



**REY  
DESNUDO**  
REVISTA DE LIBROS

## Relecturas

**François Hartog, *The Mirror of Herodotus. The Representation of the Other in the Writing of History* (Berkeley – Los Angeles – Londres: University of California Press, 1988)\*.**

*Carolyn Dewald*

**E**l *Espejo de Heródoto*, de François Hartog, es el estudio más ambicioso e influyente sobre las técnicas literarias de Heródoto desde *Form and Thought in Herodotus*, de Immerwahr. Ya hace casi una década que se publicó su versión francesa. Ahora ha aparecido una versión inglesa en la serie de University of California Press, “The New Historicism: Studies in Cultural Poetics”, editada por Stephen Greenblatt. Las abstracciones y metáforas, a menudo difíciles, de la crítica francesa han sido traducidas por Janet Lloyd a un inglés claro y legible. La traducción de Lloyd conserva la amplitud imaginativa y la sutileza del original, al tiempo que añade (al menos para los lectores ingleses) una claridad de vocabulario y sintaxis que hace al trabajo mucho más accesible.

---

\* Traducción de Adrián Viale de una reseña publicada originalmente en *Classical Philology* 85, no. 5 (Julio 1990): 217-224. El libro reseñado es una traducción al inglés del original francés: *Le miroir d’Hérodote. Essai sur la représentation de l’autre* (París: Gallimard, 1980). Existe también una traducción al castellano de esta obra: *El espejo de Heródoto. Ensayo sobre la representación del otro* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003), realizada sobre una segunda edición francesa publicada en 1991. Las referencias que realiza la autora entre paréntesis son a la edición en inglés; a continuación de cada una y entre corchetes hemos agregado la referencia a la versión en castellano. Agradecemos a Carolyn Dewald su permiso para publicar esta traducción.

La obra es un estudio detallado de la descripción que Heródoto hace de los escitas en el Libro 4 de las *Historias*. En la primera parte (“Los escitas imaginarios: espacio, poder y nomadismo”), Hartog se basa sobre todo en el tipo de lectura estructuralista que los lectores de habla inglesa conocen por la obra de Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne y Pierre Vidal-Naquet. Como otros críticos estructuralistas, Hartog desentraña los códigos culturales griegos implícitos en el retrato griego de los escitas como “el Otro”, el no-griego. A diferencia de ellos, sin embargo, Hartog no trata con una amplia gama de datos culturales (que juntos permitirían construir una imagen por ejemplo del rol de la ἐφηβεία, o del fogón, o del mito en la cultura griega), sino con un único texto escrito por un autor idiosincrático con una agenda presumiblemente propia. En la segunda parte (“Heródoto, rapsoda y agrimensor”), Hartog se enfrenta a Heródoto como autor y, por lo tanto, como intérprete individual del Otro en el siglo V. Para hacer esto, cambia sus técnicas interpretativas. Combinando la crítica lingüística de Benveniste y la estética de la recepción de Jauss, reconstruye lo que él llama la “retórica de la alteridad” de Heródoto, es decir, la serie de técnicas que Heródoto utilizó para interpretar para los griegos a un pueblo tan profundamente ajeno a las presuposiciones griegas como los escitas. Tanto las grandes fortalezas como las significativas debilidades del libro de Hartog se derivan de su provocativa intersección de métodos interpretativos. Se trata, en gran medida, de un nuevo tipo de lectura de un texto antiguo.

La primera mitad del libro de Hartog estudia la presentación de los escitas en las *Historias* 4. 1-82. Hartog sitúa a los escitas de Heródoto en una serie de cuadrículas. Describe esquemáticamente la construcción de la geografía y el espacio escitas (cap. 1); los métodos escitas de caza y lucha (cap. 2); el concepto de frontera escita-griega, tanto cultural como física, y el significado de su transgresión (cap. 3); la representación del cuerpo del rey escita como una meditación sobre el espacio y el poder (cap. 4); y las prácticas escitas de sacrificio y creencias religiosas (cap. 5). Hartog argumenta que los griegos pensaban en un poder nómada como una contradicción en los términos, y que el texto de Heródoto está construido para permitir a un griego del siglo V empezar a comprender lo que tal poder podría implicar<sup>1</sup>.

---

1 Para una descripción más extensa de esta parte del libro, ver mis comentarios en *Arethusa* 20, no. 1/2 (1987): 23-25.

En términos más generales, Hartog interpreta las partes etnográficas del Libro 4 de Heródoto como un intento griego del siglo V de articular un retrato en prosa del Otro. Hartog argumenta que al observar la construcción de Heródoto de la primera mitad del Libro 4 descubrimos no sólo cómo pensaban los griegos sobre los escitas, sino también cómo pensaban sobre los griegos; al observar cómo un griego construía al Otro, también vemos con mucha más claridad cómo un griego entendía aquello que distingue a lo Mismo: de ahí “el espejo de Heródoto”. Los niveles conceptuales que resultan de cómo Hartog examina varios tipos de reflejo recuerdan el famoso análisis de Foucault sobre Las Meninas en las primeras páginas de *Las palabras y las cosas*. Hartog considera que, como intérpretes de Heródoto en el siglo XX, y de los griegos de Heródoto y los escitas de Heródoto, también nosotros nos vemos arrastrados al espacio interpretativo y nos vemos impulsados a interrogar el texto en una serie de niveles que se reflejan entre sí. El libro termina con cuatro preguntas (quizá retóricas, en todo caso sin respuesta): “¿qué es un documento, cuando ha sido utilizado una y otra vez a lo largo de veinticinco siglos de historiografía? ¿Qué es, en efecto, un texto histórico? ¿Cómo reconocerlo? ¿Qué efecto (particular) produce?”.

Hartog sostiene que una lectura atenta de los escitas de Heródoto tiene consecuencias para nuestra comprensión de las *Historias* como documento. Tal y como lo analiza Hartog, Heródoto desarrolla un retrato de un poder que no está basado en la ciudad, sino que es nómada. El retrato que Heródoto hace de los escitas resuelve el enigma del poder nómada construyendo al nomadismo como una estrategia. El nomadismo es una forma de usar la ἀπορία como un πόρος, y como tal recuerda (y tiene sentido al mismo tiempo como) dos grandes movimientos estratégicos de los atenienses del siglo V: los muros de madera de la flota en Salamina en 480 a.C., y la determinación de Pericles de pensar en Atenas como una isla durante la Guerra del Peloponeso medio siglo después. Así pues (según Hartog) las cuestiones que implícitamente organizan la etnografía de Heródoto en el Libro 4 son las mismas preocupaciones que dominan la representación de la estrategia militar griega en los Libros 7 a 9. El tratamiento que Heródoto da a la campaña de Darío en Escitia también contiene importantes paralelismos estructurales con las primeras fases de la posterior narración de la entrada persa en Grecia (pp. 35-40) [60-64].

Hartog argumenta en consecuencia que el texto de Heródoto no puede dividirse en dos estratos diferenciados. Discute con cierta extensión la antigua distinción entre Heródoto el mentiro-

so y Heródoto el historiador, y también retoma la división más ponderada de Felix Jacoby del texto entre sus partes etnográficas anteriores (y más simples) y sus narraciones históricas posteriores (conceptualmente más profundas). Hartog cree que, si leemos a Heródoto prestando atención al tipo de cuestiones que están implícitas en la etnografía del Libro 4, comprenderemos que estas distinciones —mentiroso frente a veraz, etnógrafo frente a historiador— no son válidas. Las partes etnográficas de las *Historias* son una construcción compleja que plantea el mismo tipo de preguntas que las partes narrativas más estrictamente históricas. El mismo Heródoto ha escrito ambas.

En la segunda mitad de su estudio, Hartog se adentra en la crítica literaria al tratar de reconstituir la retórica que ha permitido a Heródoto articular el poder nómada de los escitas. Llama a Heródoto a la vez rapsoda y agrimensor, es decir, alguien que junta material y alguien que mide: en una metáfora que a Hartog le gusta mucho, Heródoto compone las cuadrículas, tanto espaciales como lingüísticas, que dan a las *Historias* coherencia, proporción, orden. El capítulo 6<sup>2</sup> desarrolla las señales distintivas de esta “retórica de la alteridad” y la define como la suma de las estrategias verbales específicas que Heródoto utiliza habitualmente para poner en contacto el mundo descrito en su texto con el mundo de sus lectores. Los movimientos básicos de Heródoto, según los describe Hartog, son la diferencia y la inversión, la comparación y la analogía, la  $\theta\omega\mu\alpha$ , la traducción, la descripción y una tendencia a no utilizar más de dos términos de comparación. El capítulo 7 describe cuatro marcas de enunciación que se encuentran a menudo en las historias —“yo vi, yo oí, yo digo, yo escribo”— y esboza brevemente la posición de las *Historias* en un mundo que se encuentra a mitad de camino entre lo escrito y lo oral. Por último, el capítulo 8 trata de las *Historias* como representación del poder. Hartog reúne sus diversos argumentos sobre las *Historias* como representación del Otro como poder nómada, y examina la cuestión de la capacidad de Heródoto para hacer creer a sus lectores que lo que dice es cierto. Hartog no responde a la cuestión planteada por Fehling y otros sobre la *bona fides* de Heródoto como historiador, aunque (si le entiendo correctamente) parece creer que “el padre de la historia no es un historiador” (p. 364) [332]. Más bien, él antecede toda la cuestión de la exactitud histórica: “Por medio de todas sus intervenciones directas o indirectas en el relato, el narrador busca *semaínein*, hacer ver y hacer saber... Entre la ciencia del agrimensor y el saber de la Pitonisa existe una relación metafórica, si bien es verdad

---

2 [N. del T.] Los capítulos 6, 7 y 8 corresponden a los capítulos 1, 2 y 3 de la segunda parte en la edición castellana.

que en su respuesta a los enviados de Creso, ésta se define como la que sabe el número de los granos de arena y las dimensiones del mar. *Semaínein* quiere decir, entonces, que el narrador es a la vez rapsoda y agrimensor” (p. 366) [333-334].

En este libro se desarrollan muchas observaciones interesantes y provocadoras sobre Heródoto, y sobre las suposiciones de los griegos del siglo V. La primera y más poderosa, incluso si uno no está totalmente persuadido por el análisis que hace Hartog del Libro 4, es que consigue convencer al lector atento de que la construcción que hace Heródoto del espacio escita es densa, rica e intelectualmente seria. Los tipos de conexiones que para Hartog vinculan esta sección, la invasión de Darío en la segunda mitad del Libro 4 y la narrativa militar de los Libros 7 a 9 son con frecuencia convincentes. Hartog señala que tres conceptos ordenadores que dan forma a los capítulos etnográficos del Libro 4 —θῶμα, “digno de mención”, y σημαίνειν— siguen prevaleciendo a lo largo de la narración de Heródoto, aunque aparecen en diferentes proporciones en sus distintas partes. Todavía no está claro para mí que las *Historias* constituyan un único ejercicio interpretativo, en la medida en que Hartog lo afirma; el argumento en su conjunto habría sido más potente si Hartog hubiera añadido una sección intermedia, paralela a la primera, analizando los libros 7-9 a través del mismo conjunto de lentes interpretativas, para fundamentar su afirmación. Para que el argumento sea válido para el conjunto de las *Historias*, también el Libro 2 debería confrontarse en algún momento. Podría decirse que el Libro 4 es un caso único entre las etnografías de Heródoto, ya que actúa como puente entre la primera y la segunda mitad de las *Historias*. Pero el tipo de unidad que defiende Hartog es más profunda que la encontrada en anteriores incursiones en este campo, y merece mucho la pena continuar desarrollando el argumento.

También me gustaron los argumentos individuales: sobre la ἀπορία como estrategia ateniense y escita (pp. 57, 202) [78, 198]; sobre los intentos de Heródoto de organizar la presentación de un espacio tan anómalo como Escitia (pp. 14, 30) [43, 56]; sobre las discusiones de Skúles y Anacarsis como transgresores escitas que ignoran el conflicto entre νόμοι escitas y griegos, interpretando así con su ejemplo para los lectores griegos de Heródoto la alteridad de Escitia (pp. 62-84) [84-101]. Partes de la segunda mitad, sobre Heródoto como rapsoda y agrimensor, son también muy buenas, aunque en general el nivel de análisis es mucho más débil. Hartog se equivoca al afirmar que Heródoto no utiliza la segunda persona para dirigirse al público (p. 290 [270]; véanse, por

ejemplo, 1. 139, 2. 14. 1, 2. 29-30, 2. 97. 2, 3. 12. 1, 4. 28. 1). Pero defiende de manera convincente (p. 292) [272-273] a Heródoto como narrador principal, el único de los narradores de la *Historias* que es “móvil”: puede “ocupar todas las posiciones del discurso. Puede pasar de narrador a narratario y volver a ser el primero cuando lo desea (...) Al mismo tiempo que vincula [los estratos de la narración], interrumpe unos, prolonga otros, en fin, los clasifica de acuerdo con su capacidad de generar credibilidad. Desde luego, el orden mismo de presentación de las versiones sucesivas no es indiferente, y se indica en ello un signo de enunciación implícito...”.

Dicho esto, sigue habiendo problemas con los supuestos básicos de Hartog sobre la interpretación en general y, más concretamente, sobre la interpretación de Heródoto. En primer lugar, una interpretación estructural de Heródoto del tipo que Hartog emprende es difícil de sostener porque viola algunas de las suposiciones expresas más básicas del propio Heródoto sobre la forma en que funciona el mundo. La interpretación de Hartog requiere un Mismo y un Otro bastante fijos y sin complicaciones, y una visión estable del Mismo (griego) mediada a través de una mirada prolongada al Otro (escita). Pero la primera serie de historias narradas por Heródoto introduce implícitamente el tema de la transformación étnica radical en la que lo Mismo *se convierte* inesperadamente en lo Otro y lo Otro en lo Mismo. En la secuencia del rapto, Io (una princesa griega) es llevada a Egipto y se convierte en diosa y madre de un dios egipcio; Europa, una princesa tiria, es llevada a Creta y el continente europeo recibe su nombre; los griegos navegan a Cólquida y se llevan a la princesa Medea (de quien los medos tomaron su nombre más tarde en sus andanzas: 7. 62). Cada una de las tres mujeres es identificada como hija del rey, τοῦ βασιλέως τὴν θυγατέρα, en su país natal, y las tres se convierten en iconos culturales de los países de su eventual apropiación. Son, por lo tanto, metáforas y personificaciones de la inestabilidad potencial de la raza y la cultura. No cabe duda de que el proemio no es un tratado, sino un arabesco humorístico; sin embargo, los tres pueblos a los que Heródoto dedicará la mayor parte de su energía en las *Historias* —griegos, egipcios y medos— aparecen representados en el proemio como profundamente interrelacionados a través del intercambio mutuo de sus mujeres. A pesar de su humor, el proemio sugiere que en las *Historias* de Heródoto no siempre será fácil distinguir al Mismo del Otro.

Heródoto utiliza una metáfora diferente al final del proemio, en 1. 5, para expresar su convicción de que las cosas en τὸ ἀνθρώπινον, el mundo humano, tienden a no permanecer fijas:

“ya que las que antaño eran grandes, en su mayoría son ahora pequeñas; y las que en mis días eran grandes, fueron antes pequeñas”. Continúa diciendo: “En la certeza, pues, de que el bienestar humano nunca es permanente, haré mención de unas y otras por igual”<sup>3</sup>. Dos veces al principio de las *Historias* Heródoto establece la transformación radical como un hecho básico de la existencia humana. Si este tipo de ironía forma parte de la “retórica de la alteridad”, no cabe duda de que las retículas de Hartog están ahí en principio; si no lo estuvieran, el texto de Heródoto sería caótico, en lugar de ingeniosamente irónico. Pero debido a las múltiples e inesperadas transformaciones que Heródoto se complace en crear, la cuadrícula simple y estática que Hartog postula es casi imposible de reconstruir para nosotros como modernos. Incluso en las secciones etnográficas de las *Historias*, debemos reconocer que Heródoto puede estar haciendo malabarismos con retratos esperados e inesperados tanto de lo Mismo como de lo Otro, de maneras que hacen imposible asumir un conjunto directo de inversiones estructuralistas. Para extender un poco más la metáfora rectora de Hartog, Heródoto nos advierte en el proemio que sus espejos no están atornillados a sus paredes; son portátiles, y el efecto final, creo, es mucho más fluido y complicado de lo que Hartog reconoce.

En las partes narrativas de las *Historias*, Heródoto juega con estructuras de comprensión intelectual, así como estructuras de orden y poder en el mundo. No está claro que las cuadrículas de Hartog funcionen siempre para las *Historias* 4. 1-82; está bastante claro que se desmoronan por completo como forma fiable de entender el mundo para la mayoría de los actores de las partes narrativas de las *Historias*. A lo largo de las *Historias*, la gente sufre porque cree entender las estructuras que conforman el mundo en el que viven, cuando en realidad no tiene ni idea de ellas. La primera narración de cierta extensión trata de Candaules, rey de Lidia, que cree que el cuerpo de su esposa es suyo y que puede hacer con él lo que quiera. Como es suyo, puede mostrárselo a su guardia favorito, Giges. La reina, sin embargo, tiene nociones diferentes de los límites entre lo Mismo y lo Otro. Piensa en términos de contrato voluntario en lugar de apropiación y, creyendo que su marido no tiene derecho a mostrar su desnudez a un tercero, lo mata y se casa con el hombre al que se lo ha mostrado, fundando así una nueva dinastía para los lidios. Como en el proemio, aquí se es-

---

3 Heródoto, *Historia. Libro I*, trad. Carlos Schrader (Madrid: Gredos, 1977).

tablece un paralelismo entre el cuerpo femenino y las identidades culturales y raciales. Surge una nueva dinastía para los lidios porque Candaules, el rey, no ha comprendido correctamente qué es lo Mismo y qué es lo Otro, y ha confundido la naturaleza de su poder sobre su esposa real. Aparentemente, hace falta más inteligencia y desprendimiento de los que posee la mayoría de la gente poderosa para comprender la realidad de los límites entre lo que es propio y lo que no lo es; las narraciones mismas sugieren que Heródoto no entiende en general estos límites en términos de inversiones binarias directas. Si el mundo estuviera construido de forma tan simple y estable, presumiblemente no se necesitaría un ἵστωρ para descifrarlo.

Esto nos lleva a una tercera serie de dificultades que encuentro en el Heródoto de Hartog. Él habla repetidamente de la dificultad intelectual que encontraba un griego del siglo V cuando intentaba pensar a través del “poder nómada”. Sin embargo, la dificultad parece ser más de Hartog que de Heródoto. Hartog demuestra que Heródoto pensaba sobre el poder nómada con una considerable sofisticación; en general, el concepto de μῆτις, tal como lo han definido los estructuralistas franceses, sugiere que la agilidad, las trampas y el πόρος de la ἀπορία (que se encuentra, por ejemplo, en las estrategias de caza griegas) formaban una parte muy importante de la cultura griega<sup>4</sup>. Uno de los propósitos expresos de Heródoto en el proemio es hablar de lo notable, y Hartog es muy claro en cuanto al grado en que las θώματα y las cosas “dignas de mención” ocupan la atención de Heródoto en general. ¿Por qué, entonces, plantear (como hace Hartog, p. 204 y passim) [200] como si tuviera una dificultad que le hiciera fruncir el ceño y rechinar los dientes algo que Heródoto (junto con otros autores del siglo V) hace con tanta facilidad y flexibilidad? ¿Por qué, para el caso, postular (p. 324) [300] un público griego policéntrico y monolítico (el Mismo) que encontraba extraña y bárbara la noción del poder real (el Otro)? Al propio Heródoto le gusta decirnos que los griegos eran a menudo muy diferentes entre sí, de ciudad a ciudad, de tribu a tribu, e incluso de familia a familia. Además, la mayoría de ellos tuvieron reyes en su pasado lejano y tiranos en su pasado inmediato; algunos, como los espartanos, tenían reyes en su presente. Tanto los reyes como los tiranos dieron forma al mito y a las constelaciones familiares reconocidas de los dioses. Tal vez (como sugieren las historias de

---

4 Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant, *Les ruses de l'intelligence: La mètis des Grecs* (París: Flammarion, 1974).

Heródoto sobre Dióscuro y el niño Cipselo) los griegos del siglo V encontraban la idea abstracta de monarquía muy familiar, y no exótica y bárbara como postula Hartog.

Hartog también hace mucho hincapié en la incapacidad de Heródoto para tratar con el “tercer excluido”, es decir, con tres términos de comparación que son todos diferentes (p. 258) [244]. Según Hartog, cuando Heródoto debe describir a los escitas en un encuentro con los persas, éstos aparecen de repente como virtuales hoplitas griegos, aunque más tarde en Grecia pierden la batalla de Platea porque nunca han descubierto cómo luchar al modo hoplita (pp. 47, 259) [70, 244]. Sin embargo, las pruebas que cita Hartog (p. 47) [70] no dejan claro que Heródoto describiera a los persas como casi hoplitas. Tienen infantería, tanto en Escitia como en Grecia; Heródoto deja claro que en Escitia la infantería es forzosamente más eficaz que la famosa caballería persa, mientras que en Grecia la infantería está irremediabilmente fuera de su alcance. ¿Por qué es éste el signo de la incapacidad intelectual de Heródoto para manejar tres términos de comparación? Del mismo modo, al tratar la descripción de los orígenes de los saurómatas, Hartog afirma que cuando los escitas de la narración se encuentran con las amazonas se convierten, en efecto, en efebos griegos, aunque en mi lectura siguen siendo jóvenes escitas (p. 220) [213]. Aquí, el deseo de Hartog de encontrar oposiciones estructurales que organicen la narración produce una lectura demasiado simple, que además pasa por alto la mayor parte del humor del texto. Hartog afirma (p. 219) [213] que los escitas envían a sus jóvenes a cortejar a las amazonas, una vez que han descubierto que son mujeres, porque “con las mujeres no se hace la guerra, sino los niños”. Pero esto es ignorar el sentido de la narración de Heródoto: ¡los escitas están deseosos de tener hijos de estas mujeres (4. 111. 2) porque son guerreras estupendas! Los escitas se ocupan aquí de negar, no de afirmar, la oposición binaria que Hartog plantea entre matrimonio y guerra. Como muchos otros actores de las *Historias*, subestiman la dificultad de un cambio tan radical y acaban perdiendo a sus jóvenes en favor de un pueblo totalmente nuevo, los saurómatas. Pero éste es un caso especialmente claro del hecho de que en las *Historias* las personas malinterpretan o intentan explotar y transformar las redes estructurales con mucha más frecuencia de lo que las encarnan sin pensar.

Esto me lleva a mi última y más radical fuente de insatisfacción con el Heródoto de Hartog. La segunda mitad del libro, sobre Heródoto como rapsoda y agrimensor, postula un programa bastante estático y monocorde para Heródoto como autor. Según Hartog, la “retórica de la alteridad”

de Heródoto está diseñada para provocar credibilidad (p. 260) [247]. No hay distancia real entre el “yo veo” y el “yo digo”: mi informe de mi visión autorial está diseñado para que usted, el público, confíe en mi autoridad. (“El ojo escribe; o al menos, el relato quiere hacerlo creer”: p. 264) [250]. Y, sin embargo, en las *Historias* muchas personas piensan que ejercen más poder y que entienden más del mundo de lo que lo hacían en realidad. Los que triunfan, desde la esposa de Candaules hasta Temístocles y Amestris, la esposa de Jerjes, lo hacen generalmente explotando las suposiciones convencionales de los demás para sus propios fines, mirando el mundo con un distanciamiento irónico, quizá incluso cínico, de las suposiciones convencionales sobre el poder. Yo argumentaría que es muy probable que parte de esta misma ironía impregne la visión que Heródoto tiene de su tarea. Merece al menos la pena preguntarse si Heródoto no ha renunciado al efecto de persuasión (después de todo, no funcionó con la mayoría de su público, como el propio Heródoto demuestra convincentemente) para utilizar su narrativa para luchar con la distancia entre poder y conocimiento y con el deslizamiento que a menudo se produce entre el saber y el hacer. En la medida en que Heródoto espera que creamos en su texto, espera que creamos que está compuesto de λόγῳι que —si no son necesariamente verdaderos (a menudo Heródoto no puede garantizar la exactitud con la que representan los acontecimientos)— son siempre reales, es decir, resúmenes precisos de lo que le han informado sus informantes. Y lo que describen estos λόγῳι es un mundo complicado y difícil de entender, que sí necesita un ἵστωρ para interpretarlo.

En 1981 Momigliano escribió una reseña de dos volúmenes de historiografía contemporánea en la que reafirmaba, de forma bastante tajante, que la pasión central del historiador no es contar una historia, sino contar una historia verdadera: lo que distingue a un buen historiador de uno malo no es principalmente la sutileza o persuasión de sus tropos, sino hasta qué punto su versión de la historia se ajusta a la evidencia<sup>5</sup>. Juzgado según los criterios de Momigliano, quizá Heródoto no sea un historiador. Pero lo que Heródoto sí comparte con el trabajo del historiador —y que Hartog, con su interés en la retórica de Heródoto, subestima gravemente— es la profunda creencia de que es útil disponer de una información precisa sobre el mundo que sea (si uno es lo bastante astuto como ἵστωρ) distinguible de la falsedad. Hartog distingue a Heródoto del Hecateo de 5. 36,

---

5 Arnaldo Momigliano, “The Rhetoric of History and the History of Rhetoric: On Hayden White’s Tropes”, en *Comparative Criticism: A Yearbook*, ed. E. Schaffer (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 259-268.

que advierte a los demás jonios contra la sublevación de Persia enumerando los recursos de Persia para la guerra (p. 362) [331]. Sin embargo, más importante que sus diferencias (Hecateo como influyente milesio, Heródoto como exiliado) sigue siendo la similitud de sus posturas: al igual que Hecateo, Heródoto se tomó la molestia de intentar comprender el mundo y de reflexionar sobre la relación entre conocimiento y acción. Algunas cosas que Heródoto vio le parecieron enigmas o indicadores engañosos de lo que realmente sucedió en el pasado. Según mi lectura, hizo todo lo que pudo para encontrar los λόγοι que tenían más probabilidades de ser ciertos, aun reconociendo plenamente la dificultad de hacerlo. Si reducimos esta pasión central por la exactitud a una retórica de la persuasión, perdemos gran parte de la energía organizadora de Heródoto como escritor.

El mundo que Heródoto describe en las *Historias* es, en cierto modo, un mundo deconstructivista, no estructuralista: las estructuras que lo conforman cambian tanto por el curso natural de las cosas como porque la gente las subvierte. Pero Heródoto difería de los críticos postestructuralistas contemporáneos, y sigue siendo el padre de la historia, por su convicción central de que algunos λόγοι son más verdaderos que otros, que los hechos sobre el mundo existen y que es mejor conocerlos que permanecer ignorante.