Col·lecció INSTRUMENTA 64

XENOFOBIA Y RACISMO EN EL MUNDO ANTIGUO

F. Marco Simón
F. Pina Polo
J. Remesal Rodríguez (eds.)

UNIVERSITAT DE BARCELONA
Edicions

Calidad en Edición Académica
Academic Publishing Quality

XENOFOBIA Y RACISMO EN EL MUNDO ANTIGUO

Col·lecció INSTRUMENTA 64

Barcelona 2019

XENOFOBIA Y RACISMO EN EL MUNDO ANTIGUO

F. Marco Simón
F. Pina Polo
J. Remesal Rodríguez (eds.)

Universitat de Barcelona
Edicions

Universidad de Barcelona. Datos catalográficos

Coloquio de Historia Antigua Universidad de Zaragoza (9è : 2017), autor

Xenofobia y racismo en el mundo antiguo. - 1.ª edición. – (Col·lecció Instrumenta : 64)

Ponències presentades al IX Coloquio de Historia Antigua Universidad de Zaragoza, celebrat els dies 14 i 15 de setembre de 2017
Inclou referències bibliogràfiques i índexs
ISBN 978-84-9168-207-3

I. Marco Simón, Francisco, editor literari II. Pina Polo, Francisco, editor literari III. Remesal Rodríguez, José, editor literari IV. Títol V. Col·lecció: Instrumenta (Universitat de Barcelona) : 64
1. Racisme 2. Civilització antiga 3. Congressos

© Edicions de la Universitat de Barcelona
Adolf Florensa, s/n
08028 Barcelona
Tel.: 934 035 430
Fax: 934 035 531
comercial.edicions@ub.edu
www.publicacions.ub.edu

1.ª edición: Barcelona, 2019

Director de la colección: José Remesal
Secretario de la colección: Antonio Aguilera

CEIPAC
http://ceipac.ub.edu

Sello de Calidad en Edición Académica. Promovido por la Unión de Editoriales Universitarias Españolas (UNE) y avalado por la Agencia Nacional de Evaluación de la Calidad y Acreditación (ANECA) y la Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología (FECYT).

Unión Europea: *The research leading to these results has received funding from the European Research Council under the European Union's Seventh Framework Programme (FP7/2007-2013/ ERC grant agreement nº 340828*.

Gobierno de España: DGICYT: PB89-244; PB96-218; APC 1998-119; APC 1999-0033; APC 1999-034; BHA 2000-0731; PGC 2000-2409-E; BHA 2001-5046E; BHA2002-11006E; HUM2004-01662/HIST; HUM200421129E; HUM2005-23853E; HUM2006-27988E; HP2005-0016; HUM2007-30842-E/HIST; HAR2008-00210; HAR2011-24593; HAR2015-66771-P (MINECO/FEDER, UE); HAR2017-85635-P (MINECO/FEDER, UE).
MAEX: AECI29/04/P/E; AECI.A/2589/05; AECI.A/4772/06; AECI.A/01437/07; AECI.A/017285/08.

Generalitat de Catalunya: *Grup de Recerca de Qualitat*: SGR 95/200; SGR 99/00426; 2001 SGR 00010; 2005 SGR 01010; 2009 SGR 480; 2014 SGR 218; 2017 SGR 512; ACES 98-22/3; ACES 99/00006; 2002ACES 00092; 2006-EXCAV0006; 2006ACD 00069.

Montaje: Ariane Capdevila Sanz y Mateo González Vázquez.

Imagen de la cubierta: Lampadóforo antropomorfo conocido como *El Negret* (MNAT 527). Museu Nacional Arqueològic de Tarragona. Foto: R. Cornadó.

Impresión: Gráficas Rey

Depósito legal: B-5.869-2019

ISBN: 978-84-9168-207-3

Queda rigurosamente prohibida la reproducción total o parcial de esta obra. Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada, transmitida o utilizada mediante ningún tipo de medio o sistema, sin la autorización previa por escrito del editor.

Índice general

Introducción 9
(Francisco Marco Simón, Francisco Pina Polo y José Remesal Rodríguez)

La invención de la alteridad: griegos y persas 13
(Manel García Sánchez)

Autoctonía y pureza de sangre 49
(Laura Sancho Rocher)

Greece for the Greeks: Plutarch's *Aratus* and Greek Chauvinism 69
(W. Jeffrey Tatum)

La *Xenelasia* espartana 85
(César Fornis)

Los enterrados vivos en el Foro Boario: *Piaculum* y *Obligamentum magicum* 101
(Francisco Marco Simón)

The Rhetoric of Xenophobia in Cicero's Judicial Speeches: *Pro Flacco*, *Pro Fonteio* and *Pro Scauro* 115
(Francisco Pina Polo)

Strangers in the City 127
(Greg Woolf)

Xenofobia y racismo: el punto de vista de la geografía antigua 137
(Gonzalo Cruz Andreotti)

El color de la piel en Roma 155
(Isabel Rodà)

Race and citizenship in Roman law and administration 175
(Clifford Ando)

Small-minded, envious and chauvinistic: The self-shaping of Roman intellectuals 189
(Marietta Horster)

Humor y barbarofobia en la *Vita Maximini duo* de la Historia Augusta 203
(María Victoria Escribano Paño)

Ethnic-cultural Prejudice in Early Christian Monasticism 219
(Mar Marcos)

¿Un caso de aporofobia en la Mérida visigoda? La muerte anunciada del abad Nancto 233
(Clelia Martínez Maza)

***Black Cleopatra*: Discursos sobre raza y racismo en el mundo contemporáneo** 243
(Cristina Rosillo López)

INDICES 255
Índices de fuentes clásicas 255
Fuentes epigráficas 259
Fuentes jurídicas 259
Fuentes papirológicas 259
Personajes 259
Topografía/Etnografía 262
Materias 264

La invención de la alteridad: griegos y persas

Manel García Sánchez[1]
Universidad de Barcelona

Rien en général de plus ridicule et de plus faux que les portraits qu'on fait du caractère des peuples divers.
(Helvétius, *De l'Esperit*, 409)

Persia gave the Greeks their identity or the means for recognizing it.
(S. Hornblower, *The Greek world 479-323 BC*).

Cuando recibí la invitación de participar en este simposio no dudé en aceptar. El tema me era familiar por haberme dedicado al estudio del bárbaro persa[2] o del género en la antigüedad[3], en definitiva, figuras de la alteridad sobre las que se proyectaron conductas discriminatorias y políticas asimétricas de la diferencia. Me pareció que podría compartir una reflexión relativa a las posibles

---

[1] manelgarciasanchez@ub.edu. CEIPAC (Centro para el Estudio de la Interdependencia Provincial en la Antigüedad Clásica. Departamento de Historia y Arqueología. Facultad de Geografía e Historia, Universidad de Barcelona. C/ Montalegre 6, 08001 Barcelona). Este trabajo ha sido realizado en el marco de los Proyectos de Investigación «Inventar el pasado / construir la historia: usos y apropiaciones antiguos y modernos del pasado de los griegos» HAR2015-63549-P; y «Relaciones interprovinciales en el Imperio Romano. Producción y comercio de Alimentos Hispanos (Provinciae Baetica et Tarraconensis» HAR2015-66771-P, financiados por el Ministerio de Economía y Competitividad; y también *EPNET*, Production and Distribution of Food during the Roman Empire: Economic and Political Dynamics (ERC-ADG-2 013 340 828).

[2] M. García Sánchez, *El Gran Rey de Persia. Formas de representación de la alteridad persa en el imaginario griego*, Barcelona 2009.

[3] M. García Sánchez, Miradas helenas de la alteridad: la mujer persa, en: C. Alfaro Giner, M. García Sánchez, M. Alamar Laparra (eds.), *Actas del Tercer y Cuarto Seminarios de Estudios sobre la Mujer en la Antigüedad, Valencia, 28-30 abril 1999 y 12-14 abril, 2000*, Valencia 2002, 45-76.

actitudes o representaciones xenófobas o racistas de los griegos respecto a los bárbaros. Pronto, no obstante, me asaltó una cierta ansiedad y un sudor frío porque al abordar el tema del racismo o la xenofobia en la antigüedad nos enfrentábamos a la siempre delicada y polémica cuestión de censurar moralmente a los griegos y a una historia total sobre la identidad griega, en la que el rol del bárbaro, y del bárbaro por antonomasia, el Persa, iba a ser determinante como motivo panhelénico[4], de múltiples encrucijadas, en la que todos y cada uno de los géneros literarios, de otros tipos de fuentes –las iconográficas, por citar un ejemplo muy ilustrativo–, y un gran número de instituciones legales y políticas convergían hacia el análisis de las prácticas y los discursos que nos ocupan, del poder persuasivo y discriminador de la palabra y de las imágenes.

Desde Esquilo hasta la segunda sofística, desde la literatura o la iconografía cerámica a los frisos del Partenón, en el imaginario clásico se esbozó una imagen de los persas consistente en concebirlos como a bárbaros esclavos de las pasiones, un arquetipo racista ─cultural y moral, que no biológico─ y xenófobo de larga duración[5], creado por primera vez para representar a los Aqueménidas y que sirvió como un cliché para aplicar a otras alteridades, tanto a través del poder del discurso, en todos y cada uno de los géneros literarios, como del poder de las imágenes en la cerámica o la iconografía monumental[6]. El tema me parecía, además, de una triste y dramática actualidad, ya que las construcciones dialécticas identitarias y los miedos y presuras del ser humano no han cejado a lo largo de la historia, desde los griegos –y antes– hasta nosotros, de generar discursos identitarios con una gran dosis de invención de fantasmas, enemigos o demonios a exorcizar, a partir de falsas o distorsionadas representaciones forjadas a base de prejuicios[7], de reflexiones sobre sí mismos, del *ingroup* o grupo de pertenencia o endogrupo, discriminadoras y apologistas de la superioridad cultural o moral de los Unos sobre los Otros, frente al *outgroup* o exogrupo, ya que la cuestión del Otro es consubstancial a la construcción de la identidad, esto es, que el sí mismo y los otros son indisociables. Mostrar y deslustrar moralmente a naciones y gentes tan cobardes como atrabiliarias, crueles e inclinadas a la femenina molicie como los persas era un interesado y terapéutico mecanismo de defensa para cauterizar presuras y el pavor provocados por la diferencia, por la alteridad, y en el caso persa por la amenaza real del poderoso vecino de Asia, del Bárbaro por antonomasia. Ese es el problema al que responde el discurso sobre el bárbaro, sobre los Otros, sobre los extraños, a la barbarofobia: el miedo; y el mecanismo psicológico frente a la angustia activada por aquel inquietante vecino de frontera consistió en representar al eterno enemigo y a su Gran Rey como a personajes ridículos, inmorales, volubles, superlativamente crueles, marionetas de sus mujeres y de sus eunucos[8], víctimas de las conjuras del harén y de la molicie asiática, de una vida muelle demasiado propensa a los banquetes pantagruélicos, a los excesos del vino y a los deleites sensuales del harén. Y es que los griegos concibieron a los persas aqueménidas como sinécdoque de la barbarie e inauguraron una construcción de la identidad occidental etnocéntrica, xenófoba, racista y recelosa del mundo oriental, una herencia de larga duración que se ha actualizado no pocas veces a lo largo de los siglos.

---

[4] L. Mitchell, *Panhellenism and the Barbarian in Archaic and Classical Greece*, Swansea 2007, 22 s., 41, 155-218.

[5] E. Bridges, E. Hall, P. J. Rhodes, *Cultural Responses to the Persian Wars Antiquity to the Third Millennium*, Oxford 2007; M. García Sánchez, La representación del Gran Rey aqueménida en la novela histórica contemporánea, *Historiae* 2, 2005, 91-113.

[6] M. García Sánchez, El discurso sobre el Bárbaro: Aqueménidas, Arsácidas y Sasánidas en las fuentes grecorromanas, en: C. Fornis, *Los Discursos del Poder / El Poder de los Discursos en la Antigüedad Clásica*, Zaragoza 2013, 73-100.

[7] J. Wiesehöfer, Persien, der faszinierende Feind der Griechen: Güteraustausch und Kulturtransfer in achaimendischer Zeit, en: R. Rollinger, Ch. Ulf (eds.), *Commerce and Monetary Systems in the Ancient World: Means of Transmission and Cultural Interaction. Proceedings of the fifth Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project held in Innsbruck, october 3rd-8th 2002*, Stuttgart 2004, 295-307.

[8] Ll. Llewellyn-Jones, Eunuchs and the Royal Harem in Achaemenid Persia (559–331 BC), en: S. Tougher (ed.), *Eunuchs in Antiquity and Beyond*. Swansea and London 2002, 19-49.

Ciertamente, no existió el término racismo en griego o en latín, pero si entendemos por racismo las actitudes consistentes en proyectar sentimientos hostiles o negativos hacia otros grupos étnicos, sí se dieron entonces en Grecia las actitudes que subyacen a su significado. No solo proliferaron dichas actitudes o creencias sobre la diferencia, sobre los Otros, sino que también existieron algunas prácticas institucionales que justificaban la diferencia. ¿Qué decir de la xenofobia entre los griegos? El término tampoco existió en la antigüedad, pero sí el miedo y la hostilidad hacia el extranjero, ni más ni menos que el humus sobre el que germinarían los discursos racistas. Como señaló George M. Fredrickson, aunque racismo y xenofobia no sean lo mismo, la xenofobia puede ser el punto de apoyo para la construcción del racismo[9]. El miedo, la angustia, entretejidos en la urdimbre del discurso con hilos de la realidad y de la ficción, hechos y miedos que muchas veces acontecieron tan solo en la imaginación, en el imaginario, en la ideología, transformados en prejuicios, en emociones enmascaradas de falsas argumentaciones racionales, pero sobre todo una propensión de la naturaleza humana a cauterizar presuras psicológicas, la hostilidad o animadversión hacia lo diferente o lo extraño, porque en las construcciones identitarias juegan un papel en paridad tanto las políticas de reconocimiento como las de falso reconocimiento, tanto en su forma benigna ─el buen salvaje─, como en su forma maligna, ─el bárbaro, el extranjero─, porque ante el imperativo moral de otorgar el reconocimiento a los Otros se genera en el agente, en el Nosotros, en los particularismos, dudas, inquietudes, temores, egoísmos que hacen tambalear las seguridades, porque reconocer a otros pueblos como iguales nos sitúa, como señala Charles Taylor, potencialmente en una situación de vulnerabilidad[10].

El poder de los discursos y de las imágenes se puso, una y otra vez, al servicio de las falsas polaridades del vicio y de la virtud, del bien y del mal, del nosotros y los otros, de las que se sirvieron los griegos –los romanos y también nosotros– para enhebrar sus discursos sobre el bárbaro, sobre la alteridad, sobre el Otro, sobre la diferencia, racial o cultural, porque cabría no olvidar, como recuerda Kwame Anthony Appiah, que sustituir la noción de raza por la de cultura no ayuda demasiado, ya que la segunda está muchas veces viciada de los prejuicios de la primera y a veces el vocabulario racial no se corresponde con los grupos culturales[11]. Discursos que han viciado tantos otros discursos sobre la barbarie y la civilización, sobre el mundo oriental y sobre tantas otras alteridades en la larga duración, y que la veneración sentida hacia los griegos y romanos y la historia de su recepción se ha mostrado demasiado obstinada y tozudamente reacia a censurar, a desenmascarar los abusos de los discursos sobre los otros, siendo la tradición occidental excesivamente timorata a la hora de denunciar como racismo y xenofobia juicios de valor que no dejan margen para la duda. El respeto inveterado y sagrado hacia el mundo clásico ha pasado por alto demasiadas veces que los griegos eran como nosotros, ni mejores ni peores, simplemente humanos, para quienes nada de lo humano les era ajeno, tampoco el racismo o la xenofobia, y que sus lealtades identitarias –ateniense, espartana, mucho menos helena o griega…– la mayoría de las veces no eran más que mezquinas lealtades locales que olvidaban la responsabilidad que como humanos tenemos con lo humano y con la humanidad, la de aquí y la de allá, y que el patriotismo, si ha de ser y para que no sea racista, etnocentrista o xenófobo, ha de ser siempre patriotismo cosmopolita, porque no es poco lo que debemos a los Otros en la construcción de nuestra identidad, para bien y para mal, y porque "raza pura" o "pueblo superior o elegido", como "pureza cultural", como nos recuerda Kwame Anthony Appiah[12], son un oxímoron, mientras que los prejuicios raciales parece que sean consubstanciales

---

[9] G. M. Fredrickson, *Racism: A Short History*, Princeton 2002.

[10] Ch. Taylor, La política del reconocimiento, en: Ch. Taylor, *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, México 2009, 53-116 (original en inglés de 1992).

[11] K. A. Appiah, Race, Culture, Identity: Misunderstood Connections, en K. A. Appiah, A. Gutmann, *Color Conscious. The political Morality of Race*, Princeton 1996, 30-105 (32).

[12] K. A. Appiah, *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*, Madrid 2007, 156 (original en inglés de 2006).

a las construcciones identitarias, tan celosas de su diferencia que rechazan las diferencias. El noble sueño del cosmopolitismo y el multiculturalismo parece que vuelve a vivir sus horas más bajas frente al resurgir de la insularidad –una fatalidad quizás de las ciudades griegas o de la propia naturaleza humana cuando se piensa a sí misma como comunidad imaginada–, de los nacionalismos étnicos o del piélago de integrismos varios, pareciendo incomprensible lo sencillo y justo que sería abogar por otra idea –por desgracia trasnochada– como es el patriotismo cosmopolita, que respeta la diferencia sin renunciar a la homogeneización –o a la inversa–, víctima como un eterno retorno de los abusos del patrioterismo y la identidad, del ser griego o del ser romano[13]. Poco efecto tuvo que los sofistas enseñasen a relativizar las legitimaciones identitarias, fruto siempre de las convenciones del *nómos*, o que los cínicos y estoicos nos intentasen persuadir sobre el efecto terapéutico del cosmopolitismo, del *e pluribus unum*, sobre las construcciones identitarias o etnoidentidades.

Cuando los griegos intentaron dar respuesta a la pregunta *Who is to be, and who is not to be in the Greek city* se impuso demasiado pronto la invención de la alteridad, el triunfo de la sinrazón sobre la racionalidad, del prejuicio sobre el juicio, del monismo moral que consideraba que solo hay un modo de vida auténtico frente a las carencias de todos los demás y argumentaba sobre la imposibilidad de educar a los bárbaros[14]. Es cierto, la dificultad para aceptar a otras gentes responde en gran medida a un mecanismo psicológico: a la angustia, al recelo, a la desconfianza y al miedo que genera el Otro, la alteridad, los extraños. Ese mal hábito se acentúa porque nuestra manera de mirar y comportarnos con esos Otros está condicionada por la manera como nos los imaginamos, a ellos y a nosotros mismos, en tanto que, en expresión feliz de Benedict Anderson, "comunidades imaginadas"[15]. Como señaló Edith Hall[16], la invención del bárbaro fue la respuesta al conflicto entre griegos y persas –también a la situación de guerra fría, en expresión feliz de David Lewis, entre el final de las Guerras Médicas y la conquista de Alejandro del imperio aqueménida[17]– y, de hecho, los griegos se inventaron a un bárbaro y a una Persia para definir así también su identidad. Siempre recelamos de los Otros, de los extraños, y siempre somos víctimas del prejuicio cuando nos representamos a la alteridad, al bárbaro, al extranjero, deduciendo consecuencias de prejuicios y juicios que sabemos falsos, mediante discursos falaces que se fundamentan no en razones, sino en emociones, en anhelos por la diferencia o el hecho diferencial que amagan siempre el sentimiento de superioridad cultural y moral sobre el Otro, de esos extraños que generan espanto, angustia, casi nunca admiración, casi siempre burla, sarcasmo o escarnio, sobre todo miedo. Como dijo Rousseau, cuando se quiere estudiar a los hombres hay que mirar hacia uno mismo; pero para estudiar al hombre hay que aprender a dirigir la mirada hacia lo lejos; hay que observar en primer lugar las diferencias para descubrir las propiedades (Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, cap. VIII), y ese ejercicio no siempre fue ejecutado en la Grecia antigua con honestidad. Cuando miramos hacia adentro somos nacionalistas y xenófobos, mientras que cuando miramos hacia afuera somos cosmopolitas y tolerantes. Lo difícil es, pues, equilibrar esas dos inclinaciones tan naturales.

---

[13] M. C. Nussbaum, (ed.), *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y "ciudadanía mundial"*, Barcelona 2012 (original en inglés de 1996).

[14] B. Parekh, *Repensando el multiculturalismo*, Madrid 2005, 41-47 (original en inglés de 2000).

[15] B. Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo,* Madrid 1993 (original en inglés de 1983).

[16] E. Hall, *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford 1989, 57 ss.

[17] D. M. Lewis, The Thirty Years' Peace, *CAH*, V², Londres 1992, 121–46; H. Diller, Die Hellenen-Barbaren-Antithese im Zeitalter der Perserkriege, en: O. Reverdin (ed.), *Grecs et Barbares*, Ginebra 1962, 37-82.

Abogaba Nicole Loraux, al tratar sobre los antiguos, por una práctica controlada del anacronismo. Sería por ello prudente preguntarnos de qué hablamos cuando hablamos de xenofobia y racismo en el mundo antiguo, de si existieron dichos términos en la antigüedad —que no existieron; el término racismo apareció entre las dos guerras mundiales, aunque el fenómeno es anterior al concepto y ciertamente los griegos veían a los bárbaros como a inferiores[18]—, de si realmente fue un problema que preocupase especialmente a los griegos[19] o de si se trata de proyectar desde el presentismo –que no tiene nada de ilegítimo cuando lo guía la prudencia– unas categorías de análisis ajenas a la mentalidad y a la lengua griega o latina. Lo mismo cabe decir sobre otros tantos conceptos que se vinculan a ellos —y que utilizaremos aquí— como raza[20], pureza racial, racialismo, prejuicio racial, prejuicio étnico, grupos étnicos, prejuicios culturales, prejuicios de grupo, infrarracismo o racismo de baja intensidad, alteridad, racialización o uso de la raza como representación y categorización de unas poblaciones por otras (la *racialisation* de Michael Banton), etnicidad[21], etnocentrismo –la antesala del racismo–, etnicismo, chauvinismo, jingoísmo, nacionalismo –ha sido visto como un suplemento del racismo e indispensable para sus constitución[22]–, endogamia, pureza de sangre, supremacismo, naturalización (δημοποίησις/ἀναπλήρωσις)[23], eugenesia, esclavitud –para John E. Coleman el etnocentrimso es el marco mental que justifica en el mundo antiguo la existencia de la esclavitud, el poder justificar que un esclavo no es verdaderamente un ser humano[24]–, ciudadanía, extranjería, clase social...[25] y preguntarnos si muchos de ellos no son también simples anacronismos aplicados al pasado, pero que laten en las actitudes legitimadoras de las ideologías de la exclusión frente al multiculturalismo y la ciudadanía inclusiva, en especial, según palabras de Aristóteles, pues necesariamente en las ciudades suele haber un número grande de esclavos, metecos y extranjeros (Arist., *Pol.* 7, 1326a 6). Tenemos la sensación de que, si no podemos hablar de racismo y xenofobia, muchos discursos suenan a racismo o tienen un aire de familia de xenofobia, hecho que quizás nos autorice a utilizar etiquetas como racista o racismo, xenófobo o xenofobia en el estudio de la antigüedad y, en especial, cuando la valoración de la propia manera de vivir y ver el mundo de los griegos se considera superior a la de los otros y se priva a estos mismos otros de integrase con nosotros, privándolos de derechos e imponiéndoles solo deberes. Inmediatamente vienen también al pensamiento otros conceptos que inevitablemente se asocian en el mundo griego a los discursos racistas, xenófobos o apologistas de las políticas de la diferencia discriminatoria, aunque no todos aparecen en las relaciones grecopersas:

---

[18] Ch. Tuplin ve en griego antiguo tres términos asociados: ἔθνος, γένος/γενέη y φῦλον/φυλή. Pero dichos términos igual se aplican en griego a pueblos, hombres y mujeres como género, profesiones, especies… (C. J. Tuplin, Greek Racism? Observations on the Character and Limits of Greek Ethnic Prejudice, en: G. R. Tsetskhladze, (ed.), *Ancient Greeks. West & East*, Leiden 1999, 47-75, 48). M. Wieviorka, *Le racisme, une introduction*, París 1998.

[19] Para Édouard Will, no (E. Will, *Doriens et Ioniens. Essai sur la valeur du critère ethnique appliqué à l'étude de l'histoire et de la civilisation grecques*, París 1956, 13). El subtítulo es revelador para nuestro propósito.

[20] Esta categoría aparece con fuerza por primera vez en el clásico de K. O. Müller, *Die Dorier*, 1824, viendo en los dorios –Esparta– un ejemplo de sociedad virtuosa, los más puros y mejores de los helenos, cerrada sobre sí misma –con Prusia latiendo bajo el discurso del sabio alemán–, frente a las sociedades abiertas y degeneraldas de los jonios –Atenas–. E. Will señaló hace bastantes años la imposibilidad de conciliar nacionalismo y ciencia (E. Will, *op. cit.*, 12).

[21] S. Jones, *The Archaeology of Ethnicity. Constructing Identities in the Past and Present,* Londres 1997, 56-83; J. McInerney, Ethnicity. An Introduction, en: J. McInerney (ed.), *A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean*, Londres 2014, 1-16; N. Luraghi, The Study of Greek Ethnic Identities, en: J. McInerney (ed.), *op. cit.*, 213-227.

[22] M. Wieviorka, *op. cit.*

[23] E. Caillemer, Dèmopoiètos (Δημοποίητος), *Daremberg-Saglio* III, 1892, *s.v;*. M. J. Osborne, *Naturalization in Athens*, Bruselas 1981.

[24] J. E. Coleman, Ancient Greek Ethnocentrism, en: J. E. Coleman, C. A. Walz (eds.), *Greeks and Barbarians. Essays on the Interactions between Greks and Non-Greeks in Antiquity and the Consequences for Eurocentrism*, Bethesda, Maryland 1997, 175-220, 202.

[25] I. Geiss, *Geschichte des Rassismus*, Frankfurt am Main 1988, 27-34. L. van den Berghe, *Race and Racism. A Comparative Perspective*, Nueva York 1967, 31-33.

autoctonía –enfatizada en la primera mitad del s. V a.C. después de las Guerras Médicas[26]–, philoxenía, monogenismo, poligenismo, protorracismo[27], *xenelasía* (ξενηλασία)[28], helenismo, grecidad, helenos, pelasgos, jonios y dorios, bárbaro, panhelenismo –el legado de Jerjes, según Simon Hornblower[29]–, meteco[30], apátridas[31], refugiados, segregación, exclusión, ghetto, genocidio, violencia racista, incluso otras formas de alteridad como el extranjero, el esclavo o la mujer –recordemos aquí cómo Tales de Mileto agradecía a la fortuna no haber nacido ni animal, ni mujer, ni bárbaro, tres principios rectores de la identidad griega (DK A 1.33)–, y en especial en la categoría de los *metroxénoi*, excluidos tantas veces de la ciudadanía, salvo que la *oligantropía* o la guerra acuciasen políticas de naturalización (ἀναπλήρωσις). Incluso hubo ciudades que fueron famosas por su aversión hacia los extranjeros, como Esparta o Apolonia de Iliria, si bien ese rechazo del extranjero fue bastante más generalizado entre las polis griegas y convivió siempre con la presencia autorizada de los mismos en toda y cada una de las ciudades, como nos revela una lectura de la *Poliorcética* de Eneas Táctico, en donde se nos muestra el recelo y desconfianza no solo frente a los mercenarios y la ξενοτροφία, algo comprensible, sino también frente a los extranjeros domiciliados[32]. La ξενηλασία pues, convivió interesadamente con la ἀναπλήρωσις, la reconstitución del cuerpo cívico, cuando, como en la Esparta de Agis (243-241 a.C.) y Cleómenes (235-222 a.C.), la ὀλιγανθρωπία/ὀλιγανδρία/σπάνις ἀνδρῶν (penuria de hombres) obligó a muchas ciudades griegas a naturalizar a muchos extranjeros. La misma xenofobia que inunda el lenguaje vinculado al coeficiente intelectual, a los prejuicios lingüísticos contra las lenguas borborígmicas (σόλοικος para referise al extranjero por hablar mal haciendo solecismos), βαρβαρόφωνος (Hom, Il. 2.867; Str. 14.2.28), a las fidelidades identitarias o colaboracionistas (ἑλληνίζω/ἑλληνιστί/ἑλληνισμός frente a μηδίζω/μηδιστί/μηδισμός), a la política (μηδίζω/περσίζω), a los estereotipos sobre la alimentación y la gula, a la moral, a las parafilias o a la sexualidad, donde las prácticas consideradas como vicios eran atribuidas a los pueblos vecinos o a los pueblos bárbaros[33].

Queremos insistir en el término discurso porque lo que vamos a estudiar aquí es el racismo desde el ángulo del discurso ─y son los discursos los que nos guiarán en la interpretación de las imágenes─, ya que el racismo desde el ángulo de las prácticas es mucho más escurridizo y su presencia mucho más difusa en las fuentes. Es en los discursos racistas, como señaló Leon Poliakov, donde se mezclan elementos realistas, enunciados xenófobos y enunciados quiméricos, si bien los

---

[26] *Vid* L. Sancho Rocher en este mismo volumen; S. Lape, *Race and Citizen Identity in the Classical Athenian Democracy*, Cambridge 2010, 16-18; J. Roy, Autochthony in Ancient Greece, en: J. McInerney (ed.), *op. cit.*, 241-255. Y sobre todo el insustituible N. Loraux, *La invención de Atenas. Historia de la oración fúnebre en la "ciudad clásica"*, Buenos Aires 2012 (original en francés de 1981 y 1993).

[27] Poliakov se vale de este concepto para referirse a la concepción o prácticas racistas anteriores a la elaboración en la modernidad de las teorías raciales (L. Poliakov, Ch. Delacampagne, P. Girard, *Le racisme*, París 1976, 153).

[28] *Vid* C. Fornis en este mismo volumen.

[29] S. Hornblower, *El mundo griego 479-323 a.C.*, Barcelona 1985, 26 (original en inglés de 1983).

[30] M. Clerc, *Les métèques atheniens. Étude sur la condition légale, la situation morale et le rôle social et économique des étrangers domiciliés à Athènes*, París 1893; D. Whitehead, *The Ideology of Athenian Metic*, Cambridge 1977.

[31] M. F. Baslez, La cité grecque à-t-elle connu des apatrides? Documents athéniens et déliens de la fin du IIe siècle, en: R. Lonis (ed.), *L'Étranger dans le monde grec II. Actes du Deuxième Colloque sur l'Étranger Nancy, 19-21 septembre 1991*, Nancy 1992, 17-41.

[32] D. Whitehead, L'image de l´étranger dans la *Poliorcétique* d'Enée le Tacticien, en: R. Lonis (ed.), *op. cit.*, 314-331.

[33] R. Hodot, Le vice, c'est les autre, en: R. Lonis (ed.), *op. cit.*, 169-183, 171. Algunas de esas categorías articulan un trabajo excelente de Paul Cartledge, quien nos revela que se inspira en la definición de alteridad de Emmanuel Levinas, lituano judío afincado en Francia, entendida como la diferencia y exclusión padecida por un grupo a manos de un grupo dominante que fija una polaridad entre el *Nosotros* y los *Otros*. No resulta sorprendente que se recurra a un filósofo judío, ya que en la mayoría de los casos los estudiosos de la historia del racismo han vinculado el origen de esa lacra de la humanidad a la aparición del antisemitismo en la historia, un mal, el antisemitismo, también existente en la antigüedad (P. Cartledge, *The Greeks. A Portait of Self & Others*, Oxford 2002[2]). Léanse las siempre instructivas observaciones de L. Poliakov (ed.), *Ni juif ni grec. Entretiens sur le racisme*, La Haya 1978. Otro ejemplo de lo que decimos sería G. L. Mosse, *Toward the Final Solution. A History of European Racism*, Nueva York 1978; o el libro de G. M. Fredrickson, *op. cit*.

enunciados racistas pertenecen a las dos últimas categorías señaladas y también nos parece válida como definición la propuesta del autor ruso-francés: *Le racisme est une attitude qui se « fabrique » un contenu, en inventant des différences raciales, évidemment imaginaires, auxquelles sont ensuite rapportées toutes les autres différences réelles ou imaginaires*[34]. Sería también útil diferenciar el racismo del etnocentrismo, según Claude Lévi-Strauss, una actitud universal, presente en especial en aquellas sociedades cerradas sobre sí mismas[35]. Pero para que del etnocentrismo, del considerarse como pueblo mejor –sino superiores– que los otros, replegado sobre su propio territorio, real o imaginado, pasemos al racismo es necesario que a las diferencias objetivas se añadan diferencias imaginarias[36] y aquí la invención de la alteridad juega un papel protagonista y en el caso concreto de las formas de representación de la alteridad persa los elementos imaginados son fantasiosos, múltiples y diversos[37]. Respecto a la xenofobia o hostilidad hacia los extranjeros y hacia todo lo que es extranjero, aquí se combina el miedo y la doble moral, ya que, si por un lado, buena parte de las prácticas discursivas relativas a los persas son un mecanismo de defensa para cauterizar la presura, no menos verdad es que los griegos tomaron de los persas más de un préstamo cultural suntuoso, como demostró Margaret C. Miller mediante lo que denominó como *persería* o adopción entre la aristocracia ateniense de bienes de prestigio persas u orientales (*orientalia*), como parasoles, matamoscas y otros motivos decorativos[38].

Los editores de una reciente antología de textos sobre el asunto calificaban su título, *Race and ethnicity in the classical world*, como un *intentional anachronism*[39], sencillamente porque los antiguos no entenderían a qué nos referimos con el constructo social o cultural 'raza' o mucho menos con el moderno concepto de 'etnicidad'[40], esto es, las diferentes prácticas culturales dentro de una misma raza. No quiero decir con todo lo dicho que debamos eliminar dichos términos de nuestro análisis, pero sí limitar o precisar su uso, debiendo evitar, como señaló Édouard Will, ser víctimas del error de una petición de principio, a saber, convertir en tesis (indemostrable) lo que solo puede ser hipótesis (incontrolable)[41]. Es cierto que también los antiguos se preguntaron sobre la diversidad humana, sobre el color de la piel o las diferencias culturales, por la fisionomía[42] o el fenotipo, pero para los griegos todos éramos descendientes, salvo excepciones como los autóctonos, de un mismo ancestro, para unos de Prometeo (Ov., *Met*. 1.76–88; Paus. 10.4.4), para otros de Deucalión y Pirra (Pind., *O*. 9.40–46; Apollod. 1.7.2) o, por citar un ejemplo elocuente, en el mito genético de las razas (γενεά) de Hesíodo no se diferenciaba origen alguno[43]. Por supuesto, los griegos, como nosotros, seguro que fueron víctimas también de esa construcción cultural que es el prejuicio racial, y aunque todos habríamos nacido de un mismo ancestro y, por tanto, dominó el monogenismo sobre el poligenismo, las diferencias en el fenotipo, la lengua o las costumbres y casi todo ello condicionado por el medio, por un determinismo genético, biológico, geográfico y climático, propiciaron no pocos discursos sobre la alteridad que hoy en día nosotros no dudaríamos en calificar como racistas o xenófobos, por más que haya cierta resistencia en la historiografía a valerse del término racismo para aplicarlo al mundo clásico, demasiadas veces todavía idealizado,

---

[34] L. Poliakov, Ch. Delacampagne, P. Girard, *op. cit.*, 29s.
[35] Cl. Lévi-Strauss, Race et histoire, en *Anthropologie structurale II*, París 1974.
[36] L. Poliakov, Ch. Delacampagne, P. Girard, *op. cit.*, 31.
[37] M. García Sánchez, *El Gran Rey de Persia.*
[38] M. C. Miller, *Athens and Persia in the fifth century BC. A Study in cultural Receptivity*, Cambridge 1997.
[39] R. F. Kennedy, C. S. Roy, M. L. Goldman, *Race and Ethnicity in the Classical World: an Anthology of Primary Sources in Translation*, Indianapolis 2013.
[40] J. M. Hall, *Hellenicity: Between Ethnicity and Culture*, Chicago y Londres 2002, 17.
[41] E. Will, *op. cit.*, 101.
[42] M. M. Sassi, *La Scienza dell'Uomo nella Grecia Antica*, Turín 1988, 46-80.
[43] J. M. Hall, *op. cit.*, 31.

y se insista –como si ello no fuera de por sí censurable– en que para los griegos la distinción entre el Nosotros y los Otros fue más un discurso ético y cultural, una diferencia marcada por conductas y hábitos determinados por el entorno geográfico más que por la fisiología[44]. Por supuesto que los discursos griegos sobre la diferencia estuvieron articulados alrededor del determinismo geográfico y de las teorías del entorno físico, incluso de la influencia de las estrellas sobre el comportamiento de los pueblos –demasiado temerarios los persas e inclinados a la sexualidad y a la decadencia por estar bajo la influencia de Afrodita (Ptol., *Tetr*. 2.3.65) –, pero no es menos cierto que muchos de los juicios de valor que los autores griegos emitieron sobre otros pueblos –y de los persas en particular, que es de quienes vamos a tratar aquí– revelan prejuicios etnocéntricos, xenófobos y racistas. Es cierto que, como buena parte de los discursos xenófobos, el caso griego se circunscribía más al imaginario que a la realidad y Pascal Charvet ha defendido que la división bipartita griegos-extranjeros o griegos-bárbaros es más intelectual que concreta, pero ha reconocido también que fue precisamente por ello que las políticas de integración del extranjero en la Grecia antigua fueron mucho más restrictivas que en Roma[45]. La razón estriba precisamente en la misma organización política de la ciudad estado y en la escasa presencia entre los griegos de nada parecido al influjo cosmopolita romano (*mundanus*; Cic., *Tusc*. 5.108), del estoicismo y su *e pluribus unum*.

Ciertamente, los griegos no dispusieron de un concepto de raza y de racismo en el sentido estricto y moderno del término –y si es que tal sentido y consenso existe y no varía de unos autores a otros, de unas épocas a otras, como ha destaco Léon Poliakov[46]–. Sí contaron, en cambio, con la noción –que tampoco el concepto– de etnicidad, al compartir una forma de vida (δίαιτα), unos hábitos (ἔθεα) unas costumbres y normas reguladas (νόμοι), una educación (παιδεία) y el sentimiento de pertenencia a un origen común o nacimiento que marcaba una diferencia cultural insalvable (ἔθος y γένος) y un parentesco (συγγένεια)[47], en definitiva, y en palabras de Anthony D. Smith[48], de una conciencia de etnia entendida como una comunidad histórica construida sobre una memoria compartida, asociada a un territorio específico –que no a una nación– y a un sentimiento de solidaridad que encontramos en Esquilo, Heródoto o Isócrates, por citar tres ejemplos sobresalientes. No debemos entrar, sin embargo, en un debate nominal, porque aunque buena parte de esos conceptos o términos no existieron nunca ni en griego ni en latín, sí hallamos ubicuamente las actitudes que significan, camuflando los hechos o actitudes, utilizando otros términos para describir fenómenos análogos o colaterales: desconfianza, discriminación, desprecio, ubicuidad del estereotipo o cliché étnico por la propensión universal a la pertenencia a un grupo étnico –etnias en el sentido definido por Anthony D. Smith como unidades y sentimientos culturales colectivos que comparten mitos identitarios, memorias, valores, símbolos y códigos de comunicación–, una mitomotórica de lugares comunes guardiana de la etnicidad y una unidad inmediata de lealtades[49], en definitiva, miedo, difamación, rechazo, marginación y segregación del extranjero, un término que adquirió progresivamente una connotación despectiva: del huésped (ξένος) al extranjero, políticamente hablando el no-ciudadano, como señala Marie Françoise Baslez, extranjeros del interior o metecos, extranjero político en expresión de Raoul Lonis, extranjeros culturales del exterior o bárbaros, extranjero a la comunidad

---

[44] T. Castens, *Rassismus in der griechisch-römischen Antike*, Múnich 2009; Ch. Tuplin, *op. cit*., 53, 68, 70; protorracismo en B. Isaac, *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton 2004; S. Lape, *op. cit.*, 3 s.

[45] Ch. Cusset; G. Salamon (ed.), *À la rencontre de l'étranger. L'image de l'Autre chez les Anciens. Précédé d'un entretien avec Pascal Charvet*, París 2014, viii s.

[46] L. Poliakov, Préface, en: L. Poliakov (ed.), *Ni juif ni grec*, 7-22 (7).

[47] S. Humphreys, Grèce ancienne et anthropologie modern. Représentation de la structure des autres sociétés, en: L. Poliakov (ed.), *op. cit.*, 75-90 (75); J. M. Hall, *op.cit.*, 18.

[48] A. D. Smith, *Els orígens ètnics de les nacions,* Valencia 2008 (original en inglés de 1986), 47, 50, 65, 75 s.

[49] A. D. Smith, *op. cit.*, 89, 131s.

helénica[50], y, por supuesto, la xenofobia de los griegos y su posible germen de racismo. Si se prefiere, aunque estén lindantes, prejuicio cultural más que racial en el caso de los bárbaros y un pasaje del *Panegírico* de Isócrates es explícito al respecto: *que el nombre de griegos se aplique no a la raza, sino a la inteligencia, y que se llame griegos más a los partícipes de nuestra educación que a los de nuestra misma sangre* (Isoc. 4.50)[51]. Quizás sería también necesario diferenciar entre el extranjero de paso (ἐπιδημοῦντες/παρεπιδημοῦντες), el extranjero residente una temporada (κατοικοῦντες) y el extranjero definitivamente instalado o meteco (μέτοικος/πάροικος)[52], si bien hay autores que prefieren tratar a los dos últimos como a una única categoría, pero al fin y al cabo como sujeto que genera desconfianza entre los miembros de la polis y casi siempre visto como una amenaza[53].

El vocabulario sobre el extranjero es elocuente muchas veces por sí mismo y Pierre Carlier[54] demostró cómo en Atenas, y en especial a partir del dossier de *nóthoi* del Kynosarges, el término bastardo (νόθος) a partir del siglo VI a.C., y en especial a partir de la ley de ciudadanía de Pericles del 451/0 a.C.[55], fue ganando terreno para referirse de los hijos de una concubina despectivamente a los hijos nacidos de madres extranjeras (μητροξένος), hecho que los excluía de la herencia de la propiedad de la tierra (Poll. 3.21), e importando poco la memoria de ilustres bastardos como Temístocles o Cimón. Si atendemos a Aristóteles (Arist. *Ath*. 26.4), la razón sería el exceso de ciudadanos y el evitar la inscripción fraudulenta en las fratrías de los νόθοι ἐκ ξένης y un lugar común en las rencillas entre los oradores del siglo IV a.C.[56], una muestra, no solo antigua, de cómo la naturalización ha dependido históricamente de la necesidad interesada de aumentar o disminuir el cuerpo cívico a conveniencia, abrogando o restaurando la ley –así en Atenas abrogándola con plateenses en 427 a.C. o samios en 405 a.C. y aplicada con rigor en la repartición de trigo donada por Psamético de Egipto en 445/4 a.C. o restaurada de nuevo en el 403/2 a.C.–, pero también de poner fin al hábito de la aristocracia de concertar enlaces matrimoniales con aristocracias extranjeras[57].

Debemos, pues, preguntarnos: ¿hubo una teoría o doctrina de las razas o racialismo en el mundo antiguo, esto es, una ideología o un racismo científico como el que se desarrolla desde el siglo XVIII o el XIX con Arthur de Gobineau o Herbert Spencer?, ¿se dieron comportamientos racistas?, ¿se combinó el racialismo con el racismo, con las consecuencias catastróficas que ello ha tenido a lo largo de la historia?, ¿tenemos documentadas actitudes etnocéntricas y xenófobas? Si bien no hay duda sobre el hecho que el racismo es un mal hábito universal y que viene de antiguo, no hay acuerdo sobre si el racialismo existió en la antigüedad o nació en la Europa occidental a mediados del siglo XVIII o a finales de la Edad Media[58]. George M. Fredrickson niega explícitamente para el caso griego protorracismo o racismo alguno porque los griegos atribuían las diferencias humanas

---

[50] R. Lonis, Introduction, en: R. Lonis (ed.), *op. cit.*, 10-15 (10).

[51] Traducción de J, M. Guzmán Hermida*;* καὶ τὸ τῶν Ἑλλήνων ὄνομα πεποίηκε μηκέτι τοῦ γένους ἀλλὰ τῆς διανοίας δοκεῖν εἶναι, καὶ μᾶλλον Ἕλληνας καλεῖσθαι τοῦς τῆς παιδεύσεως τῆς ἡμετέρας ἢ τοὺς τῆς κοινῆς φύσεως μετέχοντας. Vid. E. Pérez Martín, *Los extranjeros y el derecho en la antigua Grecia*, Madrid 2001; M. F. Baslez, Le péril barbare : une invention des Grecs ?, en: C. Mossé (ed.), *La Grèce ancienne*, París 1986, 284-299 (292).

[52] Ph. Gauthier, Métèques, Périèques et *Paroikoi* : Bilan et points d'interrogation, en: R. Lonis (ed.), *L'étranger dans le monde grec I. Actes du colloque organisé par l'Institut d'Études Anciennes Nancy, mai 1987*, Nancy 1988, 23-46.

[53] Ph. Gauthier, *Symbola. Les étrangers et la justice dans les cités grecques*, Nancy 1972, 109.

[54] P. Carlier, Observations sur les *nóthoi*, en: R. Lonis (ed.), *L'Étranger dans le monde grec II*, 106-125, 111 ss.

[55] S. Lape, *op. cit.*, 23.

[56] S. Lape, *op. cit.*, 82-88.

[57] P. Carlier, *op. cit.*, 114, 122, ; M. H. Hansen, *La Démocratie athénienne à l'époque de Démosthène*, París 2009², 78 s. (original en inglés de 1991).

[58] G. M. Fredrickson, *op. cit.*, 17, que habla de *conceptions of difference in the ancient world* y afirma: *no concept truly equivalent to that of 'race' can be detected in the thought of the Greeks, Romans, and early Christians*. Puede verse también K. A. Appiah, Race, Culture, Identity: Misunderstood Connections, 54-56.

no a la herencia o la raza, sino al entorno, pero es ésta quizás una visión no poco idealizada y algo ingenua del mundo clásico, la misma que la de Ivan Hannaford[59]. De hecho, hay quien se ha valido de la atenuación, como Benjamin Isaac al utilizar la expresión *proto-racism*, para denotar esas actitudes en el mundo clásico, como si el respeto milenario hacia la herencia de Grecia y Roma nos obligase a aplicar la sordina, a suavizar la dureza del término racismo, y ha visto en ellas solo *the ancient roots of early modern racism*[60]. Otros, como Denise Eileen McCoskey[61], han defendido abiertamente el concepto de raza sobre el de 'etnicidad' o 'identidad cultural' como esencial para el estudio de la antigüedad, pero lo habitual son los posicionamientos como los de Lloyd Thompson que, si bien reconoce la existencia de actitudes negativas hacia la diferencia en el mundo romano, considera que no hay nada parecido a lo que denotamos como 'racist, 'racial prejudice', 'colour prejudice' o 'racism'[62]. Edith Hall también considera que "racismo" o "racistas" son categorías de pensamiento decimonónicas ajenas al mundo griego, en donde nunca existió la idea de que la biología marcase diferencia alguna entre los pueblos y, frente al anacronismo que supondría su uso, prefiere utilizar términos como xenofobia, *institutionalized in Athenian law*, etnocentrismo o chauvinismo, términos que tan solo connotan la superioridad de una cultura sobre otra y, por tanto, el domino de una sobre las otras, si bien no vemos en qué se diferencia la consideración de inferioridad del bárbaro del simple racismo, por más que usar esa etiqueta sea un anacronismo o la actitud de desprecio hacia los otros no se fundamente en una teoría con aspiración de cientificidad alguna[63]. Recordamos, de nuevo, la observación de Anthony K. Appiah: la conciencia de superioridad cultural amaga no pocas veces la aparición inmediata de la superioridad racial.

Como señaló Tzvetan Todorov el problema consiste en saber *hasta dónde se extiende el territorio de la identidad*[64], y en dónde comienza el de la diferencia, y aquí la doctrina de las razas, el racismo y la xenofobia han resultado determinantes tanto hoy como en la antigüedad. Nuestro recorrido deberá ser dual: por una parte, un análisis de la doctrina racialista en la antigüedad, a saber, los discursos sobre el prejuicio étnico o cultural, si se prefiere, el racismo y la xenofobia[65]; por otra, las actitudes o comportamientos racistas. Por lo que respecta al racialismo, y en nuestro caso aplicado tan solo al caso persa, nos resultarán de utilidad las proposiciones racialistas establecidas por Tzvetan Todorov, presentes todas en el "racialista clásico o ideal" y ausentes algunas de ellas en el "racialista revisionista", a saber: 1) *La existencia de las razas*, cuyos miembros poseen características físicas comunes, y desde donde se defiende la necesidad de evitar los cruzamientos entre razas –en Atenas la ley penalizó los matrimonios mixtos en muchos momentos de su historia– 2) *La continuidad entre lo físico y lo moral*, y por tanto una diferenciación en función de la raza entre culturas y entre morales –la conciencia de superioridad moral y cultural de los griegos fue apabullante– 3) *La*

---

[59] G. M. Fredrickson, *op. cit.*, 17; I. Hannaford, *Race. The History of an Idea in the West*, Washington 1996, 8, 12, 61-85.

[60] B. Isaac, *op. cit.*, 5, 8. No obstante, el mismo autor indica que el término es usado por Jean Yoyotte para el caso de Egipto, según L. Poliakov, *op. cit.*, 8, y por G. M. Fredrickson, *op. cit.* aplicado al final de la Edad Media.

[61] D. E. McCoskey, *Race: Antiquity and its Legacy*, Nueva York 2012, 9, 27.

[62] Ll. Thompson, *Romans and Blacks*, Norman y Londres 1989, 157.

[63] E. Hall, *op. cit.*, ix s.

[64] T. Todorov, *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, Madrid 2010, 115 (original en francés de 1982).

[65] Creemos, no obstante, que debemos ampliar el marco propuesto por Jonathan M. Hall y analizar también la iconografía: *Ethnic identity is not a 'natural' fact of life; it is something that needs to be actively proclaimed, reclaimed and disclaimed through discursive channels. For this reason, it is the literary evidence which must constitute the first frame of analysis in the study of ancient ethnicity. In saying this, I am certainly not advocating a general principle of granting to literary evidence a primacy in all approaches to antiquity; it is simply that the very nature of ethnic identity demands this* (J. M. Hall, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge 1997, 182). Véase, por ejemplo, sobre el poder de las imágenes A. Cohen, The Self as Other. Performing Humor in Ancient Greek Art, en: E. S. Gruen (ed.), *Cultural Identity in the Ancient Mediterranean*, Los Ángeles 2011, 465-490, en especial, para el caso persa, The Eurymedon Vase: The Sefl as Other?, 469-477.

acción del grupo sobre el individuo, a saber, que el comportamiento del individuo depende del grupo cultural al que pertenece –las apologías de la autoctonía recordaban al individuo su hecho diferencial y su superioridad cultural y moral– 4) *Jerarquía única de valores*, es decir, hay razas superiores e inferiores, buenas y malas, inteligentes y tontas, bellas y feas, culturas que se evalúan según los tres criterios de virtud, belleza, fuerza y capacidades intelectuales –si sustituimos "razas" por "pueblos", la respuesta es un sí inapelable– y 5) *Política fundada en el saber*, a saber, que el cientificismo —un falso cientificismo— justifica el sometimiento o exterminio de unas razas por otras uniéndose aquí el racialismo con el racismo y pudiendo tener entonces consecuencias dramáticas –por ejemplo, el exterminio a veces de poblaciones en el ámbito colonial o en la experiencia espartana, aunque es cierto que no apelando al supremacismo racial[66].

Es cierto, tampoco faltaron en el pensamiento griego, en relación al *status personarum*, los defensores de un humanismo universalista, en especial por creer en la universalidad del género humano como ideal ético superior. Pero ciertamente fueron pocos –algún sofista, Sófocles…– los que defendieron la igualdad entre los griegos y los otros, o los derechos humanos (inexistentes en la antigüedad), los políticos y civiles (inseparables) o sociales (dudosos) de los otros —*Schiavo-Straniero-Donna-Figlio-Non proprietario-Debitore-Convenuto*, según Alberto Maffi, por oposición a *Libero-Cittadino-Maschio-Padre-Proprietario-Creditore-Attore*[67]— y nosotros añadiríamos la pareja Griego-Bárbaro (el extranjero cultural, según Philippe Gauthier)[68], y casi nadie se convirtió en apologista del mestizaje o el multiculturalismo –algún cínico, Alejandro…– como la mejor opción moral y cultural. A ello hay que sumar la dificultad para el caso griego, en donde no siempre está clara, respecto a los instrumentos de control social, la relación entre leyes escritas, usos y costumbres (ἔθεα) y 'leyes no escritas' o ἀγραφοὶ νόμοι (Esparta), a lo que habría que sumar, frente *al alieni iuris* romano y como demostró H. J. Wolff, la multitud de *ius loci* de cada ciudad o polis aplicados a las causas judiciales en las que se veían implicados extranjeros[69].

Lo que predominó fue lo que Tzvetan Todorov[70] etiquetó como la regla de Heródoto, a saber, la reacción espontánea anterior a toda educación consistente en privilegiar a los nuestros en detrimento de los otros, algo que según el autor de Halicarnaso –nada a objetar– los mismos persas hacían cuando articulaban el espacio sobre el eje de la centralidad de su pueblo, tal como nos revelan las inscripciones reales aqueménidas o los relieves de Persépolis, forjando su identidad diferenciándose también de los Otros[71]. Como ya señaló Rousseau, es quizás ese un mal universal, fruto del conflicto irresoluble entre la antinomia del patriotismo ciudadano y el cosmopolitismo del hombre[72], sobre si es imperativo que prevalezca la ciudad sobre la humanidad, y quizás los griegos de época clásica, tan apegados al patriotismo de la polis, se vieron determinados culturalmente a privilegiar el patriotismo excluyente de la ciudad-estado frente al patriotismo cosmopolita y de ahí, seguro, derivan buena

---

[66] T. Todorov, *op. cit.*, 116-119.

[67] A. Maffi, I diritti degli altri: relazione introduttiva, en: A. Maffi, L. Gagliardi (eds.), *I diritti degli altri in Grecia e a Roma*, Sankt Augustin 2011, 9-28 (9-11, 20).

[68] Ph. Gauthier, *op. cit.*, 9.

[69] A. Maffi, *op. cit.*, 16; Ph. Gauthier, *op. cit.*

[70] T. Todorov, *op. cit.*, 205.

[71] *A quienes más aprecian de entre todos, después de a sí mismos, es a los que viven más cerca de ellos; en segundo término, a los que vienen a continuación y, después, van apreciando a los demás en proporción a la distancia; así, tienen en el menor aprecio a quienes viven más distantes de ellos, pues consideran que, en todos los aspectos, ellos son, con mucho, los hombres más rectos del mundo, que los demás practican la virtud en la mencionada proporción y que quienes viven más distantes de ellos son los peores* (Hdt. 1.134.2; traducción de Carlos Schrader). H. Sancisi-Weerdenburg, Yaunâ by the Sea and across the Sea, en: I. Malkin (ed.), *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Washington 2001, 322-346.

[72] T. Todorov, *op. cit.*, 216 s.

parte de los latentes o explícitos prejuicios racistas o xenófobos, la falsa lucidez respecto a los otros y, a su vez, la ceguera respecto a nosotros mismos —sabia enseñanza de Montesquieu en sus *Lettres persanes*—, porque el nacionalismo étnico, inevitablemente, comparte con el racismo una actitud hostil hacia los demás, hacia los otros, y conduce demasiadas veces de manera natural hacia la xenofobia[73]. Junto a la regla de Heródoto, Todorov recuerda también la regla de Homero, la que según Estrabón consistía para el poeta épico y maestro de Grecia en considerar el país más alejado el mejor. Lo cierto es que en Grecia y en el mundo clásico, en general, junto al racismo y la xenofobia siempre convivió un primitivismo cultural que veía en lo exótico y lejano la añoranza de un tiempo pasado mejor, del reino de la virtud, edad de oro perdida irremediablemente para siempre, como los justos y no violentos abioi de la *Ilíada* (13.5), la versión griega del mito del buen salvaje, o la dulce vida de los confines de la tierra cantada en el libro IV de la *Odisea*, simple reflejo o inversión en un espejo de los rasgos que se observaban entre los griegos, de lo que no gustaban de sí mismos[74]. Primitivismo cultural que la sofística impulsó con denuedo y que los cínicos convirtieron en un lugar común de su filosofía, como la del Ciro de Antístenes (D.L. 6.2 = Decleva Caizzi 19; cf. D.Chr. 6.1) y su emparejamiento con Heracles como símbolo del esfuerzo (πόνος), o sobre aquella inocencia perdida de pueblos como los intachables etíopes o los nobles escitas y sus geografías de la utopía, de la vida buena, de la nostalgia de una edad de oro y de la tentación de su eterno retorno creyendo ingenuamente que cualquier tiempo pasado fue mejor, cuando los seres humanos no habían sucumbido todavía a la molicie asiática y al lujo. Qué familiar nos resulta a nosotros todo eso cuando viajamos, como turistas y antropólogos ingenuos, aplicando el juego de los espejos, la polaridad, la analogía, la inversión, y visitamos paraísos remotos en busca del buen salvaje, de nuestra inocencia perdida, paraísos perdidos en donde el criticismo a domicilio se convierte en una tolerancia pasmosa y relativista y nuestra mala conciencia se compadece de nuestros delitos y faltas, por más que siempre desde la condescendencia victimista de que la responsabilidad no es nuestra, sino del sistema.

Quizás un concepto más productivo para tratar sobre el racismo sea el concepto de etnicidad, inventado a mediados del siglo XX y relacionado con la manifestación de una identidad colectiva, un concepto inexistente en griego antiguo, pero, como señala *Irad Makin*[75], significativo si se usa con prudencia, como significativos serán en nuestro discurso términos como grecidad o pueblo griego (τὸ ἑλληνικόν) o helenismo, dórico o jónico[76],… al fin y al cabo, categorías forjadas para que un nosotros se oponga dialécticamente a un los otros en el momento de dar respuesta a la pregunta *Who is a Greek*?, aunque también a otros interrogantes como ¿Qué es un heráclida o un dorio? o ¿Quién es en puridad un jonio?, identidades dentro de identidades, particularismos insertos en la grecidad. Somos conscientes que ese modelo bipolar inaugurado por Frederik Barth y su influyente *Ethnic Groups and Boundaries* (1969), entendiendo la etnicidad como un proceso dinámico fruto de la interacción social y con una finalidad política o voluntad de poder, o el estructuralismo de Claude Lévi-Strauss, llevado a la maestría como herramienta hermenéutica por François Hartog o Edith Hall[77], ha sido discutido y puesto en cuarentena por autores como Irad Malkin o Erich

---

[73] T. Todorov, *op. cit.*, 286.

[74] A. Lovejoy, G. Boas, *Primitivism and related ideas in Antiquity*, Baltimore 1935; L. Edelstein, *The idea of Progress in Classical Antiquity*, Baltimore 1967; S. Schmal, *Feindbilder bei den frühen Griechen. Untersuchungen zur Entwicklung von Fremdenbildern und Identitäten in der griechischen Literatur von Homer bis Aristophanes*, Frankfurt 1995, 52; K. Trüdinger, *op. cit.,* 136 s.; B. Hutzfeldt, Das *Bild der Perser in der griechischen Dichtung des 5. Vorchristlichen Jahrhunderts*, Wiesbaden 1999, 9; T. Todorov, *op. cit.*, 305.

[75] I. Malkin, *op. cit.*, 4.

[76] E. Will, *op. cit.*; J. H. M. Alty, Dorians and Ionians, *JHS* 102 (1982), 1-14.

[77] F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, París 1980, 1991; E. Hall, *Inventing the Barbarian.*

S. Gruen[78], entre otros, que recelan de conceptos absolutos como *altérité* o *otherness* —menos críticos a veces con el no menos absoluto Greekness—, pero lo cierto es que para nosotros nada resulta tan operativo en las construcciones identitarias y, al fin y al cabo, el racismo y la xenofobia tienen que ver mucho con eso, que el pensamiento bipolar —siempre un «opuesto asimétrico» que refleja estructuras de dominio, en palabras de Reinhart Koselleck, que rebaja normativamente al segundo término de la polaridad asimétrica[79]—, fundamental, como nos demostró Geoffrey E. R. Lloyd en la formación del pensamiento griego, si se prefiere hablando mejor de *Greeks (the Self) and Others*, como Paul Cartledge en otra obra iluminadora y sin olvidar nunca que en la Grecia arcaica las relaciones de ξενία, de hospitalidad aristocrática, superaron las fronteras territoriales y las diferencias culturales. Sería útil también recuperar aquí las «vigilancias de frontera», expresión acuñada por John Armstrong para referir los símbolos que hacen visibles las barreras entre nosotros y los otros, los extranjeros, y los mitos identitarios que justifican tales diferencias[80].

Pero lo cierto es que, más allá de los debates nominalistas, a menudo bajo el término etnicidad se esconde el término raza, entre otras cosas porque, como decíamos, la raza, el fenotipo (color de la piel, tipo de cabello, forma de la nariz o apariencia física), la mentalidad vienen marcados por la sangre y el parentesco, constituyente principal de la noción de esencia común o identidad étnica junto a la relación emocional con un territorio, con una tradición, con una moral, con un sentimiento grupal y diferencial[81]. Es por ello que un debate sobre la xenofobia o el racismo nos dirige inevitablemente al debate sobre la etnicidad, etnicidad que a veces es primordial, en palabras de Anthony Smith, *mutable and durable*, a veces circunstancial —solidaridad helena frente a la amenaza persa y su instrumentalización por parte de Atenas[82]—, peculiaridad quizás inmanente a esa propensión griega al particularismo que impidió la creación de una nación, pese a las llamadas a la concordia (ὁμόνοια) de Gorgias (DK 82 B 8ª), Lisias (Lys. 9.29-2; 10.312-13) o Isócrates (Isoc. 4.15, 19-20, 166, 173; 5.9, 16, 56; 12.13-14; 5.123). En definitiva, que la etnicidad esconde siempre una enorme complejidad y diversidad bajo una aparente uniformidad, como revela el caso de la supuestamente uniforme identidad doria[83]. Pero lo cierto es que tampoco en griego antiguo se dio un uso unívoco del término ἔθνος, no refiriendo siempre a un grupo étnico y acompañado a menudo de términos como γένος (nacimiento), φυλή o συγγένεια (parentesco), y por otra parte no debemos perder de vista que la etnicidad es un constructo cultural en renovación permanente y construido discursiva y socialmente en el que cada pueblo establece unos indicios asociados con cada grupo cultural –Περσῶν γενεά (A., *Per*. 912)– y consigo mismo, como pueden ser la descendencia de un ancestro común, un territorio original, un sistema político, la lengua ─nacionalismo lingüístico a lo Renan─, el vestido, rasgos físicos, el peinado, la moral, la religión, el sacrificio, los rituales funerarios, la alimentación, la sexualidad,…[84] y preguntarnos sin son ellos resultado de la natura o la *nurtura*.

De lo que no cabe duda es que, como dijo Aubrey Diller hace no pocos años, *the problem begins and ends in history*[85] y de lo que tampoco cabe la más mínima duda es que la historia de la xenofobia y del racismo en la Grecia antigua, así como la definición de la grecidad o del helenismo, se acrisoló definitivamente en el siglo V a.C., alrededor de las Guerras Médicas, con el sentimiento

---

[78] E. Gruen, *Rethinking the Other in Antiquity*, Princeton 2011.
[79] Ch. Geulen, *Breve historia del racismo*, Madrid 2010, 27 (original en alemán de 2007).
[80] J. Armstrong, *Nations before Nationalism*, Chapel Hill 1982.
[81] D. Konstan, *To Hellênikon ethnos*, en: I. Malkin (ed.), *op. cit.*, 29-50 (30).
[82] D. Konstan, *op. cit.*, 36.
[83] J. McInerney, Ethnos and Ethnicity in Early Greece, en: I. Malkin (ed.), *op. cit.*, 51-73 (61s.).
[84] J. M. Hall, *Ethnic identity in Greek antiquity*, 19, 35-37.
[85] A. Diller *Race Mixture among the Greeks before Alexander*, Westport, Connecticut 1971, 10 (Urbana, Illinois 1937).

de identidad panjónico ante la amenaza persa, *the quintessential foe of Hellas*[86], y desde la revuelta jónica y la toma de Mileto hasta la caída del imperio aqueménida bajo la égida del campeón del multiculturalismo, Alejandro Magno, ya en el siglo IV a.C., hecho que no significa que el proceso de construcción de la identidad griega no fuera un proceso gradual construido sobre precedentes de etnicidad intragriega que las mismas Guerras Médicas contribuyeron a polarizar, también mediante la creación de otro concepto operativo, a saber, el medismo[87]. Como apostilló Simon Hornblower, Persia dio a los griegos su identidad o los medios para reconocerla y, con palabras de Jonathan M. Hall, la invasión persa actuó as a *catalyst for the 'invention of the barbarian'*[88]. Los griegos, quizás en mayor medida que los romanos, enhebraron un discurso sobre la alteridad, sobre el bárbaro, etnocentrista y protorracista, tan bien trabado y articulado que sigue lastrando nuestro imaginario occidental. Ahora bien, los griegos, como los persas, como todos los pueblos, como los bárbaros de Cavafis y como nosotros mismos, se hubieran sentido desamparados sin sus bárbaros, sin sus extranjeros –de estos especialmente si pensamos en su papel en el comercio o en la economía como mano de obra meteca o servil– y sin ellos, como nosotros, no hubieran podido construir su identidad[89].

Esa actitud o mal hábito nos autoriza a reflexionar aquí sobre la figura del bárbaro persa y por qué con las Guerras Médicas se pasó de una diferencia cultural entre pueblos a una oposición política y moral[90]. El complejo mitomotórico comunitario de las Guerras Médicas galvanizó la construcción identitaria griega, de una identidad por oposición a un eterno enemigo al que se le atribuyeron estereotipos negativos, sobre el que se proyectaron actitudes xenófobas, prejuicios raciales a través de múltiples y variadas formas de representación de la alteridad, a través de la palabra y de la imagen[91], e incluso hay quien, como John E. Coleman, ha considerado que antes de las Guerras Médicas los griegos eran menos hostiles a los extranjeros[92]. Quizás quepa aquí recordar, no obstante, que esa mitomotórica fue fundamentalmente una creación interesada ateniense, Esparta jugó sin duda también en ello un papel destacado, pero de casi el millar de polis existentes entonces en Grecia, tan solo treinta y una estuvieron representadas en el monumento que en Delfos conmemoraba la victoria griega en Platea (*SIG*³, 31). Y como en toda construcción identitaria, en los discursos sobre la diferencia cultural, sobre las comunidades reales e imaginadas, el prejuicio moral devino prejuicio racial o cultural. Más difícil es saber si se dieron prácticas cotidianas de racismo o xenofobia ante los persas porque casi nulos son los datos que tenemos sobre persas viviendo en Atenas o cualesquiera otra polis griega y es cierto que a veces las actitudes racistas se quedan en el terreno de la retórica y no alcanzan nunca la realidad, pero sabemos también que muchas otras veces el racismo o la xenofobia de la realidad que se ocultan en los discursos son, en cambio, habituales en la cotidianeidad, donde todos somos en teoría iguales, pero diferentes en la práctica, activándose entonces el racismo institucional, incluso a través de convenciones legales de privación de derechos, cuando en sociedades cerradas que se sienten frágiles, vulnerables o sencillamente superiores y exclusivistas los extranjeros están

---

[86] E. S. Gruen, Introduction, en: E. S. Gruen (ed.), *Cultural Identity in the Ancient Mediterranean*, 1-9 (1).

[87] D. Gillis, *Collaboration with the Persians*, Wiesbaden 1979; J. Wolski, ΜΗΔΙΣΜΟΣ et son importance dans la Grèce à l'époque des Guerres Médiques, *Historia* 22, 1973, 3-15.

[88] S. Hornblower, *op. cit.*, 23; J. M. Hall, *Ethnic identity in Greek antiquity*, 44; J. M. Hall, *Hellenicity*, 8.

[89] E. Said, *Orientalismo*, Barcelona 2003, 89-92 (original en inglés de 1980); P. Briant, Orientaliser l'Orient, ou: d'un orientalisme à l'autre, en: J. Wiesehöfer, R. Rollinger, G. Lanfranchi (eds.), *Ktesias' Welt — Ctesias' World*, Wiesbaden 2011, 507-514; M. García Sánchez, Los bárbaros y el Bárbaro: identidad griega y alteridad persa, *Faventia* 29/1, 2007, 33-49.

[90] M. F. Baslez, *L'étranger dans la Grèce antique*, París 1984, 18-22, 183s., 200; S. M. Burstein, Greek Identity in the Hellenistic Period, en: K. Zacharia (ed.), *Hellenisms: Culture, Identity, and Ethnicity from Antiquity to Modernity.* Aldershot 2008, 59–77 (60).

[91] M. García Sánchez, *El Gran Rey de Persia.*

[92] J. E. Coleman, *op. cit.*, 176, 186-189.

privados de protección jurídica o institucional y se acentúan las diferencias entre los ἔνδημοι y los ξένοι, entre los que son como nosotros y los otros. Aquí será determinante analizar instituciones como la ξενία (*hospitium*), la προξενία, única institución relativa a los extranjeros anterior al siglo V a.C.[93], como la del persa Roisaces con Cimón (Plu, *Cim.* 10.3), y las convenciones judiciales después entre ciudades o σύμβολα, como la naturalización por los atenienses del sátrapa independiente de Misia, Orontes, después del 362 a.C. o en 348 a.C. (*IG* II^2, 207)[94].

Compartimos la tesis de Jonathan M. Hall según la cual el siglo V a.C. fue determinante en la definición de la grecidad o identidad helénica, de que fue desde Atenas que se forjó la 'invención del bárbaro' y se redefinió la helenidad étnica en términos culturales y morales, pero ahora más allá de la polaridad entre el bárbaro que no hablaba griego y el griego (ὁ βάρβαρος καὶ ὁ Ἕλλην), sino también ahora entre la barbarie y la civilización, entre el vicio y la virtud, discurso dominante en la retórica del siglo IV a.C.[95], y por más que existiesen genealogías míticas defensoras de un origen común de la humanidad, como por ejemplo la de los argivos y persas como descendientes de Perseo que nos transmite Heródoto (7.150), siendo un lugar común del etnocentrismo y la antropología griega el situar a un héroe griego como el ancestro de los pueblos bárbaros[96]. Fue sobre todo una consecuencia directa de las Guerras Médicas y de la necesidad de Atenas, tras la creación de la Liga de Delos, de explotar una retórica de 'guerra fría', la del jingoísmo, que justificase su hegemonía sobre las ciudades griegas en tanto que baluarte frente a la amenaza persa y fijase para siempre una polaridad antitética entre griegos y bárbaros, una retórica de larga duración. Lo cierto es que las Guerras Médicas alimentaron un nacionalismo étnico –en palabras de Marie Françoise Baslez, *anti-barbare*– en la ciudad de época clásica que polarizó el mundo entre griegos y bárbaros o que la Atenas de Pericles del 451 a.C. llegó a ser malthusiana y que privaba de derechos a los hijos nacidos de la mezcla de sangre equiparándolos a los bastardos (Plu. *Per.* 37.1–5)[97]. Obviamente, cuando la ὀλιγανδρία provocada por la Guerra del Peloponeso apretaba, el decreto de exclusión de los sangre-mezclada se suspendió provisionalmente, en especial para los metecos en períodos de gobierno democrático ─en alternancia con las reacciones xenófobas de los oligarcas[98]─ y tan solo por lo que respecta a la igualdad fiscal (ἰσοτέλεια), los privilegios jurídicos y quizás el derecho de propiedad *o ἔγκτησις* (hasta el 403 a.C.; más tarde en Tasos y Rodas), circunstancia que revela, como señala de nuevo acertadamente Marie Françoise Baslez, *que naturalisation ne veut donc pas nécessairement dire symbiose*, como podemos imaginarnos de la naturalización diplomática de un sátrapa por su asistencia militar o la provisión de trigo (Thuc. 2.29.4-5; Dem. 20.29; IG II^2, 20, 110, 207, 226, 356)[99]. Se hicieron pues excepciones respecto al sentimiento antipersa, no tan solo entre los que medizaron o llamaron a las puertas del Gran Rey para que apoyara sus proyectos políticos o decantase la balanza de la guerra entre ciudades exhaustas, sino que también muchos mercenarios, como el Próxeno de la *Anábasis* (X., *An.* 1.1, 10-11), hallaron en las relaciones de hospitalidad con Ciro el Joven una vía para probar fortuna o, por citar otro ejemplo típico, cuando se aceptaba a un bárbaro como *Evergetes*.

---

93 Ph. Gauthier, *op.cit.*, 18.

94 M. J. Osborne, *op. cit.*, vol. 2, 61 ss.

95 J. M. Hall, *op. cit.*, 7 s.; M. García Sánchez, Los intelectuales griegos y la monarquía aqueménida: discusiones de escuela y realidad política, en: J. Pascual, B. Antela-Bernárdez, D. Gómez Castro (eds.), *El mundo griego en el siglo IV a.C. Pervivencias, cambios y transformaciones*, Madrid (en prensa), 439-451.

96 F. Hartog, *op. cit.*, 45.

97 M. F. Baslez, *op. cit.*, 85, 93s. El año 340 a.C. la legislación ateniense prohibió explíctamente los matrimonios mixtos. Por esos mismos años se extendieron las acciones de usurpación de la ciudadanía o γραφὴ ξενίας y γραφὴ δωροξενίας (Arist., *Ath.* 59.3; Ar., *Ra.* 718-735; Is., 12.2).

98 M. F. Baslez, *op. cit.*, 147.

99 J.-M. Hannick, Droit de cité et mariages mixtes dans la Grèce classique [À propos de quelques textes d'Aristote (Pol., 1275b, 1278a, 1319b)], *AC* 45/1, 1976, 133-148; M. F. Baslez, *op. cit.*, 102, 105; M. J. Osborne, *op. cit.*, vol. 2, 61ss.

Se ha dicho que contribuyó también a la emergencia de esa identidad el contacto con los fenicios en el Mediterráneo occidental[100], en el contexto de la expansión colonial griega y la percepción de nuevas tierras y nuevos pueblos —pensemos en los trabajos de Carla Antonaccio sobre la identidad siciliota, por oposición en especial a los cartagineses, o de Irad Malkin[101]—, aunque pensamos que ambos fenómenos, si bien son complementarios no son comparables en el impacto que pudieron ejercer sobre la construcción de la grecidad (τὸ ἑλληνικὸν ἔθνος) como identidad colectiva, en donde la diferencia persa interpeló muchas más veces a los griegos a la hora de construir su identidad. De lo que no cabe duda es de que ambos fenómenos provocaron lo que Jonathan Hall etiquetó como el paso de una *aggregative identity*, construida a través de las genealogías heroicas de los hijos de Heleno, como leemos en el *Ión* de Eurípides —aunque sin olvidar las construcciones de autoctonía, utilizadas para distinguir la pureza étnica, como la ateniense (E., *Ion* 589-606)[102], la tebana, la de los arcadios o la de los excluidos etolios—, a una *oppositional identity*, que vendría marcada por las guerras médicas y la construcción de una identidad frente a un pueblo foráneo, entendida más en términos culturales que de sangre o parentesco[103]. De hecho, subscribimos plenamente la idea de que la dicotomía griego-bárbaro no desapareció con el final de las guerras médicas, sino que ha formado parte desde la antigüedad hasta nuestros días de las categorías de que se han servido los discursos xenófobos, racistas o racialistas[104].

Las relaciones entre los de aquí (ἔνδημοι), los del país o nativos (ἐγχωρίων), y los extranjeros (ξένοι) están documentadas desde el arcaísmo, pero, como señalaron Louis Gernet, Moses I. Finley o Philippe Gauthier, entre otros, la polaridad πολίτης-ξένοι no existía porque todavía no existía la ciudad, y las relaciones de hospitalidad con el extranjero se articulaban a través de la ξενία como prescripción religiosa, individual y no comunitaria –puede haber alguna excepción, como la ξενία entre la Lidia de Creso y Esparta–, y dependían exclusivamente de la piedad del huésped, fuese rey, héroe o simple particular, cuando nos referimos mediante dicha institución a las leyes de hospitalidad, o cuando se trata de la ξενία aristocrática entre familias a través del matrimonio, habituales también entre iguales –imperativamente entre iguales– fuesen griegos o bárbaros, y fundada en la reciprocidad, en la perdurabilidad generacional y en las cadenas de dones y contradones, o mediante teseras de hospitalidad, como un hueso (ἀστράγαλοι), una tablilla o una moneda partidos en dos mitades (σύμβολον; Schol. E., *Med*. 613, Edmonds II.112; Euboulos frg. 70 Edmonds; Poll. 9.71)[105]. Homero, Hesíodo, Teognis o los trágicos nos ilustran de múltiples ejemplos de dicha institución y el cumplimiento imperativo de la hospitalidad la sanciona el mismísimo Zeus, como Ζεὺς ξένιος, y la θέμις, la ley o la costumbre. Pero no deja de resultar revelador un prejuicio todavía latente que se

[100] I. Malkin, Introduction, en: I. Malkin (ed.), *op. cit.*, 7 s.

[101] I. Malkin, *The Returns of Odysseus. Colonization and* Ethnicity, Berkeley y Los Ángeles 1998, 55-61; C. Antonaccio, Ethnicity and Colonization, en: I. Malkin (ed.), *op. cit.*, 113-157; J. M. Hall, *Hellenicity*, 90-124. *Vid.* R. A. Santiago Álvarez; M. Oller Guzmán (eds.), *Contacto de poblaciones y extranjería en el mundo griego antiguo. Estudio de fuentes*, *Faventia Supplementa* 2, Bellaterra 2013. Kostas Vlassopoulos ha preferido insistir más en la mutua dependencia, en la interacción y en la *globalisation and glocalisation* entre griegos y bárbaros que en su enfrentamiento secular. Vlassopoulos incuso considera un error utilizar el conflicto grecopresa como cesura en la representación del bárbaro, en contra de François Hartog, Edith Hall o Benjamin Isaac (K. Vlassopoulos, *Greeks and Barbarians*, Cambridge 2013, 163). Por nuestra parte creemos que el hecho de que antes del conflicto hubiesen interacciones entre griegos y bárbaros no desmiente que las Guerras Médicas acentuaron la representación negativa de los bárbaros por parte de los griegos y perfeccionasen los mecanismos de representación de la alteridad.

[102] N. Loraux, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, París 1981; E. Montanari, *Il mito dell'autoctonia. Linee di una dinamica mitico-politica ateniese,* Roma 1981; N. Loraux, *Né de la terre. Mythe et politiquee à Athènes*, París 1996; F. I. Zeitlin, Mysteries of Identity and Designs of the Self in Euripides' *Ion*, en: *Playing the Other*, Chicago y Londres 1996, 285-338; S. Lape, *op. cit.*, 95-136.

[103] J. M. Hall, *Ethnic identity in Greek antiquity*, 40-55; J. M. Hall, *Hellenicity*, 179.

[104] D. E. McCoskey, *op. cit.*, 56.

[105] *Vid.* Ph. Gauthier, *op. cit.*, 19 s.; 65-73.

manifestará con toda su fuerza al final del arcaísmo y, especialmente, en época clásica, magnificado tras el contacto con los persas, a saber, que los bárbaros en tanto que incivilizados no practican la hospitalidad, esto es, que son ἄξεινοι.

Con la aparición de la ciudad apareció la προξενία y ahora la ξενία ya no era únicamente garantizada por la religión, por Ζεὺς ξένιος, sino por el derecho de la ciudad en la persona del πρόξενος –como Dánao en *Las suplicantes* de Esquilo, o en la *Medea* de Eurípides[106]–, huésped público en su calidad de ciudadano, más allá de la existencia o no de relaciones o convenios entre ciudades (σύμβολα), documentado también el προστάτης o patrón de metecos en Atenas, en Rodas como ἐπιμελεταί τῶν ξένων, ξενοδίκαι en Lócride o ξενοδόκοι en Tesalia, todas ellas figuras relacionadas con el tratamiento de los extranjeros[107]. Pero para que resultase su protección efectiva debía ser necesariamente un ciudadano rico e influyente cuya fortuna y prestigio garantizase la protección del extranjero en la ciudad que no dispusiese de la inviolabilidad, sacralidad e inmunidad del derecho de asilo (ἀσυλία) –como será el caso del convenio entre Sardes y Mileto (*Syll.*[3] 273) de la segunda mitad del siglo IV a.C. [108]– o frente a la inexistencia de σύμβολα entre la ciudad de acogida y la ciudad de origen. La mayoría de extranjeros serían comerciantes y la función del πρόξενος consistiría en proteger sus intereses. Pero, como señala Philippe Gauthier, en el contexto prejurídico del arcaísmo y antes de la aparición de los convenios o *symbola* entre ciudades, el próxeno no era ni un magistrado ni una persona con función judicial alguna. Tan solo su prestigio e influencia garantizaban la protección del extranjero, especialmente desde un punto de vista material[109].

No vamos a realizar un recorrido exhaustivo por todas las fuentes que nos representan a la alteridad persa en el imaginario griego[110], sino que tan solo vamos a mostrar una pequeña selección de autores y géneros literarios o de representaciones iconográficas que abalan la hipótesis que aquí defendemos, a saber, que aunque no contamos en griego y en latín con términos como racismo o xenofobia, sí se dieron, en cambio, dichas actitudes, por otra parte quizás consubstanciales al miedo que siente la naturaleza humana frente a la diferencia. Nuestra selección será la siguiente: la lírica de Simónides; *Los Persas* de Esquilo, para la tragedia; *Los acarnienses* de Aristófanes, para la comedia; el hipocrático *Sobre los aires, aguas y lugares*, para la prosa científica; Heródoto y Ctesias para la historiografía; el *Menéxeno* de Platón y el *Panegírico* de Isócrates, para la filosofía, la oratoria y los epitafios o discursos fúnebres; y la *Ciropedia* de Jenofonte, para la novela o los espejos de príncipe. Por lo que respecta a las fuentes iconográficas, nuestro recorrido será fundamentalmente a través de la iconografía cerámica.

Las diferencias raciales en el pensamiento griego aparecieron ya al final del arcaísmo, de hecho la imagen de los bárbaros fue una creación del imaginario que fue cobrando forma durante

---

[106] Ph. Gauthier, *op. cit.*, 53-57; R. A. Santiago Álvarez, La polaridad «húesped»/«extranjero» en los Poemas Homéricos, en: R. A. Santiago Álvarez; M. Oller Guzmán (eds.), *op. cit.*, 29-45, 30; R. A. Santiago Álvarez, Esquilo, *Las suplicantes:* una «hospitalidad» plasmada en leyes, en: R. A. Santiago Álvarez; M. Oller Guzmán (eds.), *op. cit.*, 57-74.

[107] R. A. Santiago Álvarez, De hospitalidad a extranjería, en: R. A. Santiago Álvarez; M. Oller Guzmán (eds.), *op. cit.*, 89-111, 93.

[108] Ph. Gauthier, *op. cit.*, 240-242.

[109] Ph. Gauthier, *op. cit.*, 24 s.; 60 s. Un caso problemático relativo a *symbola* es el arbitraje de Artafernes, gobernador de Sardes, después de la revuelta jonia y según nos informa Heródoto (Hdt. 6.42), y las convenciones (συνθήκαι) que impuso a las ciudades jonias para evitar las represalias entre ellas o entre sus habitantes (Ph. Gauthier, *op. cit.*, 379 s.).

[110] *Vid.* M. García Sánchez, *El Gran Rey de Persia*, *passim;* Ll. Llewellyn-Jones, *King and Court in Ancient Persia 559 to 331 BCE,* Edimburgh 2013*;* D. Lenfant, *Les perses vus par les grecs. Lire les sources classiques sur l'empire achéménide,* París 2011.

el arcaísmo griego[111]. Ya Jenófanes de Colofón (DK 16), desde un posicionamiento relativista, diferenciaba entre los dioses negros de los etíopes y los pelirrojos y de ojos azules de los tracios, una diferenciación que acostumbró a justificarse mediante la teoría del entorno geográfico, que focalizó la diferencia en un determinismo geográfico consecuencia del clima, la naturaleza y el entorno físico, conformadores, a su vez, del fenotipo y el carácter[112]. Son muchas las manifestaciones en todos los géneros literarios de dichas teorías racialistas medioambientales, que se mezclan a menudo con las teorías de la descendencia genealógica, aunque sería sin embargo falso afirmar que se consideró a todos los bárbaros igual de bárbaros, siendo quizás el caso egipcio y la egiptomanía la excepción más singular. El discurso sobre el bárbaro no tuvo únicamente un colorido persa, si bien la magnitud de las Guerras Médicas eclipsó parcialmente a aquellas alteridades que no constituyeron una amenaza para los griegos. En los discursos y en las imágenes tenían también su protagonismo los nómadas escitas opuestos casi siempre a los etíopes[113], los feroces tracios de ojos azules, los piadosos egipcios, los lidios vencidos por la molicie y toda una plétora de pueblos reales o imaginarios: hiperbóreos y pigmeos, indios y seres, bárbaros del Erídano, de Hesperia y de las islas Casitérides; pueblos del Mar Negro, arimaspos y grifos, de la nórdica Thule y las Antípodas, una *oikouméne* de civilización y helenidad rodeada de espacios poblados de gentes feroces, salvajes, bárbaras o semibárbaras, inferiores moral, intelectual y culturalmente[114]. Esas representaciones sobre el bárbaro, sobre el extranjero, esos discursos en los que demasiadas veces late el racismo o la xenofobia fueron enhebrados inicialmente de manera balbuciente desde la luz del *lógos* por la logografía jonia, decorada no pocas veces con la parafernalia mítica. Por otra parte, al menos desde finales del siglo VI a.C., como leemos en el *Catálogo de las mujeres* de Hesíodo o vemos en el templo de Náucratis, el Hellenion, en el Egipto de Amasis (ca. 570 a.C.), los griegos ya contaban con una conciencia identitaria y al menos desde el siglo V a.C., según Heródoto (Hdt. 5.22), la participación en los Juegos Olímpicos, y el control de Olimpia por los tesalios, o en los Juegos Nemeos, estaba reservada únicamente a aquellos que podían probar su ascendencia griega, comprobación realizada en el Ἑλλανοδικαιών o Ἑλλανοδικέων, tribunal de los Ἑλλανοδίκαι o 'jueces de los helenos", al menos desde el 525-500 a.C. y el 476 a.C.[115.]

Pero fue durante las Guerras médicas que la construcción identitaria griega se consolidó acentuando la polaridad griegos-bárbaros y, por tanto, las manifestaciones racistas o xenófobas, si bien, decíamos, con intensidad y virulencia desigual según se tratase de unos pueblos o de otros[116]. Desde los βαρβαρόφωνοι homéricos el término bárbaro rara vez había sido utilizado antes de las Guerras médicas. El filósofo presocrático Heráclito, que declinó una invitación del rey Darío para ir a Persia (DK 2 A3), dudaba de las almas bárbaras (βαρβάρων ψυχῶν) que no saben interpretar el lenguaje de los sentidos (DK 11 A16), y otros presocráticos y sofistas habían establecido nítidamente dicha polaridad, incluso leemos en Heródoto que en Esparta, todavía en los años de la invasión de Jerjes, se referían a los bárbaros simplemente como extranjeros (ξεῖνος) (Hdt. 9.11). Es a partir de esta experiencia angustiosa que cobró sentido la definición de la grecidad de Heródoto (Hdt. 8.144.2)[117] consistente en compartir la misma sangre (ὅμαιμόν), la misma lengua (ὁμόγλωσσον), la

---

[111] E. Lévy, Naissance du concept de barbare, *Ktema* 9, 1984, 5-14; R. A. Santiago, Griegos y bárbaros: arqueología de una alteridad, *Faventia* 20/2, 1998, 33-44; A. Dihle, *Die Griechen und die Fremden*, Múnich 1994.

[112] B. Isaac, *op. cit.*, 45.

[113] F. M. Snowden, *Blacks in Antiquity. Ethiopians in the Greco-Roman Experience*, Harvard 1970, 171.

[114] J. S. Romm, *The Edges of the Earth in Ancient Thought: Geography, Exploration and Ficition*, Princeton 1992.

[115] E. Hall, *op. cit.*, 8; J. Hall, *Hellenicity*, 154-71; L. Mitchell, *op. cit.* 38, 91 ss.

[116] C. J. Tuplin, *op. cit.*, 55 s.

[117] ἐς τὰ μέγιστα μᾶλλον ἤ περ ὁμολογέειν τῷ ταῦτα ἐργασαμένῳ, αὖτις δὲ τὸ Ἑλληνικὸν ἐὸν ὅμαιμόν τε καὶ ὁμόγλωσσον καὶ θεῶν ἱδρύματά τε κοινὰ καὶ θυσίαι ἤθεά τε ὁμότροπα (Hdt. 8.144.2). E, S. Gruen, Herodotus and Persia, en: E. S. Gruen (ed.), *Cultural Identity in the Ancient Mediterranean*, 67-85; R. Vignolo Munson, Herodotus and Ethnicity, en J. McInerney (ed.), *op. cit.*, 341-355.

misma religión, cultos y sacrificios (θεῶν ἱδρύματά τε κοινὰ καὶ θυσίαι) y las mismas costumbres (ἤθεά τε ὁμότροπα)[118] y es curioso observar cómo el mismo historiador de Halicarnaso evolucionó de un espíritu cosmopolitita[119] en la primera parte de sus *Historias* a un discurso más etnocentrista en la segunda parte de la misma. Contrastemos esta definición identitaria con los seis componentes de la identidad étnica, siempre en la base del racismo y la xenofobia, fijadas por Anthony D. Simth: un nombre colectivo (Ἕλληνες), un mito común de descendencia (γένος: Ἕλλην), una historia compartida (la Guerra de Troya, la expansión colonial, las Guerras Médicas,…, pero no todas las polis), una compartida cultura diferenciadora (ἤθεά τε ὁμότροπα), la asociación a un territorio específico (Ἑλλάς)[120] y un sentimiento compartido de solidaridad (amenaza persa). Ni territorio ni historia aparecen en la definición de grecidad de Heródoto, aunque narra las Guerras Médicas como una contienda épica entre Europa y Asia que venía de antiguo[121]. No obstante, Heródoto incluye, como ha señalado Jonathan Hall, una originalidad en su definición de etnicidad, a saber, añadir a la sangre, la cultura y la religión[122], dos ámbitos que permiten la aculturación y la asimilación de los foráneos, evita vínculo alguno con un territorio, historia común o sistema político ─forma política, la monarquía, utilizada siempre como muestra del servilismo persa frente al amor a la libertad heleno─ y no debemos olvidar tampoco que su definición de grecidad fue puesta en boca de los atenienses[123]. Esa construcción identitaria se radicalizó quizás mucho más en el siglo IV a.C., cuando del igualitarismo dominante en el pensamiento presocrático se pasó a las ideas de Platón y Aristóteles que concibieron la relación entre griegos y bárbaros como una relación siempre de dominio para unos, los griegos, y servilismo para los otros, los bárbaros.

No es que la sangre, el criterio biológico, no fuera importante, y hubo no pocos autores que renegaron de la mixtura racial, sino que la superioridad fue sentida en aquello que desde el siglo V a.C. iba a definir la grecidad, a saber: una misma lengua, una misma religión y unas mismas costumbres, las dos primeras, según los siempre lúcidos análisis de Eric Hobsbawm[124], los dos pilares principales sobre los que se apoya una construcción identitaria en las sociedades precapitalistas, pero como señaló Édouard Will no sentidas con demasiada intensidad y pasión en el mundo griego como para que determinase la orientación de su historia, más ideas de intelectuales aficionados a la genealogía erudita que verdadero sentir identitario de un pueblo que nunca vivió nada parecido al sueño de un nación-estado griega, y la identidad políada jugó aquí determinantemente en contra del noble sueño de una weberiana comunidad de destino, por más que compartiesen los griegos una comunidad de origen[125]. En Isócrates o, mucho más tarde, en Dión de Prusa encontraremos más acentuado, como marca de grecidad, la manera de vivir (ἔθος) y la manera de pensar (διάνοια) que la sangre y el parentesco, nociones centrales también junto a la lengua y la religión en toda construcción etnoidentitaria.

---

[118] R. Thomas, Ethnicity, Genealogy, and Hellenism in Herodotus, en: I. Malkin (ed.), *op. cit.*, 213-233 (227 s.); J. M. Hall, *Hellenicity*, 189-193.

[119] A. Diller *op. cit.*, 18.

[120] Hélade o Helas originalmente denotaba una pequeña zona del sur de Tesalia y la Grecia central en un sentido más general. A finales del siglo VII a.C. refería ya la Grecia continental, mientras que desde mediados del siglo VI a.C. ya describía a todo el mundo griego. Por lo que respecta al etnónimo Ἕλληνες, primero hacía referencia a los habitantes de la 'Hellas', desapareciendo hasta el siglo VI a.C. y siendo substituido por Πανέλληνες (J. M. Hall, *Hellenicity*, 7; Thuc. 1.3–6).

[121] A. Smith, *op. cit.*, 57-76; S. Saïd, The Discourse of Identity in Greek Rhetoric from Isocrates to Aristides, en: I. Malkin (ed.), *op. cit.*, 275-299 (275).

[122] J. Hall, *Ethnic identity in Greek antiquity*, 44 s.; J. M. Hall, *Hellenicity*, 193.

[123] R. Thomas, *op. cit.*, 214 s.

[124] E. Hobsbawm, *Naciones y nacionalismos desde 1780*, Barcelona 1991 (original en inglés de 1990).

[125] E. Will, *op. cit.*, 67 s., 73, 100.

Si empezamos por la lírica arcaica, en donde Lidia simbolizaba la τρυφή, la μαλακία y la μεγάλη τυραννίς (Archil. 22 D)[126], es imperativo mencionar la lírica coral de Simónides de Ceos, autor de un treno, o canto de lamentación funeraria, un epitafio o discurso fúnebre, a mayor gloria de los caídos en las Termópilas junto al espartano Leónidas y uno de los primeros manifiestos de grecidad al cantar la gloria de Grecia frente al bárbaro (Page, PMG 531). Lo cierto es que los hallazgos papirológicos oxirrinquitas (*POxy*. 2327 y 3965) han confirmado que el poeta se ocupó con especial atención no sólo sobre el episodio termopolitano, sino también sobre las batallas de Artemisio, Salamina, Platea (F 10 y 11 West), tal vez de Maratón y Eurimedonte, defendiendo un tópico recurrente en la representación de la alteridad persa, a saber, de cómo en aquellas épicas contiendas se libró, con una bella muerte, a Grecia de la esclavitud asiática (Sud. s.v. Σιμωνίδης, S 439; *FGrHist*. 696, F 32; F 363 Page; Simon., Page, *PMG* 26)[127]. Y es que, en relación a las formas de representación de la alteridad persa en el imaginario griego, junto al concepto de barbarie apareció otro rasgo diferenciador: Asia como tierra de molicie y servilismo[128].

La tragedia griega está repleta de alusiones a la inferioridad de la alteridad, de los extranjeros, del bárbaro en relación a la helenidad, sencillamente porque representarse a la alteridad es una manera también de construir una identidad étnica, como señala Edith Hall, *an exercise in self-definition*, y ante la amenaza persa ese proceso se aceleró súbitamente, interpretación que para Erich Gruen –y creemos que se equivoca– tiene algo de exageración ya que la polaridad griegos-bárbaros de Esquilo trasciende la diferencia y tan solo revela un mal de la naturaleza humana, la desmesura o ὕβρις[129]. Más allá de dichas interpretaciones que evitan acentuar la polaridad griegos-bárbaros o griegos-extranjeros –como las de Gruen o Vlassopoulos–, de hecho, como ocurrirá después con la comedia y su representación de los bárbaros, el teatro se convirtió en el escenario de los valores panhelénicos y, más allá de las apelaciones, bajo influjo sofístico, a la unidad del género humano de Sófocles en su *Tereo* (S., fr. 591= Stob. 4.29.12) y a que una es la raza de los hombres, lo que abundó fue la representación de los bárbaros como salvajes y las apologías xenófobas de la autoctonía, como el *Ión* de Eurípides y su obsesión por diferenciar a los de aquí y aquellos a los que debemos interpelar con el *¿Quién eres? ¿De qué tierras vienes? ¿Dónde has nacido?,* del extranjero cuya boca siempre será esclava y no gozará de libertad completa, de la autóctona Atenas que humilla a los extranjeros y a los bastardos (E., *Ion*, 258, 585- 593, 675)[130].

Es en *Los Persas* de Esquilo donde por primera vez, en el 472 a.C. –quizás con Frínico en sus *Persas* o *Las Fenicias*, o en *La toma de Mileto*–, aparece claramente ese sentimiento de superioridad de lo griego frente a lo bárbaro, de la debilidad de los persas por la lujuria, la molicie, la emotividad desenfrenada, la crueldad desatada, la ferocidad, la tiranía o el servilismo. Incluso es en *Los Persas* donde por primera vez aparece el término bárbaro como polo opuesto de la grecidad, para referirse a

---

[126] P. Georges, *Barbarian Asia and the Greek experience. From the Archaic Period to the Age of Xenophon*, Baltimore-Londres 1994, 13-75.

[127] *Cuando los griegos merced al poder de la Victoria, labor de Ares, expulsaron a los persas, erigieron un altar común a Zeus Eleuterio en honor de una Grecia libre/* τόνδε ποθ' Ἕλληνες Νίκης κράτει, ἔργῳ Ἄρηος, Πέρσας ἐξελάσαντες, ἐλευθέρᾳ Ἑλλάδι κοινὸν ἱδρύσαντο Διὸς βωμὸν Ἐλευθερίου (Page 169).

[128] E. Hall, Asia unmanned: images of victory in classical Athens, en: J. Rich - G. Shipley (ed.), *War and Society in the Greek World*, Londres 1993, 107-133; P. Georges, *op. cit., passim*; Th. Harrison, Th. Harrison, *The Emptiness of Asia. Aeschylus' Persians and the History of the Fifth Century*, Londres 2000; A. Tourraix, *L'Orient, mirage grec. L'Orient du mythe et de l'épopée*, París 2000.

[129] E. Hall, *Inventing the Barbarian*, 1 s., 9; E. Gruen, *Rethinking the Other*, 10 ss.

[130] E. Hall, *op. cit.*, 160 ss.; H. H. Bacon, *Barbarians in Greek Tragedy*, New Haven 1961; T. Long, *Barbarians in Greek Comedy*, Carbondale & Edwardsville, Illinois 1986.

todo aquello que no es griego[131]. Incluso, un destacado lugar común en la representación de la alteridad persa, el del despotismo oriental frente a la libertad de la democracia ateniense, fue una construcción del imaginario griego que eclosionó con toda su fuerza a partir de Esquilo –tras la derrota meda fueron instauradas unas Ἐλευθέρια en Platea[132]–, también como antídoto a la tentación latente en buena parte de las aristocracias de las ciudades griegas por reinstaurar la tiranía –como Hipias– con la ayuda de los persas[133]. Esquilo imprimió al discurso sobre la alteridad persa el matiz ideológico de las polaridades enconadas entre libertad y esclavitud, monarquía despótica y democracia, o el de la simbiosis entre tiranía y barbarie, y después Atenas, con la creación de la Liga de Delos, explotó esa jingoísta conciencia identitaria de helenidad creando unos tesoreros de la liga conocidos como Ἑλληνοταμίαι, tesoreros de los griegos frente al enemigo común, el bárbaro, el persa, el Gran Rey[134].

Si saltamos a la comedia, es cierto que sus bárbaros son, como señala Timothy Long, *fantastic creations*[135]. Fue habitual la producción de comedias con extranjeros como protagonistas, fuesen estos lidios, babilonios, carios o escitas, entre otros. Por lo que respecta a los persas, Epicarmo o Ferécrates escribieron y produjeron unos *Persas*, y Metágenes creó un juego de palabras para el título de su comedia, Θυριοπέρσαι, en el que relacionaba la pasión por el lujo de turios y persas[136]. Eran habituales también las bromas respecto al suntuoso vestido de los persas (Περσικαὶ στολαί) con sus pantalones, sus tiaras o sus botas de piel (Ar., *Nu*. 149-52; Ar., *Ec*. 319; Antiph., *Anteia* 36), a las relaciones incestuosas (Theopomp.Com, *Medus* 29), a su afición a la pederastia (Antiph., *Chrysis* 224) o a su apetito pantagruélico y su pasión por la bebida[137].

Pero no es menos cierto que, más allá del recurso cómico, una actitud xenófoba respecto a los extranjeros la encontramos en el lenguaje de la comedia, en especial en el sentimiento de superioridad que late siempre en la antítesis griego-bárbaro y en donde el primero es superior intelectualmente, moralmente o militarmente[138]. En *Los acarnienses* de Aristófanes[139], por ejemplo, el ojo del Rey, Pseudartabas, habla una mezcla de ático popular y se vale de términos con reminiscencias persas como *Yauna*, *arta* o *satra* que sin duda provocarían la risa entre el público ateniense, como el dios tríbalo de *Las aves* o el arquero escita de *Las tesmoforias*. Claude Brixhe tiene razón al recordarnos que la actitud de Aristófanes es tan solo la de una *xénophobie ordinaire* que no solo se burla de la lengua de los extranjeros, sino también de cualquiera que no hable griego ático, como por ejemplo

---

[131] E. Hall, *op. cit.*, 57.

[132] A. E. Raubitschek, The covenant of Plataea, *TAPA* XCI, 1960, 178-83 (180).

[133] J. Jüthner, *Hellenen und Barbaren*, Leipzig 1923, 18-21; E. Hall, *op. cit.*, 16.

[134] *acarician la idea de echar sobre Grecia un yugo de esclavitud... Y Babilonia, la que es rica en oro, envía abigarrada muchedumbre en tropel a bordo de naves y confiados en su audacia de arqueros. Y de toda Asia les sigue la gente armada de espada que el Rey ha hecho ir con orden severa... ¿Cómo le irá a Jerjes, al Rey que nació de Darío? ¿Será vencedor el disparo del arco? ¿O ha prevalecido el vigor de la lanza de punta de hierro?...* Si mi hijo llegara a triunfar, sería un héroe fuera de lo común; pero, si fracasara ... no tiene que rendir cuentas a la ciudad y, con tal que se salve, seguirá siendo el Rey de esta tierra/ στεῦται δ' ἱεροῦ Τμώλου πελάτης ζυγὸν ἀμφιβαλεῖν δούλιον Ἑλλάδι,... Βαβυλὼν δ' ἡ πολύχρυσος πάμμεικτον ὄχλον πέμπει σύρδην, ναῶν τ' ἐπόχους καὶ τοξουλκῷ λήματι πιστούς· τὸ μαχαιροφόρον τ' ἔθνος ἐκ πάσης Ἀσίας ἕπεται δειναῖς βασιλέως ὑπὸ πομπαῖς... πότερον τόξου ῥῦμα τὸ νικῶν, ἢ δορικράνου λόγχης ἰσχὺς κεκράτηκεν... εὖ γὰρ ἴστε, παῖς ἐμὸς πράξας μὲν εὖ θαυμαστὸς ἂν γένοιτ' ἀνήρ, κακῶς δὲ πράξας - οὐχ ὑπεύθυνος πόλει, σωθεὶς δ' ὁμοίως τῆσδε κοιρανεῖ χθονός (A., *Per.* 40-214; traducción de Bernardo Perea Morales). E. Hall, *op. cit.*, 60.

[135] T. Long, *op. cit.*, ix.

[136] T. Long, *op. cit.*, 4.

[137] T. Long, *op. cit.*, 11, 70, 74, 84 ss.

[138] *Los bárbaros, en efecto, sólo consideran hombres a quienes pueden comer y beber más*/οἱ βάρβαροι γὰρ ἄνδρας ἡγοῦνται μόνους τοὺς πλεῖστα δυναμένους καταφαγεῖν καὶ πιεῖν (Ar., *Ach*. 75; traducción de Luis Gil). R. Schmitt, Perser und Persisches in der alten attischen Kömodie, *AcIr* 23, 1984, 459-472; T. Long, *op. cit.*, 129-156.

[139] S. Lape, *op. cit.*, 64-66.

el laconio de *Lisístrata* o el megarense y el beocio de *Los acarnienses*[140], valiéndose de la diferencia lingüística y dialectal como *vis comica* y, quizás en el caso de Aristófanes sin ser víctima del prejuicio ideológico de la superioridad y precisión terminológica de la lengua griega frente a la lengua bárbara que hallamos en el *Crátilo* de Platón. De hecho, Platón se refiere a los dialectos griegos que no son el ático como ξενικὰ ὀνόματα y a las lenguas extranjeras mediante el adjetivo βάρβαρος[141]. Pero seríamos demasiado condescendientes con los griegos si tan solo viésemos en esas chanzas relativas a los bárbaros tan solo bromas inocentes, por más que es justo decir que también los cómicos parodian a veces la autoctonía, pero también se refieren a los metecos como la 'paja de la ciudad' (Ar., *Ach*. 508: ἄχυρα τῶν ἀστῶν)[142]. Lo que late bajo la mayoría de estos pasajes es una conciencia de superioridad sobre el bárbaro y el extranjero que no está demasiado lejos de los que nosotros entendemos como racismo. Quizás no existía racismo en la vida cotidiana, de hecho la mayoría de extranjeros eran metecos o esclavos[143], no ciudadanos, residentes de segunda, pero lo cierto es que en la mentalidad helena estuvo demasiado arraigado ese nefasto e inmoral sentimiento de superioridad, inmanente al nacionalismo étnico, de unos pueblos sobre otros, esto es, actitudes que debemos censurar por estar construidas sobre prejuicios respecto a los extranjeros o bárbaros, por etnocentristas, por orientalistas o, en definitiva, por xenófobas o racistas[144].

Pocos fueron los apologistas del relativismo o de la igualdad entre pueblos, algunos sofistas, metecos muchos de ellos, y en el marco de la polémica *phýsis-nómos*, entre el universalismo y el relativismo. Poco éxito tuvieron las apologías de la igualdad del género humano, como las del sofista Antifonte cuando afirmaba, en *Sobre la verdad*, que por nacimiento griegos y bárbaros son naturalmente iguales en todo, *tanto griegos como bárbaros que respiramos por las mismas narices y comemos con las mismas manos* (*Oxyrh. Pap*. XI, n. 1364 ed. Hunt); o el patriotismo cosmopolita de un Demócrito –el mismo que prefería dar con una buena explicación que ser el rey de los persas (Democr., DK 68 B 118)– al defender que las buenas almas tienen cualquier lugar del mundo como patria, y, a rebufo de las ideas sofísticas, Tucídides al recordar que los griegos del pasado no fueron muy diferentes de los bárbaros. A ello contribuyó también un sentimiento de superioridad por parte de un pueblo, los griegos, que más que racial o biológico fue cultural.

Máximo exponente de la invención de la alteridad fue el tratado hipocrático *Sobre los aires, aguas y lugares*, datado hacia el 425 a.C.[145] Si bien sobre el mismo caben no pocos matices sobre su posible actitud racista o xenófoba, su trama enhebró una polaridad inherente al pensamiento griego y basada en la pareja de contrarios Asia-Europa, asiáticos-europeos, en especial focalizado en los escitas, frente a la polaridad todavía no dominante griegos-bárbaros, pronto el estándar categorial de la etnografía griega y, con transformaciones a lo largo de los siglos, la polaridad sobre la que se apoyaría la construcción de la identidad europea y occidental[146] y, por extensión, para no pocos de

---

[140] Hablando para acentuar el efecto cómico respectivamente gallego y catalán en la traducción de Luis Gil (Aristòfanes *Comedias* I, BCG, Madrid 1995).

[141] C. Brixhe, La langue de l'étranger non grec chez Aristophane, en R. Lonis (ed.), *L'étranger dans le monde grec I,* 113-138 (114, s.; 137).

[142] N. Loraux, *La invención de Atenas,* 32.

[143] Lo cierto es que no contamos con nombres de esclavos persas, salvo quizás la niña llamada Meda (*SGDI* 1708) posiblemente de origen persa (R. Zelnick-Abramovitz, *Not Wholly Free. The Concept of Manumission and the Status of Manumitted Slaves in the Ancient Greek World*, Leiden 2005, 172).

[144] T. Long, *op. cit.*, 162-167.

[145] J. A. López Férez, Los escritos hipocráticos y el nacimiento de la identidad europea, en: H. A. Khan (ed.), *The Birth of the European Identity: the Europe-Asia Contrast in Greek Thought 490-322 10 B.C. (University of Nottingham. 26-27/05/1993*), Nottingham 1994, 90-123.

[146] J. A. López Férez, *op. cit.*, 91 s., que destaca la preocupación por las diferencias a través del análisis léxico: *diaphoraí, ta diaphéronta, ta diallássonta*, *diaphérein, diaphorá, diáphoros...*

la superioridad de los pueblos de Europa sobre otros pueblos del planeta, conciencia de actitudes racistas y xenófobas en acto o en potencia, manifiestas o latentes. Es cierto que en él se recurre por primera vez en la historia de la literatura griega a la polaridad Europa-Asia[147], y es también precoz el tratado hipocrático en el uso etnológico de las polaridades griegos-bárbaros y *phýsis-nómos*, pero el tono general del tratado se fundamenta en un determinismo geográfico más que en un determinismo biológico[148], por lo que su concepción negativa de los habitantes de Asia no se vincula tanto a la inferioridad inherente a un *éthnos*, como a la dependencia o influencia del entorno geográfico sobre la naturaleza humana, sobre cualquier naturaleza humana (Hp., *Aër* 12.54.8-9¸cf. Arist., Pol. 1327b; [Arist.], *Phgn*. 806b15). Pero sobre todo es revelador al apuntar por primera vez en el pensamiento griego a la polaridad *phýsis-nómos* al incidir en la diferencia entre los pueblos fruto de la naturaleza (φύσις) o de la costumbre (νόμος), esto es, a una teoría medioambiental[149]. Son por ello especialmente interesantes para nuestro propósito los capítulos 12-24 porque es en ellos en donde se incide en las diferencias entre los pueblos fruto de la costumbre, en especial del nefasto efecto que tienen unas instituciones deficientes sobre la moral y costumbres de un pueblo, el persa en particular, gobernados por reyes (βασιλεύεται) o bajo un amo (δεσπόζονται) (Hp., *Aër* 16.64.2-4)[150]. Pero dicha situación siempre es reversible y, por tanto, esos mismos hombres trasladados a otras latitudes, con condiciones climatológicas más cambiantes o con sistemas políticos democráticos o autónomos podrían ser equiparados a los mismos habitantes de Europa. Parece ser como si para el autor hipocrático la distinción griegos-bárbaros fuese tan solo lingüística, como la de los *barbaróphonoi* carios de Homero, de los que ya Estrabón, siempre tan admirador del poeta épico, calificaba como balbuceantes (Str. 14.2.28: τὸ σολοικίζειν), no como se ha defendido[151], de superioridad de los griegos frente a los bárbaros, sino simplemente la idea que las mismas condiciones climatológicas o culturales (institucionales) tienen los mismos efectos sobre todos los hombres[152].

Heródoto (3.12), hijo de padre cario y madre griega, se sirvió también de una teoría del entorno, del clima, en su calidad también de geógrafo y etnógrafo, para explicar las diferencias entre egipcios y persas a partir de los cráneos y los huesos, causalidad que se complementaba con

---

[147] J. A. López Férez, *op. cit.*, 93.

[148] K. Trüdinger, *Studien zur Geschichte der griechisch-römischen Ethnographie*, Basilea 1918, 37-43; K. E. Müller, *Geschichte der antiken Ethnographie und Ethnologischen Theoriebildung von den Anfängen bis auf die byzantinischen Historiographien*, Wiesbaden 1972; W. Backhaus, Die Hellenen-Barbaren-Gegensatz und die hipokratische Schrift Περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων, *Historia* 25/2, 1976, 170-185; D. Lenfant, Milieu naturel et différences ethniques dans la pensée grecque classique, *Ktema* 16, 1991, 111-122

[149] W. Backhaus, 170 ss.; J. A. López Férez, *op. cit.*, 97.

[150] *Pienso que los habitantes de Europa son más animosos que los de Asia, pues, donde el ambiente es siempre el mismo y semejante, se dan los comportamientos indolentes, pero, donde experimenta cambios, las fatigas del cuerpo y del alma. Con descanso e indolencia crece la cobardía; con el esfuerzo y los trabajos, las actitudes viriles. Por eso, son más combativos los habitantes de Europa, y, también, a causa de sus instituciones, porque no están gobernados por un rey, como los asiáticos. Verdaderamente, donde los hombres están bajo un rey, allí son, por fuerza, sumamente cobardes. Lo he dicho ya antes. En efecto, sus almas están esclavizadas y no quieren, de buen grado, correr peligros al azar en defensa de un poder ajeno; en cambio, los hombres independientes eligen los peligros en su propio interés y no en el de otros, están dispuestos voluntariamente y marchan ante el peligro, pues recogen en persona el premio de su victoria. De esta manera, las instituciones contribuyen, y no las que menos, al valor/* διὸ καὶ εὐψυχοτέρους νομίζω τοὺς τὴν Εὐρώπην οἰκέοντας εἶναι ἢ τοὺς τὴν Ἀσίην. ἐν μὲν γὰρ τῷ αἰεὶ παραπλησίῳ αἱ ῥᾳθυμίαι ἔνεισιν, ἐν δὲ τῷ μεταβαλλομένῳ αἱ ταλαιπωρίαι τῷ σώματι καὶ τῇ ψυχῇ. καὶ ἀπὸ μὲν ἡσυχίης καὶ ῥᾳθυμίης ἡ δειλίη αὔξεται, ἀπὸ δὲ τῆς ταλαιπωρίης καὶ τῶν πόνων αἱ ἀνδρεῖαι. διὰ τοῦτό εἰσι μαχιμώτεροι οἱ τὴν Εὐρώπην οἰκέοντες καὶ διὰ τοὺς νόμους, ὅτι οὐ βασιλεύονται ὥσπερ οἱ Ἀσιηνοί. ὅκου γὰρ βασιλεύονται, ἐκεῖ ἀνάγκη δειλοτάτους εἶναι. εἴρηται δέ μοι καὶ πρότερον. αἱ γὰρ ψυχαὶ δεδούλωνται καὶ οὐ βούλονται παρακινδυνεύειν ἑκόντες εἰκῇ ὑπὲρ ἀλλοτρίης δυνάμιος. ὅσοι δὲ αὐτόνομοι — ὑπὲρ ἑωυτῶν γὰρ τοὺς κινδύνους αἱρεῦνται καὶ οὐκ ἄλλων — προθυμεῦνται ἑκόντες καὶ ἐς τὸ δεινὸν ἔρχονται. τὰ γὰρ ἀριστεῖα τῆς νίκης αὐτοὶ φέρονται. οὕτως οἱ νόμοι οὐχ ἥκιστα τὴν εὐψυχίην ἐργάζονται (Hp., *Aër* 23; traducción de J. A. López Férez).

[151] W. Backhaus, 184 ss.

[152] J. A. López Férez, *op. cit.*, 103.

las diferencias en las prácticas culturales, de nuevo, pues, la originalidad del autor de Halicarnaso de combinar natura y cultura en las definiciones identitarias[153]. Ese mismo determinismo geográfico lo hallamos en una anécdota sobre Ciro al final de las Historias (Hdt. 9.122)[154] en la que se nos relata cómo las tierras blandas generan hombres blandos y de cómo un clima plácido condena a los pueblos a la molicie y al servilismo, si bien Heródoto, por más que considere el clima griego como el mejor y más temperado, no deduce de ello que los griegos en un sentido absoluto sean un pueblo mejor que los otros pueblos[155]. De hecho, como señaló acertadamente Édouard Will, Heródoto no se planteó nunca la definición del helenismo a partir de un criterio racial, sino que vio en los griegos a un pueblo formado a través de un largo proceso de hibridación del que surgió una civilización mixta, imperativo para cualquier pueblo que aspire a devenir verdadera civilización[156]. Las *Historias*, como demostró François Hartog, siempre fueron para Heródoto un espejo en el que se preguntó por su propia identidad, un espejo sobre los *nómima* de los bárbaros y también, *en négatif*, un espejo en el que se reflejaban los griegos mismos[157]. Esa retórica de la alteridad permitía la representación de un conjunto de formas de vida calificadas genéricamente como bárbaras a partir de las categorías de la inversión, figura consistente en presentar ante el lector griego una imagen invertida de su propio mundo, con sus modos de vida y sus valores transformados en sus contrarios; la de la diferencia, consistente en mostrar todos aquellos puntos en los cuales los usos y costumbres de los bárbaros se manifestaban como contrarios u opuestos a los usos y costumbres de los helenos. Finalmente, la analogía, figura retórica a través de la cual se invitaba al lector a conocer lo desconocido, la alteridad, mediante los *nómima* que resultaban más familiares[158]. Orgullosos de su diferencia y superioridad, los griegos optaron por mirar la alteridad a través de un espejo, una astucia hermenéutica que confirmaba su superioridad por el simple hecho de invertir el derecho y el revés, lo justo y lo injusto, lo moral y lo inmoral. El reflejo de su realidad, invertida ahora, sólo podía ofrecer la imagen de una alteridad de la que nada se podía emular o aprender. Aquellas costumbres de los bárbaros, reflejadas y devaluadas, sólo podían ser concebidas como negatividad.

Pero también es verdad que nos encontramos con dos actitudes diferenciadas en Heródoto, la del autor de *lógoi* que domina el relato de las Historias hasta el libro cuarto, respetuosa con la alteridad persa, y un cambio de tono a partir del momento en el que los persas inician sus campañas de conquista de Grecia. Es entonces cuando todo el relato se vertebra alrededor de la figura del Gran Rey como un déspota asiático, como el lugar de la ὕβρις persa[159], de un rey señor de esclavos y no de ciudadanos, de un rey atrabiliario y de crueldad superlativa, y es ahora cuando se multiplican las polaridades entre la libertad helena o la isonomía ateniense y la servitud persa, el encratismo y austeridad espartana frente a la molicie persa, la virtud ateniense ante los vicios de los persas. Es en

---

[153] W. Burkert, (ed.), *Hérodote et les peuples non-Grecs*, Ginebra 1990; C. J. Tuplin, Herodotus on Persia and the Persian Empire, en: R. B. Strassler (ed.), *The Landmark Herodotus.* Nueva York 2007, 792–797; R. Thomas, *Herodotus in context*. Ethnography, Science and the Art of Persuasion, Cambridge 2000, espec. cap. 3 y 4; M. Miller, Imaging Persians in the Age of Herodotus, en: R. Rollinger, B. Truschnegg, R. Bichler, (eds.), *Herodot und das Persische Weltreich / Herodotus and the Persian Empire*, Wiesbaden 2011, 123-157.

[154] *pues en las regiones con clima suave-concluyó- suelen criarse hombres de idéntico carácter, ya que es de todo punto imposible que un mismo territorio produzca frutos maravillosos y hombres valerosos en el terreno militar*/φιλέειν γὰρ ἐκ τῶν μαλακῶν χώρων μαλακοὺς γίνεσθαι· οὐ γὰρ τι τῆς αὐτῆς γῆς εἶναι καρπόν τε θωμαστὸν φύειν καὶ ἄνδρας ἀγαθοὺς τὰ πολέμια **(**Hdt. 9.122: traducción de Carlos Schrader).

[155] E. Lévy, Hérodote *philobarbaros* ou la vision du barbare chez Hérodote, en: R. Lonis (ed.), *L'Étranger dans le monde grec II*, 193-244; B. Isaac, *op. cit.*, 59.

[156] E. Will, *op. cit.*, 63, 99.

[157] F. Hartog, *op. cit.,* 19.

[158] La definición más precisa de las mismas en F. Hartog, *op. cit*. y Ch. Jacob, *Geografía y etnografía en la Grecia antigua*, Bellaterra 2017 (original en francés de 1991).

[159] F. Hartog, *op. cit.,* 335-345.

esa segunda parte en la que pasamos del Heródoto tolerante, φιλοβάρβαρος, al Heródoto algo más μισοβάρβαρος, mal que le pese a Plutarco.

¿Qué decir de los *Persiká* de Ctesias de Cnido? Pues lo mismo que del resto de autores de *Persiká*, a saber, que acostumbran a estar inspirados por la xenofobia y en ellos abundan los relatos de melodramáticas conjuras de harén, con eunucos y perversas y maquiavélicas reinas y princesas entre bastidores, con soberanos débiles marionetas de sus mujeres, de molicie persa y escandalosos incestos o de otros muchos *nómima* extravagantes que muestren la diferencia entre los griegos y los otros, los estereotipados bárbaros[160]. Y tenía razón Heleen Sancisi-Weerdenburg cuando defendió que en Ctesias encontramos, por primera vez, lo que simbolizará oriente por antonomasia en el imaginario occidental: harén, lujo, eunucos, *femmes fatales*, intrigas, molicie, afeminamiento, crueldad y violencia desatadas[161].

Pero volvamos sobre Platón, de quien más arriba denunciábamos su actitud xenófoba en el *Menéxeno*. Karl Popper vio algo exageradamente en la *República* de Platón el germen del totalitarismo y el diseño de una sociedad ideal racista y xenófoba[162], contraria al ideal de una sociedad liberal y abierta, si bien, como señaló Édouard Will, Popper parecía no entender que Platón no diferenciaba entre razas diferentes, de oro, de plata, de bronce o siderales, sino entre calidades de persona diferentes, fruto no de la herencia biológica, sino de la cultural y ambiental –la educación es cardinal en la formación del ciudadano ideal platónico[163]–, aunque no es menos cierto que de la lectura de Platón se desprende la idea de que los mejores, los filósofos, engendrarán a los mejores, y en otros diálogos, como el *Menéxeno*, el *Crátilo* o *Las leyes* el discurso de la superioridad de la raza griega, de su lengua y de su cultura sobre los Otros es elocuente por sí mismo. El estudio de Hannah Arendt[164] sobre los orígenes del totalitarismo relaciona directamente el totalitarismo con el racismo, como dos fenómenos sociales que van parejos, y lo cierto es que del discurso de Platón emanan no pocas veces esas dos lacras. El contexto de las relaciones grecopersas en las que se sitúa la producción platónica fue el de la toma de partido persa por Esparta en la Guerra del Peloponeso, la expedición de los Diez mil del 401 a.C. y el de la paz de Antálcidas (386 a.C.), que arbitraba los asuntos griegos imponiendo, a veces, un yugo sobre la libertad helénica que sin duda galvanizó y alimentó el desprecio hacia el bárbaro persa[165].

Platón se sirvió de la monarquía aqueménida para reflexionar, especialmente en la época de vejez y del desencanto de *Las leyes* (libro III), sobre un gobierno unipersonal fundado en el mérito y, más que influenciado por un espejismo persa, su discurso está enhebrado por grandes ilusiones y

---

[160] Ll. Llewellyn-Jones, *Ctesias' 'History of Persia': Tales of the Orient*, Milton Park y Nueva York 2010, 6 s. Aunque Llewellyn-Jones es partidario de temperar *this j'accuse of criticism* sobre los autores griegos, como por ejemplo el de Said (*op. cit.,* 83).

[161] H. Sancisi-Weerdenburg, Decadence in the Empire of Decadence in the Sources? From Source to Synthesis: Ctesias, en: H. Sancisi-Weerdenburg (ed.), *Achaemenid History, Vol. I. Sources, Structures and Synthesis*. Leiden 1987, 33–45 (43 s.); D. Lenfant, *Ctésias de Cinde. La Perse, L'Inde, Autre Fragments*. París 2004, cxv–cxxvii; D. Lenfant, Greek Historians of Persia, en: J. Marincola (ed.), *A Companion to Greek and Roman Historiography*, Vol. 1. Oxford 2007, 201–209 (205).

[162] K. R. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona 1981 (original en inglés de 1945).

[163] E. Will, *op. cit.*, 71.

[164] H. Arendt, *Los orígines del totalitarismo*, Madrid 2006 (original en inglés de 1951).

[165] R. Urban, *Der Königsfrieden von 387/86 v. Chr. Vorgeschichte, Zustandekommen, Ergebnis und politische Umsetzung*, Stuttgart 1991, 179-183. La cronología de las obras platónicas relacionadas con los persas es la siguiente: el *Menéxeno* en el contexto del discurso fúnebre tras la Guerra de Corinto y que debería ser pronunciado después de la Paz de Antálcidas (386 a.C.); *Las leyes*, posterior al fracaso de su último viaje a Sicilia (360 a.C.); el *Alcibíades I,* para muchos espurio, y de difícil datación, pero sin duda de la época de los diálogos socráticos, y la *Carta VII* dirigida a Dión y escrita entre el segundo y poco después del tercer viaje a Siracusa (367-353 a.C.).

distorsiones de espejismo espartano[166]. Es cierto que en *Las leyes* se mantiene el discurso tradicional sobre la hospitalidad obligada por Zeus Xénios respecto a los extranjeros, pero también es verdad que se respira en ella un enorme recelo y desconfianza hacia los mismos, prefiriéndolos mejor fuera que dentro de la ciudad ideal (Pl. *Lg*. 729e-730a), se les aplica una justicia discriminatoria, se les acusa con la pena capital cuando ingresan ilegalmente en la ciudad (Pl. *Lg*. 794b-c; 866b-c), se convierte a esclavos y extranjeros en únicos autores de la comedia por ser una actividad ridícula (Pl. *Lg*. 816e-817a), se concede el permiso de residencia durante veinte años como máximo y siempre que el extranjero tenga un oficio (Pl. *Lg*. 850-c), se limita la libre circulación de personas (Pl. *Lg*. 952d-953e)[167], y abundan los pasajes en los que se denuncia la *malakía* persa, la molicie que los llevó de ser un modelo de encratismo a bárbaros asiáticos degenerados por los efectos nocivos del lujo y la vida muelle. La propagación de la *malakía* y del lujo como una auténtica plaga, y que para Platón jugó un papel destacado en el origen de la crisis de la polis y de Atenas –también de la monarquía aqueménida– y que en *Las leyes* empujó al filósofo a defender un modelo político que se hallaba en las antípodas de una sociedad abierta y tolerante. En el análisis moralista platónico, muy crítico como consecuencia de la crisis del siglo IV a.C., del desastre ateniense del final de la Guerra del Peloponeso o de la condena de Sócrates, pesó mucho el nefasto y letal influjo del lujo y la molicie, que para Platón tenía mucho que ver con las malas costumbres introducidas en Atenas por los extranjeros y el comercio, de hecho equipara la anarquía a aquella situación en la que el meteco y el extranjero son igualados al ciudadano (Pl., *R*. 562e-563a).

Pero es sobre todo la oración fúnebre del *Menéxeno* –para más ironía Platón atribuye la autoría de su oración fúnebre a Aspasia de Mileto, mujer y extranjera– la que recoge el sentir verdadero de Platón sobre los persas y, en palabras de Nicole Loraux, no poco del narcisismo ateniense[168], a saber, que eran el enemigo mayúsculo y hereditario de todos los griegos, un contramodelo extranjero a no imitar. Su valoración crítica de la paz de Antálcidas, encendida y patriótica apología de la autoctonía ateniense, revela el sentimiento de superioridad cultural y moral de los griegos frente a los bárbaros persas[169], así como la larga duración de la mezcla de odio y temor ante la amenazante presencia del Gran Rey en los asuntos griegos y la actitud maniquea, medizante, de muchas ciudades griegas, hipócritamente philobárbaras y misobárbaras a la vez frente al Persa (Pl. *Mx*. 245b-e). Reveladoras y elocuentes de la xenofobia platónica son las siguientes palabras: *Así es en verdad de segura y sana la generosidad y la independencia de nuestra ciudad, hostil por naturaleza al bárbaro, porque somos griegos puros y sin mezcla de bárbaros. Pues no habitan con nosotros ni Pelops ni Cadmos ni Egiptos o Dánaos, ni tantos otros que son bárbaros por naturaleza y griegos por la ley, sino que habitamos nosotros mismos, griegos y no semibárbaros, de donde el odio puro a la gente extranjera de que está imbuida nuestra ciudad* (Pl. *Mx*. 245c-d)[170].

Fueron habituales los discursos misopersas entre los filósofos y, por citar un ejemplo más, no hubo cambio de sensibilidad alguna hacia los extranjeros o los bárbaros por el hecho de que

---

[166] M. García Sánchez, Los intelectuales griegos y la monarquía aqueménida, 442-444.

[167] P.-M. Morel, Le regard étranger sur la cité des Lois, en: J. F. Balaudé (ed.), *D'une cité possible. Sur les «Lois» de Platon*, *Le Temps philosophique*, 1, París 1996, 95-113.

[168] N. Loraux, *Né de la terre*, 37.

[169] E. Lévy, Platon et le mirage perse, Platon Misobarbaros?, en: P. Carlier (ed.), *Le IVè siècle av. J.-C. Approches historiographiques*, París y Nancy 1996, 335-350; B. Isaac, *op. cit.*, 257-303; Ch. Rowe, Plato and the Persian Wars, en: E. Bridges, E. Hall, P. J. Rhodes, *op. cit.*, 85- 104.

[170] Traducción de E. Acosta Méndez: οὕτω δή τοι τό γε τῆς πόλεως γενναῖον καὶ ἐλεύθερον βέβαιόν τε καὶ ὑγιές ἐστιν καὶ φύσει μισοβάρβαρον, ἐντέτηκε τῇ πόλει τῆς ἀλλοτρίας φύσεως. διὰ τὸ εἰλικρινῶς εἶναι Ἕλληνας καὶ ἀμιγεῖς βαρβάρων. οὐ γὰρ Πέλοπες οὐδὲ Κάδμοι οὐδὲ Αἴγυπτοί τε καὶ Δαναοὶ οὐδὲ ἄλλοι πολλοὶ φύσει μὲν βάρβαροι ὄντες, νόμῳ δὲ Ἕλληνες, συνοικοῦσιν ἡμῖν, ἀλλ᾽αὐτοὶ Ἕλληνες, οὐ μειξοβάρβαροι οἰκοῦμεν, ὅθεν καθαρὸν τὸ μῖσος ἐντέτηκε τῇ πόλει τῆς ἀλλοτρίας φύσεως (PL. *Mx*. 245c-d).

Aristóteles fuera un meteco en Atenas. En él abundan las menciones al pueblo persa como una nación de esclavos sometidos a un déspota, un pueblo en el que los padres trataban a sus hijos como a esclavos (Arist. *EN* 1160 b27; Bielawski-Plezia 12, 1-9; 15, 3). Aristóteles educó a Alejandro enseñándole a comportarse con los griegos, ἡγεμονικῶς, y con los bárbaros, δεσποτικῶς, como si de auténticos animales o plantas se tratase (Arist. *Perì basileías* F 658 Rose = Plu. *Mor*. 329B). Pero es en la *Política* en donde estableció el rasgo que marcaba la diferencia etnológica entre Asia y Grecia, a saber, que la segunda naturaleza de los pueblos bárbaros, y en especial de los asiáticos, se definía por su propensión innata hacia el servilismo[171]. Por otra parte, el Estagirita consideró que era en potencia un factor de inestabilidad para las ciudades el estar conformadas por poblaciones mixtas y consideraba que la llegada de extranjeros educados en otras leyes y costumbres, así como el exceso de población, no eran convenientes para el buen orden de la ciudad (Arist. *Pol*. 1303a 10-11; 1327a 1).

Sin abandonar el ágora y si pasamos a los oradores, aquí los discursos apologistas xenófobos y racistas de la autoctonía ateniense llegaron, como en el *Menéxeno* de Platón, al paroxismo, en especial en las *Discursos fúnebres* en honor a los caídos por la ciudad y en donde la memoria de los μαραθωνομάχοι, la exaltación patriótica y las disputas sobre los νόθοι ἐκ ξένης y la categoría de los μητροξένοι eran tópicos recurrentes en las disputas entre los oradores del siglo IV a.C.[172] Tópicos habituales de los epitafios fúnebres desde Tucídides a Gorgias, pasando por Lisias, Platón, Demóstenes o Hiperides, son el elogio de Atenas, la autoctonía de la raza y el heroísmo de los caídos.

De poco o casi nada sirvió que algunos de ellos, como Lisias, fuesen también metecos y en su *Discurso fúnebre en honor de los aliados corintios*, más allá de un tímido recuerdo del papel de los metecos en la defensa de Atenas (Lys. 2.66), relacionaba a las amazonas con los persas, con la barbarie y la animalidad, elogiaba la autoctonía ateniense y recordaba que Atenas era la ciudad de la virtud, de la libertad y la democracia y el Gran Rey tan solo un tirano deseoso de esclavizar a todos los pueblos.

Discípulo de Gorgias, el maestro que defendió el panhelenismo desde el 492 a.C., Isócrates fue también otro apologista del panhelenismo[173] que trabajó a través de la palabra para cohesionar a los griegos en torno a la Macedonia de Filipo para liberarse de la amenaza aqueménida, consiguiendo que la libertad griega se alzase triunfante sobre un poder afligido con la esclavitud, frustración generada porque el Gran Rey gobernase los asuntos griegos (Isoc., *Ep*. 4.120-121; 137; 8.41-43), desde la paz de Calias (449 a.C.), primero, y con la paz del Rey (386 a.C.), después. Son frecuentes los pasajes de Isócrates en donde aparecen las referencias a los persas, aunque su conocimiento sobre el mundo persa fue estereotipado y nunca de primera mano, un desconocimiento habitual entre los oradores del s. IV a.C. que casi ni sabían los nombres reales de los reyes aqueménidas posteriores a Jerjes[174] o simplemente porque el nombre de Jerjes pasó a simbolizar al déspota oriental por antonomasia. El *Panegírico* es una llamada a la concordia de todos los griegos a luchar contra los persas, el enemigo común y su valoración de la paz de Antálcidas denota no sólo la persistencia de los odios y resentimientos contra

---

[171] M. García Sánchez, Los intelectuales griegos y la monarquía aqueménida, 448-449.

[172] S. Lape, *op. cit.*, 82-88.

[173] S. Perlman, Isocrates' Philippus and Panhellenism, *Historia* 18, 1969, 370-374; A. Masaracchia, Greci e barbari nel Panegirico di Isocrate, en: L. De Finis (ed.), *Civilità Classica e Mondo dei Barbari: due Modelli a Confronto*, Trento 1991, 47-79.

[174] D. Lenfant, Les rois de Perse vus d'Athènes, en: M. Serwanski (ed.), *Les Grands Hommes des Autres. Actes du Xe Colloque Poznan-Strasbourg des 4-6 nov. 1998*, Poznan 1999, 42-44; D. Lenfant, L'amalgame entre les Perses et les Troyens chez les grecs de l'époque classique, Usages politiques et discours historiques, en: J. M. Candau Morón, F. J. González Ponce, G. Cruz Andreotti, *Historia y mito. El pasado legendario como fuente de autoridad. Actas del Simposio Internacional celebrado en Sevilla, Valverde del Camino y Huelva entre el 22 y el 25 de abril de 2003)*, Málaga 2004, 77-94; D. Lenfant, *Les perses vus par les grecs.*

la amenaza persa, sino también contra la complicidad de muchas polis griegas, y del testimonio de Isócrates parece deducirse que los atenienses fueron tan responsables de ello como los lacedemonios (Isoc., *Ep*. 4.175-177). Vuelve a aparecer aquí el ideal de la autoctonía (Isoc., 4.24-25), aunque hay que reconocer a Isócrates el que para él la diferencia la marca no la raza o el nacimiento, sino la inteligencia y la educación (Isoc., 4.50), aunque matizando enseguida que no hay tradición alguna que avale que los foráneos dominen a los autóctonos (Isoc 4.63)[175], así como la necesidad de no olvidar el odio hacia los bárbaros (Isoc., 4.73) o que los atenienses nunca se olviden del Persa (Isoc., 4.157-158).

Los discursos de Demóstenes recogen todos los clichés sobre el bárbaro persa y la diferencia de naturaleza respecto a unos griegos que no aceptan, como los persas, el servilismo y la sumisión (D. 18.202-203). Su *Discurso fúnebre* por los caídos en Queronea en el 338 a.C. es también una defensa de la autoctonía (D. 60.4), en donde se recurre al tópico de vincular a las Amazonas y la guerra de Troya con los persas y se vindica la memoria de los caídos combatiendo contra los bárbaros (D. 60.7.10). A la virtud y libertad de la democracia se le oponen las monarquías despóticas como la persa. Lo mismo podríamos decir del *Discurso fúnebre o Epitafio* de Hiperides por los caídos en la guerra lamiaca, del 322 a.C., otra muestra de la apología de la autoctonía ateniense (Hyp., *Epit*. 7).

Concluyamos nuestro recorrido por las fuentes literarias con Jenofonte, más filoespartano que filopersa[176] y en especial con el epílogo de la *Ciropedia*, como ha señalado Lloyd Llewellyn-Jones[177], una diatriba feroz contra el afeminamiento persa ciertamente xenófoba y con toda la retórica sobre la decadencia de las costumbres persas[178] dominadas por la impiedad y la injusticia de un pueblo vencido por el vino y dominado por la molicie meda (X., *Cyr*. 8.8.3; 8.8.5; 8.8.12; 8.8.15)[179]. Conocedor de primera mano de la parte occidental del imperio aqueménida y del entorno de Ciro el Joven, desarrolló en su *Ciropedia*, para algunos helenizando una tradición irania[180], el paradigma del ideal del *optimus princeps*, y seguía aquí la costumbre de la tradición socrática de excluir a Ciro de la censura a los Grandes Reyes persas. El final de la *Ciropedia* sobre la decadencia de las costumbres persas debe ser visto como otra tópica distorsión de la representación xenófoba de la alteridad persa en el imaginario griego, recurriendo al tópico de la molicie persa y su influjo nefasto sobre la moral y las buenas costumbres (X., *Cyr*. 8.8.15), de unos persas (X., *Cyr*. 8.7.22) no solo inmorales, sino

---

[175] *ninguna tradición existe de que los foráneos dominen a los autóctonos,... nos acordemos de dos cosas: del valor de nuestros antepasados y de su odio hacia los bárbaros... Nuestros padres castigaron con la muerte a muchos por su inclinación hacia los persas; y, aún ahora, en las asambleas también se lanzan maldiciones, antes de ocuparse de ningún otro asunto, contra cualquier ciudadano que tenga trato con los persas. Los Eumólpidas y los Cérices en la celebración de los misterios, a causa de su odio a los persas, ordenan excluir de los actos sagrados a los demás bárbaros, como si fueran homicidas. Somos por naturaleza tan enemigos suyos, que los mitos que más nos distraen son los Troyanos y Pérsicos, por los que nos enteramos de sus desgracias*/ οὐ δή που πάτριόν ἐστιν ἡγεῖσθαι τοὺς ἐπήλυδας τῶν αὐτοχθόνων,... ἵν' ἀμφοτέρων ἡμῖν ὑπομνήματα γένηται, τῆς τε τῶν προγόνων ἀρετῆς καὶ τῆς πρὸς τοὺς βαρβάρους ἔχθρας... καὶ πολλῶν μὲν οἱ πατέρες ἡμῶν μηδισμοῦ θάνατον κατέγνωσαν, ἐν δὲ τοῖς συλλόγοις ἔτι καὶ νῦν ἀρὰς ποιοῦνται, πρὶν ἄλλο τι χρηματίζειν, εἴ τις ἐπικηρυκεύεται Πέρσαις τῶν πολιτῶν: Εὐμολπίδαι δὲ καὶ Κήρυκες ἐν τῇ τελετῇ τῶν μυστηρίων διὰ τὸ τούτων μῖσος καὶ τοῖς ἄλλοις βαρβάροις εἴργεσθαι τῶν ἱερῶν, ὥσπερ τοῖς ἀνδροφόνοις, προαγορεύουσιν. οὕτω δὲ φύσει πολεμικῶς πρὸς αὐτοὺς ἔχομεν, ὥστε καὶ τῶν μύθων ἥδιστα συνδιατρίβομεν τοῖς Τρωικοῖς καὶ Περσικοῖς, δι' ὧν ἔστι πυνθάνεσθαι τὰς ἐκείνων συμφοράς (Isoc. 4.63-158; traducción de J. M. Guzmán Hermida).

[176] P. Carlier, L'idée de monarchie impériale dans *La Cyropédie*, *Ktema* 3, 1978, 133-163; C. J. Tuplin, Xenophon, Sparta and the *Cyropaedia*, en: A. Powell, S. Hodkinson (ed.), *The Shadow of Sparta*, Londres y Nueva York 1994, 127-182.

[177] Ll. Llewellyn-Jones, *op. cit.,* 83.

[178] P. Briant, Histoire et idéologie. Les Grecs et la 'décadence perse', en: M.-M. Mactoux, E. Geny (eds.), *Mélanges Pierre Lévêque 2*, París 1989, 33-47.

[179] H. Sancisi-Weerdenburg, The Fifth Oriental Monarchy and Hellenocentrism, *Cyropaedia* VIII and its Influence, en: H. Sancisi-Weerdenburg, A. Kuhrt (eds.), *Achaemenid History II. The Greek Sources. Proceedings of the Groningen 1984 Achaemenid History Workshop*, Leiden 1987, 117-131.

[180] W. Knauth, *Das altiranische Fürstenideal von Xenophon bis Ferdousi*, Wiesbaden 1975, 29s.; B. Due, *The Cyropaedia. Xenophon's Aims and Methods*, Aarhus y Copenhague 1989, 147-184.

también impíos y sacrílegos: *En efecto, afirmo haber demostrado que los persas y los pueblos que les son afines son más impíos con sus dioses, más irrespetuosos con sus parientes, más injustos con los demás y más cobardes con los ejercicios encaminados a la guerra ahora que antes* (X., *Cyr.* 8.27)[181]. Por citar otro ejemplo, la figura de su panhelénico Agesilao sirvió también a Jenofonte para contrastar la decadencia de las costumbres de los persas (X., *Ages.* 1.27-28)[182].

Como señaló Frank M. Snowden, una discusión sobre las posibles actitudes racistas sería incompleta sin un análisis de la evidencia arqueológica y, en especial, evitando los análisis simplistas que han visto en la iconografía tan solo evidencias cómicas, grotescas y xenófobas[183]. El poder de las imágenes nos podría aportar pruebas concluyentes sobre la actitud racista de los griegos, en especial en la representación de los bárbaros y los persas en la iconografía cerámica, o, por citar el ejemplo más estudiado en relación a los usos racistas de la imagen, de los etíopes, de lo negros –como los soldados negros persas de los *alabastra* del siglo V a.C., como símbolo de la derrota persa, o la phiale o copa de la Némesis de Ramnunte esculpida por Fidias con la representación de los etíopes (Paus. 1.33.2-3), quizás similar a la aparecida en el tesoro tracio de Panagurishte, Bulgaria[184]– o de los pigmeos y sobre si fueron representados de forma grotesca, ridícula o cómica. Ya en 1929, Grace Hadley Beardsley[185] realizó un primer estudio sobre la iconografía de los negros en la civilización griega y romana, del denominado en las fuentes griegas como Αἰθίοψ (hombre con la cara quemada por el sol) o κελαινὸν φῦλον (raza negra A., *Pr.* 808-9) –los *Aethiopes* y la *negritudo* de los romanos–, y aunque se había defendido que podrían haber sido vistos por primera vez en Grecia, y más allá de los etíopes míticos y de los poetas, como Memnón, con la entrada de la armada de Jerjes, sabemos que su presencia en la iconografía cerámica –también en joyería, en mármoles, terracotas o en bronces, después– data de finales del siglo VI a.C. y se cree que fue Egipto, Náucratis en concreto, el punto de contacto entre Grecia y Etiopía[186]. No obstante, es cierto también que las descripciones de los *nómima* de los etíopes aumentaron en las fuentes clásicas a partir del siglo V a.C.[187] Por otra parte, para el tema que nos ocupa, la historiografía es unánime en destacar que siempre fueron representados con naturalismo y respeto, y nunca como caricatura. El trabajo definitivo y el que más trascendencia ha tenido, incluso en antologías que tratan sobre el racismo a lo largo de la historia[188], ha sido el de Frank M. Snowden Jr., y cabría tener presente que es el primer trabajo, que nosotros conozcamos, escrito por un clasicista de raza negra[189]. Su posicionamiento –no poco idealista– sobre el posible racismo

---

[181] Traducción de Ana Vegas Sansalvador, BCG, Madrid 1987; φημὶ γὰρ Πέρσας καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς καὶ ἀσεβεστέρους περὶ θεοὺς καὶ ἀνοσιωτέρους περὶ συγγενεῖς καὶ ἀδικωτέρους περὶ τοὺς ἄλλους καὶ ἀνανδροτέρους τὰ εἰς τὸν πόλεμον νῦν ἢ πρόσθεν ἀποδεδεῖχθαι.

[182] *Como sabía también que el desprecio por los enemigos infunde cierta confianza en el combate, ordenó a los heraldos que los bárbaros apresados por los piratas se pusieran en venta desnudos. Y así, los soldados, al verlos descoloridos, porque nunca se desvestían para ejercitarse, y gordos y flojos, porque siempre andaban en vehículos, pensaron que la guerra no era diferente en absoluto de un combate que hubiera que sostener contra mujeres*/ἡγούμενος δὲ καὶ τὸ καταφρονεῖν τῶν πολεμίων ῥώμην τινὰ ἐμβαλεῖν πρὸς τὸ μάχεσθαι, προεῖπε τοῖς κήρυξι τοὺς ὑπὸ τῶν ληιστῶν ἁλισκομένους βαρβάρους γυμνοὺς πωλεῖν. ὁπῶντες οὖν οἱ στρατιῶται λευκοὺς μὲν διὰ τὸ μηδέποτε ἐκδύεσθαι, πίονας δὲ καὶ ἀπόνους διὰ τὸ ἀεὶ ἐπ᾽ ὀχημάτων εἶναι, ἐνόμισαν μηδὲν διοίσειν τὸν πόλεμον ἢ εἰ γυναιξὶ δέοι μάχεσθαι (X., *Ages.* 1.27-28; traducción de O. Guntiñas Tuñón). S. W. Hirsch, S. W., *The Friendship of the Barbarians. Xenophon and the Persian Empire*, Hanover y Londres 1985, 39-55.

[183] F. M. Snowden, *Blacks in Antiquity*, 181.

[184] F. M. Snowden, *op. cit.*, 124 s.

[185] G. H. Beardsley, *The Nero in Greek and Roman Civilization. A Study of the Ethiopian Type*, Baltimore y Londres 1929.

[186] G. Hadley Beardsley, *op. cit.*, 11 s; F. M. Snowden, *op. cit.*, 184.

[187] F. M. Snowden, *op. cit.*, 101 ss.

[188] M. Bulmer, J. Solomos (eds.), *Racism*, Oxford 1999, 21-30.

[189] F. M. Snowden, *op. cit.*; Frank M. Snowden, *Before Color Prejudice. The Ancient View of Blacks*, Harvard 1983. En la misma línea de la negación un tanto ingenua y buenista de nada que se asemeje al racismo en el mundo romano L. A. Thompson, *op. cit.*, en donde se incide con acierto en la clase más que en la raza o el color de la piel, si bien nosotros somos algo más escépticos sobre el respeto hacia los negros en la literatura o buena parte de la iconografía romana. Aunque,

hacia los negros en el mundo griego o romano se explicitó en otro título que complementó su primer trabajo y en que defendía un antes y un después en los prejuicios raciales o de color, afirmando que en el mundo antiguo no hubo nada parecido al *virulent color prejudice of modern times*, al prejuicio racial o al racismo, ya que los hombres de la antigüedad no cometieron el error del racismo biológico ni discriminaron o consideraron inferiores a los negros, ni el color de la piel fue un obstáculo para la integración. Snowden nos acusaría de leer a los clásicos y *have mistakenly attributed to antiquity racial attitudes and concepts which derive from certain modern views… and to see color prejudice where none existed*[190], e incluso criticó a Grace Hadley Beardsley por describir el contingente de negros que acompañó a Jerjes en la conquista de Grecia como *humble and almost grotesque auxiliary*[191].

Como señaló Margaret C. Miller, la representación de los persas cambió en el mundo griego como manifestación de los cambios en el propio proyecto ateniense, pero siempre fueron vistos los persas como el enemigo por excelencia, un enemigo que lucha siempre con dignidad para mayor gloria de la victoria griega[192]. No obstante, la diferenciación étnica entre la desnudez del hoplita griego frente al vestido de los persas, el *anti-hoplite*[193], revela un mensaje inequívoco, a saber, la superioridad moral del griego frente al bárbaro persa, de la libertad helena frente a la servitud oriental, vestido, como una mujer, el persa frente a la viril desnudez del hoplita, armado el persa con el arma del cobarde por antonomasia, el arco que dispara desde la distancia y evita el combate cuerpo a cuerpo[194]. En el repertorio de imágenes sobre los persas no son poco frecuentes los elementos inconfundiblemente paródicos, vasos de un contexto de simposio en el que los griegos, como mostró François Lissarrague, desarrollaron toda una iconografía de la alteridad, en la que el exotismo o la violencia de un mundo marginal eran ejemplificados a través de la imagen, mundos en los que mujeres luchaban como hombres, hombres se vestían como mujeres o negros que luchaban contra bestias salvajes como cocodrilos[195]. Los persas, los bárbaros por antonomasia, que aparecen en la tragedia, en la comedia, en la historiografía, en la filosofía y en todos los géneros literarios, constituyeron un eterno retorno en el arte posterior a las guerras médicas, mimetizado muchas veces tras los personajes del mito, que se nos mostró diáfanamente en la cerámica, bien fuese directamente bien fuese tras el velo de algunas de las contiendas míticas más celebradas y representadas, amazonomaquias –exorcismo de dos de los fantasmas más temidos por la razón patriarcal helena, el bárbaro y la mujer, más cercanos ambos a la naturaleza que a la cultura–, centauromaquias, y no pocas veces mediante la humillación de la caricatura. Son las representaciones que, en definitiva, conmemoran la victoria del orden frente al caos, de la civilización frente a la barbarie, de la libertad frente al despotismo, de la helenidad frente a lo oriental, en definitiva, de lo griego sobre lo persa, de un pueblo sobre otro pueblo y, si queremos, podemos no llamar a eso racismo o xenofobia, pero la actitud se halla rayana a lo que esos dos conceptos significan.

---

ciertamente, tras la lectura de todos estos trabajos uno tiene la sensación de llegar a una conclusión sobre el prejuicio racial o racismo en la antigüedad: "No, but…".

[190] F. M. Snowden, *Blacks in Antiquity*, ix; Frank M Snowden, *Before Color Prejudice,* 64.

[191] Frank M Snowden, *op. cit.*, 64.

[192] M. C. Miller, Persians: the Oriental Other, en: *Notes in the History of Art* 15/1 (Fall 1995), *Special Issue:Representations Of The "Other" In Athenian Art, c. 510-400 B.C.*, 39-44 (39); M. Cool Root, Embracing Ambiguity in the Worl of Athens and Persia, en: E. S. Gruen (ed.), *Cultural Identity in the Ancient Mediterranean*, 86-95; M. Brosius, Keeping up with the Persians. Between Cultural Identity and Persianization in the Achaemenid Period, en: E. S. Gruen (ed.), *op. cit.*, 135-149; J. C. Tuplin, The Limits of Persianization. Some Reflections on Cultural Links in the Persian Empire, en: E. S. Gruen (ed.), *op. cit.*, 150-182; B. Cohen, Ethnic Identity in Democratic Athens, en: I. Malkin (ed.), *op. cit.*, 235-274; S. R. Martin, Ethnicity and Representation, en: J. McInerney (ed.), *op. cit.* 356-375.

[193] F. Hartog, *op. cit.*, 65.

[194] M. C. Miller, *op. cit.*, 41.

[195] F. Lissarrague, Identity and Otherness: The Case of Attic Head Vases and Plastic Vases, en: *Notes in the History of Art* 15/1 (Fall 1995), *Special Issue:Representations Of The "Other" In Athenian Art, c. 510-400 B.C.*, 4-9.

Cerámica ática y Maratón, gloria de Atenas, en la que se nos presentan mimetizados a persas y a amazonas, iconografías bárbaras, otra invención de la alteridad, junto a gigantomaquias, centauromaquias, amazonomaquias, la propia guerra de Troya[196], y Teseo, héroe civilizador ateniense en sincronía con las celebraciones del triunfo sobre la ὕβρις y la ἄτη persa, en Maratón, en Salamina, en Platea, en Eurimedonte[197]. La construcción de la alteridad persa en la iconografía cerámica ática dispuso de modelos sobre el mismo suelo heleno, a saber, la alteridad escita, la frigia o la tracia, ya presentes en las figuras negras. Por otra parte, el enfrentamiento desde el 490 a.C. a guerreros persas frente a frente en el campo de batalla, así como de la utilización de los botines de guerra ofrecidos como exvotos en los santuarios (*Paus.* 1.27.1), por no hablar de la información proporcionada por los griegos jonios, asimilados a las satrapías occidentales del imperio aqueménida, o los griegos que habían servido en la corte del Gran Rey proporcionarían información para convertir la invención de la alteridad del discurso en imagen. Esta invención de la alteridad no se circunscribió a la iconografía cerámica, sino que, junto a los vasos cerámicos, aparecen los frisos y esculturas del Partenón, o los frescos que representaban en el pórtico Pecile la batalla de Maratón y de Énoe (*Paus.* 1.15.1), de autoría incierta, de Micón o de Panaino[198], con la lucha de Teseo contra las amazonas, una metáfora del eterno choque grecopersa, de griegos y bárbaros, y la pintura de los maratonómacos, beocios de Platea[199] y atenienses que combatían desnudos contra unos persas ataviados y que, cómo no, huían y huían, como los soldados persas huyendo en estampida del Pecile en Atenas (D., *Callic*. 94; *Paus.* 1.15.3; Aeschin. 3.185-6); y las naves de la escuadra persa, vencidas por las griegas, que chocaban las unas contra las otras en desordenada maniobra de repliegue y huida (*Paus.* 1.15.3; Plin., *Nat*. 35.57); o la lucha de griegos frente a los seguramente persas del friso del templo de Atenea Nike. Incluso hay quien ha defendido la posibilidad que la Estoa de Zeus, erigida después del 479 a.C. para conmemorar la victoria sobre los persas (cf. Ar., *Pl*. 1175 con scholia; Isocr. 9.57), estuviese relacionada con la manumisión de los esclavos, aunque para otros autores la apelación Ἐλευθέριος era anterior a las Guerras Médicas[200]. Otro testimonio elocuente, por citar uno más, es la deslumbrante y sobrecogedora iconografía del mosaico de la casa del Fauno, en Pompeya, cuyo modelo podría haber sido un cuadro de la batalla entre Alejandro y Darío pintado por Filóxeno de Eretria para Casandro (Plin., *Nat*. 35.110)[201]. Unos persas esculpidos en mármol frigio sostenían un trípode de bronce en el templo de Zeus Olímpico en Atenas (*Paus.* 1.18.8), doblando la rodilla como es propio de los eternos perdedores aqueménidas[202], de los serviles persas tan poco amantes, frente a los griegos, de

---

[196] H. Schoppa, *Die Darstellung der Perser in der griechischen Kunst bis zum Beginn des Hellenismus*, Heidelberg 1933, 7; W. Raeck, *Zum Barbarenbild in der Kunst Athens im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr.*, Bonn 1981, 1-9 y 214-231; E. Hall, Asia unmanned: Images of Victory in classical Athens, en: J. Rich - G. Shipley (ed.), *War and Society in the Greek World,* Londres 1993, 107-133 (114 s.); D. Castriota, Justice, Kingship, and Imperialism: Rhetoric and Reality in Fifth-Century B. C. Representations Following the Persian Wars, en: B. Cohen (ed.), *Not the Classical Ideal. Athens and the Construction of the Other in Greek Art*, Leiden 2000, 443-479.

[197] E. D. Francis, *Image and Idea in Fifth-Century Greece. Art and Literatur after the Persian Wars*, Londres 1990; Ch. Sourvinou-Inwood, Myths in Images: Theseus and Medea as a Case Study, en: L. Edmunds (ed.), *Approaches to Greek Myth*, Baltimore y Londres 1990, 413, 414, 430 y 434.

[198] H. Schoppa, *op. cit.*, 28; E. B. Harrison, The South Frieze of the Nike Temple and the Marathon Painting in the Painted Stoa, *AJA*, 1972, 353-378; T. Hölscher, *Griechische Historienbilder des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, Würzburg 1973, 50-68 y 78-84; E. D. Francis - M. Vickers, The Oenoe Painting in the Stoa Poikile an Herodotus' Account of Marathon, *ABSA* 80, 1985, 99-113; A. Cohen, *The Alexander Mosaic. Stories of Victory and Defeat*, Nueva York 1997, 25 s.

[199] M. Jung, *Marathon und Plataiai. Zwei Perserschlachten als 'lieux de mémoire' im antiken Griechenland*. Göttingen 2006.

[200] *Vid.* R. Zelnick-Abramovitz, *op. cit.*, 121.

[201] Para la datación del modelo del mosaico, para algunos autores realizado poco después de la batalla de Isos, para otros alrededor del 317-316 a.C., puede consultarse A. Cohen, *op. cit.*, 84, con bibliografía.

[202] M. García Sánchez, Soberbia y molicie: Cambises, Jerjes, Darío III Codomano y otros ilustres perdedores aqueménidas, en: F. Marco Simón, F. Pina Polo, J. Remesal Rodríguez (eds.), *Vae Victis! Perdedores en el mundo antiguo*, Barcelona 2012, 43-55.

la libertad. Otras veces los persas pudieron ser representados bajo la figura genérica de un oriental, que sin duda podría reflejar la algarabía y amalgama étnica que formaba los contingentes militares aqueménidas. Iconografías bárbaras que representan casi siempre al enemigo persa subyugado, vencido, medroso, casi siempre fugitivo. Desde el siglo V *a. C.* el bárbaro por antonomasia era el persa, connotando su memoria inevitablemente cobardía, debilidad, afeminamiento, molicie, lujuria, fastuosidad, emotividad incontinente, despotismo. Este conjunto de atributos de la invención de la alteridad sirvió, en harmonía con otras alteridades, para la autodefinición identitaria de los atenienses, los cuales se veían y se sentían a sí mismos como ciudadanos igualitarios, ilusoriamente apologistas de la *encráteia*, demócratas, austeros y autodisciplinados, y todo ello se plasmó simbólicamente, no solo en los discursos sobre los *maratonómachos* y el odio de la ciudad hacia los bárbaros[203], también en el lenguaje iconográfico.

Presentamos aquí solo un pequeño catálogo de iconografías sobre la alteridad persa que nos parece pueden corroborar la xenofobia y racismo hacia los persas[204]. Querríamos llamar la atención sobre el hecho de que en muchas de ellas se recurre a la caricatura como mecanismo denigrador del pueblo persa, a veces de manera sutil en el contraste entre la desnudez del hoplita frente a la parafernalia del vestido persa, a la vez como mecanismo de defensa para, a través de la risa, de la chanza, pero también del *exemplum*, del modelo de virtud marcial, exorcizar los temores latentes que provocaba la presencia de los otros, de los extraños, del vecino de frontera. Hubo en el arte griego también una tendenciosa intencionalidad por representar a los persas como guerreros fugitivos y medrosos, plasmando las imágenes la cobardía de un pueblo. Por otra parte, sin lugar a dudas, en todo ese programa iconográfico se escondía, como ha demostrado David Castriota[205], un programa de imágenes cuidadosamente seleccionado y ajustado a la agenda de la lucha ateniense contra los persas y para validar la superioridad moral que justificaba, en tanto que guardián de Grecia, el imperialismo ateniense sobre las otras polis griegas.

Una posible referencia a la victoria de Cimón en Eurimedonte la encontramos en una enócoe ática de figuras rojas de *ca*. 460 a. C. (fig. 1) Persia está simbolizada por el oriental representado con bonete y carcaj, pero la posición del persa mostrando sus nalgas y el griego con el sexo erecto sujetado con la mano debe ser interpretada como una humillación xenófoba y el símbolo de la derrota a través de la unión sexual. El persa proclama: "Yo soy Eurimedonte. Yo me incliné (Εὐρύμεδον εἶμι κυβάδε ἕστεκα)"[206], simplemente el vulgarismo "allí me jodieron", frase que podríamos relacionar con el triunfo de la masculina y superior Atenas sobre la afeminada e inferior Persia[207]. En una copa ática de figuras rojas (fig. 2) vemos a un soldado persa adormecido junto a un cuerno para beber, seguramente en estado de ebriedad[208], otro de los tópicos de la representación de la alteridad persa en el imaginario griego mediante el que se insistía, como en las fuentes literarias, en la afición desmesurada al vino de los persas. Un enócoe de Boston (fig. 3) nos muestra a un griego, desnudo,

---

[203] N. Loraux, *La invención de Atenas*, 170 s.; F. Prost, Les combattans de Marathon: ideológie et société hoplitiques à Athènes au Ve s., en: F. Prost (ed.), *Armées et sociétés de la Grèce classique. Aspectes sociaux et politiques de la guerre aux Ve et IVe s. av. J.-C.*, París 1999, 69-88.

[204] A. Bovon, La représentation des guerriers perses et la notion de barbare dans la 1er moitié du Vè siècle, B*CH* 86.2, 1963, 579-602. Un catálogo más completo en M. García Sánchez, *El Gran Rey de Persia*, 297-325.

[205] D. Castriota, *Myth, Ethos and Actuality. Official Art in Fifth-Century B.C. Athens*, Madison 1992.

[206] K. Schauenburg, ΕΥΡΥΜΕΔΩΝ ΕΙΜΙ, *Athenische Abteilung* 90, 1975, 103.

[207] K. J. Dover, *Greek Homosexuality*, Cambridge, Ma. 1978, 105; E. Hall, Asia unmanned: Images of Victory in Classical Athens, 111; E. D. Francis, *op. cit.*, 39; A. Cohen, The Self as Other. Performing Humor in Ancient Greek Art, en: E. S. Gruen (ed.), *Cultural Identity in the Ancient Mediterranean*, 465-490, espec. The Eurymedon Vase: The Self as Other?, 469-477.

[208] P. Briant, *Darius, les Perses et l'Empire*, París 1992, 121 y 171. Para W. Raeck (*op. cit.*, 61) se trataría de un escita.

que acomete blandiendo la lanza a un persa barbudo, completamente vestido, que se defiende con su espada y lleva un arco en la mano izquierda, arma de cobardes como pocas. En una de las caras de una crátera ática (fig. 4), un hoplita desnudo abate a un arquero persa, vestido, con *máchaira* en la mano derecha. En la otra, un soldado persa con arco, arma de cobardes, carcaj y *máchaira*, aparece con semblante más cómico que de guerrero. En otro enócoe ático (fig.5), un hoplita desnudo luchando contra tres asiáticos, presumiblemente persas, con un pie presto a la huida.

Figura 1. Enócoe ática de figuras rojas; *ca.* 460 a.C.
(Museum für Kunst und Gewerbe, Hamburgo. Inv. 1981.173)

Como ha señalado Christopher Tuplin, los autores clásicos se representaron a los persas como a un pueblo que poseía un vasto imperio, con una geografía extrema, entre el calor abrasador del desierto y las gélidas nieves de sus montañas, con una flora y una fauna exótica que se podía cazar en los paraísos, un sistema de calzadas que vertebraba el imperio, un tributo asfixiante para los pueblos conquistados, grandes riquezas y un estilo de vida lujurioso, ejemplificado en telas suntuosas y banquetes pantagruélicos, gobernados por un soberano tiránico y despótico, víctima de las conjuras del harén, que despreciaba la libertad y la igualdad[209]. Ciertamente, y sin excepción, lírica, logografía jonia, historiografía, tragedia, comedia, filosofía, literatura científica, todos y cada uno de los géneros literarios construyeron su representación de la alteridad persa, de la diferencia con tintes racistas y xenófobos, siempre definiéndolos a partir de la molicie (τρυφή), del lujo (ἁβρότης), de la soberbia (ὕβρις), de la fanfarronería (ἀλαζονεία), de la jactancia (κόμπος) o del orgullo (ὑπεροψία), de la magnificencia (μεγαλοπρεπεία), de la ufanía (μεγαψυχία) o de la arrogancia (ὑπερηφανία)[210]. Símbolo de cobardía y bajeza moral, el soldado persa casi siempre es representado en la cerámica vencido, huyendo, comportándose en el campo de batalla como una auténtica mujer, porque el imaginario griego se valió también del poder de las imágenes para

---

[209] C. J. Tuplin, *Achaemenid Studies*, Stuttgart 1996, 164.

[210] H. Haberkorn, *Beiträge zur Beurteilung der Perser in der griechischen Literatur*, Greiswald 1940, 135-137; K. Trüdinger, *op. cit.,* 33.; M. García Sánchez, *El Gran Rey de Persia.*

señalar la falsa *areté* guerrera de los persas aqueménidas, de un pueblo cuya segunda naturaleza era la cobardía, otra muestra pues de xenofobia y de racismo.

Figura 2. Copa ática de figuras rojas, s. V a.C.(Antikenmuseum, Basilea. Inv. BS 1423)

Figura 3. Enócoe Boston, *ca.* 460 a.C.
(Museum of Fine Arts, Boston. Inv. 13.196)

Figura 4. Crátera ática en cáliz, *ca*. 460 a.C.
(Antikenmuseum, Basilea. Inv. BS 480)

Figura 5. Enócoe ático de figuras rojas, s. IV a.C.
(Musée du Louvre, París. Inv. G 571)

Los griegos, pues, estuvieron necesitados de sus bárbaros para afirmar su helenidad, de inventar la alteridad para crear su identidad, el helenismo, y el miedo a los bárbaros, el atribuir la culpa a los extranjeros, los convirtió quizás también a ellos en auténticos bárbaros.