

GARCÍA MARÍN, Álvaro

Historias del vampiro griego

Madrid: CSIC, «Nueva Roma» 45, 2017, 753 p.

ISBN 978-84-00-10191-6

Álvaro García Marín se propone en esta monografía desenterrar y recordar el olvidado pasado del vampiro, hoy confinado y encerrado en Transilvania debido al exitoso *Drácula* de Bram Stoker. Antaño el vampiro recorrió las principales cortes europeas a través de la prensa y suscitó un debate científico y teológico en el que se luchó por la hegemonía epistemológica. El vampiro, entonces, era tanto eslavo como griego.

Para conseguir recuperar y contextualizar el pasado heleno de esta criatura, el autor inicia la obra con un estudio preliminar (p. 33-266) dividido en cinco capítulos, precedidos por una introducción (p. 15-33) titulada «El vampiro, una criatura de la modernidad», donde se pone de relieve la modernidad del monstruo que surge en pleno siglo XVIII y es propio de la Ilustración, como veremos más adelante. Es significativo este marco temporal, pues ha habido muchos intentos de rastrear un pasado clásico del vampiro que no tiene paralelos ni en la Antigüedad ni en ninguna otra civilización. También se delimita su zona geográfica a la Europa oriental y, especialmente, a los pueblos donde el cristianismo ortodoxo era la fe mayoritaria e imperante. Estas dos características, su marco temporal y la zona geográfica, serán las que permitirán que el vampiro vaya más allá de sus fronteras, al contrario que otras criaturas *revenants* como el *Nachzehrer* o los *draugar*, incapaces de sobrepasar sus fronteras alemanas e islandesas, respectivamente. Del momento histórico, el vampiro aprovechará la imprenta que lo convertirá «en el primer fenómeno mediático global» (p. 26); de la zona geográfica, el vampiro heredará su constante dualidad de «vida-muerte, santidad-satanismo, mortalidad-inmortalidad, subjetividad-pulsión, interioridad-exterioridad, familiaridad-extrañeza» (p. 21), que refleja el lugar de cruce de donde surge: los

Balcanes de los siglos XVII y XVIII, con las presiones políticas del imperio otomano y las monarquías austrohúngaras y prusianas, por un lado, y con las disputas de fe entre cristianismo ortodoxo, catolicismo e islam, por otro.

Tras una sección donde se glosan las partes del estudio (p. 33-40), encontramos el primer capítulo, titulado «Signos salvajes: La irrupción del vampiro en Europa occidental» (p. 41-110), que se inicia con el rastreo de la génesis de la criatura, de la que se tiene mención en documentos del siglo X, momento en que se produce la llegada del cristianismo a los Balcanes y se impulsaría la sustitución de la pagana cremación de los cadáveres por la inhumación. Este cambio habría levantado sospechas sobre su eficacia entre la población, que, además, se hallaba también influida por la herejía de los bogomilos, quienes aseguraban que los cuerpos de los no bogomilos estaban poseídos por demonios, que seguían con ellos, incluso, tras la muerte. Pronto la Iglesia ortodoxa invirtió la situación acusando a los bogomilos de estar poseídos por demonios y vinculando la noción de cadáver inquieto a la de hereje, lo que explicaría el uso del término *eretik* 'hereje' en algunas regiones de Rusia para denominar al vampiro. A pesar de que en la Europa occidental también se han encontrado criaturas *revenants*, como los mencionados *draugar* y *Nachzehrer* o los muertos renacidos de Inglaterra testimoniados por Guillermo de Newburgh en su crónica del reino entre 1066 y 1198, titulada *Historia rerum Anglicarum*, una cuestión teológica divergente entre la Iglesia católica y la ortodoxa marcó el devenir de estas criaturas. Mientras que el catolicismo remarcó y reforzó el estado *post mortem* del Purgatorio, haciendo que estas criaturas se convirtiesen en seres espirituales y evanescentes, la ausencia de

este lugar en la Iglesia ortodoxa creó el vacío en el que surgió el *revenant* con toda su corporeidad. Precisamente años después del Concilio de Trento, en el que la Iglesia católica señaló la importancia doctrinal del Purgatorio, aparecieron los primeros testimonios de los vampiros, que sirvieron para ahondar aún más en la diferencia entre un Occidente espiritual y un Oriente carnal. Encontramos el primer testimonio en 1612, recogiendo un hecho sucedido en Breslavia (Polonia) en 1592, pero no será hasta 1689 con la obra *Die Ehre des Herzogtums Crain*, de Johann Weichard von Valvasor, que encontraremos el primer caso vampírico con nombre y apellido: Jure Grando, de Croacia. En estos primeros testimonios, sin embargo, el vocablo *vampiro* aún no es utilizado, se substituye por *Gespent* ('espectro'), de modo que se elimina el componente oriental escondiéndolo bajo un nombre familiar para Occidente; únicamente en el caso de Jure Grando se utilizará un vocablo extranjero (*strigon*), que por su etimología latina (*strix*: 'bruja') no resultaba culturalmente ajeno. La quiebra cultural definitiva entre Occidente y Oriente empezará años después, cuando en mayo de 1693 aparece en la revista francesa *Le Mercure Galant* un artículo de Pierre des Noyers en que se explica la creencia de los *upierz* en Polonia, utilizando este término a lo largo del escrito y ofreciendo como traducción *striges*. Esta es la primera aparición del vocablo *vampiro* y la primera vez en que el autor se encuentra *in situ* para observar y describir el caso de vampirismo. La verdadera explosión vampírica, sin embargo, llegaría desde los territorios balcánicos —concretamente, Serbia— recién anexionados al Imperio austríaco, que, entre los años 1725 y 1732, tuvo que enfrentarse a múltiples casos de histeria vampírica. Los informes redactados por los funcionarios austríacos constataban que, efectivamente, los cadáveres acusados de vampirismo se hallaban incorruptos (síntoma de su vampirización) y con sangre fresca: el vampiro dejaba de ser un protagonista de artículos de revista para ser un problema

real. Tras la difusión de estos casos en la prensa europea occidental, se suscitaron los debates científicos y teológicos para explicar el fenómeno. Lejos de la burla y con el espíritu racionalista de la Ilustración, la ciencia estudió los casos vampíricos poniendo atención al cadáver y explicando la incorruptibilidad del cadáver por causas físicas y ambientales y las epidemias por la mala calidad de alimentación y la falta de higiene, mientras la teología abogaba por una explicación demonológica. El debate se cerró en 1755, cuando María Teresa I de Austria limitó el poder eclesiástico, dando al poder administrativo y político la jurisdicción de los casos vampíricos sucedidos durante su reinado, que fueron tratados científicamente, y no ya estudiando los muertos, sino argumentando que «el vampirismo es fruto de la ignorancia y la superstición en que están sumidos los pueblos eslavos, y constituye, además, un indicio de barbarie inaceptable en una nación civilizada» (p. 94).

El segundo capítulo, titulado «Brucolaco: Los orígenes griegos del vampiro» (p. 111-42), presenta al brucolaco, figura esencial para la comprensión completa del fenómeno vampírico, del cual se tenía noticias en Occidente ya desde el siglo XVI. Cuando se produjeron los casos vampíricos serbios de 1732, Occidente ya tenía un antecedente al cual acogerse para su comprensión: el brucolaco o vampiro griego. Grecia, dominada en ese momento por el imperio otomano, pero aún cristiana, resultó ser el perfecto «lugar de cruce» para el brucolaco, que fue combatido por el catolicismo a través de la polémica contra los llamados *cismáticos*: el brucolaco, para los polemistas católicos, era el ejemplo perfecto de la desviación religiosa de la Iglesia ortodoxa, como testimonian los escritos de León Alacio (ortodoxo convertido al catolicismo) en su obra *De Graecorum hodie quorundam opinionationibus* y François Richard (jesuita de misión en Grecia) en su *Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable a Sant-Erini*. Ambos creen en su existencia, que explican por la desviación de la

fe ortodoxa. El tercer gran testimonio del brucolaco será realizado por el botánico francés Joseph Pitton de Tournefort, quien fue enviado por Luis XIV para realizar una campaña de exploración botánica en el sur de Europa. En su obra *Relation d'un voyage au Levant* testimonia el caso sucedido en Miconos entre 1700 y 1701. Su mirada será exclusivamente científica, dando una visión orientalizada de los griegos por su credulidad e ignorancia. Esta orientalización de Grecia, la cuna de Occidente, ocasionó problemas en la gestión de la identidad europea occidental: ¿cómo podían creer los griegos, origen de toda la civilización, en tales criaturas? En su obra, Tournefort solventa el problema asegurando que «estos griegos no son grandes griegos» (p. 123), y de manera similar escribirá Voltaire en su *Diccionario filosófico*: «¿Quién creería que la moda de los vampiros nos viene de Grecia?» (p. 125). Pese a que los estudiosos tendían a considerar el brucolaco como el origen del vampiro eslavo —remarcando la imagen de Grecia como la primera en todo—, el discurso europeo occidental empezó a remarcar las diferencias entre brucolaco y vampiro para poder incorporar Grecia a Occidente, una vez eliminada toda la orientalización sufrida durante el yugo del imperio otomano: la succión de sangre que el vampiro realizaba en sus víctimas (error de una interpretación de la prensa, puesto que los informes oficiales en ningún caso transmiten esa información) sirvió para separar al monstruo helénico del eslavo. Los diccionarios y enciclopedias —tan propios de la Ilustración— colaboraron también en su extinción: si en un primer momento recogían en distintas entradas al brucolaco y al vampiro, poco después fueron eliminando el primero incluyéndolo como una variante del segundo. También debieron ayudar en ello las múltiples vacilaciones gráficas que presentaba el término βρुकόλακας, que ya en la misma lengua helénica tenía variantes, como testimonia el *Dictionnaire de Trévoux* en su edición de 1721: βρुकόλακος, βρुकόλακας βουρκολάκας. El término

brucolaco se utilizará en algunas obras literarias alemanas, francesas e inglesas como mero sinónimo de *vampiro*, pero no será hasta el siglo xx cuando los estudiosos volverán su interés hacia el estudio del vampiro y se recuperará la denominación original de la criatura helénica. En español, sin embargo, hallamos una gran tradición del uso de la palabra, aparentemente extraña, *brucolaco*, que fue utilizada por vez primera en 1753 por Benito Jerónimo Feijoo en sus *Cartas eruditas y curiosas*, adaptando el vocablo francés *broucolaque* utilizado por Augustin Calmet en su *Dissertation sur les revenans et les vampires*, de 1746. El término creó escuela y desde el siglo xviii contamos con varias menciones en obras literarias hispanoamericanas, como *El monje gris: Catalanes y aragoneses en Oriente*, de Narcís d'Ametller (1862); el relato *Tristan Cataletto* (1893), de Julio Calaña, o la novela *El amor, el dandismo y la intriga* (1922), de Pío de Baroja. Aunque la Real Academia Española nunca llegó a incluirlo en su diccionario convencional, contamos con una entrada en su *Diccionario histórico de la lengua española*, editado por la institución entre 1933 y 1936.

El brucolaco, fenómeno exclusivamente griego, es descrito en el tercer capítulo del estudio («La tradición griega del brucolaco», p. 143-80): un muerto que, permaneciendo su cadáver incorrupto, atormenta a los habitantes del lugar por diversos medios «que nunca incluyen la mordedura ni el consumo de sangre» (p. 143) y comportándose algunas veces como un espíritu burlón. La conversión de una persona en brucolaco estaba asociada a pecados, crímenes y/o la excomunión. La descripción de la criatura monstruosa tendrá numerosas variantes según la geografía helénica, así como también su nomenclatura: *καταχανάς* —propia de la isla de Creta y de origen incierto, aunque la tesis más plausible es que proviene del verbo *καταχαίνω* ‘abrirse de par en par’— o *σαρκωμένος* ‘carnoso o carnal’, como designaban al brucolaco en Chipre, o *στοιχειωμένος* ‘hechizado o encantado’,

entre otros. A todos ellos se impondrá βρυκόλακας, que designa hoy en griego tanto al vampiro helénico como al vampiro cinematográfico y literario. Aunque los estudiosos modernos intentaron explicar la palabra a través del griego, tratándola como un término compuesto de βούρκος ('aguas pútridas y estancadas') y λάκος ('fosa'), «el vocablo proviene del término paneslavo que en serbio presenta la forma *vukodlak*, y que originalmente significaba “hombre lobo”» (p. 144). Presente en toda Grecia, el brucolaco sirvió como elemento de cohesión social y religiosa, ya que, como apuntábamos antes, el brucolaco debía su condición a la excomunión o al hecho de no respetar las normas sociales aceptadas, pero también sirvió para generar conciencia nacional: el primer documento que atestigua la aparición de la criatura data de 1437, años antes de la toma de Constantinopla, cuando los otomanos estaban a las puertas de la ciudad y eran percibidos como una amenaza para la integridad religiosa y cultural. Una vez Grecia se encontró en poder del Imperio otomano, la Iglesia ortodoxa tomó el papel de representante del pueblo helénico y se erigió como persecutor del monstruo. Si en un primer momento el alto clero ortodoxo veía en el brucolaco una simple superstición, pronto aprovecharía la repercusión de la criatura para evidenciar el poder de la excomunión. Para remediar el conflicto vampírico, la Iglesia ortodoxa se apoderó de la jurisdicción de los cadáveres anómalos —desenterrados y maltratados en cuanto aparecía en el pueblo la primera sospecha de la existencia de un brucolaco— introduciendo un nuevo tipo de cadáver: el timpanita. Mientras que el timpanita es un cuerpo incorrupto provocado por la excomunión de la Iglesia, el brucolaco es un timpanita del cual se sirve el diablo. Esta innovación intentaba cambiar las armas para combatir el monstruo, substituyendo la cremación y el maltrato del cadáver por las misas y las oraciones. Aunque ni el timpanita ni la idea de que el brucolaco era un cadáver poseído por el demonio calaron en la sociedad, sí que tuvo

éxito en introducir la figura del sacerdote para combatir el brucolaco. También tuvo su impacto en los escritos de Occidente, que mantenían una relación mucho más estrecha con el alto clero ortodoxo que el mismo pueblo helénico y que se encargaron de orientalizar el timpanita como otra superstición más del Oriente alegorizador. Occidente, a fin de incluir Grecia en su colectivo, también intentó deshelenizar el brucolaco, arguyendo que se trataba de un fenómeno puramente eslavo que a través de las invasiones realizadas por dicho pueblo llegó a Grecia, a la que no dudaron dividir distinguiendo una helénica de otra eslava. Sin embargo, el mapa adjunto al final del capítulo (p. 180) —donde se muestra el número de casos testimoniados según la región, certificando su amplia presencia en las islas Cícladas y Creta— manifiesta que el brucolaco, aunque de origen eslavo, pertenece de lleno a la tradición helénica.

El cuarto capítulo, «Una verdad incómoda: El brucolaco contra el ideal griego» (p. 181-230), centra su atención en explicar cómo Occidente lidia con el brucolaco para incluir Grecia en la Europa occidental y, a la vez, alejarla del fantasioso Oriente. Porque, en definitiva, «Drácula no es un griego» (p. 181). Des del siglo xv, Occidente veía en las antiguas Grecia y Roma los orígenes de su civilización, aunque otorgando un lugar primordial a Roma, que hegemonizó su imperio en lengua, administración y religión. Además, la situación de Grecia en los siglos xvi y xvii la dejaba en una posición de alteridad. Sin embargo, a partir de la Ilustración y el éxito de las obras de Johann Joachim von Winckelmann (*Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst* y *Geschichte der Kunts des Alterthums*, de 1755 y 1764, respectivamente), colocaron a Grecia, adelantándola a Roma, en la cuna de Occidente. Sin embargo, el dominio otomano sobre la Hélade y la presencia del brucolaco incomodaban al centro mismo de la identidad europea, que no concebía una separación entre la Grecia clásica y la

moderna, sino que la entendía como un todo inseparable e indivisible. Para solucionar este problema, Occidente dividió Grecia en dos: la clásica, que era inmaterial, occidental y racional y que pertenecía a la Europa occidental, y la moderna, material, oriental y supersticiosa, que pertenecía en exclusiva a los griegos modernos. Esa Grecia clásica, a través de las obras de Winckelmann citadas, era considerada una civilización brillante que había nacido por su propio genio, sin recibir nada de los otros pueblos. De ese genio griego venía Occidente, pero el brucolaco —figura supersticiosa y terrible que se oponía a la belleza, a la perfección y a la simetría de las estatuas clásicas— amenazaba dicho discurso de hegemonía occidental suscitando dos reacciones: por una parte, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, el brucolaco desaparece de diccionarios, enciclopedias y escritos en beneficio del vampiro eslavo «representante de una instancia más cómoda de alteridad oriental» (p. 191); por otra, se intenta purificar el ámbito griego achacando el brucolaco a elementos extranjeros de culturas menos sofisticadas. Esta desaparición y atribución del brucolaco a elementos extranjeros se verá acentuada a partir del primer tercio del siglo XIX, cuando Grecia empieza su movimiento para convertirse en un estado independiente y sumarse al discurso occidental de una Grecia pura y clásica. Con la consecución de la independencia griega se pone en marcha la purificación de todo elemento oriental o bárbaro, siendo el brucolaco el elemento más representativo. A pesar de la expulsión del componente otomano, la constatación de que el brucolaco seguía existiendo en el pueblo griego provocó un nuevo método de asimilación: la helenización completa del monstruo, dándole una genealogía que remontaba a la época clásica. De ello se encargó el *survivalism*, una rama de la etnografía que se ocupa del folklore griego, no para estudiar el presente, sino para entender la Grecia clásica, dando una continuidad sin disolución al pueblo heleno desde su origen. Contamos con diversos ejemplos de cómo

se acometió esta genealogía helénica del brucolaco: Robert Pashley, en 1837, recurrió a la lingüística para evidenciar que la divergencia geográfica entre el uso de los términos βρυκόλακας (de origen eslavo) y καταχανάς (autóctono) marcan las regiones que sufrieron invasiones eslavas. La existencia de las dos palabras es la evidencia que demuestra que ya existía en Grecia el vampiro antes de la llegada de los eslavos. El uso de la etimología para señalar la identidad helénica del monstruo será recurrente, pero se le añadirán otras teorías, como la de Henry Tozer, quien, en 1869, postula que en el vampiro existen dos categorías: una benévola (griega) y otra sanguinaria (eslava); o la de Bernhard Schmidt, quien, en 1871, aportando una selección de textos clásicos que demostrarían la creencia en vampiros ya en la Antigüedad clásica, propone una teoría autárquica: la creencia en el vampiro de la Grecia moderna «no ha necesitado ninguna influencia extranjera para desarrollarse» (p. 199). A pesar de todos estos intentos de borrar cualquier atisbo de brucolaco en Grecia o de convertirlo en un ser plenamente helénico, únicamente el cine y la literatura conseguirán reprimir al monstruo, que, tras la Primera Guerra Mundial, desaparece.

El último capítulo de esta primera sección, titulado «El paso a la ficción: La literatura y la progresiva deshelenización del vampiro» (p. 231-66), recorre el camino andado por el vampiro en la literatura. Aunque la aparición del vampiro en la ficción literaria se produce una vez demostrada científicamente la imposible existencia de tal criatura, su primera mención se encuentra en 1748, en un artículo científico de la revista *Der Naturforscher*, en la cual se publica un texto del alemán Christlob Mylius, que decide añadir un breve poema titulado «Der Vampir», de Heinrich August Ossenfelder. En este poema amoroso se encuentran tres tópicos que cristalizarán en la iconografía del vampiro del siglo XX: condición de depredador sexual, enemistad con la religión y gusto por la sangre. Inspirados en los casos serbios, los alema-

nes serán los dueños de las primeras obras literarias en las que aparecen los vampiros, ya que en Alemania se suscitó un gran debate en torno al vampiro, y los escritores germanoparlantes tenían mayor acceso a las fuentes, impregnándose a la vez de los tópicos orientales para trasladarlos a la ficción literaria. Otro alemán fue uno de los grandes propulsores del vampiro en la literatura. Inspirándose en un pasaje del historiador Flegón de Trales, del siglo II d. C., y combinándolo con los rasgos del vampiro serbio, Johann Wolfgang von Goethe escribió el poema *Die Braut von Korinth*, ubicando por primera vez en la literatura germana el vampiro en Grecia. Goethe, figura del Romanticismo, abrió al vampiro las puertas de la alta literatura, dándole una posición de honor que no tardaría en explotar. En un contexto de filohelenismo como fue el siglo XIX en Occidente y con la posterior consecución de la independencia helénica, los jóvenes ricos de Occidente acudirán a Grecia a formarse y a estar en contacto con las ruinas de la antigua Grecia y con la población (supuestamente) heredera de los *buenos* griegos. Con este contacto, poco tardarán en aparecer los primeros escritos literarios que mostrarán un conocimiento del brucolaco y la existencia de vampiros en Grecia. Uno de los más grandes filohelenos del momento, Lord Byron, trasladará su admiración por Grecia en su fábula de 1813 titulada *The Giaour*. En ella, el vampiro, ubicado en la Grecia moderna, será exclusiva y explícitamente griego y, a pesar de mezclar elementos del brucolaco y el vampiro serbio, este *best-seller* de la época fue fundamental para sentar las bases del mito que no tardaría más de seis años en explotar con la colaboración del mismo Lord Byron. En una noche de junio de 1816 se crearon en Ginebra dos de los grandes mitos modernos de Occidente: *Frankenstein o el moderno Prometeo*, de Mary Wollstonecraft Godwin, y una historia de vampiros incompleta de Lord Byron, que publicaría años después su médico personal, John William Polidori, con el título *The Vampire: A Tale*, editada

bajo la falsa autoría de Lord Byron. El relato de Polidori y su vampiro Lord Ruthven fijarán los aspectos que hoy atribuimos a un vampiro: «el linaje aristocrático, la elegancia en el porte y la indumentaria, el gusto por las mujeres jóvenes, la alevosa astucia en la persecución de sus objetivos, sin olvidar sus afilados colmillos» (p. 242). Este último gran relato anterior al fenómeno de *Drácula*, de Bram Stoker, estará ubicado en Grecia, aunque en un pueblo de la costa de Asia Menor. Este relato hará volver al vampiro como en los casos serbios de 1732, pero esta vez, en lugar de las cortes, señoreará teatros, con la prensa expandiendo su fama. Las obras posteriores, tanto literarias como teatrales, abandonarán Grecia (olvidado ya el brucolaco) y estarán ambientadas o bien en tierras eslavas o bien en la tierra del propio escritor, marcando claramente la alteridad del vampiro y su no pertenencia a la sociedad. Con la novela *Drácula*, de Bram Stoker, editada en 1897, se llega a la *deshelenización* completa del vampiro, ubicado y encerrado ya para siempre en Transilvania. La filmografía vampírica posterior, e inspirada en la novela, no hará más que marcar sus límites.

En la segunda y última parte de la monografía encontramos la antología de textos (p. 267-694) —desde el siglo XVI hasta el siglo XX— traducidos al español del latín, el francés, el alemán, el inglés y el griego moderno, gran parte de ellos presentados por primera vez en una lengua occidental. Para ordenar los cincuenta y seis textos que conforman la antología, Álvaro García Marín ha apostado por dividirlos en tres secciones: textos teóricos (p. 269-528), textos literarios extranjeros (p. 529-86) y textos literarios griegos (p. 587-694). Dentro de cada sección se sigue un orden cronológico, hecho que resalta la intertextualidad y la conexión que hay entre todos los testimonios, mostrando cómo todas las fuentes se conocen entre ellas e interactúan para descubrir, describir y/o aislar al brucolaco. Cada texto viene introducido por una explicación sobre el autor y la obra,

así como sus particularidades en la historia del vampiro. Finalmente, la monografía se concluye con una extensa bibliografía (p. 695-739) y un muy útil índice onomástico y topográfico (p. 741-53).

Historias del vampiro griego es un estudio completísimo e imprescindible para adentrarnos en el fenómeno vampírico que, durante un tiempo, fue capaz de aterrizar Europa como un ente real, lejos de la literatura, el teatro y el séptimo arte. Para

toda persona interesada o especialista ya sea en los vampiros, en la literatura fantástica, en la antropología o en el helenismo, este volumen resulta fundamental, enriquecedor y utilísimo.

Agustín Justicia Lara

Universitat Autònoma de Barcelona



DUPLÁ, Antonio; DELL'ELICINE, Eleonora y PÉREZ MOSTAZO, Jonatan (eds.)
Antigüedad clásica y naciones modernas en el Viejo y el Nuevo Mundo
Madrid: Ediciones Polifemo, 2018, 362 p.
ISBN 978-84-16335-47-3

Los estudios sobre la influencia de la Edad Antigua —sus valores, instituciones y legado— en la construcción de realidades modernas cuentan hoy con una relevante adquisición. El libro *Antigüedad clásica y naciones modernas en el Viejo y el Nuevo Mundo*, editado por tres especialistas en historia antigua y estudios clásicos y con la participación de catorce autores, reúne un elenco de trece contribuciones agrupadas por el empeño de reflejar cómo la cultura clásica ha condicionado las realidades contemporáneas y ha servido a la vez como fuente de inspiración, cohesión y manipulación de las sociedades posteriores.

Formalmente, la obra se divide en dos partes en función del entorno geográfico al que hace referencia: nueve capítulos centrados en la realidad europea —de los cuales cinco responden a temáticas eminentemente españolas— y cuatro capítulos más en los que se desarrolla la relación (menos evidente *a priori*) entre América y la Antigüedad. Este amplio abanico de realidades se pone aún más de manifiesto si se consideran las temáticas tratadas: desde el uso de la arqueología hasta las litografías de la casa Liebig, pasando por los juegos de mesa y la construcción —tanto simbólica como constitucional— de naciones políticas.

A pesar de tanta diversidad, el lector observará que el libro resiste en todo momento la tentación de convertirse en una mera recopilación de casos inconexos, en parte gracias a la disciplina de los autores para dar respuesta en todas sus aportaciones a algunos elementos comunes y en parte también por la labor del profesor Álvarez Junco (p. 19-30) en un prólogo que plantea la omnipresencia del nacionalismo en la contemporaneidad como una ideología multiforme —secesionista, anexionista, militarista, tradicionalista o modernizadora dependiendo del lugar y del momento— que bebe de la legitimidad clásica y que, a pesar del desprestigio que experimentó después de la II Guerra Mundial, sigue desempeñando un papel clave en la realidad social, política y cultural de nuestro mundo.

Las reflexiones sobre el nacionalismo son a la vez introductorias y contextualizadoras, puesto que en todos los apartados pueden encontrarse elementos que hacen referencia a la formación o al desarrollo de identidades que —al menos *lato sensu*— pueden calificarse de nacionales. Así, el estudio de Antonio Duplá (p. 31-54) sobre la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País en el siglo XVIII ilustra cómo, en un País Vasco todavía pre-nacionalista, el