

Entre ocio, humor y etnografía: el entretenimiento como método historiográfico en Heródoto

Between Leisure, Humour, and Ethnography: Entertainment as a Historiographical Method in Herodotus

Gerard Domingo Solá

Universitat de València, Facultat de Geografia i Història

Gerard.domingo123@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9555-3035>

Texto recebido em / Text submitted on: 12/01/2026

Texto aprovado em / Text approved on: 22/05/2026

Resumen

El artículo analiza el papel del ocio, el humor y el entretenimiento en las *Historias* de Heródoto desde una perspectiva etnográfica y comparativa. Frente a interpretaciones que los consideran recursos narrativos secundarios, se sostiene que estas prácticas forman parte central de su método historiográfico. A través del estudio de festivales, juegos, banquetes, episodios de risa e ironía, se evidencia cómo estas formas lúdicas actúan como un signo etnográfico funcional que, en la línea de la antropología de Redfield, permite codificar la estructura del *nomos ajeno* a través de ellas. Tales manifestaciones aparecen como fenómenos culturalmente situados que permiten observar la alteridad sin recurrir a juicios morales explícitos y constituyen un elemento fundamental del proyecto historiográfico de Heródoto.

Palabras clave: Ironía; entretenimiento; etnografía; relativismo cultural.

Abstract

The article analyses the role of leisure, humour, and entertainment in Herodotus's *Histories* from an ethnographic and comparative perspective. Against interpretations that consider them secondary narrative resources, it argues that these practices form a central part of his historiographical method. Through the study of festivals, games, banquets, episodes of laughter and irony, it shows how these ludic forms act as a functional ethnographic marker which, following Redfield's anthropology, allows for the encoding of the structure of the alien *nomos* through its playful forms. Such manifestations appear as culturally situated phenomena that enable the observation of alterity without recourse to explicit moral judgements and constitute a fundamental element of Herodotus's historiographical project.

Keywords: Irony; entertainment; ethnography; cultural relativism.

Introducción

En la Antigüedad, y particularmente en la Grecia clásica, las múltiples formas de diversión desempeñaban un papel relevante en la vida social y cultural. Festividades religiosas, juegos, competiciones deportivas, celebraciones cívicas, representaciones teatrales y otras prácticas lúdicas estructuraban el calendario y ofrecían espacios de sociabilidad compartida. En las *Historias*, Heródoto¹ menciona de forma recurrente este tipo de actividades, ya sea en el marco de sus narraciones principales o a través de digresiones etnográficas.

La historiografía moderna ha tendido a interpretar estas referencias a la diversión (entretenimiento, esparcimiento, ocio lúdico) como componentes accesorios del relato², subordinados a su función narrativa o retórica, o bien como concesiones a la oralidad y al perfil del público al que se dirigía la obra. Desde esta perspectiva, las descripciones de festejos, juegos o situaciones humorísticas³ habrían servido principalmente para amenizar la narración o reforzar determinados episodios, sin constituir un objetivo analítico en sí mismas. Sin embargo, esta lectura minimiza el papel estructural que estos elementos desempeñan en la construcción del conocimiento histórico.

Este trabajo sostiene que la diversión cumple una función historiográfica fundamental en las *Historias*. Hemos de considerar, como propuso Redfield⁴ en una línea próxima a la antropología interpretativa (buscando significado a las

¹ Todas las traducciones de Heródoto citadas en este artículo proceden de la edición de Carlos Schrader, *Historias*, Madrid, Gredos.

² Hay muchos autores que consideran que el humor en Heródoto es solo una estrategia literaria que sirve para generar tensión narrativa, pero no se puede considerar como una herramienta de conocimiento histórico. Carolyn Dewald, "Humour and danger in Herodotus" en C. Dewald y J. Marincola (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 145-164; Donald Lateiner, "No laughing matter: A literary tactic in Herodotus", *Transactions of the American Philological Association*, 107 (1977), p. 173-182; John Marincola, *Authority and tradition in ancient historiography*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

³ Algunos autores como Mash consideran que Heródoto utiliza el engaño humorístico (decepción humorística) no solo como un recurso narrativo para entretener, sino como una herramienta pedagógica y etnográfica para educar a la audiencia. El autor sostiene que estas historias de trucos y burlas sirven para que el lector aprenda a distinguir entre la apariencia y la realidad, desafiando sus propios prejuicios y estereotipos. Marc Mash, "Stereotypes as faulty resemblance. Humorous deception and ethnography in Herodotus", in A. Park (ed.), *Resemblance and Reality in Greek Thought*, London - New York, 2017.

⁴ James Redfield, *The Iocrian Maidens: love and Death in Greek Italy*, Princeton, Princeton University Press, 2021.

prácticas sin juzgarlas), que algunos comportamientos actúan como señas de identidad cultural (lo que aquí hemos llamado marcadores o indicadores). De esta manera, si analizamos los ritos y sus instituciones, notamos que los actos religiosos son también formas con las que una sociedad se define a sí misma y frente a los demás⁵. Así, el ritual sería el indicador principal de la estructura social. En las *Historias*, la diversión, el ocio y el humor son indicadores de estructuras sociales que describe Heródoto, convirtiéndolos en una vara de medir objetiva y no solo en un recurso del autor.

El análisis se basa en una lectura comparativa de pasajes seleccionados de las *Historias* y se ha estructurado a dos niveles. En primer lugar, se revisará el papel del ocio desde el punto de vista etnográfico en las *Historias*, examinando cuatro casos (Egipto, Persia, Esparta, Lidia) que representan distintos contextos culturales⁶. En el segundo nivel, trataremos elementos concretos como los juegos y festivales, buscando elementos historiográficos y etnográficos en los relatos seleccionados (Grecia, Macedonia, Egipto, Persia), y buscaremos donde aparece la risa, la ironía, la parodia o la inversión festiva de normas, rasgos historiográficos, señalando algunos ejemplos extraídos de las *Historias*. Este tipo de humor, de naturaleza sutil y compleja, se inserta en una tradición de oralidad que contribuye tanto a la transmisión del relato como a su carga interpretativa, reforzando la dimensión etnográfica de la obra.

Finalmente, se evaluará la contribución de estos elementos con una forma de relativismo que permite comprender la diversidad de comportamientos y prácticas sociales en el mundo del siglo V a.C., situando a Heródoto como un precursor de una historia cultural comparada.

⁵ Redfield lo explica a través del envío de doncellas locrias a Troya: tras el sacrilegio de Áyax Locro en Troya (arrastrar a Cassandra del templo de Atenea), los locrios instituyen un rito perenne de dos doncellas enviadas anualmente durante mil años como expiación. Perseguidas por troyanos nocturnos, si mueren, son quemadas con “madera infructífera”; si llegan al templo, sirven como siervas vírgenes eternas (barrían descalzas, con una túnica). Destaca aquí el género (mujeres), el espacio (Troya, templo), el tiempo (mil años) y una humillación ritual. James Redfield, *The locrian Maidens...*, cit., p. 85-86.

⁶ Cada civilización (la griega, la persa, la egipcia...) tiene su propio contexto cultural, pero la perspectiva de Heródoto está impregnada de las propias tensiones y transformaciones de su entorno: La democracia ateniense, el auge de la sofística, la experiencia de las Guerras Médicas y la consolidación de los festivales cívicos como espacios de debate y construcción identitaria son el prisma a través del cual Heródoto mira y da sentido a las prácticas de los ‘otros’. Analizar el ocio y el humor en su obra es también analizar cómo un intelectual del siglo V a.C. utiliza las categorías de su mundo para comprender la alteridad. Rosaria Vignolo Munson, *Telling wonders: ethnographic and political discourse in the work of Herodotus*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2001, p. 6-7.

El ocio como registro de la alteridad

Ante todo, debemos considerar que en la Antigüedad existían diferentes formas de esparcimiento en el mundo griego; sin embargo, el prosista no ofrece una definición precisa e integrada de qué entiende por diversión. A pesar de ello, nos da algunos elementos que nos permiten entrever parcialmente algunos aspectos de su posición. En este sentido, nos presenta un léxico variado que incluye *paignia* (juegos, diversiones), *thōmasta* (maravillas, espectáculos), *heortai* (festividades) y, en contextos de performance oral, *apodexis* (exhibición/presentación)⁷. Aquí observamos cómo el autor conectaba con varios aspectos (sagrados, cotidianos, artísticos), pero más allá del léxico que emplea Heródoto, es conveniente diferenciar entre *skolē* y *paidía*. Mientras que *skolē* remite a un ocio productivo vinculado al tiempo libre dedicado a la reflexión, el aprendizaje o la actividad cívica; *paidía* designa formas de juego o diversión más inmediatas. El cronista no articula explícitamente esta distinción, pero sus descripciones oscilan entre estos dos polos.

Las descripciones de conmemoraciones y prácticas lúdicas que encontramos en las *Historias*, trascienden la categoría de digresión anecdótica o exotismo superficial. Al desplazar el foco de los acontecimientos bélicos hacia estas manifestaciones, el escritor⁸ despliega un análisis que permite investigar las diferencias desde lo cotidiano. En las numerosas celebraciones colectivas que el historiador relata, se percibe un marcado carácter ritual y religioso, aunque a primera vista pueden interpretarse como formas de esparcimiento. De este modo, lo festivo no puede entenderse como una esfera autónoma, sino como parte constitutiva de la experiencia religiosa⁹.

Un ejemplo dentro de la sociedad egipcia se puede ver en la costumbre de hacer pasear una figura que representa un cadáver en medio de un banquete exhortando a disfrutar del momento presente. Esta práctica ritual conecta el

⁷ Donald Lateiner, "No laughing matter...", cit., p.174.

⁸ Como postula Hartog, Heródoto debe ser entendido menos como un cronista de guerra y más como un "escritor de la alteridad". Su obra constituye la primera aproximación occidental sistemática al problema de la diferencia cultural, utilizando las costumbres ajenas como instrumentos para convencer a su audiencia de la realidad de esos mundos distantes y para asimilar modos de vida radicalmente distintos al griego. François Hartog, *The Mirror of Herodotus: The representation of the Other in the writing of history*, Berkeley, University of California Press, 1988, p. 12.

⁹ En las *Historias*, muchas prácticas aparecen indisociablemente ligadas al ámbito de lo sagrado, de forma que lo lúdico y lo religioso se entrelazan conjuntamente. Robert Parker, *The Panathenaia in Polytheism and Society at Athens*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 266-268.

placer con la conciencia de la muerte, indicando que la celebración y la finitud humana están íntimamente relacionados.

‘ἐς τοῦτον ὀρέων πῖνέ τε καὶ τέρπειν: ἔσσει γὰρ ἀποθανὼν τοιοῦτος.’
Míralo y luego bebe y diviértete, pues cuando mueras serás como él¹⁰.

Más allá de su aparente carácter exótico, esta descripción permite visualizar cómo una sociedad articula espacios de inversión temporal de normas, en particular en relación con el cuerpo, el género y la expresión pública. El banquete se convierte así en un escenario privilegiado para acceder a la estructura profunda de valores y relaciones de poder de la comunidad egipcia, sin que el autor emita un juicio moral explícito.

Un segundo ejemplo egipcio lo encontramos en las formas obscenas y exageradas, descritas en el célebre episodio del faraón Rampsinito y el ladrón: El faraón utiliza a su hija como parte de un plan para atrapar al ladrón que ha estado robando su tesoro. El rey le ordena que finja ser una “doncella” en el burdel real y que seduzca a sus amantes para que le cuenten sus actos más siniestros. El ladrón le cuenta su relato y, cuando la mujer lo descubre e intenta apresarle, él le da el brazo de un muerto y consigue escapar.

El ladrón, entonces, compareció confiado ante él, Rampsinito le testimonió gran admiración y le concedió la mano de esa hija suya, porque era el hombre más astuto del mundo¹¹.

La astucia celebrada y la inversión de expectativas revelan una valoración cultural de la inteligencia práctica y de la transgresión ingeniosa, que el historiador expone sin ironía hostil, reforzando su mirada comparativa. El faraón no solo se ríe y premia al ladrón por su *mēkhanē* (astucia), sino que aprende (*skolē*) del talento del ladrón (*paidia*).

Respecto a las celebraciones persas, el cronista también aporta algunas referencias sobre sus banquetes y festividades relacionadas con la comida y el vino. Una de las más importantes era el aniversario de nacimiento:

En ese día consideran apropiado hacerse servir una comida más abundante que la de los demás días; en ella los persas ricos se hacen servir un buey, un caballo, un camello y un asno enteros, asados al horno, y los pobres se hacen servir animales menores. Toman pocos platos fuertes, pero muchos postres, y

¹⁰ Hdt., *Historias*, 2.78.

¹¹ Hdt., *Historias*, 2.122.2.

no todos a la vez; por esta razón los persas dicen que los griegos terminan de comer con hambre, ya que, tras la comida propiamente dicha, no se les sirve nada que merezca la pena, pues, si se les sirviera algo exquisito, no dejarían de comer. Son, además, muy dados al vino, pero no les está permitido vomitar ni orinar en presencia de otr¹².

La crónica subraya diferencias en las concepciones del exceso, la moderación y la hospitalidad. El ocio actúa aquí como un elemento de observación que permite comparar sistemas de valores sin recurrir a categorías normativas explícitas. En estas descripciones vemos la centralidad del banquete (que puede interpretarse como una *paidía* aristocrática) en el mundo persa como elemento de expresión social, donde se manifiestan la jerarquía, el estatus y la identidad: el exceso de alimento como símbolo positivo, las normas relativas al cuerpo (no se puede vomitar ni orinar en público). Contrasta la exhibición de jerarquía vertical persa (ricos comen bueyes, pobres animales menores) con el *symposion* griego (igualdad entre pares).

Esparta nos aporta también otro ejemplo; el laconismo espartano constituye una manifestación privilegiada de este uso del humor. Un testimonio se halla en la embajada de los samios en busca de auxilio, cuyo diálogo se transcribe a continuación:

τῇ δὲ θύλακῳ αὐτέων φασμένον ὡς ἐπιδεῆς ἀλφίτων εἶη, τὸ μὲν ἐς τὴν θύλακον οὐδὲν σφι ὄφελος ἔφασαν εἶναι, ἐβοήθειον δὲ ὁμῶς.

Y a propósito del saco, cuando los samos dijeron que estaba necesitado de harina, [los lacedemonios] les respondieron que lo del saco les sobraba; pero, con todo, decidieron prestarles ayuda¹³.

La respuesta espartana pone de manifiesto un estilo comunicativo basado en la concisión extrema, que contrasta con la retórica elaborada de otros pueblos y que no solo entretiene, sino que funciona como una expresión condensada de valores colectivos, como la austeridad y el rechazo de lo superfluo. Debemos resaltar, en este ejemplo de ironía lacónica y de ahorro de palabras, cómo este tipo de humor actúa como un mecanismo para la preservación del orden legal (*eunomía*), defendiendo la identidad espartana.

En el caso lidio/griego, el humor adquiere un carácter político y aristocrático. La anécdota de Alcmeón y el tesoro de Creso ilustra una tendencia vinculada a

¹² Hdt., *Historias*, 1.133.1-3.

¹³ Hdt., *Historias*, 3.46.2.

la ostentación, la riqueza y la competencia simbólica entre élites. En este caso, Alcmeón es invitado por Creso a tomar tanto oro¹⁴ como pudiera transportar:

... se lanzó [Alcmeón] sobre un montón de oro en polvo y, primero, se rellenó de arriba a abajo las piernas con todo el oro que podían contener las botas; acto seguido, llenó por completo el pliegue de la túnica, impregnó sus cabellos de oro en polvo, se metió otra cantidad en la boca y salió de la cámara del tesoro, arrastrando a duras penas las botas y asemejándose a cualquier cosa menos a un hombre ...¹⁵

Estas cinco narraciones nos permiten comprender no solo comportamientos individuales, sino también dinámicas sociales más amplias, propias del contexto de cada pueblo. Desde el punto de vista historiográfico, encontramos una serie de indicadores culturales que se desprenden de los relatos anteriores. Así, en la descripción del banquete egipcio, nos lo introduce cómo un objeto (figura de un cadáver) explica una visión del mundo. También nos pone de manifiesto la inversión de normas, de forma que lo que para un griego es tabú, para el egipcio es motivo de disfrute. En el segundo caso egipcio, el elemento a destacar es el triunfo de la *mêtis* (inteligencia práctica) sobre la autoridad real, mostrándonos que en Egipto el ingenio era un valor. En la exposición del mundo persa, la función historiográfica es señalar, a través de lo que se come, la estructura social. Aquí el ocio se usa para comparar sistemas de valores. Por otro lado, en el entorno de Esparta, el laconismo nos deja ver cómo el estilo de lenguaje cobra protagonismo, revelando un aspecto etnográfico: Heródoto indica el rechazo espartano a la retórica sofisticada. Finalmente, en la narración sobre Lidia, se destaca cómo lo cómico se convierte en una herramienta de crítica política y social sobre la ostentación de las élites.

Puede hablarse, por tanto, de formas étnicas diferenciadas, marcadas por el *ethnos* de cada *pólis* o comunidad, que se manifiestan a través de relatos, proverbios y anécdotas de fuerte raigambre oral. Por tanto, lejos de ser homogéneas, revelan la diversidad cultural¹⁶ del mundo antiguo y refuerzan la función etnográfica del entretenimiento como instrumento de observación histórica.

¹⁴ Alcmeón, hijo de Megacles, ayudó a los lidios que habían llegado a Delfos desde Sardes para consultar el Oráculo, por orden de Creso (Hdt., *Historias*, 6.125.2).

¹⁵ Hdt., *Historias*, 6.125.4-5.

¹⁶ Anna Ginestí Rosell, "Ironía y oralidad en Heródoto", *Fortunatae*, 32, 2 (2020), p. 231-237.

Juegos y festivales en las *Historias*

En general, las formas de diversión, humor y burla¹⁷ se circunscribían a festivales y celebraciones, que permitían el esparcimiento durante las festividades, en los que los espectáculos, representaciones y comedias tenían también una función de crítica social y política. En ocasiones, estos acontecimientos se usaban para marcar una cierta superioridad cultural sobre otros pueblos¹⁸. Examinaremos algunas menciones que Heródoto realiza sobre estos festejos y ceremonias, buscando elementos historiográficos dentro de su relato.

En primer lugar, analizaremos el mundo griego: el autor menciona los grandes festivales panhelénicos (Olímpicos¹⁹, Píticos²⁰) y grandes demostraciones cívicas como las Panateneas²¹, aunque de forma fragmentaria²² y respondiendo al interés

¹⁷ Hemos de considerar que la comedia en la Grecia antigua incorporaba muchas caricaturas de extranjeros, como es el caso del cómico Aristófanes, cuando pregunta en su obra *Las Ranas*: “¿Queréis que nos burlemos juntos de Arquedamo? A los siete años no era ciudadano, y ahora es el jefe de los muertos de la tierra”. Aristófanes, *Ranas*. Comedias III, Trad. Luis Gil Fernández, Madrid, Gredos, 2007, vv. 416-421.

Aristófanes le acusa de ser extranjero para atacar su legitimidad política, pero era ateniense. De igual manera, encontramos en Aristófanes ejemplos de personajes extranjeros como Pseudartabas y los tracios en *Acarnienses*, Trad. Luis Gil Fernández, Madrid, Gredos, 2000, o Tribalo en Aristófanes, *Aves*. Comedias II, Trad. Luis Gil Fernández, Madrid, Gredos, 2011.

¹⁸ Lucia Gogová, “Ethnic humour in a multicultural society”, *Ars Aeterna*, 8, 2 (2016), p. 21.

¹⁹ La institucionalización de los Juegos Olímpicos hacia el 776 a.C. permitió la convergencia de las diversas *poleis* en un espacio común. Nigel Spivey, *The Ancient Olympics*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 216. Su función transcendía lo meramente religioso en honor a Zeus, articulándose como un mecanismo sociocultural que reforzaba la unidad panhelénica y canalizaba la competitividad mediante una confrontación pacífica en busca de prestigio (*kydos*). Asimismo, los Juegos Olímpicos eran una plataforma política de primer orden y un foro privilegiado para la diplomacia, la difusión de la identidad helénica y la proclamación de acuerdos interestatales. David Gribble, “Alcibiades at the Olympics: Performance, politics and civic ideology”, *The Classical Quarterly*, 62, 1 (2012), p. 46.

²⁰ Los Juegos Píticos, celebrados en Delfos en honor a Apolo, destacaban por su carácter panhelénico y su singular enfoque en los certámenes artísticos y musicales (*mousikoi agones*). Catherine Morgan, *Athletes and Oracles: The transformation of Olympia and Delphi in the eighth century BC*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 210-225.

²¹ Eran unas conmemoraciones que se realizaban cada año en honor de Atenea en el mes de Hecatombeon. Heródoto se refiere brevemente a estas celebraciones que consistían, entre otros actos, en una procesión nocturna que llevaba el manto de Atenea hasta la Acrópolis. Jenifer Neils, “Goddess and polis: The Panathenaic Festival in Ancient Athens”, *Journal of Sport History*, 20, 2 (1993), p. 13-18.

“Hiparco había tenido sueños que consistió en lo siguiente. En el transcurso de la noche anterior a las Panateneas” (Hdt., *Historias*, 5.56).

²² La fragmentariedad no responde a falta de información, sino a una economía narrativa que presupone un conocimiento compartido con el público griego.

de descripciones más amplias. A pesar de ello, el uso estratégico que hace de los eventos culturales denota su importancia al reforzar una visión identitaria²³. A diferencia de otros contextos, los festivales griegos combinan elementos de *paidía* (competición, espectáculo) con dimensiones próximas a la *skolē*, al integrarse en la vida cívica y religiosa de la *pólis*.

Si tomamos la narración sobre Alejandro I de Macedonia²⁴ en los Juegos Olímpicos, la participación del rey macedonio no es relevante por el resultado deportivo, sino por su función como prueba de pertenencia al mundo helénico. De esta manera, el acontecimiento se convierte también en una cuestión de afinidad cultural, donde se visualiza el carácter inclusivo de la identidad Helénica. Heródoto nos describe sobre la procedencia griega de los reyes macedonios, que los juegos eran supervisados por los helanódicas²⁵, quienes aceptaron la petición de Alejandro²⁶ I de participar en los juegos al ser argivo y le permitieron competir en la carrera del estadio:

... una vez que Alejandro hubo demostrado que era argivo, se dictaminó que era griego y disputó la carrera del estadio, en la que llegó igualado con el primero²⁷.

En determinados casos, las reacciones de los ‘otros’ ante prácticas griegas marcan un sentido de unidad. Por ejemplo, los persas eran incapaces de entender que el premio en los Juegos Olímpicos fuera simbólico²⁸. La reacción de extrañeza persa no constituye una mofa explícita, sino un recurso (no solo narrativo, sino historiográfico) que permite al cronista destacar la especificidad del sistema de valores griego. La relevancia etnográfica de estas prácticas reside en su facultad para visibilizar los rasgos identitarios griegos mediante el contraste dialéctico con la alteridad, integrándolos en una narrativa coherente y accesible. Esta estrategia no pretende establecer

²³ Sobre la asimetría descriptiva en Heródoto y la presuposición de conocimientos compartidos por parte del público griego. François Hartog, *The mirror of Herodotus...*, cit.; Rosalind Thomas, *Herodotus in context: Ethnography, science and the art of persuasion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

²⁴ Hdt., *Historias*, 5.22.

²⁵ Johannes Engels, “Macedonians and Greeks” in J. Roisman y I. Worthington (eds.), *A Companion to Ancient Macedonia*, Malden, Wiley-Blackwell, 2010, p. 92.

²⁶ Gerard Domingo Solá, “Alejandro I, una imagen útil para Atenas”, *Anuario de la Escuela de Historia Virtual*, 15, 25 (2024), p. 237-258.

²⁷ Hdt., *Historias*, 5.22.2.

²⁸ Hdt., *Historias*, 8.26.

jerarquías culturales²⁹, sino resaltar que las diferencias existen (los griegos no están solos en el mundo).

Además de los Juegos Olímpicos, podemos también encontrar en Heródoto otras celebraciones en las que encontramos estos indicadores etnográficos de la diversión. En festividades cívicas vemos, aunque indirectamente, cómo el prosista las integra en un marco que refuerza el concepto de *pólis* como unidad política y religiosa. Describe, asimismo, el carácter eminentemente público del ocio, alejándolo de la esfera privada para situarlo en celebraciones como las festividades dionisiacas³⁰. En estos escenarios se articula un espacio de excepción donde la norma vigente se suspende transitoriamente, legitimando socialmente, prácticas como la risa, la burla y la exageración. Se constata que esta licencia ritual para el humor articula también una crítica social y una catarsis que canaliza las tensiones internas. El autor pone de manifiesto el concepto de divertirse sin que se genere una situación caótica.

Las Tesmoforias, conmemoraciones en honor a Deméter³¹, son otro ejemplo donde vemos el papel del género en los ritos griegos, mostrando cómo el entretenimiento y lo sagrado convergen a través de la *aischrologia*. Las mujeres no solo participan, sino que controlan el espacio ritual, generando una forma de ocio que escapa a la supervisión masculina y que combina elementos religiosos, sociales y lúdicos. Este tipo de actos permite observar cómo puede funcionar también como un ámbito de articulación de identidades de género dentro de la *pólis*.

²⁹ En este punto cabe recordar que en la descripción herodotea de Darío I, el autor afirma: "...y me parece que Píndaro hizo bien al decir que la costumbre es reina del mundo (nomos basileus pantôn" (Hdt., *Historias*, 3.38).

³⁰ El culto a Dioniso (*Dionysos*) en el mundo griego se articulaba a través de un complejo calendario festivo, con especial densidad en el Ática, donde destacaban las Dionisias Urbanas (marco principal para las representaciones dramáticas), las Dionisias Rurales, las Leneas y las Antesterias (estas últimas vinculadas a la apertura de las jarras de vino y el retorno primaveral del dios). Asimismo, se celebraban ritos específicos como las Osoforias, caracterizadas por la procesión de pámpanos de vid. Estas festividades compartían una marcada licencia ritual que incluía inversiones sociales, procesiones fálicas y el uso de máscaras, elementos que Heródoto identifica como elementos identificadores de la identidad jonia y que utiliza para establecer comparaciones etnográficas con los ritos procesionales egipcios. Simon Hornblower, Antony Spawforth y Esther Eidinow, *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 481; Robert Parker, *Polytheism and society at Athens*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 290-312.

³¹ Se trata de una festividad exclusivamente femenina vinculada a la fertilidad y al ciclo agrícola. En esta festividad, el uso de insultos rituales por parte de las mujeres no era una mera diversión, sino un dispositivo cultural destinado a propiciarla. (Hdt., *Historias*, 2.171.2); Laurie O'Higgins, *Women and humor in classical Greece*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Egipto³² representa para el cronista otra fuente para realizar un contrapunto a las celebraciones griegas, adjudicándoles una primacía en estos actos:

πανηγύρις δὲ ἄρα καὶ πομπὰς καὶ προσαγωγὰς πρῶτοι ἀνθρώπων Αἰγύπτιοι
εἰσὶ οἱ ποιησάμενοι, καὶ παρὰ τούτων Ἕλληνες μεμαθήκασι.

Los egipcios, asimismo, fueron los primeros seres humanos que celebraron solemnidades religiosas con carácter nacional, procesiones portando imágenes y ofrendas rituales; y de ellos lo han aprendido los griegos³³.

El autor nos da más detalles de algunos de los festejos de otras sociedades que de las griegas, probablemente entendiendo que estas ya eran conocidas. Se puede apreciar en los relatos en honor a la diosa egipcia de la alegría, Bastet, a quien Heródoto asimila con Artemisa (mediante la *interpretatio graeca*), y cuyo centro de culto principal se encontraba en la ciudad de Bubastis. El historiador explica cómo transcurría la travesía hacia dicha ciudad:

... resulta que hombres y mujeres navegan juntos y, en cada baris, va un gran número de personas de uno y otro sexo; algunas mujeres llevan crótalos y los hacen repicar; algunos hombres, por su parte, tocan la flauta durante todo el trayecto, mientras que el resto de las mujeres y hombres cantan y tocan palmas. Y cuando, en el curso de su travesía, llegan a la altura de alguna otra ciudad, acercan la barca a tierra y hacen lo siguiente: mientras algunas mujeres siguen haciendo lo que he dicho, otras se burlan a voz en grito de las de la ciudad en cuestión, otras bailan y otras, de pie en la embarcación, se desnudan³⁴.

Tras la llegada a la ciudad, tenían lugar los sacrificios principales, destacando la licencia ritual con la que las mujeres consumían vino de vid (se bebía más del que se consumía en todo el año); se levantaban³⁵ las vestiduras (*anasyrōntai*) mostrando sus genitales³⁶, bailaban y tocaban la flauta (*auleō*). Estas manifestaciones corales llegaban a reunir hasta setecientas mil personas³⁷.

Entre sus descripciones sobre la religiosidad egipcia, el autor describe las festividades en Busiris (en honor de Isis, donde se dan golpes en el pecho

³² Ioanna Kotsori, "Ancient festivals and their cultural contribution to society", *Open Journal for Studies in History*, 2, 1 (2019), p. 19-23.

³³ Hdt., *Historias*, 2.58.

³⁴ Hdt., *Historias*, 2.60.1-2.

³⁵ Andreas Schwab, *Fremde Religion in Herodots „Historien“: religiöse Mehrdimensionalität bei Persern und Ägyptern*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2020, p.182.

³⁶ Geraldine Pinch, *Egyptian myth: A very short introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 116.

³⁷ Hdt., *Historias*, 2.60.3.

y cortes de cuchillo), las celebraciones de la ciudad de Sais (Fiesta de las Luminarias), así como las de Heliópolis, Buto y Papremis (donde los hombres protegen las imágenes provistos de mazas de madera)³⁸. De forma similar, relata las conmemoraciones en honor a Isis, donde las mujeres egipcias también se golpeaban el pecho en señal de duelo. Estos actos se realizaban en varios enclaves del Nilo³⁹ con música, baile y bebida. Las mujeres actúan aquí como agentes principales del rito, articulando una forma de participación que combina lo religioso y lo público con elementos expresivos.

En estudios recientes se ha propuesto una aproximación multidimensional a la religión en Heródoto⁴⁰, subrayando que estas prácticas no son elementos accesorios, sino herramientas analíticas imbricadas en las estructuras políticas. Bajo este prisma, las festividades egipcias (más cercanas a la *paidía* que a la *skolē*) operan como un organizador comunitario de la sociedad. A diferencia del modelo griego, más segregado y competitivo, el relato herodoteo destaca en Egipto una permisividad ritual controlada, donde la presencia destacada de mujeres no solo refuerza la función comparativa de la crónica, sino que ofrece una ventana a las dinámicas de género como marcador de alteridad. Al presentar estos espacios de transgresión organizada sin condena ni idealización, el autor consolida un método que integra el ocio en su proyecto historiográfico, reafirmando un importante relativismo cultural para el siglo V a.C.

Si nos centramos en el mundo persa, encontramos que Heródoto menciona que la caza⁴¹ no solo como una diversión que los persas practicaban, sino como una reafirmación de la identidad masculina y aristocrática. Suponía un ejercicio de riesgo que ponía a prueba la pericia de los participantes, como se observa en el episodio de Darío:

No mucho tiempo después de que los bienes de Oretes fueron transportados a Susa, llegarán a su destino, sucedió que, en el transcurso de una partida de caza mayor, el rey Darío se dislocó el pie al apearse de su caballo⁴².

³⁸ Hdt., *Historias*, 2.63.

³⁹ Hdt., *Historias*, 2.61.1.

⁴⁰ Andreas Schwab, *Fremde Religion in Herodots „Historien“*..., cit..

⁴¹ Jenofonte proporciona también información sobre la afición de los persas a la caza. Particularmente, en *Ciropedia* nos habla de la dedicación de Ciro II a esta actividad:

“Y, cuando es necesario, todos permanecen junto a los edificios de gobierno; pero, cuando el rey sale de caza, lo que hace muchas veces al mes, deja allí la mitad de la guarnición” (Jen., *Ciropedia* 1.2.9).

⁴² Hdt., *Historias*, 3.129.1-2.

De la misma manera, el historiador nos da otra referencia sobre la caza al narrar una versión⁴³ sobre el asesinato del hermano de Cambises, Bardiya (Esmerdis en la forma griega), mientras la practicaba:

Prexaspes, entonces, subió a Susa y asesinó a Esmerdis, según unos llevándoselo a una cacería o, según otros, acompañándolo al mar Eritreo y arrojándolo al agua⁴⁴.

Se observa también la importancia de la práctica venatoria como forma de ocio aristocrático, vinculada al prestigio. Además, era una práctica que funcionaba como una extensión del entretenimiento militar⁴⁵, ya que permitía poner en escena el valor (*aretē*) de los participantes⁴⁶. Esta práctica facilitaba al escritor la posibilidad de examinar la estratificación social, la regulación del cuerpo y la relación con el poder. Además, se complementa perfectamente con el banquete donde el consumo elevado de vino en Persia (más allá de la *sophrosyne* griega) no se presenta solo como un exceso, sino como una herramienta de deliberación. Así, la caza regula el cuerpo y el banquete el poder y la sociabilidad aristocrática⁴⁷.

Las celebraciones, juegos y festivales son la base que permite a Heródoto integrar estas alusiones al ocio con su tarea comparativa, permitiéndole observar y comprender el posicionamiento de Grecia respecto a las sociedades que le rodean. La comparación no se establece únicamente entre griegos y pueblos no griegos, sino también entre las descritas por el prosista. De este modo, las celebraciones egipcias, caracterizadas por su carácter masivo y transgresor, contrastan con los banquetes persas⁴⁸, marcados por una estricta jerarquización

⁴³ Hay varias versiones para explicar la muerte de Esmerdis. Aquí se facilita la de Heródoto, pero existe también la oficial de Darío (afirma que Cambises mató a su hermano en secreto y que el pueblo no lo supo hasta que el mago Gaumata suplantó su identidad), escrita en la *Inscripción de Behistun* por orden de Darío. Jona Lendering, *The Behistun Inscription*, traducción y comentarios, 2004. Ctesias de Cnido, médico de la corte persa, escribió en *Persika* que fue envenenado mediante la ingesta de sangre de buey. Ctesias, *Persika*, Fr. 9, 8 (según la edición de Jacoby, FGrH 688); Andrew Nichols, Ctesias: *On Persia*, London, Routledge, 2011.

⁴⁴ Hdt., *Historias*, 3.30.3.

⁴⁵ Pierre Briant, *Histoire de l'Empire perse : de Cyrus à Alexandre*, Paris, Fayard, 1996, p. 508.

⁴⁶ Judith M. Barringer, *The Hunt in Ancient Greece*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2001, p. 10-45.

⁴⁷ Pauline Schmitt Pantel, "La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques", *Publications de l'École française de Rome*, 157, 1 (1992), p. 430-440.

⁴⁸ Los banquetes reales persas eran un espacio de decisión política donde los comensales deciden ebrios y confirman sobrios (Hdt., *Historias*, 1.133.3-4). Contrasta con el *symposion* griego de carácter más intelectual.

social. De igual manera, al protagonismo femenino que se observa en el contexto festivo egipcio se opone a un modelo de ocio predominantemente masculino en Persia. También, la inversión ritual de las normas que definen las fiestas egipcias se diferencia claramente de la normativización del exceso que regula las prácticas persas.

Risa e ironía como indicadores etnográficos

En Heródoto, la gestión de la risa y la ironía no busca únicamente la complicidad del receptor (*terpsis*), sino que funciona como un reactivo que revela la naturaleza profunda (*ethos*) de un pueblo. Por tanto, el paso del examen de las conmemoraciones al estudio del humor suponen ir de la observación del rito externo al análisis de la mentalidad colectiva⁴⁹. En las *Historias*, la risa, la ironía, la parodia permiten observar cómo distintas sociedades construyen elementos ingeniosos, gestionan la burla y atribuyen significado cultural a situaciones de exceso, inversión o fracaso. Lateiner señala que en el relato herodoteo pueden contabilizarse hasta veintiocho ocasiones⁵⁰ donde se menciona la risa, mientras que, en otros historiadores, como Tucídides, apenas encontramos tres menciones.

Si nos centramos en la risa y comenzamos con el entorno griego, hemos seleccionado el caso de Agarista en el episodio del banquete de Clístenes, donde encontramos una situación de risa ligada al ocio y la etiqueta. Hipócrides, el pretendiente favorito, se emborracha y empieza a bailar de cabeza sobre una mesa, agitando las piernas en el aire:

Mas, cuando vio que ejecutaba unas pantomimas con las piernas, no pudo contenerse por más tiempo y exclamó: «Hijo de Tisandro, a fe que con tus bailes has dado al traste con la boda». Sin embargo, Hipoclides le respondió como sigue: A Hipoclides le tiene sin cuidado⁵¹.

Aunque Clístenes muestra su indignación, el episodio está narrado como una anécdota donde la risa y el ridículo sirven historiográficamente para señalar los límites del comportamiento aristocrático.

⁴⁹ Donald Lateiner, "No laughing matter...", cit., p. 173-182; Rosaria Vignolo Munson, *Telling wonders...*, cit..

⁵⁰ Se señala la notable frecuencia de referencias a la risa en Heródoto —muy superior a la de otros historiadores clásicos— como un rasgo significativo de su estilo narrativo y de su atención a los valores culturales. Donald Lateiner, "No laughing matter...", cit., p. 175.

⁵¹ Hdt., *Historias*, 6.128.129.

En la interacción entre griegos y persas se observa algún relato que marca la concepción que tenían de ella. Lo podemos ver en una situación entre griegos y persas donde Jerjes se burla (*khleue*) ante la pretensión de Leónidas de hacer frente al ejército persa con un puñado de hombres:

ταῦτα ἀκούσας Ξέρξης γελάσας ἔφη ‘Δημάρητε, οἶον ἐφθέγγαιο ἔπος, ἄνδρας χιλίους στρατιῇ τοσσηδε μαχήσεσθαι.

Al oír estas palabras, Jerjes se echó a reír y exclamó: Demarato, ¿qué es lo que has dicho? ¿Qué mil hombres lucharán contra un ejército tan poderoso como éste?⁵².

No solo hace patente el desprecio del autócrata, sino que es un gesto de arrogancia (*hybris*) y de ceguera⁵³ etnográfica que aporta información sobre las diferencias entre ambas sociedades y que impide al persa entender los límites del sistema de valores griego basado en el honor, la disciplina y el compromiso ciudadano. La risa y la burla permiten visualizar cómo pueden enmascarar y distorsionar la realización de un juicio correcto sobre el adversario y la batalla.

En el entorno persa podemos contemplar que no siempre las actitudes burlescas se describen con una carcajada. De esta manera, la actitud del Gran Rey, castigando al mar por haber destruido el puente, es otra muestra de la comicidad de algunas acciones impulsadas por el *hybris*:

ὥς δ’ ἐπύθετο Ξέρξης, δεινὰ ποιούμενος τὸν Ἑλλήσποντον ἐκέλευσε τριηκοσίας ἐπικέσθαι μάστιγι πληγὰς καὶ κατεῖναι ἐς τὸ πέλαγος πεδέων ζεύγος.

Al tener noticias de ello, Jerjes montó en cólera y mandó que propinasen al Helesponto trescientos latigazos y que arrojaran al agua un par de grilletes⁵⁴.

Se ve en este párrafo la distancia cultural entre persas y griegos, ya que para un griego azotar el mar no tiene ningún sentido y es una prueba de poca cordura por parte de sus rivales⁵⁵. Para un griego, el mar es una divinidad y azotarlo o intentar esclavizarlo conlleva incurrir en un pecado de soberbia que repercutirá negativamente en quien la cometió, además de ser un comportamiento ridículo.

⁵² Hdt., *Historias*, 7.103.

⁵³ Heródoto, desde la risa ciega del Gran Rey, desarrolla un patrón que ayuda a explicar el motivo y el carácter de los fenómenos del pasado, de la única manera en que el presente puede conocerlo. Donald Lateiner, “No laughing matter...”, cit., p. 173-182.

⁵⁴ Hdt., *Historias*, 7.35.

⁵⁵ Para un griego, el mar es una divinidad y azotarlo o intentar esclavizarlo conlleva incurrir en un pecado de soberbia que repercutirá negativamente en quien la cometió, además de ser un comportamiento ridículo. Hugh Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, Berkeley, University of California Press, 1971, p. 57-70.

Etnográficamente, aquí se observa una relación jerárquica: el Gran Rey persa tiene poder sobre todos los objetos y, por tanto, sobre la vida o muerte de los elementos físicos. También podríamos señalar una cierta burla sacrilega con sus posibles consecuencias sobre su autor.

En la descripción del mundo egipcio, la forma de presentar la risa, por parte de Heródoto, no es un simple arrebatado de alegría, sino un mecanismo ritual y una seña de identidad. Contrariamente a los persas, que la asocian a la arrogancia, está muy ligada a aspectos religiosos y escatológicos⁵⁶. Por tanto, los egipcios dan un punto de ironía y se ríen silenciosamente. Podemos verlo en la conversación con Hecateo sobre la cronología de los antepasados que nos relata el historiador:

Y cuando Hecateo les trazó su genealogía y la enlazó en decimosexto grado con un dios, se la rebatieron en razón del número de las estatuas, sin aceptarle que un hombre hubiese nacido de un dios... hasta que le hubieron demostrado que los trescientos cuarenta y cinco colosos eran pirómis nacidos de otro pirómis; y no los enlazaron con dios o héroe alguno⁵⁷.

Los sacerdotes no usan el humor para burlarse, sino para mostrar su superioridad basada en la antigüedad; no discuten, sino que entran en el templo y muestran las estatuas de los *pirómis* (colosos que no eran héroes ni dioses); la cronología es el marcador historiográfico.

Con respecto a la ironía, el mundo griego presenta varios casos descritos por el escritor que ilustran, en general, el contraste entre el sistema de valores heleno y el autoritarismo teocrático persa. La batalla de las Termópilas nos permite ver un buen ejemplo del esquema de valores espartanos:

Se dice que el guerrero más destacado fue el espartiatas Diéneces... pronunció una frase memorable: al oír decir a un traquinio que, cuando los bárbaros disparaban sus arcos, tapaban el sol por la cantidad de sus flechas, Diéneces, sin inmutarse ni conceder la menor importancia al enorme potencial persa, contestó que la noticia era francamente buena; pues si los medos tapaban el sol, combatirían contra el enemigo a la sombra y no a pleno sol⁵⁸.

Es un ejemplo de cómo la ironía heroica ilustra historiográficamente un mecanismo para domesticar el miedo y demostrar que el valor moral griego es superior al gran tamaño del ejército persa.

⁵⁶ Donald Lateiner, "No laughing matter...", cit., p. 173-182.

⁵⁷ Hdt., *Historias*, 2.143.4.

⁵⁸ Hdt., *Historias*, 7.226.1-2.

Una de las ironías más interesantes del mundo persa se nos presenta en su relación con los escitas, en la confrontación que mantenían con Darío. En realidad, es un ejemplo maestro de ironía por choque cultural que comienza con la errónea interpretación por parte del rey de una ofrenda escita:

Los reyes de los escitas despacharon un heraldo para que llevase a Darío unos presentes consistentes en un pájaro, un ratón, una rana y cinco flechas... la opinión de Darío era que los escitas se rendían, entregándole de paso la tierra y el agua⁵⁹.

Sin embargo, Gobías le dio el sentido real:

ἤν μὴ ὄρνιθες γενόμενοι ἀναπτήσθε ἐς τὸν οὐρανόν, ὃ Πέρσαι, ἢ μύες γενόμενοι κατὰ τῆς γῆς καταδύητε, ἢ βάτραχοι γενόμενοι ἐς τὰς λίμνας ἐσπηδήσητε, οὐκ ἀπονοστήσετε ὀπίσω ὑπὸ τῶνδε τῶν τοξευμάτων βαλλόμενοι.
persas, si no os convertís en pájaros para remontaros al cielo, o en ratones para esconderos bajo tierra, o en ranas para zambulliros en las charcas, no regresaréis a vuestra patria, pues seréis atravesados por estos dardos⁶⁰.

Lo que aporta este caso irónico es la demostración de que el imperio persa es un gigante con pies de barro que no conoce la realidad de los pueblos vecinos, ni sus costumbres ni sus capacidades. Es un signo etnográfico y una lección moral contra la avaricia persa y de los imperios en general.

La risa y la ironía presentes en las *Historias* funcionan como herramientas de observación cultural⁶¹. Su análisis permite comprender cómo diferentes sociedades entienden lo admirable, ridículo o lo incomprensible. Al presentar diversas formas asociadas a contextos específicos, Heródoto refuerza su enfoque comparativo y ofrece una visión plural del mundo antiguo.

Humor y relativismo cultural

El uso de los elementos de diversión constituye una forma temprana de relativismo. Heródoto recoge prácticas de esparcimiento que pueden resultar insólitas o incluso poco verosímiles desde una perspectiva griega, pero que, en última instancia, revelan una manera de explicar los *nomoi* de los otros

⁵⁹ Hdt., *Historias*, 4.132.

⁶⁰ Hdt., *Historias*, 4.132.3.

⁶¹ Carolyn Dewald, "Humour and danger in Herodotus"..., cit., p. 146-149.

sin juzgarlos moralmente. No hay una jerarquía en la presentación herodotea, sino una forma de enseñar la diversidad de los pueblos. El humor contribuye a generar una distancia respecto a los *nomoi* ajenos⁶², permitiendo al lector comprender las diferencias culturales sin necesidad de formular valoraciones normativas explícitas.

La subjetividad cultural del escritor queda patente en la conocida descripción de las costumbres funerarias entre griegos y calatios⁶³. Darío I pregunta a los griegos si aceptarían la costumbre de los calatios de comerse a sus muertos; y, también a estos, si aceptarían quemar a sus muertos. Ambos reaccionaron horrorizados. Irónicamente, lo que para unos es sagrado, para otros es monstruoso. No hay, de todas formas, un deseo de ridiculización ni de burla, sino un intento de mostrar que nadie tiene una razón universal. En este caso, Heródoto prescinde de jerarquías culturales, presentando las costumbres y los pueblos que las practican sin dividirlos en categorías de superioridad o inferioridad. Tampoco se emiten juicios sobre lo que es justo y adecuado y lo que no lo es; los *nomoi* de cada pueblo son costumbres, leyes, prácticas que son intrínsecas a cada comunidad y que tienen sentido en el entorno de cada una de ellas.

Otro caso claro se encuentra en el episodio del envío de embajadores por parte de Cambises al rey etíope, acompañados con regalos para ganar su confianza.

Sin embargo, el etíope, que se había percatado de que habían llegado para espiar les respondió como sigue... ni vosotros estáis diciendo la verdad (en realidad habéis venido para espiar mis dominios), ni *él* es una persona íntegra... El rey de los etíopes aconseja al rey de los persas que ataque a los etíopes macrobios, con superioridad numérica, solo cuando los persas puedan tensar con esta absoluta facilidad arcos tan grandes como éstos ...⁶⁴

El monarca ha entendido la situación y se ríe de los regalos⁶⁵; además, se burla de la supuesta superioridad persa alegando que cuando puedan tensar el arco, entonces que se planteen atacar Etiopía. Nos encontramos aquí un caso de ironía inversa donde el “bárbaro” ridiculiza al imperio dominante. Esta es una situación en la que podemos observar la subjetividad en un tono humorístico, ya que la fuerza, el poder y el prestigio no se miden de igual manera en todas

⁶² François Hartog, *The mirror of Herodotus...*, cit..

⁶³ Hdt., *Historias*, 3.38.

⁶⁴ Hdt., *Historias*, 3.21.2-3.

⁶⁵ El rey etíope pide explicación a los ictiófagos sobre la naturaleza de los regalos:

“...al explicarle los ictiófagos que se trataban de unos adornos, el rey se echó a reír y, creyendo que eran unos grilletes, replicó que, en su país, había grilletes más recios que aquéllos.” (Hdt., *Historias*, 3.22.2).

las sociedades. El cronista no desautoriza esta reacción; al contrario, la risa y la burla del monarca le sirve como indicadores de autonomía cultural.

El relato de Creso⁶⁶ nos ofrece un ejemplo que adquiere un tono trágico. En concreto, la esperanza del autócrata lidio para ser reconocido como el hombre más feliz del mundo entra en conflicto con los ejemplos modestos de felicidad expuestos por Solón. La ironía se consuma cuando años más tarde lo pierde todo, evidenciando el desfase entre expectativa y realidad. Heródoto no parece interesado en oponer una visión lidia a una griega en términos de relativismo moral, sino en desarrollar un contraste más universal entre distintas maneras de entender la felicidad. En esta narración, el autor utiliza el término *olbos*, que el monarca lidio interpreta con riqueza material, mientras que Solón había asociado con *eudaimoniē*, un estado de felicidad y prosperidad que solo puede evaluarse al final de la vida. En realidad, el desajuste entre los dos términos es la base de la ironía herodotea. La tragedia de Creso es, en última instancia, un malentendido léxico⁶⁷. Además, la figura del sabio introduce una dimensión pedagógica, en un ambiente ligado al lujo y a la exhibición de riqueza que dificulta entender en qué consiste la verdadera felicidad (*eudaimonía*). Solón no solo critica la cantidad de riquezas como medida de la felicidad, sino que enseña en qué consiste la felicidad auténtica.

Conclusiones

A lo largo del análisis se ha puesto de manifiesto que las prácticas lúdicas descritas en las *Historias* de Heródoto (manifestaciones recreativas y actividades festivas) no constituyen elementos accesorios de su obra. Al contrario, las referencias a festivales, juegos, banquetes, relatos anecdóticos, burlas e ironías son formas culturales que el autor articula para comprender las sociedades antiguas y, por tanto, forman parte de su método historiográfico, actuando como marcadores etnográficos funcionales.

Asimismo, la diversidad de ejemplos analizados permite matizar la noción de ocio, mostrando que no responde a una única lógica, sino que oscila entre distintas formas de participación colectiva, desde el juego y la celebración hasta la expresión ritual y emocional. En este sentido, la introducción de categorías como *skolē* y *paidía* contribuyen a precisar estas diferencias, sin que ello implique una aplicación rígida al texto herodoteo.

⁶⁶ Hdt., *Historias*, 1.30-33.

⁶⁷ Susan O. Shapiro, "Herodotus and Solon", *Classical Antiquity*, 15, 2 (1996), p. 348-364.

Se ha podido observar también cómo la risa de Rampsinito, la burla de Jerjes o la ironía etíope⁶⁸ no solo amplían el conocimiento del *ethos* colectivo, sino que funcionan, en la línea de la antropología de Redfield, como herramientas para destacar lo admirable o ridículo de cada *ethnos*, visibilizando distancias culturales. Desde esta perspectiva comparativa, las *Historias* reflejan un relativismo cultural temprano.

De igual manera, la diversión en la obra de Heródoto incluye espacios de participación femenina⁶⁹, especialmente en contextos rituales y festivos (Tesmoforias, Bubastis), donde las mujeres actúan como agentes con un papel activo, lo que permite integrar la dimensión de género en su análisis como una epistemología de la alteridad.

Finalmente, puede afirmarse que el ocio y el humor son elementos centrales en el proyecto del cronista, muy relacionados con su método basado en la *historiē* y la cultura oral. La risa, la ironía y las prácticas lúdicas suscitan una actitud reflexiva que facilita la comprensión de la alteridad. En este sentido, Heródoto puede ser considerado un precursor de una historia cultural comparada, en la que estos elementos se convierten en herramientas fundamentales para pensar la diversidad del mundo antiguo. En consecuencia, el entretenimiento no debe entenderse como un recurso narrativo, sino como una vía de conocimiento histórico.

⁶⁸ Hdt., *Historias*, 3.21.

⁶⁹ Laurie O'Higgins, *Women and humor in classical Greece...*, cit..