

Reflexiones sobre el Amasis herodoteo (a propósito de Hdt. II 173)¹

LÓPEZ CRUCES, Juan Luis
Universidad de Granada

Abstract

The author examines the passage II 173 of Herodotus' *Histories* and the *topos* of the need of minimizing the tension of the serious with the comic.

1. Heródoto consagró el libro II de sus *Historias* a Egipto, una tierra cuyos habitantes, bárbaros por no hablar griego, lo eran también por ignorar la estructura de la *pólis* y por vivir sometidos a un rey. En esta medida, el repaso a su historia no podía hacerse sino narrando las gestas que sus reyes llevaron a cabo y las portentosas obras públicas que acometieron². Al final de esta sucesión de reyes egipcios encontramos a Amasis, de quien Heródoto ofrece, a través de tres *lógoi*, una imagen "mezcla de *sophós*, *polýmētis*, ladrón reformado y playboy"³.

En la primera historia (II 172. 2-5) nos cuenta el historiador cómo Amasis, ya rey, comenzó a ganarse con astucia a los egipcios, unos súbditos entre los que no gozaba de gran estima por ser un hombre del pueblo y de una familia sin lustre. De una bacía de oro para lavarse los pies hizo construir una estatua de un dios, al pasar ante la cual los egipcios hacían reverencias. Amasis convocó a los egipcios y les hizo ver que adoraban como a un dios lo que antes era una bacía, y que igualmente él, que antes era un hombre del pueblo, ahora era el rey, y merecía los

1. El presente artículo pretende ser una pequeña muestra de nuestro agradecimiento a la persona del Profesor Lens Tuero. En cuanto a su elaboración, deseamos también expresar nuestra gratitud a otros discípulos suyos y compañeros nuestros: en primer lugar, al Dr. J. Campos Daroca, con quien hemos comentado las ideas de este trabajo en diversas ocasiones, con el consiguiente enriquecimiento; igualmente, a los Dres. J.M. Camacho Rojo y P.P. Fuentes González, que revisaron las pruebas del trabajo y ofrecieron sugerencias para su mejora.

Este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación PB 88-0483 de la DGICYT que está desarrollando actualmente el grupo de trabajo "Historiografía Antigua" (nº 1062 PAI).

2. Vd. Hartog, F., "Les Grecs Égyptologues", *Annales ESC* 5 (1986), pp. 953-967, en concreto, las pp. 956-957.

3. Lloyd, A.B., *Herodotus. Book II* (EPRO, 43), 3 vols., Leiden 1975-1988, vol. III, 1988, pág. 211 ad cap. 172.

honoros de tal rango. Otra historia, la tercera (II 174), refiere cómo Amasis dedicó las mayores atenciones a los templos de aquellos dioses que, cuando era *idiōtēs*, lo habían condenado por ladrón —en la idea de que sus oráculos eran veraces—, y cómo descuidó aquéllos de los que lo habían absuelto injustamente. Finalmente, la segunda historia (II 173), la que ahora más nos interesa, nos muestra las actitudes tan diferentes que el faraón mostraba en la esfera de lo público y de lo privado. Es la siguiente:

En la administración de los asuntos de Estado, por cierto, seguía el siguiente método: muy de mañana, hasta la hora en que la plaza está concurrida, despachaba con toda atención los asuntos que se le presentaban; pero, a partir de esa hora, se dedicaba a beber, a gastar bromas a sus convidados y a mostrarse frívolo y chistoso. Disgustados por esta actitud, sus amigos solían reprenderle hablándole así: "Majestad, no te estás comportando correctamente al entregarte a tan ordinaria conducta, ya que deberías sentarte majestuosamente en un majestuoso trono y estar todo el día despachando los asuntos de Estado; así los egipcios sabrían que están regidos por un gran hombre y tú tendrías mejor reputación, porque lo que haces ahora no es propio de un rey". Pero él les respondía en los siguientes términos: "Quienes poseen un arco lo montan cuando necesitan usarlo, pero, después de haberlo empleado, lo desarmen, ya que si estuviera montado permanentemente, como es natural se rompería, de manera que no podrían utilizarlo en caso de necesidad. Pues bien, así es también la condición del hombre: si quisiera estar siempre intensamente ocupado (*κατεσπουδάσθαι*), sin entregarse en ocasiones a la diversión (*ἐς παιγνίην*), sin darse cuenta se volvería loco o, como mínimo, estúpido. Yo lo sé y por eso dedico a cada cosa su momento". Esto fue lo que respondió a sus amigos.⁴

El origen de este *lógos*, a diferencia de los otros dos, ha suscitado entre los estudiosos cierta polémica⁵. Legrand⁶ nos ha hecho un escueto resumen de las posturas adoptadas al respecto: unos estudiosos pensaron en un origen griego, pues esta presentación satírica del relajamiento del faraón habría casado mal con la elevada idea que los egipcios debían tener de su monarca⁷. Otros, por el contrario, adujeron paralelos de la literatura egipcia en los cuales la representación de los faraones llegaba incluso a la sátira, como en el caso de un papiro en que se

4. Heródoto, *Historia. Libros I-II*, trad. de C. Schrader, Madrid 1977, pp. 466 s.

5. Se ha aceptado para el primer *lógos* un probable origen griego (cf. Pietschmann, R., s.u. "Amasis" n° 2, *RE* I, (1894), cc. 1745-47, en concreto c. 1747), y se ha pensado que el tercero es una adaptación griega de un cuento egipcio; vd. Lloyd, *ibidem*.

6. Legrand, Ph.-E. (ed.), *Hérodote. Histoires. Livre II: Euterpe*, Paris 1930 [reimpr. 1972], pág. 53.

7. Por ejemplo, Aly, W., *Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen*, Göttingen 1921, pág. 61; Berenguer Amenós, J. (ed.), *Heródoto. Historias. Libro II*, Madrid-Barcelona 1971, pág. 130 n. 1.

describe a Amasis entregándose a una orgía simposial, desentendiéndose de los asuntos serios y, durante la resaca matutina, haciéndose contar historias⁸. Ante tal disyuntiva, Legrand optó por una prudente reserva: pensó en un origen egipcio y en modificaciones griegas de la historia, unas modificaciones que, con todo, no deben ser atribuidas a Heródoto, sino a una progresiva helenización debida a la difusión del relato en los círculos greco-parlantes de Egipto.

Recientemente Lloyd ha ratificado el origen egipcio del relato y su adaptación en esta versión griega⁹. La disolución de Amasis en las fiestas y su excesiva propensión a la bebida aparece, como hemos visto más arriba, en un cuento popular egipcio, en el que quizás habría que ver un afán propagandista contrario al gobierno de Amasis. A partir de la comparación con este relato, Lloyd demuestra que la imagen de Amasis borracho pertenece a la tradición egipcia y que ha sido adaptada por los griegos. De una narración egipcia pueden, de hecho, derivar los reproches que los amigos del faraón le dirigen¹⁰. La metáfora del arco, aunque no esté atestiguada en la literatura egipcia, puede también ser autóctona¹¹, pero, ya que la metáfora herodotea se adecua mejor al tema, "debemos —concluye Lloyd— postular como mínimo una reelaboración en interés del gusto griego". Esta reelaboración al gusto griego es precisamente lo que queremos analizar aquí.

2. Y para ello deberíamos comenzar preguntándonos por el origen de la metáfora herodotea del arco. Para determinarlo creemos que puede ser de ayuda un trabajo que Praechter dedicó al pasaje herodoteo y a la metáfora en cuestión¹². Este estudioso constataba, por medio de una abundante documentación, lo que él consideraba una reutilización de las *Historias* de Heródoto por parte de la llamada

8. Aunque el papiro es de época ptolemaica, el relato allí referido puede ser bastante anterior; vd. Maspero, G., *Les Contes Populaires de l'Égypte Ancienne*, Paris 1911 (4ª edic.), pág. 207 ss.; Spiegelberg, W., *Die sogenannte Demotische Chronik des Pap. 215 der Bibliothèque National zu Paris* (Demotische Studien, 7), Leipzig 1914, pp. 26 ss.; idem, *Die Glaubwürdigkeit von Herodots Bericht über Aegypten im Lichte der ägyptischen Denkmaler* (Orient und Antike, 3), Heidelberg 1926, pp. 29-30. Un catálogo de los cuentos egipcios resultantes de una mezcla de tradiciones populares con materiales históricos puede verse en Lloyd, *op. cit.*, vol. I, 1975, pp. 100-104. La embriaguez en el contexto de las grandes fiestas no era considerada impropia por los egipcios; cf. Wilson, J.A., *Herodotus in Egypt* (Scholae Adriani de Buck memoriae dicatae, 5), Leiden 1970, pág. 4.

9. *Op. cit.*, vol. III, 1988, pp. 213-214.

10. Lloyd, *ibidem*, pág. 214, donde señala que, como sugieren algunos ejemplos de la literatura egipcia del Bajo Imperio, los faraones pueden no estar a la altura de su cometido e incurrir en la cólera de los dioses.

11. Legrand (*op. cit.*, pág. 188 n. 2) apunta que la práctica del arco era tan frecuente en Egipto que es normal que se recurriera a esta comparación. Sobre el origen de la metáfora, sin embargo, vd. *infra*.

12. Praechter, K., "Der Topos Περὶ σπονδῆς καὶ παιδιᾶς", *Hermes* 47 (1912), pp. 471-476. A los pasajes allí aducidos puede añadirse Hor. *Od.* II 19 *neque semper arcum tendit Apollo*.

"diatriba estoica" o "cínico-estoica", a sumar a las ya detectadas por Geffcken¹³. Destacaban como ejemplos especialmente antiguos de utilización de la metáfora un apotegma atribuido a Anacarsis, modelo bárbaro de sabiduría cínica¹⁴, y una fábula de Fedro sobre Esopo, paradigma igualmente de *sophlé* para los cínicos¹⁵.

Como demuestran estudios recientes, sin embargo, el concepto decimonónico de "diatriba cínico-estoica" es hoy difícilmente defendible¹⁶. No es éste el lugar para entrar en el tema de la pertinencia o no de este concepto; querríamos, no obstante, comentar las dos reutilizaciones más antiguas a las que hacíamos referencia arriba, pues, a la vez que de los cínicos, nos hablan también del propio Heródoto¹⁷. La primera, en concreto, nos ayudará a determinar el origen de la metáfora del arco. Se trata de la siguiente anécdota:

Cuando Anacarsis, que se encontraba jugando a los dados, fue objeto de reproche por estar jugando, respondió: "Del mismo modo que un arco se quiebra si está siempre tenso, y, en cambio, cuando está distendido resulta útil para las necesida-

13. Geffcken, J., *Kynika und Verwandtes*, Heidelberg 1909, pág. 25: "Es ist bekannt, welche Rolle Herodotzitate in der Philosophie spielen; mit seinen vielen nachdenklichen Geschichten hat er die Moraltraktate besonders der Spätzeit gefüttert". Allí aduce Geffcken la utilización por parte de Dión de Prusa (XVII. 22) de la graciosa historia herodotea de Alcmeón en la cámara del tesoro de Cresos (VI 125) y remite, para otros paralelos, a su *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig-Berlin 1907, pág. 188, 3.

14. Vd. Kindstrand, J.F., *Anacharsis. The Legend and the Apophthegmata*, Uppsala 1981, esp. pp. 23-26, 79-80; Gil, L., "El cinismo y la remodelación de los arquetipos culturales griegos", *Rev. Univ. Complutense* 1980-81, pp. 43-78, en concreto pp. 70-72.

15. III 14. En un influjo cínico sobre esta fábula pensó Thiele, G., "Phaedrus-Studien", *Hermes* 41 (1906), pp. 562-592, en concreto pp. 584 s., citado por Praechter, *art. cit.*, p. 472. Sobre el influjo cínico en la caracterización de Esopo, vd. Adrados, F.R., "Elementos cínicos en las «Vidas» de Esopo y Secundo y en el «Diálogo» de Alejandro y los Gimnosofistas", en *Homenaje a Eleuterio Elorduy*, Deusto (Bilbao) 1978, pp. 309-328; *Historia de la fábula Greco-Latina*. I. *Introducción y de los orígenes a la edad helenística*, Madrid 1979, pp. 661-697.

16. Críticas detalladas del concepto tradicional de diatriba pueden verse en Stowers, S.K., *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans* (Society of Biblical Literature, Dissertation Series, 57), Chico (California) 1981, esp. pp. 1-78; Schmeller, Th., *Paulus und die "Diatriben". Eine vergleichende Stilinterpretation* (Neutestamentliche Abhandlungen, 19), Münster 1987, esp. pp. 1-54; Fuentes González, P.P., *Las Diatribas de Teles. Estudio introductorio y comentario de los textos conservados*, Tesis Doctoral, Granada 1990, esp. pp. 1-111. Consideramos especialmente adecuado el replanteamiento de Stowers: la "diatriba" habría de entenderse como un género caracterizado sobre todo por tener como condiciones de enunciación —reales o fingidas— las enseñanzas que se desarrollaban en el contexto de la escuela. Vd. de este autor, además del estudio antes citado, "The Diatribe", en Aune, D.E. (ed.), *Greco-Roman Literature and the New Testament. Selected Forms and Genres*, Atlanta (Georgia) 1988, pp. 71-83, y su reseña al trabajo de Schmeller en *JBL* 108 (1989), pp. 538-542. La visión de Stowers, sin embargo, adolece de algunas insuficiencias que serán expuestas en un trabajo que en la actualidad desarrollamos sobre la funcionalidad del interlocutor ficticio en colaboración con el Profesor Lens Tuero y los Dres. Campos Daroca y Fuentes González.

17. Se sigue echando de menos un estudio de conjunto sobre el papel de las *Historias* de Heródoto como fuente de determinadas actitudes cínicas. A continuación avanzaremos algunas ideas que serán expuestas por extenso en un próximo trabajo sobre el tema a cargo de Campos Daroca y del autor de este trabajo.

des de la vida, así también el pensamiento, si permanece centrado en los mismos asuntos, se agota¹⁸.

Praechter, como decíamos antes, pensó que en este apotegma se podía constatar una reutilización "cínico-estoica" de la metáfora herodotea. Kindstrand¹⁹, sin embargo, ha rechazado la posibilidad y ha planteado una solución plausible a la cuestión del origen de la metáfora: el apotegma de Anacarsis cuadra bien dentro de la representación antigua que los griegos se hicieron de este escita helenizado, por lo que no cabría pensar aquí en una reelaboración cínica posterior. La metáfora, por tanto, habría sido atribuida a Anacarsis con anterioridad a que Heródoto la utilizase en el *lógos* egipcio; vaya en su apoyo el hecho de que la presencia del arco en la metáfora se adecua mejor al modo de vida escita que al egipcio, en cuya literatura, repetimos, no aparece dicha metáfora²⁰.

Parece, pues, probable que Heródoto conociera el apotegma de Anacarsis y lo usara para hacer fácilmente asimilable una realidad egipcia difícilmente aprehensible para la mentalidad de su público. Lo curioso en todo esto es el paso de la anécdota de un escita filoheleno, Anacarsis, a un egipcio también filoheleno, Amasis; la traslación responde, creemos, a ese espacio de representaciones geográficas que define las relaciones de igualdad y alteridad en las *Historias* de Heródoto.

Como Hartog ha puesto de manifiesto²¹, el griego concebía la alteridad de los lugares y las costumbres en función de sí mismo, de acuerdo con los principios de inversión y simetría. Lugares privilegiados para la aplicación de estos principios eran aquéllos que en las cartas geográficas jónicas aparecían como los confines del mundo habitado: Egipto con Etiopía al sur, Escitia al norte²². En efecto, la simetría entre Egipto y Escitia, visible, sobre todo, en la simetría de sus ríos, el Nilo y el Istro, se debe a sus posiciones limítrofes al norte y al sur del mundo conocido²³. Pero no es ésta la única coincidencia: tanto unos como otros,

18. *Gnomologium Vaticanum* 17, p. 11 Sternbach = A10 A-D Kindstrand ὁ αὐτὸς (sc. Ἀναχάρσις) ἀστρογαλῶν καὶ ἐπιτιμηθεὶς, διότι παίξει, ἔφη· ὡς περ τὰ τόξα διὰ παντὸς τεταμένα ῥήσεται, ἐπὶ δὲ ἀνεθῆ, εὐχρεοῖσθα γίνεται πρὸς τὰς ἐν τῷ βίῳ χρείας, οὕτω καὶ ὁ λογισμὸς ἐπὶ τῶν αὐτῶν μένων κάμνει".

19. Kindstrand, *op. cit.*, p. 130, comm. ad A10.

20. Que la anécdota debe atribuirse a Anacarsis encuentra también apoyo en la nota de E.K. Borthwick "The wise man and the bow" in Aristides Quintilianus", *CQ* n.s. 41 (1991), pp. 275-278.

21. Hartog, F., *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris 1980.

22. Vd. también Diller, H., *Wanderarzt und Aitiologie. Studien zur hippokratischen Schrift Περὶ αἰέρων, ὑδάτων, τόπων* (Philologus, Suppl. 26, Heft 3), Leipzig 1934, esp. Cap. IV "Stellung zur Länder- und Völkerkunde der ionischen *ιστορίη*", pp. 69-88.

23. En este marco de simetría, por supuesto, ya se pueden plantear entre ellos relaciones de inversión como, por ejemplo, frío/calor, ignorancia/cultura, etc.; cf. Hartog, *op. cit.*, pp. 33-38. Esta última oposición, la de cultura egipcia frente a ignorancia escita con los griegos como punto medio, puede estar funcionando en la transferencia de la metáfora del arco: elementos extraños en sus respectivas

por ejemplo, adoptan la misma actitud de rechazo frente a los *nómoi* extranjeros; igualmente, Egipto y el Nilo son la frontera entre Libia y Asia, así como Escitia y el Istro la que existe entre Europa y Asia. Este marco es, a nuestro parecer, el que ha permitido a Heródoto atribuir la anécdota de Anacarsis a Amasis: moradores ambos de tierras limítrofes y ambos filohelenos —frente a sus compatriotas, que son, como decíamos, hostiles a las leyes extranjeras—, el traslado de la metáfora del arco permite reforzar en el auditorio la convicción que el autor comparte con ellos de que Escitia y Egipto pueden llegar a ser la una la inversión de la otra precisamente por su simetría en la concepción geográfica de las *Historias*²⁴.

3. La segunda utilización de la metáfora del arco paralela a la herodotea es la fábula III, 14 de Fedro, titulada *Lusus et severitas*. En ella encontramos el motivo del reproche al adulto por estar jugando con niños: un ateniense se ríe de Esopo por jugar con uñas nueces en un corro de niños; el anciano, entonces, coloca un arco bien tensado en medio de la calle y anima al ateniense a que resuelva el enigma. Cuando éste se da por vencido, Esopo sentencia:

Prontamente romperás el arco si lo mantienes siempre tenso;
pero si lo destensas, te será útil siempre que quieras.
De este mismo modo hay que dar de vez en cuando diversión al espíritu,
de manera que vuelva a ti mejor preparado para la reflexión.²⁵

Para empezar, es muy curioso que la metáfora sea puesta, una vez más, en boca de un bárbaro medio helenizado: Esopo, como Amasis y Anacarsis, es un personaje de los confines, un ser híbrido que está más allá de la oposición entre

comunidades por aceptar costumbres extranjeras, quizás haya que considerar a Anacarsis más culto que sus compatriotas y a Amasis menos ilustrado que los demás egipcios.

24. Mencionado a propósito de Egipto, el arco reaparece como motivo narrativo en el *lógos* etíope (III 21): el rey de los etíopes de larga vida recomienda a Cambises que intente atacarlos sólo cuando sus persas, los arqueros por excelencia, logren tensar un arco del tamaño del etíopico y el número de los agresores sea mayor que el de los agredidos. Y lo curioso es que el arco volverá finalmente a Escitia de la mano de Ctesias de Cnido (*FGrHist* 688 F 13): Darío, que ha cruzado el Istro y penetrado en territorio escita, intercambia su arco con el rey del lugar; cuando observa que el arco escita es más robusto, abandona su proyecto y se retirará a toda prisa a Asia; cf. Hartog, *op. cit.*, pp. 62 s. Así pues, la concepción espacial que permite a Heródoto trasladar el arco de Escitia a Egipto es la misma que, más tarde, permitirá a Ctesias devolverlo a Escitia. Esta etnografía herodotea, dicho sea de paso, será un material importante del que los cínicos se servirán en su afán por superar los estrechos límites del *nómos* de la ciudad: si por medio del procedimiento de inversión se definía en el esquema geográfico herodoteo "lo otro" como espejo invertido de "lo uno", los cínicos, por así decirlo, darán la vuelta al espejo y propondrán como normales, como "propios", comportamientos y hábitos que Heródoto asoció a "los otros".

25. Vv. 10 ss.: "*cito rumpes arcum, semper si tensum habueris, | at si laxaris, cum voles erit utilis. | sic ludus animo debet aliquando dari, | ad cogitandum melior ut redeat tibi*".

griegos y bárbaros²⁶. En esa misma medida, Esopo se expresa de igual forma que Amasis en los *lógoi* herodoteos y que los cínicos, otros seres en la marginalidad del mundo griego y superadores de la antinomia griego/bárbaro; se trata de un lenguaje actuativo e impresivo que se puede resumir en el término *αἶνος*. Este término, uno de los muchos usados para referirse a la fábula, tenía originariamente el sentido de "relato", "dicho", y poseía, como indica Adrados²⁷, una marcada función representativa e impresiva a la vez. Se puede entender, por tanto, que el *aînos* es un acto de habla (*speech-act*), un discurso autorizado²⁸.

Si empezamos por los cínicos, éstos, en efecto, trataron de combatir la convencionalidad del lenguaje, un aspecto más del *nómos* de la ciudad que ellos querían subvertir, convirtiendo sus actos en lenguaje; es decir, utilizando el lenguaje *en physei*, común a dioses, animales y bárbaros: los signos²⁹. Este comportamiento se ve en Diógenes; por ejemplo, cuando ató una cuerda al cuello de un cántaro y lo arrastró por el Cerámico para dar una lección a uno que se avergonzaba de recoger del suelo un trozo de pan que se le había caído³⁰. Él, como el Apolo que le ordenó subvertir los valores, "indica" (*sēmaínei*) por medio de signos que no son comprensibles para todos; sus actos son generalmente "enigmáticos", como los oráculos del dios. Del mismo modo actúa Esopo en la fábula de Fedro: pone el arco tensado en el suelo y plantea un *ainigma* (término derivado de *aînos*); su acto necesita, como normalmente los diogénicos, una explicación verbal para ser comprendido. Ya en Heródoto, esto mismo es lo que encontramos en el primer *lógos* referente a Amasis: la conversión de la bacía de oro en estatua de un dios es un nuevo enigma que el faraón resuelve al final. En relación con la metáfora del arco, lo interesante es que si el segundo *lógos* herodoteo se hubiera estructurado como el primero, Amasis habría respondido a sus amigos del mismo modo que Esopo contestó al ateniense jocoso: ofreciéndoles un arco tensado.

26. En este sentido, es interesante recordar que Frontón, como intelectual inmigrante no romano, gustaba de compararse con Anacarsis; cf. Champlin, E., *Fronto and Antonine Rome*, Harvard 1980, pp. 7, 16, 26, citado por E.K. Borthwick, *art. cit.*, pág. 276.

27. *Op. cit.*, I, pp. 19-22.

28. Para esta definición del *aînos* como acto de habla, vd. Nagy, G., *Pindar's Homer. The Lyric Possession of an Epic Past*, Baltimore & London 1990, pp. 8 s. y *passim*.

29. Cf. Flory, S., *The archaic smile of Herodotus*, Detroit 1987, esp. pp. 11 s. (tomo la información de una comunicación de los Dres. J.M. García González y J. Campos Daroca sobre el lenguaje de los cínicos, leída en el VII Congreso Español de Estudios Clásicos y que no llegó a aparecer en las actas). Nos bastará con recordar el mensaje que los reyes de los escitas envían a Darío (IV 131 s.): un pájaro, un ratón, una rana y cinco flechas, un mensaje que, como revelan las explicaciones que del mismo dan Darío y Gobrias, es ambiguo y puede ser interpretado de maneras diametralmente opuestas.

30. D.L. VI 35 = V B 188 Giannantoni.

4. Creemos que ya tenemos datos suficientes para analizar cómo funciona la metáfora del arco en el pasaje herodoteo. El libro II de las *Historias* está dedicado en toda su extensión al *lógos* egipcio. Egipto es, de hecho, el país de las maravillas (*thōmata*) por excelencia, unas maravillas numerosas y variadas que el historiador hace perfectamente asimilables a un público griego por medio de una serie de procedimientos que le permiten aprehender, "domesticar" la alteridad de los lugares y los hombres de Egipto³¹. Pues bien, en el caso de la metáfora del arco tenemos la traducción a términos griegos de la realidad egipcia que acabamos de examinar.

Y para traducirla Heródoto ha recurrido a una concepción típicamente griega: lo "serio-cómico" (*σπουδαιογέλιον*), un concepto que durante mucho tiempo ha sido objeto de una definición excesivamente restringida³². En efecto, los antiguos utilizaron el término *spoudaiogélioion* para referirse a cosas distintas. En primer lugar, lo "serio-cómico" fue un procedimiento de composición literaria consistente en la representación provocativa y directa del mundo contemporáneo³³; la proporción de serio y cómico en el compuesto no era fija ni existía entre ellos una relación originaria de jerarquía: con "serio-cómico" se entiende toda combinación que se encuentre en el arco que va desde lo serio a través de lo cómico hasta lo cómico a través de lo serio³⁴, sin que exista ninguna supeditación inicial de un elemento al otro³⁵. En segundo lugar, "serio-cómico" fue también un género literario de época helenística del que poseemos una documentación especialmente escasa, la cual no permite precisar la relación que se plantea entre

31. Cf. Hartog, *art. cit.*, p. 954.

32. Vd. Campos Daroca, J. & J.L. López Cruces, "Spoudaiogélioion, cinismo y poesía moral helenística", *In memoria J. Cabrera Moreno*, Granada 1992 pp.37-50, donde se replantea la cuestión en unos términos distintos a los habituales y se ofrece documentación sobre el tema.

33. Vd. Gentili, B., *Poesia e pubblico nella Grecia antica. Da Omero al V secolo*, Roma-Bari 1984, pp. 143 ss. Las bases de esta nueva concepción de lo "serio-cómico" se encuentran en la producción de Mijaíl Bajtin; vd. *Probleme der Poetik Dostoevskijs*, München 1971, pp. 119-154. Su concepto de «serio-cómico», con todo, adolece de ciertas limitaciones, como ha puesto de manifiesto Wolfgang Rösler; vd. «Michail Bachtin und die Karnevalskultur im antiken Griechenland», *QUCC* n.s. 23 (1986), pp. 25-44.

34. Vd. Degani, E., "Appunti di poesia gastronomica greca", *Prosimetrum e spoudogeloion* (Pubbl. dell'Ist. di Filologia class. e mediev., 78), Genova 1982, pp. 29-54, en concreto las pp. 29-31. Durante mucho tiempo imperó la interpretación de lo "serio-cómico" como "lo serio a través de lo cómico" exclusivamente. Esta concepción de *spoudaiogélioion* se encuentra en trabajos importantes como, por ejemplo, los de Fiske, G.C., *Lucilius and Horace. A Study in the Classical Theory of Imitation*, Madison 1920 [reimpr. Hildesheim 1966], p. 8; Duff, J.W., *Roman Satire. Its Outlook on Social Life*, Berkeley 1936; Giangrande, L., *The Use of Spoudaiogeloion in Greek and Roman Literature* (Studies in Classical Literature, 6), The Hague-Paris 1972; Roca Ferrer, J., *Kynikòs trópos. Cinismo y subversión literaria en la antigüedad*, *BIEH* 8 (1974), p. 159. Sobre la necesidad de liberar el procedimiento de una estricta vinculación con el *kynikòs trópos*, vd. Campos Daroca-López Cruces, *art.cit.*

35. Este equilibrio inicial de contrarios se evidencia en el aristofánico: *καὶ πολλὰ μὲν γελοῖα μ' εἶπεν, πολλὰ δὲ σπουδαία* (*Ra.* 389 s.). Recuérdese igualmente la recomendación de Gorgias, recogida por Aristóteles (*Arist. Rh.* III 1419 b 3.), de utilizar lo serio para eliminar lo cómico y viceversa.

los términos del compuesto³⁶. Finalmente, y ésta es la concepción que nos interesa, lo "serio-cómico" es un universal que podemos llamar "antropológico", en el que la risa se concibe como alternativa necesaria a lo serio, con lo que se consigue retornar a un estadio primigenio de complementariedad de lo serio y lo cómico anterior a la especialización institucional de lo serio y la relegación de la risa a un segundo plano de importancia. Este "serio-cómico" se caracteriza por su carácter social³⁷.

De esta tensión de opuestos poseemos una abundante documentación, sobre todo relativa al simposio, una institución griega que reproduce la estructura de la vida en la ciudad. Así, por ejemplo, el discurso de Agatón en el *Simposio* platónico tiene, según su propio autor, "parte de broma y parte de comedida gravedad"³⁸. Igualmente, el alternarse rítmico de lo serio y lo cómico se puede leer en un anónimo fragmento elegíaco³⁹: la *aretē* del simposio consiste precisamente en la alternancia de reír (v. 4 γελᾶν), bromear, gozar, disparatar y hacer todo tipo de burlas que puedan conducir a la risa, por un lado, y, por otro, la seriedad (v. 7 ἡ δὲ σπουδῆ).

Pasando del microcosmos del simposio al macrocosmos de la vida ciudadana, lo serio y lo cómico son asimismo dos elementos imprescindibles. En la ciudad platónica, por ejemplo, tiene que haber una tensión de estos contrarios: el ciudadano ideal jamás tomará parte en acciones risibles ni tendrá pensamientos ridículos; de esto se encargarán esclavos o extranjeros mercenarios, en cuyos actos jamás habrá nada serio⁴⁰. La risa es, por tanto, necesaria para eliminar la tensión de lo serio. Lo mismo nos dice Aristóteles: "Afanarse y trabajar por causa de la diversión parece necio y pueril en extremo; en cambio, divertirse para trabajar después, como dice Anacarsis⁴¹, está bien; porque la diversión es una especie de descanso, y como los hombres no pueden trabajar continuamente, tienen necesidad de descanso"⁴².

Éste, creemos, es el universo de referencias griego al que Heródoto ha traducido la historia egipcia objeto de este estudio. Amasis, un hombre que, antes de llegar a faraón, "era muy bromista y en modo alguno un hombre serio" (II 74.1 φιλοσκώμμων καὶ οὐδαμῶς κατεσπουδασμένος ἀνὴρ), al acceder al trono de Egipto

36. Cf. Str. XVI 2.29 (sobre Menipo), D.L. IX 17 (sobre un desconocido Heráclito) y D.L. VI 83 (sobre Mónimo).

37. Únicamente los cínicos en época helenística convertirán lo "serio-cómico" en una asunción puramente personal y desligada de contextos colectivos e institucionales.

38. Pl. *Smp.* XIX 197e; trad. de L. Gil; cf. también Iul. *Smp.* 314 d; Macr. *Sat.* I. 1.2.

39. *Adespoton eleg.* 12 Gentili-Prato, 27 West.

40. Cf. Pl. *Le.* 816 d-e.

41. Vd. *supra*.

42. Arist. *EN* 1176b 34 ss.; trad. de M. Araujo y J. Marías.

reconoce la necesidad de mantener un equilibrio entre el trabajo y la diversión (II 173 *κατεσπουδάσθαι/ἐς παιγνίην*): el hombre que no reconozca esta necesidad, sentencia, acabará loco o, cuando menos, estúpido.

5. Hasta ahora hemos visto cómo la metáfora del arco supone, utilizando de nuevo las palabras de Lloyd, "una reelaboración en interés del gusto griego" que adapta una historia egipcia al conocido principio griego de la necesidad de la risa y la diversión para eliminar la tensión de lo serio, de lo oficial; también hemos observado cómo la metáfora se pone igualmente en boca de personajes que, como Amasis, están a medio camino entre el mundo griego y el bárbaro, y que, como él, utilizan un lenguaje de signos característico de los bárbaros.

Y podemos dar un paso más: la figura de Amasis en el *lógos* egipcio recibe un tratamiento "serio-cómico"; responde, por decirlo así, a la metáfora del arco. Frente a la presentación seria de la mayoría de los faraones, Amasis conjuga rasgos regios con actitudes plebeyas. Por un lado emprendió obras dignas de recuerdo⁴³ y decretó leyes que hicieron, según se dice, que Egipto prosperara como nunca⁴⁴. Su actitud con los griegos fue, según Heródoto, igualmente admirable⁴⁵: entre otras cosas, les dio la ciudad de Naucratis para que la habitaran⁴⁶, contribuyó a la construcción del templo de Delfos con un generoso donativo y consagró numerosas ofrendas en Grecia. Por otro lado, sin embargo, encontramos una presentación "no seria" de Amasis; aparte de los tres relatos de la astucia del faraón que comentábamos más arriba, nos topamos con un curioso episodio que tiene lugar cuando, tras el fracaso de la expedición contra Cirene, los egipcios hacen defección de su faraón y coronan a Amasis rey de Egipto. Patarbemis, el reputado emisario del faraón Apries, lo invita a seguirlo a presencia del faraón y a acatar los mandatos de éste; entonces Amasis, nos cuenta Heródoto, "que en aquel momento iba montado a caballo, se incorporó sobre los estribos y se tiró un cuesco (*ἀπεματάϊσε*), instándole a que le llevara aquello a Apries"⁴⁷; es un comportamiento propio de un *dēmōtēs* vividor y ladronzuelo (cf. II 174) y no de un faraón. En definitiva, creemos que Amasis responde perfectamente a la idea de la necesidad

43. Hdt. II 175 s.

44. Hdt. II 177.

45. Hdt. II 178 ss.

46. Puesto que los griegos de Egipto apoyaron a Apries contra Amasis, no parece razonable que desde el comienzo de su reinado Amasis fuera *philéllēn*. No se sabe, por tanto, si lo que Heródoto nos presenta como una donación fue, por el contrario, un confinamiento de la población griega a determinados puntos de Egipto. Sobre el tema vd. Pietschmann, *art. cit.*, c. 1745; Cook, R.M., "Amasis and the Greeks in Egypt", *JHS* 57 (1937), pp. 227-237; Pernigotti, S., "I più antichi rapporti tra l'Egitto e i Greci (Secoli VII-IV A.C.)", en *Egitto e Società Antica*. Atti del Convegno (Torino 8/9 VI-23/24 XI 1984), Milano 1985, pp. 75-91, en concreto pp. 85 ss.; Lloyd, *op. cit.*, III, 1988, p. 221 ss.

47. Hdt. II 162; trad. C. Schrader.

de equilibrar lo serio con lo cómico que el historiador expresa, por boca del propio Amasis, con la metáfora del arco.

6. El tercer *lógos* sobre Amasis nos pone sobre la pista de una posible extensión de esta metáfora. La actividad "sancionadora" del faraón, indicando cuáles son los oráculos veraces y cuáles no, es semejante a la actividad investigadora y de arbitraje del *hístōr*⁴⁸: uno sentencia desde la autoridad que concede la soberanía; el otro, desde la que da la *historiē*⁴⁹. Y si en este punto puede establecerse un paralelo entre la actitud herodotea y la de todo soberano, creemos que existe otro paralelo, en concreto, con la de Amasis: podemos, en efecto, pensar que también Heródoto, como el faraón egipcio, asume el principio de lo "serio-cómico"; es decir, que la metáfora del arco puede hacerse extensiva a todas las *Historias*. En Heródoto puede constatarse, de hecho, una etapa en la que la historiografía aún no se había decantado, como haría más tarde, por un modelo elevado, trágico. Lo cómico, en efecto, desaparece casi por completo⁵⁰ de la historiografía posterior, una historiografía en la que prevalece el modelo tudideo, serio y trágico⁵¹. Pero con Heródoto, como hemos dicho, nos encontramos en una etapa previa; no pensamos, con Strasburger, que aquí lo cómico quede reducido a meros episodios de relleno, sin gran conexión con la trama argumental.

Muy al contrario, la investigación reciente está reivindicando la presencia y la funcionalidad de lo cómico en las *Historias*. Shimron ha señalado, por ejemplo, que Heródoto, como buen escritor, no siempre deja todo perfectamente acabado; permite a menudo a sus lectores sacar las conclusiones, lo cual se consigue en ocasiones haciendo uso del humor, la ironía o el sarcasmo⁵². También

48. El desarrollo de este paralelo rey-Heródoto puede verse en este mismo volumen en el artículo de Campos Daroca.

49. Como indica Nagy (*op. cit.*, 215 ss.), la *historiā* herodotea es un discurso en prosa paralelo al *áinos* pindárico que, como él, afirma tener la autoridad que confiere la posesión y el control de la épica heroica; vd. *infra*.

50. La recuperación de parámetros cómicos ha permitido explicar buena parte de las contradicciones que los estudiosos creían ver en la obra de Teopompo, como ha puesto de manifiesto el Prof. Lens Tuero en "Las *Filípicas* de Teopompo y la tradición de la caracterización psicológica en la literatura griega", *Itaca* 3 (1990), pp. 47-70.

51. Véase el artículo clásico sobre el tema de Strasburger, H., "Komik und Satire in der griechischen Geschichtsschreibung", *Festgabe für P. Kim*, Berlin 1951, pp. 13-45.

52. Vd. Shimron, B., *Politics and Belief in Herodotus* (Historia Einzelschrift 58), Stuttgart-Wiesbaden 1989, esp. Cap. 5: "The Uses of Humour", pp. 58-71, donde se estudian situaciones humorísticas de las *Historias* vinculadas a acciones políticas. Para la risa como elemento compositivo de *patterns*, vd. Lateiner, D., "No Laughing Matter: a Literary Tactic in Herodotus", *TAPhA* 107 (1977), pp. 173-182, donde se analiza el carácter ominoso de la risa, que anuncia en muchas ocasiones el trágico final del personaje que ríe, y Flory, S., "Laughter, Tears and Wisdom in Herodotus", *AJPh* 99 (1978), pp. 145-153. Interesante es también el trabajo de Arnould, D., *Le Rire et les Larmes dans la Littérature Grecque d'Homère à Platon*, Paris 1990, donde se comentan las situaciones en que los personajes herodoteos ríen y lloran dentro del marco general de la literatura griega arcaica y clásica.

los estudios recientes de Nagy han apuntado claramente el lugar de lo cómico en la obra del historiador de Halicarnaso. Este estudioso ha situado la *historiē* herodotea a caballo entre el *ainos* elevado de Píndaro y el bajo de Esopo⁵³. Por un lado, en efecto, puede establecerse un paralelo entre Heródoto el *lógios*, maestro del discurso en prosa, de la *historiē*, y Píndaro el *oidós*, maestro del *ainos* poético: ambos están capacitados para conceder *kléos* "fama", y ambos afirman poseer y controlar la herencia épica⁵⁴. En el caso de Heródoto, esta pretensión se ve ya desde el proemio de las *Historias*: el historiador tiene intención de hacer pública su investigación, desarrollando, en particular, por qué motivo combatieron griegos y bárbaros; es claro el paralelo formal con el comienzo de la *Ilíada*, donde se pregunta por qué entraron en disputa Aquiles y el Atrida Agamenón (I 7-12). Y lo hará, sigue Heródoto (I 5.3-4), ocupándose en su relato de las ciudades pequeñas y de las grandes por igual; aquí el paralelo se plantea con el comienzo de la *Odisea*, donde se nos dice de Odiseo que "conoció las ciudades de muchos hombres y llegó a conocer su modo de pensar" (I 3).

Por otro lado, la *historiē* herodotea se conecta, como decíamos, con el *ainos* esópico⁵⁵. La obra herodotea en su conjunto está construida, como ha demostrado Nagy, al modo de un *ainos*, un doble mensaje semejante al que Solón dirige a Creso y éste no entiende⁵⁶; además, incluye ejemplos de *ainos* cuando el historiador refuerza su autoridad con el uso de poesía o de otros tipos de prosa. Al caso de Amasis, comentado más arriba, podemos añadir, con Nagy, Hdt. VII 150 ss.: Heródoto narra varios relatos referentes a los contactos de los persas con Argos. Respecto de los dos primeros, desfavorables para Argos, Heródoto no se pronuncia, y a continuación procede a exculpar a los argivos por medio de un *ainos* semejante a la fábula esópica de las dos alforjas⁵⁷: si todos los hombres reunieran en medio todos sus males particulares, al ver los de los demás cada uno se llevaría sin duda a casa los que había traído. Entre Píndaro y Esopo, entre lo sublime y lo bajo, por tanto, las *Historias* de Heródoto son un ejemplo de aplicación del equilibrio de lo "serio-cómico": la risa, los materiales fabulísticos o cómicos en

53. Vd. Nagy, *op. cit.*, esp. los capítulos 8-11, pp. 215-338. Esta "bajeza" de Esopo se refleja en el plutarqueo *Banquete de los Siete Sabios* (150a): a Esopo se le sienta al lado de Solón, pero en una silla baja (*diphros*); cf. Nagy, p. 326 n.64.

54. Vd. Nagy, *op. cit.*, pp. 251-273.

55. Vd. Nagy, *op. cit.*, pp. 314-338.

56. Crespo, en efecto, pregunta a Solón quién es el más *ólbios*, entendiendo por tal al más rico. Solón le dirige su *ainos*, un *ainos* que el rey no comprende: el sabio usa *ólbios* con otro sentido, aplicándolo a quien ha llevado una existencia justa y al morir es objeto de honra. Sólo en la pira, tras la derrota, comprenderá el sentido de las palabras del sabio. Cf. Nagy, G., *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore & London 1979, esp. pp. 235-241: "the *ainos*, then, is a code bearing one message to its intended audience; aside from those exclusive listeners «who can understand», it is apt to be misunderstood, garbled" (pág. 240 § 19).

57. *Pêrai dýo*, 266 Perry.

general, hacen falta para que la asimilación de su investigación sea completa y, entre otras cosas, no sofoque al lector.

7. En este volumen de homenaje al profesor Lens Tuero nos gustaría dedicar unas líneas a uno de los autores griegos que más se ha enriquecido con su *historiē*: Diodoro de Sicilia. Es, en efecto, interesante constatar la mutación que sufre la figura de Amasis en la narrativa del historiador de Agirio. Si en Heródoto es un personaje serio-cómico, en Diodoro, para quien el faraón es un modelo de rey justo, ya es un personaje serio, trágico⁵⁸; mientras que en Heródoto Amasis hubo de ganarse el respeto de sus súbditos, entre quienes no gozaba de mucha estima por ser un hombre del pueblo y de una familia poco conocida (II 172.1 *δημότην τὸ πρὶν εἶναι καὶ οἰκίης οὐκ ἐπιφανέος*), en la narración diodorea Amasis es un hombre ilustre (I 68 *Ἀμασις, ἀνὴρ ἐμφανῆς Αἰγύπτιος*) de cuya presentación han sido eliminadas todas las historias que pudieran ofrecer una imagen poco elevada del faraón.

Varias explicaciones pueden aducirse para este cambio a la hora de narrar las gestas de Amasis. La principal es la que hemos señalado más arriba: la concepción diodorea de la historia es esencialmente moralizante, tal como se plantea ya desde el libro I con el carácter modélico de la tierra de Egipto y de su faraón; no habría procedido, por tanto, conjugar la seriedad regia del soberano con rasgos cómicos, "plebeyos" podríamos decir⁵⁹.

58. Como señala Th. W. Africa ("Herodotus and Diodorus on Egypt", *JNES* 22 (1963), pp. 254-258), "His version of the constricted lives of ancient kings bore no resemblance to the bon-vivant merchant princes of Sais or to their Hellenistic successors" (pág. 254).

59. Sobre la concepción historiográfica de Diodoro, vd. e.g. Drews, R., "Diodorus and his sources", *AJPH* 83 (1992); Lens Tuero, J., "Sobre la naturaleza de la *Biblioteca Histórica* de Diodoro de Sicilia", *EFG* 2 (1986), pp. 9-43; Camacho rojo, J.M., "En torno a Diodoro de Sicilia y su concepción moralizante de la historia", *ibidem*, pp. 53-60.

Campos Daroca nos indica una segunda explicación que complementaría la anterior: puede haber un error de lectura; en Hdt. II 162 *πυθόμενος δὲ ταῦτα ὁ Ἀπρίης ἐπεμπε ἐπ' Ἀμασιν ἄνδρα δόκιμον τῶν περὶ ἐωυτὸν Αἰγυπτίων, τῷ ὄνομα ἦν Πατάρβημις*, Diodoro o su fuente pudieron atribuir el sintagma *ἄνδρα δόκιμον* a Amasis en vez de a Patarbemis. Es, sin duda, razonable pensar que Diodoro leyó la sección egipcia de las *Historias* de Heródoto a través de una versión resumida o epitomada, como hizo Estrabón (cf., para el caso de este último, Prandi, L., "La critica storica di Strabone alla geografia di Erodoto", en Sordi, M. (ed.), *Geografia e storiografia nel mondo classico*, Milano 1988, pp. 52-72). No sería de extrañar, por tanto, que en un paso de la transmisión de la noticia anterior a Diodoro el sintagma que hace referencia al nombre de Patarbemis (*τῷ ὄνομα ἦν Πατάρβημις*), personaje secundario de la trama, hubiera desaparecido, con lo que la confusión habría sido más fácil. En un fragmento de Helánico de Lesbos (*FGH Hist* 608a F 2 = 4 F 55), donde se plantea igualmente la oposición entre su existencia anterior (*ιδιόθεν*) y su posterior reinado, parece verse ya un comienzo de confusión de la historia: Amasis obtiene el favor del faraón (que aquí no es Apries, sino Patarmis), quien lo invita a participar de su banquete y, luego, "considerándolo como uno de sus amigos" (*τῶν φίλων ἕνα αὐτὸν ἔχοντα*), lo mandó como general a sofocar la rebelión de los egipcios. Nótese el paralelo de la expresión entrecomillada con la herodotea "hombre afamado entre los egipcios de su corte" (*ἄνδρα δόκιμον τῶν περὶ ἐωυτὸν Αἰγυπτίων*).

Así pues, cabe pensar que, aunque Diodoro hubiese dispuesto de la información "cómica" sobre Amasis, la presentación del faraón habría sido sustancialmente la misma que conservamos. Diodoro, por así decirlo, habría mantenido el arco tenso.