

---

# El lugar de la memoria en Grecia y su retórica: un estudio del *tópos* de la memoria en las *Helénicas* de Jenofonte

The Place of Memory in Greece and its Rhetoric: a Study of the *Topos* of Memory in Xenophon's *Hellenica*

MARÍA DE LAS MERCEDES LÓPEZ MATEO

Universidad Autónoma de Madrid  
mariamercedes.lopezm@estudiante.uam.es

DOI: 10.48232/eclas.163.02

Recibido: 09/09/2022 — Aceptado: 29/01/2023

**Resumen.**— El presente artículo tiene por objeto constatar la existencia de un *tópos* retórico en lo referente a la memoria colectiva en la Grecia arcaica y clásica. Como caso concreto de estudio, se empleará el discurso pronunciado por el demócrata Cleócrito en la batalla de Muniquia, recogido por Jenofonte en sus *Helénicas*. Con ello se demostrará que, además de la célebre proscripción de Trasibulo de «no recordar las desgracias», la democracia ateniense se fundó también sobre un ejercicio retórico gracias al recuerdo comunitario y compartido.

**Palabras clave.**— Cleócrito; Quintiliano; retórica clásica; tópica

**Abstract.**— The present article aims to verify the existence of a rhetorical *topos* concerning collective memory in archaic and classical Greece. As a concrete case study, the speech pronounced by the democrat Cleocritus at the battle of Munychia, collected by Xenophon in his *Hellenica*, will be used. This will demonstrate that, in addition to the famous proscription of Thrasylbulus of “not remembering misfortunes”, Athenian democracy was also founded on a rhetorical exercise through communal and shared memory.

**Keywords.**— Cleocritus; Quintilian; classical rhetoric; topics

*Remorse is memory awake*

EMILY DICKINSON

*Somos nuestra memoria*

JORGE LUIS BORGES

## 1. Introducción

Aunque el paso de los años y la veneración moderna a la inmediatez y el progreso la pongan a prueba, la memoria siempre ha ocupado un lugar privilegiado para el ser humano. No existe hombre o mujer que no haya hecho caer alguna vez el peso del pasado viviente como voz de autoridad o que no se haya resguardado en el calor de los recuerdos. Esto es así hoy y lo fue también en el 403 a.C. durante la restauración de la democracia ateniense, momento al que se consagran estas páginas. Para la presente investigación, nos trasladaremos hasta las colinas del Pireo, concretamente a la de Muniquia, donde se fraguó la batalla homónima entre los atenienses demócratas exiliados y los oligarcas del gobierno de los Treinta Tiranos. No obstante, y como en toda contienda, las únicas armas arrojadas no fueron las de bronce, sino también las propias del *λόγος*. Si tiene sentido revivir hoy dicha tragedia —como es toda *στάσις* entre hermanos— se debe a que el carácter agonístico de los griegos contaba con una amplitud que excedía el ámbito de la lucha cuerpo a cuerpo, pues el *ἄγων* (lucha) también refería a la diatriba y a la asamblea (cf. Loraux 2012: 115 y Nietzsche 2000: 99). En otras palabras, también en los derramamientos de sangre había espacio para la discursividad y el arte retórico como fuentes de poder y decisión. El relato de los sucesos llega a nuestros días de la mano de Jenofonte y sus *Helénicas*. En él se cubre de gloria (*κλέος*), por su bravura y arengas, a los líderes de cada bando, a saber, el general Trasíbulo y el sofista Critias. Sin embargo, a la sombra de tales grandiosos nombres hoy recordados, existió también otro demócrata al que las musas concedieron el don de la palabra proferida: su nombre era Cleócrito, heraldo de los misterios, y como veremos, a él hace honor nuestra hipótesis.

Así pues, nos preguntaremos: ¿puede la memoria colectiva ser en sí misma un *τόπος* para la retórica arcaica de la Hélade? Más allá del contenido del recuerdo concreto ¿es la remisión a la memoria compartida un lugar común del que la retórica hace uso con el fin de conmovier a su auditorio? Frente a lo que suele destacarse de lo allí acontecido en

Muniquia en torno al papel retórico de la memoria —esto es, el mandato de Trasibulo al que Atenas se consagraría: *Mê mnêsikakein* o «no recordar las desgracias»—, defenderemos la tesis de que, junto a él, convive una *rhétorique du partage*, es decir, una apelación al *πάθος* desde la memoria compartida como *tópos*. Para arribar a dicho puerto argumentativo, se perseguirán los siguientes objetivos: en primer lugar, será preciso delimitar el alcance que el concepto de *tópos* pueda tomar en la retórica clásica, tanto en Aristóteles como en Cicerón y Quintiliano, para, a continuación, establecer su intersección o vinculación con el *páthos*; después se procederá a analizar la relevancia y uso de la memoria que se tenía en la Grecia arcaica; por último se tratará de identificar en el discurso de Cleócrito los casos concretos en los que la memoria colectiva interviene como tópica.

## 2. Estado actual de la cuestión

Hallar autores que planteen una tesis como la presente no es empresa sencilla. Como se señalaba en la introducción, es más bien la voz de Trasibulo la que habitúa a resonar en la literatura por su poder fundacional en la reconstrucción de la paz ateniense. Es el caso, por ejemplo, del profesor Diego S. Garrocho, quien, en *Sobre la nostalgia*, defiende el poder de la palabra a la hora de proscribir el recuerdo. «Aquella amnistía selectiva impuso, después de la guerra civil, borrar el dolor infligido entre ciudadanos para construir sobre el olvido los cimientos de la nueva comunidad política, confesando impudicamente que la memoria puede someterse a decisión y a ley» (Garrocho 2019: 65). Sin duda no le falta razón al destacar tal gesto, pero ¿puede someterse la memoria también a la retórica? Si nos remontamos a la fuente que Garrocho emplea, Nicole Loraux, descubriremos que dicha pulsión dual en torno a la memoria ya está presente, aunque sea pocas veces recogida. Las razones a las que atiende este ensombrecimiento parcial podrían, por supuesto, ser muchas y varias; aquí apostaremos por una usual falta de holismo que, a la hora de aproximarnos a ciertos autores, puede resultar problemática.

Se cuenta que Isaiah Berlin se inspiró en los versos de Arquíloco para diferenciar a zorros de erizos: a aquellos pensadores o artistas que esparcen su interés por distintos temas y saberes de los que prefieren consagrarse a una única cuestión. Cuando nos enfrentamos a un miembro de esta última agrupación, resulta complejo subrayar una sola de

sus obras donde se desarrolle la cuestión que aquí se investigará. Así es el caso de Loraux. Evidentemente, si hubiera que escoger un escrito consagrado por la helenista a la memoria, éste sería *La ciudad dividida: el olvido de la memoria en Atenas* (1997), pero no es el único que podría emplearse como guía o herramienta de aquí en adelante. La fuerza del *lógos*, concretamente de la palabra proferida en la arena pública, acostumbra a ocupar un lugar central en las obras de Loraux, desde *La invención de Atenas: historia de la oración fúnebre en la «ciudad clásica»* (1981) hasta *La voz enlutada: ensayo sobre la tragedia griega* (1999). Ya en *La ciudad dividida* comienza a arrojar luz sobre la cuestión que nos incumbe al describir el discurso de Cleócrito como dominado por un *páthos* comunitario (Loraux 2008: 265). Sin embargo, es en un texto menor donde Loraux nos concede la clave para situarnos ante el recurso tópico de la memoria: «cargado con todo el peso de la sociabilidad compartida; [...] un orador se adelanta en el 403 para [...] desarrollar la *rhétorique du partage*, tras lo cual los jefes del ejército contrario no tienen más que replegar sus tropas con urgencia» (Loraux 1981: 618–619)<sup>1</sup>. Así y de manera diseminada, la parisiense reparte entre sus obras los indicios necesarios para comenzar a rastrear en los discursos cívicos de la historia helena una suerte de movimiento *patético* cuando las palabras transitan por el *lugar* que construye el compartir recuerdos, sea cual fuere su contenido.

Dejando a un lado el escenario griego, el segundo autor cuya presencia nos resultará indispensable será Maurice Halbwachs y su obra póstuma *La mémoire collective* (1950). Ya con *Los marcos sociales de la memoria* (1925), Halbwachs abrió un espacio de encuentro entre los estudios sobre la memoria de su maestro Bergson y la teoría social de Durkheim, dos de los mayores exponentes de la Francia del momento, para concedernos una comprensión social y cultural de lo que supone la construcción de una memoria compartida para la identidad de una comunidad concreta que jamás deviene universal. Con ello desveló el carácter político que tiene el pasado y su capacidad de moldear el presente desde su eternidad en la memoria: lejos de tratarse de una exactitud histórica<sup>2</sup>, la memoria

<sup>1</sup>«Chargé de tout le poids de la sociabilité partagée; [...] s'avance en 403 un orateur pour [...] développer la *rhétorique du partage*, après quoi les chefs de l'armée adverse n'ont plus qu'à rapatrier leurs troupes d'urgence». Traducción propia.

<sup>2</sup>Por supuesto, en este sentido Halbwachs defiende que existe algo tal como una objetividad en la historia. Diferencia, si bien es cierto, entre la historia y su enseñanza o transmisión, por ejemplo, en la escuela, de donde esta última sí estaría condicionada y sesgada por factores de selección externos a la propia historia. Confía, así, en la imparcialidad del historiador como figura ajena a cualquier

colectiva atiende a una voluntad de homogeneizar el posicionamiento de un grupo, es decir, diluir sus posibles pugnas internas. Al mismo tiempo existen para Halbwachs dos historias: una escrita, ya pretérita, y otra viva que se renueva, altera y perpetúa constantemente a través del grupo y su memoria colectiva (Halbwachs 1968: 52). En consecuencia, cada individuo «sería capaz de comportarse simplemente como miembro de un grupo que contribuye a evocar y mantener recuerdos impersonales, en la medida en que éstos interesen al grupo» (Halbwachs 1968: 35). Y, lo más importante, sin estos recuerdos la cohesión de la comunidad correrá peligro. Huelga aclarar que Halbwachs no emplea sus hallazgos para articular una teoría retórica de la memoria; esa será nuestra empresa.

Por último, aunque los dos anunciados hasta el momento sean los marcos de mayor referencia a la hora de evaluar la presente tesis, existen, por supuesto, otras obras y escritos que merecen ser mencionados. De manera más amplia e implícita, la cuestión por la memoria en Grecia tiene también como referente desde 1963 al classicista Eric Havelock. El británico consagró sus investigaciones a la transformación y ampliación del pensamiento que supuso el paso de la oralidad a la escritura en la tradición filosófica y literaria griegas. De nuevo, son varias las obras a las que se podría recurrir, como *Prefacio a Platón*. En esta ocasión, por cuestiones de actualidad y carácter recopilatorio, optaremos por su último escrito, *La musa aprende a escribir* (1986). Si bien es cierto que ninguno de ellos se centra específicamente en un análisis de la memoria, de ambos pueden extraerse, por supuesto, valiosas conclusiones acerca del papel de *Mnemosýne* en la antigüedad arcaica y clásica. También en esta línea se encuentra Marcel Detienne, el gran helenista belga al que debemos *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica* (1967). De un modo similar a la dicotomía presentada por Havelock, Detienne transita por los dos modelos de pensamiento que acompañan a los dos conceptos de ἀλήθεια que nos llegan desde la Hélade: una *Alétheia* revelada y poética, propia del pensamiento «mítico» —con todas las comillas que tal categoría requiere, para disgusto de W. Nestle y su herencia—, y otra adecuacionista y racional que quedaría instaurada con Aristóteles y su *Metafísica*. Evidentemente, reconoce el férreo vínculo que en los versos de los poetas había entre la *Alétheia* y *Mnemosýne*, y sigue los caminos ya marcados por su colega Jean-Pierre

grupo tocado por los acontecimientos. Esta no es una cuestión que aquí nos incumba —sería, además, laborioso defender tal objetividad—, pero merece ser señalada para comprender con exactitud su visión de la memoria colectiva.

Vernant sobre la naturaleza mítico-religiosa de la memoria (cf. Vernant 1988: 109–136). En todo ello profundizaremos más adelante.

Ciertamente, se podrían señalar tantas otras obras de mayor actualidad, aunque, quizás, de menor relevancia o innovación en comparación con la estela inaugurada por los ya presentados. Sucede así con el historiador Pierre Nora, quien, siguiendo los estudios de Halbwachs, acuñará el término concreto de *lieux de mémoire* desde los años setenta; o con la magnífica obra compilatoria coordinada por Anne Gangloff en 2013, *Lieux de mémoire en Orient grec à l'époque impériale*. Teniendo en mente esta constelación de pensamiento y escritos, dese paso al análisis que nos ocupa.

### 3. El *tópos* de la retórica clásica

Como es sabido, el concepto de *tópos* se inaugura con Aristóteles y su *Retórica*, lo cual no impide aplicarlo sincrónicamente a ejercicios retóricos anteriores<sup>3</sup>. El asunto comienza a enturbiarse cuando, al dirigirnos a la *Retórica*, advertimos que el estagirita no aporta una definición concreta de lo que entiende por *tópos*. En el libro II de esta obra se limitará a decir que el «elemento y lugar común (τόπος) son nociones en donde quedan comprendidos muchos entimemas» (Arist. *Rh.* 1403a.18–19). Dichos entimemas no son otra cosa que silogismos elípticos, esto es, razonamientos en los que el rétor puede concederse el privilegio de omitir ciertas premisas obvias que todo su auditorio conoce y comparte como verosímiles. En esta línea, para Aristóteles los *tópoi koinoi* (lugares comunes) son proposiciones que no cuentan con un contenido específico sobre ningún objeto o causa en particular, por lo que se puede hacer uso de ellos en razonamientos de distinta índole: «se refieren en común lo mismo a cuestiones de justicia que de física, de política o de otras muchas materias» (Arist. *Rh.* 1358a.10). Estas categorías abstractas válidas para toda causa mantendrán su esencia durante su transmisión a la retórica latina, con la salvedad de que Cicerón —y, en consecuencia, también Quintiliano, pues bebe principalmente del jurista— se centrará y destacará del *locus* su carácter metafórico como sede de los argumentos. Aquellas ideas implícitas de los entimemas aristotélicos se encuentran albergadas en los

<sup>3</sup>Es más, la portentosa helenista Jacqueline de Romilly señala en una de sus obras, *Histoire et raison chez Thucydide*, que, aunque fuera Aristóteles quien recopilara por escrito una *tópica*, es decir, un estudio pormenorizado de los *tópoi*, es posible encontrar las raíces de su uso en prácticas dialécticas del siglo V a.C. Cf. de Romilly 2012: 132.

*tópoi*, los cuales no se corresponden con los argumentos en sí, sino con su compartimentación<sup>4</sup>. Los *loci* latinos, por tanto, refieren a las formas de los argumentos empleados en el discurso, clasificando según las fórmulas más empleadas los diversos contenidos. Esta tópica clásica —tanto griega como latina— no debe confundirse con el sentido popular fuera de la teoría retórica acerca de los lugares comunes como aquellos contenidos recurrentes y manidos, ni en el sentido literario como los motivos comúnmente empleados por su belleza estética, siendo tal el caso de la *fonte della giovinezza*, del *locus horridus* o del *memento mori*.

¿Cuáles son, entonces, estos *tópoi* y *loci*? Compondría una empresa infinita detenernos en todos ellos, así que habremos de limitarnos a un breve esbozo en su vertiente griega y latina. En su manual *La antigua retórica*, Barthes (1982: 60) subraya con insistencia que Aristóteles únicamente identifica tres lugares comunes, aunque cabría señalarle que el estagirita, en el 2.23 de su *Retórica*, presenta algunos más. Estos que Barthes destaca son: (I) lo posible/imposible, (II) existente/no existente y (III) más/menos, conviniendo habitual y respectivamente a los tres géneros oratorios, a saber, el deliberativo, judicial y epidíctico<sup>5</sup>. En todos ellos se refleja un proceso lógico similar que sobra explicitar en un discurso, pues a todo auditorio le resulta verosímil sin una mayor reflexión al respecto: si ha podido darse en el pasado lo imposible o lo menor, «con más razón» se producirá lo posible o lo mayor. Por otra parte, en cuanto a los tratados propiamente latinos como los *Tópicos* y *De inventione* de Cicerón, o como la anónima *Rhetorica ad Herennium*, los *loci* hacen su aparición en el proceso retórico durante la *inventio*, la primera de las cualidades señaladas en el orador. Como es sabido, no se trata de una invención *stricto sensu*, sino de una búsqueda, en nuestro repertorio argumentativo, de aquellas premisas más convenientes para la causa de nuestro discurso<sup>6</sup>. Para facilitar dicho rastreo mental en sociedades de amplia base oral como la griega o latina, los lugares constituían los depósitos mentales compartimentados donde hallar los argumentos más empleados en categorías tales

<sup>4</sup>El propio Quintiliano insistirá en su *Institutio Oratoria* (*Inst.* 5.10.20) en la confusión común que se produce en su época entre estos lugares y los argumentos que recogen: «Llamo lugares comunes no a aquellos que, como vulgarmente se cree, tienen como objeto la vida disoluta, el adulterio y otros vicios semejantes, sino a las sedes en las que residen, o están en depósito, y de las que se extraen las demostraciones». Mortara Garavelli, 1991: 98. Cf. Cic. *Top.* 1.1–2; Barthes 1982: 55.

<sup>5</sup>Una vez que lleguemos al caso concreto que nos ocupa, esto es, el discurso de Cleócrito recogido por Jenofonte en las *Helénicas*, comprobaremos que la clasificación en estos géneros no siempre es obvia.

<sup>6</sup>Cf. Anon. *Rhet. Her.* 1.2.3.

como *locus a causa, a loco, a tempore* o a *comparatione*, entre otros de los enunciados por Quintiliano en *Institutio Oratoria* (*Inst.* 5.10).

Por otro lado, resulta imprescindible recordar que estos lugares buscan, ante todo, la aprobación y beneplácito del auditorio. El hecho de que Aristóteles los emparentara con los entimemas, los cuales no se fundamentan en verdades contrastadas, sino en premisas verosímiles, puede ya darnos un rastro sobre la necesidad que tiene el orador de conseguir la conformidad ante sus palabras. Para ello, es habitual la persuasión a través de la apelación al *páthos*, esto es, la predisposición del oyente debido al estado emocional que se provoque en él a través del discurso —y no, se podría añadir, mediante pruebas inartificiales ajenas al arte retórico—. Las pasiones están siempre en mayor o menor medida latentes en todo uso retórico, también en los lugares y lugares comunes<sup>7</sup>, pues son estas precisamente las que consiguen transportarnos a los *tópoi*. Así lo explica Francesca Romana Nocchi en *Memoria, affettività e immaginazione: l'intelligenza delle emozioni nella retorica antica*: «por esta razón, la vivencia es fundamental en la elección de los *loci memoriae*: cuando volvemos a un lugar del pasado, lo reconocemos porque resurgen los recuerdos de lo que hicimos allí, de las personas que conocimos, de los pensamientos y de las emociones que experimentamos» (2016: 5). Aquí ya podemos ver cómo lugar y memoria se dan la mano en el momento en que el *páthos* media entre ellos como reactivador de aquello que guardamos en el recuerdo.

Además, aunque las premisas generales de los lugares puedan no tener un componente estrictamente emotivo, el mero hecho de sentirse incluido o excluido de un grupo que comprende una referencia implícita supone un despertar patético. Sucede así, por ejemplo, con los conocidos *inside jokes*, a saber, aquellas chanzas que solo resultan comprensibles a un delimitado subgrupo cohesionado y que, por tanto, generan una marcada delimitación entre sus miembros y el resto de los oyentes que, por falta de información previa, no son capaces de entenderlas y se encuentran en una situación de incomodidad. Un movimiento emocional similar podría así ubicarse en el empleo de los *tópoi* ya que, si el auditorio es capaz de identificar en el discurso retórico los lugares en los que se ubican sus argumentos, sentirá un cierto grado de satisfacción al identificarse como parte de los apelados. Si, además, se tiene en consideración que «un

<sup>7</sup> En la edición de Gredos de la *Retórica* de Aristóteles (*Rh.* 1356a.15), comentada por Quintín Racionero, se señala precisamente esto en una nota a pie de página a través de las palabras de Julio Severiano: «affectus [...] dicitur de ceteris locis unde et argumenta sumuntur» Iul. Seu. *Rh. Praec. Artis rhet.* 21. Esto vendría, más o menos, a significar: «se habla de pasiones en el resto de lugares de donde también se extraen argumentos».



grupo social puede caracterizarse por la preferencia que otorga a determinados lugares, a ideas recibidas en las que fundamenta su adhesión a determinados valores y no a otros» (Mortara Gravelli 1991: 91), este *páthos* se refuerza más aún. Así, incluso, podría decirse que existe un tiempo oportuno (*καιρός*) para la argumentación tópica en un discurso, tanto en lo referente al momento de los tópicos dentro de la *dispositio* como respecto al momento en que hace aparición el orador en general. Ya en el libro II de la *Retórica*, Aristóteles hablará de que para lograr la elevación del *páthos* del auditorio es necesario discernir (*κρίνειν*) la ocasión propicia (cf. Kinneavy 2002: 58–74).

En definitiva y a grandes rasgos, que en el mundo clásico se defina el *tópos* como el lugar que recoge las ideas compartidas por un auditorio concreto nos permitirá hacer con facilidad una lectura de la memoria colectiva como tópica, pues de este modo se limitan a ser compartimentos vacíos que rellenar de contenido concreto, independientemente de que se acentúe su carácter dialéctico (Aristóteles) o su espacialidad organizativa (Cicerón y Quintiliano). Así, cuanto más holgada sea la definición que decidamos tomar de los lugares, más sentido tendrá englobar la memoria como uno de ellos.

#### 4. La memoria en Grecia

Probablemente nuestra sociedad tardomoderna no sea la más indicada para apreciar el potencial congregador de la memoria; o quizás lo sea precisamente por no haberla tenido nunca. Hablar de nuestro presente desmemoriado y sus consecuencias sin duda rebosaría largas páginas de análisis, pero no es aquí lo que nos ocupa. En su lugar, conviene dirigirse a un tiempo en el que toda la sociedad se erigía sobre la base de la tradición oral y su transmisión mediante la fijación de una memoria colectiva (Havelock 1996: 14). Ello no niega la posibilidad de seguir preguntándonos por el empleo actual de la memoria como un *tópos*, pero es preciso asumir que en pocos momentos pudo tener tanto poder retórico como el que ostentó hasta los siglos V y IV a.C.: «¡Qué memoria era necesaria en aquellos tiempos! ¡Qué de indicaciones dábanse sobre los medios de identificar los lugares, sobre los momentos propicios para las empresas, a propósito de los sacrificios que habían de hacerse a los dioses...!» (Plut. *De Pyth.* 27; Cf. Detienne 1983: 25).

Si la función de la oralidad y la memoria era otra entonces, también

su trascendencia social debía ser distinta a la nuestra<sup>8</sup>. Incluso la propia sociedad, fundada siempre en la palabra, podría llegar a sernos irreconocible. Siendo ambas las encargadas de perpetuar la tradición de una cultura tan rica como la helena, requerían de un desarrollo y mecanismos que ayudaran a su perfeccionamiento. Es el caso, por ejemplo, de los aedos. Detienne (1983: 26) destaca el uso poético de *fórmulas* —aunque no lo especifica, pensemos en los epítetos— ya construidas y empleadas con frecuencia, cuya estructura encajaba a la perfección con el hexámetro dactílico. Parece plausible deducir de ello que, cuando la memoria es la herramienta principal a la que recurre el discurso, requiere con frecuencia lugares comunes para aligerar su carga. En tal proceso intervenían, como es de esperar, las musas, guardianas de la memoria social y portadoras del lenguaje declamado y rítmico (por supuesto, sin la menor alusión a la lengua escrita). La misma *Mnemosýne* era divinizada en el Panteón y adorada del mismo modo que lo eran Eros, Metis o Pistis. Era esta titánide a la que se consagraban los poetas y la que cantaba empleando sus voces<sup>9</sup>. Es más, tal era la importancia que se daba a *Mnemosýne*, cuenta Vernant (1988: 112), que era común distinguir entre el conocimiento del hombre común —pues solo podía provenir de un testimonio corriente y oral— y el que transmitían los aedos. En esta última relación media también la *Alétheia* poética, como ya se anunció en el estado de la cuestión. Lo relevante de ello se encuentra en que esta *Alétheia* mítico-religiosa resulta determinante a la hora de comprender y delimitar el valor de la memoria en Grecia:

Las investigaciones de J.-P. Vernant nos permiten afirmar que la memoria divinizada de los griegos no responde en modo alguno a los mismos fines que la nuestra; no tiende, en absoluto, a reconstruir el pasado según una perspectiva temporal. La memoria sacralizada es [...] un privilegio de determinados grupos de hombres constituidos en hermandades. [...] Mediante su memoria, el poeta accede directamente, a través de una visión personal, a los acontecimientos que evoca; tiene el privilegio de ponerse en contacto con el otro mundo (Detienne 1983: 26–27).

Si, además, recordamos la advertencia que la ninfa Tetis hace a su hijo Aquiles, el de los pies ligeros, antes de partir a Troya y que éste recuerda

<sup>8</sup>Esta misma pregunta se la hará Havelock: «¿cuáles son los mecanismos que cumplen la función material que más tarde cumple la escritura, a saber, la de suministrar una información lingüística capaz de sobrevivir?» Havelock 1996: 88.

<sup>9</sup>Rememórese el conocido primer verso de la *Ilíada*: «Canta, oh diosa, la cólera del Pelida Aquiles» Hom. *Il.* 1.1.

en el canto IX de la *Iliada* (Hom. *Il.* 9.410–415), con más razón podemos afirmar que la memoria tiene la capacidad de mantener con vida a aquellos que abandonan el mundo terrenal, concediéndoles así un estatuto ontológico propio y a medio camino entre este mundo y el Hades<sup>10</sup>. Es mediante la memoria que todo puede llegar a permanecer, también aquellos que probaron el frío acero y saborearon a cambio el dulce *kléos*. No obstante, y más allá de su vertiente individual en aquellos ilustres laureados, la memoria en la Hélade permitía establecer una mejor comprensión de la identidad colectiva y de lo que Pierre Nora identifica como patria o sentimiento patrio. «Los lugares de la memoria son un vestigio del pasado, que se compromete a interrogarse por la relación entre el grupo y su pasado; los “cuadros sociales” del presente modifican su sentido en función de los proyectos de futuro» (Gangloff 2013: 6). Esto resulta sumamente interesante, pues significa que los recuerdos son herramientas simbólicas y colectivas disponibles para el uso de la comunidad, esto es, pueden hacer su aparición en el discurso retórico orientado a los fines que el orador desee por medio de la apelación a este vínculo con su pasado. Además, implica necesariamente que la memoria es un instrumento siempre vivo y dinámico, pues la fosilización es una cualidad propia de la escritura que no consigue atrapar a la agilidad de la palabra oral griega. En consecuencia, la relevancia de la memoria en una sociedad oral y mítica como la griega está en su viveza como portal divino entre el mundo presente de los vivos y el pasado ya devorado por *Chrónos*. Cuenta la memorización con un carácter tan religioso que deviene incluso un rito. «Las memorias son personales; [...] pero su contenido [...] es comunitario, es algo compartido por la comunidad y que expresa su tradición y su identidad histórica» (Havelock 1996: 104).

## 5. Cleócrito y la comunidad

Asumido como cierto lo presentado hasta el momento, el discurso de Cleócrito en Muniqia contará con una fuerza aún mayor de la que sabríamos hoy identificar desde su encarcelamiento mediante la palabra escrita. Cuando el heraldo de los misterios *tomó* la palabra e hizo uso de

<sup>10</sup> A pesar de ello, el pesimismo trágico griego siempre acaba por encontrar su espacio para florecer. También al Pelida Aquiles le sucedió, ya en la *Odisea*, cuando Ulises visita su alma en el Hades: «No pretendas, Ulises preclaro, buscarme consuelos de la muerte, que yo más querría ser siervo en el campo de cualquier labrador sin caudal y de corta despensa que reinan sobre todos los muertos que allá fenecieron». Hom. *Od.* 11.488–491.

la memoria, no fue con la intención de reconstruir los sucesos pretéritos desde una objetividad histórica, sino para evocar y devolver a los cuerpos presentes de sus conciudadanos las emociones, vínculos y gestos que entonces tuvieron. De esta manera, el alcance performativo del lenguaje también tiene su propia vertiente cuando se trata de recordar el pasado. Alejándonos por un instante del análisis teórico: todo el mundo ha experimentado alguna vez cómo la belleza de un discurso nostálgico le ha extraído de la realidad y devuelto al momento perdido.

Aun así, es de justicia reconocer que cabría alegar que la batalla de Muniquia no tuvo lugar en esa Grecia arcaica y ágrafa que se viene aquí describiendo. En su lugar, Jenofonte describe de primera mano una Grecia que va desde el 411 —año en el que, en principio, se detenía el relato de Tucídides, a siete años de finalizar la Guerra del Peloponeso— hasta el 362 a.C. y cuya redacción no fue demasiado posterior<sup>11</sup>. Cuando se produce el discurso de Cleócrito, el recurso escrito ya ha comenzado a perpetuarse en la tradición griega, por lo que el valor de la memoria también debió de verse afectado. A cambio, se podría argüir que, una vez que la memoria deja de entenderse como un útil en el que almacenar los conocimientos didácticos, puede darse entonces paso a una preeminencia del uso más emotivo, aunque no superficial, de ella. Dicho de otro modo, no limitar el empleo de la memoria a la retención de los versos de Hesíodo permite recurrir con mayor frecuencia a ella como *tópos* retórico.

Antes de proceder a analizar las palabras de Cleócrito sobre aquella colina, detengámonos brevemente para describir al orador y su auditorio, pues es de este conocimiento que se elaboran los más elevados discursos y análisis de ellos. Cleócrito fue uno de los sacerdotes de la ciudad de Atenas —y encargado de los Misterios de Eleusis— exiliados durante el gobierno de los Treinta Tiranos. Se cuenta además que era conocido por la potente y bella voz que los dioses le habían concedido (Smith 1867: 790). Aquel día, Cleócrito se dirigió a los ciudadanos de la πόλις que, habiendo tomado parte del lado oligárquico, habían luchado contra los demócratas del Pireo como él. Antes de arrojar a la batalla, Trasíbulo los había descrito de la siguiente manera: «son los Treinta que nos privaron de la ciudad sin cometer injusticia alguna, nos echaron de las casas y proscribieron a nuestros seres más queridos». Así, tenía la intención de

<sup>11</sup> Intuyen los historiadores que Jenofonte nació aproximadamente en torno al año en que la guerra comenzó, esto es, en el 431 a. C. Asimismo, según explica Orlando Guntiñas en la introducción a la edición de Gredos de la obra, la composición de los dos primeros libros de esta —donde encontramos el discurso de Cleócrito— suele fecharse en el 390 a.C.

recordar a su ejército a lo que se enfrentaban: «pero ahora están del lado que jamás se imaginaron y nosotros siempre pedimos. En efecto, estamos frente a ellos con las armas; y los dioses [...] ahora públicamente son nuestros aliados» (X. *HG* 2.4.13). Tal ejército «adversario» se conformaba por nombres que aún hoy nos son conocidos, como Critias, Caricles o Cármides; conciudadanos atenienses que habían convivido con los demócratas hasta el levantamiento tras la Guerra del Peloponeso y que ahora habían preferido el poder a la paz. Muchos de ellos murieron en aquel combate<sup>12</sup>, pero ante los que todavía quedaban en pie, Cleócrito habló.

Su discurso comenzó con un singular proemio o exordio directo que pudo resultar excéntrico a más de un combatiente, pues apelar a la razón —al *lógos*— entre lanzas y jabalinas no es habitual. De tal forma, Cleócrito profirió: «Ciudadanos, ¿por qué nos expulsáis?, ¿por qué queréis matarnos?» (X. *HG* 2.4.20). En *De inventione*, Cicerón explica que «el exordio es la parte del discurso que dispone favorablemente el ánimo del oyente para escuchar el resto de la exposición» (Cic. *Inv.* 1.15.20–22). Y continúa más adelante: «el favor del oyente se consigue de cuatro maneras: hablando de nosotros, de nuestros adversarios, de los oyentes o de los hechos». Así, la apelación mediante el vocativo que Cleócrito hizo a los atenienses oligarcas pretendía, probablemente, una llamada a la docilidad y benevolencia por parte de estos últimos. Del mismo modo que Cicerón y su célebre apóstrofe inicial en la primera Catilinaria, con un llamamiento igual de potente se dirige Cleócrito a su objeto de acusación. Por otro lado, Aristóteles en la *Retórica* diferenciaba el empleo del exordio según el género del discurso en el que se situara, lo cual, en esta ocasión, resulta algo difuso. Ello se debe precisamente al lugar central que ocupa la memoria y el pasado como *tópos* cuando, realmente, Cleócrito busca una decisión política sobre el tiempo futuro, a saber, que los partidarios de la oligarquía detengan la guerra por ser lo conveniente. Dicho de otro modo, no se está evaluando de manera judicial o forense los acontecimientos pretéritos, sino que estos fundamentan la deliberación sobre el porvenir; pertenece, por tanto, al género deliberativo y a una oratoria política.

En este género, como puede aquí apreciarse, es común el uso de *tópoi* para su persuasión. Sumerjámonos, por fin, en los entimemas empleados por Cleócrito. Estos se podrían englobar en un único silogismo elíptico, pues el lugar sobre el que se construyen todos ellos es el mismo: la memo-

<sup>12</sup>Según recoge Jenofonte, fueron Critias e Hipómaco por parte de los Treinta, Cármides de entre los arcontes del Pireo, y setenta de los demás los que en Muniquia perecieron (X. *HG* 2.4.19).

ria. Desnudando el argumentario de sus ornamentos añadidos, el heraldo de los misterios no dice otra cosa que: ya que hemos participado juntos de los ritos, sacrificios y fiestas de mayor sacralidad, ahora no debéis matarnos; puesto que fuimos compañeros de coros y armas, entonces la *stásis* no es conveniente entre nosotros; habiendo defendido una libertad común, en consecuencia, dejemos de sumar muertos. Y un largo etcétera referido a dioses compartidos, parentesco y amistades antiguas. En todos ellos el lugar común que queda implícito permanece intacto: a quien nos une una memoria compartida no debemos hacer ningún mal. Ya que todos los atenienses se encuentran vinculados por unos recuerdos compartidos, unas experiencias vividas en comunidad, la *stásis* como conflicto interno en la *pólis* no puede ser una opción entre ellos. Como puede apreciarse, el contenido concreto del recuerdo deviene un dato irrelevante: un argumento idéntico puede construirse en base a los sacrificios, a las fiestas, a las batallas o a los dioses; lo relevante es que se trata de un acto compartido en el pasado al que es posible remitirse en el presente para despertar cierto grado de añoranza y vínculo emotivo como impedimento a la continuación de la querrela. Como se anunció anteriormente desde Halbwachs, la memoria permanece viva al configurar la esencia y decisiones de la comunidad en el presente. Sin estos recuerdos, veámos, la desintegración del grupo es una realidad inminente debido a la lucha interna.

Al tratarse de un discurso breve, lo que sigue a este entimema es ya su recapitulación (*anakefaláiosis*), donde su intencionalidad tácita se hace mucho más palpable, puesto que Cleócrito emplea la preposición «por». Hasta el momento, que se estableciera una continuidad argumental entre los recuerdos compartidos y la deliberación presente hacia el futuro era algo que se sobreentendía debido al empleo tópico de la memoria. Sin embargo, al ser esta parte final más esquemática, de refuerzo y recogida de los argumentos expuestos, el hecho de explicitar ahora que es debido a esta *rhétorique du partage* que no debemos obedecer a los Treinta («por los dioses [...], por nuestro parentesco [...] y por nuestra amistad») nos guía ya de manera obvia hacia la comprensión de la memoria como *tópos*.

Por último, la parte final de esta peroración corresponde al movimiento de los afectos. Jenofonte cuenta que las palabras del heraldo dieron resultado, pues los arcontes «retiraron a los suyos a la capital movidos en parte al oír tales argumentos». El *páthos* ha sido, no cabe duda, interpelado a lo largo de toda la exposición retórica, pero es en este momento donde se exalta con mayor vehemencia. No debe sorprender que los griegos denominaran a este ejercicio de clausura *éidos pathetikón*. En el caso que

nos ocupa, Cleócrito concluye con la siguiente oración: «En efecto, bien sabéis que no solo vosotros, sino también nosotros lloramos a algunos de los muertos ahora por nosotros» (X. *HG.* 2.4.22)<sup>13</sup>. De nuevo así, el demócrata rompe toda división partidista entre los atenienses, demostrando que la memoria pesa más que el poder.

Pero no es este el único ejemplo del uso de la memoria como *tópos* que la transmisión textual hoy brinda a nuestro presente desmemoriado, por no hablar de cuántos otros habrían caído, trágicamente, en el olvido. No es necesario recurrir siquiera a ejercicios literarios tan solemnes y loables como la historiografía para encontrar otros discursos desde los que corroborar la hipótesis de nuestro estudio. Incluso la comedia reconoce y se hace eco de este *tópos* retórico. Que géneros literarios tan alejados como estos se sirvan de un mismo instrumento argumentativo puede ser útil para reflexionar sobre el grado de asentamiento que este empleo de la memoria tenía en la cosmovisión griega. En concreto, es posible apreciarlo en *Lisístrata* de Aristófanes, donde un nuevo *ἀγών* recurre al recuerdo compartido para poner fin a la disputa que corrompe a la Hélade. Como es sabido, la comedia se ambienta en la guerra del Peloponeso, la cual enfrentaba a la Liga de Delos con la del Peloponeso, encabezadas por Atenas y Esparta respectivamente. Ante la prolongación excesiva de la guerra, Lisístrata reúne a las mujeres helenas para tomar medidas e instaurar la paz. El nombre de su protagonista, Λυσιστράτη, la que disuelve el ejército, ya anticipa lo que será su habilidad de imponer la Concordia allá donde, como en Muniquia, reinaba el odio entre prójimos. Al margen de la misógina representación femenina de Aristófanes y su «huelga sexual», si esta comedia puede tener cabida como ejemplo secundario aquí se debe a que en la tercera y última escena de la comedia vuelve a aparecer el recuerdo compartido como *tópos* capaz de disolver el conflicto entre pueblos hermanados. Los argumentos presentados por Lisístrata a lacedemonios y atenienses se sustentan también sobre la memoria común que supone haber sido compañeros de batallas y haber brindado respeto a los mismos altares (Ar. *Lys.* 1130–1160).

<sup>13</sup> Resulta francamente entristecedor que un momento tan crucial del discurso haya sido traducido al castellano con tan poca delicadeza retórica. Además de ser una traducción un tanto confusa en cuanto a su significado, pierde parte de la belleza del texto original. Si nos dirigimos, por ejemplo, a la traducción francesa de Jean Hatzfeld en *Les Belles Lettres*, veremos que su esencia se conserva en mayor grado: «Et cependant vous le savez bien, parmi ceux que nous venons de tuer, il en est qui ont été bien pleurés non seulement dans votre camp mais dans le nôtre».

## 6. Conclusiones

A lo largo de estas páginas se ha intentado demostrar la verosimilitud de la comprensión de la memoria como un *tópos* de la retórica en la Grecia del siglo V a.C. Para ello, se han recorrido tres estadios principales: una delimitación de la tópica, una valoración de la memoria en Grecia y un análisis concreto de la memoria como *tópos* en el discurso de Cleócrito. Tras la naturalidad en el curso argumentativo que ha llevado a la desemboadura en el texto de Jenofonte, parece plausible concluir a continuación que, ciertamente y al menos en lo que al tiempo heleno arcaico se refiere, la memoria servía, además de como refugio frente a la nostalgia (*avant la lettre*), como recurso retórico debido al lugar común que edificaba como anaquel. En efecto, si a la hora de rastrear el segundo libro de las *Helénicas* con las lentes de la tópica se ha podido identificar la memoria, se debe principalmente a una correcta preparación previa del suelo argumental sobre el que proceder.

En primer lugar, se procuró tentar la amplitud que puedan tomar los límites del concepto tópico en la retórica clásica, tanto en la griega como en la latina, así como su relación con el *páthos*. Dicho proceso no se halló exento de dificultades, pues como es sabido, las definiciones y matices en torno a los lugares retóricos varían según el autor. No obstante, su esencia permanece intacta en todos ellos: los *tópoi* o *loci*, según la tradición por la que se opte, recogen las ideas que un auditorio concreto comparte. Comprobamos así que, una vez que se opta por una comprensión holgada del término, pueden hallarse lugares más allá de los especificados originariamente por Aristóteles. A continuación, y con Detienne y Havelock como guías de ruta, se procedió a analizar el papel central que la memoria ocupaba en la Hélade, desde sus tiempos en tanto que tradición oral y ágrafa, hasta su periodo clásico en el que tuvo lugar la batalla de Muniquia. Lo más relevante de lo allí descubierto fue la capacidad de la memoria para enfrentar a *Chrónos* y el paso del tiempo. En otras palabras, su carácter como instrumento que, en manos de poetas y bendecidos por las musas, puede devolver al presente y a la vida aquello que ya nos había abandonado. El aprecio que las comunidades mítico-religiosas griegas tenían por *Mnemosýne* llegaba a ser determinante, ya que ella custodiaba la identidad histórica y el futuro de la sociedad misma a través de la paz que instaura.

Teniendo esto en consideración, parecía imposible no emplearla como *tópos* para lograr el favor del auditorio. Este fue el caso de Cleócrito.



to, quien, a través de una larga enumeración de momentos de la *pólis* —ritos, sacrificios, fiestas e incluso batallas—, demostró que la potencia tópica no se alberga en el contenido del recuerdo comunitario, sino en el mero hecho de compartir. En definitiva, la respuesta a nuestra hipótesis inicial nos es por fin revelada: sí, en efecto existía, al menos en las colinas del Pireo, una comprensión tópica de la memoria colectiva empleada con fines retóricos y políticos, alcanzados a través del movimiento *patético*. Así pues, la próxima vez que alguien nos *traiga a la memoria* el célebre relato de Jenofonte y los ilustres acontecimientos que en Muniquia restauraron la democracia ateniense, quizás no solo llenemos de vívido *kléos* al tajante Trasibulo, sino también al emotivo Cleócrito.

### Referencias bibliográficas

- BARTHES, R. (1982) *La antigua retórica*, Barcelona, Ediciones Buenos Aires.
- CRESPO GÜEMES, E. (1991) Homero, *Ilíada*. Introducción, traducción y notas de Emilio Crespo Güemes, Madrid, Gredos.
- DE ROMILLY, J. (2012) *The Mind of Thucydides*, Ithaca, Cornell University Press.
- DETIENNE, M. (1983) *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*, Madrid, Taurus.
- GANGLOFF, A. (2013) «Mémoires et lieux de mémoire dans l'antiquité gréco-romaine», en *Lieux de mémoire en Orient grec à l'époque impériale*, Berne, Peter Lang SA, 1–22.
- GARROCHO SALCEDO, D. S. (2019) *Sobre la nostalgia: Damnatio memoriae*, Madrid, Alianza.
- GUNTIÑAS TUÑÓN, O. (1994) Jenofonte, *Helénicas*. Introducción, traducción y notas de Orlando Guntiñas Tuñón, Madrid, Gredos.
- HALBWACHS, M. (1968) *La mémoire collective*, Paris, Presses Universitaires de France.
- HATZFELD, J. (1954) Xénophon, *Helléniques*, I–III. Traduction Jean Hatzfeld, Paris, Les Belles Lettres.
- HAVELOCK, E. (1996) *La musa aprende a escribir*, Barcelona, Paidós.
- KINNEAVY, J. (2002) «Kairos in Classical and Modern Rhetorical Theory», en Sipióra, P., y Baumlin, J. (ed.) *Rhetoric and Kairos*, State University of New York Press, Albany, 58–74.
- LORAUX, N. (1981) «La cité comme cuisine et comme partage», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 36(4), 618–619.
- LORAUX, N. (2008) *La ciudad dividida: el olvido en la memoria de Atenas*, Madrid, Katz.
- LORAUX, N. (2012) *La invención de Atenas: historia de la oración fúnebre en la «ciudad clásica»*, Madrid, Katz.

- MACÍA APARICIO, L. (2007) Aristófanes, «Lisístrata», en *Comedias III*. Introducción, traducción y notas de Luis Macía Aparicio, Madrid, Gredos.
- MENÉNDEZ PELAYO, M. (1889) Marco Tulio Cicerón, «Tópicos a Cayo Trebacio», en *Obras Completas de Marco Tulio Cicerón*, tomo I. Introducción, traducción y notas de Marcelino Menéndez Pelayo, Madrid, Librería de la Viuda de Hernando.
- MORTARA GARAVELLI, B. (1991) *Manual de retórica*, Madrid, Cátedra.
- NIETZSCHE, F. (2000) *Escritos sobre retórica*, Madrid, Trotta.
- NOCCHI, F. R. (2016) «Memoria, affettività e immaginazione: l'intelligenza delle emozioni nella retorica antica», *Cognitive Philology*, 9: [https://rosa.uniroma1.it/rosa03/cognitive\\_philology/article/view/13712](https://rosa.uniroma1.it/rosa03/cognitive_philology/article/view/13712)
- NÚÑEZ, S. (1997) Cicerón, *La invención retórica*. Introducción, traducción y notas de Salvador Núñez, Madrid, Gredos.
- NÚÑEZ, S. (1997) *Rhetorica ad Herennium*. Introducción, traducción y notas de Salvador Núñez, Madrid, Gredos.
- PABÓN, J. M. (1993) Homero, *Odisea*. Introducción de Manuel Fernández-Galiano y traducción de José Manuel Pabón, Madrid, Gredos.
- RACIONERO, Q. (1994) Aristóteles, *Retórica*. Introducción, traducción y notas de Quintín Racionero, Madrid, Gredos.
- RODRÍGUEZ, I. y SANDIER, P. (1887) Marco Fabio Quintiliano, *Instituciones oratorias*, Madrid, Librería de la Viuda de Hernando.
- SMITH, W. (1867) *A Dictionary of Greek and Roman biography and mythology*, vol. 1, Boston, Little Brown and Co.
- VERNANT, J.-P. (1988) «Aspects mythiques de la mémoire», en *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Éditions La Découverte.