

**EL LEGADO DE DROYSEN:
RELACIONES CULTURALES EN LA HISTORIOGRAFÍA DEL PERIODO HELENÍSTICO**

**DROYSEN'S LEGACY:
CULTURAL RELATIONSHIPS IN HELLENISTIC PERIOD HISTORIOGRAPHY**

Ezequiel Martín Parra
Universidad Nacional de Córdoba
ezequiel.martin@mi.unc.edu.ar.

Resumen: las dudas actuales sobre la capacidad analítica del concepto de «Periodo helenístico» se puede remontar a la forma en que J.G. Droysen concibió el helenismo primeramente a partir del cambio cultural que emergió del encuentro de griegos y no griegos. Unir la identidad del periodo a una concepción particular de las relaciones culturales supuso que cualquier variación en estas últimas afectara nuestra comprensión del primero. El artículo se propone estudiar tres momentos en que la historiografía redefinió el modo de aproximarse a dichas relaciones y el modo en que esto afectó al campo de estudios en sí.

Palabras clave: Helenismo, historiografía helenística, cultura helenística, Droysen, poscolonialismo.

Abstract: Current questions pertaining the relevance of the term «Hellenistic period» for historical analysis date back to the moment when J.G. Droysen established the cultural transformations caused by the encounters of Greek and non-Greeks as the main parameter for defining Hellenism. Due to his linking of the specificity of said historical period to a particular understanding of cultural relationships, any change in this last variable has altered our comprehension of the period as whole. This article studies three moments when historiography redefined its approaches to cultural relationships and the way it affected the research field itself.

Keywords: Hellenism, hellenistic historiography, hellenistic culture, Droysen, postcolonialism.

Cómo citar este artículo/Citation: 2023: Martín Parra, Ezequiel 2023: «El legado de Droysen: relaciones culturales en la historiografía del periodo helenístico», *Grecorromana* V, pp. 106-132.

Recibido: 4/10/2023

Aceptado: 27/10/2023

1. Introducción

Durante largo tiempo, han sido ubicuas en la literatura las lamentaciones sobre un aducido descuido o desinterés de cara al periodo helenístico o helenismo (323-30 a.C.), última etapa en la división tradicional de la historia de la antigua Grecia. Tales protestas, sin embargo, deben ser matizadas si se considera la abundante bibliografía producida durante las últimas décadas, prueba de la increíble vitalidad del campo de estudio.

Una de las novedades que han traído los últimos tiempos ha sido un interés cada vez mayor por la tradición historiográfica sobre el helenismo, cuya longevidad y solidez también rebaten, por otro lado, aquel supuesto abandono. Al echar una mirada quizás azorada sobre sus antecesores, los estudiosos del helenismo creen aún posible hallar parámetros que sirvan de guía, ya sea como puntos de partida, ya sea como principios a los que oponerse en sus argumentaciones. Este ejercicio retrospectivo se hace tanto más necesario en la actualidad, por cuanto el área está atravesando un momento de grandes cuestionamientos, mientras que los límites y la naturaleza del mismo se reformulan constantemente.

El *quid* de la cuestión no es nada menos que la definición del periodo helenístico, que, a ojos de no pocos especialistas, resulta una categoría demasiado conflictiva como para ser utilizada con un sentido que supere el de una mera demarcación cronológica¹. Otros ven allí un término demasiado arbitrario, laxo e incluso «inapropiado»². No yerra P. Thonemman al afirmar que, en este sentido, «la historiografía actual del helenismo es, honestamente, un poco desastrosa»³. Pero este difícil panorama no es sino el resultado de la dificultad de los historiadores actuales para lidiar con aquel complejo legado historiográfico, al que una y otra vez se vuelven para comprender tanto los problemas históricos que les competen como el estado de su disciplina.

Este trabajo se propone la exploración de ese legado, cuyas raíces se remontan al momento mismo en que el periodo helenístico, como categoría historiográfica, nació de la mano del prusiano J.G. Droysen. Analizar el derrotero de su herencia desde comienzos del siglo XX hasta el presente nos permitirá comprender no solo por qué las declaraciones sombrías citadas más arriba han sido pronunciadas, sino también por qué, al mismo tiempo, se lleva a cabo un intento de recomposición del campo de estudio a partir de una serie definida de ejes metodológicos. En lo que respecta a la «crisis» o, mejor, *impasse* de los estudios helenísticos, proponemos que es posible remontarla hasta la década de 1970, debido a que en ese momento surgió un fuerte rechazo a los postulados historiográficos recibidos. De este modo, postulamos la división analítica en tres paradigmas o momentos historiográficos: aproximadamente desde 1900 a 1970, de 1970 al 2000, y del 2000 hasta el presente.

¹ Hoo 2022, pp. 19-20. Cfr. Stevens 2016, pp. 14-15.

² Prag & Quinn 2013, p. 13.

³ Thonemann 2016, p. 13.

Aunque debido a su riqueza y complejidad es posible abordar este legado desde diversas aristas, aquí nos limitaremos a la que, creemos, es la principal, ya que el propio Droysen le otorgó gran centralidad en su pensamiento: las relaciones culturales entre griegos y no griegos. Así, identificaremos, en cada uno de los paradigmas mencionados, los principios rectores que guiaban la reflexión sobre esta problemática, respectivamente, helenización, coexistencia e intercambio. Antes de considerar cada uno, presentaremos brevemente aquello que hemos denominado «el legado» de Droysen.

2. Droysen y el mundo helenístico

El historiador prusiano J.G. Droysen (1808-1884) fue el primero en designar la etapa posterior a la muerte de Alejandro Magno con el nombre de «helenismo» y en usar el adjetivo de «helenístico» para calificar su contenido. Pero no fue un asunto solo de nomenclatura. En las obras sucesivas de *Geschichte Alexanders des Großen* (1833) y su expansión *Geschichte des Hellenismus* (1836-1843), los siglos posteriores a las conquistas de Alejandro Magno se consagraron como un periodo histórico unitario y, a la par que citaba el famoso pasaje de Polibio (1.3.3-4) sobre la *symploké* mediterránea, el autor afirmó que «una gran coherencia (*Zusammenhang*) abarca las condiciones políticas desde los Pilares de Heracles hasta la India»⁴. En efecto, Droysen dio al periodo helenístico una identidad, una especificidad que justificaba su delimitación como una etapa puntual de la historia de Grecia y del mundo. Pero, ¿sobre qué reposaba esa unidad?

Oriente y Occidente estaban maduros para la fusión, y desde ambos lados siguió una rápida fermentación y transformación [...] Que se nos permita denominar a este nuevo principio histórico mundial con el nombre de «helenístico». La cultura griega dominó la vida oriental, lo mismo que la fertilizó, y creó aquel helenismo por el que el paganismo de Asia y el de Grecia –en realidad, de todo el mundo antiguo– estaban destinados a ser absorbidos⁵.

Desde esta perspectiva, las conquistas de Alejandro Magno favorecieron el encuentro de elementos asiáticos y griegos, lo que propició, a su vez, una fusión (*Verschmelzung*) de los mismos. El resultado de este proceso fue una cultura de mezcla (*Mischkultur*), que no es otra cosa que la cultura helenística misma. Aunque la fusión de culturas era un tópico que ya

⁴ Droysen, 1836, p. 115.

⁵ Droysen 1836, pp. 4-5.

había sido tratado como la característica fundamental del periodo por ciertos pensadores anteriores, como J.B. Bossuet y J.G. Herder⁶, fue Droysen quien la encumbró como el desarrollo histórico más relevante del helenismo.

Así, la definición del periodo helenístico se elaboró primero a partir del factor cultural. En otras palabras, la cultura era la base para hablar de la unidad del periodo, y esto en un doble sentido: uno heurístico y otro fáctico. Por un lado, la cultura sincrética producto de la mezcla de elementos griegos y orientales era el principio que permitía al historiador justificar la delimitación y la designación de cierto momento histórico como «helenístico», es decir, justificaba el concepto como una herramienta conceptual válida. Por otro lado, era lo que caracterizaba al mundo referido por la narrativa histórica, puesto que la presencia de esa cultura híbrida se podía atestiguar a lo largo y ancho del espacio estudiado durante todo el periodo. Como refiere I. Moyer, el helenismo de Droysen era tanto un periodo histórico como una condición cultural⁷.

Esto no significa que Droysen haya descuidado otros aspectos. El factor político ocupaba en su obra un lugar fundamental, hasta el punto de que varios autores han concordado en definirla, principalmente, como un somero relato de hechos políticos que en realidad descuidó los problemas culturales propiamente dichos⁸. Sin embargo, que en la base de su concepción estaban los fenómenos culturales lo demuestra la dilatada cronología que propuso –desde la muerte de Alejandro hasta la conquista árabe de Egipto–, un periodo en el que no ve ninguna cesura significativa, lo cual solo podría ser pensado desde la historia cultural⁹. El cambio cultural abierto por Alejandro era profundo y de largo aliento, y había modificado Oriente y el Mediterráneo de manera duradera¹⁰.

El legado de Droysen fue este: vincular el periodo helenístico a la cultura helenística, que, desde su perspectiva, era el resultado de una fusión. Irremediablemente, sus sucesores, al alterar la segunda variable, no pudieron sino modificar la primera: de acuerdo con cómo se entendió la cultura, así se comprendió el periodo helenístico. Y esto fue facilitado por la apertura de la concepción cultural del periodo helenístico, que se presta con facilidad a consideraciones y reformulaciones. La propia cronología de Droysen lo testifica: allí donde se vieran señales de aquella *Mischkultur*, allí se encontraba el helenismo.

Esta herencia tan maleable y porosa ha sido, por eso mismo, problemática. La historiografía del siglo XX lo demuestra a la perfección. A modo de ilustración, consideremos brevemente dos obras, separadas por poco más de sesenta años, las cuales plantean dos puntos de vista opuestos.

⁶ Martínez Lacy 2014, p. 67.

⁷ Moyer 2011, pp. 13-14.

⁸ Momigliano 1970, pp. 139-153. *Cfr.* Thonemann 2016, p. 6.

⁹ Canfora 1987, p. 65.

¹⁰ Moreno Leoni, Moreno y Paiaro 2022, p. 55.

En 1926, el egiptólogo P. Jouguet escribió respecto al periodo helenístico que «el mundo del Mediterráneo helénico y el mundo oriental, nunca ajenos del todo, hállanse estrechamente unidos, puesto que, aun cuando de un modo desigual, la misma civilización domina en todas partes»¹¹. Vemos aquí una prolongación del planteamiento droyseano, una reafirmación de la unidad del helenismo. Años más tarde, otro egiptólogo, A.E. Samuel, ofreció una perspectiva completamente diferente: «el consenso que daba coherencia y sentido en el devenir histórico al periodo que siguió a Alejandro se ha roto completamente. Ya no podemos asegurar que el mundo que Alejandro abrió para los griegos proveyera una oportunidad para el helenismo de fusionarse con muchas culturas locales a fin de crear una cultura nueva y universal en el Mediterráneo»¹². Entre ambas afirmaciones algo había cambiado: la herencia de Droysen parece haber sido rechazada y la cultura dejó de brindar inteligibilidad al periodo helenístico. Por lo demás, se insinúa incluso lo infructífero de pensar en el periodo helenístico como concepto válido.

Esta ruptura ha tenido repercusiones hasta la actualidad. En general, existe hoy una enorme dificultad para establecer qué se puede entender por periodo helenístico, lo cual está ligado a una preocupación por no imponer una «unidad artificial»¹³. No obstante, sí ha habido propuestas alternativas, pero que no recurren a la unidad cultural. Se ha intentado adjudicar a lo político un rol de aglutinante: Lane Fox fue categórico al afirmar que «los reyes y las cortes son el verdadero elemento distintivo del periodo helenístico»¹⁴.

Esta crisis de la concepción cultural del mundo helenístico se remonta parcialmente a los cambios que atravesó la disciplina desde mediados del siglo XX. Se trata de transformaciones epistemológicas y metodológicas concernientes al modo en que la cultura y la identidad eran entendidos. A su vez, estas mutaciones se vinculan con una reacción consciente y declarada contra ciertos principios que permeaban la escritura de la historia, atravesada por un discurso imperialista y eurocéntrico.

Para evaluar este gran viraje es necesario comprender, primero, qué es lo que se rechazaba, de lo cual nos ocuparemos en el siguiente apartado. Sin embargo, como se procurará mostrar en las siguientes páginas, detrás de este «giro copernicano» se esconden continuidades para nada despreciables.

3. *Helenización: colonización e imperio*

El auge de los imperios europeos del temprano siglo XX, con su expansión sobre Asia y África, se tradujo en la omnipresencia discursiva del imperialismo. La empresa colonial

¹¹ Jouguet 1926, p. 225.

¹² Samuel 1989, p.10.

¹³ Thonemann 2016, p. 8.

¹⁴ Lane-Fox 2011, p. 4.

occidental entró al imaginario del público general y se impuso en el ámbito académico, ya como objeto de estudio, ya como trasfondo teórico no siempre discernido por sus propios adherentes. La «idea colonial» se lanzó a la conquista de la opinión pública y entró a jugar el rol de un prisma ideológico desde el que se interpretaban ciertos temas de preocupación historiográfica. Los estudios helenísticos no fueron la excepción¹⁵.

Este trasfondo, caracterizado por un abierto eurocentrismo, facilitó una interpretación del pasado en clave de presente. Como resultado de una manipulación de identificaciones y temporalidades, se produjo una identificación entre la experiencia imperial occidental contemporánea en su expansión sobre Oriente y el proceso de formación del Imperio macedónico de Alejandro primero y de los reinos de sus sucesores más tarde.

Ahora bien, en este juego de paralelismos entre pasado y presente, penetró en la disciplina histórica un conjunto de principios parte de lo que H. Bhabha denominó el discurso colonial: un aparato de poder cuyo objetivo era «construir a los colonizados como una población de caracteres degenerados en base a su origen racial, a fin de justificar la conquista y de establecer sistemas de administración e instrucción»¹⁶. El resultado fue la producción de un «otro» cuya realidad era fija e inmutable y, por tanto, enteramente cognoscible a pesar de su alteridad. El «otro» por excelencia era el no occidental y la construcción de un modelo dicotómico entre Occidente y el resto del mundo fue uno de los efectos más notables del discurso colonial. Trasladado a la interpretación de la Antigüedad, este discurso produjo la notable y duradera equivalencia entre griegos y europeos contemporáneos, por un lado, y orientales antiguos y modernos, por el otro.

En el temprano siglo XX, el despliegue de estos supuestos cristalizó en el concepto de helenización, que se volvió la principal herramienta conceptual para interpretar los fenómenos culturales del helenismo. No es fácil determinar qué se entendía por helenización. Una definición moderna es la de «el proceso por el cual comunidades de no griegos adoptaron la cultura material griega, la lengua y la literatura, estilos e iconografía, cultos y mitos, prácticas culturales como el atletismo e incluso la identidad griega»¹⁷. En un sentido estricto, helenización se refiere a la difusión de la cultura griega y así parece emplearse en la literatura actual, cuando el término «helenizado» aplica a sujetos o colectivos que adoptaron la cultura griega. Pero este uso de «helenización» es problemático, puesto que el concepto, hoy como ayer, no implica solo un proceso de cambio, sino que también atañe a una relación cultural específica entre griegos y no griegos. El equilibrio que hoy se pretende entre ambos términos de esta ecuación requiere que «helenización» sea utilizado con un sentido «neutro», sugerente de una adopción voluntaria de la cultura griega. No obstante, durante mucho tiempo describió

¹⁵ Briant 1979, pp. 283-292.

¹⁶ Bhabha 1983, pp. 18-36.

¹⁷ Vlassopoulos 2013, p. 9.

un proceso de aculturación «unilateral, eurocéntrica, imperialista y segura de sí misma»¹⁸, donde la primacía de lo griego estaba clara y se manifestaba como una imposición.

En efecto, para el paradigma colonialista, con su concepción jerárquica de las culturas, la dirección natural del proceso era la que iba de la cultura superior, la griega, a las inferiores, los múltiples pueblos no-griegos. No hay dudas de que aquí los autores de la época proyectaban sus reflexiones sobre el colonialismo europeo contemporáneo. E.R. Bevan hizo explícito el vínculo entre el imperialismo inglés y el helenístico:

Podemos decir, pues, con absoluta verdad, que el trabajo que las naciones europeas están haciendo (y especialmente Inglaterra) en el Este, es el mismo trabajo que comenzó con Macedonia y Roma, y fue deshecho por las oleadas bárbaras de la Edad Media [...] ¿Cuál será el resultado? Un experimento de interés fascinante se está probando ante nosotros¹⁹.

Ahora bien, el análisis de algunas de las principales obras producidas por este paradigma historiográfico revela que la helenización fue considerada desde múltiples variables, lo que condujo a una diversidad de posturas sobre las razones por las que se produjo, sobre sus mecanismos y su resultado. Empero, es posible detectar algunas tendencias generales.

Primero, las interpretaciones sobre la helenización se ubicaron en un *continuum* que iba desde la helenización voluntaria por parte de los nativos hasta la alusión a una verdadera imposición cultural. En el primer extremo encontramos comentarios como el de Th. Reinach, que hablaba de «la seducción de la cultura griega»²⁰, y la afirmación de Bevan de que «había suficiente fuerza y atracción en el helenismo mismo como para causar apremio»²¹. Cada pueblo acogió el helenismo a su tiempo, lo cual estaba determinado por su propia idiosincrasia racial y cultural. Así, Asia Menor y Siria fueron muy receptivas, mientras que en Media el elemento nativo se mostró menos adepto a las formas culturales helenas²².

Ahora bien, sin ir en detrimento de esta postura, la opinión general consideraba la guerra imperialista como el origen de la helenización: «el helenismo conquistó el Oriente con las armas de Macedonia y con sus propias instituciones»²³. En las raíces de este razonamiento está sin dudas el hecho de que el periodo helenístico mismo se originara a partir de una conquista, la de Alejandro. Lo interesante es que de este modo se introdujo durante el

¹⁸ Moreno Leoni 2022, p. 297.

¹⁹ Bevan 1966a, p. 19.

²⁰ Reinach 1914, p. 339.

²¹ Bevan 1966b, p. 154.

²² Chapot 1914, p. 300.

²³ Jouguet 1926, p. 493.

paradigma colonial una lectura de los fenómenos históricos desde un lenguaje bélico. No es esta una simple cuestión de etiquetas, sino que supone un tipo de razonamiento que interpretaba los contactos culturales a través de un entramado conceptual conformado por nociones de enfrentamiento, victoria, derrota y retirada, lo cual influyó notablemente en los diversos relatos sobre los procesos de helenización, como veremos en breve.

En esta interpretación, los monarcas helenísticos se presentaron como promotores de la expansión de la cultura griega: «si el helenismo quedó en el mundo como una fuerza esencial que, a través del Imperio romano, domina aún el mundo moderno, fue gracias a las nuevas formas que tomó bajo la acción de las monarquías macedónicas»²⁴. Dos líneas interpretativas se desarrollaron. Por un lado, algunos académicos sostuvieron que la imagen de los soberanos helenísticos como «campeones del helenismo» respondía a un aprecio por lo griego, ya que «creían devotamente que la cultura helena era lo más precioso que la humanidad había producido»²⁵. Por otro lado, aunque sin negar aquel supuesto filohelenismo, a menudo se consideró que los esfuerzos de helenización eran en realidad parte de una plan político dirigido a asegurar la gobernabilidad de imperios altamente heterogéneos y vastos. Respecto a los seléucidas, Tarn no veía «razones para creer que tuvieron una intención deliberada de helenizar Asia: su objetivo no era difundir la cultura griega o convertir a los asiáticos en griegos, sino hacer de su abultado imperio un Estado fuerte». En el fondo, hay una concepción instalada de la dificultad que entrañaba reinar sobre Oriente²⁶, pues implicaba el encuentro de civilizaciones diferentes e irreductibles²⁷.

Los seléucidas, a la cabeza del más grande y heterogéneo reino helenístico, se convirtieron en un modelo preminente en materia de helenización. Su política intensiva de fundación de ciudades referida por Apiano²⁸ se interpretó como una respuesta ante la necesidad de proveerse de griegos que compensaran la falta de un «tejido vivo» en el imperio, sobre quienes los reyes podían apoyar la maquinaria estatal²⁹. Desde esta perspectiva, la helenización era un producto derivado y no primeramente buscado por los reyes, el resultado de la convivencia prolongada de pueblos: Jouguet se preguntaba, irónicamente, «¿cómo imaginar a dos sociedades que viven codo a codo sin penetrarse?»³⁰.

Aquella referencia a la política de colonización nos permite pasar al debate sobre los mecanismos de la helenización. Si los reyes promovieron la helenización, ya como instrumento político o por simple filohelenismo, y si su punto de partida era la conquista, la instauración de *póleis* se presentaba como el mejor mecanismo para apuntalar el helenismo

²⁴ Reinach 1914, p. 253.

²⁵ Bury 1923, pp. 10-11.

²⁶ Jouguet 1926, pp. 451-452. *Cfr.* Tarn 1964, p. 49.

²⁷ Rostovtzeff 1941, p. 1031.

²⁸ *App. Syr.* 57.

²⁹ Tarn 1938, p. 5.

³⁰ Jouguet 1926, p. 313.

en tierras bárbaras. Había una identificación muy clara entre el modo de ser griego y el contexto urbano en el que este había surgido:

No cabe duda de que la civilización occidental se basa en la concepción griega y que es el resultado del libre desenvolvimiento de las iniciativas individuales. Ya en tiempo de Alejandro había demostrado su superioridad. La conquista debía valerse de esta superioridad para organizar un mundo nuevo, al que solo podía darse una organización duradera reclutando adheridos al helenismo. Y para ello no había más medio que introducir a los bárbaros en lo que los griegos llamaban vida política, que no podía tener otro marco que la ciudad, cuya sede es, ante todo, una villa³¹.

La fundación de *póleis*, suplementada por la llegada de otras instituciones helenas, como ciertas corporaciones privadas religiosas y profesionales³², la lengua y el derecho³³, constituye la base de ese «tejido vivo» que proveyó a la helenización de un marco estable para su avance.

Pero esta retórica de un helenismo conquistador y triunfante creada por el paradigma colonial generó también la reflexión sobre los límites y fracasos del proceso. En efecto, ¿hasta qué punto el helenismo había triunfado? Aquí encontramos ecos de las ansiedades respecto a la empresa imperialista contemporánea de los autores: el helenismo se volvía una suerte de laboratorio de la historia, donde se podían evaluar los resultados en condiciones consideradas semejantes. En esta proyección había anhelos esperanzados, los cuales, no obstante, chocaron a menudo con evidencia que los contradecía, y esta tensión entre lo que se esperaba hallar en el pasado y lo que efectivamente parecía observarse en el registro histórico tuvo como resultado formas muy diversas de expresión en el relato historiográfico, muchas de las cuales representan un esfuerzo por superar esta dificultad³⁴.

W.W. Tarn usó con frecuencia una fórmula por la cual establecía que la helenización había tenido lugar, pero había sido un simple proceso superficial: «en general, lo que los asiáticos tomaron de los griegos era solo externalidades, cuestiones de forma; raras veces tomaron sustancia –las instituciones cívicas podrían ser una excepción– y nunca espíritu»³⁵. La distinción entre forma y contenido permite al autor afirmar la helenización a la vez que señalarla como un proceso incompleto. Pero el propio Tarn y muchos otros esgrimieron opiniones menos optimistas. Un tópico con frecuencia aludido es el de la degeneración de la

³¹ Jouguet 1926, p. 497.

³² Rostovtzeff 1941, pp. 1058-1062.

³³ Tarn 1964, pp. 160-161.

³⁴ *Cfr.* Moyer 2011, p. 15.

³⁵ Tarn 1938, p. 67.

cultura griega a partir de la mezcla de razas. Los matrimonios mixtos, que daban lugar a los que algunos denominaron «semigriegos»³⁶, terminaron por impactar en la lengua y las costumbres de manera negativa.

En todo caso, se argumentaba, los colonos griegos que se establecieron en Oriente en general no tuvieron más alternativa que unirse a mujeres nativas, lo cual conduce a otro tópico recurrente: el penoso aislamiento de los griegos en Asia. Esta soledad se pensaba desde la metáfora del archipiélago: «las islas de cultura griega en Oriente nunca perdieron su carácter griego»³⁷. Pero esta opinión de Rostovtzeff era, quizás, demasiado optimista a la par de la de sus coetáneos. La lejanía de la patria griega y el número relativamente bajo de migrantes eran factores de un peligroso confinamiento. El peligro no era solo la insularidad en sí, sino que esas islas estaban en un mar oriental, y la «corriente» o «inundación asiática» amenazaba con engullirlas³⁸.

Aquí se manifiesta plenamente una de las paradojas que opera dentro del paradigma colonial. Porque si en la base teórica misma se presupone la superioridad y la fuerza conquistadora del helenismo, al analizar los hechos, los autores descubrieron su debilidad, que era más que circunstancial. El discurso oscilaba entre el helenismo triunfante y el helenismo amenazado por las fuerzas orientales. Y esta fragilidad de la helenización se manifestaba plenamente en aquellos casos en los que se habría dado el proceso inverso: la orientalización de los griegos³⁹.

En parte, estas derivas fueron el resultado de cierta «lógica» antropológica sobre el esperable intercambio cultural entre pueblos que cohabitan. Pero también estuvieron relacionadas con el hecho de que la monarquía se hubiese convertido en la guardián del helenismo. ¿Hasta qué punto el despotismo era compatible con los principios de libertad e igualdad, rectores de la vida griega? Así, los ptolomeos habrían cedido tanto a la tentación del absolutismo oriental que terminaron promoviendo la egipcización de sus súbditos⁴⁰.

Comenzó a formularse una nueva perspectiva en línea con los interrogantes que el aparente fracaso del helenismo suscitaba. De momento, no se hablaba en términos de rechazo o resistencia frente al avance de la cultura griega. Más bien, era el helenismo el que había fracasado o cedido terreno: la «orientalización» o la «inundación asiática» no simbolizan tanto una reacción de agentes activos como un reflujo casi natural, causado, como vimos, por la convivencia.

Hacia finales de este momento historiográfico, tales ideas cristalizaron en el planteamiento de M. Rostovtzeff, sumamente original y destinado a perdurar. Para el

³⁶ Jouguet 1926, p. 429.

³⁷ Rostovtzeff 1941, p. 1097.

³⁸ Jouguet 1926, p. 124. *Cf.*: Tarn 1964, p. 163.

³⁹ Este dilema ya estaba presente entre los historiadores del siglo XIX –muy claro particularmente en Droysen y Grote– cuando reflexionaban sobre el papel de Alejandro Magno en el desarrollo de la cultura griega. Véase Moreno Leoni 2022.

⁴⁰ Tarn 1964, pp. 206-207.

historiador ruso, ni los nativos ni los griegos habían cedido en sus culturas: eran prácticamente dos mundos bien diferenciados en estructuras sociales y económicas, que compartían solo el hecho de encontrarse bajo los mismos señores macedónicos⁴¹. El campo se mantuvo eminentemente indígena, mientras que en las ciudades la vida griega floreció con sus instituciones distintivas, resguardadas gracias al accionar de la capa poblacional griega que había sido impuesta sobre la masa nativa, una suerte de burguesía griega que, a través del comercio y sus fluidas relaciones, se mantuvo unida y logró mantener viva la llama de la cultura griega. Y esta fue la idea decisiva: el mundo helenístico era un mundo doble, y solo una mitad griega.

4. *Coexistencia: las dos soledades*

El paradigma de la helenización terminó por promover una idea de unidad del mundo helenístico en términos muy diferentes a los de Droysen. En absoluto provenía esa coherencia de una síntesis entre culturas. Las preocupaciones imperialistas de estos autores les dificultaron vislumbrar tal derrotero. El concepto de helenización, en efecto, encarna la primacía de lo griego y pone la balanza en desequilibrio. En este sentido, la unidad cultural era, sobre todo, la unidad de los griegos, en la medida en que lograron resistir los embates de Oriente y conservar una cultura homogénea. La herencia de Droysen, pues, se conserva aquí solo como afirmación de unidad, pero la naturaleza de esa unidad es diferente.

A la par de los procesos de descolonización de África y Asia se desarrolló en el ámbito académico una profunda insatisfacción y malestar frente a las bases ideológicas y conceptuales de la historiografía helenística. Así, desde la década de 1950, pero con una mayor definición desde 1960, emergió un movimiento que se presentó como una ruptura consciente respecto a la tradición, llamando a una renovación basada en la crítica al discurso colonialista que había impregnado los relatos históricos. En *Pour un anthropologie culturelle*, publicado originalmente en 1985, É. Will lo dice expresamente:

Pero si la conmoción de la descolonización nos ha hecho tomar conciencia de aquello que eran las realidades coloniales, que durante largo tiempo habían sido disimuladas por los prestigios de las ideologías colonialistas, también nos puede ayudar a revisar algunas de nuestras perspectivas sobre el pasado helenístico, a formular ciertas preguntas en términos diferentes

⁴¹ Rostovtzeff 1941, p. 1027.

a los que antes usábamos, a hacer surgir ciertas preguntas que nunca habíamos hecho⁴².

Estos historiadores habían sido testigos de las luchas antimperialistas en las antiguas colonias y contemplaron la fragilidad de los regímenes coloniales europeos y su posterior caída. Esta experiencia penetró en la reflexión historiográfica de manera consciente: «los fenómenos de nuestro tiempo nos ayudan a interpretar aquellos del mundo helenístico»⁴³. Así, al igual que sus predecesores que, favorables a la razón imperial, habían leído el pasado desde el presente, las nuevas generaciones establecieron claros paralelos entre su tiempo y el mundo helenístico. La actitud es la misma, pero con la diferencia nada despreciable de que para la década de 1960 emergió una agenda programática precisa y de carácter colectivo, abiertamente anticolonial, mientras que las reflexiones anteriores se fundamentaban más bien en las perspectivas individuales de los autores.

Esta revisión de supuestos implicó, por un lado, una revisión del modo en que el presente y el pasado se relacionaban. La gradual pero firme antropologización del área cuestionó el aludido vínculo entre el Occidente contemporáneo y la Grecia antigua, al hacer del griego un «otro» cuyo carácter específico era necesario develar en términos de cultura y sociedad⁴⁴. Por otro lado, la inyección de relativismo cultural contribuyó a dar por el suelo con la clasificación jerárquica de culturas y pueblos que el paradigma poscolonial había delineado. El eurocentrismo, proyectado al pasado a través de la primacía de lo heleno, fue desarticulado como principio explicativo. Esta transformación del trasfondo teórico se tradujo en una revalorización de los sujetos que hasta entonces habían sido ignorados. Si se consideraba el punto de vista de babilonios, egipcios, indios, persas... ¿qué significó realmente la llegada de los griegos? No solo era necesario rescatar sus especificidades culturales, abandonando el modelo de un Oriente homogéneo, sino también recuperar su agencia.

Una de las líneas que derivaron de estos cambios fue la que priorizó el concepto de resistencia. Evidentemente, es posible trazar la genealogía de este concepto en el área de los estudios helenísticos a aquellos planteamientos que, como hemos visto, se preguntaron por el retroceso del helenismo y la preservación de las culturas indígenas. La diferencia está en que la idea de resistencia supone el papel activo de los no griegos, su acción consciente contra el helenismo. El precoz estudio de S. Eddy, *The King is Dead: studies in the Near Eastern resistance to Hellenism 334-31 BC*, de 1961, es una mención obligada aquí, por cuanto fue uno de los primeros en utilizar esta noción metódicamente y hasta ofrecer un estudio

⁴² Will 1998, p. 780.

⁴³ Will 1998, p. 681.

⁴⁴ Moreno Leoni 2010, pp. 143-170.

tipológico de los mecanismos de resistencia⁴⁵. Su mérito está en haberse tomado en serio las sublevaciones nativas –como la de los Macabeos o los caudillos de Persis contra los seléucidas, y las rebeliones de fines del siglo III en el Egipto ptolemaico– y tratar de explicarlas como respuestas ante una sentida amenaza a la vida tradicional de estas culturas⁴⁶. Así, aunque hundía sus raíces en la explotación económica y en la marginación política, a lo que volveremos en breve, el anti-helenismo oriental se expresó en términos religiosos, entendiendo por esto una interpretación abarcadora y total de la existencia de una cultura.

La resistencia ha sido una clave analítica fundamental en los estudios poscoloniales. Sin embargo, otra perspectiva obtuvo rápidamente primacía en el campo y ha gozado de gran vitalidad durante décadas: la de coexistencia cultural. En la base de esta línea de investigación encontramos los trabajos fundacionales de C. Préaux y de A. Momigliano. Ambos demarcaron una nueva vía que enfatizó las continuidades y la persistencia de lo local y, cada uno a su modo, mostraron que, entre nativos y griegos, se estableció una relación de incompreensión. Los griegos nunca procuraron realmente entender a quienes juzgaban bárbaros, prefiriendo las imágenes y preconceptos que ellos mismos habían formulado sobre aquellos⁴⁷. Por otra parte, los no-griegos tampoco se interesaron en la cultura griega: los egipcios, por ejemplo, protegieron su tradición y conservaron el carácter cerrado y autorreferencial de su cultura⁴⁸.

Ambos autores dieron prioridad al elemento lingüístico en el análisis. La situación de incompreensión «nunca habría ocurrido si los griegos hubieran puesto más cuidado en aprender lenguas extranjeras»⁴⁹. Momigliano estaba dispuesto a culpar a los propios griegos por su desinterés o incapacidad de aprender otras lenguas, lo que, por un lado, produjo desinformación; y, por otro, cuando estaban en una situación de poder desigual, sobre todo en las relaciones con Roma, sumisión y desventaja⁵⁰. Por su parte, Préaux, concentrándose en el Egipto ptolemaico, señaló que los nativos se mostraban especialmente hostiles a traducir sus textos y conocimientos para sus señores extranjeros. Este aislamiento lingüístico favoreció la conservación de los idiomas indígenas, que continuaron evolucionando sobre sí mismos sin exponerse al griego⁵¹. La excepción en estos procesos fueron las clases altas nativas, que sí se cultivaron en el aprendizaje del griego. Para Préaux, sin embargo, esto respondía a necesidades políticas: era proselitismo para ganar el apoyo de sus señores extranjeros, comparable a lo sucedido en países del Tercer Mundo en el siglo XX⁵².

⁴⁵ Eddy 1961, p. 335.

⁴⁶ Eddy 1961, p. 333.

⁴⁷ Momigliano 1975, pp. 9-19. *Cfr.* Momigliano 2014, pp. 15-16.

⁴⁸ Préaux 1943, pp. 148-160.

⁴⁹ Momigliano 2014, p. 232.

⁵⁰ Momigliano 1975, p. 16.

⁵¹ Préaux 1984, pp. 337-339.

⁵² Préaux 1984, pp. 337-339.

De este modo, los conceptos de «coexistencia» y «segregación» comenzaron a ganar terreno. Años más tarde, cuando ya estaban completamente consolidados, Samuel acuñó la imagen de las «dos soledades» para referirse a la impenetrabilidad y mutua exclusión de los mundos que constituían el Egipto ptolemaico: los griegos y los egipcios⁵³. En efecto, el reino lágida había provisto una sólida base para esta perspectiva, con la abundante evidencia de dos sistemas jurídicos funcionando de forma paralela e independiente. Sin embargo, estas observaciones podían ser trasladadas a sociedades más heterogéneas. S. Sherwin-White y A. Kuhrt, en su contundente estudio sobre el Imperio seléucida, hicieron eco de las afirmaciones de Préaux al reducir al máximo el impacto de la cultura griega sobre los nativos. Al apartarse en su análisis de aquella búsqueda «en el Medio Oriente de cualquier evidencia de algo griego a escala microscópica», una actitud que juzgaban eurocéntrica e imperialista, el cambio cultural y la aculturación se les antojaron fenómenos muy limitados⁵⁴. Para estas autoras, las clases altas resultaron ser la excepción que confirmaba la regla de la persistencia cultural, demostrando que individuos particulares, y no grupos sociales completos, adoptaron la cultura griega, lo que de por sí era un indicio de los límites del cambio⁵⁵. Así, concluían que «como en muchos imperios, la cultura de los gobernantes inevitablemente atrajo a ciertos elementos de los gobernados, pero a menudo de un modo superficial y temporal»⁵⁶. Por fuera de esa torre de marfil, el mundo siguió igual.

El paradigma de la coexistencia terminó construyendo un modelo donde los intercambios culturales, y más precisamente la helenización, no se habían dado sino en ciertas «franjas de compenetración», para ponerlo en términos de Will (1998, 681).⁵⁷ A su vez, más allá de la falta de intercambios culturales, se instaló el tópico del desinterés mutuo. Sherwin-White afirmaba de este modo que «la curiosidad sobre otros pueblos, sus creencias y modos de vida ha sido rara vez la norma entre una civilización y otra, mientras que el patrón de ignorancia, de sospecha y de xenofobia, sí lo fue»⁵⁸.

Hasta qué punto se elaboró la idea de coexistencia y se negó el intercambio puede verse con claridad en las reflexiones sobre el conflicto cultural. En un artículo de 1992, R. Ritner señaló que la separación étnica no conducía necesariamente a una sociedad en conflicto, y, de hecho, realizó una distinción clara entre modelos de fusión o de subyugación y las tendencias de coexistencia⁵⁹. No todos los autores negaron la existencia del conflicto. En cambio, lo que sí vemos es una lateralización de la cultura en la explicación. Concebir los encuentros entre culturas como relaciones más bien estáticas provocó que la causa del cambio histórico no pudiese buscarse en el factor cultural, y por ello comenzaron a privilegiarse

⁵³ Samuel 1989, p. 35.

⁵⁴ Sherwin-White & Kuhrt 1993, p. 141.

⁵⁵ Sherwin-White & Kuhrt 1993, pp. 147-148.

⁵⁶ Sherwin-White & Kuhrt 1993, p. 186.

⁵⁷ Will 1998, p. 681.

⁵⁸ Sherwin-White 1987, p. 4.

⁵⁹ Ritner 1992, p. 287.

otros, como la explotación económica, la subyugación social y la exclusión de la arena política.

Ya Eddy preconizó esta perspectiva, al aducir que, detrás de lo que los orientales pudieron interpretar como una lucha teológica o religiosa –es decir, cultural–, había razones económicas y sociales para la rebelión, que era en realidad un alzamiento contra la dominación imperialista en sí y no contra una cultura específica⁶⁰. Aún más consolidada aparece esta idea en el análisis de V. Tcherikover sobre la Rebelión de los Macabeos. Su perspectiva despojó al enfrentamiento de todo contenido cultural: sus causas fueron, en realidad políticas y económicas, y no se trataba de una lucha nacionalista que buscara proteger la cultura judía del helenismo impuesto por el seléucida Antíoco IV. «Fue solo una expresión interna de un proceso histórico interno, que en realidad no guarda relación directa con las cuestiones culturales»⁶¹. Si se puede decir que los judíos lucharon contra el helenismo, ese helenismo era, para este autor, un fenómeno político y no cultural: la *pólis*⁶².

Despojar la explicación histórica de la cultura supuso un duro embate para la noción de mundo helenístico que Droysen había planteado. Sumemos esto al hecho de que la intención de comprender cada cultura en sus propios términos, enfatizando el rol de lo nativo y sus continuidades internas, tuvo un correlato metodológico en una notable especialización por parte de los estudiosos, lo cual derivó en una fuerte balcanización disciplinaria. Una visión de conjunto basada en la cultura no solo dejó de ser relevante, sino que se volvió prácticamente indeseable. Los cambios operados dentro del paradigma de la coexistencia provocaron que la unidad del mundo helenístico entrase en una verdadera crisis.

5. Renovación teórica: repensar la cultura

Llegados a este punto, las alusiones a una unidad artificial del mundo helenístico, impuesta apriorísticamente por los investigadores modernos, se vuelve completamente comprensible. En el fondo está, como dijimos, el rechazo al legado de Droysen. Pero no habría que exagerar el alcance de estos cambios. El ataque que el paradigma poscolonial realizó no fue contra el concepto mismo de mundo helenístico, sino contra una concepción particular de este: muy pocos académicos han intentado o estado dispuestos a abandonar etiquetas como «helenismo» o «helenístico», aunque se las redujera a simples marcadores cronológicos.

Hemos de identificar, pues, dos respuestas que la historiografía ofreció a este *impasse* en el que ella misma se colocó. El primero, cuyos inicios datan del momento mismo en que

⁶⁰ Eddy 1961, p. 340.

⁶¹ Tcherikover 1959, p. 118.

⁶² Vega Rodríguez 2022, p. 323.

se cuestionó el planteamiento de Droysen, propone la búsqueda de alternativas a la unidad. En 1965, Préaux puso en duda la concepción de lo que ella denominó «la entidad helenística» desde la óptica de Droysen, pero no dejó de ofrecer un sucedáneo: «Sin embargo, la guerra es un hecho esencial del periodo helenístico, la guerra, competencia por poder, entre reyes griegos y no basada en un enfrentamiento de civilizaciones. ¿No podemos imaginar una historia helenística que haga hincapié en esta realidad [...] ?»⁶³. Esta idea inauguró la línea que considera el funcionamiento similar de los reinos grecomacedónicos como el factor de unidad del mundo helenístico. Así, D. Ogden afirmó que es en las estructuras políticas donde encontramos el «único y más importante elemento constituyente» del periodo⁶⁴.

La segunda respuesta, sin embargo, es la que más nos interesa en este trabajo. Los últimos tiempos han visto un renovado interés por definir lo «helenístico» desde la cultura. No es una simple vuelta a la helenización colonial, mucho menos a la fusión droyseana. Si algo se ha aprendido de los estudios poscoloniales es que el historiador no puede descuidar la parte no griega del mundo helenístico ni ignorar las relaciones de poder inherentes a él. Sin embargo, la imagen estática que ofreció el paradigma de la coexistencia también resulta insatisfactoria. De este modo, las nuevas propuestas toman distancia de los dos paradigmas que hemos analizado.

La reincorporación de la cultura como factor de unidad al discurso historiográfico ha sido posible, creemos, solo gracias a una renovación de los principios teóricos que guían la reflexión. El paradigma de helenización y el de coexistencia, a pesar de sus diferencias, se aproximaron a los fenómenos culturales desde una base teórica común: el siglo XX estuvo dominado por una perspectiva esencialista y holista de la cultura que la consideraba una realidad dada, objetiva y cerrada. En su sentido de dimensión social, actuaba como estructura determinante de la acción de los sujetos o bien –para el funcionalismo– como un aspecto que aseguraba la reproducción de la sociedad; por su parte, era un criterio que permitía determinar fronteras entre grupos humanos, un parámetro de clasificación de la diversidad humana que producía un mundo de culturas homogéneas e integradas, que equivalían a pueblos precisos⁶⁵: griegos, egipcios, fenicios, etc. El esencialismo supone además una concepción limitada de la identidad en su relación con la cultura: entre ambas habría una correspondencia absoluta, siendo la identidad, producto de la cultura, una propiedad emergente de un grupo que comparte prácticas y significados.

Desde 1970, y sobre todo de la mano de la obra de R. Barth, las ciencias sociales se volcaron a una visión más subjetivista de la cultura y la identidad, al remarcar que esta última es resultado de un proceso consciente de selección y significación de rasgos culturales⁶⁶. A la par, han emergido posturas que repensaron la compleja relación entre cultura e identidad

⁶³ Préaux 1965, pp. 129-139.

⁶⁴ Ogden 2002, p. x.

⁶⁵ Jones 1997, p. 48.

⁶⁶ Barth 1969.

como un proceso en constante redefinición. La cultura como «sistema y práctica», de acuerdo con la propuesta de W. Sewell, es un ejemplo de ello⁶⁷. La cultura actuaría como un repertorio o caja de herramientas para el actor, quien, sin embargo, no puede disponer de ellas con total libertad, porque los componentes tienen significados heredados de las instancias donde han sido utilizados previamente y porque el contexto puede condicionar al actor a usarlos de cierto modo. Esto significa que la identidad emerge de la interacción social de sujetos históricos reflexivos y estratégicos que utilizan, dentro de los límites del propio sistema, categorías o elementos culturales para significar su relación con los «otros»⁶⁸. Implica también reconocer el carácter situado de esa construcción, pues el actor no opera en un vacío, sino que las categorías empleadas son duraderas y forman parte de un sistema –cultural– en el que adquieren sentido⁶⁹.

Los estudios helenísticos se han apropiado de estas reformulaciones solo recientemente, pero las consecuencias han sido notables. Ha cambiado la forma en que se piensa la cultura griega: qué es griego ya no es una cuestión que pueda darse por sentado, pues, como cualquier otra cultura, la helena se compone de elementos exportados, resignificados. Además, varió a lo largo del tiempo y del espacio en tanto sistema dinámico y abierto. Por su parte, quienes utilizaron los componentes de esta cultura a menudo los transformaron, asumiendo un rol activo en la adopción y adaptación de los mismos⁷⁰. La agencia ha sido revalorizada y con frecuencia la cultura griega aparece como un repertorio de símbolos, estilos y formas de hacer que fueron empleados por los agentes sociales en sus interacciones, alterando significativamente *qué* quería decir que algo fuese griego o no⁷¹. En lo que respecta a la identidad, se ha reconocido la capacidad del agente para desplazarse entre códigos-culturales sin variar de identidad⁷². Incluso se admite que una misma identidad puede ser elaborada discursivamente sobre elementos culturales y étnicos diferentes en cada instancia de construcción. El corolario de todo esto es que no hubo una sola forma de ser y mostrarse griego, sino que los elementos elegidos para exhibir esa identidad eran contextuales.

Esto ha generado que se rehabilitasen ciertas instancias en las que individuos o grupos sí parecen haber intentado presentarse a sí mismos como griegos, instancias que bien podrían haber sido llamadas de «helenización», siguiendo la terminología del momento colonial. Sin dudas, esto supone atender a situaciones que el paradigma de coexistencia simplemente había preferido no atender, pero no ya desde la óptica colonialista de imposición o filohelenismo ingenuo, sino comprendiéndolas como estrategias identitarias entre muchas otras, asumidas conscientemente por los actores.

⁶⁷ Sewell 1999.

⁶⁸ Grimson 2011, p. 72.

⁶⁹ Jones 1997, p. 84.

⁷⁰ Hoo 2018, pp. 161-186.

⁷¹ Versluys 2017, p. 30.

⁷² Hoo 2018, p. 177.

6. *El panorama actual: intercambio y movilidad*

Esta novedosa base teórica pocas veces ha emergido de manera explícita en los estudios helenísticos. Su principal forma de manifestarse ha sido a través del uso de una nueva serie de categorías analíticas, la mayoría de las cuales ha cobrado fuerza a partir del nuevo siglo. La multiplicidad de conceptos y metodologías ha creado un paisaje muy heterogéneo, lo cual ha invitado a las alusiones citadas en el primer apartado sobre el aparente desorden de la disciplina. A riesgo de que nuestro análisis deje de lado numerosas líneas de investigación de suma relevancia, hemos optado por abordar la complejidad del estado del arte actual definiendo dos tendencias que nos parecen representativas del espíritu que anima los estudios helenísticos hoy en día, marcadas respectivamente por una atención a los intercambios culturales y a la movilidad.

Los combates contra el esencialismo cultural han llevado a la conclusión de que las culturas no se pueden considerar en aislamiento: inherentemente abiertas, son el resultado de largos procesos de interacción. Es decir, el contacto cultural siempre ha de producir nuevas realidades. Para definir las, la familia de conceptos como hibridismo, hibrididad e hibridación han llenado el discurso historiográfico y se han empleado para calificar realidades tan diferentes como cultura material, formas de gobierno, identidades y sociedades enteras. Con indudables resonancias de la *Verschmelzung* de Droysen, estas categorías emanadas de la crítica anticolonial de Bhabha han contribuido a palear la sensación de inmovilidad que se impuso desde 1970, restituyendo la idea de cambio e innovación. Sin embargo, no pocas críticas se han esgrimido en su contra. Primero, las raíces biologicistas del concepto generan cierta suspicacia, sobre todo por la sugerencia de que lo híbrido es producto de dos entidades puras. En efecto, un análisis en clave de «hibridismo» necesariamente tiende a buscar los supuestos elementos esenciales, «revirtiendo a las esencias monoculturales detrás de la aparente mezcla»⁷³. Como rebate se ha dicho que toda cultura es híbrida, pero aquí encontramos un segundo problema, de redundancia: si toda cultura es híbrida, ¿para qué sirve el concepto de hibrididad? El poder explicativo del concepto desaparece. Finalmente, se ha cuestionado su utilidad de cara a las consideraciones *emic* de las sociedades: ¿los sujetos estudiados entendían estas realidades como híbridas? En el contexto helenístico, esto es especialmente significativo, ya que los esfuerzos que se observan por parte de las poblaciones con el fin de defender identidades antiguas y monolíticas contrasta con la negociación consciente que intenta crear una identidad realmente nueva –que no sea ni uno ni lo otro– que se ha identificado en los contextos coloniales y poscoloniales contemporáneos⁷⁴.

Por su parte, la hibridez de las culturas apareja varias dificultades metodológicas. ¿Dónde hemos de ubicar las fronteras entre ellas? En el mundo helenístico, ¿qué es griego y

⁷³ Hoo 2018, p. 222.

⁷⁴ Mairs 2016, p. 185.

qué no lo es? Y derivado de ello, ¿debemos partir de parámetros sugeridos por los propios actores o más bien de definiciones de investigadores actuales? Aunque puedan parecer cuestiones baladíes, puesto que, en principio, todos sabemos que algo es griego o no cuando lo vemos, la mera intuición se revela insuficiente. Por un lado, ciertamente es posible –y hasta necesario– partir de una base más o menos estable respecto a qué entendemos hoy por griego y qué no para elaborar discusiones ulteriores⁷⁵. Pero eso no puede eludir el hecho de que, en numerosas ocasiones, lo que nosotros identificamos como «griego» no siempre era interpretado de este modo por los agentes, lo que significa que no siempre un objeto de una cultura determinada remite a esa cultura en cuestión.

En este sentido, Versluys ha exhortado a distinguir entre una cultura (*cultural container*, en su terminología) y las ideas sobre qué es esa cultura. Las ideas sobre una cultura no siempre coinciden con la «cultura» en sí, es decir, la reificación apriorística que los investigadores actuales realizan. Qué es griego depende del contexto y de lo que los actores identifiquen como tal, y esto en virtud del constante proceso de transformación, por dinámicas internas y externas, de toda cultura. Por ejemplo, durante el Alto Imperio, cierto estilo fue tenido como esencialmente egipcio, aunque en origen se haya desarrollado en Roma⁷⁶. De manera similar, el dios Serapis, una creación helenística *ex novo*, tenía ciertamente elementos griegos y egipcios, pero, para los nativos de Egipto, era este un dios eminentemente «griego»⁷⁷.

Ahora bien, este análisis tiene una contracara. Si algunos elementos externos pueden ser resignificados e ingresar a un repertorio cultural específico –a un *cultural container*– e integrarlo, las culturas en sí pueden ser resignificadas. Esto significa, antes que todo, que elementos que nosotros reconocemos como parte de una cultura podían tener un sentido diferente para los actores, no necesariamente ligado a las culturas, es decir, no como marcadores étnicos ni identitarios. De hecho, la literatura actual considera que esto fue lo que ocurrió con la cultura griega durante el periodo helenístico: pasó a funcionar como una cultura de comunicación entre elites, indicadora de adscripción a un grupo social, antes que como marca de pertenencia a una comunidad cultural. El helenismo aparece como fuente de poder social y no como señal de identidad étnica o cultural⁷⁸. «Hacer algo a la griega» ya no requiere «ser» o «volverse griego»⁷⁹.

Esta disociación entre cultura e identidad griegas en el periodo helenístico es para muchos la clave de la expansión inusitada de la primera, desde Hispania hasta la India. En paralelo, y de la mano de estas reconsideraciones teóricas, se ha desarrollado una fuerte línea de investigación –la cual parece permear toda el área– que intenta comprender aquella

⁷⁵ Hall 2004, p. 46.

⁷⁶ Versluys 2015, p. 148.

⁷⁷ Versluys 2017, pp. 143-144.

⁷⁸ Versluys 2017, p. 211.

⁷⁹ Hoo 2022, p. 245.

expansión en términos de movilidad y conectividad. Cimentada por *The Corrupting Sea* de P. Horden y N. Purcell, importante estudio sobre la unidad del Mediterráneo, de su conectividad en la diversidad, la propuesta se enmarca en el denominado *mobility turn* de las ciencias sociales, que ha puesto al movimiento de objetos, ideas y personas en el centro de la escena. El mundo helenístico se ha prestado bien para estas consideraciones y, cada vez con mayor frecuencia, nos encontramos con presentaciones del mismo en tales términos. A modo de ilustración, citamos una reflexión de Strootman sobre el Imperio seléucida:

Pero el Imperio seléucida debería ser entendido en el contexto de un mundo ‘helenístico’ mucho más grande, de conectividad, intercambio cultural y competencia interimperial. Este contexto de ‘globalización’ temprana es importante para entender el Asia central en este y los periodos subsecuentes. Como previamente había ocurrido en el Imperio aqueménida, las instituciones imperiales seléucidas y sus caminos conectaron el Asia central directamente tanto con el Mediterráneo como con el Golfo Pérsico. La conectividad aumentó por la movilidad de los administradores y comandantes imperiales (mayoritariamente griegos e iraníes), soldados, mercaderes, colonos y cautivos. Por supuesto que esto ya había sido el caso en tiempos aqueménidas, pero la conectividad incrementó enormemente tanto en tamaño como en intensidad durante el periodo helenístico, incorporando también redes navales y sistemas de intercambio en el Mediterráneo occidental y el Océano Índico⁸⁰.

Los conceptos de red, flujo y desplazamiento son ubicuos, a menudo guarecidos bajo cuadros teóricos más definidos, como los de los *cross-cultural studies*, *peer-polity interaction*, *transferts culturels*, globalización y translocalismo. No es este el lugar para analizar detalladamente los alcances y límites de todos ellos. Señalaremos simplemente algunos puntos principales de los últimos tres.

La noción de *transfert culturel* es muy profusa en la historiografía francesa. «Implica el desplazamiento material de un objeto en el espacio [...] Supone una transformación profunda ligada a la coyuntura cambiante de la cultura de recepción».⁸¹ Estudiar *transferts* implica no solo atender al objeto que se desplaza e irrumpe un ámbito nuevo, sino también al *cómo* de ese desplazamiento: el contexto de exportación, los caminos del movimiento y el contexto de recepción. No hay tanto interés por el hecho del traslado en sí, sino por lo que entra en juego y que usualmente permanece escondido: las estrategias que lo motivan y los

⁸⁰ Strootman 2021, p. 11.

⁸¹ Couvenhes & Legras 2006, p. 6.

cambios que suscita. En un reciente manual de historia helenística, los autores entienden los *transferts culturels* como «estrategias de adopción de tal o cual rasgo [cultural] según un objetivo o contexto específico»⁸².

L. Martinez-Sève aplicó este concepto en su reflexión sobre la ciudad bactriana de Ai Khanoum, asentamiento en el corazón del Asia Central que presenta numerosos indicios de cultura «griega», lo que con frecuencia condujo a su caracterización como «reducto del helenismo». Pero, en realidad, el helenismo de Ai Khanoum no es el resultado de un traslado del helenismo *in toto*, sino de una serie de *transferts* individuales de técnicas, prácticas artísticas, nombres, etc., que se amalgamaron a la par de otros elementos no griegos en una cultura mixta local. Lo más relevante, en todo caso, es que, a pesar de ese carácter compuesto, las elites locales construyeron su identidad de clase a partir de la recepción de los elementos propiamente griegos, negando lo mixto y el hecho mismo de que fueron exportados⁸³. En otras palabras, habrían resignificado esos componentes de la cultura griega y los enarbolaron como distintivos de su estatus social privilegiado.

Por su parte, la historiografía anglosajona y holandesa ha estado dominada desde hace unas décadas por las reflexiones en torno a la teoría de la globalización. «En los términos más simples, la globalización puede ser descripta como un proceso por el cual las localidades y la gente se interconectan cada vez más y se vuelven interdependientes. Algunas características comunes en estas definiciones son el aumento de la conectividad y la desterritorialización»⁸⁴. Popularizada primero entre los investigadores del Imperio romano, la noción fue exportada con más demora a Grecia y con preferencia se la ha aplicado al mundo helenístico, que para muchos aparece como una de las primeras instancias de globalización de la historia.

Aunque la globalización, definida por teóricos como D. Harvey y A. Giddens, comprende transformaciones en toda la estructura de la sociedad, la atención ha estado dirigida a las transformaciones culturales que provoca. K. Vlassopoulos evocó «el surgimiento de una *koiné*, gracias a la cual los individuos y comunidades participaban en un mundo de símbolos y significados compartidos [...] usan formas compartidas de cultural material, emplean medios compartidos de comunicación, e incluso participan en formas identitarias compartidas»⁸⁵. En este sentido, se ha dicho que la cultura griega se globalizó durante el periodo helenístico⁸⁶, lo que produjo una verdadera *oikouménē* helenística, un «mundo común de prácticas compartidas»⁸⁷.

Esto no significa que se haya hecho caso omiso de la enseñanza del paradigma poscolonial sobre la debida atención a la cultura nativa. La globalización implica, para sus

⁸² Clancier, Coloru et Gorre 2017, p. 253.

⁸³ Martinez-Sève 2016, p. 108.

⁸⁴ Pitts & Versluys 2014, p. 11.

⁸⁵ Vlassopoulos 2013, pp. 19-20.

⁸⁶ Thonemann 2016, p. 7.

⁸⁷ Versluys 2017, pp. 23-24.

defensores, estudiar ante todo la interacción entre lo local y lo global. Primero, porque las culturas «globalizantes», es decir, aquellas cuyos constituyentes más se expanden, se crean a partir de elementos locales y regionales influyentes, mientras que las culturas locales se constituyen mediante la apropiación y recontextualización de elementos regionales y globalizantes⁸⁸. Y segundo, porque la globalización no supone homogeneización cultural. Al contrario, en el proceso de globalización existe una «profunda disparidad en la velocidad, intensidad, extensión e impacto de las conectividades» que genera reacciones locales muy diversas frente a lo global⁸⁹. Así, en un intento de superar las metanarrativas que suelen emerger de las perspectivas de globalización, M. Hoo ha propuesto un enfoque desde el translocalismo. Inspirado en la obra A. Appadurai⁹⁰, el translocalismo estudia cómo la relación global-local se construye y se plasma en un espacio –en términos sociales y no geográficos– determinado⁹¹. En cierta forma, se trata del estudio de las acciones, comportamientos, expresiones e identificaciones de actores que, bajo condiciones de globalización, se inmiscuyeron en redes sociales de larga escala, pero cuya acción está enraizada en un lugar específico. El análisis parte, por tanto, de este accionar local y no de los procesos globales.

Los pormenores de la aplicación de la teoría de la globalización al mundo antiguo han sido detallados por numerosos críticos. No citaremos todos los argumentos, pero nos parece importante indicar que en su base están los muchos sentidos que puede adquirir el término globalización: desde un enfoque, un proceso o una fuerza, hasta una condición, un ordenamiento particular, una época o un sistema mundial. De especial relevancia al aplicarlo a la Antigüedad es la frecuente indiferenciación entre su uso como una etiqueta descriptiva y como marco analítico: de tratarse de una configuración histórica específica, se debería resaltar qué es lo específico de ella, y es posible que las notables diferencias entre la actual globalización y las estructuras del mundo helenístico obliguen a descartar su uso para este último⁹². Ahora bien, si es una herramienta de análisis, entonces es necesaria una profunda reflexión teórica sobre la misma, algo que pocos especialistas han realizado⁹³.

Más allá de las especificidades de cada postura descripta, el estado del arte actual parece coincidir en que el mundo helenístico se caracterizó por un dinamismo en términos culturales, con numerosos intercambios, teniendo lugar entre las diferentes partes involucradas; descartándose así, nuevamente, la unidireccionalidad proclamada a principios del siglo pasado. Sin embargo, tras décadas de énfasis en las continuidades culturales y de negación de la mutua interpenetración, el paradigma actual, que bien podemos llamar de la movilidad y el intercambio, ha reconsiderado el rol preminente de lo griego en el mundo

⁸⁸ Hoo 2018, pp. 174-175.

⁸⁹ Hoo 2022, p. 238.

⁹⁰ Appadurai 1996.

⁹¹ Hoo 2022, p. 241.

⁹² Van Oyen 2016, pp. 641-646.

⁹³ Hoo 2022, p. 230.

helenístico. Así, la cultura griega en expansión habría sido la argamasa que unió al enorme espacio comprendido entre el Atlántico y el Índico, pero no bajo un común sentido de pertenencia («helenicidad»), sino a través una serie de prácticas compartidas que impactaron profundamente la estructura de las sociedades comprendidas.

En definitiva, un nuevo sentido de unidad del mundo helenístico que parte de la cultura se divisa en el horizonte. Sin embargo, poco tiene que ver con la propuesta de Droysen o la del paradigma de helenización. No es este un mundo homogéneo, ya sea por la presencia de una cultura híbrida o por la extensión de un helenismo más o menos puro. El periodo helenístico estuvo fuertemente unido por una serie de redes de relaciones y flujos constantes de personas, objetos materiales y elementos culturales de todo tipo. Todos estos procesos son intraculturales más que interculturales, ya que tuvieron lugar dentro de un mismo «mundo» cultural, bajo una misma configuración cultural que asegura una coherencia, amén de las diversas manifestaciones locales de esa cultura compartida, y que no tenía un sentido identitario griego en primera instancia⁹⁴.

7. Conclusiones

El legado de Droysen para la historiografía fue la definición del periodo helenístico como un momento específico de la historia de la humanidad, definido por la presencia de una cultura de fusión que se extendía desde la India hasta el Atlántico. En esta herencia, el concepto de helenístico quedó irremediabilmente ligado a los fenómenos culturales.

Durante los siglos XX y XXI, la concepción del mundo helenístico ha mutado no pocas veces, precisamente porque la forma en que se comprenden los contactos culturales ha variado. Como vimos, diversos factores confluyen en la construcción de estos sentidos, desde las bases teóricas que enmarcan los conceptos de cultura e identidad, hasta los procesos sociopolíticos del presente de los historiadores, que los impelen a revisar sus bases metodológicas. En la segunda mitad del siglo XX, la constelación particular de estos factores, que dieron lugar a un impulso de descolonización del campo de estudios, terminó por comprometer aquello que daba identidad al periodo helenístico, cuestionando su pretendida coherencia en base a lo cultural, y puso en entredicho su utilidad misma como categoría historiográfica.

Ahora bien, nunca hubo un proyecto realmente serio de eliminar el helenismo, y la voz «helenístico» siguió –y sigue– siendo utilizada, aunque sea como simple convención de demarcación cronológica. No obstante, desde principios de siglo, sí parece haber cierto interés en rehabilitar el concepto y en reevaluar la especificidad del periodo. Esto ha sido posible gracias a una profunda renovación teórica que ha incidido grandemente en la forma

⁹⁴ Hoo 2022, p. 245.

de comprender la cultura y la identidad, e incluso las ideas de «griego» y «helenístico». Los componentes de la cultura helénica parecen hoy más flexibles y dispersos de lo que se suponía en el siglo pasado. Libre de la presión de tener que considerar toda presencia de un elemento cultural griego necesariamente como marca de una identidad griega –o incluso como signo de presencia de griegos «auténticos», nacidos en Grecia–, el investigador actual procura analizar esos elementos en sus contextos específicos, su adopción y adaptación particular y las razones detrás de ellas, que bien pueden haber sido estrategias identitarias como sociales o políticas. Por otro lado, como la identidad ha dejado de ser un juego de suma cero en el que se es griego o no se es, los análisis basados en identificar la presencia o ausencia de ciertos requisitos, que funcionarían como señaladores de la cultura y, por ende, de la identidad helena, han dejado de ser útiles. Todo esto no significa que los conceptos de helenización, resistencia y coexistencia hayan perdido su valor explicativo. En contextos determinados, su uso se estima justificado. No obstante, utilizarlos como descriptores de la situación general del periodo helenístico parece, hoy en día, arriesgado.

La imagen actual del helenismo es la de un gran sistema, coherente, pero sumamente diferenciado en su interior. Sus componentes culturales se desplazaban con frecuencia, lo mismo que las personas y objetos que viajaban por las enormes redes que los imperios grecomacedónicos forjaron. En este desplazamiento, podían ser resignificados, dejando atrás sus sentidos originales para tomar nuevos que poco o nada tenían que ver con el ser griego. Lo helenístico es hoy mucho más que Grecia, y no solo en términos territoriales. Aunque pueda parecer paradójico, el periodo helenístico ya no es –solo– griego.

Bibliografía

- Appadurai, A. 1996: *Modernity at Large: cultural dimensions of globalization*, Minneapolis.
- Barth, F. 1969: *Ethnic groups and boundaries*, Boston.
- Bevan, E.R. 1966a [1902]: *The House of Seleucus. Volume 1*, New York.
- Bevan, E.R. 1966b [1902]: *The House of Seleucus. Volume 2*, New York.
- Bhabha, H.K. 1983: «The other question: Homi K. Bhabha reconsiders the stereotype and colonial discourse», *Screen* 24, 6, pp. 18-36.
- Briant, P. 1979: «Impérialismes antiques et idéologie coloniale dans la France contemporaine: Alexandre le Grand modèle colonial», *Dialogues d'histoire ancienne* 5, pp. 283-292.
- Bury, J.B. 1923: «*The Hellenistic Age and the History of Civilization*», en Bury, J.B., Barber, E.A., Bevan, E.R. & Tarn, W.W., *The Hellenistic Age: Aspects of Hellenistic civilization*, Cambridge, pp. 1-30.

- Canfora, Luciano 1987: *Ellenismo*, Bari.
- Chapot, V. 1914: «L'hellénisme en Asie Mineure et en Perse: la culture irano-babylonienne en face de la culture hellénique», en Chapot, Victor, et al. (eds.), *L'hellénisation du monde antique*, Paris, pp. 277-308.
- Clancier, P., Coloru, O. et Gorre, G. 2017: *Les mondes hellénistiques. Du Nil à l'Indus*, Vanves.
- Couvenhes, J.-C. et Legras B. 2006 : «Introduction», en Couvenhes, J.-C. et Legras B. (eds.), *Transferts culturels et politique dans le monde hellénistique: actes de la table ronde sur les identités collectives, Sorbonne, 7 février 2004*, Paris, pp. 5-11.
- Droysen, J.G. 1836: *Geschichte des Hellenismus*, Hamburg.
- Eddy, S. 1961: *The King is dead: studies in the Near Eastern resistance to Hellenism 334-31 BC*, Lincoln.
- Grimson, A. 2011: *Los límites de la cultura: crítica de las teorías de la identidad*, Buenos Aires.
- Hall, J. 2004: «Culture, cultures, and acculturation», en Rollinger, R. und Ulf, C. (eds.), *Griechische Archaik: Interne Entwicklungen-Externe Impulse*, Berlín, pp. 35-50.
- Hoo, M. 2018: «Ai Khanum in the face of Eurasian globalisation: A translocal approach to a contested site in Hellenistic Bactria», *Ancient West and East* 17, pp. 161-186.
- Hoo, M. 2022: *Eurasian Localisms. Towards a translocal approach to Hellenism and inbetweenness in central Eurasia, third to first centuries BCE*, Stuttgart.
- Jones, S. 1997: *The archaeology of ethnicity: constructing identities in the past and present*, London.
- Jouguet, P. 1926: *El imperialismo macedónico y la helenización del Oriente*, Barcelona.
- Lane-Fox, R. 2011: «The first Hellenistic man», en Erskine, A. & Llewellyn-Jones, L. (eds.), *Creating a Hellenistic World*, Swansea, pp. 1-30.
- Mairs, R. 2016: *The Hellenistic Far East: Archaeology, Language and Identity in Greek Central Asia*, Oakland.
- Martínez Lacy, R. 2014: *Historiadores e historiografía de la Antigüedad clásica: Dos aproximaciones*, México D.F.
- Martinez-Sève, L. 2016: «Aï Khanoum: Échanges et résistances», en Espagne, M. et al. *Asie centrale: transferts culturels le long de la Route de la soie*, Paris, pp. 97-114.
- Momigliano, A. 1970: «J. G. Droysen between Greeks and Jews», *History and Theory* 9, 2, pp. 139-153.
- Momigliano, A. 1975: «The fault of the Greeks», *Daedalus* 104, 2, pp. 9-19.
- Momigliano, A. 2014 [1975]: *La sabiduría de los bárbaros: los límites de la helenización*, México.
- Moreno Leoni, A. 2010: «Procesos identitarios y etnicidad en el mundo griego antiguo: Historiografía, tradición académica y el aporte teórico de Fredrik Barth», *Claroscuro. Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad cultural* 9, pp. 143-170.

- Moreno Leoni, A. 2022: «El Oriente helenístico después de Alejandro. Imperio, “helenización” y civilización en la historiografía europea (1900-1950)» en Moreno Leoni, A., Moreno, A. y Paiaro (eds.), *La Antigüedad tiranizada. Libertad, Imperio y civilización en la historiografía occidental sobre el mundo clásico*, Buenos Aires, pp. 287-318.
- Moreno Leoni, A., Moreno, A. y Paiaro, D. 2022: «Libertad, Imperio y civilización en la historiografía occidental sobre la Antigüedad clásica», en Moreno Leoni, A., Moreno, A. y Paiaro (eds.), *La Antigüedad tiranizada. Libertad, Imperio y civilización en la historiografía occidental sobre el mundo clásico*, Buenos Aires, pp. 9-94.
- Moyer, I. 2011: *Egypt and the Limits of Hellenism*, Cambridge.
- Ogden, D. 2002: «From Chaos to Cleopatra», en Ogden, D. (ed.), *The Hellenistic World: New Perspectives*, London, pp. ix-xxv.
- Pitts, M. & Versluys, M.J. 2014: «Globalisation and the Roman world: perspectives and opportunities», en Pitts, M. & Versluys, M.J. (eds.), *Globalisation and the Roman world, world history, connectivity and material culture*, Cambridge, pp. 3-31.
- Prag, J.R.W. & Quinn J.C. (eds.) 2013: *The Hellenistic West. Rethinking the Ancient Mediterranean*, Cambridge.
- Préaux, C. 1965: «Réflexions sur l’entité hellénistique», *Chronique d’Égypte* 40, 79, pp. 129-139.
- Préaux, Claire 1943: «Les Égyptiens dans la civilisation hellénistique d’Égypte», *Chronique d’Égypte* 18, 35, pp. 148-160.
- Préaux, Claire 1984: *El mundo helenístico. Grecia y Oriente, desde la muerte de Alejandro hasta la conquista de Grecia por Roma (323-146 a. de C.)* [Dos tomos], Barcelona.
- Reinach, T. 1914: «L’hellénisme en Syrie: la culture grecque en face du judaïsme», en Chapot, V. et al. (eds.), *L’hellenisation du monde antique*, Paris, pp. 335-351.
- Ritner, R. 1992: «Implicit Models of Cross-Cultural Interaction: A Question of Noses, Soap, and Prejudice», en Johnson, J. (ed.), *Life in a Multi-Cultural Society: Egypt from Cambyses to Constantine and beyond*, Chicago, pp. 283-290.
- Rostovtzeff, M. 1941: *The social and economic history of the Hellenistic World* [tres tomos], Oxford.
- Samuel, A.E. 1989: *The shifting sands of history: interpretations of Ptolemaic Egypt*, Lanham.
- Sewell, W. 1999: «The concept(s) of culture», en Bonnell, V. & Hunt, L. (eds.), *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture*, Berkeley, pp. 35-61.
- Sherwin-White, S. & Kuhrt, A. 1993: *From Samarkhand to Sardis: A new approach to the Seleucid empire*, Berkeley.

- Sherwin-White, S. 1987: «Seleucid Babylonia: a case study for the installation and development of Greek rule», en Kuhrt, Amelie y Sherwin-White, S. (eds.), *Hellenism in the East*, Berkeley, pp. 1-31.
- Stevens, K. 2016: *Between Greece and Babylonia. Hellenistic Intellectual History in Cross-Cultural Perspective*, Cambridge.
- Strootman, R. 2021: «The Seleukid Empire», en Mairs, R. (ed.), *The Graeco-Bactrian and Indo-Greek World*, New York, pp. 11-37.
- Tarn, W.W. 1938: *The Greeks in Bactria and India*, Cambridge.
- Tarn, W.W. 1964: *The Hellenistic Civilisation*, Cleveland.
- Tcherikover, V. 1959: *Hellenistic civilization and the jews*, Philadelphia.
- Thonemann, P. 2016: *The Hellenistic Age. A Very Short Introduction*, Oxford.
- Van Oyen, A. 2016: «Globalisation and material culture: the road ahead», *Journal of Roman Archaeology* 28, pp. 641-646.
- Vega Rodríguez, H. 2022: «Resistencias a la helenización. Dinámicas de contacto cultural en la historiografía judía del siglo XX», en Moreno Leoni, A., Moreno A. y Paiaro, D. (eds.), *La Antigüedad Tiranizada, Libertad, imperio y civilización en la historiografía occidental sobre el mundo clásico*, Buenos Aires, pp. 319-336.
- Versluys, M.J 2015: «Roman visual material culture as globalising *koine*», en Pitts, M. y Versluys, M.J. (eds.), *Globalisation and the Roman world: world history, connectivity and material culture*, Cambridge, pp. 141-174.
- Versluys, M.J. 2017: *Visual style and constructing identity in the Hellenistic world: Nemrud Dağ and Commagene under Antiochos I*, Cambridge.
- Vlassopoulos, K. 2013: *Greeks and barbarians*, London.
- Will, É. 1998: *Historica graeco-hellenistica. Choix d'écrits 1953-1993*, Paris.