

La máquina antropológica de las  
*Historias* de Heródoto

**Miguel Valderrama**

Universidad ARCIS

Al estudiar el funcionamiento de lo que denomina la máquina antropológica, es decir, el mecanismo que distingue lo humano de lo no-humano en el hombre, Giorgio Agamben cree reconocer en antiguos y modernos un mismo dispositivo maquinal de producción antropogénica. Esforzándose por exponer la lógica de este dispositivo, el filósofo escribe: “Si en la máquina de los modernos el fuera se produce por medio de la exclusión de un dentro y lo inhumano por la animalización de lo humano, [en la máquina de los antiguos] el dentro se obtiene por medio de la inclusión de un fuera y el no hombre por la humanización de un animal”.<sup>1</sup> La lógica que subyace a esta zona de determinación de lo humano puede ser presentada como una lógica de significación binaria que organiza la identidad del viviente a partir de un juego de diferencias y equivalencias entre lo mismo y lo otro, entre identidad y alteridad.

Tal vez, por esta razón, el mecanismo que da nombre a la máquina antropológica puede ser también descrito bajo los modelos ejemplares de la traducción y la sexualidad. Ello, al menos, si se está dispuesto a reconocer en dichos modelos la presencia de un mismo impulso maquinal de producción de lo humano. Así, podría decirse, siguiendo

la lógica de esta intuición, en las *Historias* el deseo sexual organiza un determinado modo de ejercicio del poder y la guerra, al mismo tiempo que la traducción ofrece a los intérpretes de Heródoto el paradigma más acabado de exposición de la representación historiadora. Incluso más, si se ha de tener a las *Historias* como referencia obligada de un género, habría que reconocer sin remordimiento que la historiografía se organiza necesariamente como una operación de traducción. Experiencia de lo extranjero, la traducción también lo es del deseo de ser del otro. Apetito de lo otro y apetito del otro constituyen tal vez aquí los términos necesarios y propios de una narración elaborada a partir de esta experiencia.

Definida desde siempre como la operación de un paso, la traducción se presenta asimismo como una relación entre incommensurables, como aquello que ocurre entre dos cabos. Quizás, por este motivo, la traducción se empeña en colocar, junto al lugar de reunión de la palabra, la huella o el testimonio de una separación sin fin. Pues, su hospitalidad sólo es posible a condición de distinguir en la lengua extranjera lo que es propio de lo que no lo es. Al entrar en relación con la alteridad de la lengua la máquina traductora trabaja en distinguir en esa

lengua un sí mismo, en distinguirlo gracias a ella, en distinguirlo distinguiéndose de ella. Por esta razón, la traducción guarda con la relación sexual una afinidad esencial, una intimidad única.

Configuración de un cuerpo en relación a otro cuerpo, la relación sexual comienza y va mucho más allá del acto sexual. Ella se encuentra en todas partes donde se ejerce una relación, de forma absoluta. Es decir, la relación sexual se anuncia cada vez que se arriesga algo íntimo, cada vez que se pone en acto una separación de sí y del otro. Pues, si el goce del otro y el goce en el otro son a la vez el mismo y dos goces, la relación sexual no puede ser sin división y distinción. “Decir que el goce goza de-sí mismo, es decir que éste no puede ser sino lo otro de sí mismo”, ha escrito Jean-Luc Nancy.<sup>2</sup> En este sentido, la traducción y la sexualidad nombran lo más propio de una relación sin relación. Ambas actividades circunscriben en sus ejercicios una zona de confines, una frontera de guerra y comercio, un espacio de negociación y enfrentamiento.

Hostil y gentil, al mismo tiempo, la frase que se eslabona es siempre un paso, una actividad de traslación. La máxima así transcrita es válida fundamentalmente para la frase historiadora, en tanto ella

se impone el deber o la obligación de la traducción. El tópico es hoy común en las discusiones de epistemología de la historia, y se deja resumir fácilmente en el sintagma “comprender es traducir”. La cópula entre comprensión y traducción que el sintagma enseña advierte, de igual manera, de la complicidad de un encuentro entre la relación sexual y la relación historiadora. Escena de un contagio o de una excitación extrema, el encuentro avistaría la erección de un vínculo no declarado entre el deseo sexual y el deseo historiador. Heródoto, podría decirse, buscando mantenerse fiel a la paternidad de su escritura, se esfuerza en reconocer la causa de esta erección. Ciertamente, sin embargo, que sólo la advierte o encuentra en la lógica y efectos de una acción excesiva, en el dominio y el arrebato de ser del otro. Arrebato extremo, acaso, y que en su escritura se presenta bajo el signo de la sexualidad, bajo la lógica de un contagio que expone a las acciones humanas al vértigo de lo ilimitado.

En las *Historias* el deseo sexual introduce las situaciones más extremas de la guerra y la política. Por eso, no ha de extrañar que la presencia del deseo del otro se encuentre al inicio y al término de la narración herodoteana. Heródoto, recuérdese, abre su

indagación de las causas que llevaron a la guerra a griegos y bárbaros con la pequeña historia de Candaules y Giges. Historia de un deseo desmesurado y de la obscenidad de una mirada. Pero también, historia de los efectos de una respuesta al motivo de un enjuiciamiento, breve relato de la puesta en acto de una verdad. Es, precisamente, la búsqueda de una verdad compartida la que hace afines la tragedia protagonizada por Candaules y Giges y el “juicio de Paris” sobre la belleza de Hera, Atenea y Afrodita. En el relato homérico, se sabe, la respuesta de Paris a la pregunta de las diosas desencadena la guerra de Troya. Ambas respuestas, la de las *Historias* y la de la *Iliada*, pueden ser presentadas como un intento desesperado por responder a la demanda del otro, por ceder a la locura y al exceso de su deseo. Heródoto no parece desconocer la economía libidinal de esta demanda cuando escribe:

Pues bien, este Candaules estaba muy enamorado de su propia mujer, y, locamente derretido, creía tener en su mujer con mucho a la más hermosa de todas. Se había convencido de ello hasta tal punto que, teniendo además un ministro, Giges, hijo de Dásilo, que era su favorito, a quien confiaba los asuntos importantes, le encargaba muchísimo la belleza de su mujer. Pero estaba dispuesto que al cabo de poco a Candaules las cosas le fueran mal, pues dijo a Giges lo que sigue: ‘Giges, me

parece que no me das crédito cuando te hablo de la belleza de mi mujer, ya que los oídos resultan ser para los hombres más incrédulos que los ojos. Tú haz de modo que puedas para contemplarla desnuda'.<sup>3</sup>

Hay tras esta excitación un deseo sexual que se permuta en un deseo de conquista. Gíges, a diferencia de Candaules, cuyo deseo fuera de norma le desvía de la conquista, se consagra por entero a ella tras asesinar a este último y poseer a su mujer.<sup>4</sup>

De igual manera, el término de las hostilidades entre griegos y persas es introducido en las *Historias* a través del deseo ilimitado del rey bárbaro. Jerjes, escribe Heródoto, desea la mujer y la hija de su hermano. Escena de un deseo sin freno, y que en la narración se representa bajo la ley de un retorno o el imperativo de una repetición:

Casualmente se hallaba en Sardes el rey. Ésta era la ciudad en que residía Jerjes después de ser derrotado en el combate naval [de Salamina], cuando abandonó la ciudad de Atenas. Entonces, mientras moraba en Sardes, se enamoró perdidamente de la mujer de Masistes, que también vivía allí. Pero con todas sus mensajerías no pudo lograrla, y no quiso forzarla por consideración a su hermano Masistes (y era esto lo que sostenía también a la mujer, pues sabía que no se la trataría con violencia). Jerjes, sin otro recurso, organizó entonces el casamiento de su propio hijo Darío con la hija de esta mujer y de Masistes. Esperaba

que así podría hacerla suya con más facilidad. Después de ajustar las bodas y de hacer lo que el uso pide, se marchó a Susa. Llegó allí e instaló en su propio palacio a la mujer de su hijo Darío, pero entonces perdió la pasión que sentía por la mujer de Masistes, dejó entonces de pensar en ella, y en cambio deseó y alcanzó a la esposa de Darío, hija de Masistes.<sup>5</sup>

¿Es necesario agregar que la conquista del rey persa termina mal? Amastris, la mujer de Jerjes, en venganza por la infidelidad de su marido, manda detener a la mujer de Masistes, a quien cree culpable de inducir el adulterio de su hija Artaínta. Obedeciendo las órdenes de la reina, la guardia personal de palacio le detiene y corta los pechos, que luego arroja a los perros. Después de arrancarle la nariz, las orejas, los labios y la lengua, la envían así mutilada a su casa. Masistes, horrorizado al ver a su mujer “tan espantosamente maltratada”, busca venganza y tras tomar consejo con sus hijos, marcha con ellos y un grupo de leales a Bactria, con la intención de levantar en armas a esa rica e importante provincia de Persia. Jerjes, enterado de la rebelión, envía contra su hermano un ejército. Tras varios días de búsqueda y persecución las fuerzas de Jerjes logran dar con Masistes y los suyos. Al cabo de un breve y cruento combate Masistes y sus hombres son aniquilados.

El deseo sexual que invade a Jerjes no sólo coincide con su deseo de conquista, sino que además, al confundirlos, termina por sumir a la expedición persa en el desorden y la derrota. En las *Historias* la palabra deseo sólo se aplica a reyes y tiranos, advierte François Hartog: sólo ellos conocen esa apetencia irrefrenable por aquello que se sustrae a la soberanía de la dicción.<sup>6</sup>

En otras palabras, el deseo sexual es siempre el síntoma de un deseo excesivo de conquista del ser del otro. Ahora bien, conviene recordar con Jean-Claude Milner que en el mundo antiguo el deseo y el placer tienen como paradigma fundamental al hambriento que come y al sediento que bebe.<sup>7</sup> Todo deseo y todo placer se miden y legitiman en relación a este arquetipo de necesidad. En razón de ello, el deseo sexual es pensado entre los griegos fundamentalmente como un deseo de incorporación. Así las causas del placer se ordenan según las vías que permiten la incorporación, y, en el límite, la misma noción de incorporación es pensada según el modelo de la devoración o la asimilación. En este sentido, el propio acto sexual es visto como un acto de canibalismo donde dientes, boca y manos se afanan infructuosamente por devorar aquellas partes del cuerpo que excitan y retienen

el goce de los amantes. En efecto, escribe Lucrecio en *De rerum natura*, comerse al otro es la experiencia imposible que anima todo acto amatorio: “Así como un sediento busca en sueños el agua ansiosamente, y no la encuentra para apagar el fuego con el cuerpo, y sólo da con simulacros de agua, y con vana fatiga de sed muere bebiendo en un río caudaloso; del mismo modo engaña a los amantes Venus con simulacros: ni la vista de un cuerpo hermoso hartura puede darles, ni quitar de sus miembros delicados alguna parte pueden con sus manos que inciertas manosean sus miembros enlazados”.<sup>8</sup> La acción de comerse a un “otro”, de intentar asimilarlo por la vía de la incorporación, busca organizar un dispositivo de saber y de poder, intenta dar forma a una ley de composición y comunicación del mundo y la razón.

La escritura de la historia no es ajena a la ley de esta asimilación. Pues, ella no se constituye sino a partir del dominio y el despliegue de una razón “carño-falógocéntrica”.<sup>9</sup> Es más, en la historia todo sucede de tal manera como si la escritura que ella ensaya no fuera otra cosa que un continuo ejercicio de ingestión, incorporación o introyección de la vida. La frase de Marc Bloch, tantas veces citada en los cursos de introducción al

pensamiento historiográfico, debe su fortuna precisamente al hecho de este descubrimiento alimentario fundamental: “El buen historiador se asemeja al ogro de la leyenda. Allí donde huele carne humana, sabe que está su presa”. Hay que comer para ser un buen historiador o una buena historiadora, parece decirnos el fundador de los *Annales*. Pero hay que comer “carne humana”, hay que ejercitarse en la dieta de comerse al otro un poco cada día. Marcha interminable y hambre insaciable de un cuerpo de letra, la historiografía se presenta así como un tipo refinado de canibalismo urbano, como una práctica civilizada de antropofagia. Es, justamente, el aprendizaje y la enseñanza de este arte de comer, y la necesidad de guardar buenas maneras en la mesa, la que indica una conexión profunda entre hospitalidad y canibalismo. Pues, tal vez, el primer gesto de amistad que realiza aquel que acoge a otro en su venida, es precisamente el de invitarlo a su mesa y ofrecerle protección. ¿Protección de qué? Ante todo de sí y de los suyos, y de la posibilidad siempre presente de ser devorado como un enemigo en la misma mesa que amistosamente se le ofrece. De esta posibilidad da cuenta Heródoto en numerosos pasajes de las *Historias*. Así, por ejemplo, sucede con Harpago, quién, sin

saberlo, se come a su hijo en un banquete organizado por el rey Astiages en su honor y amistad.<sup>10</sup> En otras palabras, la antropofagia se presenta en todos aquellos lugares donde la relación con el otro se da como una relación de hospitalidad y hostilidad. Más aún, las propias leyes de la hospitalidad para con el otro parecen establecerse en las *Historias* a través de un modelo de reconocimiento que no excluye la posibilidad de fronteras interiores o de “enemigos internos”. Platón mismo reconoce esta posibilidad en la *República* al caracterizar al tirano como un “lobo” de hombres, como alguien que “gusta de la sangre de sus hermanos” y de las “entrañas humanas desmenuzadas”.<sup>11</sup> Se sabe cuanto debe esta caracterización platónica de la tiranía a la propia caracterización herodoteana del bárbaro. Para Heródoto, en efecto, la práctica del canibalismo es una práctica extraña a la comunidad griega, y, en tanto tal, ella regula las relaciones entre lo griego y lo no-griego. Esta práctica antropófaga organiza siempre un deseo desaforado de incorporación de un cuerpo *en* otro cuerpo, de un cuerpo *por* otro cuerpo. Práctica muchas veces contigua a la actividad sexual y a la labor traductora, y de la cual Heródoto se sirve para caracterizar los límites de la comprensión historiadora.

En las *Historias* dos pueblos nómadas son presentados bajo la dieta de esta comprensión. Ambos pueblos, por añadidura, se organizan según la ley y el deseo de la mujer. Habitantes de los confines, estos pueblos son los maságetas y las amazonas. De los maságetas Heródoto escribe:

Sus costumbres son las siguientes: cada uno se casa con una mujer, pero todos pueden gozar de todas. Pues lo que los griegos sostienen que hacen los escitas, no lo hacen los escitas, sino los maságetas. Cuando un hombre maságeta desea a una determinada mujer se cuelga delante del carro una aljaba pequeña y se une a ella sin ningún reparo. Entre ellos no hay límite de edad, pero cuando uno se hace demasiado viejo todos sus allegados se reúnen y le sacrifican, y con él una porción de su ganado; cuecen su carne y se pegan el gran festín. Y éste es para ellos el final más feliz. Pero si uno muere de enfermedad, no se comen su carne, sino que le entierran bajo tierra, considerando una gran desgracia que no haya llegado a ser sacrificado.<sup>12</sup>

De la caracterización de las costumbres de los maságetas, conviene retener la íntima conexión que la narración establece entre el deseo sexual y la antropofagia. Y conviene retenerla, precisamente, porque en el espacio del relato el deseo y el goce se trasladan sin transición de un cuerpo a otro cuerpo, de una incorporación a otra incorporación,

de un festín a otro festín. Escena de una economía de extremos, ella enseña igualmente los límites de una práctica de paso, de traducción y trasgresión. Límite de límites, el pueblo de los maságetas es para Heródoto la frontera última de la narración historia-dora, el obstáculo insalvable a una práctica fundada en la transposición metafórica de traducción, sexualidad y canibalismo.

Pueblo-frontera, los maságetas son gobernados por una mujer al momento de la invasión persa. Su nombre es Tomiris, y a ella se dirige en un principio Ciro con la intención de hacerla suya. Con tales propósitos envía a tierra maságeta numerosas embajadas con el pretexto de tenerla por esposa: “Pero Tomiris comprendiendo que no la pretendía a ella, sino al reino de los maságetas, le negó la entrada”. Subyace tras esta inicial superposición de deseo sexual y deseo de conquista la afirmación de un deseo primordial de penetración que la reina de los maságetas se cuida en rechazar. Este deseo de penetración no sólo caracteriza las relaciones entre Ciro y Tomiris, sino que también organiza las relaciones entre persas y maságetas. Ahora bien, si el primer contacto entre Ciro y Tomiris encuentra en la relación sexual la promesa de una traducción cultural, el rechazo de esta relación

desata una violencia sin medida. Heródoto testimonia la desmesura de esta violencia al describir la batalla que sella la suerte de persas y maságetas como “la más reñida que jamás se haya librado entre los bárbaros”.

La negativa que la reina de los maságetas opone al deseo sexual del rey persa advierte, además, de un paso no más allá en la narración historiográfica. Apoyada en un razonamiento que tiene en la analogía su impulso de comprensión principal<sup>13</sup>, la escritura herodoteana transforma pacientemente las identidades del relato produciendo una diferenciación y una oposición ahí donde antes no la había. A la manera de un antropólogo postmoderno, Heródoto convierte el choque bélico entre persas y maságetas en la zona fronteriza de un contacto intercultural imposible. Para ello, traza en el mismo espacio bárbaro una línea divisoria de las identidades en escena. Línea de repartición, la distinción permite representar al persa en el lugar del griego y al maságeta en el lugar del bárbaro. Línea de civilización, la distinción inscribe en la narración un principio de diferenciación extraño al mundo de los bárbaros. Zona de contacto de identidades extrañas y próximas, frontera polémica organizada a partir de una autoridad cultural colonizadora,

el espacio de confrontación entre persas y maságetas se encuentra dominado por la oposición entre civilización y barbarie. En las *Historias* esta oposición se da a leer a través de la mediación de un *pharmakon*, de una bebida que es remedio y veneno al mismo tiempo. En otras palabras, el espacio bárbaro se estructura en la narración a través de un juego de diferencias y oposiciones que tiene en el vino su elemento de pasaje y de conversión principal.

En efecto, en las *Historias* el vino es una especie de taxema que permite establecer relaciones de jerarquía en la narración. Por este motivo, se le presenta habitualmente como un signo de cultura, como la obra de un dios civilizador. Regalo hecho a los griegos por un “Dioniso ateniense”, el vino es la bebida fermentada que un “santo protector de la vida tranquila, de la buena salud y de la felicidad conyugal” ofrece a los habitantes de Atenas.<sup>14</sup> No es un veneno como entre los bárbaros, donde en estado puro es el rostro del delirio y la brutalidad, de la inspiración y la muerte. “Sangre de la tierra, sangre del cielo, el vino tiene el color de la sangre de los hombres”, escribe Marcel Detienne.<sup>15</sup> Para beberlo sin peligro se debe primero dosificar su naturaleza, se la debe “cultivar” mezclándola con agua. Los

cuidados y las precauciones son necesarios. El vino es un *pharmakon*, conviene no olvidarlo, en su sustancia se unen la muerte y la vida, el éxtasis y la bestialidad. Consciente de los peligros del vino sin mezclar, Heródoto lo introduce en la narración a través de las palabras del desdichado Creso. La escena es un consejo de guerra. Cansada de las inútiles escaramuzas del ejército persa, la reina de los maságetas ha enviado a Ciro un mensaje donde le invita a presentar batalla. Ante las dudas de Ciro de penetrar territorio maságeta, Creso toma la palabra. Después de hablar largamente sobre la conveniencia y necesidad de presentar batalla en tierra maságeta, el consejero lidio observa en el vino un arma adecuada a utilizar en la ofensiva:

Por lo que yo sé, los maságetas desconocen los placeres persas y no saben de grandes comodidades. Por lo tanto, ofrezcamos a tan burdos hombres un banquete en nuestro propio campamento matando y aderezando mucho ganado; habrá que añadir un buen número de cráteras de vino puro y manjares de todas clases. Hecho esto, dejemos en el campamento las peores tropas, y que el resto regrese a la orilla del río. Porque, si no me engaño, ellos, al ver tantas cosas deliciosas, se abalanzarán sobre ellas y, entonces, nosotros tendremos oportunidad de conseguir grandes hazañas.<sup>16</sup>

Contra la opinión unánime de los nobles persas, que le sugieren esperar a Tomiris en

su territorio, Ciro decide seguir el consejo de Creso y adentrarse en territorio maságeta. Cuando ya había avanzado un día de camino desde el río Araxes, el persa puso en práctica el consejo del lidio. Siguiendo el plan de Creso, la mayoría del ejército se retiró hacia el Araxes, dejando sólo una avanzada en territorio enemigo. Espargapises, el hijo de la reina Tomiris, al observar esta situación se abalanzó con un tercio del ejército de los maságetas sobre la avanzadilla persa destruyéndola. Tras la victoria, y al ver el gran banquete que estaba preparado en el campamento, Espargapises y sus hombres se sentaron a comer y a beber hasta quedar ahítos. Luego, borrachos se durmieron. En este estado de embriaguez fueron sorprendidos por Ciro y sus guerreros, quienes no tuvieron dificultades para matar o apresar a la totalidad de los maságetas. Enterada del desastre, Tomiris envió a Ciro un mensaje donde le reprocha haber engañado y vencido a su ejército de manera miserable:

¡Tú, Ciro, insaciable de sangre, no te enorgullecas en absoluto de esta cosa ocurrida! Con el fruto de la vid, que también a ustedes los enloquece cuando abusan de él, hasta el punto de que al descender el vino por sus cuerpos los hace soltar sandeces, con este veneno has engañado y vencido a mi hijo, y no en una batalla, por la fuerza. Atiende ahora a mi

palabra, puesto que te doy un consejo excelente. Devuélveme a mi hijo y retírate incólume de nuestro país, después que has injuriado a un tercio del ejército de los maságetas. Si no lo haces, te juro por el dios del sol, el señor de los maságetas, que te hartaré de sangre a ti, el insaciable.<sup>17</sup>

Como Ciro no prestara oídos a estas amenazas, Tomiris reunió todas sus fuerzas y se lanzó contra él. Tras una sangrienta batalla el ejército de los maságetas se impuso finalmente al ejército persa. Ciro y la mayoría de sus hombres perecieron en el combate. Apenas terminada la batalla, Tomiris hizo llenar un odre con sangre humana, y con él mandó buscar entre los muertos el cadáver de Ciro. Cuando lo encontró metió la cabeza del persa en el odre y exclamó: “A mí, que sigo viva y que te he vencido en la batalla, me mataste el hijo cogiéndomelo con engaños; ahora yo, según te amenacé, te hartaré de sangre”.<sup>18</sup>

Si se sigue la lógica puesta en escena en la confrontación entre persas y maságetas habría que observar que la narración supone que se puede pasar de un brebaje a otro. Ciro bebedor de vino es a los ojos de Tomiris un bebedor de sangre. El paso del vino a la sangre no ha de extrañar si se advierte que para los griegos el vino en su origen es sangre de los dioses derramada

sobre la tierra. La figura de la antropofagia que domina la escena en la identidad vino-sangre tiene la función de representar un límite a la propia acción de la narración. Tomiris al hacer beber sangre literalmente a Ciro, no sólo toma al pie de la letra lo que debió entenderse como una advertencia en sentido figurado, sino que además destruye la fantasía del acto por el cual la metáfora es posible. Su gesto radicalmente antime-tafórico neutraliza la propia posibilidad de la transformación trópica u homonímica que las *Historias* establecen entre antropofagia, traducción y sexualidad. Por otra parte, esta neutralización metafórica ya se deja anunciar en el relato en la negativa de Tomiris a la proposición sexual de Ciro. Al final, podría decirse, Tomiris es para el bárbaro-griego que es el persa una frontera bárbara y una frontera virgen. Ella señala un límite infranqueable a la expansión de la narración historiadora. Pues, como bien recuerda Roland Barthes, sin penetración no hay historia: es decir, no hay acto, en el sentido genésico de la palabra.<sup>19</sup>

En el caso de las mujeres guerreras llegadas a Escitia desde el mar, la lógica de la narración en las *Historias* es otra. En su movimiento esta escena es una inversión de la escena anterior. Historiológica, la

narración da paso a una doble operación de pasaje, a una práctica sobredeterminada de traslación y mediación. De ahí que cabría observar en esta otra escena de conquista, sexo y traducción la puesta en obra de un trabajo exitoso de transformación trópica de los elementos de la narración historiadora. Contrariamente a la traducción griega, que reconoce en la voz “amazona” la palabra compuesta sin-seno (*a-mazós*), Heródoto introduce a este pueblo de mujeres bajo el *logos* de la lengua escita. Se las conoce como *oiorpata*, escribe, “que traducido al griego *androctonoi* significa ‘matadoras de hombres’, pues ellos al hombre le llaman *oior*, y *pata* significa matar”.<sup>20</sup> Esta primera inscripción de las amazonas en la lengua y el espacio escita busca mostrar a estas mujeres guerreras a la luz de una alteridad absoluta. Ellas constituyen en el espacio del relato el “otro” del “otro” griego. Su condición guerrera de “matadoras de hombres” las hace poseedoras de una extranjería que únicamente se da a pensar a través de la razón y la palabra del otro. Íntimamente asociadas a la historia de los saurómatas, las amazonas constituyen para el bárbaro escita una monstruosidad inaudita que sólo puede llegar a ser conjurada mediante una práctica paciente de la aproximación y

la conversión. Para asimilarlas, el bárbaro deberá desarrollar el oficio de la traducción, deberá transformar el deseo de conquista de las mujeres guerreras en deseo sexual. Y, más aún, deberá comportarse como un griego si quiere conciliar su propio deseo sexual con el deseo de conquista de las “matadoras de hombres”. En otras palabras, tendrá que ejercitarse en una política de la traducción y de la amistad ahí donde sólo hay lugar para una práctica de lo inhumano, de la *infantia* y la guerra.

Realizar el deseo sexual de los escitas conlleva traducir una relación entre los cuerpos, transformar un deseo en otro deseo, digerir una violencia en otra violencia. Para realizar este trabajo de traducción los escitas deben convertirse en intermediarios del griego y su otro bárbaro. Michel de Certeau advirtió bien esta operación de mediación y pasaje al observar, justamente, que el libro IV de las *Historias* se desarrolla como un juego de intermediarios.<sup>21</sup> Si bien, a nivel de la historia narrada, el libro IV tiene en el persa su mediador principal, quien traduce para el griego la diferencia escita<sup>22</sup>, en el caso de la pequeña historia de las amazonas es el bárbaro de la Escitia quien ocupa el lugar de intermediario entre ellas y los griegos. El escita, en efecto, es aquí el mediador o

traductor entre el lugar del otro y el lugar del historiador. Esta operación de traducción se constituye en las *Historias* como una operación historiadora al poner en acto una traslación metafórica entre el deseo sexual y el deseo historiador, entre hostilidad y hospitalidad. En el vértigo de estos desplazamientos y anudamientos, en la libre circulación del deseo del otro, la operación historiadora transforma un apetito de lo otro en apetito del otro, articulando así una política de la amistad y una política de la traducción. Definida desde siempre como la operación de un paso, como aquello que ocurre entre dos cabos, la razón historiadora termina por reservarse el trabajo de comparar lo incomparable, de trasladar un significante de un lugar a otro, de un no-origen a un origen.

Quizás, por esta razón, en las *Historias* la extranjería de los primeros gestos y de los primeros encuentros se introduce a través de la construcción de comparables, de la producción de equivalencias. Pues, si la traducción ha sido siempre una respuesta parcial a una experiencia de lo extranjero, esta respuesta aparece en las *Historias* elaborada como una equivalencia sin identidad, como una relación sin relación, como un lenguaje de contrastes. De ahí que, por lo tanto, para todo análisis micrológico de la operación historiográfica, para toda reconstrucción

de la lógica de sus enunciados, el problema central sea siempre el de determinar cómo la escritura de la historia traduce al otro y cómo a partir de esa traducción elabora la representación de un mundo.

Ahora bien, como si atendiera a cada una de estas interrogantes, como si buscara organizar una primera respuesta tentativa a estas cuestiones, Heródoto introduce la historia de las amazonas como la historia de un relato de filiación o descendencia. Y esto es fundamental. A través del relato de las “matadoras de hombres” el historiador presenta el origen de los saurómatas. La escena, por lo tanto, es una escena de familia: o más precisamente, es una representación elaborada a partir de un juego de inscripciones y desplazamientos entre guerra, sexualidad y traducción.

Según la narración herodoteana las amazonas desembarcan en Escitia en la región de Cremnos. Una vez en tierra se apoderan de la primera manada de caballos con la que se topan y comienzan a atacar el territorio. Desconcertados los escitas aventuran una batalla contra los bandoleros. A raíz del combate, se apoderan de algunos de los cuerpos caídos en el enfrentamiento y así descubren que son mujeres.

Ante ello, estudiaron el caso y decidieron no matarlas en lo sucesivo, sino enviar, de entre ellos, a los hombres más jóvenes, tanto como ellas eran en número, según sus cálculos. Los jóvenes debían acampar cerca de las amazonas y hacer lo mismo que ellas hicieran. Si los perseguían, no debían luchar, sino darse a la fuga. Cuando ellas cesaran de perseguirlos, debían aproximarse otra vez y establecer nuevamente su campamento. Los escitas determinaron esto, ya que querían hijos de las amazonas.<sup>23</sup>

Comentando este pasaje, François Hartog advierte que los escitas razonan implícitamente como griegos: “en el curso del relato, se opera un deslizamiento entre los escitas y los griegos: frente a las amazonas, los escitas tienden a transformarse en griegos”.<sup>24</sup> Desde el momento en que descubren que los bandoleros son en realidad mujeres, los nómades escitas comienzan a razonar como ciudadanos griegos y deciden transformar el encuentro bélico con las amazonas en un encuentro sexual. Para vencer a las amazonas se elige un ardid basado en la proximidad y la imitación. Pues, frente a ese monstruo lógico que es la amazona, a la vez hombre y mujer, se debe buscar un pasaje a igual distancia de la lucha y de la violación. En efecto, si fueran hombres los escitas lucharían con ellos, y si fueran mujeres, las raptarían. Pero se trata de “mujeres

guerreras”, de “matadoras de hombres”, y, aún más, de “dueñas de hombres”.<sup>25</sup> Ante ellas sólo cabe la estrategia de la semejanza, de la calculada repetición o reproducción. La representación de esta estrategia pone en obra la práctica de una equivalencia sin identidad, de una relación sin relación. Ahora bien, esta práctica tiene por objetivo transformar un deseo de conquista en un deseo sexual. En las *Historias* esta transformación del deseo en otro deseo se expone bajo el signo de la traducción, bajo los derechos de una frase-afecto:

A mediodía las Amazonas hacían lo siguiente: se dispersaban, solas o de dos en dos, muy lejos unas de otras, para hacer sus necesidades. Cuando los escitas lo notaron, las imitaron. Cierta día uno de ellos se echó encima de una de las que andaban solas, y la amazona no le rechazó, sino que le permitió gozar de ella. La mujer no podía hablar con él (ya que no se entendían entre sí), pero le indicó con la mano que al día siguiente acudiera al mismo lugar y que trajera con él a otro joven escita, dándole a entender que debían ser dos y que ella llevaría a una compañera.<sup>26</sup>

*Sensus communis*, podría decirse. Pues, si la frase-afecto es la señal de un estado afectivo que al margen de las frases sólo puede despuntar como sentimiento estético<sup>27</sup>, como *sensus communis*, no ha de extrañar entonces que toda la escena de seducción de las

amazonas esté dominada por un esfuerzo imposible de comunión afectiva. El gesto, el braceo, las señas, en fin, el conjunto del lenguaje corporal, están al servicio de una comunidad de sentido, de un *sensus communis*. Este sentimiento se presenta en el relato como origen de un *sensus communitas*.

En otras palabras, la incomunicabilidad inmediata del deseo, la incomunicabilidad inmediata de la muerte, da paso a una comunicabilidad de deseos, a una comunicabilidad de nacimientos. Este paso entre inconmensurables, esta transformación de un deseo en otro deseo, de un canibalismo en otro canibalismo, de una hostilidad en otra hostilidad, sólo es posible a partir de un determinado ejercicio de traducción, a partir de una determinada respuesta a la demanda del deseo de ser del otro. La traducción, en efecto, transforma una comunidad de sentimientos en una comunidad de filiación. Y la transforma a través del *hay* de una relación, a través de un cierto paso al acto. Así, y de otra manera, lo sexual se revela aquí, más acá o más allá del sexo, como aquello que abre un orden distinto de significación, como aquello que se da en el acto mismo de distinguir en la relación un cuerpo de otro cuerpo, un sí mismo de otro sí mismo. En síntesis, este paso al acto da

lugar a un nuevo orden de agrupamientos, a una nueva genealogía de filiaciones, a nuevos domicilios en la lengua: “Inmediatamente juntaron los campamentos y empezaron a convivir: cada uno tenía por mujer a aquella con la que había yacido por primera vez. Pero los hombres no lograban aprender la lengua de las mujeres, y ante ello éstas adoptaron la de los hombres”.<sup>28</sup> En otras palabras, el recibimiento que la lengua escita ofrece a las amazonas se vive en todo momento como una práctica de paso, como un desplazamiento metafórico que transforma las identidades y las relaciones de hospitalidad y hostilidad en la narración historiadora.

Al final, podría decirse, la retórica de la alteridad que organiza el movimiento general de las *Historias* termina por presentarse como una retórica de la traducción, como una manera de hablar de un “nosotros” a partir de un juego de diferencias y equivalencias entre lo mismo y lo otro, entre la identidad y la alteridad. Las *Historias* al decidir y recomponer en cada momento el conflicto entre griegos y bárbaros, entre lo humano y lo no-humano, terminan por exponer la lógica ejemplar que gobierna la máquina antropológica de antiguos y modernos. Lógica de inclusión y exclusión, de equivalencias y

diferencias, que organiza un campo de significaciones, un espacio de representación histórica. No ha de extrañar, por ello, que a condición de distinguir lo puro y lo impuro, la autoctonía y la extranjería, el dentro y el fuera, la escritura de la historia trabaje maquinalmente en reproducir aquello que constituye su núcleo genésico esencial, su centro político primordial: la oposición amigo-enemigo.

Hay, incluso, entre los historiadores, quienes han creído reconocer en esta oposición una estructura fundamental de la narración historiadora, una especie de categoría trascendental de la historia. “Sea que en la historia factual hayan combatido griegos contra bárbaros, cristianos contra paganos o cristianos entre sí, sea que las unidades de acción se constituyan en nombre de la humanidad y combatan el enemigo como inhumano, o que las unidades de acción se conciban como sujetos de clases para suprimir las clases en general, la expansión presupone siempre, en su sucesión diacrónica, el par antitético amigo-enemigo”.<sup>29</sup> La distinción amigo-enemigo, en efecto, en tanto contraposición que prefigura la oposición interior-exterior, estructura las condiciones de todas las historias posibles. De historias que, como quería el programa

herodoteano, se proponen narrar la vida en el “tiempo de los hombres” (*antropoigenee*), y que se constituyen a partir de una determinada promesa de lo humano, de su porvenir, y de las políticas de hospitalidad y hostilidad a que ella da lugar.

---

## Notas

- <sup>1</sup> Giorgio Agamben, “La máquina antropológica”, *Lo abierto. El hombre y el animal*, trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-Textos, 2005, p. 52. Las palabras entre corchetes son mías.
- <sup>2</sup> Jean-Luc Nancy, *L’“il y a” du rapport sexuel*, Paris, Galilée, 2001, p. 46.
- <sup>3</sup> Heródoto, *Historias*, I, 8.
- <sup>4</sup> Pascal Payen, “Le modèle de la conquête”, *Les îles nomades. Conquérir et résister dans l’Enquête d’Hérodote*, Paris, EHESS, 1997, pp. 137-138.
- <sup>5</sup> Heródoto, *Historias*, IX, 108.
- <sup>6</sup> François Hartog, “Les *Histoires* comme représentation”, *Le miroir d’Hérodote. Essai sur la représentation de l’autre*, Paris, Gallimard, 2001, p. 486.
- <sup>7</sup> Jean-Claude Milner, “El mundo antiguo y lo triple del placer”, *Lo triple del placer*, trad. Françoise Schröder y Leonor Fefer, Buenos Aires, Ediciones del Cifrado, 1999, pp. 19-34. Véase, además, Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, trad. Martí Soler, México, Siglo XXI editores, 1984: “La problematización moral de los placeres”. Si bien, a diferencia de Milner, Foucault no pone énfasis en el vínculo “amor-incorporación”. Por último, y en una perspectiva crítica de las investigaciones de Foucault, Martha C. Nussbaum, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, trad. Miguel Candel, Barcelona, Paidós, 2003: “Más allá de la obsesión y la aversión: la terapia del amor según Lucrecio”.

- <sup>8</sup> Lucrecio, *De rerum natura*, IV, 1091-1108.
- <sup>9</sup> Ampliamente, sobre este término, las preciosas indicaciones que Jacques Derrida esbozó en 1989, a propósito de la “vieja cuestión del sujeto”. Indicaciones que aquí deben tomarse como objeciones a las restricciones que Jean-Claude Milner formula a una historia del canibalismo o de la “incorporación”. Al respecto, Jacques Derrida, “‘Hay que comer’ o el cálculo del sujeto”, entrevista con Jean-Luc Nancy, *Pensamiento de los Confines*, Buenos Aires, N° 17, 2005, pp. 151-170.
- <sup>10</sup> Heródoto, *Historias*, I, 108-119.
- <sup>11</sup> Platón, *República*, VIII, 566.
- <sup>12</sup> Heródoto, *Historias*, I, 216.
- <sup>13</sup> Sobre esta lógica de inversión narrativa en las *Historias*, véase, ampliamente, G. E. R. Lloyd, “Heródoto y los escritores hipocráticos”, *Polaridad y analogía. Dos tipos de argumentación en los albores del pensamiento griego*, trad. Luis Vega, Madrid, Taurus, 1987, pp. 317 y ss.
- <sup>14</sup> Marcel Detienne, “Inventar el vino y advenimientos lejanos”, *Dioniso a cielo abierto. Los mitos del dios griego del desenfreno*, trad. Margarita Mizraji, Barcelona, Gedisa, 2003, p. 80.
- <sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 74-75
- <sup>16</sup> Heródoto, *Historias*, I, 207.
- <sup>17</sup> Heródoto, *Historias*, I, 212.
- <sup>18</sup> Heródoto, *Historias*, I, 214.
- <sup>19</sup> Roland Barthes, “Pénétration”, *OEuvres complètes*, Tome I, 1942-1961, ed. Éric Marty, Paris, Seuil, 2002, pp. 333-334. Esta lección Barthes la extrae de su lectura de Michelet.
- <sup>20</sup> Heródoto, *Historias*, IV, 110.
- <sup>21</sup> Michel de Certeau, “Montaigne: ‘De Cannibales’”, *Le lieu de l’autre. Histoire religieuse et mystique*, Paris, Gallimard/Seuil, 2005, pp. 249-263.
- <sup>22</sup> *Ibid.*, p. 250.
- <sup>23</sup> Heródoto, *Historias*, IV, 111.
- <sup>24</sup> François Hartog, “Une rhétorique de l’alterité”, *Le miroir d’Hérodote*, op. cit., p. 342.
- <sup>25</sup> Esta otra etimología de *oiorpata* la propone Carlos Schrader en nota a su traducción de las *Historias*. Manuel Balasch no puede resistirse, igualmente, a la tentación de proponer otra etimología posible; si bien, muy discutible según confiesa: “las de pechos turgentes”. Para estas traducciones de las *Historias*, todas ellas basadas en la edición oxoniense de Hude, consúltese la edición de Carlos Schrader de las *Historias* publicada por Gredos, y la edición de Manuel Balasch publicada por Cátedra.
- <sup>26</sup> Heródoto, *Historias*, IV, 113.
- <sup>27</sup> Jean-François Lyotard, “La phrase-affect (D’un supplément au *Différend*)”, *Misère de la philosophie*, Paris, Galilée, 2000, pp. 43-54.
- <sup>28</sup> Heródoto, *Historias*, IV
- <sup>29</sup> Reinhart Koselleck, “Histórica y hermenéutica”, en Reinhart Koselleck y Hans-Georg Gadamer, *Historia y hermenéutica*, trad. Faustino Oncina, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 75-76.