humano” (II. 15, 3).

Es así que en el relato de Herodoto, Egipto y sus habitantes fueron los primeros casi en todo; los primeros en descubrir el ciclo del año (4, 1), “los primeros en adoptar advocaciones para doce dioses –costumbre que los griegos tomaron de ellos- y los primeros en dedicar altares, estatuas y templos a los dioses y en esculpir relieves en piedra” (II. 4, 2); de los egipcios vinieron los dioses griegos, traspasados por Melampo, que introdujo en Grecia los rituales en honor a Dionisio (II. 49, 1-2); fueron también “los primeros que celebraron solemnidades religiosas con carácter nacional, procesiones portando imágenes y ofrendas

rituales; y de ellos lo han aprendido los griegos” (II. 58, 1), y el mismo Herodoto afirma que sus averiguaciones así lo prueban (II. 50, 1). “También fueron los egipcios los primeros en observar el precepto de no yacer con mujeres en los santuarios ni entrar en ellos sin haberse lavado tras la relación con la mujer” (II. 64, 1), así como los primeros “en enunciar la teoría de que el alma del hombre es inmortal” (II. 123, 2). Y así, de principio a fin, el relato de Herodoto manifiesta este interés radical por la antigüedad egipcia, por su anterioridad frente a los griegos, como si en la confirmación de ello se fuera la justificación de toda su reconstrucción, entre otras cosas, histórica. Y casi no se puede saber con certeza si fue a partir del ejercicio de describir Egipto que descubrió esa antigüedad, o si fue ese dato el que lo llevó a comunicarla. Yo me inclino a pensar que es una síntesis de ambas cosas; Herodoto tiene conciencia de la necesidad de validar su narración y para eso, en parte, le sirve la insistencia en la antigüedad egipcia. Pero al mismo tiempo, creo que no se puede desconocer la importancia de la experiencia misma de este Herodoto viajero, que camina de un lugar a otro, viendo y oyendo una realidad que lo impacta y que es ella una referencia concreta que lo motiva a escribir y sorprenderse de su singularidad⁹.

Desde este argumento de la antigüedad egipcia, se desprende a su vez su superioridad. Esta se hacía visible ya en una referencia anterior de Herodoto, al decir de Egipto que ofrecía obras superiores a toda ponderación (II. 35, 1). Muestra especial de ello son sus construcciones,

II. 148, 1-3... yo lo he visto personalmente [el laberinto de Meris] y, desde luego, excede toda ponderación. En efecto, si se sacara la cuenta de las construcciones y obras de arte realizadas por los griegos, claramente se vería que han supuesto menos esfuerzo (...). Ya las pirámides eran, sin duda, superiores a toda ponderación y cada una de ellas equiparable a muchas y aun grandes obras griegas, pero la verdad es que el laberinto supera, incluso, a las pirámides.

Una vez más la comparación, y con los griegos, para establecer luego que cada nueva obra egipcia es mejor que la otra, excediendo a toda obra humana II. (148, 6). Y es interesante, porque esta afirmación de “superioridad” egipcia creo que está mucho más íntimamente ligada con la experiencia de conocer la misma tierra que la anterior obsesión por la antigüedad, porque es el impacto de lo que

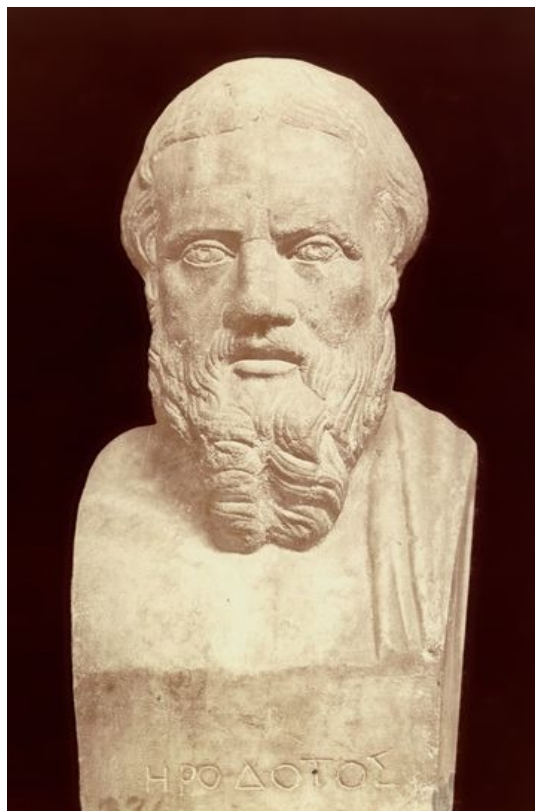
observa lo que lleva a Herodoto a esa conclusión: “yo lo he visto personalmente”. Agrega luego, “diré que los que habitan la zona cultivada de Egipto, por su absoluto apego a la memoria del pasado, son, de la totalidad de los hombres con quienes he mantenido contactos, los más ampliamente versados en relatos y tradiciones” (II. 77, 1). Son así los egipcios los más sabios, al menos entre los hombres que el autor ha conocido, y no en cualquier cosa sino en el conocimiento de la tradición, de la memoria del pasado, de algo semejante a lo que el mismo Herodoto está intentando hacer y resguardar en su *Historia*. Tal sabiduría se manifiesta también al hablar de los etíopes, que en el contacto establecido con los egipcios “al aprender las costumbres egipcias, se han vuelto más civilizados” (30, 5). Sabiduría y civilización, premisas tan propias por lo demás del mundo griego, que ahora se reconocen en los bárbaros¹⁰, en el pueblo egipcio que siendo el primero en descubrir las tradiciones, en proteger su memoria y en comunicarla, es a su vez el que enseña a griegos y otros grupos, traspasando los elementos propios que constituyen una cultura. “Y he aquí otras cosas que también han descubierto los egipcios: han descubierto –descubrimientos que han utilizado los griegos que se han dedicado a la poesía- a qué dios pertenece cada mes y cada día; y en qué avatares se verá implicado, cómo morirá y qué será en la vida cada hombre en particular, según el día de su nacimiento” (82, 1). Se sintetizan aquí los dos argumentos, antigüedad y superioridad egipcia, conclusiones donde se muestra la originalidad de esa cultura.

No pretendo reducir el contenido del relato de Herodoto a estos dos argumentos, pero los destaco porque considero que en esa antigüedad y superioridad, se establece la conjugación con el nivel formal que venía desarrollando. La singularidad egipcia que impactó a Herodoto y que lo llevó a describir ese mundo, informando de él y valorándolo, se traducen, en parte, en esos dos razonamientos, en estas dos *hipótesis interpretativas*, que el autor entrega como justificación de esa misma singularidad. Y en esa conjugación entre el nivel formal y el de contenido, se termina de articular la metodología reconstructiva aplicada por Herodoto en el libro II. Una metodología compleja, que a primera vista se manifestaba solamente en un nivel descriptivo, luego fue revelando niveles que pusieron en evidencia la construcción de un relato que buscaba mostrarse como una forma de conocimiento, en este caso de Egipto. Ello hace que busque también validarse, que a la experiencia impactante que motiva

primeramente la escritura, se vayan sumando objetivos más concretos, tendientes a captar a los lectores, a legitimar ante ellos el relato sobre este pueblo que Herodoto considera desventajosamente desconocido. Su antigüedad, su sabiduría, su civilidad, hacen que merezca la pena darlo a conocer, dar noticia al mundo, especialmente al griego, de su existencia, cultural e histórica.

Ver y oír a Egipto: una metodología fundada en la experiencia

Hay algo que ha quedado camuflado en esta aproximación a la metodología de Herodoto, y que me parece es lo que en última instancia la funda y le da su sentido, posibilita su articulación como una forma de conocimiento verdadero, como un modo de observación de la realidad que tiene implícita, como señalé en la introducción, una pregunta histórica: ser testigo, presencial y auricular¹¹. Con este último apartado termino, por el momento, de caminar con Herodoto.



Herodoto. nihilnovum.wordpress.com

La vista y el oído son las herramientas que posibilitan la reconstrucción de la imagen de Egipto, y ocupan también un lugar protagónico en este libro. De alguna manera, constituyen el hilo conductor, son el motor de este Herodoto viajero, de sus desplazamientos a través de esta tierra. “De nadie más pude averiguar nada, pero obtuve otros importantes testimonios, que abarcaban el mayor espacio posible, al llegar como testigo ocular hasta la ciudad de Elefantina e informarme, además, por referencias de lo que hay al sur de ella” (II. 29, 1). Herodoto se informa y se mueve en función de lo que se dice y de lo que puede ver y comprobar; dos sentidos que hacen efectiva la posibilidad de experimentar Egipto como un testigo¹².

Tomando una expresión de Alfonso Gómez Lobo, a Herodoto le interesaba averiguar qué palabra circulaba¹³, y como dice Schrader en las notas de la edición Gredos de la *Historia*, “Herodoto tenía como principio transmitir los testimonios que iba escuchando”¹⁴. Cita así Gómez Lobo al autor “Por mi parte, debo contar lo que se cuenta, pero de ninguna manera debo creérmelo todo, y esta advertencia mía valga para toda la narración” (VII, 152). Por lo tanto, así como Herodoto tenía que dar cuenta de Egipto, debía sobre todo comunicar lo que de él se estaba diciendo. Y en ese esfuerzo el autor dio forma a una circulación de lo dicho donde participaban múltiples actores: Hecateo de Mileto, antecedente escrito importante en Herodoto¹⁵, al que dedica un capítulo para polemizar con él (142, 1); Homero, con el que discute sobre la existencia de un “río Océano” (23, 1) y luego lo cita directamente para narrar el debate acerca de la llegada de Helena a Egipto (116, 3), lo que muestra un diálogo con una tradición oral ampliamente difundida en el mundo griego. Son también parte de esta circulación los ya nombrados egipcios, libios y griegos, con los que Herodoto ha entrado en una conversación permanente (28, 1-2) que nutre su información y le da la posibilidad de confrontar hipótesis diferentes sobre la realidad que observa, dejando de a poco en el lector la decisión de tomar una postura. Los sacerdotes ocupan a su vez un rol clave como fuente en Herodoto

3, 1 [...] también obtuve otras informaciones en Menfis, cuando entré en conversaciones con los sacerdotes de Hefesto; y me dirigí, asimismo, a Tebas y Heliópolis para recabar noticias de los mismos temas, con el deseo de comprobar si coincidían con lo que me habían dicho en Menfis; pues los

sacerdotes de Heliópolis tienen fama de ser los egipcios más versados en relatos del pasado.

Los sacerdotes cruzan la narración de Egipto, famosos por ser conocedores del pasado, a los que Herodoto se dirige en diversas instancias para iniciar la descripción de un nuevo lugar o de una nueva historia. Y así se va desplazando por la tierra egipcia a la luz, curiosamente, de lo que oye. “Y, con ánimo de obtener sobre el particular alguna información precisa de quienes podían proporcionármela, navegué también hasta Tiro de Fenicia, al enterarme de que allí había un santuario consagrado a Heracles” (II. 44, 1). Es también un texto muy *sonoro* el de Herodoto, lleno de voces que se desplazan, al igual que él; lleno de vida, la de este Egipto tan asombroso a los ojos y oídos del autor. Así, Herodoto no sólo quiere conocer Egipto y comunicarlo, sino también conocer y comunicar lo que sobre él se dice, complejizándose la imagen que reconstruye. Y pienso que en esto se evidencia un interés múltiple por parte de Herodoto; no sólo uno *científico*, en el sentido de realizar una comprobación lógica y empírica de lo que estudia, sino por ejemplo, un interés también por lo exótico, como cuando habla de las causas de las crecidas del Nilo “La segunda interpretación es menos científica que la precedente, pero de enunciado más exótico: pretende que el Nilo da lugar a esos fenómenos por proceder del Océano y que el Océano corre alrededor de toda la tierra” II. (21, 1). ¿Por qué dejar fuera esa interpretación? ¿Por qué perder la oportunidad de contar algo que quizás no es empíricamente cierto, pero no por eso menos verdadero, en el sentido de que está siendo dicho por alguien?

Arnaldo Momigliano afirma que la tradición historiográfica posterior a Herodoto lo tachó durante mucho tiempo de embustero, “tampoco él [Dionisio] osó defender a Herodoto de la más seria acusación de sus enemigos, la acusación de ser un embustero”, acusación que convivía paradójicamente con el reconocimiento de ser el padre de la historia¹⁶. Un embustero que incluía información falsa en sus textos, que hablaba de historias demasiado remotas e improbables. Pero pienso que a la luz de la tesis de Momigliano, y de lo aquí planteado, es posible invertir el sentido de esa acusación, pues lo que primeramente evidencia ese interés múltiple de Herodoto es su *apertura*, en la comprensión heideggeriana del término, donde se define como una disponibilidad del observador para que la realidad aparezca ante él, y se le muestre de un modo único¹⁷. Y en esa apertura

de Herodoto tiene cabida, como él mismo decía, lo científico y lo exótico, lo real y lo ficticio, lo natural y lo sobrenatural¹⁸. Sirve aquí la oposición que G. K. Chesterton hace entre el científico y el poeta, en que el primero termina perdiendo la razón en su afán por reducir el mundo y su verdad a la comprobación puramente lógica, dejando fuera, a diferencia del poeta, *todo lo otro* que también lo constituye, y que lo hace más diverso y rico, más misterioso e infinito¹⁹. Y es así que Herodoto quiere comunicar *todo* lo que se está diciendo sobre Egipto; un lugar que se muestra, de pronto, tan bullente.

Y es que para Herodoto, aquello sobre lo que algo se dice, es un algo verdadero, algo que tiene realidad. De esta forma, cada una de sus fuentes, cada *diciente*, se hace también parte de su historia, que no se acaba en Egipto sino que entran también a participar de ella griegos, árabes, libios, etíopes, persas, asirios; así como sacerdotes, poetas, estudiosos, y hombres comunes; todos los que algo tengan que decir sobre la singularidad egipcia. Esto permite entender, pienso, afirmaciones como esta: “nadie puede hablar de las fuentes del Nilo, pues Libia, a la que atraviesa en su curso, está deshabitada y desierta” (II. 34, 1). Del lugar desierto no se dice nada, pues nadie lo habita y por tanto nadie da cuenta de él. Por eso Herodoto lo omite, pues no se habla de él. No estoy acá planteando que *el decir* constituya la realidad de las cosas; ni pienso eso, ni creo que Herodoto lo haga. Pero es esa la fuente desde la que él puede construir y contar algo, y considero que tal conciencia es reflejo de una primera comprensión histórica, que todo lo rudimentaria que se quiera, tiene claro que necesita de una fuente, de un testimonio, para articularse como argumento certero. Aunque allí aún se incluyan voces que con el tiempo se irán dejando de lado.

Quiero ahora introducir una categoría de análisis que permita complejizar la comprensión de este ver-oír que sostiene el relato de Herodoto, a partir de la definición que Paul Ricoeur hace del testigo²⁰. El autor entiende esta categoría no sólo como aquella persona que cuenta lo que ha visto y oído, sino también como quien por medio de ese relato pone de manifiesto una intención que trasciende la misma experiencia que motivó primeramente ese relato²¹. Es lo que se observa en Herodoto, una narración que no se agota en su nivel descriptivo sino que en ese mismo mecanismo muestra una pregunta más profunda, un esfuerzo de comprensión basado en el hecho de ser él mismo un testigo. Así, su relato

adquiere también la forma de un testimonio, que remite a un compromiso con esa realidad vista y oída.

Desde esa definición de Ricoeur, lo que me interesa es incorporar su aplicación a la ciencia histórica, en la que “se denomina testimonio no sólo a la relación personal, generalmente escrita, hecha por los testigos oculares de los acontecimientos considerados, sino también a toda especie de documentos pertinentes, en la medida en que esos documentos son susceptibles de suministrar argumentos a favor o en contra de tal o cual tesis”²². La historia como disciplina por tanto, igual que en Herodoto, se constituye a partir de la existencia de fuentes que den cuenta de un pasado que ya no está. Documentos que no son en sí mismos el pasado, pero que son huellas que nos remiten a él y posibilitan su re-presentación. Es similar a lo que señalara Marc Bloch, “no podemos hablar de las edades que nos precedieron sino a partir de los testigos (...). El conocimiento del pasado es forzosamente ‘indirecto’”²³.

Y es eso justamente lo que hace Herodoto. Habla del pasado y cultura egipcias desde sus testigos, agregando además su propia presencialidad, construyendo su relato a partir de lo que ellos cuentan de ese original mundo y de lo que él mismo observa. Y pienso que ese énfasis de Herodoto en narrar lo que se dice, además de mostrar lo que supuestamente existe, evidencia una conciencia de que lo que se comunica es problemático, es discutible, es cuestionable. Y por eso polemiza tanto, pelea con las voces y se reconcilia con otras, y no las deja fuera, no deja de mostrar ese debate que existe y circula. Hace aquí sentido lo que Ricoeur agrega en su definición, “Sólo se atestigua allí donde hay una contienda entre partes (...); por ello el testimonio viene siempre como prueba en pro o en contra (...). La mayor parte de las cosas humanas son de ese orden [del debate]; no se puede pretender en ellas lo necesario, sino sólo lo probable, y lo probable solamente se alcanza a través de una pugna de opiniones”²⁴.



Fuente: *kidport.com*

Es esa contienda la que se hace visible en esta circulación de lo dicho de la que Herodoto da cuenta y testimonia. Contienda que no habla de lo *necesario* sino de lo *probable*, lo que hace afirmar luego a Herodoto, “En fin, que admita estos relatos de los egipcios quien considere verosímiles semejantes cosas, que yo, a lo largo de toda mi narración, tengo el propósito de poner por escrito, como lo oí, lo que dicen unos y otros” (II. 123, 1). Que el lector también decida, pues esto es un debate, una polémica como con Hecateo; una crítica como la hecha a la tradición homérica, donde Herodoto no deja tampoco de aclarar su postura, pues él también ha oído y sobre todo observado, y luego de conocer ha decidido estar del lado de un Egipto, para él, más antiguo y más sabio. Es así que puede decir en un momento del relato “Todo cuanto he dicho hasta este punto es producto de mis observaciones, consideraciones y averiguaciones personales; pero, a partir de ahora, voy a atenerme a testimonios egipcios tal como los he oído, si bien a ellos añadiré también algunas observaciones mías” (II.99, 1). Su texto es así un diálogo entre la realidad y lo que él ve de ella; entre su punto de vista, y la discusión con las posturas y tradiciones de otros. Diálogo que tiene la forma, como dije a partir de Ricoeur, de un testimonio que se funda, para repetirlo una vez más, en lo que Herodoto ve y oye. En eso consisten sus averiguaciones y su búsqueda. De esta forma, pienso que el hecho de que a la descripción de lo que constituía Egipto, Herodoto agregue todo lo que sobre él se decía, lo vuelve un texto más rico y complejo, una tribuna donde no sólo tiene cabida la voz del autor, sino también la

de aquellos que oye en su viaje, y que hoy, cientos de años después, podemos también nosotros escuchar.

Ahora, dije que este ver y oír de Herodoto era lo que posibilitaba la articulación de su relato sobre Egipto como una forma de conocimiento verdadero. ¿Por qué? Porque considero que ese es el ámbito de comprobación de sus hipótesis. Es Herodoto quien en lo visto y lo oído confirma la fiabilidad de su narración. “Que así sucedió lo escuché de labios de los sacerdotes de Hefesto en Menfis” (II. 2, 5), y luego agrega “y lo sé por haberlo oído en Dodona” (II. 52, 1; las cursivas son mías). Gómez Lobo plantea en su texto que Herodoto “no considera necesariamente un imperativo de su oficio el investigar la verdad”²⁵, comparándolo con Tucídides que sí habría fijado la verdad como objetivo central de su obra, lo que lo llevó a dar cuenta de una sola versión de los hechos. Estoy en desacuerdo con Gómez Lobo. No me parece que el trabajo de Herodoto de introducir la multiplicidad de versiones sobre lo que ocurre sea reflejo de una menor preocupación por la verdad. Todo esfuerzo comprensivo trae implícito ese deseo porque es la pregunta por la verdad la que de hecho motiva cualquier intento por conocer algo, más allá de que se consiga exitosamente. Y en Herodoto eso está claramente presente, en la medida en que la transmisión de las distintas voces se justifica al poder probar algo a partir de ellas. Puede así decir “En lo que se refiere a Egipto, pues, creo a quienes dicen eso y, personalmente, estoy plenamente convencido de que es así” (II. 12, 1).

El ver y el oír constituyen así el mecanismo de comprobación de los argumentos de Herodoto, de su reconstrucción de Egipto, basados en ser él mismo un testigo y a su vez un comunicador de los testimonios de otros. Y propuse que ese ver y oír daban el real sentido a la metodología que Herodoto despliega en el libro II, porque considero que son los motores que impulsan todo su esfuerzo reconstructivo. Si no fuera un testigo, no habría ningún asombro que motivara su narración, no habría nada que ver ni escuchar. Por eso es aquí que se muestra la pregunta más profunda del autor, la que origina toda su investigación, y que consiste en el objetivo de “evitar que los hechos humanos queden el olvido”, frente a los cuales, si no hay una presencia efectiva que atestigüe de ellos, no podrán permanecer en la memoria. Termina así de configurarse la metodología de Herodoto, que desde la experiencia de ver y oír en la tierra de Egipto, se lanza en

un recorrido descriptivo de toda su singularidad, el que he intentado mostrar en este escrito como un modo de observación, un punto de vista, que quiere, ante todo, ver, conocer e interpretar²⁶.

Conclusión

En el inicio de este escrito propuse una aproximación a Herodoto de Halicarnaso motivada primeramente por el deseo de establecer, como historiadora, un diálogo con él; uno que permitiera reconocer la existencia de preguntas compartidas entre ambos. Fue ese deseo el que me llevó a revisar en profundidad su metodología desarrollada en el libro II, pues en ella se hacía visible la configuración de su propio modo de observación y comprensión de la realidad. Delimitarlo era la exigencia básica para poder desplegar efectivamente un diálogo. Así fue que comencé el viaje con Herodoto, descubriendo en su descripción de Egipto el esfuerzo por articular su narración como una forma de conocimiento válida, que daba cuenta de todo un mundo que lo había asombrado por sus *maravillas*. Esa experiencia fue la que impulsó la reconstrucción de una imagen de Egipto viva y rica, que entraba en relación con el mundo conocido y se mostraba como una comunidad que tenía su propia manera de entender la realidad.

Pero Herodoto no se quedó sólo en la descripción de lo que Egipto supuestamente era, sino que incorporó también lo que sobre él se decía. Con ello, complejizó aún más la imagen reconstruida de ese país, abarcando las voces de sus testigos, egipcios y extranjeros, y ofreciéndose él mismo como un observador contemporáneo de esa tierra. Lo relevante, es que ese oír y ver Egipto se revelaron luego como herramientas más profundas, como los motores que impulsaban la experiencia de Herodoto como testigo y al mismo tiempo permitían comprobar sus hipótesis, dando origen a un verdadero debate de puntos de vista que confrontaban versiones sobre lo que constituía a Egipto. Identificar la importancia de esas herramientas, y con ello el nivel testimonial del relato de Herodoto, hizo posible el reconocimiento de una pregunta histórica que fundaba y daba sentido a toda su metodología, y que no es otra cosa que la pregunta que aparece ante el encuentro del hombre con su propia realidad. Es ese el asombro

de Herodoto, el del testigo, que frente a una experiencia única se descubre de pronto como un observador, un escenario desde donde se puede ofrecer una interpretación de lo que acontece. Así, la reconstrucción de Egipto puede finalmente mostrarse como una *interpretación*, de su pasado y su cultura.

Ahora bien, una vez concluida esta aproximación a la metodología de Herodoto, ¿qué ocurre con el diálogo que buscaba establecer con él? Pienso que el mismo ejercicio de revisar cómo escribe Herodoto y de entenderlo como un testigo, es ya un diálogo, en la medida en que su obra aparece ante mí como una propuesta interpretativa. ¿Pero es histórica? No sé hasta qué punto tiene sentido esta pregunta. No logro identificar la eficacia que pueda tener decidir si el de Herodoto es o no un texto histórico. Tampoco pienso que en ello consista el verdadero diálogo con él. Lo que sí me parece eficaz, y que es una constatación a partir de la experiencia aquí transcrita, es el descubrimiento en la lectura de Herodoto de la posibilidad de seguir pensando la propia disciplina, y de comprenderla, desde el autor, como un camino, una búsqueda antes que cualquier otra cosa²⁷. Y es que el vínculo con Herodoto no está tanto en que él, como supuesto padre, haya fijado qué es la Historia, sino en el hecho de que nosotros sigamos volviendo a él, y desde su obra podamos repensar aquello en lo que consiste nuestro oficio. Por eso es un diálogo, en ello reside la continuidad entre él y la actualidad, ahí se encuentra el verdadero parentesco entre Herodoto y nosotros²⁸.

Es así que la aproximación a la metodología de Herodoto permite valorarlo como un pensador de la historia y un observador. Lo interesante, es que esa valoración flexibiliza a su vez los límites de lo que definimos hoy como historiografía. Pareciera que da miedo reconocer la paternidad de Herodoto, como si con eso tuviéramos que poner en suspenso ciertas premisas, especialmente la tan pretendida objetividad, tan cara a toda la tradición historiográfica. Y es que para que una disciplina pueda definirse como tal, tiene que ser capaz de mirarse y delimitarse desde todos los puntos de vista; si no, se disuelve. Así, reconocer el vínculo con Herodoto no significa identificar su modo de hacer historia con el nuestro, sino abrirse a la posibilidad de encontrar en él la presencia de una pregunta histórica y por tanto, de algo compartido. Pienso que es ese el dato constitutivo de nuestra disciplina. La evolución de los métodos y las perspectivas

va cambiando lo que define a la disciplina y lo que articula su manera de observar la realidad. Por eso tenía sentido aproximarse al modo original de Herodoto. Pero mientras tanto, lo que permanece es la pregunta de un observador, que emerge a partir de la experiencia de una realidad que impacta y por lo mismo se quiere comunicar²⁹.

Así, enfrentarse a un texto que se define como histórico exige una apertura que es siempre valiosa, derriba prejuicios que no sólo ayudan a rescatar lo que se está leyendo sino a su vez poner en cuestión las propias definiciones sobre lo que hacemos nosotros, que a veces tenemos demasiado claras, como si no fueran ellas mismas convenciones históricas³⁰. Y es que ese dato me parece esencial, el hecho que Herodoto afirme estar escribiendo una historia en el sentido de una averiguación, una búsqueda. Y me parece una premisa hermenéutica básica no pasar eso por alto, no para creerle ingenuamente sino para preguntarnos algo más profundo: qué está entendiendo por historia, qué premisas tiene, qué contexto lo sostiene y le hace decir, “estoy escribiendo historia”. Eso de paso nos hace devolver la pregunta a nosotros: qué nos hace pensar que estamos hoy más cerca de hacer historia, qué experiencia del mundo nos hace definirla y entenderla de tal manera. ¿Cómo no va a constituir eso un diálogo que revela la comunidad entre Herodoto y nosotros? Si finalmente, lo esencial del encuentro con autores, con el mismo pasado, es volver sobre nosotros mismos, a mirar nuestras propias preguntas, e iluminar así la comprensión de nuestro presente.

Termina aquí, por el momento, mi viaje en compañía de Herodoto. Pero el diálogo establecido no concluye; es esa la virtud más profunda de una tradición de conocimiento que se reconoce como tal, la de mantener siempre la posibilidad de que acontezca un nuevo encuentro donde se manifieste una interpretación del mundo hasta ese momento impensada, y que al aparecer actualiza un camino comprensivo que es finalmente inagotable e infinito.

Notas

¹ Respecto a este debate sigo la revisión realizada por Arnaldo Momigliano, “El lugar de Herodoto en la historia de la historiografía” en *La historiografía griega*. Barcelona, Editorial Crítica, Grupo editorial Grijalbo, 1984. En ese capítulo el autor aborda la recepción de Herodoto en la tradición

historiográfica posterior, haciendo énfasis en la aceptación problemática de su obra. En relación al reconocimiento de la paternidad de Herodoto véase también Francois Hartog, *Memoria de Ulises. Relatos sobre la frontera en la antigua Grecia*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1999; Lloyd Kramer and Sarah Maza (ed.), *A companion to Western Historical Thought*. USA, Blackwell Publishers, 2002; Francis Godolphin (ed.), *The Greek historians: the complete and unabridged historical works of Herodotus, Thucydides, Xenophon and Arrian*. New York, Random House, 1942 (vol. 1).

² Herodoto, *Historia*, Libro I, proemio. Madrid, Editorial Gredos, traducción y notas de Carlos Schrader, 1984.

³ Sigo acá el trabajo de Hartog, op. Cit., que estudia el significado de los viajes en el mundo griego. Para el autor, lo relevante es que esos viajes a distintas partes del mundo, como el de Herodoto a Egipto, se muestran como una mirada o respuesta a una pregunta. Es esa comprensión del sentido del recorrido herodoteo el que seguiré en este escrito, pues es la premisa que permite reconocer su obra como una forma de conocimiento verdadera.

⁴ Herodoto, *Historia*, Libro II, 5, 2. Madrid, Editorial Gredos, traducción y notas de Carlos Schrader, 1984. Es esta la edición que seguiré a lo largo del escrito, por lo que en las siguientes citas indicaré la referencia en el mismo texto, para una lectura más ágil. Además, estas se remitirán exclusivamente al libro II, a menos que se indique lo contrario.

⁵ No pretendo reducir los tipos de descripción de Herodoto a estas cuatro categorías. Es, como todo trabajo, una selección que permite desarrollar mi hipótesis, en la medida en que esas cuatro formas descriptivas engloban las características generales de la imagen que el autor reconstruye.

⁶ Sigo aquí nuevamente a Momigliano en su valoración de Herodoto “Ahora sabemos que Tucídides era insensible al audaz intento de Herodoto de abrir a la investigación histórica las puertas del pasado y de países extranjeros”, op. Cit., p. 137. Esa apertura es la que reformulo acá como la intención de incorporar otras dimensiones en su historia.

⁷ Es el caso de los orientalistas señalado por Momigliano, *Ibíd.*, p. 136.

⁸ Hartog, op. Cit., p. 17-18. El autor define los relatos de los viajeros griegos como “operadores discursivos” y “esquemas narrativos”. Es en esa clasificación donde pueden entrar la notificación y comparación de Herodoto, en la medida que se articulan como estrategias que posibilitan la construcción de una mirada, de una postura ante la realidad que se observa, en este caso, Egipto.

⁹ Hartog hace referencia a la atracción permanente que Egipto provocó en los griegos, siempre identificado como una tierra de “continuidad” e “inmutabilidad”. Herodoto en su obra se hace entonces parte de esta tradición que veía en Egipto los orígenes de la vida civilizada, hallando en esa tierra una respuesta a la preocupación permanente de los griegos por encontrar a “los primeros inventores”. Hartog, op. Cit., p. 69.

¹⁰ El concepto es usado en el 50, 1.

¹¹ Tomo aquí la referencia que Hartog hace al privilegio del ojo como forma de conocimiento en el mundo griego. Herodoto está situado en esa tradición, y narrar su viaje es una manera de mostrar que ha visto y por tanto conocido. Ver es un modo de saber para los griegos, premisa que sostiene la hipótesis de este capítulo. Hartog, op. Cit., p. 12.

¹² En relación a esto, Philip Stadter, afirma que la metodología de Herodoto es doble, incluyendo investigación y juicio, en que la primera se lleva a cabo por medio de la observación personal y la entrevista oral. Así, la búsqueda de Herodoto se sostiene en su misma categoría de testigo, en el hecho de ver y oír. En Kramer, op. Cit., p. 41.

¹³ Alfonso Gómez Lobo, “Las intenciones de Herodoto” en *Estudios Públicos*, 59 (invierno, 1995), p. 4.

¹⁴ Ver en nota al pie n° 16 del libro II, p. 283.

¹⁵ Este antecedente es también referido por Momigliano, op. Cit., p. 139.

¹⁶ Momigliano, op. Cit., p. 134.

¹⁷ Ver Martin Heidegger, “La pregunta por la técnica” en *Conferencias y artículos*. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994. En este texto, Heidegger estudia la relación que existe entre el hombre y la realidad, recuperando una versión antigua que permita entenderla como un diálogo, en que el primero está destinado a ser el lugar de manifestación irreplicable de la segunda. Es desde esa comprensión que utilizo el término de “apertura” para valorar la actitud de Herodoto.

¹⁸ Volvemos a Hartog. Llamando a los viajeros como Herodoto “hombres-frontera” señala “¿no representan, dándole un rostro y una expresión, una inquietud auténtica, pero también una respuesta a esta inquietud? ¿El relato de sus viajes no es una manera de dejar lugar al otro o asignarle un lugar? (...) Lo que equivale a decir que la frontera es al mismo tiempo cierre y apertura, espacio de entredós, donde los viajeros-traductores pueden obrar, para bien o para mal”. Hartog, op. Cit., p. 24. Esa apertura a la que hago referencia es también la inquietud que Hartog indica, y que constituye la matriz de la búsqueda de Herodoto.

¹⁹ Ver G. K. Chesterton, “El maniático” en *Ortodoxia*. Barcelona, Editorial Alta Fulla, 1988, pp. 6-17.

²⁰ Sigo la definición del concepto en Paul Ricoeur, “La hermenéutica del testimonio” en *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso*. Buenos Aires, Editoriales Docencia y Almagesto, 1990, pp. 125-159.

²¹ *Ibíd.*, p. 125.

²² *Ibíd.*, p. 130.

²³ Marc Bloch, *Apología para la historia o el oficio de historiador*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 75.

²⁴ Ricoeur, op. Cit., p. 130.

²⁵ Gómez Lobo, op. Cit., p. 4.

²⁶ Como señala Hartog, Herodoto es un *theorá*, aquel viajero que quiere únicamente ver; Hartog, op. Cit., p. 78.

²⁷ Sigo aquí el análisis etimológico que Ricoeur hace de la palabra Historia, traduciéndola como búsqueda antes que como averiguación. En Paul Ricoeur, *Historia y Verdad*. Madrid, Ediciones Encuentro, 1990, p. 27.

²⁸ Después de todo, la mirada histórica no es reivindicación exclusiva de nadie, o más bien, es compartida por todos. Tal como Francis Godolphin introduce los textos de los autores clásicos, afirmando que todos tienen una historia, y que por tanto cada persona constituye un historiador que puede narrar su propio relato del pasado. Tal premisa viene a cruzar finalmente todo este escrito. Godolphin, op. Cit., p. 12.

²⁹ Es la permanencia de la pregunta que indica Stadter: “why is understanding the past important, and to whom?”; Kramer, op. Cit., p. 57.

³⁰ Es lo que señalan Kramer y Maza en su introducción, al decir que al ubicar la práctica historiográfica en un horizonte cultural y temporal más amplio, vemos la contingencia y los orígenes culturales de nuestras propias suposiciones, también históricas. *Ibíd.*, p. 4.

Bibliografía

Fuentes:

- Cicerón, *De Legibus*. Madrid, Alianza Editorial, 1989. Traducción de Roger Labrousse.
- Herodoto, *Historia*, Libros I-II. Madrid, Editorial Gredos, traducción y notas de Carlos Schrader, 1984.

Bibliografía secundaria:

- Bloch, Marc, *Apología para la historia o el oficio de historiador*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Chesterton, G. K, *Ortodoxia*. Barcelona, Editorial Alta Fulla, 1988.
- Godolphin, Francis (ed.), *The Greek historians: the complete and unabridged historical works of Herodotus, Thucydides, Xenophon and Arrian*. New York, Random House, 1942 (vol. 1).
- Gómez Lobo, Alfonso, “Las intenciones de Herodoto” en *Estudios Públicos*, 59 (invierno, 1995).
- Hartog, Francois, *Memoria de Ulises. Relatos sobre la frontera en la antigua Grecia*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Heidegger, Martin, “La pregunta por la técnica” en *Conferencias y artículos*. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.
- Kramer, Lloyd and Maza, Sarah (ed.), *A companion to Western Historical Thought*. USA, Blackwell Publishers, 2002.
- Momigliano, Arnaldo, “El lugar de Herodoto en la historia de la historiografía” en *La historiografía griega*. Barcelona, Editorial Crítica, Grupo editorial Grijalbo, 1984.
- Ricoeur, Paul, *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso*. Buenos Aires, Editoriales Docencia y Almagesto, 1990; *Historia y Verdad*. Madrid, Ediciones Encuentro, 1990.