

## El legado clásico: identidad, memoria y patrimonio

Alejandra Guzmán. Universitat Internacional de Catalunya

Un territorio teje su historia a través de los tiempos con la incorporación de diversos elementos. Las vías de incorporación son también múltiples y la recepción del pasado y su transmisión no se establece únicamente desde la mirada erudita, en ocasiones institucional, basada en el análisis de las fuentes documentales y materiales. Al contrario, en muchas ocasiones la imagen del pasado se construye desde el imaginario colectivo, que percibe el legado material e inmaterial y lo define, incorporándolo así a la memoria de cada pueblo. Sucede con la Antigüedad clásica, un legado común a Europa y al Mediterráneo que a menudo ha sido re-interpretado y reinventado para configurar imaginarios que perduran más allá de su realidad histórica.

¿Qué lleva a los habitantes de un territorio a valorar y a reivindicar su identidad «antigua»? ¿A través de qué manifestaciones? ¿Qué elementos antiguos se han recogido y cuáles no? Sin duda, hay factores determinantes para el proceso de recepción de la Antigüedad e indudablemente uno de ellos es el conjunto de restos arqueológicos que unen a un territorio con su historia. Pero también inciden otros factores como la memoria histórica, cuyas vías de transmisión casi nunca son eruditas o institucionales, y la configuración de imaginarios en torno al pasado, cuyo reflejo más llamativo sean quizás los relatos legendarios. La percepción de un pasado remoto está presente en todas las sociedades de todos los tiempos, más allá de las universales explicaciones míticas de los orígenes. Incluso en las sociedades modernas, el conocimiento del pasado no siempre está vinculado a una búsqueda más o menos objetiva de la realidad: el pasado se construye fundamentalmente a través de la memoria y con frecuencia, más que reconstruirse, se imagina.

### Ideología e identidad

Es el caso del legado clásico, que trasciende las aproximaciones científicas que se han sucedido desde la Época Moderna y tienden a encontrar en la actualidad su máximo rigor: a través de las diferentes disciplinas y de los avances tecnológicos se busca saber cómo era el mundo antiguo en su exactitud y reconstruirlo fielmente. Desde hace varias décadas, también han surgido con fuerza necesidades de conservar el patrimonio clásico y difundirlo, creando

para ello instituciones y órganos específicos, tanto a nivel local como a nivel internacional. Asimismo, encontramos marcos teóricos sobre su gestión y su papel en el desarrollo social. A pesar de ello, incluso hoy en día la Antigüedad no está exenta de interpretaciones subjetivas y de usos interesados. Así, el legado clásico, material e inmaterial, permanece como un argumento en constante reinterpretación en las diferentes manifestaciones culturales.

Convencionalmente se ha considerado el Renacimiento como punto de partida del descubrimiento del mundo grecorromano (Weiss, 1969). Los llamados humanistas quedaron fascinados por la Antigüedad, tanto en su vertiente material como inmaterial. Se propusieron descubrir todas sus realidades, analizarlas, reconstruirlas. Cuando Flavio Biondo (Forlì, 1392-Roma, 1463) presenta una restauración teórica de la ciudad de Roma, declara su incapacidad para poder interpretar (*distinguere*) correctamente todo aquello que lo rodea y reta a los estudiosos del futuro: «Hay aún en Roma muchas cosas bellas y dignas, pero por no saber interpretarlas bien debido a su antigüedad, las dejaremos para aquel que venga dentro de un tiempo y quiera dedicarse a la fatigosa tarea de describir Roma» (Biondo, 1558). El humanista constituye una de las primeras figuras que intentaron aproximarse a la Antigüedad en términos de rigor y reconstrucción histórica, pero también hubo lugar para otras consideraciones. En el Renacimiento se produjo una asimilación de las principales formas «clásicas» y de sus valores hasta llegar a trasladarlas al presente, a identificarse con ellas (Saxl, 1940). Tan lejos llegó este proceso que estas formas clásicas no sólo eran imitadas, sino

que se crearon nuevas realidades imaginarias basadas en ellas.

En cierto modo, este proceso de conceptualización ya había comenzado en la Edad Media, cuando determinados elementos de la Antigüedad se mitificaron y transformaron en símbolos. Ocurrió con la Roma imperial, entequeia que podía representar diferentes ideas, incluyendo, paradójicamente, la de la cristiandad misma. Petrarca se cuestionaba en 1337 si los romanos de su tiempo eran conscientes de estar viviendo en Roma, la Roma que en otro tiempo fue y ya no era, pero que podía intuirse y revivirse. Se lamentaba: «¿Quién es más ignorante hoy en día de las antigüedades romanas que los propios romanos? Es más: nunca Roma ha sido más desconocida que en Roma. Lo que no sólo atribuyo a la ignorancia, —aunque ¿qué hay peor que la ignorancia?—, sino a la fuga y el exilio de muchas virtudes. Porque ¿quién puede dudar de que se alza allí mismo, ante sus ojos, cuando comienza a conocerla?». En la reflexión de este pionero entusiasta de la Antigüedad hay mucho más que una voluntad de reconstrucción histórica: Roma se conceptualiza (la reflexión de Petrarca nos conducirá finalmente a la antigua *urbs* como paraíso perdido) y se emplea como argumento. Hay un espacio para la identidad (¿qué saben los romanos de hoy de los romanos de ayer?) y se establece un vínculo entre los habitantes presentes y sus predecesores.

El vínculo con el pasado cobrará mucha importancia en los discursos identitarios, en los que la presencia de la Antigüedad servirá para dotar a un territorio de orígenes ilustres. Este fenómeno había sucedido desde el Medievo con la historia sagrada, cuyos personajes se intentaron vincular a territorios reales. Una fuente del siglo I d. C., el historiador judío Flavio Josefo, introducía en Iberia (seguramente emplazada en la actual Armenia) a los nietos de Noé, Túbal y Tarsis (o Tharsis), lo cual originó una serie de explicaciones sobre la mítica Tartessos y los primeros pobladores de la península Ibérica (Bermejo, 1982). Asimismo, eran muy conocidas en el Mediterráneo las hazañas del griego Hércules, el héroe civilizador y fundador por excelencia, cuyas leyendas pueblan aún hoy las costas occidentales y norteafricanas.

Las tensiones espirituales de una época, generadoras de conflictos religiosos, y las inflexiones políti-

cas provocan la creación definitiva de imaginarios en torno a la historia de los pueblos. El siglo XVI europeo es un momento de creación mítica según la construcción del pasado: se reivindican legitimidades religiosas y políticas en una Europa fragmentada en que la Antigüedad es utilizada como un argumento incontestable. La oposición entre católicos y protestantes subyace en las reivindicaciones en torno a la Iglesia primitiva romana; los príncipes cristianos se apuran a vincularse aún más con esa Iglesia a través de su supuesta herencia histórica; los nuevos imperios se miran en el espejo de los imperios del pasado. La oposición entre cristianos, musulmanes y judíos encuentra un refugio en el mundo bíblico y clásico.

En ocasiones, si se desconoce ese pasado o ni siquiera existe, es necesario inventarlo. La falsificación de antigüedades mediante la creación de un objeto o con la invención sin soporte material de una pseudohistoria con el fin de ennoblecer un territorio ha dado lugar a interesantes episodios, sobre todo concernientes al pasado clásico. En ocasiones no sólo ha servido la evidencia material, sino que ésta ha sido enriquecida con elementos ficticios. En la corte napolitana de los reyes de Aragón se fraguaron historias sobre la colonización del territorio aragonés por parte de valerosos héroes romanos, que incluían la fundación de templos y ciudades (sucede con Barcelona, Tarragona o el propio Aragón). Tarragona, Tarraco, se convirtió en un sugerente escenario para leyendas pseudohistóricas relativas a sus evidencias materiales: allí estuvieron y murieron los Escipiones, y allí también dejó su huella el famoso Cicerón, como atestigua con relativa convicción Lluís Pong d'Icart en su *Libro de las grandezas de Tarragona* de 1573.

Recordaremos aquí el caso de los llamados Plomos del Sacromonte en Granada: hacia la última década del año 1500 y durante unas obras, se hallaron unas placas de plomo escritas en una mezcla de latín, griego y extraños caracteres arábigos que contenían un evangelio revelado en árabe por la Virgen. Cerca del mismo lugar se hallaron también, junto con huesos e imágenes, los textos de un mártir cristiano de origen árabe, San Cecilio, que habría acompañado al apóstol Santiago en la evangelización de Hispania y que revelaría un mensaje conciliador entre el cristianismo y el islam. Es más que probable que esta famosa falsifica-

ción respondiera al ánimo de reparar la imagen de los moriscos en Granada, vinculándolos con el pasado de la primera cristiandad y legitimando así su posición en el presente (Caro Baroja, 1991; Harris, 2007). A pesar de que la propia Iglesia y varios intelectuales contemporáneos miraron los hallazgos con sospecha, el pueblo acudió al lugar con veneración hasta cambiar su toponimia: el Monte Valparaíso, como se denominaba hasta entonces, pasó a ser el Sacro Monte, el monte sagrado.

La percepción del legado clásico y su apropiación como argumento identitario en los siglos posteriores ha dejado numerosas manifestaciones en las que no podemos detenernos aquí: el Romanticismo y su mirada hacia el pasado (indispensable para el caso de Grecia es el bello libro de Tsigakou, 1981); el auge de los nacionalismos y los conflictos identitarios —no es necesario recordar el caso de Grecia y su vuelta a la Antigüedad como reafirmación identitaria frente a la dominación otomana— o los avances producidos a finales del siglo XVIII y en especial en el siglo XIX, que fueron en varias direcciones: por un lado, tuvo lugar el estudio del legado clásico desde una dimensión científica, por otro, hubo un reconocimiento de la dimensión folclórica de este legado.

### Interpretando el vestigio, interpretando el mito

El descubrimiento de vestigios arqueológicos, su reconstrucción y estudio suponen una constatación material y más o menos objetiva de una realidad histórica. A pesar de ello, en muchas ocasiones esa realidad ha estado presente mucho antes en la colectividad que habita el territorio: la Antigüedad, así como sus ruinas, permanecían latentes, y han sido percibidas y reinventadas para incorporarlas al imaginario colectivo. Esto sucede, por ejemplo, con determinados restos de la época romana que el imaginario popular ha interpretado y convertido en realidades más cercanas. Aquí la Antigüedad se transforma en un tiempo remoto pero propio y, a la vez, un tiempo legendario. En el marco de este proceso podemos entender cómo los puentes y acueductos de la época romana, que gracias a la pericia de sus constructores se mantuvieron indemnes con el paso de los siglos, fueron convertidos en «puentes del

diablo», situándose así en una dimensión legendaria. La atribución al diablo o a seres sobrenaturales de determinadas construcciones o incluso de espacios naturales (rocas, cuevas, etc.) no es un hecho relacionado únicamente con el patrimonio grecolatino, sino un fenómeno compartido por numerosos pueblos. Sin embargo, es representativa la interpretación de los vestigios arqueológicos de la época clásica en aquellos territorios que los poseen. Sólo en Cataluña existen varias construcciones de época romana conocidas como «puentes del diablo», tales como el Pont del Diable de Tarragona (en realidad un acueducto que abastecía Tarraco con las aguas del Francolí), o los puentes de Martorell y Pineda de Mar. En todos los casos entra en juego la figura demoníaca y uno o varios habitantes de la comunidad que deben enfrentarse a ella, hecho muy presente en las leyendas de origen medieval (tipificadas en Uther, 2004). Así ocurre en la leyenda sobre el acueducto tarraconense: Satanás construye el puente para los lugareños a cambio del alma del primero que beba agua gracias a dicho puente. Finalmente, es un asno la primera criatura que lo hace (Amades, 1980).

Muy elocuente es el caso del antiguo Teatro Romano de Emerita Augusta, Mérida, construido en el siglo I a. C. Su esplendor se ocultó con el paso del tiempo bajo un montículo de tierra y sólo eran visibles algunos fragmentos de la parte superior de las gradas (*summa cavea*), siete estructuras escalonadas que recordaban por su forma a una silla o sillón. Esto llevó a los habitantes del lugar a denominar a aquel sitio Las Siete Sillas, un lugar imaginario en el que siete reyes moros se habían sentado en otro tiempo a discutir sobre el gobierno la ciudad. En este relato se incorpora un elemento histórico, como es la época de dominación árabe, pero también transformado y acomodado al imaginario colectivo. Como decimos, nos encontramos ante la construcción legendaria de un pasado remoto en el cual el colectivo se reconoce, según la interpretación de los vestigios arqueológicos.

En algunas ocasiones, el colectivo se apropia del objeto antiguo, acercándolo a su realidad. Ocurre con frecuencia que un elemento pagano se acomoda a la iconografía propia, como la «cristianización» de las imágenes paganas en algunos lugares de España. Es un proceso a través del cual el hallazgo casual de una escultura antigua puede llevar a su identificación

como imagen de la Virgen o de un santo, como ha sucedido con los hallazgos de escultura fenicia, ibérica o romana en la península Ibérica. Lo recuerda, por ejemplo, la toponimia del Cerro de los Santos (Albacete), antiguo santuario ibérico que albergaba numerosas esculturas antropomórficas identificadas por los lugareños con imágenes cristianas.

Más fácil de constatar ha sido la asimilación del patrimonio inmaterial, a través de determinadas celebraciones, cultos y creencias paganas que siguieron su curso adaptándose a tradiciones de corte popular. La percepción del pasado no se limita únicamente a la existencia de vestigios arqueológicos. El pasado se manifiesta con evidencias materiales pero también transmite realidades intangibles a través de la memoria colectiva.

La ciudad de Troya va más allá de su evidencia arqueológica, más allá de ser un objeto histórico contrastado, puesto que su nombre mismo ha encerrado diferentes significados. Troya ha sido un espacio mítico, transportado a Europa dentro del bagaje clásico y poseído por ésta en exclusividad, pero presente también en la memoria del pueblo turco. Antes de su hallazgo por Heinrich Schliemann en 1870, Troya existía únicamente en el mito y la literatura. El arqueólogo alemán se sirvió de su intuición a la hora de interpretar los relatos homéricos y de las vagas descripciones de los textos antiguos, pero también de las indicaciones de las gentes del lugar. El sitio que alberga las ruinas de la mítica ciudad se denominaba, y se denomina todavía hoy, Hisarlik, que en turco significa «lugar de la fortaleza». Lo mismo le sucedió en Micenas. El descubrimiento de las tumbas heroicas que Schliemann interpretó como las de Agamenón y su linaje —pues él también partía de una realidad imaginada a través de los textos y de su idealización—, había sido estimulado por la creencia popular de que unos reyes muy antiguos escondían sus tesoros en unos misteriosos edificios.

Las expediciones arqueológicas que se sucedieron a finales del siglo XIX muestran resultados similares en torno al mundo clásico y bíblico. Las tradiciones más fantásticas, como aquella que se refiere a la presencia de los nietos de Noé en el sur de España, parecieron encontrar el reflejo de una verdad histórica: la expansión hacia el Mediterráneo occidental de los pueblos semitas del mar y sus asentamientos en la península Ibérica. Más allá de la constatación

arqueológica de la Antigüedad, hemos de considerar su importancia cultural en las sociedades, en aquella que «descubre», pero también en la que «alberga». Es en la segunda donde la huella del legado clásico se enraiza en la memoria y se transforma en algo propio: así lo sienten las gentes que habitan hoy las laderas donde estuvo Troya y que han incorporado como legado propio los mitos homéricos, otrora tan propios de Occidente.

### Patrimonio clásico e identidad común: una valoración

El término «cultura clásica» define en cierto modo la cultura de Europa y de Occidente en general, mientras que el «legado clásico», material e inmaterial, es una realidad compartida por numerosas regiones que se extienden por el Mediterráneo y abarca todos sus extremos. Si nos detenemos solamente en las narraciones mitológicas y literarias de los primeros griegos, Homero y los mitos heroicos han constituido una fuente inagotable para la producción cultural e intelectual de Europa, pero también han dejado una huella innegable en los escenarios en los que se ubican. Desde las costas georgianas bañadas por el Ponto, donde Medea, hija del Sol, custodiaba el Vello de Oro, hasta Capadocia, lugar habitado por Amazonas; desde el Líbano, una de las supuestas patrias de Dioniso (¿o era quizás Siria?), hasta Cádiz, la Gadir del monstruo Gerión; desde Sicilia, donde la presencia de Proserpina, reina del inframundo todavía está viva, hasta Ítaca, la patria de Ulises. A partir de ahí, los episodios que conforman la historia antigua han tenido enclaves dispersos por toda la geografía mediterránea y sus protagonistas han sido griegos, romanos, persas, cartagineses, etruscos, latinos, nómadas, celtas...

El legado clásico es, pues, un factor de unión para los pueblos que lo poseen, pero también un elemento que enriquece la identidad de cada territorio de forma específica, que describe su historia y se afianza en la memoria de cada sociedad. Los países azotados por conflictos bélicos y radicalismos están revalorizando su pasado clásico no sólo como un recurso económico sino también como una cierta forma de rehabilitación identitaria. Por otro lado, la Antigüedad es todavía un concepto que puede ser esgrimido en situaciones

de conflicto y puede transformarse en un «objeto» para usarse como arma arrojadiza. Por esta razón, no basta con asumir que se trata de un patrimonio común y que, por tanto, las vías para aproximarse a él y contribuir a su desarrollo son las mismas en cada lugar y cultura. Es oportuno considerar el vínculo que cada pueblo tiene con su patrimonio y las formas en que éste se ha recibido y transmitido: hay que examinar qué elementos permanecen y cómo. Por este motivo, la conservación del legado clásico no pasa únicamente por la preservación del patrimonio arqueológico y su musealización. Ni siquiera por la rentabilización del mismo en términos de desarrollo sostenible, si bien todo lo anterior es algo positivo y deseable. Hay que observarlo desde una perspectiva más amplia que incluya el modo en que ha sido asimilado por las sociedades en sus diferentes etapas, desde un análisis del papel de las tradiciones que lo han interpretado.

## Bibliografía

- AMADES, J., *Folklore de Catalunya. Costums i creences*, Barcelona, Selecta-Catalonia, 1980.
- BERMEJO, J., *Mitología y mitos de la Hispania prerromana*, Madrid, Akal, 1982.
- BIONDO, F., *Roma Instaurata*, lib. III, Venecia, 1558.
- CARO BAROJA, J., *Las falsificaciones de la Historia (en relación con la de España)*, Barcelona, Seix Barral, 1991.
- GRAVES, P., S.J. BROWN y C. GAMBLE, *Cultural Identity and Archaeology*, Londres, Routledge, 1996.
- GUZMÁN ALMAGRO, A., «La transmisión de falsos epigráficos», *Antiqua Iuniora. En torno al Mediterráneo en la Antigüedad*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2004.
- HARRIS, A.K., *From Muslim to Christian Granada: Inventing a City's Past in Early Modern Spain*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2007.
- MONTIJANO, J.M., «Iconografía y representación de Roma en el siglo xv: del emblema y la ruina a la figuración científica urbana», *Boletín de Arte*, n.º 15, 1994, pp. 9-32.
- PETRARCA, *Epistulae familiares*, VI, 2, Roma, 1357.
- SAXL, F., «The Classical Inscription in Renaissance Art and Politics», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 4, n.º 1/2, 1940.
- TSIGAKOU, F., *Rediscovery of Greece: Travellers and Painters of the Romantic Era*, Londres, Thames and Hudson, 1981.
- UTHER, H.J., *The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 2004.
- WEISS, R., *The Renaissance Discovery of Classical Antiquity*, Oxford, Basil Blackwell, 1969.

## La dieta mediterránea como objeto patrimonial

Isabel González Turmo. Universidad de Sevilla

El intercambio de ideas, valores y prácticas en la cuenca mediterránea ha construido a lo largo de los siglos los hábitos alimentarios y culinarios de los pueblos y culturas mediterráneas. Así, actualmente existen una serie de sistemas alimentarios en la cuenca, complejos e interactivos, que es necesario fijar y que conforman la dieta mediterránea, tan apreciada y reconocida a nivel mundial. La salvaguarda de este patrimonio alimentario y culinario sólo es posible a través de un ejercicio de identidad común. Por ello, los consumidores de ambas orillas deben adoptar el papel de actores sociales, responsables de su propia riqueza alimentaria y cultural.

El patrimonio alimentario engloba, además de los alimentos, objetos, espacios, prácticas, representaciones, expresiones, conocimientos y habilidades,

fruto de la acción histórica continuada de comunidades y grupos sociales. La recreación cotidiana de tan necesaria actividad, en interacción con la