



Panta Rei

Revista digital de Ciencia
y Didáctica de la Historia

2017

Panta Rei

Revista Digital de Ciencia
y Didáctica de la Historia

PANTA REI



2017

Revista anual
Fecha de inicio: 1995

Revista Panta Rei. pantarei@um.es

Edita:
Centro de Estudios del Próximo Oriente y la
Antigüedad Tardía – CEPOAT

Edificio Universitario Saavedra Fajardo.
Universidad de Murcia
C/ Actor Isidoro Máiquez, 9
30007 – MURCIA – ESPAÑA
Teléfono: (+34) 868883890
cepoat@um.es
Web: www.um.es/cepoat/pantarei

Edición 2017
ISSN: 2386-8864
ISSN: 1136-2464

Depósito legal: MU-966-1995

cepoAt
UNIVERSIDAD DE MURCIA
centro de estudios del
próximo oriente y la
antigüedad tardía

En Portada: Kaaba durante el Ramadán.
Fotografía de Abdullah Shakoor.
Creative Commons CC0.

Responsables de los textos:
Sus autores.

Responsable de la presente edición:
Consejo Editorial Panta Rei.



CONSEJO DE REDACCIÓN

Coordinador editorial

Egea Vivancos, Alejandro
[Didáctica de las Ciencias Sociales, UMU]

Editores

Botí Hernández, Juan Jesús
[CEPOAT, UMU]

Meseguer Gil, Antonio José
[UNED]

Sáez Giménez, David Omar
[CEPOAT, UMU]

Sánchez Mondéjar, Celso Miguel
[Patrimonio Inteligente]

Secretaria

Arias Ferrer, Laura
[Didáctica de las Ciencias Sociales, UMU]

Responsable informático

Martínez García, José Javier
[CEPOAT, UMU]

Traducción y corrección lingüística

Martínez Martínez, Cristina
[Sociedad Española de Lenguas Modernas]

Albaladejo Albaladejo, Sara
[ISEN, UMU]

CONSEJO ASESOR

Albero Muñoz, M.ª del Mar
[H.ª del Arte, UMU]
Chapman, Arthur
[History Education, UCL, Reino Unido]
Cobacho López, Ángel
[Derecho, UMU]

Egea Bruno, Pedro M.ª
[Historia Contemporánea, UMU]
García Atienzar, Gabriel
[Prehistoria, UA]
González Monfort, Neus
[Didáctica de las Ciencias Sociales, UAB]
Haber Uriarte, María
[Prehistoria, UMU]
Hutson, Scott R.
[Anthropology, UK, EEUU]
Irigoyen López, Antonio
[Historia Moderna, UMU]
Mahony, Simon
[Digital Humanities, UCL, Reino Unido]

Marsilla de Pascual, Francisco Reyes
[Técnicas historiográficas, UMU]
Miralles Maldonado, José Carlos
[Filología Clásica, UMU]
Molina Gómez, José Antonio
[Historia Antigua, UMU]
Noguera Celdrán, José Miguel
[Arqueología, UMU]
Pérez Molina, Miguel Emilio
[Filología Clásica, UMU]
Prados Martínez, Fernando
[Arqueología, UA]
Sánchez Ibáñez, Raquel
[Didáctica de las Ciencias Sociales, UMU]
Sancho Gómez, Miguel Pablo
[Educación, UCAM]
Vilar García, María José
[Historia Contemporánea, UMU]
Zamora López, José Ángel
[Próximo Oriente Antiguo, CCHS-CSIC]

Índice

Artículos

Entre el mito y la historia: el Éxodo de los israelitas desde Egipto a Canaán.	
David Villar Vegas.....	9
El Cerro de la Ermita de La Encarnación (Caravaca de la Cruz, Murcia): santuario y territorio en el mundo ibérico del Sureste peninsular.	
Leticia López-Mondéjar.....	23
Estelas discoideas y mundo funerario en la Asturias antigua.	
Narciso Santos Yanguas.....	41
Filosofía y paganismo en las postrimerías del Imperio Romano de Occidente. El caso del cónsul Mesio Febo Severo.	
Rafael González Fernández y Miguel Pablo Sancho Gómez.....	59
Dinámicas identitarias en el Mundo Actual: la religión como identidad frente al otro.	
Rafael Ruiz Andrés y Francisco Javier Fernández Vallina.....	71
El patrimonio fenicio-púnico. Claves para su socialización, puesta en valor y uso didáctico.	
Helena Jiménez Vialás.....	85
¿Cómo se enseña la Ilustración en 2.º de Bachillerato? Un análisis de los libros de texto, sus contenidos y la cuestión de género.	
Helena Rausell Guillot.....	109
The Role of Local History in Elementary and Secondary Schools in Slovenia: An Evaluation of the Centre for School and Outdoor Education.	
Danijela Trškan.....	123

Reseñas

Richardson, S. y Garfinkle, S. (eds.) (2016). Scholarship and Inquiry in the Ancient Near East (=Journal of Ancient Near Eastern History special issue, vol. 2/2, 2015) Berlin: de Gruyter. 179 págs.	
Juan Álvarez García.....	137
Guldi, J. y Armitage, D. (2016). <i>Manifiesto por la Historia</i> (traducción de Galmarini, M. A. <i>The History Manifesto</i>, 2014). Madrid: Editorial Alianza. 292 págs.	
Juan Jesús Botí Hernández y David Omar Sáez Giménez.....	141

Normas de publicación/Publishing rules

Artículos

Entre el mito y la historia: el Éxodo de los israelitas desde Egipto a Canaán¹

Between the myth and the history: Israelite's Exodus from Egypt to Canaan

David Villar Vegas²
Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 24/05/2016

Aceptado: 29/01/2017

Para citar este artículo: Villar Vegas, D. (2017). Entre el mito y la historia: el Éxodo de los israelitas desde Egipto a Canaán. *Panta Rei. Revista Digital de Ciencia y Didáctica de la Historia*, 9-21.

ISSN: 2386-8864

DOI: 10.6018/pantarei/2017/1

Resumen

El presente ensayo parte de la premisa temática de que para realizar una adecuada exposición sobre el Éxodo de los israelitas desde Egipto a Canaán es imprescindible contar con las aportaciones de los hallazgos arqueológicos y de las fuentes literarias, tanto de la Biblia como fuera de ella, y con el mayor número de investigaciones que los especialistas de esta materia hayan realizado.

Se utiliza como perspectiva teórico-metodológica un enfoque crítico que lleva a presentar, en primer lugar, lo aportado por cada una de las fuentes y lo sostenido por los diversos enfoques, para después realizar una contrastación de todo ello con el objetivo de que lo sostenido en cada uno de los temas analizados tenga un fuerte apoyo teórico y empírico.

Palabras clave

Arqueología, Historia de Oriente Medio, Fuentes bíblicas, Viajes, Judíos.

Abstract

This essay focuses on the thematic premise which realizes a suitable exhibition of the Israelite's Exodus from Egypt. It is essential to rely on the contributions of the archaeological findings, the literary sources and the majority of the Bible with the most number of research studies conducted by the specialists of this matter.

There is a theoretical - methodological perspective and a critical approach that leads to presenting, first, the contribution for each of the sources and the support for the diverse approaches. Later, it will focus on a contrast of all of this with the aim that the support for each of the analyzed topics has a strong theoretical and empirical support.

¹ Este trabajo ha sido realizado gracias al programa de Ayudas para la Formación de Profesorado Universitario (FPU) del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

² Para contactar con el autor: David Villar Vegas. Universidad Complutense de Madrid. dvillar@ucm.es.

Keywords

Archaeology, Middle Eastern History, Biblical Literature, Travel, Jews.

1. Introducción

La arqueología bíblica es la rama de la arqueología que se ha dedicado al estudio y a la investigación de los restos materiales que están relacionados, tanto directa como indirectamente, con el testimonio bíblico. Desde su momento fundacional, en 1865, cuando se crea gracias al patrocinio de la reina Victoria de Inglaterra la Fundación para la Exploración de Palestina (*Palestine Exploration Fund*), esta disciplina ha pasado por diversas etapas en las que el paradigma que ha caracterizado la forma de acceso al objeto de estudio – la historia y la religión de Israel- ha sido diferente.

En un primer momento hasta mediados del siglo XX, la mayoría de las investigaciones arqueológicas que se llevaron a cabo estuvieron motivadas por su importancia para la interpretación del Antiguo Testamento, por lo que las publicaciones que se realizaron hicieron dialogar sus resultados con los relatos bíblicos. Esto se debió a que los autores de estas obras, en su mayoría también dirigentes de las campañas arqueológicas – como es el caso de William Foxwell Albright-, habían recibido una formación clerical o teológica y estaban convencidos por su fe de que la promesa de Dios a los patriarcas era real y que no había ninguna razón para dudar de la historicidad del Génesis (Finkelstein y Silberman, 2003).

En esta línea aparecieron en 1957 *Biblical Archeology* de George Ernest Wright – cuya edición más reciente y traducida al español en la Editorial Cristiandad hemos utilizado en este trabajo (Wright, 2002)- y en 1960 *A History of Israel* de John Bright, las cuales pese a estar en consonancia con la forma de estudio dominante en la época no recibieron la aceptación de toda la comunidad científica. Teólogos protestantes como el alemán Albrecht Alt y estudiosos de la Biblia como el también alemán Martin Noth y el estadounidense George E. Mendenhall criticaron el enfoque adoptado por estos autores e interpretaron de otro modo las mismas memorias de excavación, indicando la existencia de diferencias entre lo que éstas aportaban y lo narrado en el testimonio bíblico – lo cual desarrollaron en sus publicaciones, por ejemplo en *Geschichte Israels* de 1950 de Martin Noth.

A pesar de que las críticas de estos autores tuvieron un notable seguimiento en el momento en el que fueron realizadas, no sería hasta los años 70 y 80 del siglo pasado cuando hubo un cambio de paradigma en la forma de acceso al estudio de la historia de Israel, caracterizado por el acceso crítico al testimonio bíblico – considerando que lo que en él se contiene puede aportar muy poco para elaborar una verdadera historia de Israel – y exemplificado en obras como *The Historicity of the Patriarchal Narratives* de Thomas L. Thompson (1974), *Abraham in History and Tradition* de John Van Seters (1975) y *A History of Israel* de Jan Alberto Soggin (1985). El cambio se produjo principalmente porque cada vez era más difícil buscar una correspondencia precisa entre los resultados de las sucesivas campañas de excavación y los detalles contados en los relatos bíblicos.

En estas circunstancias se constituyó a mediados de la década de los 80, tras la publicación en 1985 de la obra del danés Niels Peter Lemche titulada *Early Israel: Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy*, una línea independiente o nueva metodología en la investigación acerca del estudio de Israel conocida como minimalismo bíblico, en la que hoy en día se pueden encuadrar a especialistas de la talla de Mario Liverani o de Thomas L. Thompson – aunque ellos a veces no acepten esta denominación y puedan, aún aceptándola, no considerar que formen parte de este grupo. Si bien no se trate de un grupo monológico ni su percepción de la historia sea uniforme, sí que se pueden establecer una serie de características generalmente comunes en todos ellos. Entre todas ellas la más significativa es la de prescindir de lo que cuenta la Biblia en la interpretación de nuevos hallazgos, ya que afirman que los relatos que en ella se contienen sólo

cumplen la función de soporte a las concepciones ideológicas de los autores.

Como reacción a los dictados de esta línea o metodología se constituyó su opuesta, conocida bajo el nombre de maximalismo bíblico – el cual tampoco es aceptado por todos los autores – y caracterizada por la asepsia del texto bíblico como fuente plenamente fiable en sí mismo, no solo aceptando los hechos verificables sino también aquellos que no se puedan demostrar que son falsos. Esta paráfrasis postracionalista de los relatos bíblicos, cuya obra más representativa es la publicada en 2003 por Ian Provan y otros, titulada *A Biblical History of Israel*, presenta los hechos ajustándose al orden de los episodios bíblicos: patriarcas, asentamiento-conquista de la Tierra Prometida, monarquía unida de David y Salomón, reinos de Israel y Judá y época del exilio a Babilonia.

En una línea distinta a las dos anteriores se sitúa la adoptada por Rainer Albertz en su *Historia de la religión de Israel en el tiempo del Antiguo Testamento* (1999) y por Paolo Sacchi en *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo : Israel entre los siglos VI a. C. y I d. C.* (2004). Frente al fundamentalismo no bíblico y bíblico del minimalismo y del maximalismo bíblico este otro enfoque se caracteriza por un acercamiento a la religión desde la historia social, muy pegada a los datos arqueológicos, con un exigente tratamiento crítico de los textos bíblicos (Carabajosa, González y Varo, 2013).

A pesar de la existencia de tres formas distintas de investigar la historia y la religión de Israel, a grandes rasgos, casi todos los estudios relevantes sobre la historia y la religión de este pueblo bíblico desde los años 90 del pasado siglo hasta la actualidad se sitúan sólo dentro de una de ellas, de la línea denominada minimalista. No obstante, en este trabajo impera la concepción de que el dominio de este enfoque no es ni mucho menos una ganancia ya que desde él se renuncia la mayoría de las veces a una información, la de la Biblia, que cuando está bien contrastada es de mucha ayuda para conocer con mayor profundidad lo sucedido en momentos de la historia de gran importancia.

Es por ello que la línea que se sigue en este artículo, que tiene por objetivo determinar si se produjo alguna vez el acontecimiento fundacional de la historia y la religión de Israel, el Éxodo, es la adoptada en las obras anteriormente mencionadas de Rainer Albertz (1999) y Paolo Sacchi (2004), en las cuales se combinan las aportaciones de los datos arqueológicos y las de la Biblia que están adecuadamente contrastadas y analizadas.

El motivo por el cual se ha elegido este tema tiene que ver con su importancia, la cual se demuestra cuando se contempla que los libros del *Éxodo*, el, los *Números* y el *Deuteronomio* – cuatro quintas partes de las escrituras fundamentales de Israel – están dedicados a él. No obstante, dicha relevancia no debe hacer pensar que la fecha de composición de los relatos que narran este episodio se sitúa en la misma época a la que hacen referencia, el siglo XIII a. C.

El análisis del testimonio bíblico permite visualizar que los relatos que narran la historia de la liberación de los israelitas de la servidumbre en Egipto son resultado de un habilidoso trenzado de las cuatro fuentes que componen la Biblia: Yahvista (J), Elohistá (E), Deuteronomista (D) y Sacerdotal (P)³; todas ellas elaboradas en una época posterior al siglo XIII a. C. – siglo IX-VIII, VIII, VII y VI-V a. C., respectivamente.

Por ello es tan interesante la realización de este trabajo, tanto por el tema que aborda, la experiencia fundacional de Israel, como por la metodología que en él se sigue para llevarlo a cabo, en la que se tiene en cuenta la Biblia pero – siendo conscientes de su tardía composición – se cuenta con el apoyo de otras fuentes.

En consonancia con estos planteamientos y con el propósito de satisfacer el objetivo de esta investigación y que el mismo sea comprendido perfectamente por el lector, se ha estructurado el ensayo en cinco partes bien diferenciadas. En la primera de ellas, se analizará el grado de conocimiento del Éxodo en el Antiguo Israel; en la segunda se abordará la presencia de los israelitas

3 A modo de ejemplo de este “habilidoso trenzado” cabe destacar que los dos primeros capítulos del libro del *Éxodo* son una compilación de tres de estas fuentes, a saber: J, E y P (Baden, 2012, p. 144).

en Egipto; en la tercera, los acontecimientos relacionados con su posible entrada y la situación en la que éstos allí se encontraban; y, en la cuarta y última, los elementos propiamente relacionados con el Éxodo de los israelitas desde Egipto a Canaán para ver si en realidad éste se produjo, a saber: su cronología, sus causas, sus participantes y ver si es posible describir el itinerario que siguieron hasta llegar a Canaán.

Una vez se haya concluido el desarrollo de estas partes, en un apartado de consideraciones finales, se realizarán las objeciones pertinentes al tratamiento de los acontecimientos y de las fuentes por los distintos autores y se tratarán de definir las principales líneas de trabajo y de investigación que se deben seguir en el futuro.

2. El relato del Éxodo en el Antiguo Israel

La premisa con la que ha partido este ensayo, debido al consenso existente en el ámbito académico (Na'aman, 2011), ha sido la de aceptar que el relato del Éxodo es el acontecimiento señero de la fe y de la historia de Israel. Sin embargo, ¿desde cuándo los israelitas tuvieron conocimiento de esta experiencia de opresión y liberación?

Los estudiosos coinciden en señalar que la tradición del Éxodo fue aceptada primeramente en el reino de Israel debido a que las líneas generales del relato eran conocidas en las profecías de los profetas Amós y Oseas del siglo VIII a. C. y en algunos salmos tempranos de origen norteño (*Ps 77, 80 y 81*). No obstante, el que contenidos de estos relatos fueran tan dominantes en la historiografía judía escrita en el siglo VII a. C., incluyendo la celebración de la Pascua en el año dieciocho del reinado de Josías de Judá – 621 a. C.- (*2Re 23, 21-23*), les hace considerar que su conocimiento también se pudo dar en el reino meridional antes del siglo VII a. C., lo cual se apoya en el contenido de la Canción del Mar (*Ex 15, 1-17*) y en el de algunos Salmos sureños (*Ps 78, 114*).

El conocimiento del Éxodo durante la existencia de los reinos de Israel y Judá está también atestiguado por las múltiples referencias que indican que existía una transmisión de padres a hijos del recuerdo de sus relaciones directas con los grupos que habían construido o reconstruido las dos ciudades mencionadas en la Biblia – Pitón y Pi-Ramsés- del delta del Nilo (Soggin, 1985).

Estos elementos son los que llevan a afirmar que las primeras obras de la historia de Israel probablemente abrieran con la historia del Éxodo y no con los relatos de los patriarcas (Na'aman, 2011). El lugar excepcional de la tradición en estas primeras obras y en la conciencia histórica del reino de Israel y de Judá es un punto a favor de la cuestión de la autenticidad de la memoria histórica reflejada en la historia del Éxodo que será tenido en cuenta en este trabajo.

3. La presencia de los israelitas en Egipto en el siglo XIII a. C.

Una vez aclarada la cuestión del conocimiento del relato del Éxodo en el Antiguo Israel es momento ahora de abordar el tema de la presencia de los israelitas en Egipto, para lo cual, siguiendo la estructura planteada en la introducción y que a partir de aquí se imitará en los siguientes puntos, se presentarán en primer lugar las fuentes disponibles, muy limitadas para la reconstrucción de este período.

3.1. Fuentes bíblicas y extrabíblicas que informan de la presencia de los israelitas en Egipto

Las fuentes de las cuales los especialistas se han servido para confirmar la presencia israelita en territorio egipcio se pueden dividir en dos grupos: las de origen egipcio y las contenidas en la Biblia. Dentro del primero estarían los papiros de Leiden 348 y 349 que mencionan a unas gentes – *pr⁴*- transportando piedra para una construcción en la región de Menfis (De Vaux, 1975), la estela

4 En la estela dice: "Provéase de grano [...] a los *pr* que acarrean las piedras para edificar la espléndida Pylón

del faraón Sethnacht – 1190-1187 a. C., en la cual se habla de la expulsión de unos asiáticos que habían aprovechado la influencia de ciertos grupos militares para hacerse con el poder⁵ y las aportadas por el egiptólogo Donald Redford de la dinastía Saíta o XXVI en las cuales se menciona la realización de proyectos constructivos en el delta del Nilo por extranjeros (Finkelstein y Silberman, 2003).

Respecto a las contenidas en la Biblia estarían los nombres egipcios que para algunos confirman la presencia en este lugar del grupo levítico del que formaba parte Moisés (De Vaux, 1975), los detalles de las diez plagas – que se desarrollarán posteriormente- que hacen referencia a fenómenos que aún hoy en día azotan a Egipto (Wright, 2002) y los testimonios del relato del Éxodo que mencionan la construcción por parte de los israelitas de dos ciudades, Pitón y Pi-Ramsés, de cuya existencia es imposible dudar (De Vaux, 1975).

3.2. Tratamiento de las fuentes

El tratamiento de las fuentes disponibles para confirmar la presencia israelita en Egipto ha sido muy heterogéneo por parte de los distintos autores y lo sigue siendo hoy en día. No obstante, sí que parece existir un consenso en la actualidad en catalogar como inservibles para probar la presencia israelita tanto el motivo de los nombres egipcios (Soggin, 1985) como los elementos descritos en el relato de las diez plagas (Na'aman, 2011).

A partir de aquí se puede hablar de la existencia, a grandes rasgos, de dos formas de interpretación y tratamiento de las fuentes anteriores. La primera de ellas, en la que se podría situar a George Ernest Wright, Rainer Albertz, Francisco Varo y Roland de Vaux, considera que éstas sí que permiten hablar de la existencia de un grupo de israelitas en el siglo XIII a. C. en Egipto. Esto es así, principalmente, porque admiten como posible que las gentes mencionadas en los papiros de Leiden 348 y 349 y en la estela del faraón Sethnacht hagan referencia a los integrantes del grupo del Éxodo. Además, consideran que las construcciones que se mencionan en la Biblia en las ciudades de Pitón – Tell er-Retabeh en la actualidad- y Pi-Ramsés – antes Tanis, capital de los hicsos – se pudieron dar perfectamente en el siglo XIII a. C. ya que la primera de ellas no tuvo construcciones regias de monarcas anteriores a Ramsés II (Wright, 2002) y la segunda estuvo abandonada desde 1570 a. C. hasta la subida al trono de este faraón, desapareciendo de nuevo su nombre de los textos egipcios antes del final de la dinastía XX (De Vaux, 1975).

En una posición diferente estarían autores como Juan Alberto Soggin, Israel Finkelstein, Mario Liverani y Nadav Na'amán, los cuales afirman que no existe ningún testimonio fiable que permita aceptar la presencia de israelitas en Egipto en el siglo XIII a. C. El motivo principal de esta afirmación se basa en que, a diferencia de los anteriores, no consideran que las gentes mencionadas en los papiros de Leiden 348 y 349 y en la estela del faraón Sethnacht se puedan relacionar con seguridad con los israelitas. No obstante a partir de aquí surgen las diferencias entre ellos, mientras que para Soggin y Na'amán las fuentes no permiten afirmar la existencia de una comunidad israelita en un tiempo concreto (Soggin, 1985), Mario Liverani e Israel Finkelstein, siguiendo las tesis de Redford, afirman que sólo éstas permiten aceptar la existencia de una comunidad israelita en Egipto en el siglo VII a. C., bajo el gobierno de la dinastía Saíta (Finkelstein y Silberman, 2003).

3.3. Hipótesis y hechos comprobados sobre la presencia de los israelitas en Egipto en el siglo XIII a. C.: la relación entre los habiru y los israelitas

Una vez analizadas las fuentes anteriores y su tratamiento por parte de distintos autores, se puede afirmar con seguridad que en el período al que alude la Biblia, el siglo XIII a. C., sí

de [...] de Ramsés Miammun" Traducción de K. Gallin en *Texte zur Geschichte Israels* 2 (1968) recogida en (Albertz, 1999, p. 92).

5 Traducción de la estela en M. Gorg *Ausweisung* (1978) recogida en (Albertz, 1999, p. 91).

que se produjeron construcciones en las ciudades de Pitón y de Pi-Ramsés. No obstante, el que estas construcciones las realizaran los israelitas, y por lo tanto se confirme su presencia en aquel momento, es algo que no se puede afirmar con la misma seguridad ya que depende de que los *habiru* citados en las fuentes egipcias correspondan a los israelitas del Éxodo.

Actualmente existe un consenso en admitir que el empleo de esta palabra, extendido a lo largo del segundo milenio a. C. por todo Oriente Próximo, da a entender que, más que significar un grupo étnico específico, tenía un significado socioeconómico, traduciéndose por “apátridas” o “desplazados”. A partir de aquí están los que consideran – Mario Liverani, Juan Alberto Soggin e Israel Finkelstein entre otros – que pese a que no se pueda descartar del todo alguna vinculación, las probabilidades de que ésta exista son muy pequeñas y los que sí que la ven como posible, cuya opinión se comparte en este trabajo por los siguientes motivos.

En primer lugar porque se apoya la concepción de que la relación etimológica del término *hapiru-habiru* de los textos antiguos del Próximo Oriente con el término bíblico *ibri* puede establecerse como razonablemente segura. Este término, *ibri*, alude a los hebreos, los cuales eran parte de la sociedad israelita según ilustran varios textos de la Biblia como en 2Sa 20,14. En segundo lugar, porque se aprecian similitudes entre las bandas *habiru* del segundo milenio a. C. y las de hebreos integrados en la primitiva sociedad israelita, como la de David (Na'aman, 1984), cuya existencia se ha podido comprobar (Finkelstein y Silberman, 2003). En tercer lugar, respecto a la evolución de un término de carácter socioeconómico como es el de *habiru* a uno de carácter étnico como es el de *ibri*, se puede aceptar que este cambio se produjo a finales del primer milenio a. C., cuando el término *habiru* desapareció de la escena histórica de Asia occidental a partir de la formación de diversos estados y aparecieron otros de carácter étnico que se utilizaron para denominar a los propios *habiru* de cada territorio, como *ibri* (Na'aman, 1984).

Por todo ello – con la conciencia de que no es una cuestión ni mucho menos cerrada ya que en la actualidad se sigue discutiendo sobre el tema, lo cual refleja la publicación de varias monografías sobre el significado del término *ibri* con ideas opuestas a la de este trabajo (entre ellas estarían Loretz, 1984, y Durand, 2004-2005) – se considera como posible que los *habiru* de las fuentes egipcias hagan alusión a los israelitas y que aunque su presencia en el siglo XIII a. C. en Egipto no se pueda afirmar con total seguridad, existen una serie de indicios que permiten plantearla como probable. En el siguiente apartado, se analizará la forma en la que estos israelitas pudieron haber llegado a Egipto y las condiciones en las que vivían.

4. Origen y características de los israelitas asentados en Egipto

4.1. La entrada

A lo largo de la historia se han propuesto diversas alternativas para explicar el origen de una comunidad israelita en el siglo XIII a. C. en Egipto. Una de ellas es la que acepta la tesis sostenida en la Biblia de que el origen de esta presencia se debe situar a principios del segundo milenio a. C. con la entrada de José (Ge 37, 36; Ge 39) y su familia. Estos autores aluden que la presencia de José y su posición está plenamente atestiguada en los relieves e inscripciones egipcias que hablan de gobernantes asiáticos, mientras que el momento de su entrada lo corroboran aquellas que aluden a la llegada de familias nómadas, como la de Abisar, que penetraron en Egipto en torno al año 1900 a. C. Sostienen que si no se tienen inscripciones que hagan referencia a la entrada de José y su familia no se debe a que ésta no se haya producido sino a que las inscripciones no se han conservado (Wright, 2002).

Otra hipótesis es la que afirma que se debe vincular el origen y la llegada de los israelitas a Egipto con la de los hicsos a mediados del siglo XVII a. C., la cual supuso el final del Imperio Medio de Egipto y el inicio del Segundo Período Intermedio. Esta vinculación se basa, principalmente, en un pasaje de la Biblia, (*Nu* 13, 22), en el cual se establece la fundación de Hebrón conforme a la de Tanis, capital de los hicsos en el Delta: “Hebrón fue edificada siete años antes que Soán (Tanis) en

Egipto". Afirman que con este pasaje es lógico deducir que debió de haber hebreos relacionados con la actividad de los hicsos y que se hallaban en Egipto cuando tuvo lugar la fundación de Tanis (De Vaux, 1975).

En la actualidad existe un consenso entre los especialistas en no dar como válidas ambas hipótesis, lo cual, desde el punto de vista de este trabajo, es acertado. Respecto a la historia de José cabe destacar que ésta no es recogida ni siquiera en las dos tradiciones de la Biblia que hablan sobre la llegada de los israelitas a Egipto, ya que únicamente está presente en las dos de Génesis y en la del libro del *Éxodo* y no en la de *Deuteronomio* 26, 5 y *Libro de Josué* 24, 4. Además, las características del relato demuestran que es una construcción tardía y una unidad literaria autosuficiente que no presupone ni lo que la precede ni lo que viene a continuación (Soggin, 1985).

Respecto a la llegada de los israelitas en el siglo XVII a. C. con los hicsos no se descarta la vinculación que pueda existir entre ambas poblaciones sino la llegada repentina de una nueva población a Egipto desde Canaán en este momento. Siguiendo la tesis de Albrecht Alt, el origen de los hicsos se puede relacionar más bien con los núcleos semitas y hurritas instalados ya desde tiempo atrás en el delta oriental del Nilo que, a finales del primer cuarto del segundo milenio a. C., se hicieron con el poder aprovechando los desórdenes del Segundo Período Intermedio (Soggin, 1985).

Esta evolución prolongada y progresiva de la presencia cananea y la toma de poder pacífica en el Delta encuentra su apoyo en los testimonios arqueológicos de Tell ed-Daba – yacimiento situado al este del delta que corresponde con la antigua capital de los hicsos. Éstos ilustran un aumento gradual de la influencia cananea en los estilos de cerámica, arquitectura y tumbas a partir, aproximadamente, del 1800 a. C., que, al cabo de ciento cincuenta años en tiempos de la Dinastía XV terminó por ser la característica del yacimiento (Finkelstein, 2003).

En conclusión, las fuentes disponibles no permiten establecer ni cómo ni cuándo llegaron los integrantes del grupo del Éxodo a Egipto. Únicamente, tal y como se ha apuntado en el apartado anterior, se puede afirmar que su presencia allí se pudo dar en el siglo XIII a. C. Partiendo de esto, se profundizará a continuación en las características de esta presencia y en las condiciones en las que vivían en aquel momento.

4.2. Condiciones de vida: Esclavos o trabajadores, nómadas o sedentarios

La imagen bíblica de los integrantes del grupo del Éxodo es uno de los innumerables ejemplos que se dan en este libro sagrado, y en otros muchos, de la integración inconsciente por parte de los autores, al describir acontecimientos que los precedieron por muchos años, de datos que reflejan la realidad de su propio tiempo.

La presencia de los israelitas como una comunidad grande, con su propio liderazgo y autonomía, viviendo segregados, no se ajusta a la realidad de Egipto en la época del Imperio Nuevo, sino que refleja la del período Saíta en adelante – siglo VII a. C. Asimismo, los expertos han señalado que el trabajo en régimen de esclavitud refleja mejor la realidad de Asia Occidental en los siglos octavo y séptimo antes de Cristo, en particular la de la organización de las operaciones de construcción a gran escala en el Imperio Asirio (Na'aman, 2011).

Por otra parte, tampoco se cree que la orden dada por el faraón a las comadronas de matar a los varones recién nacidos para detener drásticamente el crecimiento del pueblo se corresponda con la realidad, debido a que esto condenaría a la población del grupo del Éxodo masculina al envejecimiento y a la extinción, fracasando una de las finalidades de los trabajos en los que participaban, la productividad (Soggin, 1985).

Entonces, si los israelitas asentados en Egipto no estaban bajo el régimen de esclavitud descrito en la Biblia, ¿por qué estaban trabajando en la construcción de las ciudades de Pitón y Pi-Ramsés?, ¿qué era lo que les obligaba?, ¿cómo vivían sino era en una comunidad grande y segregados de la población egipcia?

La propuesta más acertada para responder a estas preguntas es la planteada por Rainer Albertz y Francisco Varo. Según ellos los integrantes del grupo del Éxodo fueron un grupo de prisioneros de guerra que se integraron o unieron en el campo de trabajo por el culto a YHWH – lo cual se desarrollará en los siguientes apartados. Sobre su forma de vida descartan – lo cual es compartido en este trabajo – que fueran nómadas y sostienen que estaban familiarizados con la vida en Egipto. Encuentran como apoyo de esta afirmación el que en los relatos tradicionales se refleje que no tenían experiencias recientes de vida nómada, ya que las añoranzas que en ellos se citan a los pepinos, sandías, cebollas, etc., no son propias de ello sino de gentes que han estado viviendo en zonas de huertas y campos de cultivo desde hace bastante tiempo (Carabajosa et al., 2013).

Por tanto, después de haber constatado que es posible afirmar la presencia del grupo del Éxodo en Egipto en el siglo XIII a. C., quiénes eran pero no de donde provenían y la forma de vida que llevaban, es momento ahora de que en el siguiente apartado se analice la experiencia de liberación que según la Biblia estas gentes tuvieron cuando salieron de Egipto, el Éxodo. Para ello, en primer lugar, se intentará establecer la fecha en la que se produjo este episodio – teniendo en cuenta la información de estos apartados – y determinar las causas que lo provocaron, en segundo lugar, ver si se puede comprobar la existencia de su más ilustre participante, Moisés; en tercer lugar, la prueba con más solidez para decir que fue posible la llegada de un grupo de israelitas a Canaán, el origen de la adoración a YHWH; y, en último lugar, si se pueden localizar los principales elementos descritos en el itinerario de Egipto a Canaán y si existe algún testimonio que los relacione con el grupo del Éxodo.

5. El Éxodo de los israelitas desde Egipto a Canaán

5.1. ¿Cuándo y por qué se produjo el Éxodo?

La Biblia establece que la salida de Egipto se produjo bajo el gobierno de un nuevo faraón que no había conocido a José (*Ex 1, 8*) gracias a la ayuda de YHWH, dios del grupo del Éxodo, que ayudó a su pueblo debido a las penurias que allí estaba pasando. Ésta tuvo lugar, concretamente, cuando el faraón fue testigo del horrible tributo de la décima plaga que YHWH mandó a Egipto para liberar a su pueblo, la de la muerte de los primogénitos – incluido el suyo –, tras la cual cedió por fin y pidió a los israelitas que se marcharan junto con sus rebaños de ovejas y demás ganado (Finkelstein y Silberman, 2003). Sin embargo, ¿es así como ocurrió?

En este trabajo se ha comprobado que es posible plantear la presencia de lo que más tarde serían los israelitas en el siglo XIII a. C. como un grupo de prisioneros que llevaban una vida sedentaria y eran sometidos a trabajos forzados en la construcción de las ciudades y templos. No obstante, ¿esto sirve para determinar la fecha de una posible salida de Egipto y sus causas?, ¿existen otras fuentes que puedan ayudar para confirmar lo dicho por la Biblia?

En el registro arqueológico de la península del Sinaí nunca se ha identificado ni un solo lugar de acampada o signo de ocupación a lo largo del siglo XIII a. C. Por tanto, las únicas fuentes disponibles para establecer una fecha del Éxodo son las que han servido para confirmar la presencia israelita en Canaán y una nueva, la estela del faraón Merneptah – 1207 a. C. –, hijo de Ramsés II, que recoge la mención más temprana de Israel en un texto extrabíblico (Finkelstein, 2003).

La inscripción menciona la campaña llevada a cabo por este faraón en torno al año 1230 a. C. contra Canaán, en cuyo transcurso fue diezmado un pueblo denominado Israel, de lo cual se vanagloriaba el propio faraón diciendo que “Israel está baldío, y no tenía simiente”⁶. Aunque esto último se tratase de una vana presunción, demostraba que en aquellos tiempos existía en Canaán una entidad conocida por el nombre de Israel, a la cual se han vinculado los asentamientos que

6 Traducción de la estela de K. Galli en *Texte zur Geschichte Israels* 2 (1968) recogida en (Albertz, 1999, p. 145).

aparecieron por entonces en las serranías cananeas. Esto se ha utilizado por algunos especialistas para decir que el Éxodo se produjo entre el tercer y último cuarto del siglo XIII a. C., justo antes de que tuviera lugar la campaña llevada a cabo por este faraón (De Vaux, 1975; Carbajosa et al., 2013).

Según el punto de vista sostenido en este trabajo, esta utilización no es del todo correcta ya que el nombre de Israel no tiene por qué guardar necesariamente una relación con el grupo del Éxodo. Si se analiza, se ve que el significado de este nombre (Yisra'el) es “Dios o El reina” o “Que Dios o El se muestre como soberano”, lo cual no expresa ninguna relación ni con el grupo del Éxodo ni con el Dios al que adoraban según la Biblia, YHWH. La mención, siguiendo a Albertz (1999), puede aludir perfectamente a un Israel pre-yahvístico que adorara al dios cananeo El.

Por lo tanto, no se tiene por qué retrasar la fecha del Éxodo hasta antes del año 1230 a. C. porque la estela de Merneptah no tiene por qué hacer alusión al grupo que sufrió la opresión y posteriormente la experiencia de liberación de Egipto. El Éxodo también se pudo producir justo al final del reinado de Ramsés, pero tampoco se puede descartar, si aparecen más datos que lo confirmen, que pudiera haber tenido lugar a inicios del siglo XII a. C., lo cual puede sugerir la estela del faraón Sethnacht.

Respecto a las causas, las fuentes no permiten plantear con seguridad cuál pudo haber sido el motivo de la salida – o huida – de este grupo de prisioneros de Egipto a Canaán, pudiendo únicamente sugerir que tratasen de encontrar una vida mejor. Por otra parte, aquellos que relacionan la salida con el relato de las diez plagas de Egipto, como hace la Biblia, cometan una equivocación. Si bien pueden verse similitudes, a grandes rasgos, con fenómenos naturales de la región, éstas son más bien una composición literaria que un texto histórico-legionario, lo cual se demuestra cuando se ve que no todas las fuentes de la Biblia presentan un cuadro completo de todas ellas: En J hay sólo siete y en E y P sólo cinco. En definitiva, siguiendo a Roland de Vaux (1975), el relato de las plagas no es una recopilación de antiguas tradiciones que se remontan al recuerdo de acontecimientos del pasado sino una obra concebida en el escritorio.

5.2. Moisés

Si hay alguien en los relatos del Éxodo, aparte de YHWH, cuya participación resulte imprescindible, ésta es, sin lugar a dudas, la de Moisés. Este personaje, cuyo nombre deriva de un verbo egipcio que significa engendrar o engendrado (Wright, 2002), fue el que recibió la revelación del nombre del Dios del grupo del Éxodo – YHWH – y el que, con sus consejos y con la ayuda de sus acciones, se puso al frente para guiarlos hasta Canaán (Finkelstein y Silberman, 2003). Sin embargo, no pocos autores han cuestionado tanto su participación como su existencia debido a una serie de razones.

La primera de ellas tiene que ver con que se pueden encontrar paralelos de algún aspecto de su historia, concretamente de su nacimiento y de su muerte, en la de otros monarcas como Sargón de Acad y Ciro II de Persia, respectivamente. La segunda, en que si de verdad su existencia fuese fundamental, como ocurre con Jesús de Nazaret para el cristianismo, su nombre aparecería frecuentemente en la Biblia hebrea, al igual que ocurre en el Nuevo Testamento con Jesús. Sin embargo, en la Biblia hebrea hay muy pocos textos en los que Moisés sea mencionado fuera del Pentateuco. Por estos motivos, estos autores afirman que Moisés únicamente es una figura – en gran medida artificial- de enlace, elaborada en tiempos de la reforma deuteronómica – primer momento en que asumió una figura central en la tradición bíblica –, entre las leyendas patriarcales y el gran tema de la conquista de la Tierra Prometida (Liverani, 2005).

Sin embargo, existen otros testimonios que parecen estar a favor de la existencia de Moisés, como la mención que se hace en el libro del Éxodo de su llegada a Madián, lugar a cuyas mujeres se culpó en tiempos posteriores de haber inducido a la idolatría a los israelitas, por lo cual estas gentes tuvieron la consideración de terribles enemigos. Los autores que se sirven de este testimonio afirman que no parece verosímil que en ese contexto de enemistad entre israelitas y madianitas se inventasen unas escenas como éstas en las que Moisés demuestra una actitud amigable y abierta

a los madianitas, radicalmente distinta a la que caracterizaría más tarde las relaciones de ambos pueblos (Carabajosa et al., 2013).

Por ello y porque la tradición madianita es ciertamente antigua, sostienen que no hay razón para admitir que la introducción en ella de la figura de Moisés se hiciera de forma secundaria sino que ésta tuvo que tener un fundamento histórico. En este trabajo, aun reconociendo que hay varios elementos en torno a su figura que pudieron añadirse cuando se elaboraron los relatos y que determinar su historicidad con seguridad es hoy en día imposible, se piensa que se debe admitir su existencia como probable ya que, suprimiendo a Moisés, muchos elementos de la religión de Israel se hacen inexplicables (De Vaux, 1975).

5.3. YHWH, un dios de origen no cananeo

El acontecimiento más importante de los relatos del Éxodo es la revelación de Moisés a YHWH, acontecida en el monte Horeb o Sinaí y recogida en la Biblia en *Éxodo 3, 5-14*. Es en este momento cuando YHWH revela su naturaleza y su nombre a Moisés y le encomienda el propósito de volver a Egipto, tras haber sido desterrado de allí por matar a un capataz (Finkelstein, 2003), y liberar al pueblo al que pertenece.

En este ensayo se ha planteado que fue el culto a este dios lo que unió a la masa de trabajadores y prisioneros a formar una comunidad que más adelante sería la que salió de Egipto. No obstante, ¿hay elementos que permitan realizar esta afirmación con seguridad?, ¿qué se sabe acerca de YHWH y los orígenes de su adoración?, ¿realmente ésta se sitúa en el monte Horeb o Sinaí?, y, en este caso, ¿dónde se tendría que situar este lugar?

Con el objetivo de dar respuesta a todas estas preguntas se desarrollará a continuación, brevemente, la llamada hipótesis quenita-madianita, propuesta más aceptada en la actualidad en el ámbito académico para determinar los orígenes de la adoración a YHWH, la cual se tendría que situar como anterior a Moisés y a la existencia de Israel en ciertas tribus de la zona de Hiyaz al noroeste de Arabia – Madián (Day, 2000).

Antes de desarrollar esta propuesta es importante destacar que es de vital importancia su inclusión en este trabajo, porque no sólo ayuda a elaborar el itinerario del Éxodo que se abordará en el siguiente punto o, como es obvio, a determinar los orígenes de la adoración a YHWH, sino que también constituye, debido a la ausencia de solidez de las cuestiones que se han tratado anteriormente, uno de los mayores apoyos a la historicidad del Éxodo al establecer el origen de la adoración a YHWH en un territorio fuera de Canaán y de gran importancia en el relato, Madián.

5.3.a. La hipótesis quenita-madianita

Como se ha mencionado anteriormente, la hipótesis quenita madianita sugiere que el nombre de YHWH estaba en uso, antes de Moisés y de la existencia de Israel, entre ciertas tribus semitas en la zona de Hiyaz. La hipótesis se hizo muy popular a comienzos del siglo XX por un trabajo de Karl Budde – *Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung* (1899) – y los datos más importantes que parecen sostenerla o corroborarla son los siguientes.

En primer lugar existen una serie de antiguos textos poéticos que atribuyen a YHWH una vinculación local con esa región (Soggin, 1985), que recibe en ellos diversos nombres, como Sinaí, Se'ir, Campos de Edom, Temán o Monte Farán – *Deuteronomio 32, 2*, *Libro de Josué 5, 4-5*, *Salmos 68, 18* – en los que incluso se designa a YHWH, con un epíteto muy antiguo, como el que viene del Sinaí. *Deuteronomio 33, 2* “Dijo: ha venido YHWH del Sinaí. Para ellos Seir se ha levantado, ha iluminado desde el norte Parán. Con él las miradas de Cadés, ley de fuego en su diestra para ellos”. En ese mismo sentido van las indicaciones que da el Antiguo Testamento sobre la estrecha vinculación de Moisés con los madianitas. En *Éxodo 18, 12* que sea Jetro el que invite a los israelitas a ofrecer un sacrificio a YHWH en la montaña sagrada da pie para suponer que los madianitas o los quenitas ya adoraban a YHWH.

En segundo lugar, estarían una serie de testimonios arqueológicos que también apoyan esta localización. Se dispone de unas catalogaciones egipcias de la época de Amenhotep III – primera mitad del siglo XIV – y de Ramsés II que recogen la mención de “Y-h-w-” en tierras de “S’sw” (Giveon, 1971), es decir, en esa misma región al sur de Palestina. Si YHW y SEÍR son corónimos – nombres de regiones – o etnónimos – nombres de etnias –, la mención de Seír en este contexto invita a concluir que YHW era un lugar próximo de la misma región, los alrededores de la costa norte del Golfo de Aqaba, precisamente la región donde los fragmentos poéticos antes mencionados sitúan el lugar de origen de YHWH. No se puede excluir absolutamente que esta mención esté relacionada con el culto a una divinidad local de idéntico nombre. En otra inscripción, “YHWH de Temán” (Weinfeld, 1984), de Kuntillet Ajrud, que puede datarse en torno al 800 a. C., también se apoya esta localización. La arqueología también ha aportado evidencias sobre la existencia de una civilización en esta zona en el Bronce Final/Edad del Hierro, en contraste con la falta de datos en este período para la península del Sinaí, planteada por otros como posible localización de la montaña sagrada y del origen de YHWH (Day, 2000).

Por otra parte, no cabe pensar que los israelitas de una época posterior localizaran a su Dios en un territorio extranjero, alejado del espacio geográfico de Israel si ello no respondía a un recuerdo mínimamente histórico. Es muy improbable que los israelitas pudieran inventar el origen madianita del dios YHWH, dada la hostilidad que mantuvieron permanentemente en épocas posteriores con ellos (Trebolle, 2008).

Por último, no se puede estar seguro de las características de YHWH antes de que fuera adoptado por el grupo del Éxodo, donde tiene los rasgos de dios guerrero, liberador, de la naturaleza y de la historia. Se puede suponer que fuera una especie de dios de las tormentas o dios de los ejércitos, sin embargo, no se sabe con seguridad. Asimismo, tampoco se puede afirmar si su culto se daba o no junto a otros dioses o si sólo él era adorado.

5.4. El itinerario del Éxodo

Después de haber planteado la presencia israelita en el siglo XIII a. C. en Egipto, la forma de vida que llevaban, la fecha en la que pudieron salir de Egipto, la plausible historicidad del personaje que los lideró y la localización del monte donde recibió la revelación, sería momento ahora de, para finalizar este trabajo, describir la posible ruta que el grupo del Éxodo tomó desde que salió de Egipto hasta que llegó a Canaán.

No obstante, lo analizado en los anteriores apartados no permite elaborar un itinerario de tales características – elaborarlo sería ir en contra del espíritu de este ensayo – debido a que no hay evidencias fuera de la Biblia que puedan confirmar todos los pasos y porque no se considera adecuado fiarse de las indicaciones que en el libro sagrado se recogen ya que éstas están llenas de alusiones a distintas épocas (Liverani, 2005), lo cual no permite tener un conocimiento seguro sobre los pasos que el grupo del Éxodo pudo dar.

De este itinerario únicamente se puede decir que salieron de Pi-Ramsés a finales del siglo XIII a. C. o a principios del s. XII a. C., que pudieron cruzar el mar en algún punto cercano al lago Timsah – siguiendo la tesis de Noth (Soggin, 1985) – aunque no se pueda confirmar – y que llegaron a Canaán por algún camino que no fuera el del norte, ya que se sabe de su vigilancia constante en la época y de la existencia de grandes fortalezas como la de Zilu – Thel (Wright, 2002).

Ni siquiera el Código de la Alianza y el Decálogo se pueden atribuir a este itinerario con seguridad ya que, a pesar de que contengan materiales que daten de la segunda mitad del segundo milenio a. C.⁷, presuponen una profunda teologización del derecho que sólo se produjo a partir de

⁷ Un ejemplo es el caso (*Ex 21, 28-32*) del toro que acornea a otro toro, o a una persona libre, o a un esclavo, y que exige la muerte del toro asesino, pero con la responsabilidad de su propietario sólo en caso de que ya anteriormente hubiera sido advertido de la peligrosidad del animal, circunstancia que encontramos a su vez en las leyes de Eshunna y Hammurabi (Liverani, 2005).

finales del siglo VIII a. C. (Albertz, 1999).

6. Reflexiones finales

Llegados a este punto y después de haber analizado todos los elementos que se propusieron en la introducción a este ensayo, se puede afirmar que hay más indicios que sugieren la historicidad de los relatos del Éxodo que los que lo desmienten. Y esto no sólo es así por los datos proporcionados por la arqueología o por los documentos extrabíblicos – de carácter científico-, sino, como se ha hecho referencia al comenzar este trabajo, porque negar la historicidad del Éxodo supondría negar la historicidad del impulso decisivo que puso en marcha la historia de la religión israelita. Un impulso que brotó de una experiencia religiosa específica vivida por el grupo del Éxodo en Egipto y, posteriormente, en las regiones desérticas al sur de Palestina.

Sólo esta experiencia explica que la dimensión social que definió la religión yahvista, la cual se constituyó a partir del Éxodo, fuese absolutamente diferente de la religiosidad que describen los relatos patriarcales, la cual guarda relación con la religiosidad familiar de finales del segundo milenio a. C. Por otra parte, si esta tradición no hubiera poseído un gran impulso de liberación social, difícilmente habría podido servir de punto de referencia a episodios posteriores como la rebelión de Jeroboán, y jamás habría llegado a adquirir una configuración literaria.

Los autores que niegan esta historicidad, como Israel Finkelstein, Mario Liverani y Nadav Na'aman cometan una serie de errores cuando abordan esta problemática, aunque como se ha visto no se puedan descartar todas sus aportaciones. El primero de ellos se centra demasiado en la etapa de elaboración y formación de los relatos, lo cual le hace finalmente constreñir todo a ese período, no sólo el Éxodo, sino también otras tradiciones como la de los patriarcas y la de la Monarquía Unificada de David y Salomón. Mario Liverani, por otra parte, se equivoca cuando utiliza las formas verbales del Próximo Oriente para reconstruir el significado de las del hebreo bíblico, reflejado perfectamente en el trabajo de Na'aman (2011), lo cual le lleva a cometer el error de suponer que el testimonio de Oseas 7, 11 no alude a un movimiento de personas sino a un cambio de fronteras y control político (Liverani, 2005). El último de ellos, Na'aman, sorprendentemente, comete un error al establecer esa memoria de la liberación en Canaán y negar la estancia en Egipto, de lo cual finalmente necesita y reconoce al final de su artículo cuando dice que un pequeño grupo conducido por Moisés pudo llegar desde allí a Canaán (Na'aman, 2011).

Dicho esto, se puede afirmar que se ha satisfecho en parte el propósito de este trabajo, y es en parte porque las cosas que se pueden afirmar con perfecta seguridad son muy pocas. Es por ello que se tiene que seguir investigando para poder completar los vacíos que las fuentes disponibles en la actualidad no permiten llenar. Esta investigación debe tener siempre en cuenta los textos bíblicos, eso sí, con las consideraciones necesarias y con una aplicación de la crítica literaria, y permanecer abierta a los avances que pueda realizar cualquier investigador, ya que el fin no es que uno sea el que venda más o menos publicaciones sino que la dinámica que se investiga quede esclarecida.

Se considera, ya para acabar, que el punto donde se debe profundizar más es la relación entre los términos *apiru*, *habiru*, *shasu* y los que hacen referencia a los israelitas o hebreos. Con ello no sólo se avanzará en la temática de la historicidad de los relatos del Éxodo sino también en el origen de la adoración a YHWH y en las características que ésta pudo tener.

Abreviaturas

- Ge. Génesis
- Ex. Éxodo
- Nu. Números
- Deut. Deuteronomio
- Jo. Josué

Id. Jueces

2Sa. Segundo libro de Samuel

2Re. Segundo libro de los Reyes

Ps. Salmos

Bibliografía

- Albertz, R. (1999). *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, vol 1. Madrid: Trotta.
- Baden, J. S. (2012). From Joseph to Moses: The Narratives of Exodus 1-2. *Vetus Testamentum*, 62, 133-158.
- Bright, J. (1960). *A History of Israel*. London: SCM Press.
- Budde, K. (1899). *Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung*. Giessen: J. Ricker Verlagsbuchhandlung.
- Day, J. (2000). *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*. Sheffield: Shefieldd Academic Press.
- De Vaux, R. (1975). *Historia antigua de Israel*. Madrid: Cristiandad.
- Durand, J. M. (2004-2005). Assyriologie. *Annuaire du Collège de France* 2004-2005, 563-584.
- Finkelstein, I. y Silberman, N. A. (2003). *La Biblia desenterrada: Una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores.
- Galling, K. (ed.) (1968). *Texte zur Geschichte Israels*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Giveon, R. (1971). *Les bédouins shosou des documents égyptiens*. Leiden: Brill.
- Carbajosa, I., González, J. y Varo, F. (2013). *La Biblia en su entorno*. Estella: Editorial Verbo Divino.
- Görg, M. (1978). Ausweisung oder Befreiung? Neue Perspektiven zum sogenannten Exodus. *Kairos*, 20, 272-280.
- Lemche, N. P. (1985). *Early Israel: Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy*. Leiden: E. J. Brill.
- Liverani, M. (2005). *Más Allá de la Biblia. Historia Antigua de Israel*. Barcelona: Crítica.
- Loretz, O (1984). *Habiru-Hebräer. Eine sozio-linguistische Studie über die Herkunft des Gentiliziums 'ibri vom Appellativum habiru*. Berlin/Nueva York: De Gruyter.
- Na'aman, N. (1984). Habiru and Hebrews: The Transfer of a Social Term to the Literary Sphere. *Journal of Near Eastern Studies*, 45 (4), 271-288.
- Na'aman, N. (2011). The Exodus Story: Between Historical Memory and Historiographical Composition. *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, 11, 39-69.
- Noth, M. (1950). *Geschichte Israels*. Göttingen Theaterstr. 13 : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Provan, I., Long, V. y Longman, T. (2003). *A Biblical History of Israel*. Louisville, KY: Westminster, John Knox Press.
- Sacchi, P. (2004). *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo : Israel entre los siglos VI a. C. y I d. C.* Madrid: Trotta.
- Soggin, J. A. (1985). *A History of Israel: From the Beginnings to the Bar Kochba Revolt, AD 135*. London: SCM Press.
- Thompson, T. L. (1974). *The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Trebolle, J. (2008) *Imagen y palabra de un silencio: la Biblia en su mundo*. Madrid: Trotta.
- Van Seters, J. (1975). *Abraham in History and Tradition*. New Haven: Yale University Press.
- Weinfeld, M. (1984). Kuntillet Ajrud Inscriptions and Their Significance. *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente antico*, 1, 121-130.
- Wright, G. E. (2002). *Arqueología Bíblica*. Madrid: Cristiandad.

El Cerro de la Ermita de La Encarnación (Caravaca de la Cruz, Murcia): santuario y territorio en el mundo ibérico del Sureste peninsular¹

The Cerro de la Ermita of La Encarnación (Caravaca de la Cruz, Murcia): cult place and territory in the Iron Age Iberian Southeast

Leticia López-Mondéjar²

Instituto de Ciencias del Patrimonio – Incipit (CSIC)

Recibido: 31/01/2017

Aceptado: 06/04/2017

Para citar este artículo: López-Mondéjar, L. (2017). El Cerro de la Ermita de La Encarnación (Caravaca de la Cruz, Murcia): santuario y territorio en el mundo ibérico del Sureste peninsular. *Panta Rei. Revista Digital de Ciencia y Didáctica de la Historia*, 23-40.

ISSN: 2386-8864

DOI: 10.6018/pantarei/2017/2

Resumen

Los lugares de culto, como elementos del paisaje, desarrollaron un papel fundamental a nivel territorial entre las comunidades protohistóricas mediterráneas, incluido el propio mundo ibérico. Dicho papel ha sido sin embargo escasamente estudiado en el ámbito del Sureste y, concretamente, en el caso del importante santuario localizado en La Encarnación (Caravaca, Murcia). El objetivo del presente trabajo es insertar dicho lugar de culto en su contexto espacial, analizando su papel territorial desde una triple perspectiva: en conexión con el *oppidum*, en relación con el territorio vinculado a éste y, finalmente, su papel más allá del territorio de dicho *oppidum*.

Palabras clave

Yacimientos, Arqueología, Historia local, Entorno urbano, Organizaciones religiosas.

Abstract

As part of the landscape cult places developed an essential territorial role in the Mediterranean Protohistoric societies, including the Iberian communities. This role has not received the wide attention that it deserves in the Iberian Southeast, and particularly in the case study of the important sanctuary located in La Encarnación (Caravaca, Murcia). The aim of this paper is to insert this cult place within its spatial context and to analyze its territorial role from three perspectives: in connection with the *oppidum*, in relation to the territory controlled by this centre and, finally, beyond the territorial area of the *oppidum*.

¹ Esta investigación está financiada por el Programa Horizon 2020 de la Unión Europea a través de las acciones Marie Skłodowska-Curie Individual Fellowships (GA 654906).

² Para contactar con la autora: Leticia López-Mondéjar. Instituto de Ciencias del Patrimonio, Incipit-CSIC. leticia.lopez-mondejar@incipit.csic.es.

Keywords

Historic sites, Archaeology, Local History, Urban Environment, Religious Organizations.

1. Introducción

Los lugares de culto, como parte integrante del paisaje, ofrecen información clave para el estudio de las sociedades ibéricas. Así lo han demostrado los estudios desarrollados en diversas áreas mediterráneas donde estos espacios se presentan como elementos esenciales para comprender la organización territorial de dichas comunidades (Alcock y Osborne, 1994; Cultraro, 2005; Witcher, 1999). Esta perspectiva, sin embargo, está prácticamente ausente en el estudio de los santuarios ibéricos del Sureste peninsular, donde se localizan algunos de los más destacados y conocidos del mundo ibérico: La Encarnación (Caravaca de la Cruz), El Cigarralejo (Mula), Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla) o La Luz (Verdolay, Murcia). Los trabajos que han abordado el análisis de dichos yacimientos han ofrecido numerosos datos relativos a su cultura material y su desarrollo, sin embargo, se echa en falta un estudio de los mismos dentro de su marco territorial y una mayor profundización en su papel sociopolítico.

Afortunadamente, recientes estudios desarrollados en esta zona peninsular han permitido conocer con más detalles la evolución del poblamiento y la articulación del territorio desde época ibérica y hasta la presencia romana. Entre las zonas que han sido analizadas desde este punto de vista queda el sector del Noroeste murciano y el valle del Quípar (Brotóns y López-Mondéjar, 2010; López-Mondéjar, 2009), donde precisamente se localiza uno de los ejemplos más interesantes dentro de los lugares de culto de todo el Sureste peninsular: el santuario del Cerro de la Ermita de La Encarnación (Figura 1). Si el desarrollo que este yacimiento experimenta con la presencia romana es bien conocido a través de los trabajos de F. Brotóns y S. Ramallo, menos datos se tienen en cambio sobre la fase previa a la misma, correspondiente a los siglos IV-III a.C.³ Ésta, sin embargo, resulta clave para comprender tanto la transformación edilicia del santuario en las centurias siguientes como su continuidad frente a otros lugares de culto regionales.

Partiendo de dicho panorama, nuestro objetivo es insertar el santuario de La Encarnación en el paisaje ibérico de los siglos IV-III a.C., aproximándonos a su relación con otros elementos del mismo (asentamientos, vías de comunicación, etc.) que nos permitan definir el posible papel que dicho lugar de culto pudo desempeñar en esas centurias en este territorio. Si bien algunas cuestiones han sido tratadas de forma individual en estudios previos, el objetivo de este trabajo es ofrecer una síntesis y una revisión global de todas ellas, que permita mostrar una imagen más completa de dicho santuario en el marco del paisaje y el poblamiento de esta zona del Sureste. Para ello, atendiendo a los estudios desarrollados en otros ámbitos del Mediterráneo y de la propia Península Ibérica, analizaremos dicho santuario a varios niveles. Así, abordaremos su conexión con el núcleo principal, su relación con otros yacimientos documentados en el territorio del *oppidum* y, finalmente, su análisis en un marco más amplio, que irá más allá de los límites definidos por este último.

Para atender a estos aspectos hemos partido de la información ofrecida por la Carta Arqueológica regional para este sector murciano. Ésta ha sido posteriormente revisada y completada gracias a los datos aportados por los últimos estudios indicados, por los trabajos de prospección realizados desde la Universidad de Murcia en la zona del Estrecho de las Cuevas⁴, y mediante la visita a aquellos yacimientos más problemáticos de este sector regional. Partiendo de dichos datos

³ Entre dichos trabajos cabe señalar los de Brotóns y Ramallo, 1994, 1999 y 2010; Ramallo, 1991 y 1993; Ramallo y Arana, 1993; y Ramallo y Brotóns, 1997 y 1999.

⁴ Dichos trabajos fueron realizados dentro del proyecto de investigación “Prospección arqueológica de Los Villaricos en el sitio histórico del Estrecho de las Cuevas de La Encarnación (Caravaca de la Cruz, Murcia)” y dirigidos por S. F. Ramallo Asensio (Universidad de Murcia).

es posible esbozar brevemente, como paso previo al análisis del santuario desde los tres niveles indicados, aquellos rasgos que caracterizan la localización de La Encarnación en el paisaje del Noroeste murciano y que definen el valle del Quípar durante los siglos IV-III a.C. No es nuestro objetivo analizar la amplia documentación asociada a este santuario y ya publicada en numerosos trabajos, sino sintetizar aquellos rasgos del yacimiento que consideramos de especial interés para enmarcar el triple análisis planteado y, en definitiva, comprender su papel en el paisaje ibérico de esta zona a partir del siglo IV a.C.

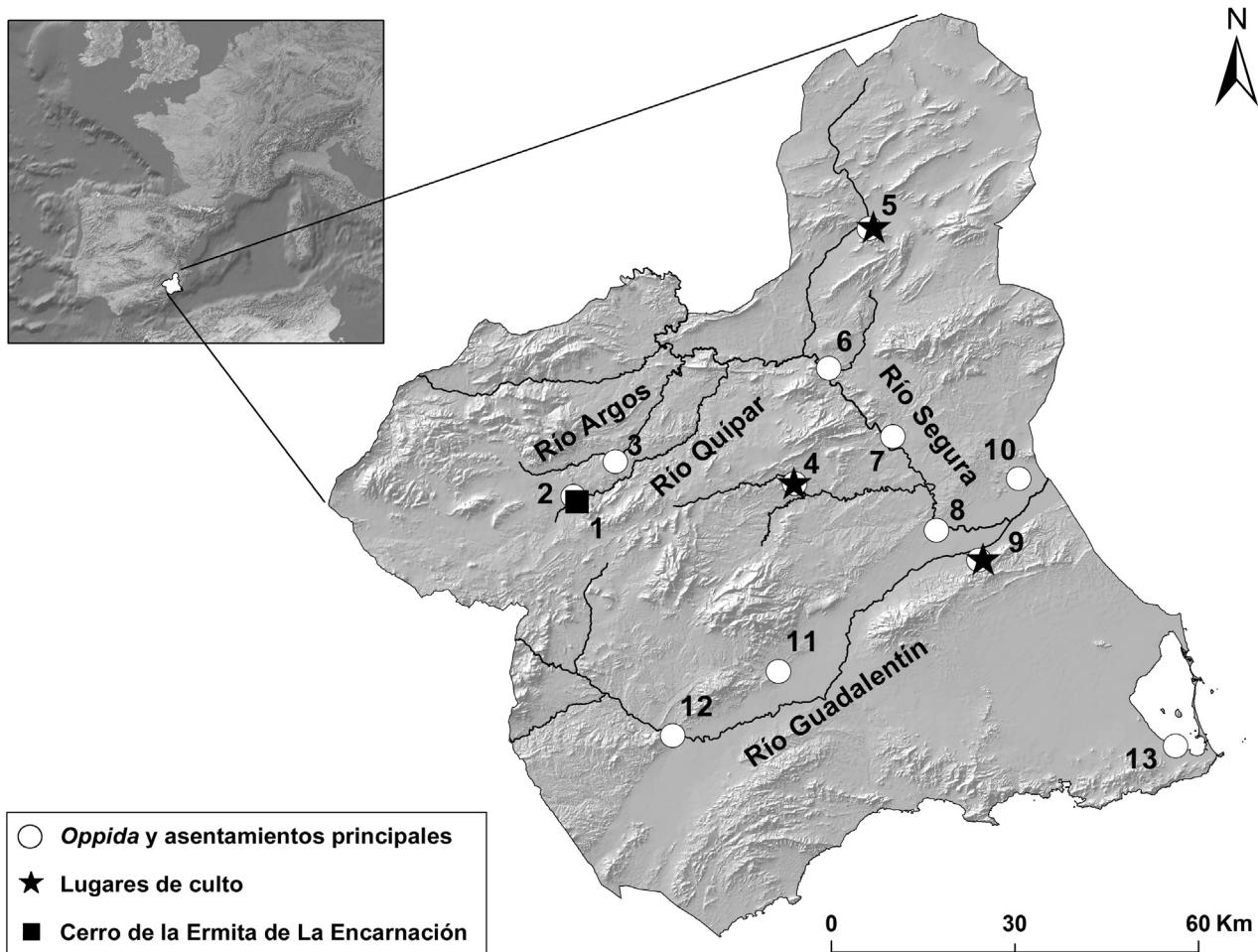


Figura 1. Localización del Cerro de la Ermita de La Encarnación en el Sureste peninsular y principales núcleos y santuarios ibéricos citados en el texto (1.La Encarnación, 2.Los Villaricos, 3.Cabezo Roenas, 4.Santuario y oppidum del Cigarral, 5.Santuario y oppidum de Coimbra del Barranco Ancho, 6.Bolvax, 7.Cabezo del Tío Pío, 8.Cabezo de la Rueda, 9.La Luz y Santa Catalina del Monte, 10.Cobatillas la Vieja, 11.Las Cabezuelas, 12.Cerro del Castillo de Lorca, 13.Loma del Escorial). Fuente: elaboración propia.

2. El mundo ibérico en el valle del Quípar entre los siglos IV-III a.C.

El Cerro de la Ermita de La Encarnación, cerca de la actual población de Caravaca de la Cruz, constituye uno de los yacimientos mejor conocidos de la Región de Murcia. Localizado en el Estrecho de las Cuevas, en el valle del Quípar, se sitúa en un punto de paso natural y obligado en el acceso al valle del Segura desde tierras andaluzas, junto al que discurren además numerosas vías pecuarias (Figura 2).

Los primeros datos sobre la ocupación de este sector del valle se remontan a época prehistórica y su importancia en la historia regional es clara si atendemos a las numerosas menciones de eruditos

locales y estudiosos que ya desde el siglo XVII se refieren a los restos arqueológicos documentados en la zona (Cuadrado, 1945; Yelo, 1984). El sector en el que se ubica el santuario presenta además un marcado carácter forestal que, unido a su amplia visibilidad sobre el valle y a la presencia de agua en las inmediaciones, definió el carácter especial de esta zona ya desde época antigua, influyendo sin duda en la elección del emplazamiento de dicho lugar de culto. En este sentido, la perduración hasta época romana del culto en esta zona y la posterior construcción, ya en el siglo XVII, de una ermita sobre los restos de aquel santuario, reflejan la continuada percepción de esta área como un sector con un carácter especial dentro del paisaje del valle.

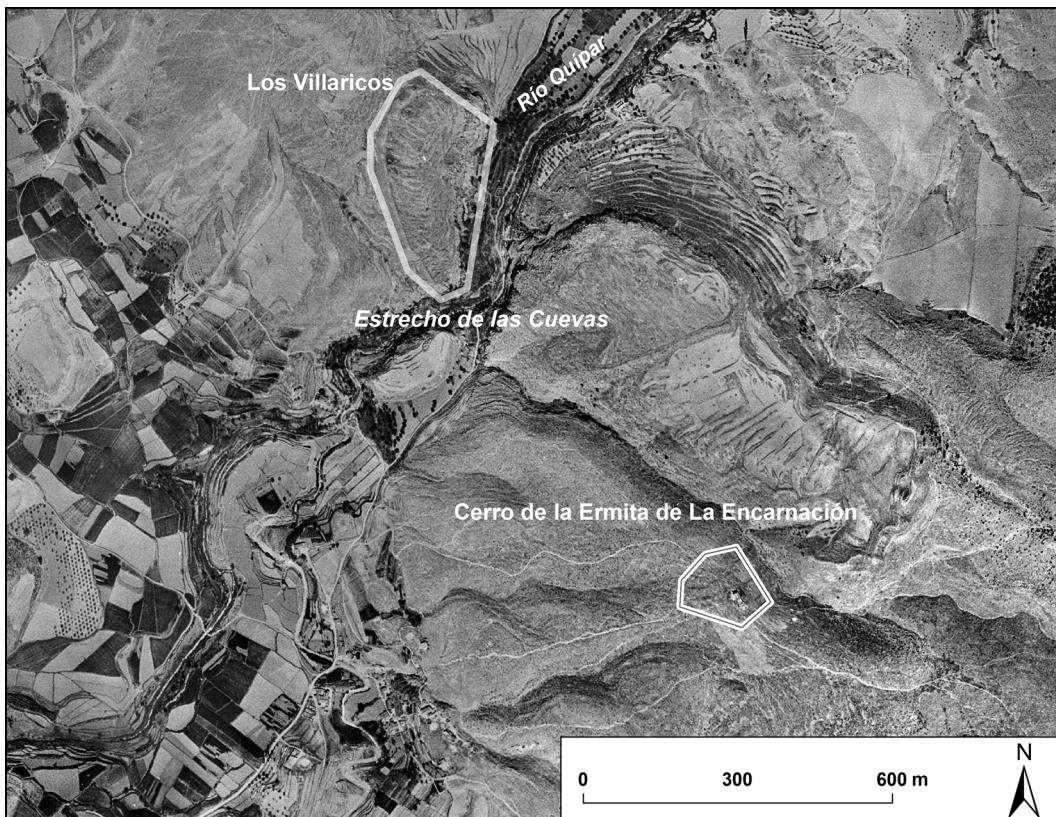


Figura 2. Localización del santuario de La Encarnación y del oppidum ibérico de Los Villaricos en el Estrecho de las Cuevas. Fuente: elaboración propia.

Volviendo al periodo que nos ocupa, el Estrecho de las Cuevas se presenta además durante los siglos IV-III a.C. como un sector de especial interés ya que es precisamente allí donde se localiza el núcleo ibérico más importante del valle: el *oppidum* de Los Villaricos. Se trata de un amplio asentamiento, de unas 7 ha de extensión, y emplazado en la margen izquierda del Quípar, en un cerro frente al santuario de La Encarnación. El yacimiento aparece amurallado en su perímetro, especialmente en el sector occidental, el más fácilmente accesible y donde se localiza la entrada al *oppidum*. Los materiales recuperados en superficie durante las prospecciones realizadas apuntan a una amplia cronología para el yacimiento ibérico, que continuó ocupado durante el periodo imperial. Desafortunadamente, el escaso conocimiento que aun hoy tenemos de la necrópolis de Los Villaricos, nos impide una mejor aproximación, especialmente desde el punto de vista social, a dicho asentamiento. Aun así, los interesantes paralelos que ofrecen otros *oppida* regionales, cuyas necrópolis son ampliamente conocidas (El Cigarralejo, Coimbra del Barranco Ancho, Cabecico del Tesoro), sirven sin duda como referencias esenciales para comprender el papel desempeñado por este centro ibérico del Noroeste murciano a nivel sociopolítico y territorial.

De este modo, el registro material, la amplia extensión, la decisión locacional y las murallas

de Los Villaricos diferencian claramente a este centro del resto de los núcleos documentados en este sector regional, situándolo a la cabeza del poblamiento en el mismo (López-Mondéjar, 2010a). El panorama aparece así marcado en el siglo IV a.C. por un modelo de poblamiento cohesionado y organizado por dicho núcleo principal, junto al que se documentan también durante esa centuria y la siguiente toda una serie de asentamientos de carácter secundario en cuanto a su extensión, registro material y emplazamiento. Surgidos en su mayoría en el IV a.C., aparecen distribuidos a lo largo del valle y próximos tanto a aquellos suelos más aptos para el desarrollo de actividades agropecuarias como a las vías naturales de comunicación que constituyen los cursos fluviales (Brotóns, 1995; López-Mondéjar, 2010a).

Entre dichos yacimientos, algunos ocuparon posiciones estratégicas en conexión con los ejes de comunicación comarcas, como el Cerro de la Cueva IV, si bien nunca adquirieron una entidad similar a la del *oppidum* (Figura 3). Precisamente vinculados a dichos centros aparecen sectores de necrópolis, cuyos ajuares y la diversidad tipológica de sus enterramientos, como se observa en El Villar de Archivel, reflejan la complejidad social alcanzada por estas comunidades (Brotóns, 2008). Junto a algunos de esos núcleos rurales se desarrollaron también pequeños lugares de culto al aire libre similares a los documentados en el norte granadino, y cuya cultura material, al igual que su emplazamiento y su cronología muestran un carácter distinto al del santuario de La Encarnación (Adroher y López 2004; López-Mondéjar, 2010b).

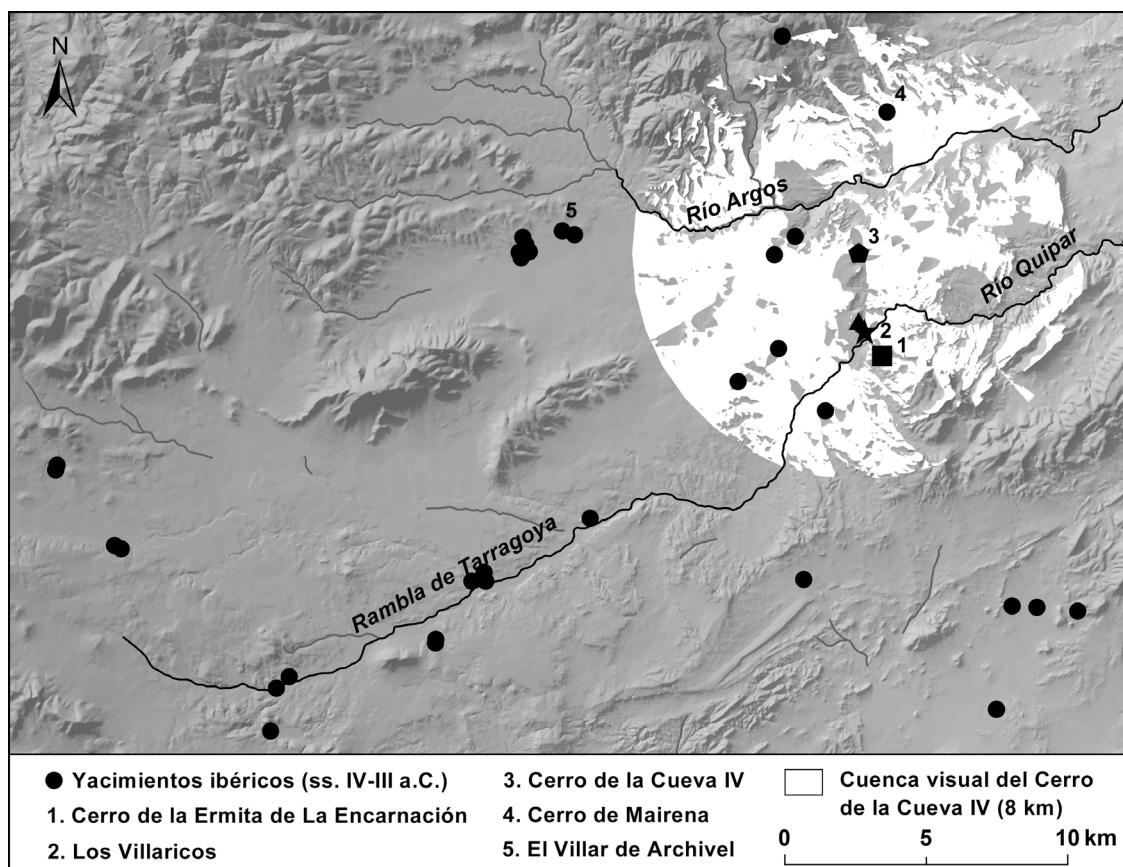


Figura 3. Distribución de los yacimientos ibéricos de los siglos IV-III a.C. en el valle y control visual del Cerro de la Cueva IV. Fuente: elaboración propia.

El valle aparece de este modo definido, durante los siglos IV-III a.C., por un paisaje jerarquizado en torno al *oppidum* de Los Villaricos (López-Mondéjar 2010a). Es precisamente en este contexto en el que cabe encuadrar el primer nivel de análisis del santuario de La Encarnación.

3. El Cerro de la Ermita de La Encarnación y el *oppidum* de Los Villaricos

Como se ha indicado para otros ámbitos del Mediterráneo prerromano, también en el área ibérica se ha vinculado el desarrollo de los lugares de culto con el proceso de reafirmación territorial de los *oppida*. Desde esta perspectiva, tales espacios se presentan como elementos clave en el paisaje y su vinculación a esos centros principales como un aspecto decisivo para sancionar el papel desempeñado por éstos en el territorio de su entorno.

Teniendo en cuenta este planteamiento, una de las primeras cuestiones que surge al analizar el santuario de La Encarnación desde dicha perspectiva es si el desarrollo de este lugar de culto estuvo también en conexión con un proceso similar. En este sentido, es fundamental atender a aquellos aspectos que permiten poner en conexión este yacimiento con el vecino *oppidum* de Los Villaricos. Entre ellos atenderemos aquí particularmente a tres: la cronología que ofrecen ambos yacimientos, su emplazamiento y, finalmente, la presencia en el santuario de una serie de elementos que pueden ser vinculados directamente con la élite residente en dicho *oppidum*.

Por lo que respecta a la cronología, el origen de ambos yacimientos ha sido datado en el siglo IV a.C., coincidiendo así con el momento de desarrollo de los grandes *oppida* ibéricos del Sureste (Ros, Brotóns y Ramallo, 2016). Estos centros aparecen en el paisaje ibérico de dicha centuria como núcleos articuladores de los distintos valles regionales, dominando las principales vías de comunicación y controlando el poblamiento secundario localizado en las zonas bajas. El desarrollo de estos *oppida* fue coetáneo además con el de otros santuarios ibéricos en toda la zona murciana, siguiendo un esquema similar al que se ha planteado para las áreas alicantina y andaluza (Grau, 2010). En esta última los santuarios surgen también al amparo de grandes núcleos fortificados y su aparición y desarrollo se ha interpretado como parte de un proceso más amplio, marcado por la consolidación del poder de dichos *oppida* en el territorio (Ruiz y Molinos, 2002, p. 293). En el caso del Noroeste murciano, la cronología de ambos yacimientos, La Encarnación y Los Villaricos, así como los cambios que se observan en el poblamiento del valle del Quípar a partir de esa cuarta centuria, apuntan también a un proceso similar, y presentan al santuario como un elemento fundamental en el paisaje de este sector y claramente ligado al vecino *oppidum*.

Otro de los aspectos señalados que refleja más claramente la relación entre los dos yacimientos es su emplazamiento en el valle. En este caso, dicha conexión es expresada espacialmente a través de una directa vinculación topográfica. *Oppidum* y santuario aparecen localizados, como indicábamos, en el sector conocido como el Estrecho de Las Cuevas, un área clave de paso en la que el cauce del Quípar se estrecha para discurrir entre los cerros en los que, a ambos lados del río, se emplazan dichos yacimientos (Figura 2). Separados únicamente por el curso fluvial, tanto el hábitat como el lugar de culto ejercen un control conjunto sobre el eje natural que representa dicho río y sobre todo el valle medio y alto del mismo, ruta natural hacia la Alta Andalucía.

Finalmente, en cuanto al último de los aspectos señalados, cabe indicar la presencia de otra serie de elementos que dejan ver también la conexión entre santuario y *oppidum*, permitiendo observar la participación de la élite indígena en el lugar de culto, una élite que, a juzgar por los datos aportados por los yacimientos comarcas, habría residido principalmente en el núcleo emplazado en Los Villaricos. Los materiales recuperados en el santuario, y concretamente los datados durante el periodo ibérico, constituyen sin duda un elemento clave para analizar dicha conexión. Entre ellos uno de los mejores ejemplos son los exvotos en piedra. En ellos se representan personajes ricamente ataviados y guerreros, cuyos atributos y actitudes permiten vincularlos a grupos destacados dentro de la sociedad (Aranegui, 1994; Ramallo y Brotóns, 2014; Ramallo, Noguera y Brotóns, 1998; Ruano y San Nicolás, 1993) (Figura 4). De este modo, las imágenes que vemos en La Encarnación, y que aparecen también en otros lugares de culto del Sureste, estuvieron asociadas a las élites dado que los símbolos que representan se vincularon sin duda al prestigio, el estatus y la fuerza, tal y como ocurrió en otras áreas del Mediterráneo (Bradley, 1997; Cardete, 2003; Colonna, 1985). Éstos, se convirtieron así en espacios de representación para las élites locales, en los que a través de dicha iconografía y los símbolos a ella asociados se expresaron los valores de dicho grupo social

diferenciándolo de otros miembros de la comunidad (López-Mondéjar, 2014).



Figura 4. Exvoto de guerrero en piedra recuperado en el santuario de La Encarnación (a partir de Ruano y San Nicolás, 1993, Fig. 9).

En el caso de La Encarnación, la presencia de falcatas votivas y de elementos realizados en metales preciosos, especialmente plaquitas (Ramallo, 1993), puede interpretarse también en esta misma línea y, en última instancia, dichos elementos constituyen expresiones de la élite. Entre las plaquitas halladas en el yacimiento resulta interesante una de plata repujada en la que aparece un personaje antropomorfo de perfil con la oreja y el ojo acentuados. Tanto su atavío como el modelo de representación de la figura, que carece de la gestualidad frontal propia de las divinidades ibéricas, han llevado a ponerla en relación con un posible dignatario miembro de la élite que probablemente desempeñó funciones 'sacerdotales' (Brotóns y Ramallo, 2010, pp. 141-142). La vinculación entre santuario y *oppidum* va así más allá de su mera conexión topográfica, constituyendo el primero un espacio de representación ideal para la élite residente en Los Villaricos que, a través de exvotos y representaciones, y también mediante su participación en determinadas ceremonias, lograría consolidar su papel dentro de la comunidad.

Finalmente, un último aspecto que apunta a la relación directa entre ambos yacimientos, *oppidum* y santuario, lo constituye el desarrollo que experimenta este último durante los primeros momentos de la presencia romana en el Sureste. Tanto la transformación edilicia de La Encarnación como su pervivencia durante el periodo romano sólo pueden entenderse en conexión con la importancia adquirida por el vecino *oppidum* de Los Villaricos y con su continuidad durante el periodo imperial, tal y como reflejan los materiales recuperados en las prospecciones realizadas en el cerro. El interés romano por mantener el *status quo* en la zona y garantizar la estabilidad durante los primeros momentos de su presencia en el Sureste, parece haberse traducido en el apoyo al núcleo principal y articulador de todo este territorio, alejado de *Carthago Nova* y de la directa actuación romana en estos momentos. Precisamente la monumentalización que experimenta el santuario, con la construcción de dos templos de estilo itálico, cuyos materiales fueron directamente importados desde el Lacio (Ramallo, 1991), ha querido ser vista como respuesta de Roma a la 'amistad' de las élites locales residentes en Los Villaricos (Ramallo, 1993, p. 133). Es en este marco donde cabe comprender también la continuidad del *oppidum* durante el periodo romano y frente a la desaparición de otros importantes núcleos ibéricos regionales. Los Villaricos será el único centro ibérico del valle que se mantendrá ocupado en época imperial, siendo mencionado en la epigrafía como *Res Publica* ya en el siglo II d.C. (Yelo, 1984).

En general, todos los aspectos indicados, vinculan directa e indirectamente el santuario de La Encarnación con el vecino *oppidum* de Los Villaricos y con la élite residente en este centro. Dicha conexión entre ambos yacimientos y la importancia alcanzada por el lugar de culto como

espacio de representación social fueron sin duda claves en el desarrollo experimentado por éste, sin embargo, ¿fueron los únicos factores que favorecieron el desarrollo de este santuario? Atendiendo a la monumentalización experimentada por el mismo con la llegada de Roma se plantea una cuestión fundamental: ¿es posible que dicho yacimiento tuviese un rol más amplio, es decir, más allá de esa relación directa con el *oppidum* y la élite local? En este sentido, ¿pudo haber jugado un papel destacado en el territorio o simplemente constituyó un espacio vinculado exclusivamente a ese *oppidum*? Se trata de un aspecto fundamental para comprender el desarrollo de La Encarnación, especialmente si se tiene presente que se trata del único lugar de culto ibérico del Sureste que ofrecerá una clara continuidad durante los períodos republicano e imperial.

Precisamente para abordar dichas cuestiones cabe atender al segundo de los niveles de análisis indicados, ampliando nuestra perspectiva más allá del *oppidum* e insertando el santuario en el marco del valle del Quípar.

4. El Cerro de la Ermita en el valle del Quípar y el territorio del *oppidum*

A la hora de abordar el análisis del santuario de La Encarnación en el valle del Quípar, varios aspectos permiten aproximarnos al carácter que definió su localización dentro del paisaje de este sector regional así como al significado que pudo tener dentro del mismo. En este sentido, los trabajos desarrollados en la zona alicantina y también en la andaluza constituyen un punto de referencia esencial. En ellos se ha analizado el papel de esos santuarios como elementos clave en la construcción del espacio político y, por tanto, en los procesos de territorialización de los grupos ibéricos desde el ámbito local al regional (Grau, 2011).

Volviendo al caso de La Encarnación resulta especialmente interesante atender a tres aspectos fundamentales que, sin duda, nos aportan información en esta línea: la visibilidad de dicho lugar de culto en el territorio, su conexión con las vías de comunicación y, finalmente, su relación con el poblamiento del valle.

Por lo que respecta al primero de dichos aspectos, una de las cuestiones que llaman la atención en conexión con la localización del santuario es su amplia cuenca visual, orientada precisamente hacia aquellas zonas en las que se concentra el poblamiento durante este periodo (Figuras 5 y 6). Al mismo tiempo, se localiza en un punto visible desde prácticamente cualquier sector del valle, y ofrece una clara conexión visual con aquellos núcleos y sectores más destacados dentro del territorio, como los localizados en Archivel y en el entorno del Cerro del Carro (Las Carrasquicas, Cabezo de la Fuente de los Morales). Si bien toda esta zona del Noroeste murciano pudo estar condicionada por la meteorología en determinados momentos del año, como pueden ser los meses invernales, en general todo el valle ofrece buenas condiciones visuales. Así, incluso desde el señalado Cerro del Carro, distante más de 19 km del área del Estrecho de las Cuevas, es posible advertir el emplazamiento del santuario y del *oppidum* de Los Villaricos.

Un segundo aspecto de interés es aquel relativo a la conexión entre el santuario y las vías de comunicación que atraviesan este sector regional. Ya hemos comentado la posición estratégica de La Encarnación, la cual, unida a su amplia visibilidad sobre el valle, le otorgó un claro control sobre la ruta natural que, desde tierras granadinas, alcanzaba el valle del Segura y el Levante peninsular. Dicha localización tuvo así una doble implicación. Por un lado el santuario constituyó un punto de control ‘complementario’ al *oppidum* en el valle; por otro, dicha posición pudo haber tenido además claras implicaciones económicas para ambos yacimientos (Angás, 2005; Zifferero, 2002).

Resultado también de dicha localización, como ya indicaba S. Ramallo, es la presencia de ciertos rasgos visibles en el plano artístico y en los elementos de culto del santuario, en los que se observan influencias foráneas. En este sentido se ha interpretado la presencia de una columna sagrada, que vemos representada en diferentes motivos en otros santuarios del Sureste localizados asimismo en ejes destacados de comunicación como La Luz y el Cerro de los Santos (Brotóns, 2007; García, 2015; Ramallo, 2000). A ello cabe sumar la iconografía simbólica que caracteriza muchos de los materiales recuperados, identificados con el ajuar de la divinidad (Ramallo y Brotóns,

2010). Entre éstos destacan, por ejemplo, dibujos esquemáticos de espiguillas, inusuales en el ámbito ibérico y para los que Ramallo y Brotóns (2010) han apuntado un posible origen púnico. También en esta línea cabe recordar el origen foráneo que este último autor ha propuesto para un conjunto de terracotas del santuario (Serie II), cuya excepcionalidad y la ausencia de paralelos peninsulares podrían remitir al área sarda (Brotóns, 2007). Por último, tampoco podemos olvidar la relación que se ha establecido, a nivel iconográfico, entre este tipo de terracotas y el mundo púnico (Aranegui, 2011). Todos estos elementos podrían así interpretarse como reflejo de los intercambios económicos y culturales asociados a dicha vía de comunicación, denotando la inserción de esta área, en principio aparentemente interior y aislada, en circuitos más amplios.

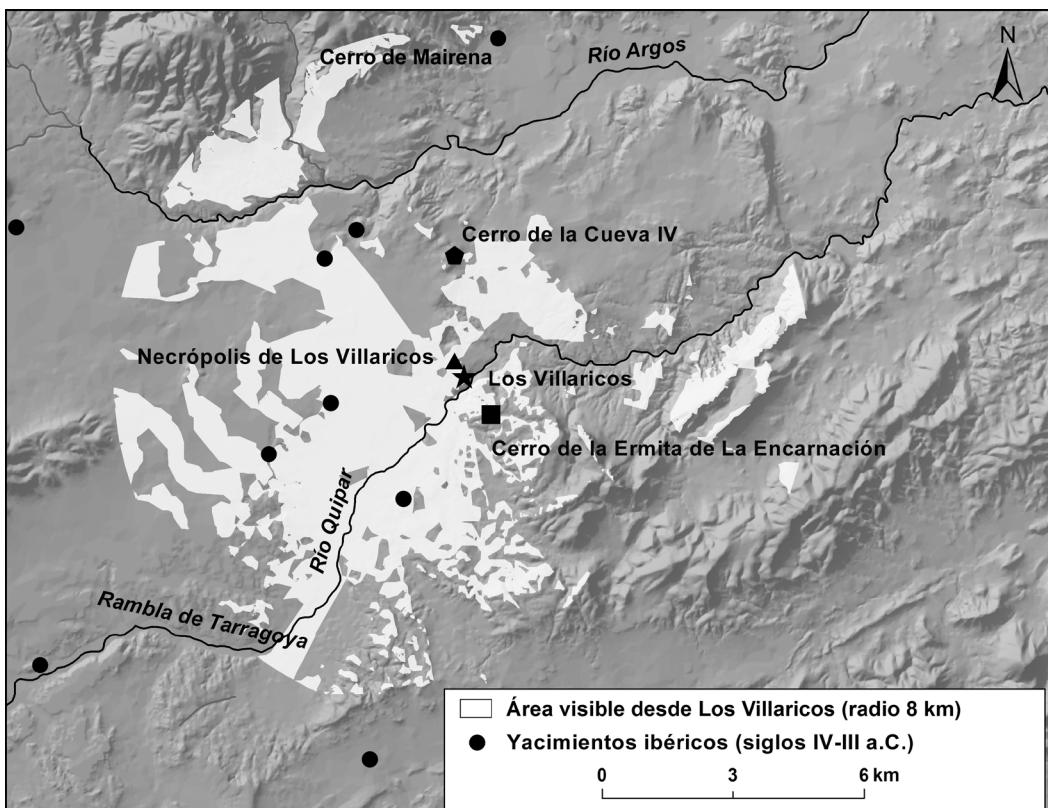


Figura 5. Control visual del valle y de los yacimientos ibéricos desde el oppidum de Los Villaricos. Fuente: elaboración propia.

Finalmente, como hemos indicado, un último aspecto que nos aporta información sobre el santuario permitiendo encuadrarlo en el paisaje del valle para comprender mejor su carácter, es el referido a su relación con el poblamiento ibérico documentado en este sector regional y su inserción en el modelo de ocupación que define esta área desde el siglo IV a.C. y hasta el periodo romano.

Una de las primeras cuestiones que se advierten al analizar el poblamiento en este sector del valle del Quípar es la ausencia de asentamientos que, al margen del *oppidum* de Los Villaricos, aparezcan situados en el entorno inmediato del santuario, área que debió ser explotada directamente por el citado núcleo (López-Mondéjar, 2010a). Más allá de dicho sector, coincidiendo con el desarrollo tanto del santuario como del *oppidum*, se observa a partir del siglo IV a.C. una colonización del valle a través de una red de centros secundarios que no tenemos documentada para la centuria anterior. Tales núcleos debieron estar vinculados al desarrollo de actividades agropecuarias, tal y como parece reflejar su emplazamiento en aquellas zonas más aptas para las mismas, y los propios materiales recuperados en algunos de ellos, como en la ya citada zona de Archivel (Brotóns, 2008). Ninguno de ellos alcanza la extensión del *oppidum* ni presenta defensas naturales o artificiales similares a las

de aquél, que debió funcionar como núcleo aglutinador de dichas poblaciones dispersas en el valle y en cierta medida como garante de sus actividades económicas y de su seguridad.

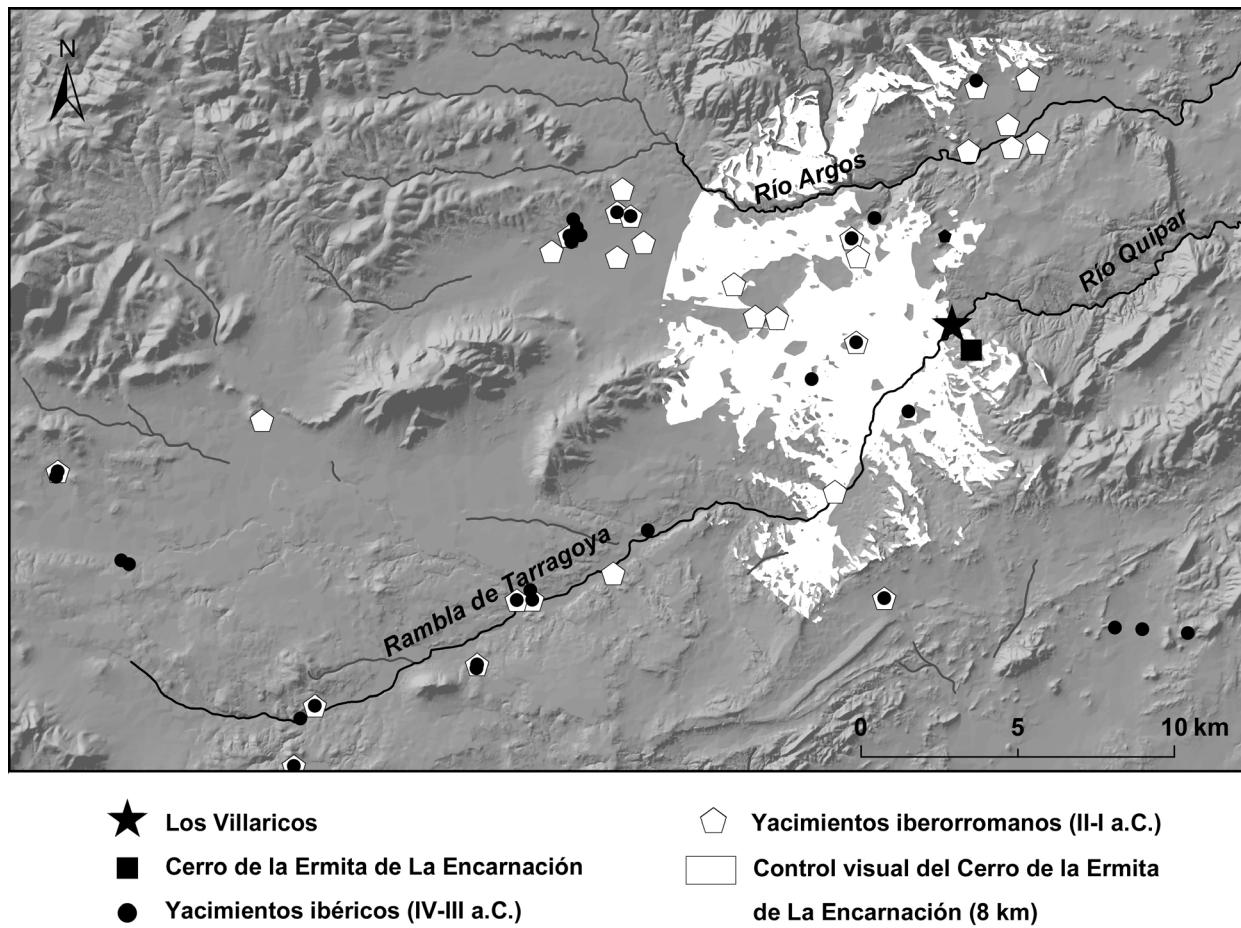


Figura 6. Control visual del valle del Quípar desde el Cerro de la Ermita de La Encarnación y distribución del poblamiento ibérico (IV-III a.C.) e ibero-romano (II-I a.C.) en la comarca. Fuente: elaboración propia.

Precisamente dicho rol vendría además reforzado por esa vinculación entre *oppidum* y santuario. Este último actuaría también como elemento de control y protección para los habitantes del valle, especialmente si tenemos presente que las excavaciones desarrolladas en el mismo han llevado a relacionar ese espacio de culto con una divinidad vinculada a la fecundidad (Brotóns, 2007) y que, por tanto, jugaría un papel esencial en la explotación de todo el territorio del *oppidum*. El caso de La Encarnación no es además el único documentado en este sentido en el Sureste, sino que tenemos paralelos similares en otros importantes santuarios murcianos como los localizados en Coimbra del Barranco Ancho y La Luz (García, Iniesta y Page, 1991-1992; Lillo, 1995-1996). Los ‘beneficios’ desprendidos de los rituales desarrollados en el santuario, como las libaciones de leche y miel documentadas (Ramallo y Brotóns, 1997, p. 261), no fueron exclusivos para los habitantes del *oppidum*, sino también para los de esos asentamientos rurales dependientes de aquel. A todo ello cabe sumar, además, la enorme cantidad de materiales recuperados en el santuario. Todos ellos lo presentan como un lugar de culto que debió ser ampliamente conocido y frecuentado, no sólo por los habitantes del *oppidum* sino también por los de otros núcleos emplazados en las proximidades (Ramallo et al., 1998). Desde esta perspectiva, el santuario actuaría, junto al *oppidum* como elemento aglutinador de dichas poblaciones, dando cohesión al poblamiento del valle y reforzando la vinculación entre el mismo y el núcleo emplazado en Los Villaricos (Figura 5).

Es precisamente en este marco en el que cabe comprender la evolución del santuario a lo largo de las centurias siguientes y, sobre todo, su continuidad bajo la órbita romana. Así por ejemplo, la monumentalización que experimenta el lugar de culto a partir del siglo II a.C. viene acompañada por un cambio destacado en el poblamiento de todo el valle. Se produce ahora la desaparición de la mayor parte de esos asentamientos que serán sustituidos por una serie de granjas agropecuarias. Éstas, que se situarán en nuevas áreas del valle, constituyen el primer paso hacia el modelo de ocupación que definirá esta zona en época altoimperial (Brotóns y López-Mondéjar, 2010) (Figura 6). El desarrollo del santuario se presenta por tanto ligado a las transformaciones sociopolíticas que experimenta no sólo el *oppidum*, sino la totalidad del poblamiento localizado en su territorio.

En conexión con esta idea no podemos olvidar, como ya apuntábamos, el desarrollo paralelo que parecen experimentar tanto La Encarnación como Los Villaricos en pleno siglo IV a.C. (Ros et al., 2016). Precisamente tal desarrollo coincide en toda el área regional con el de otros grandes santuarios ibéricos, los cuales surgirán también al amparo de destacados núcleos fortificados, mostrando así un modelo similar al documentado en otros ámbitos ibéricos, donde se ha vinculado la aparición de dichos espacios de culto con el proceso de consolidación de los grandes *oppida* en el territorio (Ruiz y Molinos, 2002). En el caso del Noroeste murciano lo que parece claro, como se ha señalado también para La Serreta de Alcoy y otros *oppida* del Sureste, la instalación del santuario supuso la concentración de las funciones religiosas, políticas y económicas en torno al *oppidum*, al tiempo que reforzó su valor simbólico y su carácter central en el paisaje del valle y entre los nuevos centros secundarios surgidos en esa cuarta centuria (Brun, 20011; Grau, 2000; Santos, 1994).

Precisamente, y atendiendo a ese papel central en el valle de ambos yacimientos, *oppidum* y santuario, uno de los aspectos que llama la atención es su localización en una zona límite del mismo. El ya indicado carácter estratégico de este sector y la amplia visibilidad que desde él se tiene del valle medio-alto del Quípar son factores clave para comprender la localización de estos dos centros. En el caso del santuario, además, los paralelos documentados en otras áreas nos hacen llevar nuestra atención a su emplazamiento en el límite septentrional del territorio del *oppidum*. El papel de los lugares de culto como marcadores territoriales es una cuestión que vemos en todo el Mediterráneo prerromano, incluido el mundo ibérico (Ruiz y Molinos, 2002). En muchos casos la posición en la que se situaron determinados santuarios extraurbanos no fue casual sino que respondió a unos criterios y objetivos concretos, como fijar un límite o subrayar la presencia de uno ya establecido (Veronese, 2007; Zifferero, 2002). Su ubicación en puntos fronterizos y en lugares clave de paso, como ocurre con La Luz, El Cigarralejo, Coimbra del Barranco Ancho, el Cerro de los Santos, o el propio Cerro de la Ermita de La Encarnación, pudo responder además a un intento de poner bajo protección divina posibles puntos críticos o de especial interés como serían los límites de ese territorio (Angás, 2005; Uroz, 2008; Zifferero, 2002). En Grecia y en el ámbito colonial griego los santuarios funcionaron como marcadores de áreas de influencia y garantes de los límites de la comunidad, y estuvieron en conexión con el núcleo urbano y su expansión en el territorio (Greco, 2009; Veronese, 2007; Zifferero, 2002). También en el ámbito itálico se han identificado santuarios con funciones similares instalados en los confines territoriales de ciudades etruscas, como Vulci, Populonia y la propia Roma. El área controlada por esta última tenía, ya desde los siglos VIII-VII a.C., unos límites bien definidos y marcados por lugares sagros junto a los principales ejes viarios (Baci, 2006; Celuzza, 2002; Zifferero, 2002). En el caso del mundo ibérico el mejor ejemplo lo encontramos sin duda en el área de Jaén, donde los santuarios funcionaron como elementos clave en la construcción y delimitación de los territorios de los *oppida* (Rueda, 2011; Ruiz y Molinos, 2002), pero también en otros ámbitos como el alicantino (Grau, 2010; Grau y Amorós, 2013). Según Moneo (2003) los santuarios de este tipo suelen localizarse en zonas excéntricas del territorio, próximos al núcleo principal del mismo y en puntos elevados, representando el interés y el dominio de ese asentamiento fortificado sobre las tierras explotadas.

En el caso de La Encarnación su emplazamiento ofrece varios aspectos interesantes a tener presentes. En primer lugar el santuario se sitúa, como apuntábamos, en el sector más septentrional del área sobre la que el *oppidum* de Los Villaricos ejerció un control más directo. La propia geografía

de la zona impediría a este asentamiento dominar visualmente aquellos territorios situados al norte del Estrecho de Las Cuevas donde se documenta durante los siglos IV-III a.C. un único centro (Cerro de Mairena) (Figura 5). El vacío poblacional se extiende hasta alcanzar el entorno de la actual población de Cehegín y el núcleo ibérico instalado en el Cabezo Roenas. En segundo lugar, también la cuenca visual de Los Villaricos y la del propio santuario, aparecen orientadas hacia el sur-suroeste, englobando el valle medio-alto del Quípar y el sector de altiplanos que conecta con el curso del Argos. Todo el sector septentrional, en cambio, escapa a su control visual (Figuras 5 y 6). Por otro lado, cabe recordar la presencia del yacimiento instalado en el Cerro de la Cueva IV (Figura 3). Su posición le permitió controlar aquellos territorios localizados al norte del Estrecho y que escapaban visualmente al *oppidum*, con el que, además, tuvo una conexión visual directa, vigilando así los accesos desde ese sector al territorio más directamente vinculado a Los Villaricos (López-Mondéjar, 2010a).

Finalmente, resultan también de interés los paralelos que ofrece el mundo itálico. En éste fueron precisamente aquellos lugares de culto con un carácter territorial los que se monumentalizaron con la presencia romana (Tagliente, Fresa y Bottini, 1991). En todos ellos, el destacado papel territorial que habían jugado a lo largo de las centurias previas estuvo claramente en conexión con su continuidad y su transformación edilicia. Roma se mostró así interesada en continuar manteniendo a dichos santuarios como elementos clave en la articulación del territorio, proceso que, salvando las distancias, puede ayudarnos a comprender en este segundo nivel de análisis, la relación entre La Encarnación y el territorio de Los Villaricos y, sobre todo, la monumentalización de dicho espacio de culto tras la llegada de Roma.

5. Más allá del territorio del *oppidum*: La Encarnación en el Sureste ibérico

Más allá de las fronteras del territorio de Los Villaricos, la inserción de este santuario en el marco del paisaje ibérico del Sureste resulta el nivel más complejo de abordar. La información disponible para época ibérica aporta pocos datos en esta línea. A pesar de ello, su estudio en el paisaje y algunos datos materiales pueden ser útiles para aproximarnos a esta última cuestión.

Se ha constatado que determinados lugares de culto, sobre todo aquellos emplazados junto a vías de comunicación, funcionaron como puntos de encuentro a nivel interregional (Moneo, 2003). Su posición, en ocasiones en encrucijadas de caminos los convirtió en centros de atracción de gentes de diversas comunidades o espacios de reunión entre sus dirigentes (Zifferero, 2002). En este sentido, la localización de La Encarnación, en uno de los principales ejes del Sureste permitiría plantear su frecuentación por gentes de diversas comunidades, como se ha observado en otros santuarios emplazados en vías clave de tránsito y en encrucijadas de caminos (García, 2015; Gusi, 1997).

Ahora bien, junto a dicha posición ¿existen otros elementos que denotan esa frecuentación? En el caso del vecino santuario del Cerro de los Santos se ha interpretado en esta línea la aparición de exvotos con estilos muy distintos (Moneo, 2003). En La Encarnación la cultura material parece mostrar, de igual modo, una amplia heterogeneidad, en la que se mezclan elementos propios del ámbito levantino y el valle del Segura con otros característicos del área oriental andaluza (López-Mondéjar, 2009). ¿Es posible que también aquí, de modo similar a lo indicado para el Cerro de los Santos, dicha variedad deba ponerse precisamente en conexión con la presencia de peregrinos procedentes de áreas muy distintas? Lo que sí es cierto es que la localización de ambos santuarios y su monumentalización les otorgan un carácter especial dentro de los espacios de culto ibéricos del Sureste.

Precisamente el emplazamiento de La Encarnación ha llevado a algunos autores a plantear su posible carácter 'suprateritorial' en relación con su localización fronteriza entre las áreas ibéricas citadas en las fuentes clásicas⁵. Teóricamente, según dichos trabajos, el santuario se habría situado

5 Ptolomeo (*Guía de Geografía* II 6, 60) sitúa en esta zona la ciudad de Asso, identificada con el *oppidum* de

en la ‘frontera’ bastetana, al igual que otros como el Cerro de Los Santos, Collado de Los Jardines o La Luz, se situaron respectivamente en los límites oretanos y contestanos (Moneo, 2003; Ruano, 1988). Este planteamiento responde a la tradicional delimitación entre bastetanos y contestanos que ha querido establecerse en esta zona del Sureste y a la identificación de Los Villaricos con la población de Asso, emplazada según Ptolomeo en el límite bastetano (Yelo, 1984). Del mismo modo, el hecho de que el límite de las nuevas provincias romanas se localice en esta misma zona del Sureste ha llevado a vincular aquellas con esa división anterior entre bastetanos y contestanos (Moneo, 2003).

Todos estos planteamientos no están sin embargo exentos de una variada problemática, que abarca desde el análisis de las propias fuentes hasta la imposibilidad de hablar realmente de ‘límites’ entre grupos ibéricos intentando trazar ‘fronteras’ inmutables entre ellos (Quesada, 2008). Es cierto que en el ámbito ibérico se han puesto en conexión determinados santuarios con ciertos grupos étnicos citados en las fuentes, si bien desde una perspectiva distinta a la indicada en el caso de La Encarnación. Disponemos de ejemplos bien documentados del desarrollo, a partir del siglo III a.C., de proyectos étnicos superiores a los meramente comarciales en los que los santuarios jugaron un importante papel, como en el ámbito de Jaén. Aquí, dicho proceso culminó en la configuración de la nueva etnia oretana que vemos señalada en las fuentes clásicas (Ruiz y Molinos, 2002).

En el caso concreto de La Encarnación, y en base a los datos disponibles por el momento, no podemos plantear esa proyección étnica, ni su vinculación con alguno de esos grupos citados en las fuentes. Del mismo modo, tampoco podemos pretender ver en dicho santuario el resultado de un proyecto territorial superior al del territorio político del *oppidum*, similar al documentado en La Serreta, en el área alicantina (Grau, 2000). En nuestra opinión, el santuario ibérico de La Encarnación parece más bien vinculado al *oppidum* de Los Villaricos y a su territorio.

Una cuestión distinta es el alcance que dicho santuario pudo tener tras la llegada de Roma y los posibles cambios que su monumentalización, con la construcción de dos templos al estilo itálico, pudo implicar en este sentido. El desarrollo del poblamiento en el área del Noroeste regional, así como en otros sectores murcianos (López-Mondéjar, 2009), muestra que Roma centró su interés inicialmente en mantener el *status quo* y sobre todo en ‘utilizar’ aquellas estructuras organizativas que encontró en funcionamiento a su llegada. En este sentido, el papel vertebrador de este santuario como lugar de referencia en todo este territorio jugó sin duda a favor del mismo, sin que podamos descartar, en este periodo, que incluso se ampliase su área de influencia a otros sectores próximos del Noroeste, especialmente si tenemos presente que se trata del único santuario ibérico del ámbito regional que experimenta tal transformación edilicia.

6. A modo de síntesis: lugares de culto y territorio en el Sureste ibérico

Los distintos aspectos analizados pretenden ampliar nuestra visión de los espacios de culto ibéricos del Sureste peninsular, y permiten advertir su papel más allá del ámbito estrictamente ligado al culto y a la religión de las comunidades de finales de la Edad del Hierro en estos territorios. El estudio del caso concreto del santuario de La Encarnación, uno de los mejor conocidos a nivel arqueológico, pone sin duda de manifiesto el triple rol desarrollado por este centro como elemento vertebrador a nivel social, político y organizativo. En primer lugar constituyó un espacio de representación social para la élite residente en el *oppidum* y de ‘encuentro’ entre aquella y el resto de la comunidad (López-Mondéjar 2014). Por otro lado fortaleció los vínculos entre el *oppidum* y su territorio. En este sentido no sólo completó el control real ejercido desde Los Villaricos con un control simbólico, sino que también funcionó como un espacio común, de cohesión, para los múltiples centros dispersos por el valle. Por último, constituyó un elemento de diferenciación social pero también de contacto, reforzando la identidad de los residentes en el territorio de Los Villaricos (Santos, 1994).

Los Villaricos de acuerdo con las inscripciones aparecidas en la zona (CIL II, 5941 y 5942). Dicho autor cita dicha población como uno de los límites de los bastetanos en el Sureste.

El ejemplo de La Encarnación muestra de este modo el amplio papel que jugaron ciertos lugares de culto ibéricos del Sureste y muchos de los planteamientos señalados en conexión con él pueden hacerse extensivos al estudio de otros grandes santuarios de esta área peninsular. Así, a lo largo de los siglos IV-III a.C., yacimientos como El Cigarralejo, La Luz o el santuario de Coimbra del Barranco Ancho pueden analizarse también a los tres niveles indicados, mostrando claros paralelos con La Encarnación.

En primer lugar, la localización de todos y cada uno de ellos refleja su conexión con los principales *oppida* regionales, al tiempo que su cultura material los vincula con la élite residente en estos centros. Así, por ejemplo, en el caso de La Luz cabe señalar el hallazgo de figurillas de guerreros y falcatas votivas (García, Hernández, Iniesta y Page, 1997; Lillo, 1986-1987), y la significativa presencia de abundantes materiales de importación ligados al consumo de vino. Éstos sólo pueden comprenderse en relación con un grupo dirigente capaz de adquirir dichos productos a través de los circuitos de intercambio para su uso ritual en este santuario (Lillo, 1995-1996). En El Cigarralejo, por su parte, las numerosas imágenes de caballos aparecidas pueden interpretarse también como símbolo del estatus y la fuerza de la élite residente en el vecino *oppidum*, como se advierte en otros ámbitos del Mediterráneo en estos momentos (Bradley, 1997; Cardete, 2003; Colonna, 1985). En este mismo santuario, el hallazgo de elementos con restos de escritura permite incluir dicho lugar de culto, como otros del Sureste, en los circuitos de escritura, reflejo según Aranegui de la presencia de una élite o al menos de un grupo letrado, residente en el *oppidum* y a la cabeza de la gestión de la comunidad y del santuario (Aranegui, 1994).

Más allá del *oppidum* y de su relación con esos grupos dirigentes, los grandes santuarios regionales jugaron también un destacado papel a nivel territorial. Se distribuyeron así controlando los principales valles regionales, en torno a los que se organiza el poblamiento y a los que se circunscriben los territorios políticos de cada uno de los *oppida* a los que aparecen asociados (La Luz controló el paso del Segura y su unión con el Guadalentín, Coimbra del Barranco Ancho el acceso a las tierras meseteñas, y El Cigarralejo el eje definido por el río Mula hacia el interior regional) (Figura 1).

Como elementos vinculados a dichos *oppida*, contribuyeron asimismo a consolidar el dominio de éstos sobre el territorio, ampliando dicho control de forma simbólica más allá de los límites del espacio urbano. Como en La Encarnación, todos ellos ofrecen una amplia visibilidad del entorno, ocupando posiciones dominantes en el paisaje y con un amplio control visual de las tierras y vías de comunicación.

Al mismo tiempo, los propios rituales celebrados en esos santuarios, como se ha documentado también en La Luz, estuvieron ligados a favorecer la fertilidad agrícola en el territorio de los *oppida*. En el caso de este último santuario, por ejemplo, la presencia de un posible graderío o *comitium* se ha interpretado en conexión con una amplia participación comunitaria en los rituales (Lillo, 1995-1996).

Finalmente, a una escala más amplia, no podemos por el momento afirmar que los lugares de culto del Sureste, incluida La Encarnación, y a pesar de lo que ha querido indicarse en alguna ocasión, estuvieran tras la creación de proyectos étnicos a nivel suprateritorial, como se ha señalado para los santuarios de otros ámbitos ibéricos próximos. Aun así, sí contribuyeron a dar cohesión al territorio de cada uno de esos *oppida*, desde un punto de vista interno pero también externo, frente a otras comunidades, al tiempo que pudieron actuar como espacios de contacto entre ellas. La cantidad y diversidad de las ofrendas documentadas en santuarios como La Luz, La Encarnación o Coimbra del Barranco Ancho los muestran ‘abiertos’ a una amplia y variada frecuentación. En el caso de La Luz es en esta línea en la que cabe interpretar la alta proporción de productos importados, y el hallazgo de almacenes, talleres y hornos metalúrgicos, destinados a la producción masiva de exvotos de bronce para los fieles que acudían al santuario. Todo ello testimoniaría, como indicaba P. Lillo, la afluencia que debió tener este santuario, en el que se darían cita “peregrinos, romeros y mercaderes” (Lillo 1995-1996, pp. 110-111).

En general, todo lo indicado muestra que los santuarios del Sureste fueron mucho más que

simples lugares de culto, como a veces parecen reflejar los estudios centrados en el análisis de las ofrendas votivas y restos materiales. En el caso concreto de La Encarnación el santuario constituyó un espacio social y político esencial en la vida de las comunidades ibéricas de esta área regional murciana. Sólo comprendiendo todas y cada una de sus facetas es posible entender el verdadero valor de dicho yacimiento en el marco del paisaje ibérico de esta zona. Es más, será con la presencia romana cuando todos y cada uno de esos aspectos se revelarán como fundamentales e influirán de forma decisiva en su transformación edilicia. Como en otros sectores peninsulares y del Mediterráneo, algunos lugares de culto del Sureste se convirtieron durante los primeros momentos de la expansión de Roma en elementos a través de los cuales muchas comunidades se aferraron a sus tradiciones, pero también en espacios de integración sociopolítica y cultural. Consciente del valor de los mismos en el marco territorial y en la propia mentalidad de esas comunidades, no es de extrañar que Roma estuviese interesada en favorecer la continuidad y el desarrollo de determinados espacios, siendo el caso de La Encarnación, con sus dos templos de estilo itálico, uno de los más llamativos de todo el Sureste ibérico. En cualquier caso, y como reflejan otros santuarios regionales, dicha continuidad no puede hacerse extensiva a todos los espacios de culto de esta zona. El panorama que se presenta tras la conquista romana es muy heterogéneo, advirtiéndose importantes cambios ideológicos que sin duda afectarán también a esos yacimientos. Así, no todos ellos ofrecerán una clara continuidad, y será Roma la que, en última instancia, opte o no por reforzar y mantener esos espacios en función de sus propios intereses y del contexto poblacional que encontrará en cada territorio.

Abreviaturas

CIL II. Hübner, E. *Corpus Inscriptionum Latinarum, II. Hispania*. Berlín: Berlín-Brandenburg Academy of Sciences and Humanities. 1869.

Bibliografía

- Adroher, A. M. y López, A. (2004). *El territorio de las altiplanicies granadinas entre la Prehistoria y la Edad Media: arqueología en Puebla de Don Fabrique [1995-2002]*. Sevilla: Consejería de Cultura-Gobierno de Andalucía.
- Alcock, S. y Osborne, R. (1994). *Placing the gods. Sanctuaries and Sacred space in Ancient Greece*. Oxford: Ed. Clarendon.
- Angás, J. (2005). Santuarios como indicadores de frontera en el territorio noroccidental de Vulci (siglos VII-III a.C. Italia centro-tírrénica). *Salduie*, 5, 65-94.
- Aranegui, C. (1994). Iberica Sacra Loca. Entre el Cabo de la Nao, Cartagena y el Cerro de los Santos. *Revista de Estudios Ibéricos*, 1, 115-138.
- Aranegui, C. (2011). Lo divino en femenino. ¿Hombres o dioses?: una nueva mirada a la escultura del mundo ibérico: Museo Arqueológico Regional, Alcalá de Henares, Madrid: del 8 de julio al 16 de octubre de 2011 (pp. 133-158). Madrid: Museo Arqueológico Regional.
- Baci, M. (2006). I confini del territorio di Populonia al tempo della Romanizzazione. Nuovi dati per un'ipotesi di ricostruzione. *Materiali per Populonia*, 5, 445-451.
- Bradley, G. (1997). Archaic sanctuaries in Umbria. *Cahiers du Centre G. Glotz*, 8, 111-129.
- Brotóns, F. (1995). El poblamiento romano en el valle alto del Quípar (Rambla de Tarragona). En Noguera, J. M. (coord.), *Poblamiento rural romano en el Sureste de Hispania* (pp. 247-274). Murcia: Editum.
- Brotóns, F. (2007). Las terracotas en forma de cabeza femenina del santuario ibero-romano de La Encarnación (Caravaca de la Cruz - Murcia). En Marín, M. C. y Horn, F. (eds.), *Imagen y culto en la Iberia prerromana: los pebeteros en forma de cabeza femenina* (pp. 313-338). Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Brotóns, F. (2008). La necrópolis tumular ibérica de "El Villar de Archivel" (Caravaca de la Cruz). En *I Congreso Internacional de Arqueología Ibérica Bastetana* (pp. 23-42). Madrid: Universidad

- Autónoma de Madrid-Universidad de Granada.
- Brotóns, F. y López-Mondéjar, L. (2010). Poblamiento rural romano en el Noroeste. En Noguera, J. M. (ed.), *Poblamiento rural romano en el Sureste de Hispania 15 años después* (pp. 413-438). Murcia: Editum.
- Brotóns, F. y Ramallo, S. F. (1994). Un santuario suburbano: La Encarnación de Caravaca. En *Congreso Internacional de Arqueología Clásica (14, Tarragona)* (pp. 74-75). Tarragona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Brotóns, F. y Ramallo, S. F. (1999). Excavaciones arqueológicas durante el año 1993 en el Cerro de la Ermita de La Encarnación (Caravaca de la Cruz). *Memorias de Arqueología*, 8 (1993), 226-237.
- Brotóns, F. y Ramallo, S. F. (2010). Ornamento y símbolo: las ofrendas de oro y plata en el santuario ibérico del Cerro de la Ermita de La Encarnación de Caravaca. En Tortosa, T. y Celestino, S. (eds.), *Debate en torno a la religiosidad protohistórica. Anejos de Archivo Español de Arqueología*, LV (pp. 123-168). Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas.
- Brun, P. (2001). Échelles d'intégration politique et contrôle des moyens de production en Europe au cours du Ier millénaire av. J.-C. En Berrocal, L. y Gardes, P. (coords.), *Entre celtas e íberos. Las poblaciones protohistóricas de las Galias e Hispania* (pp. 29-43). Madrid: Casa de Velázquez-Real Academia de la Historia.
- Cardete, M. C. (2003). Identidad y religión: el santuario de Apolo en Basas. *Studia Historica. Historia Antigua*, 21, 47-74.
- Celuzza, M. (2002). La Romanizzazione: etruschi e romani fra 311 e 123 a.C. En Carandini, A. y Cambi, F. (eds.), *Paesaggi d'Etruria* (pp. 103-113). Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Colonna, G. (1985). *Santuari d'Etruria*. Milán: Electa.
- Cuadrado, E. (1945). Introducción al estudio arqueológico del Estrecho de la Encarnación. *Boletín Arqueológico del Sudeste Español*, 2, 124-134.
- Cultraro, M. (2005). Dimore sacre e luoghi del tempo: Appunti per uno studio della percezione dello spazio sacro nella Sicilia dell'Antica Età del Bronzo. En *Papers in Italian Archaeology VI. Communities and settlements from the Neolithic to the Early Medieval Period. Proceedings of the 6 Conference of Italian Archaeology held at the University of Groningen, Groningen Institute of Archaeology*, vol. I (pp. 588-595). Oxford: BAR International Series.
- García, J. M., Iniesta, A. y Page, V. (1991-1992). El santuario ibérico de Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia). *Anales de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Murcia*, 7-8, 75-82.
- García, J. M., Hernández, E., Iniesta, A. y Page, V. (1997). El Santuario de Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia) a la luz de los nuevos hallazgos. *Quadernos de Prehistòria i Arqueologia de Castelló*, 18, 239-256.
- García, J. (2015). El Cerro de los Santos: paisaje, negociación social y ritualidad entre el mundo ibérico y el hispano. *Archivo español de arqueología*, 88, 85-104.
- Grau, I. (2000). Territorio y lugares de culto en el área central de la Contestania ibérica. *Quadernos de Prehistòria i Arqueologia de Castelló*, 21, 195-225.
- Grau, I. (2010). Paisajes sagrados del área central de la Contestania ibérica. En Tortosa, T. y Celestino, S. (eds.), *Debate en torno a la religiosidad protohistórica. Anejos de Archivo Español de Arqueología*, LV (pp. 101-122). Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas.
- Grau, I. (2011). Límite, confín, margen, frontera... conceptos y nociones en la Antigua Iberia. En Prados, F., García, I. y Bernard, G. (eds.), *Confines. El extremo del mundo durante la Antigüedad* (pp. 23-47). Alicante: Universidad de Alicante.
- Grau, I. y Amorós, I. (2013). La delimitación simbólica de los espacios territoriales ibéricos: el culto en el confín y las cuevas-santuario. En Rísquez, C. y Rueda, C. (eds.), *Santuarios iberos: territorio, ritualidad y memoria. 5 Actas del Congreso "El santuario de la Cueva de la Lobera de Castellar. 1912-2012* (pp. 183-212). Jaén: Asociación para el desarrollo rural de la Comarca de El Condado.
- Greco, E. (2009). Spazi sacri, assetti urbani e dinamiche territoriali nella Magna Grecia. En Mateos,

- P., Celestino, S., Pizzo, A. y Tortosa, T. (eds.), *Santuarios, oppida y ciudades: arquitectura sacra en el origen y desarrollo urbano del Mediterráneo occidental. Anejos de Archivo Español de Arqueología*, XLV (pp. 11-28). Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas.
- Gusi, F. (1997). Lugares sagrados, divinidades, cultos y rituales en el levante de Iberia. *Quadernos de Prehistòria i Arqueologia de Castelló*, 18, 171-209.
- Lillo, P. A. (1986-1987). Un singular tipo de exvoto: las pequeñas falcatas. *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, 13-14(2), 33-46.
- Lillo, P. A. (1995-1996). El peribolos del templo del santuario de La Luz y el contexto de la cabeza marmórea de la diosa. *Anales de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Murcia*, 11-12, 95-128.
- López-Mondéjar, L. (2009). *La Bastetania ibérica y su integración en el mundo romano*. Tesis doctoral inédita, Universidad de Murcia.
- López-Mondéjar, L. (2010a). El poblamiento ibérico en el Noroeste murciano: una aproximación al *oppidum* de Los Villaricos a través de su patrón de asentamiento. *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, 36, 7-25.
- López-Mondéjar, L. (2010b). Los santuarios ibéricos del valle del Quípar (Murcia): carácter, localización y paralelos en el marco del Sureste peninsular. *Quadernos de Prehistoria y Arqueología de Castelló*, 28, 175-189.
- López-Mondéjar, L. (2014). Santuarios y poder ideológico en el Sureste ibérico peninsular (siglos IV-III a.C.): paisajes, ceremonias y símbolos. *Munibe. Antropología-Arkeología*, 65, 157-175.
- Moneo, T. (2003). *Religio Iberica. Santuarios, ritos y divinidades*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- Quesada, F. (2008). Entre bastetanos y turdetanos: arqueología ibérica en una zona de fronteras. En *I Congreso Internacional de Arqueología Ibérica Bastetana* (pp. 147-177). Madrid: Universidad Autónoma de Madrid-Universidad de Granada.
- Ramallo, S. F. (1991). Un santuario de época tardorrepublicana en la Encarnación. *Cuadernos de Arquitectura romana*, 1, 39-65.
- Ramallo, S. F. (1993). La monumentalización de los santuarios ibéricos en época tardo-republicana, *Ostraka II*, 1, 117-144.
- Ramallo, S. F. (2000). La realidad arqueológica de la ‘influencia’ púnica en el desarrollo de los santuarios ibéricos del Sureste de la Península Ibérica. *Treballs del Museu Arqueologic d'Eivissa e Formentera. XIV Jornadas de Arqueología Fenicio-Púnica*, 46, 185-217.
- Ramallo, S. F. y Arana, R. (1993). Terracotas arquitectónicas del Santuario de la Encarnación (Caravaca de la Cruz, Murcia). *Archivo Español de Arqueología*, 66, 71-98.
- Ramallo, S. F. y Brotóns, F. (1997). El santuario ibérico de La Encarnación (Caravaca de la Cruz, Murcia). *Quadernos de Prehistòria i Arqueología de Castelló*, 18, 257-268.
- Ramallo, S. F. y Brotóns, F. (1999). El Santuario ibérico de El Cerro de los Santos. En Blánquez, J. y Roldán, L. (eds.), *La cultura ibérica a través de la fotografía de principios de siglo I* (169-178). Madrid: Patrimonio Nacional.
- Ramallo, S. F. y Brotóns, F. (2014). Depósitos votivos y ritos en los santuarios ibéricos e iberorromanos. Continuidades y rupturas a través de las evidencias de culto en el santuario del Cerro de la Ermita de La Encarnación (Caravaca de la Cruz, Murcia). En Tortosa, T. (ed.), *Diálogos de identidades. Bajo el prisma de las manifestaciones religiosas en el ámbito mediterráneo (s. III a.C.-s. I d.C.)*. Anejos de Archivo Español de Arqueología, LXXII (pp. 17-44). Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas.
- Ramallo, S. F., Noguera, J. M. y Brotóns, F. (1998). El Cerro de los Santos y la monumentalización de los santuarios ibéricos tardíos. *Revista de Estudios Ibéricos*, 3, 11-69.
- Ros, M. M., Brotóns, F. y Ramallo, S. F. (2016). Aproximación al horizonte Preibérico – Ibérico Antiguo en el Noroeste murciano: la prospección del *oppidum* de Los Villares del Estrecho de las Cuevas de La Encarnación (Caravaca de la Cruz). *Anejos a Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, 2, 219-239.

- Ruano, E. (1988). El Cerro de los Santos (Montealegre del Castillo): una nueva interpretación del santuario. *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, 15, 253-273.
- Ruano, E. y San Nicolás, M. (1993). Exvotos ibéricos procedentes de 'La Encarnación' (Caravaca). *Verdolay*, 2, 101-107.
- Rueda, C. (2011). *Territorio, culto e iconografía en los santuarios iberos del alto Guadalquivir*. Jaén: Universidad de Jaén.
- Ruiz, A. y Molinos, M. (2002). El proceso histórico de los iberos en el valle alto del río Guadalquivir. En Molinos, M. y Zifferero, A. (eds.), *Primi popoli d'Europa. Proposte e riflessioni sulle origini della civiltà nell'Europa mediterranea* (pp. 291-300). Florencia: All'Insegna del Giglio.
- Santos, J. A. (1994). *Cambios sociales y culturales en época ibérica: el caso del Sureste*. Madrid: Cran.
- Tagliente, M., Fresa, M. P. y Bottini, A. (1991). Relazione sull'area daunio-lucana e sul santuario di Lavello. En Mertens, J. y Lambrechts, R. (eds.), *Comunità indigene e problemi della romanizzazione nell'Italia centro-meridionale (IV-III sec. av. C.)* (pp. 93-104). Bruselas: Brepols.
- Uroz, H. (2008). Religión en tiempos de transición: de Iberia a Hispania. En *IV Congreso Hispano-Italiano histórico-arqueológico. Iberia e Italia* (pp. 465-492). Murcia: Tabularium.
- Veronese, F. (2007). *Lo spazio e la dimensione del sacro. Santuari greci e territorio nella Sicilia arcaica*. Padua: Esedra.
- Witcher, R. (1999). GIS and Landscapes of Perception. En Gillings, M., Mattingly, D. y Dalen, J. Van (eds.), *GIS and Landscape Archaeology* (pp. 13-22). Oxford: Oxbow.
- Yelo, A. (1984). Asso. Hacia un nuevo planteamiento sobre su localización cerca de Caravaca. *Anales de la Universidad de Murcia. Letras*, XLII (3-4), 125-137.
- Zifferero, A. (2002). La geografia del sacro nelle società complesse: ipotesi per una ricerca sull'Italia medio-tirrenica preromana. En Molinos, M. y Zifferero, A. (eds.), *Primi popoli d'Europa. Proposte e riflessioni sulle origini della civiltà nell'Europa mediterranea* (pp. 137-156). Florencia: All'Insegna del Giglio.

Estelas discoideas y mundo funerario en la Asturias antigua

Discoidal stelae and funerary world in the ancient Asturias

Narciso Santos Yanguas¹
Universidad de Oviedo

Recibido: 15/07/2016

Aceptado: 05/07/2017

Para citar este artículo: Santos Yanguas, N. (2017). Estelas discoideas y mundo funerario en la Asturias antigua. *Panta Rei. Revista Digital de Ciencia y Didáctica de la Historia*, 41-57.

ISSN: 2386-8864

DOI: 10.6018/pantarei/2017/3

Resumen

Se realiza un repaso a una decena de monumentos epigráficos antiguos, relacionados más o menos directamente con estelas discoideas, aparecidos a lo largo de la geografía de Asturias. Se diferencia entre la estela de Coaña y otros monumentos anepígrafos, epitafios inmersos en un disco solar y, por último, el caso particular de la lápida de Superia que se vincula a las estelas discoideas. En todos los casos, su origen y funcionalidad se relacionan con el mundo funerario. Se defiende la hipótesis de que este conjunto de documentos pudiera vincularse en un primer momento con aspectos astrales, pues constituyen una representación solar, si bien su significado pueda ir más allá y relacionarse con el mundo funerario de estas culturas.

Palabras clave

Historia de Europa, Arqueología, Religión, Cristianismo.

Abstract

A review of about ten ancient epigraphical monuments is made. These are more or less related with discoid stelae, which can be found throughout Asturias geography. A differentiation is made between the Coaña stele and other anepigraphical monuments, epitaphs enclosed in a solar disc and, lastly, the particular case of the Superia gravestone, which is linked to the discoid stelae. In all cases, its origin and functions are related to the funerary world. A hypothesis about the ensemble of these documents being initially linked to astral aspects is advocated, as they constitute a solar representation, even if their meaning could go beyond and be related to the funerary world of these cultures.

Key words

European History, Archaeology, Religion, Christianity.

1 Para contactar con el autor: Narciso Santos Yanguas. Universidad de Oviedo. Departamento de Historia. nsantos@uniovi.es.

1. Introducción

Uno de los mayores problemas vinculados a la cultura castreña del Noroeste peninsular, por no decir el más difícil de resolver hasta la actualidad, lo constituye el correspondiente al lugar de enterramiento de los habitantes de los recintos fortificados, a pesar de que exista cierta coincidencia entre los investigadores a la hora de asignarles la práctica de la incineración de los cadáveres para tales fines.

Tal vez la ubicación originaria de las estelas discoideas en tiempos prerromanos nos permita aproximarnos a dicha realidad, teniendo en cuenta que la localización primitiva de las mismas pudo haber tenido mucho que ver con la asociación existente entre los cultos relacionados con el sol y las creencias vinculadas al mundo de ultratumba. En este sentido, en nuestra opinión, para las poblaciones astures el astro solar, figurado en las estelas discoideas, significaba sin duda el nexo de unión entre el cielo y la tierra, entre este mundo y el otro (el del más allá tras la muerte).

Este tipo de monumentos más antiguos (fases históricas prerromana y romana), al igual que sucederá después en el momento en que el cristianismo asimile esos mismos objetivos relacionados con la otra vida, revestiría unas características funerarias claramente definidas y singulares, de manera que en los siglos posteriores se produciría un cierto continuismo en esas mismas funciones.

Ahora bien, en las páginas siguientes no pretendemos llevar a cabo un análisis completo de esta clase de documentos aparecidos en otras regiones distintas a la asturiana, por lo que no haremos hincapié en estudios monográficos de zonas como Navarra o la Meseta norte, ya que esas estelas discoideas medievales no constituyen, desde nuestro planteamiento inicial, más que el final de un proceso que abarca todo el ámbito geográfico del Norte peninsular y nuestro estudio se centra en un simple recorrido de ámbito local (el territorio de Asturias durante la Antigüedad). Ello nos exime de tener que recurrir a la ingente bibliografía existente al respecto sobre los documentos medievales de carácter cristiano descubiertos hasta la actualidad, tanto en la zona de Navarra como en las regiones circundantes, especialmente en la provincia de Soria, sin la obligación de revisar las Actas de los Congresos sobre estelas funerarias celebrados hasta la fecha.

Y todo ello a pesar de que, en el caso de Asturias, no disponemos hasta nuestros días de ejemplos correspondientes a estelas discoidales de época visigodo-medieval (Diego Santos, 1994), al contrario de lo que sucede por ejemplo en el caso del territorio de la Cantabria actual (Bohigas et al. 2004).

Sin embargo, frente a la abundante decoración (en ocasiones profusa) que se registra en sus dos caras en el caso de las piezas cristianas de tiempos medievales, los ejemplares correspondientes a la Asturias antigua no presentan esa figuración; es más, nos hallamos en ocasiones ante monumentos anepígrafos, que sobresalen, no por su iconografía sino por su morfología (se identifican con grandes megalitos que disponen de un vástago para hincar en el suelo y un remate en su parte superior en forma de círculo), derivada en gran medida de la simbología que encierran.

Apenas una decena de monumentos epigráficos antiguos, assimilados directa o indirectamente a estelas discoideas, han aparecido en diversos enclaves del actual territorio de Asturias, cuyo origen y funcionalidad se relacionan con el mundo funerario.

Este conjunto de documentos parece vincularse en un primer momento con aspectos astrales en tanto que constituyen una clara representación del sol, a pesar de que su significado puede ir más allá al contextualizarse en un mundo vinculado con la muerte y las costumbres funerarias (Santos, 2016b).

La presencia de esta clase de monumentos en los alrededores de los recintos castreños (pues no parece que formaran parte del contexto poblacional de los mismos) nos lleva a considerar su asociación con posibles lugares de enterramiento de los habitantes de los centros de población antiguos, especialmente en la época anterior a la presencia romana: esa finalidad funeraria implicaría no tanto la señalización directa de las tumbas de los difuntos de manera individual, cuanto la existencia en su entorno de un espacio dedicado a enterramientos colectivos, que vendría marcado precisamente por la presencia de una o varias de tales piezas.

En su origen se trataría de documentos sin campo epigráfico en ninguna de sus superficies, como podemos observar en el correspondiente a Coaña, o bien en el descubierto en las proximidades de Santibáñez de la Fuente (concejo de Aller) que, en la actualidad se encuentra depositado en el museo privado *Tabularium Artis Asturiensis*, desconociéndose a qué recinto de población de época castreña estaría vinculado. Lo mismo sucede con la estela de Duesos (concejo de Caravia), aunque en este caso se identifica con un monumento intensamente decorado con círculos en entrelazo (Diego Santos, 1985), sin duda en conexión con algún recinto castreño, de tiempos prerromanos y/o romanos. Dicha profusión decorativa parece relacionarse más con la época romana que con la prerromana, quizás vinculada más al tipo de decoración que encontramos en las estelas gigantes de Cantabria (Peralta, 2004).

Con el paso del tiempo, ya en una segunda fase (época romana), ese proceso de asociación entre el culto naturalista al sol y el mundo funerario y del más allá parece concretarse en la representación de figuras humanas en el marco del círculo solar, como, por ejemplo, en la lápida funeraria de Superia (san Juan de Beleño, concejo de Ponga) (Santos, 2013).

Este proceso puede observarse igualmente en las dos inscripciones descubiertas en La Lloraza (concejo de Villaviciosa), la primera de las cuales parece acoger en el disco solar el epitafio de un difunto, mientras que la segunda (lápida sepulcral de Aravo) en realidad no se corresponde con una estela discoidea, aunque sus características y la representación de dos círculos (solares y/u oculares) en su parte superior tal vez fuese la derivación última de dicho proceso en tiempos romanos.

A este respecto, sin duda el mejor ejemplo de contenido epigráfico rodeado por un disco solar, con las connotaciones propias del mundo funerario y de ultratumba, lo descubrimos en la estela de Bovecio (Collía, concejo de Parres), en la que el epitafio aparece rodeado por un círculo rebajado. Se trata de un documento fragmentado en su parte inferior, que sin duda sería utilizado para hincarse en tierra (Santos, 2016a).

2. El caso singular de la estela de Coaña y los monumentos anepígrafos

En primer lugar, y como exponente más notorio, hemos de destacar la estela discoidea vinculada al recinto castreño de El Castelón o Castrillón (Villacondide, concejo de Coaña) (anepígrafa y sin ningún tipo de representación o decoración, por lo que se la puede considerar anicónica, al menos en cuanto que no cuenta con ningún elemento figurado en su superficie). En este caso, la figuración relacionada con el sol se reduce exclusivamente a la forma de la piedra.

Los avatares de esta pieza, desde su descubrimiento, han sido múltiples (Diego Santos, 1985). Fue encontrada en posición horizontal (caída en el suelo) y en torno a 1922 se erigió verticalmente, tal y como se conserva en la actualidad a la entrada del pueblo de Llosoiro, aunque hasta mediados del siglo pasado parece haber estado ubicada en las proximidades del acceso al poblado antiguo mencionado (Figura 1). Se la conoce popularmente como “Piedra de Nuestra Señora”, sin duda a causa de ese proceso de sincretismo entre los cultos paganos más antiguos asociados a los castros y la cristianización que se produciría hace muchos siglos (desde el VI al menos, o tal vez con anterioridad) en todo el arco noroccidental hispano.

El disco superior del monumento se corresponde con un diámetro de alrededor de 1,50 m. al tiempo que el soporte de la misma se aproxima a 1 m., hallándose hundido en el suelo otros 50 cm. más o menos (el monumento tiene un grosor en torno a 23 cm.); de las dos caras del documento una se halla pulimentada mientras que la otra no, manifestándose sin labrar, toscamente cortada y de forma cóncava.

A simple vista nos ofrece ciertas similitudes (aunque sin decoración alguna) con las que el padre Carballo denominó “estelas gigantes de Cantabria” (Carballo, 1948), por lo que, tanto por su morfología como por sus dimensiones, resulta comparable a las dos de Lombera, a la de Corrales de Buelna, a la de Barros y a la de Zurita, esta última con un diámetro de más de 2 m. (de hecho, por ejemplo, una de las estelas de Lombera se descubrió y estaba asociada a la derruida ermita de

San Cipriano en el valle de Buelna) (Gómez Ortiz, 1938).

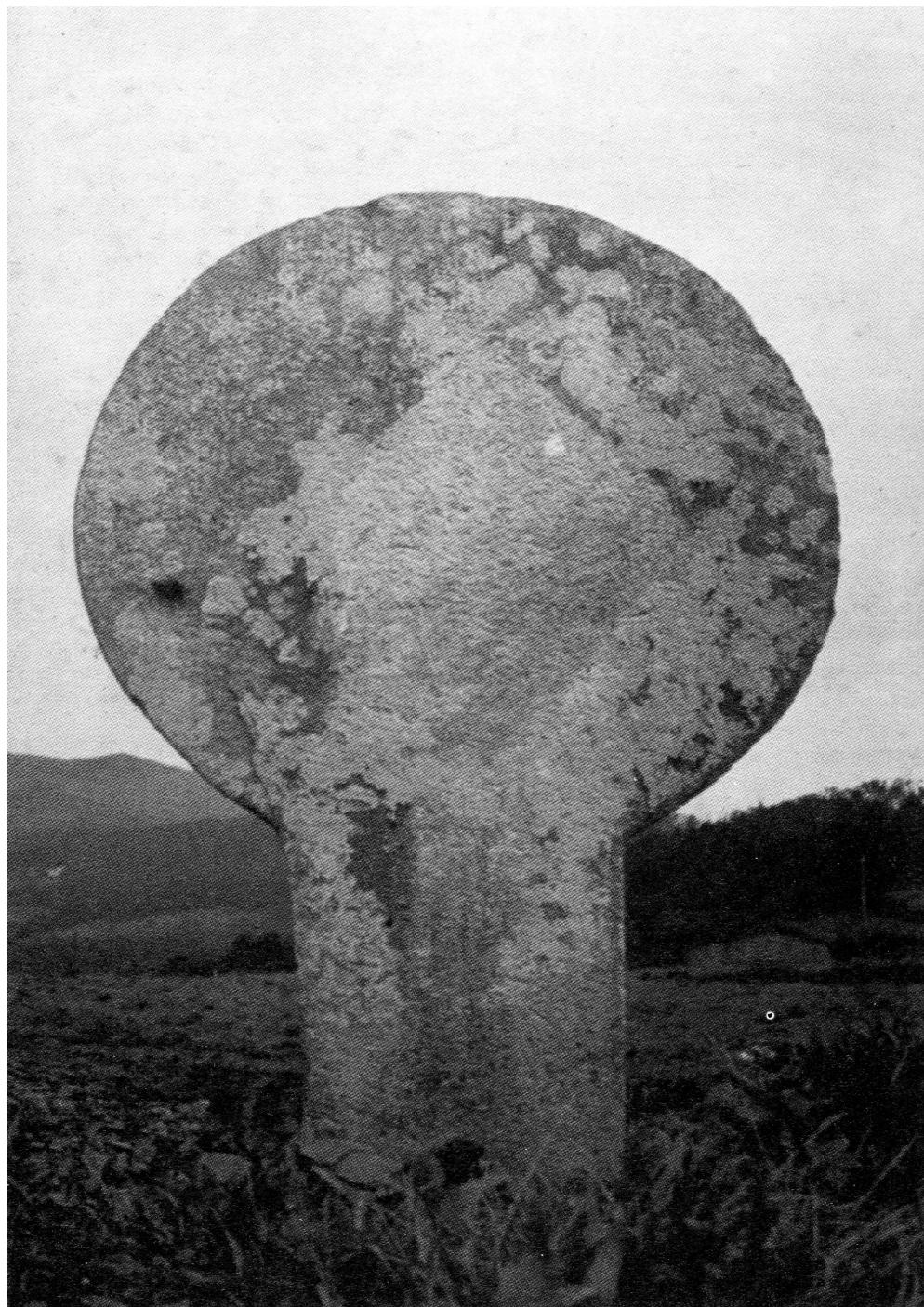


Figura 1: Estela discoidea asociada al recinto castreño de Coaña (Llosoiro, Coaña) (Diego Santos, 1985).

Sin embargo, hay que destacar una diferencia sustancial entre el ejemplar de Coaña y los correspondientes a las estelas discoideas cántabras, consistente en la ausencia de decoración en el caso de la de Asturias, quizás porque esta última se feche en una fase histórica más antigua (en todo caso de tiempos prerromanos), apoyada precisamente en esa ausencia de figuración alguna en su superficie (Peralta, 1996).

¿Y si las estelas gigantes discoideas de Cantabria no son tan antiguas (prerromanas) como la

de Coaña sino medievales, o corresponden ya a la última fase de la Antigüedad, es decir a la etapa visigodo-cristiana, o la etapa romana, como pudo ser el caso de la estela discoidea de Caravia en Asturias? Aunque tradicionalmente se ha venido considerando que las estelas discoideas de Cantabria deben asignarse a un ámbito cronológico que va del siglo I a.C. al siglo I d.C. (Bohigas et al., 2004; Peralta, 2004) otros investigadores consideran que tal vez deban adscribirse a tiempos tardorromanos o medievales (Cerezo y Vega, 2004).

Su profusión decorativa recuerda, y parece vincularse más, aunque difícilmente se pueda identificar con la figuración deformada de la cruz, con la correspondiente a las estelas cristianas (bajoimperiales, visigodas y medievales) del Norte peninsular; y más aún si tenemos en cuenta su asociación con centros cristianos de culto (¿se compagina así el significado solar con el sentido cristiano de la vida?).

Unas características similares (misma tipología como estela discoidea) nos presenta el documento anepígrafo de la localidad de Santibáñez de la Fuente (concejo de Aller), en la actualidad conservado en una colección privada de Oviedo, que se identifica con un vástago cada vez más rebajado sobre el que descansa una estela discoidea comparable a la de Coaña.

La no presencia de letra escrita alguna, unido a sus rasgos morfológicos, nos lleva a pensar que, como en el caso anterior, quizás serviría como indicativo del lugar de enterramiento colectivo de las cenizas correspondientes a los habitantes de alguno de los recintos castreños próximos a su lugar de descubrimiento (Diego Santos, 1985).

Quizás corresponda a esta misma fecha (época prerromana) el ejemplar de estela discoidea hallado en Duesos, concejo de Caravia (Fernández y Miyares, 1987), a pesar de que nos presenta algunas diferencias evidentes con respecto a la de Coaña: el monumento fue encontrado en la parte externa de la iglesia de dicha población, hallándose configurada sobre un bloque de cuarcita (Santos, 2017).

La vinculación con este edificio de culto cristiano constituye una realidad relativamente frecuente en el suelo de Asturias (y algo parecido parece suceder con respecto a Cantabria) como consecuencia del proceso de cristianización experimentado por lugares de culto pagano de la etapa histórica anterior al arraigo de la nueva doctrina.

Desgraciadamente se ha tenido que llevar a cabo una reconstrucción del original, cuya parte inferior del vástago, que serviría para su hundimiento en el suelo, se encuentra fracturado en la actualidad (Figura 2).

A pesar de que ciertos aspectos parecen relacionarla con el arte indígena castreño, unido a su carácter anepígrafo (sin que nos muestre ninguna otra prueba de romanización), por lo que se ha asignado su cronología a la fase anterromana (Fernández y Miyares, 1987) y que la presencia de lazos entrelazados se recoja en otras lápidas, como las de Valduno (concejo de Las Regueras) y Castiello (Doriga, Cornellana, concejo de Salas), fechadas ya en época romana, tal vez su tipología nos acerque más a una etapa avanzada de la historia romana relacionada con los tiempos bajoimperiales, por lo que nos encontraríamos al final del proceso evolutivo que estamos analizando. Cabe recordar que la fragmentación del monumento no nos permite comprobar si en el vástago se daba acogida a un campo epigráfico desconocido, tal vez correspondiente a un epitafio en el ámbito religioso-funerario que estamos analizando.

Por otro lado esta pieza parece acercarse, en cuanto a su iconografía, mucho más a las características que nos ofrecen las conocidas como “estelas gigantes de Cantabria”, aunque su decoración no es similar: el disco superior nos presenta en su parte central la figuración del sol (con los rayos a través de la representación de una rueda dextrógira), rodeado a su vez por un círculo de nudos entrelazados, semejantes al conocido como “nudo de Salomón” (esvásticas múltiples de rayos curvos). Esta misma iconografía se halla representada en el enlace entre el disco superior y la base (vástago) de la pieza, donde podemos observarlo, tal vez algo ampliado, en forma de un 8 en posición horizontal.

Habría que relacionarla ya con las estelas propias de la Asturias romana, aunque manteniendo unas tradiciones indígenas astures evidentes, especialmente si tenemos en cuenta que, entre los

restos materiales que se han obtenido de las excavaciones del denominado castro de Caravia, se han recuperado elementos decorativos similares a los que nos refleja dicho monumento. En este sentido, tal vez por ello cabe la hipótesis de que, al igual que hemos apuntado que sucedería en el caso del castro de Coaña, podría existir una relación directa entre dicho monumento y el mundo funerario de los habitantes de dicho recinto de población.

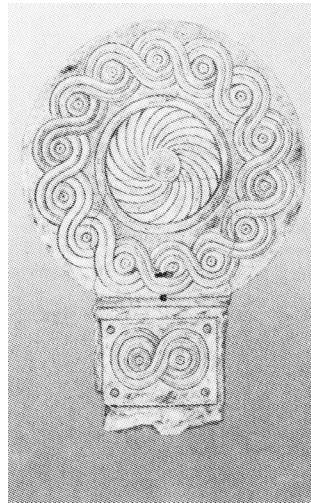


Figura 2: Reconstrucción de la estela discoidea de Duesos (Caravia) (Fernández y Miyares, 1987).

Sin embargo, esta figuración decorativa no es exclusiva de este documento sino que se refleja igualmente en otras inscripciones romanas de Asturias, como la correspondiente a la estela funeraria de la hija de Tálavo, hallada en Cornellana (concejo de Salas)², o bien la dedicada a Sestio Munigálico, encontrada frente al pórtico de la iglesia de Santa Eulalia de Valduno (concejo de Las Regueras) (Fernández Fuster, 1952).

En ambos casos existe una diferencia muy notable, pues en la dedicatoria de Cornellana se enmarca en el círculo que figura el disco solar no solo la representación antropomorfa de la difunta sino también el campo epigráfico correspondiente, mientras que en la inscripción de Valduno, aunque sin representación antropomorfa alguna, se describe perfectamente, en plano rebajado, la cartela perteneciente a dicho campo.

3. Epitafios inmersos en el disco solar

De características excepcionales, pese a su estado fragmentado (se conservan dos de los cuatro trozos que parecen haber configurado la pieza en su conjunto) (González, 1951), el documento descubierto en la localidad de Castiello (Cornellana, concejo de Salas), en un caserío próximo a un antiguo poblado castreño, nos presenta un fragmento mayor, correspondiente a la mitad derecha y conservado en el palacio de los Selgas (El Pito, concejo de Cudillero) mientras que el de la izquierda, menor y sin rasgos de letras inscritas (exclusivamente ornamental y figurativo), se encuentra depositado en la actualidad en el Museo Arqueológico Provincial de Oviedo. Las dimensiones correspondientes al primer fragmento son de unos 160 cm. de alto por 60 de ancho, mientras que las del segundo, que encaja con el anterior, son de 123 cm. de alto por 49 de ancho, lo que nos daría una altura total del monumento en su origen de unos 2,20 m. Como ya propusiera Hübner, podemos admitir que se trataría del epitafio de Pelsina, hija de Tálavo y mujer de Rectugeneo, aunque ninguno de estos antropónimos esté documentado con claridad en las inscripciones romanas de Asturias, al contrario de lo que sucede con Tálavo, cuyo nombre

² CIL II, 5750: [Pelsin]ae? Talavi f(iliae)/[Rectuge]nei? uxsori.

alterado (*Tabalus*) es posible reconocer en el epítafio de su hijo Cesarón hallado en san Miguel de Liño (Oviedo) (sobre *Tabalus* remitimos a Abascal, 1994)³.

Ahora bien, algunos elementos recogidos en el campo epigráfico del monumento (como la falta del encabezamiento *D.M.*, la no confirmación de los años de la difunta y la ausencia del formulario funerario final *H.S.E.* entre otros) ha llevado a pensar en su datación en una época antigua (décadas finales del siglo I d.C.) (Figura 3).

Lo más sobresaliente de este documento se vincula sin duda con su iconografía como ya dio cuenta Diego Santos (1985, p. 82): “gracias al fragmento del Museo se completa que, debajo de la inscripción, adornan y cubren el frente de la lápida 4 anchas franjas horizontales, separadas entre sí por un estrecho listón”. Cada una de estas franjas dispone a su vez de dos conjuntos de cintas en relieve entrelazadas, configurando un entrelazo con motivos diferentes (Millán, 1941).

Mucho más sobresaliente resulta el hecho de que la figura antropomorfa de la mujer y el campo epigráfico se hallen envueltos en una especie de nicho, al que rodea, como el arco de la estela, una amplia ceneta, en la que se entrecruzan unos haces en relieve; por lo que concierne al rostro de la dama, además de que destaca por encima del campo epigráfico como un relieve, aparece representado con una sonrisa muy expresiva, tal vez como manifestación del elevado nivel logrado por las figuraciones artísticas de los astur-romanos (Jordá, 1977).



Figura 3: Lápida funeraria de la hija de Tálavo (Cornellana, Salas) (Diego Santos, 1985).

3 CIL II, 2700: *Caes/ aron/ i Taba/ li f(ilio).*

En un contexto similar (características funerarias y tipología de entrelazo en forma de círculo rodeando el campo epigráfico) se halla la estela, quizás también funeraria, encontrada frente al pórtico de la iglesia de Santa Eulalia de Valduno (concejo de Las Regueras). Nos encontramos ante una piedra de caliza, propia de la región, fragmentada en su parte baja (solo incumbe muy parcialmente al inicio de la última línea del campo epigráfico) y con un remate en arco en su zona superior. Mide 128 cm. de alto por 90 de ancho y 33 de grueso (las letras entre 5 y 6 cm.), mientras que el recuadro que circunvala la inscripción alcanza 45 cm. por cada lado. Por su parte, la cronología del documento hay que situarla tal vez en los años que median entre las últimas décadas del siglo I y las primeras del siguiente.

Los antropónimos recogidos en el campo epigráfico son los correspondientes a una fase de latinización de los nombres personales, sobresaliendo el segundo nombre del personaje (*Munigalicus*) a quien se dedica la estela, posiblemente derivación de *Munigalus*⁴.

En cuanto al significado histórico de este monumento destaca el hecho de que el dedicante de la inscripción (*Quadratus*) constituye el único ejemplo hallado hasta la fecha en suelo asturiano sobre la existencia de libertos [*Figeni(i) lib(ertus)*] y, por ello, del posible establecimiento del esclavismo en Asturias en tiempos romanos (Cartes, 1997).

Podemos referirnos, entre otros, a la consagración a Lugovio Tabaliaeno de la entrada de la iglesia de Grases (Villaviciosa) (Mangas, 1983) o la dedicatoria a Júpiter descubierta en el altar mayor del recinto eclesial de San Vicente de Serrapio (Aller)⁵; con respecto al primer caso no nos parece suficientemente fundamentada la posibilidad de que se trate de una inscripción de carácter funerario y no votivo (González y Marco, 2009).



Figura 4: Estela de Valduno (Las Regueras) (Museo Arqueológico Provincial). Fuente: elaboración propia.

4 El contenido del campo epigráfico sería el siguiente: *Sestio Muni/ galico Pro/ genei f(ilio)/ Qua/ dratus Fige/ ni(i) lib(ertus) ob/ [plu(rima)] merita eius.*

5 CIL II, 2697: *Iovi Optimo/ et Maxsumo/ sacrum Arro/ nidaeci et Col/ iacini pro sal/ ute sibi et su/ is posuerunt.*

Como en otros casos el documento se corresponde con un elemento pagano sincretizado, asociado a su vez a los centros de culto cristiano, perpetuando un centro religioso anterior enclavado en un edificio de la *villa* existente desde algunos siglos antes, ya que debajo de la iglesia actual se han hallado restos de unas termas romanas.

Resulta excepcional la ornamentación que configura la ceneta en entrelazo, similar a la correspondiente al epítafio de Pelsina hallado en Cornellana (González, 1949); sobresale el hecho de que, a ambos lados del campo epigráfico (a media altura) se representan en relieve dos vasijas con cuello alargado, una especie de *lequithoi* que quizás equivalgan a vasos funerarios (Diego Santos, 1985), en relación con los cultos de ultratumba (Figura 4).

La presencia de estos vasos cerámicos estilizados, imbuidos de ese carácter funerario, configuran, como la ornamentación de la estela en su conjunto, la expresión de un estilo artístico característico de los habitantes del Noroeste peninsular en tiempos romanos (Vega, 1973).

A un contexto funerario corresponde igualmente la estela discoidea hallada en La Lloraza (parroquia de Oles, concejo de Villaviciosa), en un terreno próximo a la iglesia y a la antigua malatería, a comienzos del siglo pasado (en la actualidad en el palacio de Lagüera, Priesca, adosada a la pared de poniente) (Diego Santos, 1985). Esta pieza mide 82 cm. de altura por 40 de anchura en el disco superior y una anchura mínima de 19 cm. en la base.

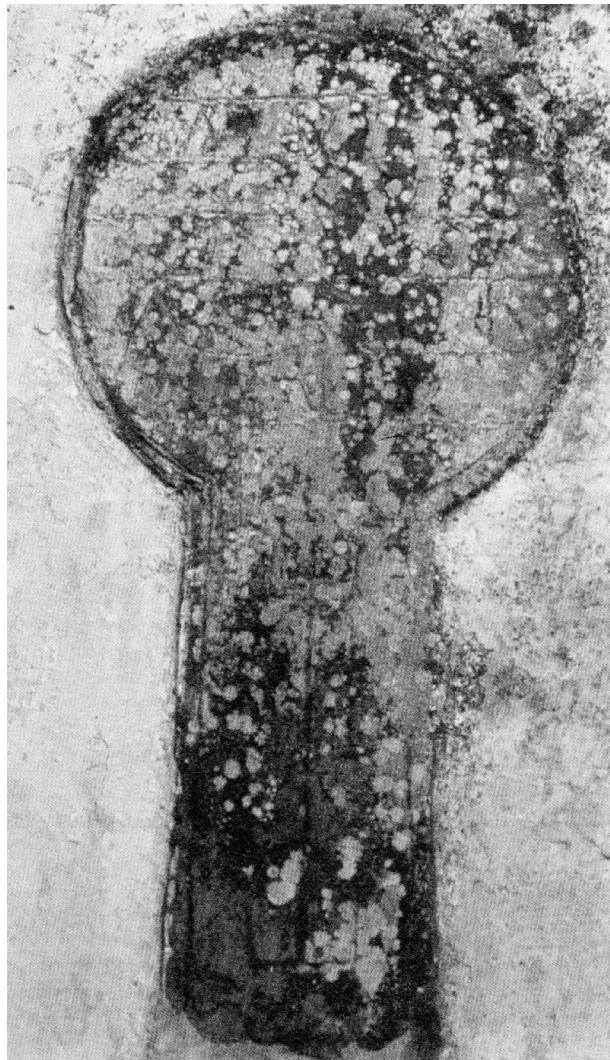


Figura 5: Estela discoidea de La Lloraza (Villaviciosa) (Diego Santos, 1985).

El estado de conservación de la pieza, hallada en un contexto de antiguas sepulturas cristianas, no permite una reconstrucción y lectura de su campo epigráfico al encontrarse las letras muy gastadas. Puesto que el círculo superior del monumento parece apoyarse sobre una especie de trípode (dibujo estilizado a base de una línea recta y dos semirrectas al inicio y final de la misma, ocupando la parte central del soporte), es lógico pensar que nos hallamos ante un epitafio inscrito en una estela discoidea, intentando manifestar con ello que el sol podía cumplir la función de psicopompo que se descubre en algunas lápidas del oriente asturiano con relación a los equinos, como las de Septimio Silón y Flavia, sin olvidar las funciones que el astro rey desarrollaría como revitalizador del difunto al amanecer de cada día (Santos, 2013) (Figura 5).

Junto a este disco solar que envuelve el epitafio destaca la representación del vástago de la piedra, con algún sentido simbólico, comparable al del trípode figurado en la cabecera de la estela funeraria de Nicer (La Corredoira, Piantón, concejo de Vegadeo) (Santos, 2002). Con respecto al campo epigráfico el desgaste de las letras no permite su reconstrucción completa; de su finalidad funeraria se deduce que el dedicante figuraría al inicio del epitafio, dedicado a algún pariente del mismo, cuya muerte tendría lugar a los 44 años de edad⁶.

A ese mismo marco geográfico (La Lloraza, concejo de Villaviciosa) parece pertenecer la lápida funeraria de Aravo, ubicada en el mismo enclave (palacio de Lagüera en Priesca). El campo epigráfico se enmarca en cuatro renglones, acotados por cinco líneas rectas, permitiendo una reconstrucción fiable del mismo (González, 1997)⁷. El documento mide 40 cm. de alto por 26 de ancho, sin poder calibrar su grosor al hallarse empotrada la pieza.



Figura 6: Monumento funerario de Aravo hallado en La Lloraza (Villaviciosa) (Diego Santos, 1985).

⁶ Las letras legibles en el interior del disco solar nos darían la siguiente reconstrucción: ...AV .V/ R.S... IV./ ... V.SV./A.. V C.R/AN XL/IV.

⁷ La reconstrucción del epígrafe es la siguiente: *Aravo Oi/ laridu(m)/ Licini(i)/ f(ilio) a(nnorum) LI h(oc) I(oco) s(itus)*.

La nomenclatura nominal de los personajes que se registran en el monumento (*Aravus y Licinius*) resulta bastante frecuente en el Norte hispano, sobresaliendo la iconografía de su parte superior: por encima del campo epigráfico hay un pequeño nicho (Diego Santos, 1985) que en nuestra opinión difícilmente podría estar destinado a acoger las cenizas del difunto. Además, dispone de círculos rebajados a ambos lados (especie de ojos rodeados por circunferencias). Quizás estos círculos (oculares o no), por su ubicación en la zona superior del epitafio, contasen con alguna finalidad simbólica en conexión con el mundo de ultratumba (Figura 6).

En su interior es posible que se colocasen unas figuritas a manera de ídolos (Fernández Ochoa, 1982), posiblemente comparables con los *ushebtis* egipcios como representaciones mágicas de esos servidores que en el inframundo velarían por la alimentación y la vida del muerto. Ejemplos evidentes de tales figuraciones mágicas parecen asociarse claramente al hallazgo de las dos estelas funerarias de El Forniellu (Villaviciosa) (Fernández, 1926). Dicha representación iconográfica respondería a objetivos que sobrepasarían el mero valor ornamental de las figuraciones, pudiendo identificarse tal vez con representaciones solares en el marco del mundo del más allá.

Igualmente, y en ese mismo contexto geográfico, se enmarca la estela de Bodes (parroquia de Collia), en el concejo de Parres⁸. El epitafio del difunto (Bovecio) se rodea de una especie de círculo, enmarcado a su vez en una línea semicircular, aprovechando la tipología y forma de la piedra (discoidea), al tiempo que su contenido (campo epigráfico rebajado en el monumento) se estructura en siete líneas (la última de ellas ilegible), apoyadas sobre renglones de separación (González, 1997). Es posible que se haya producido un cierto desajuste en la concordancia de los nombres y la filiación (Vives, 1969).

Los intentos por reconstruir la última de tales líneas como *aera* o *m(em)oria(m)* *c(onsulatu)* (Cabal, 1953; Fita, 1912) no parecen especialmente adecuados, a pesar de que tampoco resulte posible considerar que en dicho renglón figurarían signos astrales vinculados al más allá. Esa misma tipología nos vincula con una representación solar, tan evidente en otras estelas de idéntica naturaleza (Figura 7) (Santos, 2013).

Por su parte la representación de las V como U tal vez nos lleve a datar este monumento ya en una etapa bastante avanzada de tiempos romanos, algo que parece deducirse también del formulario que encabeza el epitafio (*M P D M*), similar al de la estela sepulcral de *Ammia Caelionica* (quizás los comedios del siglo III d.C.)⁹.

En cuanto a la nomenclatura de los nombres personales resulta común a los antropónimos de la zona: así, *Bovecius*, se nos muestra en algunas inscripciones vadinienses, como las correspondientes a La Velilla de Valdoré (Diego Santos, 1986; Iglesias, 1976)¹⁰ o a Crémenes (Albertos, 1981)¹¹.

Con respecto a *Bode*, antropónimo del padre, puede tratarse del genitivo *Bod(a)e* en lugar de un supuesto *Boderus*, como podemos observar en la lápida leonesa de La Remolina (Blázquez, 1959; Iglesias, 1976)¹².

Así pues, en el epitafio de Bovecio nos encontraríamos, desde el punto de vista morfológico, con la culminación de ese proceso del paso de las estelas discoideas como meras representaciones solares (y al mismo tiempo indicativo funerario de los lugares de enterramiento de carácter colectivo) a su conversión en lugar de acogida del difunto de forma individual y su relación con el inframundo y el renacer a la vida diaria, lo que equivale a que nos hallaríamos ante el paso de una mera

⁸ CIL II, 2707 = 5729: *M(onumentum) p(ositum) d(iis) m(anibus)/ Bovecio Bode(ri) [f(ilius)]/ cives org(e) nom(escus)/ ex gente Pemb/ elor(um) vi(xit)? an(nos) LV posuit/*

⁹ CIL II, 5737 y 5749: *[Monument]um/ p[ositum dib]us M/ anibus Scoria o/ nnacau(m) Ammia/ Caelioniae ex/ gente Pentioru(m)/ anno(rum) XV/ pater filiae/ posuit/ do(mino) no(stro) Pos(tumo) IIII et Vict(orino) co(n)s(ulibus).*

¹⁰ CIL II, 5722:/ *oi vadiniens/ sis Boveci(i) fili(i)/ an(norum) XXV.*

¹¹ CMLeón 84: *M(onumentum) Boveci[io Fusc]/ o Que[sadioci f(ilio)]/ vad[iniensis an(norum)]/ XX..... Dacia/ Parnua m(atr) p(osuit).*

¹² HAE nº 1815.

decoración astral en las estelas discoideas (más antiguas) a una iconografía relacionada con la muerte y el mundo de ultratumba en esta tipología de estelas funerarias (Santos, 2016b).

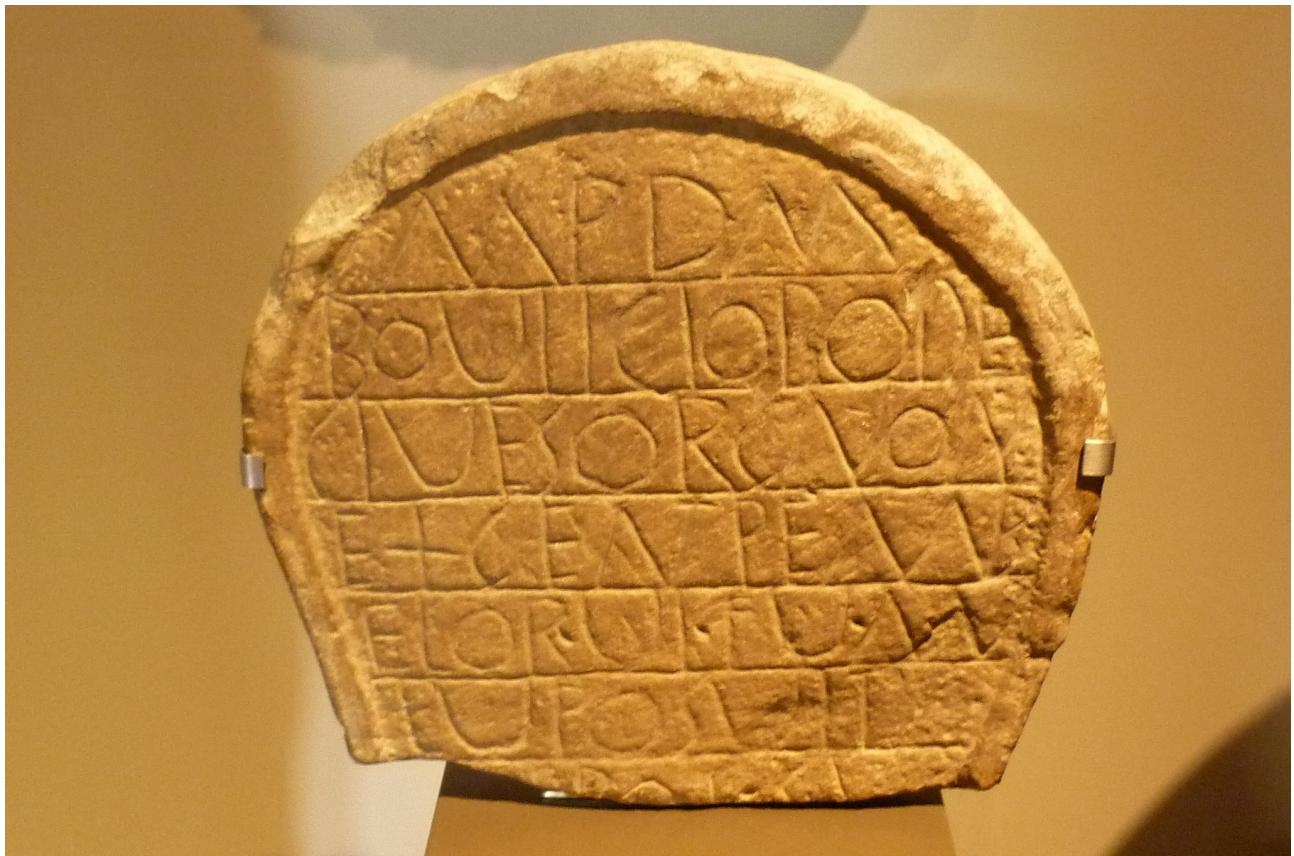


Figura 7: Lápida funeraria de Bovecio (Collía, Parres) (Museo Arqueológico Provincial). Fuente: elaboración propia.

4. La lápida de Superia y su posible conexión con las estelas discoideas

Algo similar parece haber sucedido con la estela dedicada a Superia, de reducidas dimensiones (aunque el epitafio se halla ubicado por debajo del disco solar), cuya procedencia se vincula a san Juan de Beleño (Ponga) (Santos, 2013). A pesar del estado de conservación (la parte superior y el lateral izquierdo bastante dañados), resulta muy expresiva por su morfología y por el propio epitafio (Escortell, 1975). Las dimensiones, reducidas debido a su fragmentación, son de 58 por 27 por 8 cm. y en ellas se incluye una decoración peculiar en su cabecera y en su zona baja (Diego Santos, 1958)¹³.

Este monumento, sin embargo, no recoge el epitafio de la difunta en el interior del círculo solar que corona su parte superior, por lo que en realidad se aleja de la tipología propia de las estelas discoideas en cuanto tal. El documento en sí, a pesar de que cuenta con una parte del formulario pagano, ha sido considerado como cristiano por su contenido, siendo sus rasgos definitorios mucho menos evidentes que en el caso de las lápidas sepulcrales de Noreno¹⁴ y Magnentia (Diego Santos,

13 El contenido se reconstruye casi completo: *D(iis) M(anibus) Peleseru(s) (Peregrius)/ et Pompe(ia) Ar-*

nunimoru(m)/ fili(a)e su(a)e pien/ tis(s)im(a)e Supe/ [ri(a)e] anno(rum) XV p/ lu(s) minus/ [a]jetatis nove(m).

14 CIL II.5745: *X(ristus) A(lfa) W(omega)/ una cruz (+)/ in m(emoria) s(ancta) mor/ tu(u)s an(n)oru(m)/ septe(m) mise/ ravit r(elictos) paren/ tes Norenu/ s.*

1985)¹⁵.



Figura 8: Estela sepulcral de Superia (Beleño, Ponga) (Diego Santos, 1985).

Algunos investigadores (Vives, 1969) consideran que serían igualmente cristianas otras dos inscripciones halladas en territorio asturiano y en la actualidad en paradero desconocido, puesto que en su campo epigráfico presentarían la fórmula *memoriam posuit* (o *posuit memoriam*) (Santos, 2014).

La datación de la inscripción de Superia parece ser tardía de acuerdo con una serie de aspectos vinculados al contenido del epitafio: la presencia de *D.M.* en lugar de *DIS MANIBUS*, la adaptación del campo epigráfico entre líneas horizontales y la expresión *plus minus* para referirse a la edad de la fallecida se dataría en la segunda parte del siglo II d.C. o en las décadas iniciales del siguiente (Figura 8).

Por otro lado la fragmentación del monumento ha hecho desaparecer buena parte del círculo de su cabecera (sin duda figuración del disco solar), por lo que en la actualidad sólo resulta visible la parte baja de una figura antropomorfa (¿la difunta?), figurada con la mano derecha en un bastón. La escena se completa con la representación de un animal de pequeñas dimensiones, tal vez identificable con una vaca. Comparando la presencia del caballo unido al ciervo de la estela funeraria de Septimio Silón (*CIL* II, 5735) con la figura humana más bóvido de ésta, podemos pensar en el pastoreo y/o la caza como actividades desplegadas en el otro mundo para mantener vivos a los difuntos. Unos rayos diminutos, tal vez correspondientes a la representación del disco solar, se

15 *Magnen/ tia excedit/ annoru(m) v(itae)/ int(ra) IXXV/ ex domu d/ ominica.*

desgajan de un círculo que envolvería a las figuras.

Ahora bien, la ornamentación de esta escena parece combinar la figuración del sol con la humana de su interior (quizás en un ambiente pastoril), añadiéndose a ello la silueta en la parte izquierda, hacia la que parece dirigirse un equino, mostrando los rasgos de un árbol, del que solo algunas de sus ramas se dirigen hacia arriba (conexión entre el árbol y la palma con las inscripciones funerarias).

5. Reflexiones finales

Los documentos epigráficos que acabamos de analizar (todos ellos imbuidos de un sentido funerario) nos permiten descubrir ciertos rasgos comunes, conectados con el mundo de ultratumba, aunque algunos se puedan referir a los años previos al paso de la vida a la muerte (en ese ámbito se pueden considerar las escenas e iconografía de las actividades vinculadas a la ganadería).

Sobresale, en primer lugar, el hecho de que no se trata de piezas descubiertas en una zona concreta del actual Principado de Asturias sino que dichos ejemplares se han hallado esparcidos. En su parte oriental apareció la inscripción funeraria de Collía –Parres- dedicada a Bovecio en territorio de los organomescos. En el sector centro-oriental se hallan la estela anepígrafa de Duesos (Caravia) y el epitafio de Superia de san Juan de Beleño (Ponga). En la parte central contamos con los dos de La Lloraza (Villaviciosa), la estela anepígrafa y la dedicatoria funeraria a Aravo, así como la inscripción de Valduno (Las Regueras). En el sector centro-occidental se cuenta con la lápida de Pelsina en Cornellana (Salas) y, finalmente, al oeste de la región se ubica la estela discoidea asociada al recinto castreño de Coaña en el suelo habitado por la población galaica de los albiones.

Del análisis de su morfología y campo epigráfico, cuando no se corresponden con monumentos anepígrafos, se deduce que el rito funerario de mayor arraigo se vincularía con la práctica de la inhumación, dado que el soporte de los epitafios nos ofrece su parte inferior sin labrar, seguramente por hundirse en la tierra por encima de la tumba (*monumentum*) del difunto.

En este contexto hemos de incluir posiblemente también (intentando solucionar además el problema conectado con el enterramiento de los astures castreños) las estelas discoideas, anepígrafas en una primera fase pero que con posterioridad, ya en tiempos romanos, reconvertirían su simple decoración astral en lugar de acogida del epitafio del difunto.

Dichos documentos constituyen una realidad que, como elemento transversal, se vertebral a lo largo de tres fases históricas diferentes:

- en una primera etapa (época castreña anterromana) se trataría de piezas anepígrafas (Coaña –La Lloraza (Villaviciosa)- Duesos (Caravia)- Santibáñez de la Fuente (Aller);
- en tiempos romanos este tipo de monumentos pasaría a acoger el epitafio en el disco solar (como, por ejemplo, la estela funeraria de Bovecio en Collía, concejo de Parres);
- y, por último, acabarían por decorarse profusamente con la representación de la cruz en ambas caras (cristianas visigodo-medievales).

Los monumentos que recogen el campo epigráfico enmarcado en el disco solar, como el de Bovecio, se pueden considerar en cierto sentido como inscripciones oicomorfas, no tanto por su tipología (morfología) cuanto por vincularse directamente con la recepción del difunto una vez fallecido y convertirse en expresión de la perduración (pervivencia) de tales personajes en el mundo de ultratumba.

Sobresale la configuración a base de figuras astrales, en especial la iconografía solar; dicha representación parece implicar una referencia directa al más allá, constituyendo un trasunto de esa regeneración que la salida diaria del astro rey lleva a cabo para que la vida brote de nuevo para quienes residen en el inframundo (el sol constituye el mejor elemento de unión entre el cielo y la tierra, es decir entre este mundo y el otro, o, lo que es lo mismo, lo que representaba para los habitantes de la Asturias antigua la conexión entre esta vida y la supervivencia en el inframundo).

En este contexto las estelas discoideas, y su continuidad a lo largo de los siglos (desde la

época prerromana a la medieval), nos permiten contemplar ese sentido funerario que encierra la representación del disco solar:

- en una primera fase tal vez como simple indicativo del lugar correspondiente al enterramiento colectivo de los difuntos en tiempos prerromanos;

- a continuación (ya en época romana) como centro de acogida del alma del fallecido al rodearlo con su superficie y protegerlo con vistas a su supervivencia en la otra vida;

- y, finalmente (en los primeros siglos del cristianismo, ya en el período visigodo-medieval), ahondando en estos mismos objetivos, en parte tras haberlos asimilado a través del sincretismo, así como introduciendo la cruz como elemento innovador respecto a las creencias tradicionales anteriores.

Tal vez el ejemplo más representativo lo constituya el epitafio de Bovecio, en cuyo monumento nos encontraríamos, desde el punto de vista morfológico, con la culminación de ese proceso del paso de las estelas discoideas consideradas como meras representaciones solares (indicio evidente del arraigo de la religiosidad naturalista) a su conversión en lugar de acogida del difunto y su relación (protección) con el inframundo y el renacer de cada día, pasando a acentuarse ese sentido de continuidad que el astro rey y su figuración en las estelas traería consigo.

Nos hallaríamos, por consiguiente, ante el paso que se produce desde una mera decoración astral recogida en las estelas discoideas (las más antiguas, casi con toda seguridad de tiempos prerromanos) a una iconografía vinculada a la muerte y al mundo de ultratumba en las estelas funerarias de este tipo en época romana, asumiendo con posterioridad ese sentido iconográfico de carácter funerario tradicional las correspondientes a los primeros siglos del cristianismo (tiempos visigodo-medievales).

Abreviaturas

CIL II. Hübner, E. *Corpus Inscriptionum Latinarum, II. Hispania*. Berlín: Berlín-Brandenburg Academy of Sciences and Humanities. 1869.

CMLeón. Gómez Moreno, M. *Catálogo monumental de España. Provincia de León*. Madrid: Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes. 1963.

HAE. *Hispania Antiqua Epigraphica*. Madrid: Instituto de Arqueología y Prehistoria Rodrigo Caro. (1950--).

Bibliografía

Abascal, J. M. (1994). *Los nombres personales en las inscripciones latinas de Hispania*. Murcia: Universidad.

Albertos, M.^a L. (1981). Organizaciones suprafamiliares en la Hispania antigua II. *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología de Valladolid*, 47, 208-214.

Blázquez, J. M. (1959). Caballo y ultratumba en la Península Hispánica. *Ampurias*, 21, 281-302.

Bohigas, R.; Unzueta, M.; Cancelo, C. y Molinero, J. T. (2004). La fusayola pétrea del *oppidum (s) amanorum* y su decoración: un esquema común a las estelas cántabras. *Actas del VII Congreso Internacional de Estelas Funerarias (Santander, 24-26 de octubre de 2002)*. Santander, I, 371-382.

Bohigas, R., Chatruch, C. y García, M. (2004). Dos nuevas estelas discoidales de cronología medieval en Santibáñez (Cabezón de la Sal). *Actas del VII Congreso Internacional de Estelas Funerarias (Santander, 24-26 de octubre de 2002)*. Santander, II, 571-584.

Cabal, C. (1953). *La Asturias que venció Roma*. Oviedo: Instituto de Estudios Asturianos.

Carballo, J. (1948). Estelas gigantes de Cantabria. *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 3, 7-21.

Cartes, E. (1997). Lápida funeraria de Sestio Munigálico. *Nuestro Museo*, 1, 199-208.

Cerezo, T. y Vega, J. R. (2004). Acerca de la estelas de Santander. En *Actas del VII Congreso*

- Internacional de Estelas Funerarias (Santander, 24-26 de octubre de 2002)*, (pp. 551-560). Santander: Fundación Marcelino Botín.
- Diego Santos, F. (1958). Dos inscripciones inéditas de Asturias. *Actas del I Congreso Español de Estudios Clásicos* (pp. 479-483). Madrid: Sociedad Española de Estudios Clásicos.
- Diego Santos, F. (1985). *Epigrafía romana de Asturias*. Oviedo: Instituto de Estudios Asturianos.
- Diego Santos, F. (1986). *Inscripciones romanas de la provincia de León*. León: Diputación Provincial de León.
- Diego Santos, F. (1994). *Inscripciones medievales de Asturias*. Oviedo: Consejería de Educación. Principado de Asturias.
- Escortell, M. (1975). *Catálogo de las salas de cultura romana del Museo Arqueológico de Oviedo*. Oviedo: Museo Arqueológico.
- Fernández, J.M. (1926). Las lápidas del Forniellu. Intento de interpretación. *Diario Región*, 19 de octubre.
- Fernández Fuster, L. (1952). Un nuevo núcleo artístico en el Norte de España. *Archivo Español de Arqueología*, 25, 161-163.
- Fernández, A. y Miyares, A. (1987). La estela de Duesos, Caravia. *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, 124, 1035-1054.
- Fernández Ochoa, C. (1982). *Asturias en la época romana*. Madrid: Universidad Autónoma.
- Fita, F. (1912), *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 61, 452 y 477.
- Gómez Ortiz, J. (1938). Dos estelas discoideas de Cantabria. *XV Congreso Asociación Española para el progreso de las ciencias* (pp. 1-15). Santander: AEPC.
- González, J. M. (1949). La estela de Valduno. *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, 7, 3-9.
- González, J. M. (1951). Un fragmento de la estela de Cornellana. *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, 13, 237-239.
- González, M.^a C. (1997). *Los astures y los cántabros vadinienses*. Vitoria: Universidad del País Vasco.
- González, M.^a C. y Marco, F. (2009). Divinidades y devotos indígenas en la *Tarracónensis*: las dedicaciones colectivas. *Palaeohispanica*, 9, 65-81.
- Iglesias, J. M. (1976). *Epigrafía cántabra*. Santander: Institución Cultural de Cantabria.
- Jordá, F. (1977). La cultura de los castros y la tardía romanización de Asturias. En *Actas del Coloquio sobre el bimilenario de Lugo* (pp. 29-40). Lugo: Diputación Provincial.
- Mangas, J. (1983). La difusión de la religión romana en Asturias. *Indigenismo y romanización en el conventus Asturum* (pp. 165-177). Madrid-Oviedo: Ministerio de Cultura-Universidad de Oviedo.
- Millán, C. (1941). Estela funeraria de Castiello. *Atlantis*, 16, 185-192.
- Peralta, E. (1989). Estelas discoideas de Cantabria y su cronología. En *Estelas discoideas de la Península Ibérica* (pp. 447-469). Madrid: Ediciones Istmo.
- Peralta, E. (1990). Estelas discoideas de Cantabria. *Estelas discoideas de la Península Ibérica* (pp. 425-446). Oviedo: Ediciones Istmo.
- Peralta, E. (1996). Las estelas discoideas gigantes de Cantabria. En *La arqueología de los cántabros. Actas de la primera reunión sobre la Edad del Hierro en Cantabria* (pp. 21-63). Santander: Fundación Marcelino Botín.
- Peralta, E. (2004). Indigenismo y romanidad en las estelas funerarias de la Cantabria antigua. En *Actas del VII Congreso Internacional de Estelas Funerarias (Santander, 24-26 de octubre de 2002)* (pp. 257-356). Santander: Fundación Marcelino Botín.
- Santos, N. (2002). La inscripción de Nicer hallada en La Corredoira (Vegadeo) y los albiones (galaicos) del Occidente de Asturias. En *En torno al bimilenario del Eo* (pp. 279-298). Oviedo: Foro Cultural del Noroeste.
- Santos, N. (2013). *Costumbres funerarias y vida de ultratumba en la Asturias antigua*. Madrid-Salamanca: Signifer Libros.
- Santos, N. (2014). La lápida funeraria de Magnentia y los orígenes del cristianismo en el Oriente de

- Asturias. *Tiempo y sociedad*, 17, 33-52.
- Santos, N. (2016a). El epitafio de Bovecio (Collía, Parres) y la asociación del culto solar con el mundo de ultratumba en Asturias antigua. *Tiempo y Sociedad*, 23, 7-26.
- Santos, N. (2016b). Representaciones solares en la epigrafía romana de Asturias. *Hispania Antiqua*, 40, 135-167.
- Santos, N. (2017). Inscripciones romanas de carácter votivo y primitivos lugares de culto cristiano en Asturias. En *Escrito sobre piedra. Estudios de epigrafía e historia del noroeste de la Península Ibérica* (pp. 7-56). Oviedo: Asturiensis Regnum Territorium.
- Vega, M. (1973). *Cerámica común romana del Mediterráneo occidental*. Barcelona: Publicaciones eventuales.
- Vives, J. (1969). *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*. Barcelona: C.S.I.C. Instituto Jerónimo Zurita.

Filosofía y paganismo en las postrimerías del Imperio Romano de Occidente. El caso del cónsul Mesio Febo Severo

Philosophy and paganism at the end of the Western Roman Empire. The case of the consul Messius Phoebus Severus

Rafael González Fernández¹
Universidad de Murcia

Miguel Pablo Sancho Gómez²
Universidad Católica San Antonio (Murcia)

Recibido: 30/01/2017

Aceptado: 05/07/2017

Para citar este artículo: González Fernández, R., y Sancho Gómez, M. P. (2017). Filosofía y paganismo en las postrimerías del Imperio romano de Occidente. El caso del cónsul Mesio Febo Severo. *Panta Rei. Revista Digital de Ciencia y Didáctica de la Historia*, 59-69.

ISSN: 2386-8864

DOI: 10.6018/pantarei/2017/4

Resumen

Con la aceptación del cristianismo como religión oficial del Imperio, el proceso de hostilidad hacia los otros cultos, ya originado casi un siglo antes al final del reinado de Constantino, se verá reforzado y ampliado con la promulgación de numerosos decretos que muy pronto comenzaron a poner en apuros tanto a los practicantes del paganismo como a los considerados heréticos. Pese a que las acciones gubernamentales junto a las medidas de la propia Iglesia propiciaron el cierre de un creciente número de templos y la clausura de numerosos cultos e instituciones educativas, ciertas prácticas y pervivencias del mundo clásico perduraron a través del tiempo y siguieron manifestándose en períodos sorprendentemente tardíos. Ofreceremos aquí un caso en concreto, el del colaborador del emperador Procopio Antemio, Mesio Febo Severo, cónsul en el año 470 pese a su abierta condición de filósofo y pagano.

Palabras clave

Historia de Europa, Filosofía, Conflicto religioso, Trasfondo cultural, Fuentes clásicas.

Abstract

With the acceptance of Christianity as official religion of the Empire, the process of hostility towards the other cults, originated almost a century before at the end of the reign of Constantine, will be strengthened and expanded by the enactment of numerous decrees which soon began to trouble both the practitioners of paganism and those considered heretical among Christians. Although

1 Para contactar con este autor: Rafael González Fernández. Universidad de Murcia. rafaelg@um.es.

2 Para contactar con este autor: Miguel Pablo Sancho Gómez. Universidad Católica San Antonio (Murcia). mpsancho@ucam.edu.

government actions along with the measures of the very Church led to the closure of a growing number of temples and of numerous cults and educational institutions, certain practices and survivals of the Classical world persisted over time and continued to manifest in surprisingly late periods. We will offer here a specific case, that of the collaborator of the emperor Procopius Anthemius, Messius Phoebus Severus, consul in the year 470 despite of his open condition of philosopher and pagan.

Keywords

European History, Philosophy, Religious Conflict, Cultural Background, Classical Literature.

1. Introducción

Con la proclamación de Teodosio como Augusto en 379 comenzó el reinado que vería la confirmación definitiva de la supremacía del cristianismo en todos los ámbitos de la vida pública, quedando refrendado esta vez por los decretos y la legislación imperial (Bravo, 2010; Ernesti, 1998; Leppin, 2009; Williams y Friell, 1994).

Pese a que durante algunos años se produjo un amigable acercamiento a las aristocracias paganas de Roma, la omnipresente influencia de Ambrosio, obispo de Milán, logró al final una gran victoria sobre los otros cultos religiosos, que se plasmó en edictos que garantizaban los privilegios del culto cristiano, hasta el punto de declararlo exclusivo y único, quedando desde entonces el resto de creencias fuera de la ley (Trombley, 1993, 3; según este autor la verdadera represión contra los sacrificios y sus practicantes comenzó con la ley del 21 de diciembre de 381 dada por el emperador Teodosio (*Cod. Theod.* XVI 10, 7; González-Blanco, 1998).

El Edicto de Tesalónica (380) desamparaba a las corrientes que dentro del culto se alejaban de Nicea, y declaraba herejes a los arrianos, protegidos hasta entonces por el anterior emperador Valente, que de hecho les había entregado el control de la mayoría de iglesias de Constantinopla. Se puede considerar que desde el punto de vista de la política religiosa fue la obra culminante del emperador Teodosio I El Grande (Cameron, 2010; Lee, 2013; Salzman, Sághy y Testa, 2015; Testa y Santini, 2014; Watts, 2015). Entre 389 y 392 se promulgaron nuevas leyes que propiciaron el acoso y derribo del paganismo, literalmente hablando, pues, aunque en ocasiones decretos concretos ordenaban la salvaguarda de un templo en específico, la religión tradicional dejó de estar permitida³.

Pese a que el paganismo, especialmente en sus formas residuales y marginales, perduró aún largo tiempo tras Teodosio, tal y como ha sido demostrado en ciertos trabajos (McKenna, 1938; MacMullen, 1981, 1984 y 1997), el aparato de gobierno del Imperio Romano, ya definitivamente cristiano, se vio “purgado” mediante sucesivas disposiciones legales en las que se prohibía ejercer cargos públicos a los considerados desde entonces herejes o idólatras (Fernández, 1983; Montero 1990; Watts, 2004). El proceso, ya muy visible en el periodo teodosiano, quedó refrendado durante el siglo V en ambas mitades del Imperio (Brown, 1997; Busine, 2015; Rapp, 2013; Salzman, 2002; Shanzer, 2016). Casos como el de los años 390-392, en los que ambos Prefectos del Pretorio fueron aristócratas paganos fuertemente comprometidos con los cultos tradicionales (Eutolmio Taciano y Nicómaco Flaviano), pasaron muy pronto a convertirse en rarezas, y aún en fenómenos

3 Empezando con la ley contra la magia del 16 de agosto de 389 (*Cod. Theod.* IX 16, 11); después la famosa ley del 24 de febrero de 391 prohibía expresamente la adoración de ídolos, los sacrificios y el culto en los templos (*Cod. Theod.* XVI 10, 10). Se contemplaban multas y penas monetarias: los miembros del aparato de gobierno y la burocracia pagarán en función de su status (los funcionarios superiores sufrirán multas más pequeñas, y los secretarios y servidores de rango bajo, más elevadas); esta ley parece indicar que los paganos en la burocracia imperial eran numerosos. La ley del 8 de noviembre del 392 prohibía las ofrendas de incienso y los sacrificios a imágenes, así como el uso de cualesquiera artes adivinatorias. Se amenaza también con multas a los jueces que no la hagan cumplir (*Cod. Theod.* XVI 10, 12). Ya en 385, Teodosio I exhortó a Cinegio, su Prefecto del Pretorio de Oriente, a hacer cumplir la prohibición de los sacrificios con propósitos divinatorios (*Cod. Theod.* XVI 10, 9).

inauditos. Desde ese momento los funcionarios y servidores que en su fuero íntimo mantuviesen otras creencias, se verían abocados al secretismo más absoluto. El caso del abogado del fisco e historiador Zósimo es uno de los más célebres, pero se podrían ofrecer otros, como el del controvertido Prefecto del Pretorio de Oriente entre 532 y 541, Juan de Capadocia (*Procop.*, *Pers I* 25, 4-10), o el obispo Pegaso, que según Juliano mantenía en perfecto estado los cultos de Aquiles, Atenea y Héctor en Ilion (*Ep.* 79; se remonta a sucesos del año 354). El fenómeno también puede rastrearse en la legislación imperial, donde aparecen crecientes penas y amenazas para casos muy relacionados⁴. A la prohibición de ejercer cargos públicos se añadió después la de pertenecer al ejército, heredar, testamentar o desempeñar la enseñanza (Blumenthal, 1978; *Cod. Iust.* I 5 18, 4 y I 11 10, 2). En *Cod. Iust.* I 11, 9 se prohíbe expresamente cualquier tipo de herencia, donación o legado relacionados con lugares de culto pagano.

Quizás dentro de la mencionada tendencia “criptopagana” podría encuadrarse también la figura de Procopio Antemio (467-472). Protegido por el emperador de Oriente León I (457-474), con el que mantenía excelentes relaciones y que le había elevado a la distinción patricia, fue enviado a Italia con un ejército y el rango de César; se hizo así con el poder en Occidente tras el vacío de dieciséis meses acontecido después del fallecimiento de Libio Severo en agosto de 465. El generalísimo Ricimero, como no podía ser de otro modo, había dado su consentimiento para recibir en el Oeste al nuevo emperador, pese a los recelos que causaban entre algunos su pertenencia a la nobleza de Constantinopla y su cultura griega (Heather, 2006; MacGeorge, 2002). Antemio fue además proclamado Augusto por sus tropas, cuando ya se encontraba en los alrededores de Roma.

2. La filosofía antes del fin del Imperio en Occidente

Desde el mismo comienzo del denominado Neoplatonismo, la exégesis, con su correspondiente adaptación, adecuación y reordenación de los viejos mitos, unida a una organización piramidal de los cultos y a una nueva estructura religiosa desde el punto de vista teológico, habían sido las líneas maestras tanto de la filosofía como de las religiones antiguas (O’Meara, 2006; Ramos, 2006). Pese a que en ocasiones se ha acusado a los filósofos neoplatónicos de rechazar los asuntos mundanos y la política, lo cierto es que las virtudes cardinales ya definidas por Platón sufrieron una reelaboración en el intento consciente de hacer al ser humano cada vez más parecido a los dioses. Las virtudes cívicas pasaron a ser la base esencial. Así, la sabiduría, el coraje, la moderación y la justicia se convirtieron en elementos primordiales del proceso de divinización, que dejó de asociarse exclusivamente al rechazo del mundo, aunque la corriente ascética del paganismo filosófico nunca desapareció por completo (Francis, 1995).

La Teúrgia propició que las escuelas filosóficas se fuesen imbuyendo cada vez más de un devoto sentido religioso rayano en la superstición; tal milagrería efectuada por las estatuas de los dioses, los portentos y epifanías, y la proliferación de *hombres santos* también de religión pagana (Brown, 1971; Fowden, 1982) entran en el nuevo espectro cultural de los tiempos y en las necesidades espirituales y mentales de las poblaciones imperiales en general, y de los fieles en

4 Existían prohibiciones y severos castigos para los conversos al paganismo, prueba de que el fenómeno existió: *Cod. Theod.* XVI 7, 1 (2 de mayo del año 381): cristianos convertidos al paganismo perderán su derecho de testamentar, y cualquier herencia redactada en esas circunstancias quedará invalidada. *Cod. Theod.* XVI 7, 2 (20 de mayo de 383): Una aclaración de la anterior ley: cristianos probados que regresen al paganismo no podrán testamentar ni dictar su última voluntad. *Cod. Theod.* XVI 7, 3 (21 de mayo de 383): una aclaración de la ley inmediatamente anterior. Los cristianos que se conviertan al paganismo, judaísmo, u otra religión, pierden el derecho de hacer un testamento. Los maniqueos y otras sectas similares serán castigados si se descubren sus reuniones y rituales, con la obligación de legar sus bienes a otros familiares o al estado. *Cod. Theod.* XVI 7, 5 (11 de mayo o 9 de junio del año 391): Personas de rango o clase heredados familiarmente que abandonen el cristianismo serán castigados con la pérdida de dichos honores y posición, además de estigmatizados con infamia.

particular, a partir del siglo III (Alfoldi, 1979; Brown, 1989; Gigon, 1970; Lee, 2000; Lieu y Montserrat, 1996; Momigliano 1970; Sánchez, 1986). La especulación filosófica y el razonamiento puro dieron paso a una estructuración cada vez más sólida de lo portentoso, hasta el punto de poder hablar de influencias mutas entre cristianismo y paganismo. La obra, el descenso, y presencia física de los dioses en la tierra mediante pruebas tangibles como curaciones, portentos, protecciones, curaciones y bendiciones, se hace esencial; se trata de fenómenos omnipresentes sin importar las creencias religiosas individuales, que deben recibir una profunda atención si se quiere entender la filosofía a partir del siglo IV y especialmente a figuras como Máximo de Éfeso o Jamblico de Calcis.

La filosofía, en las escuelas neoplatónicas tardías, estaba dividida generalmente en un número de ciencias que constituyan una jerarquía de altas y bajas formas de conocimiento. Jamblico sistematizó y organizó los nuevos currículos y los puso en aplicación; tales disposiciones seguían todavía vigentes en tiempos de Proclo (Afonasin, Dillon y Finamore, 2012; O'Meara, 2006).

Se ha hablado historiográficamente de “contraataque pagano”, y a nuestro entender existió una reorganización y estrategia en ciertos sectores de los cultos tradicionales. Incluso en ciertas ocasiones se quiso crear una organización terrenal pagana semejante a la de la iglesia cristiana, durante los reinados de Maximino Daza y Juliano (Jones, 1970; Nicholson, 1994).

La obra de rescate literario y propagandístico de la figura de Apolonio de Tiana debe verse y comprenderse como una táctica deliberada para oponer al portentoso sabio en oposición directa, y como contrapartida y opción contraria a Jesús y al cristianismo (Dzielska, 1986). Filóstrato, que circulaba ampliamente desde principios del siglo III sirvió de hilo conductor a todo el proceso, con frutos visibles que pueden apreciarse también en las actividades del filósofo Porfirio (c. 232-304) y muy especialmente de Virio Nicómaco Flaviano (334-394), adalid senatorial de la última resistencia armada y plenamente consciente en Occidente contra el Imperio cristiano. Como es sabido, entre sus escritos literarios compuso unos *Annales* que dedicó a Teodosio (en la feliz época en la que el emperador se mostraba tolerante y amistoso con los paganos), perdidos completamente, y muy en especial una traducción del griego al latín de la *Vida de Apolonio* (Festy, 2007; Grünewald, 1992; Hartke, 1940, 1951; Hedrick, 2000; Honoré y Matthews, 1989; Ratti, 2007). Se puede debatir el nivel de organización, pero la oposición y el enfrentamiento abierto sin duda existieron, con virulencia variable según la provincia (González-Blanco, 1998). Por su parte, Porfirio realizó una crítica demoledora de varios pasajes de las Sagradas Escrituras, expuestos con elocuencia y orden para desestimular en lo posible a la nueva doctrina, transgresora a sus ojos; conservamos una controvertida selección de fragmentos gracias a citas procedentes de los escritores eclesiásticos que lo combatieron, tratando de salvaguardar la credibilidad de los Evangelios⁵.

Este último dato es vital para comprender el ambiente político y religioso del momento; desde nuestro punto de vista la evidencia hace imposible rechazar el hecho de que al menos localmente o de modo aislado sectores paganos trataron de organizarse para resistir y hacer retroceder al cristianismo, incluso llegado el siglo V y la época de Mesio Febo Severo, cuando la confrontación directa al estilo de un Sosiano Herócles, Juliano o Celso era ya completamente imposible.

Después de la muerte del emperador Juliano, el filósofo pagano fue cada vez más marginado por un poder político que se esforzaba en convertirse en exclusivamente cristiano. Cuando las posibilidades de reforma política real se habían convertido en nada, cabía sólo usar la filosofía como muro y como refugio, al estilo de Sócrates (véase *Pl., R.* 496 c-d.) o como Olimpiodoro, que vio su ciudad, Alejandría, dominada por violentas turbas de fanáticos y monjes cristianos que no se refrenaban a la hora de dispensar la muerte (Fowler, 2014; O'Meara, 2006). Recordemos que dicha gran ciudad, en cambio, resultó esencial para el devenir vital y académico de Mesio Febo Severo.

Desde el punto de vista académico e intelectual, las escuelas de pensamiento pagano, especialmente en Atenas y Alejandría, se centraron en la redacción y formulación explicativa en forma de comentarios de los antiguos autores, para reordenar y desgranar las explicaciones de

5 Véase la excelente traducción al español de Porfirio de Tiro, *Contra los cristianos*. Recopilación de fragmentos, traducción, introducción y notas de E. A. Ramos Jurado (2006).

los textos más básicos e importantes, como los de Platón y Aristóteles, a la luz de sus propios tiempos. En este sentido, nos vemos obligados a secundar la afirmación que otorgaba a Plotino (205-270) el carácter de ser el último pensador con fuerza de todo el mundo griego (Gerson, 1996; Rist, 1967; Wagner, 2008). Los muchos y diferentes niveles del universo metafísico tal y como se comprendían en Platón fueron asociados a los dioses de la religión tradicional en el neoplatonismo tardío; Jámblico tuvo mucha importancia en esto. Por ello, dado el gran y creciente número de estadios en la purificación por medio de la filosofía, el concepto de lo divino y de la divinización también se amplió (O'Meara, 2006). Las escalas de las virtudes filosóficas incluían en su base a las virtudes políticas (O'Meara, 2006). En definitiva, la cada vez más implacable e intensa persecución ideológica y religiosa llevada a cabo por la mayoría de los emperadores cristianos lograron echar por tierra cualquier plan a largo plazo proveniente de las escuelas de filosofía, que pese a su menguante protagonismo social acabaron siendo clausuradas casi en su totalidad. La legislación imperial se ocupó también concienzudamente mediante sus decretos que el elenco de textos “ofensivos” en cuestión fuesen destruidos (*Lact. Ins.* V 2-5); de hecho, de la gran cantidad de autores que escribieron invectivas contra los cristianos en los siglos III y IV no nos ha quedado prácticamente nada. En *Cod. Iust.* I 1, 3; *Cod. Theod.* XVI 5, 66 una ley del año 448 (emperadores Valentíniano III y Teodosio II) ordena la quema de todos los libros religiosos no cristianos, y señalando especialmente a Porfirio. Paradójicamente, en 455 el emperador Marciano ordenó la quema de los libros de Apolinar de Laodicea (c. 310 – c. 390), el obispo que había escrito la obra más concienzuda y voluminosa con fin de refutar al filósofo Porfirio; pese a tales esfuerzos acabó considerado él mismo como un hereje (*Cod. Iust.* I 5, 8, 12). También se ordenaba en la susodicha ley la quema de los libros de Eutiques (378-456), monje griego creador del monofisismo (Ramos Jurado, 2006, 28).

Alienados y acorralados en un mundo indiferente cuando no abiertamente hostil, los últimos filósofos al viejo uso, tras la peripecia en Persia, se fueron asentando en diversas ciudades del desierto y zonas fronterizas de Oriente. Como última conjetaura podríamos situar el fin de los “últimos filósofos” fieles a la antigua religión en el siglo VII (Liebeschuetz 1979; Trombley, 1993, 20).

3. El emperador Antemio

Antemio es considerado el último emperador capaz de Occidente capaz e independiente (O'Flynn 1983, 88-129). Durante sus siete años como Augusto llevó a cabo una política basada en honrar a las aristocracias locales, involucrar a la clase senatorial en el gobierno y asesorarse con un buen número de colaboradores de altísimo nivel cultural, casi todos ellos antiguos compañeros académicos de religión pagana: Rufino, alto oficial ateniense; Severiano, gobernador provincial de gran aplomo y sobriedad que dejó la política, harto de las asechanzas cortesanas, para convertirse en profesor; Pamprepio de Panópolis, el último gran poeta pagano; el general y patricio Marcelino, gobernante casi autócrata de Dalmacia; Flavio Ilustrio Puseo, Prefecto del Pretorio de Oriente (465) y cónsul (467), y el propio Mesio Febo Severo. Estudiaron juntos durante una o varias etapas de sus vidas. Todos ellos visitaron Atenas y Alejandría, donde fueron alumnos del célebre filósofo Proclo (O'Meara, 2003). Si a la esmerada educación recibida, de carácter liberal, sus amistades y colaboradores, añadimos ciertos rasgos y medidas religiosas de su gobierno, cabe sopesar si las acusaciones vertidas en las fuentes literarias tienen realmente algún peso (MacGeorge, 2002). No obstante, si fue el tercer miembro de su familia en apostatar después de Juliano y del conde de Oriente Juliano, homónimo y tío materno del anterior, sigue siendo un misterio. Pero en los años 469-470 eligió a un personaje singular, su amigo Mesio Febo Severo, para varias de las más altas y distinguidas dignidades del Imperio. Como veremos, tales nombramientos no dejaron de ser chocantes e inusitados.

Antemio Augusto, a diferencia de otros emperadores de Occidente en el siglo V, recibió desde el principio el beneplácito y el reconocimiento de sus colegas orientales gracias a su procedencia noble y la proximidad a León I (Martindale, Morris y Jones, 1987); tales fenómenos pueden observarse fácilmente en la numismática del momento, así como en la legislación, la política matrimonial y el

otorgamiento de los consulados entre 467 y 472. Cabe destacar que antes de obtener la púrpura, nuestro personaje recibió el honor del consulado oriental en el año 455. Su colega no fue otro que el Augusto de Occidente Valentíniano III, que poco después sería asesinado (Bagnall, Cameron, Schwartz y Worp, 1987). Ese mismo año Antemio había sido elevado al rango de patricio antes del consulado, además de obtener la mano de Marcia Eufemia, única hija del emperador Marciano, con la que contrajo matrimonio. Nombrado *comes rei militaris per Thracias* y dotado de amplios poderes, realizó varias acciones de guerra victoriosas contra ostrogodos y hunos en el Danubio. Con el rango de *magister utriusque militiae* continuó realizando campañas en la parte europea del Imperio oriental, además de reforzar, reparar y rehabilitar las defensas fronterizas, muy dañadas desde los tiempos de Atila.

Perteneciente a la aristocracia oriental y la alta burocracia de Constantinopla, tanto por parte de padre como de madre, descendía directamente del Procopio usurpador de los años 365-366, lo que le hacía llevar sangre de la familia materna de Juliano, pudiendo así proclamar su parentesco remoto con los Segundos Flavios (*Amm. Marc.* XXVI, 6-10; Martindale et al., 1987; Matthews, 1989).

Una vez asentado en Italia, recibió la obediencia y sumisión inmediata tanto del Senado como de las partes aún dependientes y fieles al Imperio, que para su desgracia habían menguado por la presencia de los primeros reinos bárbaros ya establecidos en suelo romano (O'Flynn, 1983). Para recalcar su importancia y la deferencia con la que se le observaba, destacaremos que para el año siguiente Antemio recibió el distinguido honor del consulado en solitario, siendo cónsul único para ambas mitades del Imperio (Bagnall et al. 1987).

Se conocen los nombres de cinco vástagos del matrimonio con Eufemia: Alipia, la única hija, que casaría con Ricimero, y los varones Flavio Marciano, Rómulo, Antemio y Procopio Antemio, que le acompañaron a Occidente, pues uno desempeñó el consulado, y Antemio, al parecer el primogénito, murió en combate contra los visigodos en 471 (Martindale et al., 1987; O'Flynn, 1983; *Sidon.*, *Epist.* I 5 10-11).

4. La figura de Mesio Febo Severo en las fuentes y su relación con la cultura

(Flavio) Mesio Febo Severo (Martindale et al., 1987; Seeck, *RE* II A 2 1923, s. v. *Severus* 43; Sundwall, 1915) resulta el ejemplo paradigmático de noble romano valedor de la cultura y las tradiciones ancestrales de los de su clase (Chastagnol, 1966). Oriundo de Roma (*Dam.*, *Vita Isidori*, en el *Epít. de Phot.*, IX, 64, 6), Severo se hizo pronto famoso por reunir una excelente y amplísima biblioteca. Marchó a completar sus estudios a Alejandría, probablemente antes de 467, donde la escuela de filosofía todavía funcionaba a pleno rendimiento. Una pintoresca historia, que muy bien podría ser cierta, relata que verdaderos Brahmanes visitaron a Severo en Alejandría, atraídos por las noticias que le hacían poseedor de una amplísima y excelente biblioteca (*Phot.*, *Bibl.* 181). Pese a la destrucción del templo de Serapis en 391 y de su inferioridad numérica, la enseñanza tradicional permanecía fiel a los cultos tradicionales, y la religión pagana dentro del profesorado y los alumnos de filosofía aún resultaba notable, e incluso mayoritaria (Watts, 2008). Se puede considerar que, aunque no poseyese los antiguos lugares de culto, el paganismo en Alejandría estaba operativo. Posiblemente, en el ámbito académico y en las artes liberales los paganos seguían siendo dominantes, cuando no imprescindibles, en centros como Atenas o la ya mencionada Alejandría. Prueba de ello puede resultar la vitalidad que mantuvo la escuela filosófica de la ciudad hasta bien entrado el siglo VI.

Durante sus estudios, Severo pudo conocer e intimar con varias personalidades que después serían claves en la política imperial, tanto oriental como occidental y que, al igual que él, casi siempre seguían manteniendo abiertamente la devoción por los cultos tradicionales. Uno de esos compañeros de estudios fue el futuro emperador Antemio, con el que, al parecer, trabó una especial amistad ya entonces. Se habla también del posterior general y patricio Marcelino, y del poeta Pamprepio de Panópolis, considerado un “segundo Claudiano” y el último gran poeta pagano del Mundo Antiguo (O'Flynn, 1983; Kaster, 1997).

Al parecer este grupo de amigos también acudió durante un tiempo considerable a las lecciones del filósofo Proclo de Atenas (412-485), considerado como uno de los últimos grandes estandartes de la Filosofía antes de la llegada de la Edad Media (Chlup, 2012; Gersh, 2014; Siorvanes, 1996; Vassili, 1938).

Cuando Antemio alcanzó el poder en Roma, llamó a sus antiguos compañeros de estudio a su lado; vemos aquí como se repite parcialmente la historia del emperador Juliano. Severo aceptó servir en la corte, aunque al parecer en torno a 469 sufrió un desencanto con la “política real” que le hizo retirarse por un tiempo de las tareas de gobierno (*Dam.*, fr. 117, ed. Zintzen, p. 97). Pese a tales decepciones, nunca perdió su simpatía e ilusión por Antemio, ya que regresó, seguramente a petición del mismo emperador, y ocupó el distinguido cargo de Prefecto de la Ciudad de Roma. Se han conservado varias inscripciones a su nombre en la ciudad, *CIL VI* 32188, 32189 y 32091, y sabemos que suyos fueron varios proyectos de reparación y restauración de edificios públicos (Chastagnol, 1966; Henning, 1995). En las dos primeras aparece como *vir illustris*, es decir, como integrante de la clase senatorial más alta. Además, estos epígrafes demuestran que Severo fue *consul ordinarius* y *praefectus urbis Romae* durante el reinado de Antemio. Parece, además, que ejerció la prefectura después de su consulado (Henning, 1995), aunque tanto Chastagnol como en la *PLRE* consideran que fue anterior (Chastagnol, 1966; Martindale, Morris y Jones, 1987). Del mismo modo se manifiesta Vassili (1938). Se ha querido ver en tales obras un intento de puesta en valor del símbolo por autonomía de la Roma pagana. Pese a que las funciones gladiadoras y las luchas de fieras llevaban prohibidas mucho tiempo, posiblemente el edificio, casi abandonado entonces, aún resultaba ominoso para un número importante de cristianos.

Siendo prefecto, el emperador le reservó también el honor del consulado para el año 470. Así, se dio una situación tremadamente anómala en la Roma del Bajo Imperio, pues esa magistratura estaba siendo ostentada por un personaje que proclamaba su credo pagano abiertamente, en una fecha excepcionalmente tardía (Bagnall et al., 1987). Su colega Jordanes (un general del ejército) fue elegido por el Imperio de Oriente, y ambos fueron reconocidos en todos los dominios romanos, con lo que se prueba nuevamente la excelente relación de los dos emperadores de entonces.

Que el propio Antemio fuese un adorador de los dioses en secreto, dadas todas estas circunstancias, no es descartable. De hecho, el también pagano Damasco, otro estudiante y después maestro de filosofía, le atribuye un plan para la reapertura de los templos (Athaniassiadi 1999; MagGeorge, 2002). Recuérdese que una ley del año 452, promulgada por los emperadores Marciano y Valentiniano III, había prohibido la reapertura de los templos (*Cod. Iust.* I 11, 7).

Hasta qué punto era factible un proyecto de restauración de la religión romana a esas alturas, resulta difícil de discernir; pero bien es cierto que la mayoría del ejército seguía adicto a una religión mixta de claro sesgo pagano en Occidente. Sin centrarnos en ciertas ciudades donde cultos locales aún eran especialmente sentidos, pese a la cristianización y las conversiones, los datos arqueológicos que van surgiendo nos mueven a pensar en un sincretismo entre las viejas tradiciones y prácticas con nuevas aportaciones místicas, cristianas, maniqueas e incluso judías (Brody y Hoffman, 2011; Gwynn y Bangert, 2010). No había demasiado rigorismo en ese ámbito, ni aparentes preocupaciones teológicas. Una gran cantidad de los pueblos germánicos (con presencia significativa de guerreros) poblaban las antiguas provincias romanas. Éstos se podrían considerar aún religiosamente ambiguos, de tal forma que podrían tomar parte en una hipotética restauración pagana. De haber triunfado Antemio en sus campañas militares contra los visigodos y vándalos, probablemente una política de tolerancia religiosa hubiese sido recibida de una forma mucho más favorable (McCormick, 1990). La progresiva recuperación de los cultos hubiese llegado después, si bien muy lentamente. Pero respecto a la sociedad tardía, parece evidente considerar que un emperador victorioso era mucho más escuchado.

Sobre el fin de Febo Severo, nada se sabe con certeza, salvo que no pereció junto al emperador o sus otros amigos. Que se le permitiese continuar una vida tranquila dedicada a los estudios en Roma resulta lo más plausible, pues no hay documentadas represalias sobre su persona. No contamos con más evidencias. Desconocemos su fecha de nacimiento, pero permaneció vivo

todavía durante bastante tiempo, aunque falleció antes del año 490 (Anders, 2010; Cooper y Hillner, 2007; Henning, 1999; Wiemer, 2006).

5. Reflexiones Finales

Pese a tratarse de una fecha excepcionalmente tardía, vemos que la figura del emperador de Occidente, si bien con el respaldo expreso de Constantinopla, fue aún suficientemente poderosa para imponer nombramientos que pudieron resultar controvertidos, especialmente a ojos de la Iglesia y de las aristocracias romanas cristianizadas. Pero lo significativo es que uno de los mayores exponentes del paganismo romano en el siglo V resultó premiado con dignidades de máximo nivel, cónsul y Prefecto de la Ciudad de Roma.

Si bien desde la historiografía se acusó a ambos (Severo y Antemio) de tramar la reapertura de los templos y la restauración de los cultos tradicionales, no se encuentra documentada ningún tipo de oposición institucional o estamental seria, aunque bien es cierto que, de ser real el hipotético paganismo del emperador, éste no lo mostró jamás en público. De hecho, en una de las visitas a la basílica de san Pedro, el papa Hilario (461-468), obligó al emperador a jurar sobre la tumba del Apóstol que jamás permitiría concilios y asambleas heréticas en Roma. Uno de los amigos de Antemio, Filoteo, era semiariiano, un seguidor de la denominada herejía macedonia; de ahí el temor del obispo (Vassili, 1938, 41). Según el *Chron. Alex.* 469, Antemio habría dedicado una iglesia en Constantinopla al apóstol Tomás. En cualquier caso, su hipotética conversión pudo llegar más tarde, como en el caso de su antepasado Juliano, de credo cristiano arriano al principio.

Podemos comprobar como las redes clientelares a finales del siglo V no vieron como movimientos transgresores la preponderancia en el gobierno de paganos militantes; pesó quizás mucho más en su contra el carácter y la cultura de Antemio, un griego noble de Constantinopla, antes que sus medidas de connotaciones religiosas. Encontramos, así, las particularidades y fobias del localismo romano todavía operativas.

El fin de Antemio, y por ende el fin de la importancia política de sus colaboradores, no vino por asuntos relativos a la religión; pesaron de modo decisivo las derrotas sufridas por el emperador, que condujeron a una situación límite. Fueron también factores importantes tanto la mala suerte como la traición. Con la llegada de Olibrio al poder, en cambio, la figura imperial dejó de tener peso y desapareció definitivamente como uno de los factores a tener en cuenta en las ecuaciones relativas a la guerra y la política en el Imperio Romano de Occidente.

Abreviaturas

- CIL VI. *Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Corpus Inscriptionum Latinarum* (Berlin 1893–).
- RE. Pauly, A. y Wissowa, G. *Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft* (1893–1978).
- PLRE. Martindale, J. R., Morris, J., y Jones, A. H. M. (1987). *The Prosopography of the Later Roman Empire* vol. II, 395-527 A. D. Cambridge University Press.

Bibliografía

- Afonasin, E., Dillon, J. M. y Finamore, J. (eds.) (2012). *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*. Leiden: Brill.
- Alföldi, A. (1979). *A Conflict of ideas in the Later Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press.
- Anders, F. (2010). *Flavius Ricimer: Macht und Ohnmacht des weströmischen Heermeisters in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts* (= Europäische Hochschulschriften. Reihe 3: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften. Bd. 1077). Frankfurt am Main: Lang.

- Bagnall, R. S., Cameron, A. C., Schwartz, S. R. y Worp, K. A. (1987). *Consuls of the Later Roman Empire*. Atlanta: American Philological Association.
- Blumenthal, H. J. (1978). 529 and its sequel: What happened to the Academy? *Byzantion*, 48 (2), 369-385.
- Bravo, G. (2010). *Teodosio: último emperador de Roma, primer emperador católico*. Madrid: La Esfera de los Libros.
- Brody, L. R. y Hoffman, G. L. (2011). *Dura-Europos: Crossroads of Antiquity*. Boston: Gail L. Hoffman.
- Brown, P. (1971). The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity. *Journal of Roman Studies*, 66, 73-114.
- Brown, P. (1989). *El Mundo en la Antigüedad Tardía. De Marco Aurelio a Mahoma*. Madrid: Taurus.
- Brown, P. (1997). *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianization of the Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Busine, A. (ed.) (2015). *Religious Practices and Christianization of the Late Antique City (4th – 7th centuries)*. Leiden: Brill.
- Cameron, A. (2010). *The Last Pagans of Rome*. Oxford: Oxford University Press.
- Chastagnol, A. (1966). *Le sénat romain sous le règne d'Odoacre. Recherches sur l'Épigraphie du Colisée au Ve siècle*. Bonn: R. Habelt.
- Chlup, R. (2012). *Proclus: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dzielska, M. (1986). *Apollonius of Tyana in Legend and History*. Roma: 'L'Erma' di Bretschneider.
- Ernesti, J. (1998). *Princeps Christianus und Kaiser aller Römer: Theodosius der Grosse im Lichte zeitgenössischer Quellen*. Paderborn: F. Schöningh.
- Fernández, G. (1983). Justiniano y la clausura de la escuela de Atenas. *Erytheia*, 2, 24-30.
- Festy, M. (2007). L'Histoire Auguste et les Nicomaques. En Bonamente, G., y Brandt, H. (eds.), *Historiae Augustae Colloquium Bambergense* (pp. 183-195). Bari: Edipuglia srl.
- Fowden, G. (1982). The Pagan Holy Man in Late Antique Society. *Journal of Roman Studies*, 102, 33-59.
- Francis, J. A. (1995). *Subversive Virtue: Asceticism and Authority in the Second-Century Pagan World*. Pennsylvania: Penn State Press.
- Gersh, S. (ed.) (2014). *Interpreting Proclus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gerson, L. P. (ed.) (1996). *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gigon, O. (1970). *La cultura antigua y el cristianismo*. Madrid: Gredos.
- González-Blanco, A. (1998). *Historia de Murcia en las épocas: Tardorromana, Bizantina y Visigoda*. Murcia: Universidad de Murcia (Editum).
- Griffin, M. (2014). "Pliable Platonism"? Olympiodorus and the Profession of Philosophy in Sixth Century Alexandria. En Fowler, R. C. (ed.), *Plato in the Third Sophistic* (pp. 73-100). Berlin: W. de Gruyter.
- Grünewald, T. (1992). Der letzte Kampf des Heidentums in Rom? Zur posthumen Rehabilitation des Virius Nicomachus Flavianus. *Historia*, 41, 462–487.
- Gwynn, D. M., Bangert, S. (eds.), 2010. *Religious Diversity in Late Antiquity*. Leiden: Brill.
- Hartke, W. (1940). *Geschichte und Politik im spätantiken Rom*. Leipzig: Dieterich.
- Hartke, W. (1951). *Römische Kinderkaiser: eine Strukturanalyse römischen Denkens und Daseins*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Heather, P. (2006). *La Caída del Imperio Romano*. Barcelona: Planeta.
- Hedrick, C. W., Jr. (2000). *History and Silence: The Purge and Rehabilitation of Memory in Late Antiquity*. Austin: University of Texas Press.
- Henning, D. (1999). Periclitans Res Publica. *Kaisertum und Eliten in der Krise des Weströmischen Reiches 454/5-493 n. Chr.* Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Honoré, T., y Matthews, J. (1989). *Virius Nicomachus Flavianus*. Konstanz: Universitätsverlag.
- Humphries, M. (2007). From Emperor to Pope? Ceremonial, Space and authority at Rome from Constantine to Gregory the Great. En Cooper, K., Hillner, J., (eds.), *Religion, Dynasty, and*

- Patronage in Early Christian Rome, 300–900 (p. 43). Cambridge: Cambridge University Press.
- Jones, A. H. M. (1970). The Social Background of the Struggle between Paganism and Christianity. En Momigliano, A. (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century* (pp. 17-37). Oxford: Oxford University Press.
- Kaster, R. A. (1997). *Guardians of Language: The Grammarians and Society in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press.
- Lee, A. D. (2000). *Pagans and Christians in Late Antiquity: A Sourcebook*. London: Routledge.
- Lee, A. D. (2013). *From Rome to Byzantium AD 363 to 565: The Transformation of Ancient Rome*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Leppin, H. (2009). *Teodosio*. Barcelona: Herder.
- Liebeschuetz, J. H. W. G. (1979). *Continuity and Change in Roman Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Lieu, S. y Montserrat, D. (eds.), 1996. *From Constantine to Julian. Pagan and Byzantine Views: A Source History*. London: Psychology Press.
- MacGeorge, P. (2002). *Late Roman Warlords*. Oxford: Oxford University Press.
- MacMullen, R. (1981). *Paganism in the Roman Empire*. New Haven-London: Yale University Press.
- MacMullen, R. (1984). *Christianizing the Roman Empire (A. D. 100-400)*. New Haven-London: Yale University Press.
- MacMullen, R. (1997). *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*. New Haven-London: Yale University Press.
- Martindale, J. R., Morris, J. y Jones, A. H. M. (1987). *The Prosopography of the Later Roman Empire vol. II, 395-527 A. D.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Matthews, J. F. (1989). *The Roman Empire of Ammianus*. Baltimore: Michigan Classical Press.
- McCormick, M. (1990). *Eternal Victory: Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McKenna, S. (1938). *Paganism and Pagan Survivals in Spain: Up to the Fall of the Visigothic Kingdom*. Washington: Catholic University of America.
- Montero, S. (1990). El papa Inocencio I ante las tradiciones religiosas paganas. *Antigüedad y Cristianismo*, VII, 405-412.
- Nicholson, O. (1994). The Pagan Churches of Maximinus Daia and Julian the Apostate. *The Journal of Ecclesiastical History*, 45, 1-10.
- O'Flynn, J. M. (1983). *Generalissimos of the Western Roman Empire*. Edmonton: Alberta University Press.
- O'Meara, D. J. (2003). *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press.
- O'Meara, D. J. (1990, 2006). *Pythagoras revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press.
- Ramos, E. A. (2006). *De Platón a los neoplatónicos: la escritura y el pensamiento griegos*. Madrid: Síntesis.
- Rapp, C. (2013). *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. Berkeley: University of California Press.
- Ratti, S. (2007). Nicomaque Flavien senior auteur de l'*Histoire Auguste*., en Bonamente, G., y Brandt, H. (eds.), *Historiae Augustae Colloquium Bambergense* (pp. 305-317). Bari: Edipuglia srl.
- Rist, J. M. (1967). *Plotinus: Road to Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Salzman, M. R. (2002). *The Making of a Christian Aristocracy: Social and Religious Change in the Western Roman Empire*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Salzman, M. R., Sághy, M. y Testa, R. L. (2015). *Pagans and Christians in Late Antiquity Rome: Conflict, Competition, and Coexistence in the Fourth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sánchez, E (ed.) (1986). *Polémica entre cristianos y paganos a través de los textos: problemas existenciales y problemas vivenciales*. Madrid: Akal.
- Shanzer, D. (2016). *Romans, Barbarians, and the Transformation of the Roman World: Cultural*

- Interaction and the Creation of Identity in Late Antiquity*. London: Routledge.
- Siorvanes, L. (1996). *Proclus: Neo-platonic Philosophy and Science*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Sundwall, J. (1915). *Weströmischen Studien*. Berlin.
- Testa, R. L., y Santini, C., (eds.) (2014). *The Strange Death of Pagan Rome: Reflections on a Historiographical Controversy*. Turnhout: Brepols.
- Trombley, F. R. (1993). *Hellenic Religion and Christianization: c.370-529 (2 vols.)*. Leiden: Brill.
- Vassili, L. (1938). La cultura di Antemio. *Athenaeum*, 16, 38-45.
- Wagner, M. F. (2008). *The Enigmatic Reality of Time: Aristotle, Plotinus, and Today*. Leiden: Brill.
- Watts, E. J. (2004). Justinian, Malalas and the Closing of the Athenian Neoplatonic School in A. D. 529. *Journal of Roman Studies*, 94, 168-182.
- Watts, E. J. (2008). *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*. Berkeley: University of California Press.
- Watts, E. J. (2015). *The Final Pagan Generation*. Berkeley: University of California Press.
- Wiemer, H. U. (ed.) (2006). *Staatlichkeit und politisches Handeln in der römischen Kaiserzeit*. Berlin: W. de Gruyter.
- Williams, S. y Friell, G. (1994). *Theodosius: The Empire at Bay*. London: Routledge.

Fuentes

- Amiano Marcelino, *Historia (Res Gestae)*. Madrid: Akal Clásica. 2002. [Edición y traducción de María Luisa Haro Trujillo].
- (Chronicum Alexandrinum) *Chronicon Paschale 284–628 AD*. Liverpool: Liverpool University Press. 1989. [Traducción de Michael Whitby and Mary Whitby].
- Codex Iustinianus*. XXVIII, [4] (Corpus Iuris civilis; 2). Dublin: Apud Weidmannos. 1967. [recognovit et retractavit Paulus Krueger. 14^a ed.].
- Codex Theodosianus* (3 vols.). Hildesheim: Wiedmann, 1990. [Edición de Th. Mommseno, Paulus M. Meyer].
- Damascius. *The Philosophical History*. Athens: Apamea Cultural Association. 1999. [Edición de P. Athanassiadi].
- Vita lui Isidor = Damascii vitae Isidori reliquiae*. Hildesheim: Olms. 1976. [Edición de C. Zintzen]
- Juliano. *Contra los Galileos; Cartas y fragmentos; Testimonios; Leyes*. Madrid: Gredos. 1982. [Introducción, traducción y notas por José García Blanco y Pilar Jiménez Gazapo].
- Lactancio, Lucio Celio Firmiano. *Instituciones Divinas*. Madrid: Gredos. 1990. [Introducción, traducción y notas de Eustaquio Sánchez Salor].
- Platón. *La República*. Madrid: Alianza Editorial. 2006. [Introducción de Manuel Fernández-Galiano; traducción de J. M. Pabón y Manuel Fernández-Galiano].
- Photius lexicographus. *Bibliotheca*. Berlín: W. de Gruyter. 1982-1998. [Edición de Ch. Theodoridis]
- Porfirio de Tiro. *Contra los cristianos*. Cádiz: Universidad de Cádiz. 2006. [Recopilación de fragmentos, traducción, introducción y notas de Enrique Ángel Ramos Jurado].

Dinámicas identitarias en el Mundo Actual: la religión como identidad frente al otro

Identity dynamics and Current History: Religion and Otherness

Rafael Ruiz Andrés¹

I.U. Ciencias de las Religiones, Universidad Complutense

Francisco Javier Fernández Vallina²

I.U. Ciencias de las Religiones, Universidad Complutense

Recibido: 29/12/2016

Aceptado: 03/03/2017

Para citar este artículo: Ruiz Andrés, R., y Fernández Vallina, F. J. (2017). Dinámicas identitarias en el Mundo Actual: la religión como identidad frente al otro. *Panta Rei. Revista Digital de Ciencia y Didáctica de la Historia*, 71-83.

ISSN: 2386-8864

DOI: 10.6018/pantarei/2017/5

Resumen

Los procesos experimentados por la modernidad y la posmodernidad han ido resquebrajando los discursos utilizados para la configuración identitaria. Si en un pasado cercano las ideologías y las creencias eran utilizadas como base de las identidades, los acontecimientos de los últimos años (muy especialmente el 11S) nos fuerzan a reflexionar sobre el nuevo rostro del mundo. Tras el descrédito de las identidades históricas, surge una pugna por la definición identitaria en la que el factor religioso juega un papel fundamental. A modo de conclusión se expone una reflexión sobre cómo poder vivir en esta búsqueda identitaria sin convertir a la identidad, especialmente la religiosa, en una trinchera frente al otro.

Palabras clave

Estudios sobre religión, Historia Social, Política, Civilización Occidental, Conflicto Religioso.

Abstract

The Modernity and Posmodernity processes have deeply damaged the identity configuration discourses. Ideologies and beliefs were used in the historical tradition as the basis of identities. However, the recent events (especially 11S) force us to reflect on the new face of the world and its particular dynamics. After the historical identities discredit, a struggle between different possibilities of cultural identity arises: a process in which the religious factor plays a fundamental role. Finally, we will think about living in this identity search without converting our self-definitions, especially religious identity, into a trench against the other.

1 Para contactar con este autor: Rafael Ruiz Andrés. Becario del Programa de Formación del Profesorado Universitario (FPU) del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Referencia: FPU14/05460. Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones - Universidad Complutense de Madrid. rafaru01@ucm.es.

2 Para contactar con este autor: Francisco Javier Fernández Vallina. Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones - Universidad Complutense de Madrid. fjvallin@filol.ucm.es.

Keywords

Religion Studies, Social History, Politics, Western Civilization, Religious Conflict.

1. Introducción

Hubo un tiempo en que la pregunta ¿quién soy? hallaba su respuesta en las condiciones inherentes a tu lugar de nacimiento. A la cosmovisión inveterada de la tradición se ligaba un horizonte de sentido que se abría ante los ojos del individuo (Taylor, 1996). Sin embargo, el ocaso del siglo XX ha terminado por resquebrajar las soluciones, dejando intacta la pregunta: ¿Quién soy yo? La fuerza de esta cuestión resuena en la actualidad doblemente, multiplicada por el eco que genera el solar yermo y vacío de la posmodernidad. A ciegas, el individuo trata de seguir generando soluciones al dilema de la existencia. En un mundo globalizado y tecnificado, aún estas preguntas no encuentran una respuesta válida en Google y las personas deben ensayar soluciones que puedan ir colmando la brecha existencial abierta. No todo se puede solucionar tecleando³.

La configuración de la identidad constituye uno de estos ensayos existenciales que en los albores del siglo XXI parece cobrar inusitada fuerza. Este será el propósito del artículo, estudiar el auge del fenómeno identitario centrándonos en un caso concreto: el papel que juegan las religiones para la definición de la identidad en nuestras sociedades secularizadas del Atlántico Norte y los múltiples dilemas planteados en el espacio religioso por la era de las identidades.

2. De la firmeza de las creencias a la intemperie de la duda

La búsqueda de la identidad es caracterizada, básicamente, como una búsqueda por dotarse de ‘ser’. Una dinámica que emerge drásticamente en la actualidad debido a que precisamente las respuestas de las que nos habíamos servido, las ‘creencias’, se muestran exhaustas y agotadas.

Para Ortega, los pensamientos son ideas fútiles que tenemos, comprobamos y verificamos. Frente a las ideas que se poseen se erigen otras ideas, las creencias, cuya raigambre en nuestras vidas las convierten en una suerte de escenario indispensable para nuestra particular obra de teatro vital. Y si las ideas-pensamientos los tenemos, los poseemos, las ‘creencias’ son las ideas que somos (Ortega y Gasset, 2010, p. 2). El concepto de ‘creencia’ del filósofo español muestra toda su luz combinándolo con otro vocablo extraído de la reflexión orteguiana sobre la historia: ‘fe social’, es decir, el espíritu de una época. Tal y como señala Ortega, la ‘fe social’ se caracteriza por ser “una opinión colectiva, y cuando algo es opinión colectiva o social es una realidad independiente de los individuos, que está fuera de éstos como las piedras del paisaje, y con la cual los individuos tienen que contar quieran o no” (Ortega, 2007, p. 5). La aproximación a aquellos principios en torno a los cuales se identifique el grueso de una sociedad, nos estará en cierto modo hablando de esa misma sociedad.

Y, continuando con la introducción, podemos afirmar que hubo un tiempo en el que esta ‘fe social’ estuvo marcada profundamente por las ‘creencias’, de donde se extraían las respuestas a las cuestiones existenciales. Unas creencias en las que se ‘está’ y que condicionan tu ser. Como ya ha sido señalado por múltiples investigadores de la talla de K. Löwith (2007) en la presentación histórica existe una continuidad clara entre una era de las creencias religiosas que caracteriza a esa confesionalización de Europa durante el siglo XVI y la era de las creencias-ideologías durante los siglos XIX-XX: en todas ellas se ‘está’. El historiador G. Corm (2007) nos muestra las pistas a través

3 Aunque se puede observar en Google Trends cómo la pregunta “Who am I?” ha ido creciendo desde que se tiene registro de la búsqueda en Google (desde el 2004) hasta la actualidad, alcanzando su punto máximo en abril de 2015: <https://www.google.es/trends/explore?date=all&q=quien%20soy> [Consultado el 20 de agosto de 2016].

de las cuales podemos rastrear la huella de continuidad entre las inquisiciones y las Gestapo-KGB, los pogromos y las purgas, los paraísos celestiales o los mundanos cielos del proletariado.

El hecho de ser arrojado a un mundo con unos principios fijos e inmutables, cuya máxima expresión es la tradición, marca el desarrollo existencial del individuo, puesto que las características del nacimiento condicionaban prácticamente todo el abanico de opciones vitales en las que podías moverte con seguridad (Hervieu-Léger, 2005). El nacimiento en la Castilla del XVI te hacia súbdito del Rey Católico, ligado a una parroquia que será el centro de tu vida y nacido en una Europa más comúnmente conocida como la Cristiandad; el contexto del París de 1848 te liga al inveterado solar de Francia, con todos los mitos nacionales y revolucionarios; tu infancia en un *Kuhle Wampe* (suburbio) berlínés te hace contemplarte inmerso en una lucha de clases, en una dinámica de un partido y con unos objetivos históricos concretos. De este modo, las dinámicas teológico-políticas de las creencias fueron sucedidas por las trayectorias político-teológicas de las ideologías. Las teologías-políticas y las políticas-teológicas te señalaban el origen, el camino, y la meta. Pero esta tierra firme de las creencias, dejada ya atrás de nuestro horizonte vital, no constituye el suelo que ahorma nuestros pies.

Si nos encontramos en la huida del mundo de las creencias, y las simples ideas no pueden constituir su correlato. ¿Hacia dónde estamos navegando? Siguiendo a Ortega y Gasset, las ‘ideas’ de ninguna manera son el contrapeso de las ‘creencias’. Éstas necesitan de una ‘alteridad’ más existencial y radical, la duda: “La duda nos arroja ante lo dudoso, ante una realidad tan realidad como la fundada en la creencia, pero que es ella ambigua, bicéfala, inestable, frente a la cual no sabemos a qué atenernos ni qué hacer” (Ortega y Gasset, 2010, p. 13).

La tierra firme de las respuestas que aparecían ante nosotros como creencias comenzó a resquebrajarse con el terremoto de la duda, cuyo pórtico preside Descartes como símbolo de la crisis de la Conciencia Europea que se experimenta entre 1680-1715 (Hazard, 1988). Desde ese hito, un número mayor de personas han ido cogiendo su billete del barco ‘de la duda’ para abandonar el mundo de creencias firmes y sólidas y lanzarse a la intemperie, a alta mar. Sin embargo, el billete al mar de la duda sólo fue adquirido por una escueta élite hasta los albores del siglo XX. El transcurso del denominado corto siglo XX (Hobsbawm, 1998) ha ido lanzado a un número creciente de individuos al mar de la duda. Una centuria que tuvo como último gran estertor la construcción de un muro, el de Berlín, que señalaba claramente el límite entre dos modos de ‘estar’ en el mundo, entre dos herencias, entre dos posibilidades de ‘ser’ bajo el amparo de la OTAN o del Pacto de Varsovia. Pero desde 1989, tampoco estos dos modos de ‘ser’ son ya posibles. La caída de este muro parece haber trazado una pared de fuego entre la tierra de las creencias y los mares de la duda. Una pared de fuego que impide la vuelta a la tierra firme y nos fuerza a reflexionar sobre cómo sobrevivir a la intemperie. En este contexto emerge el ensayo de las identidades.

3. El mar de las dudas abierto tras la caída del Muro

¿Cómo se arriba al nuevo mar de la pugna identitaria? La progresiva sustitución de las cosmovisiones centradas en la ideología-creencia por el mundo de la duda, en el cual se están explorando las identidades, no se produce en una jornada o en un par de años. Podemos ver su progresiva irrupción desde el Romanticismo del siglo XIX de una tendencia basada en la justificación existencial por la vía sentimental y en la construcción del individuo con los parámetros que la racionalidad de las Luces había dejado arrinconados en la sombra. No por casualidad, el Romanticismo también es señalado como el primer gran movimiento de exaltación del individuo (Dalmau, 2012), así como la época histórica en la que se populariza en el imaginario colectivo un fenómeno identitario que ha marcado con excepcional fuerza las dos últimas centurias: la nación. (Taylor, 2006) Una tendencia ahondada en la dulce agonía de la década de los 20 del siglo pasado pero no generalizada hasta los años 60-70, donde el racionalismo de la eficiencia, tocado tras Auschwitz empieza a ceder paso a una dinámica expresionista: del sentimiento, de la sexualidad,

de la libertad (Hobsbawm, 1998).

Paralelamente, el descubrimiento de un Tercer Mundo, término acuñado en 1952 por Alfred Sauvy, rasgaba la división binaria de la dominación activa y compartida del mundo que se había impuesto tras la Segunda Guerra Mundial. Todo este proceso alcanza su culmen con las posibilidades abiertas por la posmodernidad desde que en 1979 Lyotard presentara su escrito *¿Qué es la posmodernidad?* La posmodernidad nos alerta del adentramiento en el mar de la duda. En palabras de S. Charles en el prólogo al libro de G. Lipovetsky:

La posmodernidad representa el momento histórico concreto en el que todas las trabas institucionales que obstaculizaban la emancipación individual se resquebrajan y desaparecen, dando lugar a la manifestación de deseos personales, la realización individual, la autoestima. Las grandes estructuras socializadoras pierden su autoridad, las grandes ideologías dejan de ser vehículos, los proyectos históricos ya no movilizan, el campo social ya no es más que la prolongación de la esfera privada: ha llegado la era del vacío pero sin tragedias ni apocalipsis (2006, pp. 23-24).

Evidentemente estamos ante un proceso que no se hizo en un día. Pero hubo un día en que cayó un muro: 9 de Noviembre de 1989. Y con él se derrumbó toda una manera de 'estar' en la historia. La caída del Muro coincide con el progresivo descrédito de las creencias en diferentes espacios del orbe: las Iglesias se despueblan en Europa, el socialismo árabe se sume en una serie de crisis que le llevaron hasta los vientos de las Primaveras y el marxismo o cualquier alternativa al capitalismo global era presentado como mera entelequia, tal y como había supuesto la posmodernidad. El solar abierto en el momento dio lugar a todo un sinfín de teorizaciones sobre el futuro bajo esa pregunta ¿qué sucederá a este fin histórico? ¿Volveremos a encontrar una tierra firme en la que descansar nuestros pies? En este punto, surgen dos hipotéticos mapas para navegar, sin duda extremos, casi caricaturescos. Por un lado nos encontramos la tesis de Fukuyama sobre el *Fin de la Historia* (1989) en la que según el autor, esta sería la época del reinado absoluto del liberalismo y de la técnica científica que acabará con cualquier pugna ideológica. En 1993 (y posteriormente en su libro de 1996), como respuesta, Huntington (2009) hablará del Choque de Civilizaciones: el modo de 'estar' en el espacio geopolítico post-Guerra Fría se caracterizaría, esencialmente, por la pugna entre los diferentes espacios civilizatorios-culturales. Según D. Lyon el Choque de las Civilizaciones supone:

(...) una visión alternativa a la de Fukuyama [que] considera que el futuro es una olla a presión positiva a punto de explotar por los conflictos de su contenido (...) Pero [Huntington] insiste en que lo más significativo de todo son las diferencias religiosas, que en la actualidad constituyen el medio básico de motivación y movilización (2010, p. 96).

Ambas, en cierto modo han confirmado parte de sus postulados: no porque se hayan cumplido en su totalidad, sino porque han encontrado unas aguas donde liberar su pugna: la identidad. Ni la historia ha finalizado, ni podemos hablar de una geopolítica basada en civilizaciones (un término simplista que nos oculta una mayor complejidad de las relaciones internacionales). Sin embargo, en la identidad podemos contemplar el fin de un modo de estar en la historia, aquel basado en la creencia-ideología. En la identidad podemos contemplar, paralelamente, la irrupción de dinámicas identitarias, de apariencia muy similar a las civilizaciones, que explican parte de los conflictos actuales, especialmente aquellos que se están librando como acción-reacción del fenómeno ambiguamente denominado como 'terrorismo global'. Más allá del *Fin de la Historia* y del *Choque de Civilizaciones* hoy nos adentramos en el mar de las dudas, del no-ser que busca dotarse de ser en las aguas de las identidades.

4. ¿Por qué el mar de las dudas se torna en el agua de las identidades?

Hemos hablado de cómo la caída del Muro implica el final de una forma de ‘estar’, el final de una modernidad marcada por la creencia-ideología, y nos aproxima hacia una nueva etapa histórica marcada por las identidades. Pero ¿qué es la identidad?

La Real Academia Española (RAE) entiende por identidad “un conjunto de rasgos propios de un individuo o de una colectividad que los caracterizan frente a los demás”. Su origen etimológico se compone de los términos latinos ‘idem’ y ‘entitas’ (Jáuregui y Méndez, 2005, p. 1), ‘el mismo ser’ o lo que es lo mismo, hablar de identidad es hablar del ‘ser mismo’. En el mundo actual cada día en menor medida podemos hablar de condiciones dadas de antemano. El hecho de nacer en Burgos, París, Berlín, Río de Janeiro o El Cairo conlleva progresivamente menos características determinantes sobre quién debe ser ese individuo y de qué cosmovisión va a participar; en el mundo actual vivimos en medio de una carencia de ser dado y prefijado que hace de la búsqueda del propio ser una de las dinámicas esenciales de funcionamiento. De hecho, la caída del Muro significa, en cierta medida, el triunfo de dos dinámicas anteriores que continúan resquebrajando esa idea del ser dado y prefijado: la globalización y el individualismo, dos momentos de la modernización reflexiva según U. Beck (2009). Parece una absoluta contradicción. A medida que se amplía el marco-mundo, la globalización, se ha ido generando una tendencia de exaltación de la partícula más minúscula de la sociedad, el propio individuo (lo indivisible).

La posmodernidad y la globalización han favorecido la relativización de cualquier verdad, de cualquier discurso de creencia-ideología dado de antemano. El individualismo, por su parte, ha invertido la respuesta anteriormente dada por la colectividad al individuo: es ahora el individuo el que tiene que generar las respuestas que satisfagan a su propio desarrollo personal, construyéndolas en términos expresionistas. No obstante, los tres, posmodernidad, globalización e individualismo, han supuesto tres grietas en el ‘ser’ de los pueblos que han favorecido, paradójicamente, la búsqueda actual casi obsesiva por la identidad, por respuestas ciertas a la pregunta ¿quién soy? Una pregunta ahora desplazada desde la tradición, la comunidad o el pueblo hacia el individuo dado que estos procesos experimentados en el siglo XX “han terminado por desintegrar las antiguas pautas por las que se regían las relaciones sociales entre los seres humanos y, con ella, la ruptura de los vínculos entre las generaciones, es decir, entre pasado y presente” (Hobsbawm 1998, pp. 23-25). Como señala B.-Ch. Han “La respuesta a esta cuestión “nunca ha sido tan efímera como ahora. Pero no solo esta es efímera, sino también lo es el mundo en cuanto tal. Nada es constante y duradero. Ante esta falta de ser surgen el nerviosismo y la intranquilidad” (2010, p. 46).

Nerviosismo e intranquilidad que favorecen la búsqueda obsesiva del hecho diferencial que justifica tu ‘ser’ en un mundo cada vez más *melting pot*. Además, más allá de este ensayo teórico, vemos día tras día la búsqueda de la diferencia a través del último perfume y su fragancia exclusiva o de una prenda con la que realmente nos sentiremos nosotros mismos. Y es que, en definitiva, el ‘sé tú mismo’, la mismidad, se ha convertido en el gran proyecto de las sociedades posmodernas, en el gran proyecto de supervivencia a la intemperie. Nosotros, insertos en esta búsqueda de lo que nos define, lo que nos marca, nos sumergimos en el mundo de las identidades para buscar el añorado aroma de la tierra firme perdida.

Si veíamos que en las creencias-ideologías la base era el ‘estar’, se ‘estaba’ en ellas, en la identidad contemplamos un ser que busca dotarse de ‘ser’. Un ser que desea ‘ser’ diferente en medio de la masa humana que hemos descubierto más homogénea de lo que pensábamos (o deseábamos) gracias a los procesos globales. La era de la identidad es, en definitiva, una búsqueda de las esencias cuando no existe una esencia global. Sin embargo, es lógico que nos surja la pregunta ¿Hasta qué punto esta construcción de las identidades se presenta como un proceso pacífico de definición personal, basado en cuestiones superfluas como prendas o perfumes? ¿O, por el contrario, este proceso puede derivar en una pugna de las identidades? En este punto debemos volver a la definición de la identidad dada por la RAE.

5. Religión como guía para náufragos en alta mar

Tal y como hemos observado en la definición aportada por la RAE, y como casi todos los analistas señalan, la búsqueda de la identidad se realiza siempre en función de las características del otro, bajo mi mirada del otro y la mirada del otro sobre mí. En su obra *Las religiones en el siglo XXI* afirma el historiador G. Corm:

La identidad funciona en referencia a un polo negativo: la visión de otro diferente, si no enemigo. Por eso, todo sistema de valores que estructura una identidad es al mismo tiempo un componente esencial del sistema de poder que organiza el orden interior de la sociedad y decide sobre la guerra o la paz con una sociedad vecina diferente (2007, p. 63).

En este sentido, para la construcción identitaria debemos bucear en los denominados factores de identidad ‘fuerte’, entre los que se han destacado la sangre, el territorio, la comunidad etnolingüística y la religión (Nussbaum, 2013, pp. 32-22).

Vamos a centrar nuestra mirada en el factor religioso. ¿Qué aportan las religiones a la identidad?

- Una visión unitaria y coherente de la existencia a través de un conjunto de respuestas al origen y al final, cosmología y escatología.
- Un conjunto de prácticas periódicas (diarias, semanales, fiestas de especial importancia) que dotan de sentido al transcurso rutinario de la existencia. Son tiempos sagrados que irrumpen y orientan la profanidad del día a día y sus labores.
- Un corpus ético-moral, normas de comportamiento concretas.
- Y, por último, sentido de pertenencia a una comunidad (Iglesia, Umma, Shanga...).

No podemos olvidar que junto a todos los procesos señalados hasta el momento, las sociedades del Atlántico Norte han experimentado un fuerte proceso de secularización durante el siglo XX. Este hecho vuelca nuestro horizonte vital en un Marco Inmanente o en una Estructura de Mundo Cerrado (Taylor, 2015) que prácticamente invalida los dos primeros puntos para la construcción identitaria desde la religión, más relacionados con una trascendencia que se ha tornado intrascendente en la vida rutinaria moderna. En cuanto al tercer punto –el corpus ético-moral- ha ido secularizándose paralelamente con la sociedad. Aunque lo que consideramos valores éticos-morales posean un origen claramente cristiano, las sociedades democráticas han ido generando una moral autónoma sin necesidad de referencia divina. No obstante, y ante las cenizas de sus proyectos paralelos civiles, no podemos decir lo mismo del sentido de comunidad religiosa: es el aspecto de la comunidad perdida y añorada uno de los que, precisamente, adquiere un nuevo brío en la época en la que habitamos. Esta renovada presencia del factor religioso en el contexto internacional se puede contemplar en el cambio de paradigma en la obra de P. Berger, uno de los sociólogos de la religión más reputados. En los años sesenta, defendía que:

Quizá por primera vez en la historia las legitimaciones religiosas del mundo han perdido su plausibilidad, no solo para unos pocos intelectuales y otros individuos marginales, sino también para grandes masas de sociedades enteras. Esto inició una crisis aguda que no solo afectó la nomización de las grandes instituciones sociales, sino también la de las biografías individuales (Berger, 1969, p. 155).

La secularización era un hecho innegable que llevaría, antes o después, a la eliminación de las religiones. Sin embargo, desde los años noventa, y muy especialmente en su última obra *Los numerosos altares de la modernidad* (2016), Berger analiza cómo los discursos e identidades seculares y religiosos se entrelazan de maneras más complejas. Del mismo modo, J. Casanova en *Public Religions in Modern World* (1994) hace un pormenorizado estudio de esta vuelta del factor religioso a la escena pública en diferentes escenarios mundiales (e incluso en contextos

supuestamente secularizados).

Y es que la comunidad religiosa presenta, de un lado, la fuerza de la tradición: el individuo que se define como adscrito a una tradición religiosa acepta el linaje creyente que representa, dotando a su vida del sentido que esta vinculación conlleva. Además, por otra parte, las comunidades religiosas, muy especialmente de las dos religiones más numerosas de la tierra, el cristianismo y el Islam, proporcionan pertenencia a una comunidad global y transnacional en un momento de clara crisis de legitimidad y debilidad de los Estados-nación y de los partidos-Iglesia, en claro retroceso durante las últimas décadas del siglo XX. En definitiva, y paradójicamente a la teoría de la secularización, “la elección de remitirse, de manera voluntaria, a la autoridad de una tradición, e incorporarse subjetivamente a la continuidad de un linaje, constituye una de las modalidades posibles de la construcción *postradicional* de la identidad del yo, entre muchas otras que ponen en juego la afectividad de los individuos y se alimentan de sus aspiraciones comunitarias, sus recuerdos y sus nostalgias” (Hervieu-Léger, 2005, p. 271).

Siguiendo esta explicación, podemos contemplar dos construcciones concretas de identidad que en la actualidad de las sociedades del Atlántico Norte se están valiendo de cuestiones religiosas para constituirse: una construcción positiva tanto en cuanto afirmación de una identidad religiosa (la identidad judeocristiana) y una construcción negativa, tanto en cuanto oposición a una identidad religiosa (el antiislamismo).

6. El faro de la identidad judeocristiana

La secularización ha desplegado todo su potencial en el campo de la práctica religiosa. Durante la segunda mitad del siglo XX, la mayoría de las sociedades del Atlántico-Norte, muy especialmente las europeas, han experimentado un drástico descenso en el número de personas que participan activamente de sus creencias religiosas. En el caso concreto español en 1978 el 61.2 % de la población era católico practicante, mientras que en el 2017 esta cifra es apenas del 16 % (Centro de Investigaciones Sociológicas – CIS, 2017). Sin embargo, en cuanto a la afirmación identitaria, la gran mayoría de los europeos continúan considerándose cristianos. Más aún, la mayoría de los textos constitucionales o de las estructuras estatales prevén cierta preeminencia para la Iglesia cristiana ‘tradicional’ de la nación. Este desacoplamiento entre el clásico binomio creencia-pertenencia ha sido traducido sociológicamente con dos conceptos: *belongers not believers* y ‘religión vicaria’.

Belongers not believers es un término acuñado por D. Hervieu Léger para designar a aquellos individuos que, sin ser practicantes de una religión, se consideran a sí mismos como pertenecientes a la misma. Se caracterizan por la posesión de un concepto de lo “divino” que se encuentra vacío o difuminado de un contenido real y no tiene incidencias en la vida (Estrada, 2015, p. 57). Sin embargo, el concepto de lo “religioso”, para este mismo sector, se ha ido llenando de toda una serie de connotaciones identitarias que sirven como factor de construcción de la personalidad frente a los diferentes marasmos que proceden de un mundo interconectado y globalizado. Busquemos las huellas de este fenómeno en el estudio sobre religión del CIS del 2008, la última investigación en profundidad realizada por esta institución sobre el tema religioso.

El 73.1 % de la población española se denomina católico en 2008. Sin embargo, sólo el 21.8 % de la población reza o práctica los cultos propios de su fe una o más veces a la semana frente a un 35.5 % que no realiza plegarias u otros ritos nunca. El 73 % declara que no participa en actividades de compromiso religioso aparte de asistir a las festividades preceptivas, frente a un 5.2 % que suman los que afirman hacerlo casi todas las semanas, todas las semanas o varias veces a la semana. El dato más esclarecedor puede ser que el 36.2 % de la población española se declara seguidor de una religión pero no preocupado por lo espiritual ni lo sobrenatural, frente a un 20.1 % que se declara religioso y espiritual. Posiblemente sea una de las muestras más fehacientes del estrato *belonger not believer* de la sociedad española. Los creyentes sin preocupación por la creencia-contenido, sino por la denominación-continente religiosa. Paradójicamente, la desertización de las Iglesias

se ha ido acompañando de un proceso de revitalización de las religiosidades populares (romerías, procesiones...). Si en otro tiempo tenían un significado esencialmente trascendente, a día de hoy se han convertido por un lado en afirmaciones identitarias y culturales de las colectividades locales, y por otro lado, en un fenómeno turístico de masas.

G. Davie propone, como complemento a esta realidad del perteneciente no creyente, la existencia de una ‘religión vicaria’ (2006, pp. 277-278). Un credo religioso, de este modo, se sitúa más íntimamente ligado al Estado por medio de un desarrollo histórico compartido (ser un ‘verdadero’ sueco significa ser miembro de la Iglesia de Suecia como ser un ‘verdadero’ español se traduciría por estar vinculado de algún modo a la tradición católica). En la esencia histórica de dicho Estado se encontraría el fermento religioso de la confesión en cuestión, que en la actualidad se traduce en una serie de ventajas jurídicas (independientemente del seguimiento de la religión por parte de la sociedad). Este hecho es aceptado por un amplio porcentaje de la población, creyente o no, que ve en la relación particular del Estado con dicha confesión la conservación de una identidad propia de la nación.

Como ejemplos paradigmáticos nos encontramos la situación sueca y británica.⁴ Suecia es actualmente uno de los países más secularizados del mundo (un índice de asistencia a los oficios religiosos por los suelos –en torno al 5 % semanal- junto a una afirmación de la no creencia en Dios que supera el 50 %). Frente a esta realidad sociológica, en el Instrumento de Gobierno de Suecia de 1976, vigente a día de hoy, se establece una mención específica en el artículo 2.4 que dota de entidad jurídica a las decisiones adoptadas por la Iglesia de Suecia. Igualmente, Reino Unido posee una sociedad profundamente secularizada (la no creencia en Dios es sostenida por el 44.6 % de la población). Sin embargo, este hecho no es óbice para que la jefa del Estado se intitule desde 1534 con el título de Gobernadora Suprema de la Iglesia de Inglaterra.

Más explícitas son las menciones a un credo concreto en los ordenamientos jurídicos de Dinamarca o Irlanda. En la constitución danesa de 1953, el Artículo 4 suscribe “La Iglesia evangélica luterana es la Iglesia nacional danesa y gozará, como tal, del apoyo del Estado”; mientras que el preámbulo del texto irlandés de 1937 comienza invocando el “nombre de la Santísima Trinidad, de quien procede toda autoridad y a quien revierten como destino ultimo todas las acciones tanto de los Estados como de los hombres”. En España, continúa aún el debate por el polémico artículo 16.3 de la Constitución española en el que se afirma: “Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones”. Aunque durante el siglo XX en la situación entre las diferentes Iglesias y los Estados se han ido abriendo brechas (las legislaciones sobre la ley del aborto o del matrimonio homosexual en España durante el mandato del PSOE, la definitiva separación de la Iglesia-Estado en Suecia entre el 1999 y el 2000 o la victoria en el referéndum de la ley del matrimonio homosexual en Irlanda en 2015) también es cierto que en la mayoría de los países continúan las prerrogativas a favor de una confesión y que en este punto -la situación jurídica de la Iglesia en el Estado- se produce uno de los debates que más polarización genera entre la sociedad civil.

Como hemos observado, el privilegio (simbólico o real) a una confesión, la tradicional, es una práctica común en las naciones europeas que, aunque respetuosas con la diferencia, siguen potenciando una supuesta homogeneidad social y cultural. En palabras de la profesora M. Nussbaum:

Aun así, [las naciones de Europa] comparten un interés por la homogeneidad que las lleva a cometer ciertos errores preocupantes en sus argumentos públicos. Si esos países fueran islas aisladas en medio de un territorio inexplicado, como las colonias americanas originales se veían a sí mismas, sería más comprensible que buscaran un espacio separado en el que asociarse con gentes iguales o parecidas a ellos [...] (2013, p. 170).

4 Datos de 2008 tomados de GESIS Data Archive for the Social Sciences (2012).

Las dos realidades sociológicas presentadas (*belongs not believers* y la ‘religión vicaria’) favorecen la expansión en obras académicas y divulgativas del término ‘civilización judeocristiana’ tanto en Europa como en Norteamérica. El concepto de judeocristianismo se erige, de este modo, como una suerte de faro que brinda supuestos destellos de luz al desconcierto identitario, una referencia de quasi obligada mención en cualquier texto de análisis sobre la ‘civilización occidental’. Este término, nacido en el siglo XIX y popularizado en la segunda mitad del siglo XX, trata de unir a un vago concepto de civilización cristiana lo que Auschwitz había intentado erradicar, la herencia judía. Sin embargo, en el judeocristianismo hay un gran ausente: el islam. Y el problema deriva principalmente de que estos hechos de una construcción, en principio de reafirmación identitaria, se puedan utilizar en un conflicto de identidades contra ese gran ausente, cada día más presente en los medios de comunicación.

7. La armada frente a lo islámico

Con la caída de la URSS en 1991 y muy significativamente con la vorágine de atentados reclamados como yihadistas desde el 11 de Septiembre de 2001, el gran otro de las sociedades del Atlántico-Norte ya no es lo ‘soviético’, sino lo ‘islámico’. El alter ego ya no se presenta a sí mismo con atributos de la liberación de clase, del colectivismo económico, sino con ropajes religiosos. El especialista en terrorismo D. C. Rapoport ha clasificado en cuatro períodos a la historia del terrorismo, dependiendo de la inspiración de la que se nutre: anarquista (siglo XIX), los movimientos descolonizadores (tras la I Guerra Mundial), extrema izquierda (últimas décadas del siglo XX) y de base religiosa (en la actualidad) (Martín, 2015).

El origen de esta cuarta oleada terrorista se encuentra en la creación del *Frente Mundial para la Yihad contra Judíos y Cruzados* por parte de Bin Laden en 1998. Este grupo, que se define como esencialmente religioso (Yihad), se contrapone a un otro religioso (judíos y cruzados) y su inspiración se halla en una supuesta imagen de Dios vengador. Como el promotor, Bin Laden, afirmó en Octubre de 2001 tras los atentados del World Trade Center: “Dios ha enviado un ataque sobre Estados Unidos y ha destruido varios de sus mayores edificios. Y observamos a América aterrorizada de norte a sur y de este a oeste, gracias a Dios”.⁵ Paralelamente, desde la creación del *Frente Mundial para la Yihad* el enemigo ya no son los Grandes Satanás, Estados Unidos y la Unión Soviética, ateos, libertinos y materialistas. En la actualidad, los grupos yihadistas se presentan como defensores ante la vuelta de los cruzados: en la retórica del DAESH son continuas las comparaciones de la alianza internacional con un ejército de cruzados (Francois-Cerrah, 2015).

Estas declaraciones han encontrado una respuesta en líderes políticos que, a pesar de ser autoridades de estados laicos, no han dudado en utilizar el discurso de tintes religiosos para enconar los ánimos de las poblaciones. El propio Bush utilizó la palabra ‘el mal’ para referirse al terrorismo de cuño islámico un total de 199 veces en los discursos sobre política exterior entre Septiembre de 2001 y Marzo de 2002 (Black, 2004). Más recientemente, en la Navidad de 2015, el primer ministro británico, David Cameron realizaba paralelamente una declaración de identidad cristiana de Reino Unido: “Deberíamos reflexionar también sobre el hecho de que estas importantes raíces religiosas y los valores cristianos son el motivo por el que Gran Bretaña ha sido un hogar tan exitoso para las personas de todos los credos y para quienes no tienen ninguno” (R., 2015, párr. 8). Afirmación que combinó con el continuo elogio de las acciones militares realizadas por el ejército británico:

En este momento, nuestras valientes fuerzas armadas cumplen con su deber en todo el mundo: en los cielos de Irak y Siria, contra los terroristas que amenazan a esos países y nuestra seguridad en el hogar; en los mares del Mediterráneo, salvando a quienes intentan el peligroso viaje a Europa; y en el terreno, ayudando a llevar la estabilidad desde Afganistán a Sudán del Sur (R., 2015, párr. 5).

5 Recuperado de <http://www.retoricas.com/2010/05/discurso-de-bin-laden-los-estados.html>

Así pues, contemplamos como más allá de los fenómenos culturales internos (religión vicaria y *belongers not believers*) la definición identitaria con trazos religiosos encuentra un importante eco a ambas orillas de los conflictos geopolíticos actuales. Más aún, este hecho en las sociedades denominadas occidentales nos genera una cuestión incómoda ¿hasta qué punto la utilización de ecuaciones religiosas en sociedades considerablemente desconectadas del germen de la religiosidad servirá de pretexto para su descarada manipulación? ¿Hasta qué punto estos ropajes religiosos, vacíos interiormente, se dotarán de nuevas armas contra los ‘otros’, especialmente el gran otro islámico? La respuesta la encontramos en la expansión (en votos y afiliados) de un discurso que no toma tan explícitamente como Bush o Cameron las figuras religiosas. Éste se dota de un difuso y ambiguo concepto de civilización occidental, asimilada como ‘civilización judeocristiana’, tal y como se está predicando desde los estrados políticos en las últimas décadas, para llenar párrafos, mítines y panfletos contra un colectivo concreto: el musulmán. Es un uso de la religión que traiciona su propia etimología; un uso de lo religioso que, ante todo, sirve para ‘desligar’ colectivos humanos. Contemplemos tres ejemplos habituales en nuestros periódicos: la carrera presidencial de D. Trump, el Frente Nacional en Francia y el Pegida.

El recientemente nombrado presidente Trump, en su afán por recolectar aquel voto que no es directamente contrario a sus postulados, experimentó una conversión religiosa súbita (y no exenta de interés político). Bastan como ejemplos dos declaraciones. Trump afirmó en una entrevista el 9 de Marzo de 2016: “El Islam nos odia” (Schleifer, 2016, párr. 2). En otra entrevista, fechada el 20 de Mayo de 2016, apuntó que “los cristianos están siendo tratados de una manera horrible porque no tenemos nadie para representar a los cristianos. Créeme. Si yo me presento y gano, yo seré el mayor representante que los cristianos han tenido en mucho tiempo”(Brody, 2016).

En la otra ribera del Atlántico, mientras el Pegida (patriotas europeos contra la islamización de Occidente) continúa abriendo franquicias y ganando adeptos en todo el continente, Marine Le Pen redactó un comunicado de prensa sobre el asesinato del sacerdote francés en julio de 2016 en el que señala:

La consternación es total. Un paso más ha sido dado por los bárbaros que reclaman esta ideología asesina, atacando a un lugar de culto de la Iglesia Católica y cometiendo tales atrocidades en los hombres y mujeres de paz. Ahora es el corazón de la identidad cultural de nuestra nación [cursivas añadidas] lo que ha sido intencionalmente herido (traducción propia) (Le Pen, 2016, párr. 2).

La religión, como definición positiva, está prácticamente ausente. Lo que predomina en el discurso son los instrumentos de la religión desligante, la utilización de vagos conceptos culturales (con una base sociológica empírica basada en la ‘pertenencia sin creencia’ y en la ‘religión vicaria’) que son utilizados para señalar la brecha existente entre dos cosmovisiones, dos identidades irreconciliables: la judeocristiana, moderna, occidental y democrática frente al mundo islámico, machista, intolerante, violento y atrasado. Es un nosotros contra un ellos, nuestra identidad contra su amenaza. Nótese que la ambigüedad de los conceptos forma un arma arrojadiza de gran importancia.

A estas declaraciones se suman cuestiones como el asunto del burka en Francia o la prohibición de la construcción de minaretes en Suiza, hechos que enfatizan la sensación de que la población migrante musulmana tiene permiso de residencia pero un más complicado acceso al estatus de ciudadano europeo. En definitiva, la categoría como ciudadano de segunda, como cuerpo extraño, como el gran ‘otro’ allana el camino para la conversión del colectivo musulmán en ‘chivo expiatorio’ al confirmarle como diferente del resto del conjunto social. Un chivo expiatorio donde redimir nuestro proyecto de modernidad. Como afirma el profesor Casanova: “es la práctica libre pública y colectiva del islam como una religión inmigrante lo que la mayoría de sociedades europeas encuentran difícil de tolerar, precisamente sobre la base de que el Islam es percibido como una religión esencialmente ‘no-europea’ (Casanova 2007, p. 17). Y se retoma el discurso de Catilina, con nuevos actores:

es el Islam el que tiene que ser expulsado, señalado, destruido para que nuestras democracias subsistan. Sin embargo, son las afirmaciones como las presentadas las que, desde dentro, están cuestionando y rasgando nuestros Estados sociales y de derecho.

8. El dilema: construir nuevos muros o vivir en el mar de la intemperie identitaria

El fin del Muro ha supuesto la agonía de un modo de 'estar' y de sentir la historia. El descrédito de las creencias y de las ideologías, la relativización de la verdad, la globalización y el individualismo han ido marcando los hitos de una nueva manera de 'ser' en la historia: el ser individual, posmoderno y global, que ha resultado ser un proyecto esencialmente vacío, puesto que su esencia se caracteriza por no tener ninguna esencia, por hallarse alejado de cualquier 'tierra firme'. Sin embargo, a pesar de los cambios, el *horror vacui* continúa presentándose como una dinámica históricamente operativa. Nos miramos al espejo y nos aterra no encontrar nada que nos defina, nada que nos diferencie de los otros miles de millones de nuestra Tierra. Nos encontramos solos en alta mar y a la vez rodeados de millones de polizones en la misma deriva. En este punto surge, como hemos observado, la llegada de la era de las identidades. Dos son las conclusiones principales de este artículo.

En primer lugar, la construcción de las identidades ha brindado nuevos campos a unos discursos religiosos que la secularización pretendía haber desarticulado. No obstante, debemos ser escrupulosos a la hora de acercarnos a estos fenómenos. La individualización ha favorecido múltiples formas de entender la religiosidad, generando una suerte de 'religión a la carta' (Bahamondes, 2013, pp. 47-48). En este sentido, entre la creencia y la no creencia se cuela un amplio espacio: las zonas intermedias. Y por su propia indefinición pueden ser utilizadas para lo que se convenga. Si bien es cierto que la secularización ha causado un hondo impacto en la práctica de las religiones, no ha sucedido lo mismo con la definición religiosa: numerosos occidentales no ven ningún problema en unir una definición identitaria religiosa con una práctica inexistente. Y es que, aunque ha sido obviado por muchos teóricos, las religiones no son simplemente creencias: la religión otorga pertenencia, factor de identidad fuerte. Además muchas de las religiones combinan un sentimiento identitario con una pertenencia globalizada, lo que constituyen dos claves de éxito en nuestra sociedad actual.

No obstante, el factor de identidad puede pasar de ser un rasgo de afirmación colectiva (civilización judeocristiana) a un arma en la guerra de las identidades (contra lo islámico). En este sentido, aunque las guerras de religiones suenan una cuestión lejana y atrasada, propias de otra etapa histórica, la gran pregunta es ¿Cuándo fueron las guerras entre religiones, conflictos bélicos exclusivamente entre creyentes y credos? ¿No han sido en la mayoría de las ocasiones excusas que ocultaban, tras los rasgos sagrados, otras motivaciones más mundanas? En nuestras sociedades secularizadas, un cristiano que no se preocupa en absoluto de las cuestiones doctrinales del cristianismo puede atrincherarse en la defensa de una identidad cristiana (en la que cree relativamente) para salvaguardar la esencia de lo que considera impertérrito. Como en tantas ocasiones, la creencia se queda en un segundo plano a la hora de los conflictos. Y la era secular no es una excepción.

En segundo lugar, ¿cuál es la salida a este círculo vicioso de ataques yihadistas y trincheras identitarias? Como afirma Z. Bauman: "vivir perpetuamente con el problema de la identidad sin resolver constituye la condición general de los hombres y mujeres contemporáneos en nuestro tipo de sociedad" (2009, p. 37). Ahí está el reto: en vivir a la intemperie identitaria, dentro de una etapa que ha llegado demasiado tarde para los dioses y demasiado pronto para el 'ser' (Heidegger, 1976, p. 21). Ensayar soluciones a nuestra constitución existencial sin blindarlas, sin hacer de ellas una nueva trinchera desde donde atacar y defenderse. Compartir nuestra condición de náufragos sin necesidad de alzar armadas. Vivir a la intemperie. Parece una solución precaria pero, por el momento, la única realmente compatible con las sociedades democráticas. Aceptar que tus identidades y las de los otros son meras construcciones, meros ensayos; no bloques confrontados, no civilizaciones.

Si no aceptamos una flexibilidad identitaria nos enfrentamos a la resurrección de los muros, esta vez no en Berlín, sino en Ceuta, en Hungría o en México; todos ellos símbolos físicos de un único muro más grande, más amplio y más profundo que se está ya apuntalando entre las distintas identidades de mundos supuestamente distintos. Pero un muro, ante todo, ignorante que parece olvidar la nueva base sobre la que se yergue: las inestables aguas de alta mar.

Bibliografía

- Bahamondes, L. (2013). *El hecho religioso en clave posmoderna: de la secularización a la mutación*. Santiago de Chile: Centro de Estudios Judaicos, Universidad de Chile – CISOC, Universidad Alberto Hurtado.
- Bauman, Z. (2009). *La posmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Akal.
- Beck, U. (2009). *El Dios personal. La individualización de la religión y el “espíritu del cosmopolitismo”*. Barcelona: Paidós.
- Berger, P. (1969). *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Berger, P. (2016). *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Bin Laden, O. (2001). América aterrorizada. Recuperado de <http://www.retoricas.com/2010/05/discurso-de-bin-laden-los-estados.html>
- Black, A. E. (2004, Septiembre). With God on Our Side: Religion in George W. Bush's Foreign Policy Speeches. Presentado en el Annual Meeting of the American Political Science Association, Chicago, IL. Recuperado de <http://www.ucs.louisiana.edu/~ras2777/relpol/bushreligion.PDF>
- Brody, D. (2016, 20 de mayo). Donald Trump Tells Brody File: As President ‘I will be the greatest representative of the Christians they’ve had in a long time’, CBN News Blog. Recuperado de <http://blogs.cbn.com/thebrodyfile/archive/2015/05/20/donald-trump-tells-brody-file-as-president—i-will.aspx?mobile=false>.
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Casanova, J. (2007). Dimensiones del pluralismo religioso. La inmigración y el nuevo pluralismo religioso. Una comparación Unión Europea/Estados Unidos. *Revista CIDOB d’Affers Internationals*, 77, 13-39. Recuperado de <http://www.raco.cat/index.php/revistacidob/article/viewFile/69474/79708>
- Centro de Investigaciones Sociológicas (2008). Informe Religión (II) ISSP, Estudio nº 2.776 (Oct.-Dic. 2008). Recuperado de http://www.cis.es/cis/opencm/ES/1_encuestas/_estudios/ver.jsp?estudio=103827
- Centro de Investigaciones Sociológicas (2017). Barómetro de Enero de 2017. Estudio nº 3164 (Ene. 2018). Recuperado de http://www.cis.es/cis/export/sites/default/-Archivos/Marginales/3160_3179/3164/es3164_mar.pdf
- Charles, S. (2006). El individualismo paradigmático. Introducción al pensamiento de Gilles Lipovetsky. En G. Lipovetsky, *Los tiempos hipermodernos* (pp.13-49). Barcelona: Anagrama.
- Corm, G. (2007). *La cuestión religiosa en el siglo XXI*. Madrid: Taurus.
- Dalmau, M. (2012). *El ocaso del pudor*. Barcelona: Edhsa.
- Davie, G. (2006). Religion in Europe in the 21st Century: The Factors to Take into Account. *European Journal of Sociology*, 47, 271-296. Recuperado de <https://www.cambridge.org/core/journals/european-journal-of-sociology-archives-europeenne/article/religion-in-europe-in-the-21st-century-the-factors-to-take-into-account/0E8E882C38B510A021EED11633A15F09>
- Estrada, J.A. (2015). *¿Qué decimos cuando hablamos de Dios? La fe en una cultura escéptica*. Madrid: Trotta.
- Francois-Cerrah, M. (2015, 18 de noviembre). Islamic State wants to divide the world into jihadists

- and crusaders. The Telegraph. Recuperado de <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/islamic-state/12002726/The-grey-zone-How-Islis-wants-to-divide-the-world-into-Muslims-and-crusaders.html>.
- GESIS - Leibniz Institute for the Social Sciences, Cologne, Germany (2012). *International Social Survey Programme, ISSP 2008 - Religion II Variable Report Documentation*. Recuperado de http://zacat.gesis.org/webview/index/en/ZACAT/ZACAT.c.ZACA_T/ISSP.d.58/by-Year.d.69/International-Social-Survey-Programme-2008-Religion-III-ISSP-2008-/Study/ZA4950.
- Han, B.-C. (2010). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- Hazard, P. (1988). *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (1976). *Questions III et IV*. Paris: Gallimard.
- Hervieu-Léger, D. (2005). *La religión hilo de memoria*. Barcelona: Herder.
- Hobsbawm, E. (1998). *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Crítica.
- Huntington, S. (2009). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós.
- Jauregui, I. y Méndez, P. (2005). La identidad, el gran delirio de Occidente. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 11. Recuperado de https://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/11/jauregui_mendez.pdf
- Le Pen, M. (2016, 26 de julio). Communiqué de Presse de Marine Le Pen. Sitio oficial del Frente Nacional. Recuperado de <http://www.frontnational.com/2016/07/communique-de-presse-de-marine-le-pen-6/>.
- Löwith, K. (2007). *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Lyon, D. (2002). *Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Martín, M. A. (2015). Introducción. En *Panorama Geopolítico de los Conflictos 2015*. Madrid: Instituto Español de Estudios Estratégicos, Ministerio de Defensa. Recuperado de <http://publicaciones.defensa.gob.es/>.
- Nussbaum, M. C. (2013). *La nueva intolerancia religiosa. Cómo superar la política del miedo en una época de inseguridad*. Barcelona: Paidós.
- Ortega y Gasset, J. (2007). *Historia como sistema*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Ortega y Gasset, J. (2010). *Creer y pensar*. Recuperado de www.omegalfa.es.
- R. C-M (2015, 24 de diciembre). Cameron vuelve a defender las raíces cristianas en su mensaje de Navidad. *La Gaceta*. Recuperado de <http://gaceta.es/noticias/cameron-vuelve-defender-raices-cristianas-mensaje-navidad-24122015-0949>.
- Schleifer, T. (2016, 10 de Marzo). Donald Trump: 'Creo que el Islam nos odia'. CNN. Recuperado de <http://cnnespanol.cnn.com/2016/03/10/donald-trump-creo-que-el-islam-nos-odia>.
- Taylor, C. (1996). Identidad y reconocimiento. *Revista internacional de filosofía política*: RIFP, 7, 10-19.
- Taylor, C (2006). *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, C (2015). *La Era Secular*, Tomo II. Barcelona: Gedisa.

El patrimonio fenicio-púnico. Claves para su socialización, puesta en valor y uso didáctico

Phoenician-Punic heritage: some keys for its social and educational promotion

Helena Jiménez Vialás¹
Universidad Isabel I

Recibido: 08/02/2017

Aceptado: 05/07/2017

Para citar este artículo: Jiménez Vialás, H. (2017). El patrimonio fenicio-púnico. Claves para su socialización, puesta en valor y uso didáctico. *Panta Rei. Revista Digital de Ciencia y Didáctica de la Historia*, 85-107.

ISSN: 2386-8864

DOI: 10.6018/pantarei/2017/6

Resumen

Este trabajo reivindica el patrimonio fenicio-púnico como una parte esencial del legado cultural europeo, subrayando el vínculo indisoluble del sur de Europa con el resto de países de la cuenca mediterránea. Mediante la caracterización de los rasgos históricos de este pueblo y el análisis de una serie de ejemplos relacionados con la educación, el medioambiente y el turismo, se pretende ilustrar sobre el potencial del patrimonio fenicio-púnico para la promoción, tanto en el ámbito de la educación formal como no formal, de valores cívicos y ambientales.

Palabras clave

Educación patrimonial, Enseñanza de la historia, Turismo, Arqueología, Educación ética.

Abstract

This paper vindicates the role of Phoenician-Punic heritage as an important part of the European cultural legacy, since it embodies the link between our continent and the rest of Mediterranean countries. By means of historical analyses and practical examples related to teaching, environment and tourism, I intend to show its potential in the transmission of different experiences and democratic values such as diversity, innovation and environmental adaptation.

Keywords

Heritage Education, History Instruction, Tourism, Archaeology, Ethical Instruction.

¹ Para contactar con la autora: Helena Jiménez Vialás. Universidad Isabel I. helenavialas@gmail.com.

1. La utilidad de la Historia en un mundo “patas arriba”

1.1. Orillas bañadas por un mar de incertidumbre

Si la Historia siempre es fundamental en favor de una sociedad más consciente, reflexiva y crítica, cada día la realidad hace patente lo necesarias que son dichas cualidades. Europa atraviesa hoy un momento de grave desafección por el proyecto común, mientras los nacionalismos y las posturas radicales, consecuencia de la profunda crisis del modelo socioeconómico neoliberal, se encuentran en pleno auge.

Por si esto fuera poco, le tenemos que sumar los efectos de crisis internacionales como la guerra en Siria y la llegada masiva de refugiados a nuestras fronteras. ACNUR calcula que, sólo en 2015, 4,9 millones de sirios abandonaron su país y 3771 personas murieron en el mar intentando alcanzar las costas europeas (ACNUR, 2015). Sin embargo, y salvo honrosas excepciones como Grecia, la respuesta de la Unión Europea no ha sido la solidaridad con los refugiados, como cabría esperar, sino el cierre de la frontera marítima de Grecia con Turquía². Esta decisión, conocida como el “pacto de la vergüenza”, ya ha sido cuestionada legal y moralmente por la propia ACNUR³.

Lamentablemente, como resultado de un cóctel terrible que une por un lado descontento e incertidumbre por los efectos de la mencionada crisis económica, y por otro recelo ante las minorías, los emigrantes y ahora también los refugiados, se multiplican en los países europeos las proclamas xenófobas por parte de partidos y medios de comunicación de extrema derecha. La comunidad musulmana, en concreto, es víctima hoy de un preocupante crecimiento de la islamofobia, que no podemos aislar del fenómeno más amplio del racismo (Bravo, 2009).

Ante la situación descrita, se impone una respuesta social y educativa en favor de valores como la igualdad, el respeto y la tolerancia. Cobra esencial relevancia en este contexto concienciar a la sociedad en su conjunto de que la diversidad cultural, como la biológica, no sólo es beneficiosa sino enriquecedora. En este sentido, cada vez más voces defienden que los Derechos Humanos deben constituir una formación específica, tanto en Secundaria como en los estudios superiores (García y Solanes, 2013), aunque sin duda es como tema transversal, a través de la enseñanza y en particular de la divulgación histórica, cómo estos valores llegan a todos de forma más sutil, pero sólida y duradera.

Si asumimos que la sociedad actual es heterogénea y diversa, así ha de ser la educación, partiendo de la idea de que cuánto más sepamos de otras culturas, menos recelos y más respeto nos inspirarán. La clave de una educación intercultural e inclusiva es asumir con naturalidad la convivencia de grupos mayoritarios y minoritarios en un ambiente de diálogo y entendimiento mutuo (Sanvicén y Molina, 2014; Garrote, 2016).

El patrimonio cultural, tanto material como inmaterial, se erige como oportunidad fundamental para transmitir dichos valores, y por ello la UNESCO considera esencial abordar la diversidad cultural como una oportunidad de entendimiento y convivencia. Es importante no falsear el pasado o ignorar que la diversidad étnica, lingüística o religiosa ha sido y es una fuente de conflictos, pero también una oportunidad para construir esos valores en el presente, frente a la amenaza homogeneizadora de la globalización (UNESCO, 2009).

1.2. Lo que puede, y debe, aportar la Arqueología

La Historia y la Arqueología nos permiten transmitir valores beneficiosos para la convivencia democrática, pero igualmente enriquecen la comprensión por parte de la ciudadanía de los fenómenos sociales, políticos y económicos, al tiempo que fomentan nuestras habilidades sociales

2 Recuperado de <http://www.consilium.europa.eu/es/press/press-releases/2016/03/18-eu-turkey-statement/>

3 Recuperado de <http://acnur.es/noticias/notas-de-prensa/2435-2016-03-09-09-56-20>

y de ocio. Los valores didácticos de la Historia y la Arqueología en Primaria y Secundaria han sido señalados desde hace tiempo (Malone, Stone y Baxter, 2000; Cooper, 2002). La Historia, como materia educativa, aporta claves esenciales para la formación y la conciencia ciudadana: facilita la comprensión del presente, desarrolla facultades intelectuales como la capacidad de análisis, clasificación, deducción, etc., fortalece los contenidos de otras asignaturas, estimula aficiones para el tiempo libre y despierta la sensibilidad social, estética o científica (Prats y Santacana, 2011).

La enseñanza de la Arqueología aporta, en particular, su carácter experimental y práctico. Fomenta el trabajo en equipo, mediante la estrategia del “descubrimiento guiado” permite desarrollar las claves del razonamiento científico, los métodos inductivo e hipotético-deductivo, y acerca al alumno al pasado familiarizándolo con el manejo de fuentes directas. Todo ello es muy importante para su motivación, pues le hace partícipe y protagonista de la construcción del pasado (Bardavio y González, 2003; Ruiz Zapatero, 2010); además, fortalece otras áreas de conocimiento al desarrollar las competencias básicas (Egea y Arias, 2013) y es una manera eficaz de fomentar los vínculos con el ámbito local (Bardavio, Gatell y González, 2004).

También para el público en general, el atractivo de la Arqueología reside fundamentalmente en el método científico. La investigación arqueológica aporta una parte de misterio, los resultados son a veces impredecibles, pero también un razonamiento que resulta familiar a todo el mundo por su semejanza con el quehacer del detective de ficción, bien conocido gracias a la literatura o el cine –pensemos en Sherlok Holmes de Conan Doyle, las novelas de Agatha Christie o en series actuales como *CSI* o *Bones*.

Además de estos contenidos transversales, la sociedad demanda conocimiento, contenido histórico para fines de ocio, tanto visitas a museos o yacimientos como consumo de libros, documentales, etc. (Prats y Santacana, 2011). El conocimiento generado por la ciencia arqueológica puede, y debe, ser transmitido al público general mediante un tratamiento adecuado y riguroso. La divulgación puede definirse como la transmisión del conocimiento científico, en este caso de carácter histórico, a la sociedad y al público en general y ha de ser, por tanto, una de las principales obligaciones –y no una opción- de los especialistas (Malone *et al.*, 2000). Se trata de tareas a menudo no valoradas por los investigadores, debido quizás a que no reciben incentivo alguno y que no son, contrariamente a lo que pudiera parecer, sencillas. Divulgar bien obliga a conocer el tipo de público al que hay que adaptar el lenguaje y ofrecer un discurso atractivo y veraz que refleje la complejidad inherente a todo proceso histórico y huya de imágenes lineales o monolíticas de la Historia (Ruiz Zapatero, 2009).

La difusión y la puesta en valor van un paso más allá y se acercan al patrimonio. Son un conjunto de actividades encaminadas a convertir objetos patrimoniales, como un yacimiento arqueológico, en productos accesibles, comprensibles, destinados al disfrute de la sociedad.

Nuestra pretensión con este trabajo no es señalar qué yacimientos fenicios y púnicos deberían ser musealizados, ni mucho menos cómo debe ser su puesta en valor, sino sencillamente reflexionar, a través de aspectos comunes y ejemplos y lugares concretos, sobre los beneficios de la enseñanza y divulgación de esta cultura a la hora de transmitir valores, conocimiento histórico y de constituir un producto cultural atractivo.

2. Europa, la princesa fenicia que dio nombre a un continente

2.1. Los fenicios, a modo de presentación

Europa le debe al pueblo fenicio mucho más que su nombre. Como sucede con la mayoría de las leyendas, el mito griego del rapto de la princesa fenicia por Zeus, su traslado a Creta y el nacimiento de su hijo Minos, rey civilizador de la isla, esconde un proceso histórico de implicaciones más profundas: la llegada a lo que hoy es Europa, a través de la cultura griega, entre otras, de gran parte del acervo cultural de lo que conocemos como el “Próximo Oriente”, una de las cunas de la

civilización.

El nombre de los “fenicios”⁴, como acontece con muchos pueblos de la Antigüedad, no viene dado por ellos mismos sino por los griegos, *phoinix*, con significado de púrpura o rojo; “púnico”, por su parte, no es otra cosa que la versión latina del vocablo griego. Sin embargo, sabemos que los fenicios se consideraban a sí mismos “cananeos”, término de origen semita derivado de Canaán, su país de procedencia, bien conocido por las menciones bíblicas. Seguirían considerándolo hasta momentos tan tardíos como el s. V, cuando San Agustín (*Ep. Rm. inch.*, 13) nos narra cómo unos campesinos del interior de Túnez le explicaron, en lengua púnica, que eran cananeos.

Hoy en día, y como convencionalismo histórico, los términos cananeo, fenicio y púnico⁵ designan en la literatura científica a un mismo pueblo o, mejor dicho, un conjunto de pueblos emparentados y consecutivos en el tiempo: el término “cananeo” designa a las poblaciones de la franja sirio-palestina con anterioridad a la crisis del año 1.200 a.C.; “fenicio” a esas mismas poblaciones con posterioridad a dicha fecha, cuando emprendieron su expansión colonial hacia el occidente mediterráneo; finalmente, “púnico” hace referencia a los descendientes de esos colonizadores con posterioridad al s. VI a.C. y hasta época romana.

El problema es que, aunque con el término púnico designamos a diferentes comunidades que vivieron en Sicilia, Cerdeña, Ibiza, Argelia, Marruecos o Iberia, el papel de los púnicos de Cartago –los cartagineses- como enemigo más temido de Roma, ha capitalizado su presencia en la historiografía clásica y por tanto en nuestra historia (López Castro, 1992). Es deber de la Arqueología aportar una visión más objetiva que atempere la imagen adversa de las fuentes escritas, y nos permita rescatar a este pueblo, otorgándole el lugar que le corresponde en nuestro pasado (Fantar, 1999).

Dicho esto, no puede sorprendernos ya que a pesar del importante papel de fenicios y púnicos en la configuración de muy diversas culturas y en la transmisión de conocimientos y creencias a lo largo del Mediterráneo, entre los que destacamos el alfabeto, la vinicultura o la orientación astronómica en la navegación, su conocimiento por parte de la sociedad europea, o española en particular, sea muy superficial. Algunas excepciones puntuales, pero significativas, son el personaje de Aníbal Barca, que ha sido objeto de crítica pero también de admiración a lo largos de los siglos, hasta formar parte de la tradición de pensamiento europea (Jiménez Vialás, 2012), así como algunas ciudades donde fenicios o púnicos fueron verdaderos protagonistas de la historia local y constituyen por tanto una parte esencial de su identidad, como sucede en Cádiz o Cartagena⁶.

Consideramos que el fenicio-púnico es un patrimonio a poner en valor como parte del legado histórico europeo, especialmente en los países mediterráneos, donde el tradicional discurso basado exclusivamente en las raíces clásicas o germánicas deja nuestra historia y personalidad incompleta. Un conocimiento más interiorizado del pasado fenicio-púnico por parte de la sociedad redundará en la idea de la diversidad cultural, a la vez que subrayará y fortalecerá la importancia geopolítica de la Europa del sur, especialmente de España⁷, como nexo con el Magreb y el Levante⁸ y por tanto con un papel esencial en la vertebración de la cuenca mediterránea (Figura 1).

4 Existen tres monografías que consideramos esenciales para el conocimiento del pueblo fenicio en lengua castellana: Aubet, 1997; Blázquez, Alvar y González Wagner, 1999 y Prados, 2007.

5 Ver Aubet, 1997, p. 15 y ss. para una explicación clara y completa sobre los nombres de los fenicios.

6 Las fiestas de *Cartagineses y Romanos* son buena muestra de la apropiación, reconocimiento y promoción de su pasado por parte de los cartageneros.

7 La orientación mediterránea de nuestro país es siempre una línea prioritaria del Ministerio de Asuntos exteriores, a través actualmente de la Dir. General para el Magreb, África, Mediterráneo y Oriente Próximo.

8 Existen diferentes acciones transfronterizas de la UE, organizaciones o grupos empresariales destinados al desarrollo económico y social de los países de la cuenca mediterránea: Unión por el Mediterráneo (UPM), la Asociación de Cámaras de Comercio e Industria del Mediterráneo (ASCAME) o la Casa del Mediterráneo (Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación), las tres entidades tienen su sede en España precisamente.



Figura 1. Mapa de la expansión fenicia en el Mediterráneo (a partir de © Agencia Europea de Medioambiente).

2.2. ¿Por qué el patrimonio fenicio-púnico debe ser divulgado y enseñado?

Ahora bien, a partir de la materia prima con la que contamos, tanto material (yacimientos, objetos) como inmaterial (legado cultural), ¿qué enseñanzas podemos extraer de la historia de los fenicios?

En primer lugar, hemos de señalar que más allá de la divulgación sobre los fenicios: quiénes fueron, y cómo y cuándo se desarrolló su cultura⁹, en este trabajo nos interesa trascender el dato histórico y subrayar aspectos transversales, constructivos para la sociedad, que pueden enseñarse o promocionarse a través de dicha cultura: la diversidad, la capacidad de adaptación, de superación y progreso, el afán de descubrir, el respeto, la protección del medio ambiente, etc. Entiéndase aquí el aprendizaje o conocimiento tanto desde el punto de vista didáctico como cultural y de ocio, incluyendo su explotación como recurso de un turismo cultural... finalidades sociales del conocimiento histórico que es importante no olvidar (Prats y Santacana, 2011).

Nos vamos a centrar, para ello, en cuatro aspectos que desarrollaremos en los siguientes apartados: los valores educativos, sociales, medioambientales y turísticos o de ocio. De entre todos ellos, queremos hacer mención antes a dos que nos parecen definidores de lo que los fenicios pueden aportarnos: el valor de la diversidad y la importancia de la Arqueología para el conocimiento histórico.

Si bien muchos de los aspectos mencionados pueden aplicarse a otras culturas del mundo antiguo y a otras épocas, lo que define la cultura fenicio-púnica por encima de todo es su carácter plural, como puente entre Oriente y Occidente, y la idea de que no hay una cultura fenicio-púnica, sino múltiples y diversas (Fantar, 1993). El pueblo fenicio convivió y se transformó a través del contacto con diferentes comunidades, lo que permite subrayar los valores de tolerancia y mestizaje,

⁹ Podemos mencionar en este sentido diferentes exposiciones que, a lo largo de los años, han divulgado la cultura fenicia (Moscati, 1988; Fontan y Le Meaux, 2007; Manfredi y Soltani, 2011), púnica cartaginesa (Rijksmuseum van Oudheden de Ámsterdam, 2015) o la figura de Aníbal (Bendala, 2013).

así como valorar las raíces también semitas del mundo occidental.

Gracias a los fenicios y a su capacidad de abrir nuevos horizontes, el Mediterráneo se convirtió en fecundo (...) el predominio de la cultura fenicia no se opuso, en medida alguna, a los otros componentes, fueran cuales fueran su naturaleza y su origen (...) La civilización fenicia era una civilización esencialmente abierta (...) He aquí porqué los fenicios pueden compartir con otros pueblos, como los griegos y los romanos, el título de artesanos del Mediterráneo, fuente de una civilización universal (Fantar, 1999, p. 139).

En cuanto al valor de la Arqueología, ya hemos mencionado el atractivo del método para el público general y para los estudiantes en particular. La puesta en valor de los fenicios permite enfocar la cuestión del estudio de la cultura material para dotar de veracidad los discursos históricos. Por ello, reivindicar la cultura fenicia es reivindicar también el papel de la Arqueología para dotar de un pasado a una cultura maltratada por la historiografía, que ejemplifica de forma magnífica una "historia contada por los vencedores" (Prados, 2007, p. 193).

En este sentido, el vídeo *Gadir. El origen fenicio*¹⁰ realizado para la presentación en FITUR 2014 del yacimiento Gadir-Teatro de Títeres nos parece un ejemplo de aplicación con éxito del binomio *legado cultural fenicio - método científico* para la divulgación. La filmación, que se proyecta hoy al comienzo de cada visita al yacimiento, está enfocada como un verdadero tráiler cinematográfico; se aborda la aparición de dos cuerpos fenicios como una investigación criminal, partiendo de los datos arqueológicos de forma rigurosa, pero empleando recursos cinematográficos de series actuales y con los que por tanto el público está muy familiarizado.

3. El pueblo fenicio-púnico en la Educación Secundaria

En la actualidad, nuestro sistema educativo, tanto en Enseñanza Secundaria Obligatoria como en Bachillerato, contempla de forma clara el papel de la colonización fenicia en la Historia Antigua de la península Ibérica y Baleares. Sin embargo, tras realizar un rápido recorrido por los currículos, tanto el estatal como los de aquellas comunidades autónomas donde se conservan restos fenicio-púnicos (Comunidad Valenciana, Islas Baleares, Región de Murcia y Andalucía), así como por libros de texto acordes a la LOE (2006) y la LOMCE (2013), observamos que los fenicios son considerados meros "colonizadores" sin que se atienda en ningún caso a su continuidad y arraigo en Occidente, ignorando por tanto la existencia de una cultura púnica en Iberia.

En concreto, fenicios y cartagineses forman parte de los contenidos de 1.^º de ESO, en la asignatura de *Geografía e Historia*, y de 2.^º de Bachillerato, en la de *Historia de España*. La imagen que se ofrece del pueblo fenicio es positiva y alejada por tanto de los estereotipos de "invasores" o "mercaderes sin escrúpulos" que les acompañaban en la historiografía desde hace siglos y que sí rodean aún a los cartagineses, como veremos (Ferrer, 1996). De hecho, en uno de los libros analizados, es un dibujo a doble página de la antigua *Gadir* (Figura 2) el que abre la unidad dedicada a "La península Ibérica en la Antigüedad", donde se le reconoce a este pueblo el mérito de establecer la primera red comercial a escala mediterránea y el haber introducido "su propio alfabeto, su moneda, el torno alfarero y la salazón de pescado" (Buzo, Araújo y Lázaro, 2015, p. 248).

Además, los contenidos reflejan algunos logros alcanzados por la investigación arqueológica, como la concreción cronológica de la colonización en Occidente: en general se sitúa a finales del s. IX y fundamentalmente en el s. VIII a.C. y sólo en algún caso en la fecha aportada por los textos (1100 a.C.). No obstante, es en el ámbito de la interpretación donde aún queda un largo camino por recorrer, pues muy al contrario de lo que hoy asume la literatura científica, la colonización se concibe como un fenómeno intrínsecamente positivo, una verdadera "empresa civilizadora", y por tanto como un trasvase unidireccional de conocimiento y novedades técnicas. Lo reflejan frases como "los pueblos indígenas situados en el resto de la Península tenían un nivel de organización

10 Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=9iiXDrNuAV4>

política y económica muy poco desarrollado. La influencia de los fenicios y los griegos les permitió grandes avances" (Buzo *et al.*, 2015, p. 249) o "Desde el s. VII a.C., (los íberos) alcanzaron un gran florecimiento, gracias a la influencia de los pueblos colonizadores" (Burgos y Muñoz-Delgado, 2015, pp. 232-233).

Es cierto que si comparamos los contenidos de ESO respecto a Bachillerato, se aprecia una tenue voluntad de reflejar la complejidad de este fenómeno histórico. Algunos libros de texto parecen evitar vocablos como "nativos" o "indígenas" sustituyéndolos por otros más neutros como "autéctonos" o "peninsulares" (Pereira y De la Mata, 2016, pp. 18-19), y en algún caso se incluye un cuadro explicativo sobre los diferentes términos con los que se conoció al pueblo fenicio-púnico (Aróstegui, García, Gatell, Palafox y Risques, 2009). De todas formas, en ningún momento se valora el carácter complejo de las relaciones interculturales, consecuencias como la coerción o la explotación de las poblaciones autóctonas, o la generación de nuevas culturas como resultado de los contactos intercomunitarios. Nos parece, en ese sentido, una oportunidad perdida para abordar estos temas, dado que las colonizaciones son un fenómeno histórico relevante y recurrente en la Historia y por ello su tratamiento discursivo en los libros de texto resulta esencial (Sánchez, Arias y Egea, 2016).

Otro aspecto que no refleja suficientemente los avances logrados por la investigación es la equiparación en todos los casos de la colonización fenicia y la griega, y la sobrevaloración de la influencia de esta última en las culturas peninsulares. Por ejemplo, se dice que los fenicios "realizaron aportaciones como la posible introducción del cultivo de la vid, nuevas técnicas metalúrgicas, el procedimiento de salazón del pescado, el uso del torno alfarero y la escritura, que usaba el alfabeto fonético", mientras que los griegos "aportaron muchos elementos de su cultura: la moneda, la escritura, el cultivo del olivo y diversas manifestaciones artísticas en arquitectura, en escultura y en cerámica" (Burgos y Muñoz-Delgado, 2007, pp. 220-221). Parece reproducirse la idea, presente en nuestra historiografía pero hoy prácticamente superada, de que los griegos, como cultura superior, tuvieron una influencia decisiva en aspectos como el arte, la arquitectura o el pensamiento, mientras que los fenicios se limitaron a importar innovaciones técnicas; cuando no a ejercer, por recuperar las célebres palabras de García y Bellido, de "pantalla opaca que impidió que las luces griegas llegasen a iluminar" el extremo Occidente (García y Bellido, 1945, pp. 7-8).

Pero el rasgo principal sobre el que queremos llamar la atención es la imagen estática, congelada en el tiempo, de los fenicios como unos navegantes que llegaron de Oriente y que parecen volatilizarse inmediatamente después, como si muchos de sus asentamientos no hubieran crecido hasta convertirse en verdaderas ciudades que perduran hoy, como Cádiz, Sevilla o Málaga. Por ese motivo, los fenicios no dejan de ser "extranjeros" y por tanto el término "púnico", entendido como los descendientes de esas poblaciones, está completamente ausente, salvo en su faceta de apelativo de las "guerras púnicas" entre Cartago y Roma, y por tanto con lógicas connotaciones negativas.

Esta consideración de los fenicios como algo ajeno a nuestra historia nos parece especialmente llamativa si tenemos en cuenta que los pueblos celtas, de quienes se menciona su llegada desde Europa central y por tanto su origen foráneo, se incluyen indefectiblemente entre "los pueblos prerromanos" y por tanto parecen considerarse como algo autóctono, propio (Burgos y Muñoz-Delgado, 2007; Aróstegui *et al.*, 2009; Buzo *et al.*, 2015; Pereira y De la Mata, 2016).

En cuanto a los cartagineses, los libros de texto ofrecen una imagen parcial y claramente negativa, salvo en excepciones como la Región de Murcia, donde se les dedica un apartado centrado en la ciudad de *Qart Hadasht*-Cartagena (Albert, Benejam, García y Gatell, 2014). Los cartagineses no hicieron "aportaciones culturales significativas" (Burgos y Muñoz-Delgado, 2015, pp. 230-231), se les culpa de la llegada de Roma a la Península y de apropiarse de las colonias fenicias: "Los cartagineses habían ocupado parte de la península Ibérica remplazando a fenicios y griegos" (Burgos y Muñoz-Delgado, 2015, pp. 242-243) o "se aprovecharon de la decadencia de los fenicios y se apoderaron de sus colonias" (Buzo *et al.*, 2015, p. 249). Es más, se les atribuye incluso la desaparición de Tartessos: "como consecuencia del dominio cartaginés" (Aróstegui *et al.*, 2009),

lo que por otra parte reproduce ideas de A. Schulten de honda huella en nuestra historiografía (Ferrer, 1996).

Llegados a este punto, resulta inevitable mencionar, aunque sea de manera breve, el tema de Tartessos, que se concibe como el “primer reino” o “estado” de la Península, sin que haya consenso en torno al papel de la colonización fenicia en el mismo: en algunos casos ni se contempla, en otros se menciona levemente, mientras que en otros se considera un elemento esencial, o directamente, resultado de esa colonización. En realidad, esto refleja la disparidad de opiniones que existe en torno a este tema en la propia investigación, si bien prevalece la visión tradicional de Tartessos como reino (Álvarez, 2005), sin que se contempla en ningún caso la posibilidad de que este vocablo recogido en las fuentes literarias no se refiera sino a la colonización fenicia en Occidente (Escacena, 2004).

En definitiva, consideramos que la imagen del pueblo fenicio-púnico en la educación secundaria es muy desigual: la colonización fenicia se explica y se valora, pero se ignora completamente la posterior cultura púnica como un pueblo más de la Iberia prerromana, y por último los cartagineses siguen vinculados con estereotipos negativos propios de la tradición historiográfica europea.

Una vez analizado el papel de los fenicios en los contenidos, reflexionaremos en los siguientes apartados sobre el potencial de este pueblo a la hora de transmitir y fomentar también diferentes valores educativos de manera transversal. No en balde, la enseñanza de “La historia como ciencia del cambio social también permite entender la diversidad y complejidad de la experiencia humana, las relaciones entre diferentes grupos y los desafíos y conflictos que debieron afrontar” (Decreto 87/2015, de 5 de junio, p. 18108).



Figura 2. Dibujo de la Gadir fenicia que abre la unidad dedicada a “La península Ibérica en la Antigüedad”. Geografía e Historia. 1.º ESO, editorial SM (Buzo et al., 2015, p. 246).

4. Los fenicios y la promoción de valores democráticos

4.1. Los fenicios como emigrantes

Una idea muy básica y directa que podemos trasmitir sobre los fenicios es que fueron emigrantes. Al haber sido navegantes, comerciantes y finalmente colonizadores de tierras lejanas, se distinguieron claramente de otros pueblos que habitaban un territorio, con unos límites más o menos explícitamente marcados, del que no se desplazaron nunca.

La historia de los fenicios es por tanto una historia de viajes, de exploración, de búsqueda de prosperidad, de conocimiento de nuevos territorios y nuevas gentes. Ese carácter emprendedor nos ilustra sobre aspectos como la curiosidad y el afán de superación, inherentes al ser humano y muy característicos de la historia europea; pensemos en la Era de los Descubrimientos protagonizada por los reinos hispánicos que, como los fenicios, se embarcaron hacia el oeste con la promesa de un Dorado.

La enseñanza y la divulgación de la historia de los fenicios deben servir para transmitir valores como la naturalidad de los movimientos humanos a lo largo del tiempo y las migraciones como un fenómeno común a todas las épocas y eminentemente complejo. La expansión mediterránea de los fenicios, cuyas evidencias no son sólo sus asentamientos en nuestras costas sino igualmente las influencias patentes en las culturas de cada lugar en que se establecieron, como la ibérica, ilustra de manera magnífica sobre las diferentes formas o intensidades de las colonizaciones antiguas: influencias, contactos, colonización, etc. sin soslayar la existencia de situaciones de coerción y sometimiento violento de las poblaciones colonizadas. Hacer comprensible al público general la complejidad y dinamismo de estos fenómenos ha de ser, de hecho, uno de los principales desafíos de los arqueólogos en la actualidad (van Dommelen y Knapp, 2010).

Estas ideas redundarán en una mejor comprensión del presente, fomentarán la empatía con los migrantes y la consideración de Europa como un lugar de recepción y emisión de emigración a lo largo de la Historia. La materia prima está a nuestro alcance: yacimientos fenicios, púnicos o ibéricos, pero también objetos fenicios importados por las poblaciones locales, evidencias de la llegada de creencias, técnicas o especies animales o vegetales introducidas desde Oriente... A ello vienen a sumarse, además, los resultados de algunas investigaciones recientes sobre ADN en restos fenicio-púnicos que arrojan datos elocuentes sobre el mestizaje con otras poblaciones, especialmente las ibéricas. Los análisis sobre los restos de un individuo recuperado en *Gadir*¹¹ y sobre *Ariche* (Matisoo-Smith *et al.*, 2016), de Cartago, demuestran de forma contundente el mestizaje genético entre poblaciones del Próximo Oriente y de Europa occidental.

4.2. Aniconismo y culto a las piedras sagradas: el betilismo¹²

Un aspecto en el que este patrimonio ofrece una serie de ventajas desde el punto de vista de la comprensión de otras culturas, es la religiosidad. La puesta en valor de santuarios o necrópolis fenicio-púnicas, o de influencia fenicio-púnica, ofrece la oportunidad de enseñar religiones antiguas, lo que redunda en su consideración de manifestación cultural a preservar y difundir en pro de un mejor entendimiento entre culturas, fundamento de la noción actual de “turismo religioso” (UNWTO, 2008).

En concreto, la enseñanza de la religión fenicio-púnica contribuirá a una mejor comprensión de fenómenos aparentemente ajenos a nuestra tradición cultural, pero presentes sin embargo en

11 Los resultados del estudio llevado a cabo por la Universidad Complutense de Madrid aún no han sido publicados. Recuperado de <http://www.europapress.es/andalucia/fundacion-cajasol-00621/noticia-identifican-adn-fenicio-restos-oseos-dos-cadaveres-hallados-teatro-comico-20120214144746.html>

12 Para una introducción al significado y manifestaciones betilicas antiguas ver Seco, 2010.

la tradición judeocristiana, en el Islam, así como en diferentes religiones en el mundo, como el aniconismo. En concreto, nos parece muy elocuente el caso del betilismo que tratamos brevemente a continuación.

Un betilo, *bet-el* (casa de dios), es la representación de una divinidad en un objeto inanimado y sin forma, generalmente una piedra, y ha sido un elemento común en diferentes religiones a lo largo del tiempo. El pueblo fenicio empleó betilos en sus santuarios, como representación de dios, pero también en otros ámbitos, como las necrópolis, donde encontramos “estelas betiliformes”. Sin embargo, en el mundo fenicio-púnico ese rasgo de aniconismo convivió perfectamente con la representación antropomorfa de divinidades, lo que de nuevo denota la naturaleza ecléctica y diversa de esta cultura.

El betilo es una piedra sagrada que marca el *axis mundi*, el centro del cosmos, una puerta entre el mundo terrenal y el trascendente. Esta idea está presente tanto en la tradición judeocristiana, así llama la Biblia a la piedra sobre la que Jacob se quedó dormido y soñó con la escalera al cielo (Ge., 28, 10-19); en el Islam podríamos dar esa consideración a la Piedra Negra que se oculta en La Caaba y que según la tradición fue entregada a Abraham/Ibrahim por el arcángel Gabriel, o la “roca fundacional” de la Cúpula de la Roca de Jerusalén, donde Mahoma ascendió al cielo; ejemplos que cabría comparar con el *omphalos* de Delfos o con las *shalágram shilá*, por mencionar religiones como la griega antigua o el Hinduismo (Eliade, 2000).

Desde el punto de vista arqueológico, el ejemplo más representativo en la tierra de origen de los fenicios sería el llamado “Templo de los Obeliscos” de *Biblos*, pero en la península Ibérica tenemos ejemplos como el santuario de Torreparedones (Baena, Córdoba) o del Cerro de las Cabezas (Valdepeñas, Ciudad Real), el betilo de la Tumba del Elefante en Carmona (Sevilla) o representaciones betílicas como las estelas funerarias de *Baelo Claudia* (Tarifa, Cádiz)... todos ellos traslucen la profunda huella de la cultura fenicio-púnica a través de los siglos (Seco, 2010).



Figura 3. Imágenes de betilos de Torreparedones, Nora (elaboración propia), Delfos y Biblos (©Wikimedia Commons).

Además, como parte del acervo cultural de origen fenicio-púnico, contamos con un hecho histórico particular que demuestra que el culto betílico perduró en época romana e incluso con el Cristianismo, hasta el punto de que las mártires patronas de Sevilla, Justa y Rufina, sufrieron martirio precisamente por destruir una imagen betílica que era llevada en procesión. Según recogen las *Actas Martiriales* y el *Breviario de Évora*, las santas se negaron a dar ofrenda en la colecta de la celebración de las Adonías, donde se procesionaba una imagen de Salambó –la Afrodita que llora a Adonis-, aludiendo que ellas veneraban “a Dios, no a este ídolo que no tiene ojos, ni manos, ni pies”. La trifulca con los fieles condujo a la destrucción del ídolo, sin duda un betilo, y al posterior martirio de las célebres hermanas (Bendala, 1994).

Por lo tanto, el conocimiento y divulgación de un aspecto concreto de la religiosidad fenicio-púnica, como el betilismo, nos permite dar a conocer un fenómeno aparentemente ajeno a nuestra cultura, exótico, descubriendo la presencia e importancia que tuvo en nuestro pasado, al tiempo que supone una oportunidad para abordar cuestiones religiosas, desde la tolerancia y el entendimiento (Figura 3).

5. Los fenicios y el medioambiente

5.1. Las relaciones hombre-medio

El carácter emprendedor y ambicioso de fenicios y púnicos les llevó a descubrir, frecuentar y asentarse en muy diferentes lugares, desde las costas del Próximo Oriente a diferentes islas del Mediterráneo y, finalmente, las costas atlánticas, al otro lado de las Columnas de Hércules.

Si bien las semejanzas geográficas y climáticas de la cuenca mediterránea y su instalación preferente en islas o promontorios cercanos a humedales y estuarios, nos permite hoy hablar de verdaderos “paisajes fenicios” que parecen repetirse, es indudable que este pueblo tuvo que adaptarse a diferentes ecosistemas, desde los pre-desiertos norteafricanos a la húmeda costa atlántica, y a fenómenos como las mareas del Estrecho, que maravillaron siglos después al filósofo Apolonio de Tiana (Filóstrato, AT, IV, 47).

Puesto que el paisaje es en esencia la conjunción de naturaleza y sociedad, en la definición del Consejo de Europa “cualquier parte del territorio tal como la percibe la población, cuyo carácter sea el resultado de la acción y la interacción de factores naturales y/o humanos” (2000), los llamados “Paisajes Culturales” son aquéllos donde las relaciones hombre-medio han dejado una huella singular y persistente en el territorio (Orejas, 2001). Pues bien, consideramos que la combinación de yacimientos fenicios, de un entorno natural marcado por el mar y los humedales, y de explotaciones sostenibles y milenarias como las salinas, es un punto de partida para definir el entorno de algunos asentamientos fenicios, en los casos que sea posible, como paisajes culturales.

La experiencia colonial fenicia expresa de forma magnífica el carácter dinámico de esas relaciones hombre-medio. Este pueblo encontró nuevos ecosistemas, descubrió nuevas especies, como el conejo en Iberia, y sobre todo importó otras desde el Próximo Oriente, como la gallina, el asno, la palmera datilera, el garbanzo, la lenteja, el guisante, etc. (Iborra, Grau y Pérez Jordà, 2003; Buxó, 2009). Además, introdujo nuevas técnicas como la vinicultura, la oleicultura o salazón del pescado, sentando las bases de una agricultura avanzada que alcanzó un alto nivel de desarrollo en la fase púnica y del que se benefició incluso Roma, puesto que autores como Varrón, Virgilio o Columela recogen el saber del célebre agrónomo púnico Magón, cuyo tratado fue traducido al latín por el senado romano (González Wagner y Alvar, 2003; van Dommelen y Gómez Bellard, 2008).

También su arquitectura tuvo que adaptarse a los nuevos territorios, como podemos intuir hoy al observar los diferentes materiales constructivos empleados en diversos lugares del Mediterráneo: la caliza o arenisca más habituales, las rocas volcánicas como el basalto en Cerdeña o Sicilia, o el granito en el occidente ibérico, siempre acompañado del barro, que se empleaba con mayor profusión en las zonas más pobres en piedra (Prados, 2003).

Nos parece esencial, por tanto, introducir siempre el paisaje en la enseñanza o la divulgación de la cultura fenicia. De un lado, nos permite conocer mejor el contexto geográfico, las experiencias y capacidades de este pueblo, y de otro, al aglutinar elementos naturales y culturales, de observación y vivencias, conlleva enormes valores didácticos (García de la Vega, 2011).

5.2. Paisajes cambiantes: puertos que se quedan sin mar

La ubicación a kilómetros del mar de muchos de los asentamientos fenicios, antaño costeros, resulta un perfecto ejemplo para ilustrar sobre la evolución geomorfológica de nuestras costas y sobre el papel de la acción humana en las mismas. A su vez, permite la reflexión sobre la dialéctica entre causas naturales y antrópicas de los cambios en el paisaje y en el clima, una excusa para abordar temas de gran predicamento en la actualidad, como el conocido “cambio climático”.

La instalación de los fenicios en zonas costeras poco pobladas, su progresivo crecimiento demográfico y correspondiente explotación del medio (agua dulce y recursos vegetales del bosque para construcción, combustión, apertura de nuevos campos de cultivo, etc.) fueron incidiendo en la deforestación del litoral. Si a eso le unimos el carácter torrencial de las lluvias en el Mediterráneo, que arrastrarían cada vez más tierra, obtenemos una aceleración de la sedimentación de los ríos y por tanto de la colmatación de los estuarios y lagunas costeras, la formación de deltas y, en general, el retroceso de la línea de costa (Arteaga y Hoffmann, 1999). Si bien se trata de un proceso muy complejo, sometido en cada caso a circunstancias locales y que aconteció a lo largo de siglos, es cierto que estos cambios afectaron sin duda ya a los fenicios, que se vieron obligados, en muchos casos, a construir imponentes infraestructuras portuarias para protegerse de la acción erosiva del agua, a dragar sus puertos o incluso a trasladarlos (Carayon, Marriner y Morhange, 2011).

El Mediterráneo está lleno de ejemplos de estos cambios. Quizá el más significativo sea la ciudad de Tiro, en el actual Líbano, que hoy configura una pequeña península. En origen, la ciudad se fundó sobre una isla, pero la formación natural de dos flechas dunares comenzó a estrechar el espacio de mar entre ésta y el continente, y la construcción de diques por el rey Hiram y por Alejandro Magno aceleró el proceso de sedimentación hasta completar la unión (Carmona, 2003).

Otros ejemplos son islas que fueron fusionándose en una sola, como *Gadir*, profundos estuarios de ríos que hoy están completamente colmatados como los del Guadalquivir, el Guadalete, el Loukkos, etc. o promontorios costeros que han perdido parte de su terreno por la erosión marina, como Kerkouane en Túnez o Sa Caleta en Ibiza. En el caso de ésta última, existe hoy un proyecto de puesta en valor integrada en el paisaje, y con una mínima actuación, que incluye la creación de un centro de interpretación, hacer visitables una serie de construcciones militares y musealizar la parte del yacimiento que ha estado cubierta los últimos años. Todo ello configurará un espacio de extraordinario valor inserto en un entorno Patrimonio de la Humanidad, que reúne no sólo cualidades patrimoniales sino también naturales, como las praderas de posidonia que rodean la isla¹³.

Además de los cambios geomorfológicos, la acción destructiva de terremotos o los niveles de arena depositados por tsunamis en algunos asentamientos fenicios, resultan hoy evidencias materiales muy valiosas a la hora de abordar con rigor un tema tan llamativo como las catástrofes naturales y la capacidad de superación y adaptación de las sociedades. Sin caer en el mero turismo “de catástrofes naturales”, sí nos interesa el valor añadido de carácter geológico que nos brinda este tipo de evidencias. Un buen ejemplo lo tenemos en el yacimiento alicantino del Cabezo del Estaño (Guardamar del Segura), abandonado, entre otras causas, al haberse visto afectado por un seísmo que dejó huellas muy claras en su muralla (García y Prados, 2014).

13 Recuperado de http://www.conselldeivissa.es/portal/p_20_contenedor1.jsp?seccion=s_fnot_d4_v1.jsp&contenido=9965&tipo=8&nivel=1400&language=es

5.3. Economía sostenible: las salinas como paradigma

Como consecuencia del carácter costero de los asentamientos fenicios, resulta habitual su cercanía a zonas inundables como esteros o marismas, muchas veces explotados como salinas, que nos parecen un recurso excelente para concienciar, tanto sobre el valor ecológico de los humedales¹⁴, como sobre el diálogo hombre-medio a través de un ejemplo de economía sostenible.

Las salinas marinas han sido siempre la explotación de sal más rentable, puesto que sólo se precisa de una extensión de terreno llano en la costa, agua de mar y sol, dos elementos que caracterizan al Mediterráneo. Como sabemos, la sal es necesaria para el consumo humano, del ganado y tiene innumerables funciones higiénicas, curativas, etc. En el caso de los fenicios, nos interesa sobre todo su función como conservante, dado que la sal tuvo un valor fundamental en la importante industria de salazón de pescado que desarrollaron (Ponsich y Tarradell, 1965). Por ese motivo, la cercanía de explotaciones salineras a yacimientos fenicios, algo muy frecuente, no debe considerarse nunca un hecho casual, el problema es que su aprovechamiento en época antigua deja pocos restos y es muy difícil su constatación arqueológica directa (Manfredi, 1992).

En las salinas, la acción del hombre en el medio tiene un impacto mínimo, y se genera un ecosistema rico en especies animales y vegetales únicas. Lamentablemente, como tantos otros elementos de nuestro patrimonio costero, han sufrido un abandono y destrucción sistemática debido a la presión urbanística del litoral, que las ha reducido de forma considerable en las últimas décadas (Greenpeace, 2013). A pesar de todo, es necesario subrayar que constituyen un recurso paisajístico con un gran potencial cultural y turístico que es necesario poner en valor, debido a sus mencionados valores ecológicos, culturales y a sus destacadas cualidades estéticas, por el colorido que caracteriza el agua embalsada en los tajos (VVAA, 2009).

Sin embargo, no existe un “turismo de salinas” definido en nuestro país, como sí en Francia, donde son un producto específico, promocionado tanto por numerosos museos temáticos como por el *Comité des salines de France*¹⁵. En Italia, por su parte, tenemos varios ejemplos de puesta en valor de salinas en el entorno de ciudades fenicio-púnicas: *Mothia* y las salinas visitables de *Ettore e Infersa* en Sicilia, y Cagliari, antigua *Caralis*, en Cerdeña, cuyas salinas del *Parco Naturale di Molentargius* acaban de ser restauradas para retomar su producción debido a su carácter sostenible y a su relevancia histórica para la ciudad¹⁶.

Dicho esto, imaginemos el potencial, como paisajes culturales, de conjuntos como los yacimientos fenicios del bajo Segura y el Parque Natural de las Lagunas de La Mata y Torrevieja, en Alicante; la ciudad fenicia del Castillo de Doña Blanca y las salinas de El Puerto del Santa María en la bahía de Cádiz¹⁷; en Ibiza, de nuevo, el Parque Natural de Ses Salines d'Eivissa i Formentera y los enclaves de Sa Caleta y Dalt Vila; o, finalmente, la factoría de Na Guardis y las salinas de Es Trenc¹⁸ en Mallorca, por no citar todos los casos (Figura 4).

Además, poner en valor la actividad salinera nos permite hablar del patrimonio inmaterial, etnográfico, que compartimos con otros países de la cuenca mediterránea, y que se encuentra en riesgo de desaparición en España. A través del patrimonio fenicio-púnico podemos rescatar actividades como la explotación de sal, de carbón, la cantería, la alfarería o la cestería y cordelería,

14 Es importante recordar que España es el tercer país del mundo en número de humedales, un ecosistema extraordinariamente sensible. Recuperado de <http://www cope es/detalle/espaa-el-tercer-pais-del-mundo-con-mas-humedales-por-detras-de-reino-unido-y-mexico html?id=2017020319040001&bio=biodiversidad>

15 Recuperado de <http://www salines com/>

16 Recuperado de <http://www sardiniapost it/politica/macchiareddu-60-milioni-la-riqualificazione-delle-saline-conti-vecchi/>

17 En la bahía de Cádiz cabe señalar el proyecto de recuperación de las Salinas de la Esperanza por parte de la Universidad de Cádiz. Recuperado de <http://www uca es/es/cargarAplicacionNoticia do?identificador=7919>

18 Estas salinas son un buen ejemplo de la promoción cultural de esta explotación milenaria. La Asociación Mallorquina de la Sal fomenta hoy la cultura de las salinas. Recuperado de <http://www amasal com/es/>

lo que a su vez nos acerca al mundo rural y sus valores educativos y sociales, como la transmisión del conocimiento, la cooperación y la sostenibilidad (Hurtado, Arenas, Botella y Cantó, 2015).



Figura 4. Sa Caleta y Ses salines d'Eivissa (elaboración propia); Cabezo del Estaño y laguna de la Mata (fotos de F. Prados y A. García Menárguez).

6. El hilo que todo lo une: los fenicios y el turismo cultural

6.1. *Inspirando un turismo temático*

Uno de los principales retos de la *Estrategia 2020* de la Unión Europea en relación con el turismo es fomentar su desarrollo sostenible y su calidad, mediante la potenciación de un “turismo temático” (Med-Route, 2015). Nos parece fundamental subrayar, en este sentido, el valor del turismo como ámbito esencial de la educación no formal, que tiene sus mejores ejemplos tanto en monumentos o museos como en yacimientos arqueológicos o centros de interpretación (Colom y Brown, 1993; Asensio y Pol, 2008). El patrimonio fenicio-púnico, por su riqueza y versatilidad, nos parece una “mina por explotar”, un perfecto eje temático para hilar y dotar de contenido diferentes recursos de los países mediterráneos y en especial de España: clima, paisaje, patrimonio arqueológico y elementos de patrimonio inmaterial como la gastronomía o la etnografía.

Si la Carta del Turismo Sostenible (Conferencia Mundial de Turismo Sostenible, 1995) tiene como primer principio “El desarrollo turístico deberá fundamentarse sobre criterios de sostenibilidad, es decir, ha de ser soportable ecológicamente a largo plazo, viable económicamente y equitativo desde una perspectiva ética y social”, la relevancia de ese papel del turismo como herramienta de entendimiento entre los pueblos, ha quedado reforzada en la declaración del 2017 como *Año Internacional del Turismo Sostenible para el Desarrollo*.

Esta idea ha quedado magníficamente ejemplificada en dos iniciativas recientes que nos llegan desde la tierra de origen de los fenicios, el actual Líbano. En primer lugar, la Conferencia de Beirut sobre turismo fenicio *Connecting People and Cultures through Tourism in the Mediterranean region*¹⁹, organizada por el Ministerio de Turismo del Líbano y la Organización Mundial del Turismo, con participación de la UNESCO, el Instituto Europeo de Rutas Culturales (EICR) y la ya citada ASCAME.

La segunda iniciativa ha sido el encuentro dedicado a “La Historia como fuente de soluciones a los problemas actuales en el Mediterráneo”, ideado por la *International Association to save Tyre, League of Canaanite, Phoenician and Punic cities* y celebrado en 2016 Beirut²⁰. En estos encuentros se ha puesto el acento sobre la utilidad del patrimonio fenicio-púnico como recurso didáctico, divulgativo y también turístico. Se ha destacado, en concreto, su calidad como puente entre civilizaciones y por tanto la potencialidad de su disfrute o explotación, como producto cultural, a escala “panmediterránea”.

A día de hoy, el único ejemplo que se acerca a esa idea es la *Ruta de los fenicios*. Está reconocida como Itinerario Cultural Europeo por el Consejo de Europa desde 2007, e integra hasta 18 países, incluida España, y tiene como reto “promover la cultura mediterránea y reforzar, entre los países del Mediterráneo, los vínculos históricos y socioculturales que los fenicios establecieron a lo largo de las rutas marítimas y de los yacimientos y colonias fundadas en el Mediterráneo” (*The Council of Europe Cultural Routes*, 2003²¹).

Sin embargo, estas iniciativas globales, que consideramos esenciales, pueden quedar en nada sin una apuesta firme por parte de administraciones regionales y sobre todo locales. Es en estos ámbitos donde verdaderamente reside la capacidad de concienciar al ciudadano de que se apropie de ese patrimonio y lo haga suyo, como primer paso, para posteriormente tratar de difundir su valor y explotarlo como producto cultural; además, es en las economías locales donde el turismo cultural genera un mayor impacto (Montagut, 2012).

En esta línea, se han revelado muy positivas para la concienciación y participación ciudadana iniciativas como el “Día de los fenicios”, en el Líbano, donde se abordan temas como la cultura, la educación la artesanía, el turismo cultural y el medioambiente para un público eminentemente infantil y juvenil²²; una versión parecida tuvo lugar el año pasado en Chiclana de la Frontera (Cádiz), donde se involucraron tanto administración como asociaciones ciudadanas²³.

Si nos centramos más directamente en el turismo, alguno de los beneficios que puede ofrecernos una oferta temática como los fenicios, son la desestacionalización y la movilidad, principales preocupaciones del sector en la actualidad (UNWTO, 2015).

Es cierto que el emplazamiento costero de los yacimientos fenicios les permite ser un complemento al turismo de “sol y playa”, pero es importante señalar que, a su vez, permite variar la oferta turística de esas zonas en el resto de estaciones, teniendo en cuenta además el clima benigno de las áreas circunmediterráneas, y por tanto dar salida a toda la infraestructura hotelera y puestos de trabajo que se concentran en el verano.

Los recursos arqueológicos del pueblo fenicio se han revelado un perfecto complemento también en grandes ciudades con una importante afluencia de visitantes, como Cádiz (*Gadir*-Teatro de Títeres o la Casa del Obispo), Málaga (muralla fenicia del Museo Picasso), Cartagena (muralla púnica) (Figura 5) o Alicante (yacimiento de *Lucentum*-Tossal de Manises).

19 Recuperado de <http://media.unwto.org/press-release/2016-06-06/tourism-s-capacity-connect-cultures-discussed-lebanon>

20 Recuperado de <http://aistyr.com/en/home>

21 Recuperado de <http://culture-routes.net/sites/default/files/Fiche%20A4-2003-Phoenicians.pdf>

22 Recuperado de <http://aistyr.com/en/events/phoenician-day>

23 Recuperado de https://www.chiclana.es/Actividad.361.0.html?&tx_calendar_pi1%5Bf1%5D=3241&cHash=5ed56161cef5120150f79fdb8b7e5ffb



Figura 5. Muralla púnica de Cartagena. Fuente: elaboración propia.

En cuanto a la movilidad, hemos de aprovechar el atractivo, por ejemplo, de personajes como Aníbal, no en balde el Camino de Aníbal, junto a los Caminos fenicios-púnicos en España y las Rutas de los Iberos, es uno de los tres bloques en los que se estructura la *Ruta de los Fenicios en España* (Carta de Jaén 2014)²⁴.

El diseño de rutas y de paisajes culturales fenicios permitirá la creación de diferentes puntos de interés en un territorio, evitando la concentración de la oferta y nos brinda la oportunidad de ampliar horizontes, ensamblar contenidos y hacer coherente y comprensible el patrimonio con el disfrute de la naturaleza o de actividades deportivas; sin olvidar otros sectores de la llamada “industria cultural”, como las actividades creativas o la artesanía, que a pesar de no haber sido suficientemente desarrolladas, tienen un peso cada vez mayor en nuestra economía (Rausell, Abeledo y Marrades, 2014). A este respecto, queremos ofrecer un dato: mientras oficios tradicionales como la cantería, la alfarería, el bordado o la cestería se pierden cada día en nuestro país, donde la artesanía apenas representa el 0,3% del PIB, en países como Alemania llega al 9,6% y en Italia alcanza el 12% (Abeledo, Coll y Rausell, 2016, fuente: European Economic and Social Committee 2011).

6.2. La primera dieta mediterránea: los fenicios y el Gastroturismo

En el año 2010, la UNESCO reconoció la dieta mediterránea como patrimonio inmaterial, debido a los valores nutritivos de la conocida “tríada mediterránea” (aceite de oliva, vino y cereal) y su combinación con el pescado y verduras, pero reconociendo también su antigüedad y su vinculación con un estilo de vida saludable y sostenible.

El *Gastroturismo* trata de unir la experiencia gastronómica con el disfrute del paisaje y el patrimonio, y se encuentra en claro auge en los países mediterráneos. En la actualidad, diferentes iniciativas públicas, privadas o mixtas ponen el acento en el valor de la Historia a la hora de

24 Recuperado de <https://diariodigital.ujaen.es/node/42653>

promocionar el rico patrimonio gastronómico mediterráneo²⁵.

El *Global Report on Food Tourism* (UNWTO, 2012) destaca, en particular, la importancia específica del *enoturismo* y *oleoturismo* en España. Se trata de sectores que han crecido de forma espectacular en los últimos años, dando empuje económico a zonas que carecían de atractivos turísticos *a priori*, habida cuenta de que la experiencia gastronómica se ha convertido en un motivo de peso a la hora de elegir destino. Ha habido una gran proliferación de rutas que comprenden diferentes actividades, no sólo el acto de comer, sino la visita a granjas, fábricas, ferias o mercados, y toda una serie de experiencias relacionadas con la producción y el consumo alimentario, entre las que se incluye la visita a museos o colecciones temáticas sobre la historia del vino o la cerveza.

Pues bien, dado que los fenicios tuvieron un papel esencial en la expansión de la oleicultura y la viticultura en el Mediterráneo, así como otras técnicas agrícolas y nuevas especies animales y vegetales (Gómez Bellard, 2003; Buxó, 2009), su protagonismo como exportadores de la dieta mediterránea es un perfecto hilo conductor para rutas que unen restos arqueológicos fenicios con visitas a museos, almazaras o bodegas, paisajes productivos, catas guiadas, etc.

Una de las iniciativas más ambiciosas que conocemos en este sentido es el *Proyecto Magón: El camino de la viña mediterránea tras las huellas de Magón entre Sicilia y Túnez*, que ha puesto en valor paisajes vinícolas a un lado y otro del Mediterráneo mediante un tratamiento integrado de bodegas y viñedos visitables, y yacimientos arqueológicos musealizados²⁶.



Figura 6. Lagares del Castillo de Doña Blanca y campiña de Jerez (elaboración propia; ©Wikimedia Commons).

25 Algunos ejemplos son Fundación Dieta Mediterránea o Tastespain. Recuperado de <http://dietamediterranea.com/> y <http://www.tastespain.com/es>

26 Recuperado de <http://www.itervitis-magon.eu/progetto/>

El potencial de este tipo de rutas temáticas que asocien patrimonio y gastronomía es infinito. Tan sólo queremos mencionar aquí un caso que nos parece especialmente significativo: el citado Castillo de Doña Blanca, uno de los yacimientos donde se ha documentado una producción vinícola más antigua, del s. VIII a.C., y que además conserva unos lagares de la fase púnica para el pisado del vino (Chamorro, 1994) (Figura 6). Su ubicación entre los municipios de El Puerto del Santa María y Jerez, cuyos caldos tienen renombre mundial, convierten la zona en un paisaje vinícola milenario al que los fenicios aportarían un valor de marca esencial.

7. Reflexiones finales: hacia dónde caminar

Es evidente que el peso del mundo fenicio-púnico en nuestra cultura, nuestro conocimiento del pasado o nuestro turismo, ni qué decir en los currículos escolares, es íntimo cuando no prácticamente inexistente. Este hecho no es único de nuestro país sino un problema de índole general, consecuencia en última instancia de las raíces grecorromanas de la cultura occidental (van Dommelen, 2014).

Sin embargo, gracias a la investigación arqueológica, esta cultura está recuperando, poco a poco, su papel en nuestra historia y es deber de los investigadores que dicha “recuperación” llegue al conjunto de la población y, de forma especial, a la enseñanza de la Historia. Un mejor conocimiento de la colonización fenicia y de la conformación de las diferentes culturas púnicas en el Mediterráneo, redundará en una mejor comprensión de fenómenos históricos como las migraciones y sus diferentes formas (contacto, integración, colonización, conquista, imperialismo, etc.), así como en la consideración de las sociedades del pasado como entidades complejas, sujetas a transformación continua, y por tanto de difícil definición.

Aprender la historia del pueblo fenicio-púnico puede aportar, por tanto, valores muy positivos para la comprensión de la naturaleza dinámica y plural de las sociedades y de la propia Historia. Igualmente, por el hecho de ser un pueblo cuya historia reconstruimos principalmente mediante el método arqueológico, permite ilustrar sobre la construcción de los datos históricos a partir de la cultura material, la elaboración de Historia a través del registro material.

El patrimonio fenicio-púnico, entendido de manera amplia y por tanto incluyendo no sólo sus restos, sino también evidencias de sus estrechos contactos con otras culturas, como la ibérica, constituye hoy un rico recurso patrimonial de los países ribereños del Mediterráneo. Es cierto que su extensión geográfica o su huella en las ciudades actuales, no son tan imponentes como la romana, pero consideramos que las culturas clásicas aportan un marco de referencia cronológica que puede contribuir a la comprensión de la cultura fenicio-púnica, asociando de manera aproximada griegos con fenicios y romanos con púnicos. Otro elemento de referencia importante es poner en valor figuras como el citado Aníbal, o Elissa-Dido, fundadora de Cartago, cuando no personajes mitológicos como la propia Europa o Cadmo. Poner rostro a los fenicios y púnicos es la mejor manera de que los estudiantes, o el público en general, humanicen y empaticen con esta sociedad.

Hemos visto también cómo este mismo patrimonio constituye un campo fecundo por explorar desde el punto de vista educativo y cultural, profundizado en los valores democráticos. Desde el punto de vista turístico consideramos que puede ser una pieza clave, no sólo por la puesta en valor de sus yacimientos, sino para avanzar en las líneas que se desarrollan actualmente: el diseño de paisajes culturales y rutas que aúnen aspectos naturales y culturales, con un contenido importante de experiencias (gastroturismo, actividades al aire libre, creativas, artesanía, etc.). La configuración de un turismo cultural, de calidad, que resulte una alternativa al turismo de “sol y playa” en el que ya nuestro país ya da muestras de agotamiento, y que combata problemas como la estacionalidad y la falta de movilidad, reclama temas, símbolos, marcas, que aporten singularidad a cada producto cultural de la parte de investigadores y profesionales del patrimonio. La cultura fenicio-púnica puede ser uno de esos temas.

Se trata, en última instancia y partir de todos los medios posibles, de considerar el legado fenicio-púnico como un recurso fundamental al que no se debe renunciar, y reivindicarlo como

parte sustancial de la propia cultura europea. Igualmente habrá que subrayar que este legado se encuentra instalado en las raíces comunes de muchos países del Mediterráneo, de cara a ofrecer una imagen renovada y enriquecida, pero sobre todo necesaria, de nuestro pasado y de nuestra historia.

Agradecimientos

Las ideas contenidas en este trabajo nos han surgido durante la docencia en las asignaturas *Arqueología Fenicia* y *Arqueología Púnica* (CEPOAT, Universidad de Murcia), así como en las clases impartidas junto al prof. Blánquez en el *Máster en Arqueología y Patrimonio* de la Universidad Autónoma de Madrid. Agradecemos por ello tanto al citado profesor como a los alumnos, con quienes hemos podido reflexionar sobre la potencialidad de la enseñanza de los fenicios y la puesta en valor, no sólo de sus yacimientos, sino de su rico legado cultural.

Bibliografía

- Abeledo, R., Coll, V. y Rausell, P. (2016). Culture as a factor of socio-economic innovation in rural areas: the case of the artistic craftwork cluster of La Città Europea dei Mestieri d'Arte (CITEMA). *AGER: Journal of Depopulation and Rural Development Studies*, 20, 1-32.
- ACNUR / UNHCR (2015). *ACNUR Tendencias globales. Desplazamiento forzado en 2015*. Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados.
- Albert, A., Benejam, P., García, M. y Gatell, C. (2014). *Ciencias Sociales, Geografía e Historia. Educación Secundaria 1.2*. Barcelona: Vicens Vives.
- Álvarez, M. (2005). *Tarteso, la construcción de un mito en la historiografía española*. Málaga: Servicio de Publicaciones del Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga.
- Aróstegui, J., García, M., Gatell, C., Palafox, J. y Risques, M. (2009). *Hispania. Historia de España*. Barcelona: Vicens Vives.
- Arteaga, O. y Hoffmann, G. (1999). Dialéctica del proceso natural y sociohistórico en las costas mediterráneas de Andalucía. *Revista atlántica-mediterránea de prehistoria y arqueología social*, 2, 13-121.
- Asensio, M. y Pol, E. (2008). Conversaciones sobre el aprendizaje informal en museos y el patrimonio. En H. Fernández Betancort (ed.), *Turismo, Patrimonio y Educación: Los museos como laboratorios de conocimientos y emociones* (pp. 19-60). Lanzarote: Escuela Universitaria de Turismo de Lanzarote.
- Aubet, M.E. (1997). *Tiro y las colonias fenicias de Occidente*. Barcelona: Crítica-Grijalbo Mondadori.
- Bardavio, A., Gatell, C. y González, P. (2004). Is archaeology what matters? Creating a sense of local identity among teenagers in Catalonia. *World Archaeology*, 36, 261-74.
- Bardavio, A. y González, P. (2003). *Objetos en el tiempo: las fuentes materiales en la enseñanza de las ciencias sociales*. Cuadernos de formación del profesorado, 18. Barcelona: ICE Universitat de Barcelona-Horsori.
- Bendala, M. (1994). El influjo cartaginés en el interior de Andalucía. En Costa, B. y Fernández, J.H. (eds.), *Cartago, Gádir, Ebusus y la influencia púnica en los territorios hispanos. VIII Jornadas de Arqueología fenicio-púnica (Eivissa, 1993)* (pp. 59-69). Treballs del Museu Arqueològic d'Eivissa i Formentera, 33. Ibiza: Museu Arqueològic d'Eivissa i Formentera.
- Bendala, M. (Ed.) (2013). *Fragor Hannibal. Aníbal en Hispania. Catálogo de la exposición (Museo Arqueológico Regional, Alcalá de Henares, 9 de julio de 2013 - 12 de enero de 2014)*. Madrid: Comunidad de Madrid, Museo Arqueológico Regional.
- Blázquez, J.M., Alvar, J. y González, C. (1999). *Fenicios y cartagineses en el Mediterráneo. Historia/ Serie Menor*. Madrid: Cátedra.
- Bravo, F. (2009). *Islamofobia y antisemitismo: la construcción discursiva de las amenazas islámica*

- y judía. Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Madrid.
- Burgos, M. y Muñoz-Delgado, M.C. (2007). *Educación Secundaria 1. Ciencias Sociales. Geografía e Historia*. Madrid: Anaya.
- Burgos, M. y Muñoz-Delgado, M.C. (2015). *ESO 1. Geografía e Historia. Unidades 9 a 12*. Madrid: Anaya.
- Buxó, R. (2009). Botanical and Archaeological Dimensions of the Colonial Encounter. En Dietler, M. y López-Ruiz, C. (eds.), *Colonial Encounters in Ancient Iberia. Phoenician, Greek, and Indigenous Relations* (pp. 155-168). Chicago: University of Chicago Press.
- Buzo, I., Araújo, J. y Lázaro, M. (2015). *Geografía e Historia. 1º ESO*. Madrid: SM.
- Carayon, N., Marriner, N. y Morhange, C. (2011). Geoarchaeology of Byblos, Tyre, Sidon and Beirut. *Rivista di Studi Fenici*, XXXIX (1), 45-56.
- Carmona, P. (2003). El tóbolo de Tiro, el Delta del Guadalhorce y la Bahía de Lixus. Geomorfología y geoarqueología de litorales fenicios. En Gómez Bellard, C. (ed.), *Ecohistoria del paisaje agrario. La agricultura fenicio-púnica en el Mediterráneo* (pp. 11-32). Zaragoza: Universitat de València.
- Chamorro, J. G. (1994). Flotation strategy: Method and sampling plant dietary resources of Tartessian times at Doña Blanca. En Roselló, E. y Morales, A. (eds.), *Castillo de Doña Blanca. Archaeo-environmental investigations in the Bay of Cádiz, Spain (750-500 B.C.)* (pp. 21-35). BAR International Series, 593. Oxford: Tempvs Reparatvm.
- Colom, A. y Brown, G. (1993). Turismo y educación (bases para una pedagogía del turismo). *Revista española de pedagogía*, 51 (194), 57-76.
- Conferencia Mundial de Turismo Sostenible (1995). *Carta del Turismo Sostenible*. Santa Cruz de Tenerife.
- Consejo de Europa (2000). Convenio Europeo del Paisaje. Florencia: Consejo de Europa.
- Cooper, H. (2002). *Didáctica de la historia en la educación infantil y primaria*. Educación infantil y primaria, 37. Madrid: Ediciones Morata, S.L.
- Egea, A. y Arias, L. (2013). IES Arqueológico: La arqueología como recurso para trabajar las competencias básicas en la educación secundaria. *Clio. History and History Teaching*, 39, 21 págs.
- Eliade, M. (2000). *Tratado de Historia de las Religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*. Trad. de A. Medinaveitia. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Escacena, J. L. (2004). Tartessos (des)orientado. En Costa, B. y Fernández, J.H. (eds.), *Colonialismo e interacción cultural: el impacto fenicio púnico en las sociedades autóctonas de Occidente. XVIII Jornadas de Arqueología fenicio-púnica (Eivissa, 2003)* (pp. 7-55). Treballs del Museu Arqueològic d'Eivissa i Formentera, 54. Ibiza: Museu Arqueològic d'Eivissa i Formentera.
- Fantar, M. H. (1993). *Carthage. Approche d'une civilisation*, vol. 1. Tunis: Alif - Les Editions de la Méditerranée.
- Fantar, M. H. (1999). *Los fenicios en el Mediterráneo*. Enciclopedia del Mediterráneo. Barcelona: Icaria Editorial.
- Ferrer, E. (1996). *La España cartaginesa. Claves historiográficas para la historia de España*. Serie Historia y Geografía, 19. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Fontan, E. y Le Meaux, H. (Dirs.) (2007). *La Méditerranée des Phéniciens de Tyr à Carthage. Catalogue de l'exposition à l'Institut du monde arabe, 6 novembre 2007 – 20 avril 2008, Paris, Somogy*. Paris: Institut du monde arabe.
- García de la Vega, A. (2011). El Paisaje: un desafío curricular y didáctico. *Didácticas Específicas*, 4, 1-19.
- García y Bellido, A. (1945). *España y los Españoles hace dos mil años: según la Geografía de Strábon*. Colección Austral, 505. Madrid: Espasa Calpe.
- García, J. y Solanes, Á. (2013). La formación en derechos humanos en los estudios universitarios. En Ramiro, M.T., Ramiro, T. y Bermúdez, M.P. (comps.), *FECIES 2013. Foro Internacional sobre evaluación de la calidad de la Investigación y de la Educación Superior (FECIES)*.

- Granada (España), 25-28 Junio, 2013* (pp. 1279-1283). Granada: Asociación Española de Psicología Conductual.
- García, A. y Prados, F. (2014). La presencia fenicia en la Península Ibérica: el Cabezo Pequeño del Estaño (Guardamar del Segura, Alicante). *Trabajos de Prehistoria*, 71 (1), 113-133.
- Garrote, M. (2016). Measuring interculturality of European pre-service teachers. *Didácticas Específicas*, 14, 39-49.
- Gómez, C. (Ed.) (2003). *Ecohistoria del paisaje agrario. La agricultura fenicio-púnica en el Mediterráneo*. Zaragoza: Universitat de València.
- González, C. y Alvar, J. (2003). La colonización agrícola en la península ibérica. Estado de la cuestión y nuevas perspectivas. En Gómez Bellard, C. (ed.), *Ecohistoria del paisaje agrario. La agricultura fenicio-púnica en el Mediterráneo* (pp. 187-204). Zaragoza: Universitat de València.
- Greenpeace (2013). *Destrucción a toda costa 2013. Análisis del litoral a escala municipal*. Redacción P. Marcos, S. del Río, M. San Román, M. González y V. Rabal.
- Hurtado, A., Arenas, F., Botella, A. M. y Cantó, J. (2013). Los valores de la cultura rural. Una fuente de recursos didácticos para la formación universitaria. En Ramiro, M.T., Ramiro, T. y Bermúdez, M. P. (comps.), *FECIES 2013. Foro Internacional sobre evaluación de la calidad de la Investigación y de la Educación Superior (FECIES)*. *Granada (España), 25-28 Junio, 2013* (pp. 680-685). Granada: Asociación Española de Psicología Conductual.
- Iborra, M. P., Grau, E. y Pérez, G. (2003). Recursos agrícolas y ganaderos en el ámbito fenicio occidental: estado de la cuestión. En Gómez, C. (ed.), *Ecohistoria del paisaje agrario. La agricultura fenicio-púnica en el Mediterráneo* (pp. 33-55). Zaragoza: Universitat de València.
- ICOMOS (1999). *Carta internacional sobre turismo cultural. La Gestión del Turismo en los sitios con Patrimonio Significativo*.
- Jiménez, H. (2012). Aníbal en la cultura europea. De Dante a Flaubert (ss. XIV-XIX). En Remedios, S., Prados, F. y Bermejo, J. (eds.), *Aníbal de Cartago. Historia y Mito* (pp. 493-516). Madrid: Ediciones Polifemo.
- López, J. L. (1992). Fenicios y cartagineses en el Extremo Occidente: algunas cuestiones terminológicas y de periodización. En Escobedo, A. (coord.), *Homenaje a la profesora Elena Pezzi* (pp. 343-348). Granada: Universidad de Granada.
- Malone, C., Stone, P. y Baxter, M. (2000). Education in Archaeology. *Antiquity*, 74 (283), 122-126.
- Manfredi, L. I. (1992). Le saline e il sale nel mondo punico. *Rivista di Studi Fenici*, XX (1), 3-14.
- Manfredi, L. I. y Soltani, A. (Dirs.) (2011). *I Fenici in Algeria. Le vie del commercio tra il Mediterraneo e l'Africa nera. Mostra internazionale (Palais de la culture Moufdi Zakaria, Alger, 20 gennaio-20 febbraio 2011)*. Bologna: BraDypUS s.a.
- Matisoo-Smith, E. A., Gosling, A. L., Boocock, J., Kardailsky, O., Kurumilian, Y., Roudesli-Chebbi, S., Badre, L., Morel, J.-P., Sebaï, L. L. y Zalloua, P. A. (2016). A European Mitochondrial Haplotype Identified in Ancient Phoenician Remains from Carthage, North Africa. *PLOS one*, 11 (5).
- MED-ROUTE (2015). *Green Paper for the Promotion of Thematic Tourism in the Mediterranean Basin*. Project founded by the European Union.
- Montagut, J. (2012). El impacto económico del patrimonio cultural sobre el territorio. *Segona Trobada Universitat de València - Instituts d'Estudis Comarcals* (pp. 134-147). Valencia: PUV. Universitat de València.
- Moscati, S. (Dir.) (1988). *Los fenicios. Catálogo de la exposición de Venecia*. Barcelona: Folio.
- Orejas, A. (2001). Los Parques Arqueológicos y el paisaje como patrimonio. *Arqueoweb: Revista sobre Arqueología en Internet*, 3 (1: Monográfico Parques Arqueológicos). 15 págs.
- Pereira, J.C. y De La Mata, A. (2016). *Historia de España. 2 bachillerato*. Madrid: SM.
- Ponsich, M. y Tarradell, M. (1965). *Garum et industries antiques de salaison dans la Méditerranée Occidentale*. Bibliothèque de l'École des Hautes Études Hispaniques, XXXVI. Paris: Université de Bordeaux et Casa de Velázquez, Presses universitaires de France.
- Prados, F. (2003). *Introducción al estudio de la Arquitectura Púnica. Aspectos formativos. Técnicas constructivas*. Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 88. Madrid: Universidad

- Autónoma de Madrid.
- Prados, F. (2007). *Los Fenicios. Del Monte Líbano a las Columnas de Hércules*. Madrid: Marcial Pons Historia.
- Prats, J. y Santacana, J. (2011). 1. Por qué y para qué enseñar Historia. En Prats, J. (coord.), *Didáctica de la Geografía y la Historia* (pp. 13-29). Didáctica de la Historia y la Geografía, 8 (II). Barcelona: Ministerio de Educación.
- Ramón, J. (2007). *Excavaciones arqueológicas en el asentamiento fenicio de sa Caleta (Ibiza)*. Cuadernos de Arqueología Mediterránea, 16. Barcelona: Universitat Pompeu Fabra de Barcelona.
- Rausell, P., Abeledo, R. y Marrades, R. (2014). *Economía de la cultura. Una mirada desde la voluntad de transformar la realidad*. Unidad de Investigación Econcult. Instituto Interunivesitario de Desarrollo Local. Universitat de València. 34 págs.
- Ruiz, G. (2009). La divulgación arqueológica. Las ideologías ocultas. *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Granada*, 19: Ideología y Arqueología, 11-36.
- Ruiz, G. (2010). Los valores educativos de la Prehistoria en la Enseñanza Obligatoria. MARQ. *Arqueología y Museos*, 4, 161-179.
- Seco, I. (2010). *Piedras con alma. El betilismo en el mundo antiguo y sus manifestaciones en la Península Ibérica*. SPAL Monografías, XIII. Sevilla: Universidad de Sevilla, Universidad Autónoma de Madrid.
- Sánchez, R., Arias, L. y Egea, A. (2016). The perdurance of master narratives: The 'discovery', conquest and colonization of America in the Spanish history textbooks. *International Journal of Historical Learning, Teaching and Research*, 13 (2), 127-137.
- Sanvicén, P. y Molina, F. (2014). La interculturalidad como base conformadora del propio patrimonio colectivo. Reflexiones y propuestas. En Prats, J. (coord.), *Patrimonio y educación cívica en las aulas interculturales* (pp. 23-28). Her&Mus. Heritage and Museography, 15, vol. VI, nº II. Gijón: Ediciones Trea.
- UNESCO (2009). *Investing in Cultural Diversity and Intercultural Dialogue*. UNESCO World Report. Paris: UNESCO.
- Van Dommelen, P. (2014). Punic identities and modern perceptions in the western Mediterranean. En Quinn, J.C. y Vella, N. (eds.), *The Punic Mediterranean. Identities and Identification from Phoenician Settlement to Roman Rule* (pp. 42-57). Cambridge: Cambridge University Press.
- Van Dommelen, P. y Gómez Bellard, C. (2008). Defining the Punic world and its Rural Contexts. En van Dommelen, P. y Gómez Bellard, C. (eds.), *Rural Landscapes of the Punic World* (pp. 1-21), Monographs in Mediterranean Archaeology, 11. London: Equinox.
- Van Dommelen, P. y Knapp, B. (2010). Material connections: mobility, materiality and Mediterranean identities. En van Dommelen, P. y Knapp, B. (eds.), *Material Connections in the Ancient Mediterranean. Mobility, Materiality and Identity* (pp. 1-18). Abingdon: Routledge.
- VV.AA. (2009). *La explotación histórica de la sal: investigación y puesta en valor. I Congreso Internacional (Ciempozuelos, 2006)*. Madrid: Sociedad Española de Historia de la Arqueología.
- World Tourism Organization (UNWTO) (2008). *International Conference on Tourism, Religions and Dialogue of Cultures (Cordoba, Spain, 29-31 October 2007)*. Madrid: World Tourism Organization.
- World Tourism Organization (UNWTO) (2012). *Global Report on Food Tourism*. Madrid: World Tourism Organization.
- World Tourism Organization (UNWTO) (2015). *3rd UNWTO Conference on Overcoming Seasonality. Torremolinos (Costa del Sol), Spain, 3 June 2015. Conclusions*. Madrid: World Tourism Organization.

Fuentes

Filostrato. *Vida de Apolonio de Tiana*. Biblioteca Clásica Gredos, 18. Madrid: Editorial Gredos. 1999.

[Traducción de A. Bernabé Pajares].

La Santa Biblia. Madrid: Ediciones Paulinas. 1964. [Traducción de los textos originales, equipo de revisión: A.G. Lamadrid, E. Martín Nieto, J. Francisco Hernández y M. Revuelta Sañudo].

San Agustín. *Epistulae ad romanos inchoata expositio.* Recuperado de http://www.augustinus.it/latino/incompleta_romani/index.htm

Materiales legislativos

Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo, *de Educación* (BOE, de 4 de mayo).

Ley Orgánica 8/2013, de 9 de diciembre, *para la mejora de la calidad educativa* (BOE, de 10 de diciembre).

Real Decreto 1105/2014, de 26 de diciembre, *por el que se establece el currículo básico de la Educación Secundaria Obligatoria y del Bachillerato.*

Decret 34/2015, de 15 de maig, *pel qual s'estableix el currículum de l'Educació Secundària Obligatoria a les Illes Balears* (BOIB núm. 73, de 16 de maig de 2015).

Decret 35/2015, de 15 de maig, *pel qual s'estableix el currículum del Batxillerat a les Illes Balears* (BOIB núm. 73, de 16 de maig de 2015).

Decreto 87/2015, de 5 de junio, del Consell, *por el que establece el currículo y desarrolla la ordenación general de la Educación Secundaria Obligatoria y del Bachillerato en la Comunitat Valenciana.* [2015/5410].

Decreto 220/2015, de 2 de septiembre de 2015, *por el que se establece el currículo de la Educación Secundaria Obligatoria en la Comunidad Autónoma de la Región de Murcia*

Decreto 221/2015, de 2 de septiembre de 2015, *por el que se establece el currículo del Bachillerato en la Comunidad Autónoma de la Región de Murcia.*

Orden de 14 de julio de 2016, *por la que se desarrolla el currículo correspondiente a la educación Secundaria Obligatoria en la Comunidad Autónoma de Andalucía, se regulan determinados aspectos de la atención a la diversidad y se establece la ordenación de la evaluación del proceso de aprendizaje del alumnado.*

Orden de 14 de julio de 2016, *por la que se desarrolla el currículo correspondiente al Bachillerato en la Comunidad Autónoma de Andalucía, se regulan determinados aspectos de la atención a la diversidad y se establece la ordenación de la evaluación del proceso de aprendizaje del alumnado.*

¿Cómo se enseña la Ilustración en 2.º de Bachillerato? Un análisis de los libros de texto, sus contenidos y la cuestión de género¹

How Enlightenment is taught in Higher Education? An analysis of textbooks, their contents and gender

Helena Rausell Guillot²
Universidad de Valencia

Recibido: 16/02/2017

Aceptado: 07/07/2017

Para citar este artículo: Rausell Guillot, H. (2017). ¿Cómo se enseña la Ilustración en 2.º de Bachillerato? Un análisis de los libros de texto, sus contenidos y la cuestión de género. *Panta Rei. Revista Digital de Ciencia y Didáctica de la Historia*, 109-122.

ISSN: 2386-8864

DOI: 10.6018/pantarei/2017/7

Resumen

Con el presente artículo tratamos de analizar cómo se enseña y cómo se ha enseñado el movimiento ilustrado en las aulas de secundaria de nuestro país, a través del estudio de algunos materiales curriculares de 2.º de Bachillerato correspondientes a la asignatura de *Historia de España*. Estos han sido elaborados en distintos momentos, los últimos años del periodo de vigencia de la Ley de Ordenación General del Sistema Educativo (1990) y en el marco de la actual Ley Orgánica para la Mejora de la Calidad Educativa (2013). Nuestro objetivo es tratar averiguar si las innovaciones aportadas por la historiografía más reciente sobre la Ilustración se han trasladado o no a los mismos. También si estos incorporan la perspectiva de género y, de ser así, de qué manera lo hacen. Los resultados demuestran el mantenimiento en ellos de una visión bastante tradicional a la hora de abordar el movimiento ilustrado, aunque creemos poder detectar alguna evolución y una tímida incorporación de ciertas cuestiones referentes a la historia de las mujeres o las nuevas formas de sociabilidad y trasmisión de las ideas ilustradas.

Palabras Clave

Ciencias sociales, Didáctica, Evaluación de libros de texto, Historia moderna, Cuestiones de género.

Abstract

Our article tries to study the way Enlightenment is taught and it has been taught in Spanish high schools, through analyzing some secondary text books on History of Spain. Those textbooks have been written at various moments. In fact, they correspond to two different organic laws, LOGSE (1990) and the current LOMCE (2013). Our main aim is to find out if recent historiographic approaches and contributions on Enlightenment are included. We would like also to know if they consider, or

1 Este trabajo ha sido realizado dentro del proyecto “Construcciones del yo: narraciones y representaciones del sujeto moderno, entre lo personal y lo colectivo, siglos XVII-XIX” del MINECO (HAR2014-53802-P), y en el marco del programa de Doctorado en Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona.

2 Para contactar con la autora: Helena Rausell Guillot. Departamento de Didáctica de las Ciencias Experimentales y Sociales, Universidad de Valencia. helena.rausell@uv.es.

not, gender perspective and, if so, how it is understood. Our results show how textbooks keep, in general, traditional approaches to Enlightenment. However, we could detect a slight evolution with the incorporation of a certain number of questions on women history and new sociability approaches in more recent textbook.

Keywords

Social Sciences, Didacticism, Textbook Evaluation, Modern History, Gender Issues.

1. Introducción

La Ilustración está considerada una de las corrientes fundamentales de la historia de la cultura occidental, además de haber sido entendida, tradicionalmente, como uno de los momentos fundadores de la contemporaneidad por la pretendida influencia que sus ideas tuvieron en las revoluciones burguesas de finales del antiguo régimen y en los movimientos de emancipación del continente americano. Sin embargo, la forma en la que este movimiento cultural se define y se entiende ha variado mucho en las últimas décadas. Las nuevas aportaciones historiográficas, casi clásicas ya, no distinguen, como antes, un único centro (Francia), sino que identifican varios núcleos precursores, entre ellos las Provincias Unidas o el Reino Unido. Reivindican, igualmente, el valor de las llamadas ilustraciones periféricas en la Europa Central y en la zona del Mediterráneo (Italia, España) o su vigencia en espacios considerados tradicionalmente marginales como las colonias americanas. También han puesto el énfasis en las nuevas formas de consumo y de producción de ideas surgidas en el siglo XVIII, hasta el punto de definir el movimiento ilustrado más como un conjunto de actitudes y valores compartidos que como una doctrina o sistema filosófico (Ruiz, 2008).

2. Marco teórico

2.1. El análisis de los libros de texto como ámbito de estudio. Género y materiales curriculares

El estudio y análisis de los materiales curriculares goza ya de una tradición de décadas y se ha convertido tanto en Europa como en nuestro país en una línea de investigación “fundamental para comprender las tensiones en la enseñanza de la historia, su problemática y relaciones con el poder, los currículos y el contexto histórico, social y cultural” (Gómez, Cázar y Miralles, 2014, p. 16). Un manual es una representación del conocimiento académico que las instituciones transmiten, un cierto modelo simplificado de la ciencia y de la cultura, dispuesto conforme a los órdenes y géneros textuales identificados y que posee un incuestionable impacto en los procesos de apropiación de la cultura por aquellos sectores sociales que acceden a lo escrito a través de estas publicaciones, consideradas tradicionalmente menores (Escolano, 2009).

Autores como Valls han realizado propuestas para valorar diferentes aspectos, historiográficos, comunicativos o epistemológicos de los mismos con el fin de establecer un análisis valorativo de los textos escolares de historia, complementando otras propuestas como las de Rüsen que vinculaban los materiales curriculares con las funciones de la enseñanza de la historia (Valls, 2008; Rüsen, 1997). Aunque el análisis sobre los contenidos de los manuales aún posee una gran presencia, los trabajos sobre los materiales curriculares se han ampliado en los últimos años para incluir una valoración de la representación del tiempo histórico, el estudio de las actividades y sus relaciones con la evaluación. Estos estudios también se encaminan a analizar el contexto de uso por parte de profesores y alumnos, esto es su papel en las actividades en el aula, en la metodología y en la planificación y desarrollo de gran parte de las materias. La gran cuestión vendría a ser, en suma, determinar qué discurso didáctico utilizan, entendiendo por tal el diálogo entre el conocimiento

científico, las finalidades de la enseñanza de la historia y las estrategias de construcción del conocimiento y de análisis y comunicación de ese conocimiento en una perspectiva de desarrollo de competencias históricas (Maia, 2016).

Por lo que respecta al análisis de los libros de texto desde la perspectiva de género, los trabajos ya existentes sobre manuales, género y didáctica de las ciencias sociales (Blanco, 2000; Garreta y Careaga, 1987; López-Navajas, 2014; Rugna, 2014; Subirats, 1993) nos permiten establecer una serie de conclusiones. En general, la presencia de las mujeres en los manuales de la enseñanza secundaria de prácticamente todas las asignaturas es muy escasa. Esta ausencia es aún mayor en materias básicas como las ciencias sociales y la lengua y se incrementa conforme avanzamos dentro de la etapa educativa (López-Navajas, 2014). Los personajes masculinos y femeninos reciben un tratamiento muy dispar. De un lado, por la muy elevada sobrerepresentación masculina existente y, de otro, por el mantenimiento de la asociación de masculino y femenino a determinados roles sociales y por la presencia en ellos de un buen número de estereotipos, lo que nos permite hablar abiertamente de sexismo (Peñalver, 2003). A ello se añade el hecho de que los manuales tienden a seguir utilizando el masculino universal para proporcionar un sujeto al relato de los movimientos nacionales, sociales o religiosos. Las muy escasas inclusiones de las mujeres en el relato de la historia enseñada aparecen en forma de adición a un relato antropocéntrico o ubicadas en un lugar marginal, en el para-texto (Fernández, 2001).

2.2. Las nuevas propuestas historiográficas sobre el movimiento ilustrado

En los años sesenta y setenta, estudios como los de Venturi y, posteriormente, de otros autores procedentes fundamentalmente del ámbito anglosajón presentaron una nueva visión del movimiento ilustrado, que mostraba un interés especial por el contexto nacional de la Ilustración y por el análisis de sus espacios periféricos, que reconocía la diversidad dentro de este movimiento cultural, situando su núcleo más precoz, más allá de Francia, en el Reino Unido y Holanda. De hecho, una de las grandes aportaciones de la historiografía española de las últimas décadas ha sido la reivindicación de la llamada ilustración periférica, es decir, aquella que se produjo más allá de la corte y de la capital (Mestre, 2015).

A ello se ha sumado el interés por el contexto social en el que se producen, reciben y comercializan las ideas ilustradas. También por nuevas cuestiones sobre la identidad de los ilustrados, su extracción social o qué significó la Ilustración para otros grupos sociales más numerosos y de menor formación. Estos estudios vienen a defender que en el siglo XVIII se produjeron cambios sustanciales en la producción y accesibilidad de las ideas, destacando las modificaciones en el mundo del libro y la lectura, la consolidación de la prensa periódica, la transmisión de ideas a través de representaciones visuales, las nuevas formas de sociabilidad e intercambio cultural o el nacimiento de la opinión pública (Habermas, 1981). De hecho, en las últimas décadas se ha prestado tanta atención a los mecanismos de comunicación y controversia que se ha tendido a identificar la Ilustración más que con un programa coherente con un conjunto de nuevas formas de comunicación y sociabilidad (Darnton, 2008; Munck, 2001; Ruiz, 2008).

Igualmente, se ha producido un relativo avance en el estudio del movimiento ilustrado desde la perspectiva de género. La de las mujeres fue una de las grandes cuestiones pendientes de la Ilustración, al igual que otras como la esclavitud. El problema de la participación política activa de las féminas no se discutió hasta bien entrado el período revolucionario y, a la persistencia en la época de los prejuicios misóginos, hubo que añadir lo que Pellegrin (2010) denomina una “visión heterodoxa de las relaciones entre los géneros, sobre todo desde el ángulo de la diferencia” (p. 128). A ello se suman los propios límites de los enciclopedistas. La negación pública de la misoginia (impropia de las sociedades civilizadas), se acompaña igualmente de la negación de la igualdad. Aunque a las mujeres se les reconocen virtudes como la dulzura (Rousseau), no existe unanimidad

y autores como Feijoo defienden que “el espíritu no tiene sexo” (Munck, 2001, p. 296).

3. Metodología y fuentes

Nuestro trabajo se formula sobre el análisis de diferentes libros de texto de la materia *Historia de España* de 2.º de Bachillerato. Para ello hemos considerado tanto las ilustraciones incluidas en los mismos como las actividades propuestas, aunque, por la propia naturaleza de nuestra investigación, se ha primado el análisis del cuerpo del texto. Nos hemos centrado, básicamente, en tres cuestiones: el peso otorgado a la enseñanza del movimiento ilustrado dentro del conjunto de la materia, la forma en que se abordan los contenidos y la presencia, o no, de mujeres como protagonistas del relato histórico. Para ello, hemos optado por introducir en nuestro análisis el concepto de género en una de sus acepciones clásicas, esto es, como una herramienta analítica para pensar y analizar las sociedades presentes y pasadas (Scott, 1990).

Hemos considerado manuales editados por cuatro editoriales: Vicens Vives (Aróstegui, García, Gatell, Palafox y Risques, 2004), Ecir (García Almiñana, coord., 2005), Anaya (García de Cortazar, Donézar, Valdeón, Del Val, Cuadrado y Gamazo, 2016) y SM (Pereira y De la Mata, 2016)³. Los dos primeros están adaptados a la Ley Orgánica General del Sistema Educativo (1990) [LOGSE], mientras que los otros dos responden a las modificaciones introducidas por la actual Ley Orgánica para la Mejora de la Calidad Educativa (2013) [LOMCE]. Hemos decidido obviar la Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de Educación [LOE] para ampliar el marco cronológico, considerando tan sólo el punto de partida [LOGSE] y el de llegada [LOMCE]. Esto nos ha permitido, en cierta medida, comparar la evolución en el tiempo de los contenidos, las actividades y las metodologías de trabajo propuestas a los alumnos. Nuestra intención ha sido, en primer lugar, determinar el peso que poseen las cuestiones referentes al movimiento ilustrado dentro del conjunto de la asignatura. También la forma en que este es explicado, para tratar de establecer hasta qué punto se introducen o no las novedades aportadas por la historiografía más reciente acerca de su pluralidad geográfica, su dimensión social o las nuevas formas de comunicación y sociabilidad apuntadas más arriba. Por último, hemos incluido en nuestro análisis un estudio sobre el discurso ilustrado sobre las mujeres y sobre la inclusión o no de estas como parte activa del movimiento.

4. Resultados y discusión

4.1. El peso relativo de la Ilustración dentro de los materiales curriculares considerados

La presencia de la Ilustración en el currículo español de Educación Secundaria Obligatoria [ESO] y post-obligatoria es relativamente relevante. Se aborda en la materia de Ciencias Sociales de 4.º de la ESO, pero también en las asignaturas de Historia Contemporánea de 1.º de Bachillerato y en la que ahora nos ocupa, la Historia de España de 2.º de Bachillerato.

Sin embargo, la forma en la que esta se presenta dista, a nuestro juicio, de ser adecuada. La Edad Moderna y el Antiguo Régimen, en general, y el siglo XVIII y el movimiento ilustrado, en particular, tienden a ser valorados y considerados sólo por cuanto preludian y construyen la contemporaneidad o, por el contrario, en función de cómo la contemporaneidad se construye contra ellos, sin llegar a ser dotados totalmente de entidad propia. A ello se añade el hecho de que los materiales curriculares tienden a establecer una vinculación muy fuerte entre absolutismo e Ilustración, a pesar del maridaje imposible entre un sustantivo como absolutismo y el adjetivo

3 Las consideraciones realizadas sobre los contenidos que integran cada uno de los manuales analizados serán referidas a partir de la editorial (y no de la autoría) para facilitar así su adscripción.

ilustrado.

En general, es habitual que esté presente alguna referencia al movimiento ilustrado en la introducción de las unidades didácticas, en buena parte de las actividades propuestas y, de forma parcial, en las de evaluación o balance, aunque es más extraño encontrarlas en el anexo de documentos históricos que se incluye al final de la obra (Ecir) o en los ejes cronológicos (SM). Sin embargo, parece casi obligado que los materiales curriculares consagren apartados específicos al trabajo sobre los textos de los ilustrados o al papel de una determinada ciudad como centro del movimiento. Aunque las imágenes están presentes en todos ellos, el protagonismo se corresponde, en general, al cuerpo del texto del manual y a la presencia, relativamente abundante, de documentos y textos originales de la propia época considerada. En general, el porcentaje de páginas consagradas al movimiento ilustrado se mueve dentro de unas cifras relativamente bajas y oscila entre el 1,97% de Ecir o el 2,12% de Vicens Vives hasta el 3,88% de Anaya o el 3,91% de SM (Figura 1).

El peso de la Ilustración dentro de la Historia de España de 2º de Bachillerato.

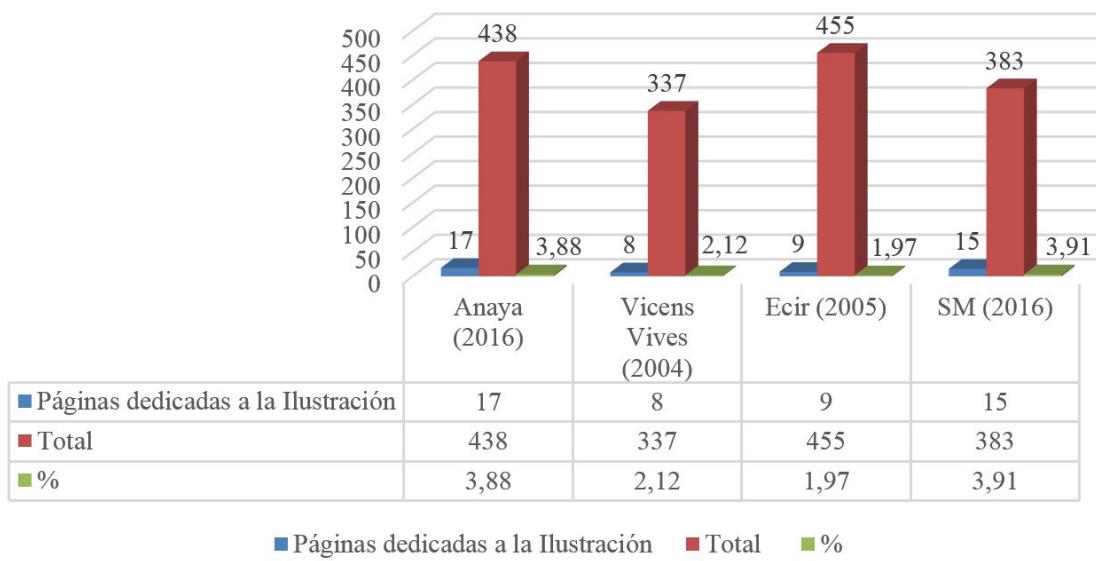


Figura 1. Número total de páginas en las que se aborda la cuestión de la Ilustración en los manuales de Historia de España de 2.º de Bachillerato. Se expresa el porcentaje sobre el total. Fuente: elaboración propia.

Por lo que respecta al correlato iconográfico que, de manera creciente, tienden a ofrecer los libros de textos de nuestro país, la Ilustración adquiere una presencia bastante relevante desde el punto de vista visual dentro de las correspondientes unidades didácticas. En general, las imágenes relacionadas con la Ilustración suponen una de cada tres imágenes consideradas, aunque este porcentaje oscila entre el 18,18% de la editorial Ecir y el 45% de SM, encontrándose Vicens Vives (33%) y Anaya (36,84%) en un punto intermedio (Figura 2). En el caso de las actividades formuladas en relación con la Ilustración, del total de las 132 presentes, 43 se corresponden a cuestiones vinculadas a dicho movimiento cultural, lo que supone un porcentaje medio del 33,03% como

muestra la Tabla 1. El indicador varía entre el 22,58% de Ecir y el 40% de Anaya, manteniéndose las otras dos editoriales consideradas, Vicens Vives y SM, en torno a la media (Tabla 1).

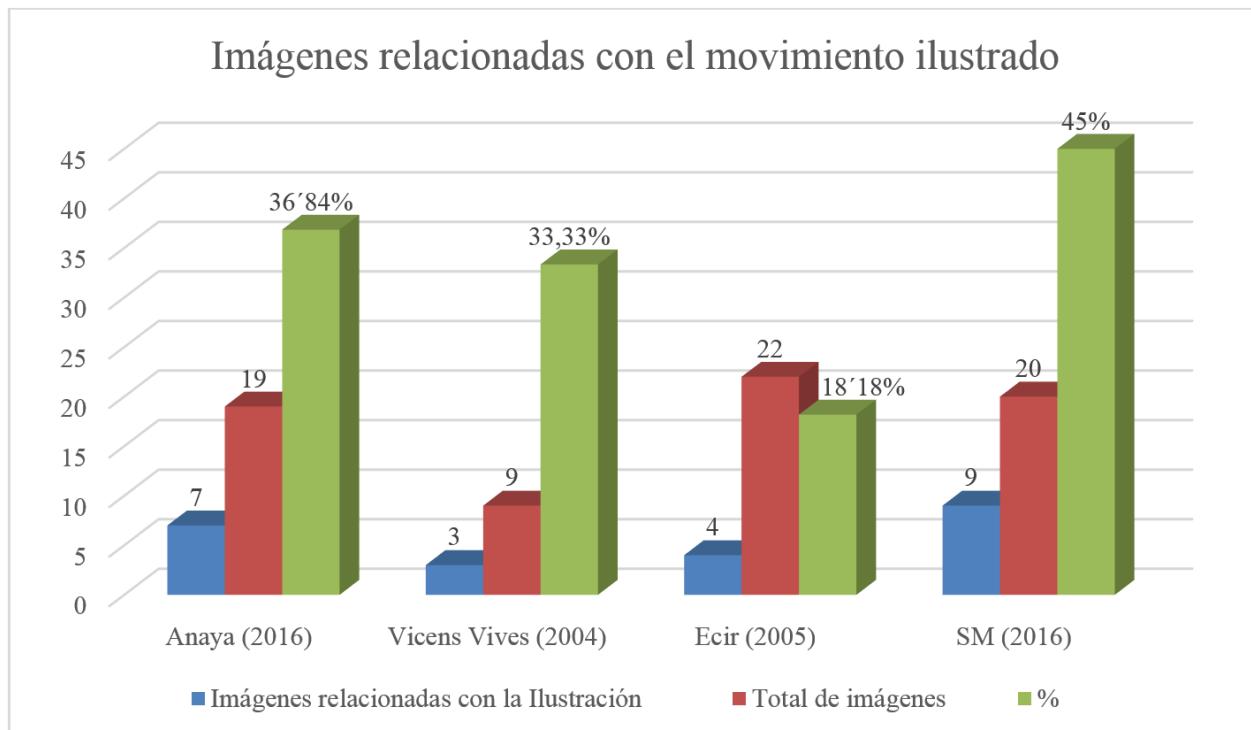


Figura 2. Imágenes relacionadas con la Ilustración respecto al total de imágenes de las unidades didácticas consideradas en términos absolutos y relativos. Fuente: elaboración propia.

	Ecir (2005)	Vicens Vives (2004)	Anaya (2016)	SM (2016)	Total
Actividades sobre Ilustración	7	12	6	18	43
Total de actividades	31	35	15	51	132
Porcentaje	22,58%	34,28%	40%	35,29%	33,03%

Tabla 1. Actividades sobre el movimiento ilustrado respecto al total de las propuestas en las unidades didácticas analizadas. Fuente: elaboración propia.

4.2. ¿Qué se enseña cuando enseñamos la Ilustración? La vieja cuestión de los contenidos

a. La Ilustración como un conjunto de ideas

A la hora de explicar qué es la Ilustración, las editoriales optan por diferentes soluciones. Ecir, por ejemplo, construye su argumentación en torno a una exposición de las características fundamentales de la Ilustración española para, posteriormente, añadir una descripción de su ideario, plagada de nombres de autores y de títulos de obras. El ejemplar de Vicens Vives, elaborado durante la vigencia de la LOGSE, incluye un planteamiento similar, aunque con un menor número de referencias a obras de ilustrados y con una explicación más clara de sus principales tesis. En general, sin embargo, la Ilustración tiende a ser presentada en los materiales curriculares como un cuerpo o conjunto de ideas encarnada en la obra de un puñado de hombres ilustres. De este modo, aún es habitual poner el foco de atención en su ideario, destacando la importancia de “la razón, el progreso o la felicidad” (Vicens Vives, 2004, p. 118). También es frecuente definirla como una “nueva era” cimentada “sobre los principios de la utilidad, la prosperidad y la felicidad” (Ecir, 2005, p. 180) o incluir la alusión a la luz de que deberían aportar la razón y las ciencias “para el logro de la felicidad humanas” (Anaya, 2016, pp. 96 y 108).

Igualmente, parece ser obligada la inclusión de las críticas ilustradas a los privilegios o al inmovilismo eclesiástico y económico (Vicens Vives, Ecir). En este sentido, Ecir acompaña su exposición del pensamiento ilustrado español con sus objeciones al Antiguo Régimen y una explicación de su pensamiento económico y social. En otros textos más recientes, como el de Anaya, el enfoque no está centrado tanto en los nombres de los ilustrados como en la existencia de una serie de cuestiones clave para la época (como la reforma agraria, o el desarrollo de las infraestructuras y la industria) y la participación en ellas de los personajes considerados. La idea de la oposición a la Ilustración también está presente en otras editoriales como Vicens Vives, que se refiere a la “ausencia de amplios grupos burgueses, el anquilosamiento y conservadurismo de los medios intelectuales universitarios, el enorme peso de la Iglesia y la inexistencia de clases medias formadas y capaces” como un obstáculo para la difusión de la nueva corriente de pensamiento en la primera mitad del siglo (Vicens Vives, 2004, p. 119). Es, igualmente, el caso de Anaya, que opone Ilustración y Contrarreforma al señalar cómo “las minorías ilustradas hicieron enormes esfuerzos para alejar el país de los viejos principios de la Contrarreforma que habían regido durante los dos siglos anteriores” o se refiere a la “ola de inmovilismo que recorre España y América” y al nacimiento de lo que denomina “pensamiento reaccionario” (Anaya, 2016, pp. 96 y 107). Todo ello obvia las aproximaciones más recientes al fenómeno ilustrado que referíamos previamente y que lo presentan como un conjunto de actitudes y valores comunes o que inciden en las nuevas formas de sociabilidad y difusión de ideas ilustradas (salones, cafés y tertulias; difusión de la prensa periódica, clubs de debate y bibliotecas, panfletos y grabados...) (Munck, 2001).

b. ¿Ilustración o ilustraciones?

En algunas editoriales la Ilustración aparece definida como un fenómeno europeo (Ecir, 2005). Aunque también Ecir se refiere a la influencia de las ilustraciones francesa, italiana y alemana, textos como los de Vicens Vives aún sitúan su origen esencialmente en Francia (Ecir, 2005; Vicens Vives, 2004). Esto sigue recogiendo la visión clásica del movimiento ilustrado de la que hablábamos al abordar el marco teórico inicial. De hecho, sólo dos de las editoriales consideradas, Ecir y SM, hacen referencia a la ilustración periférica en el cuerpo de los textos o en los apartados de ampliación situados al finalizar las unidades didácticas. Sin embargo, creemos especialmente destacable que Ecir arguyera ya en 2005 que lo más destacable del movimiento ilustrado era su fuerte carácter regional, lo que le permitía hablar de una ilustración valenciana, otra asturiana,

aragonesa, andaluza o castellana, además de optar por introducir, entre la nómina de ilustrados y de textos de autores propuestos a los alumnos, los *Consejos sobre la enseñanza que ha de darse a los niños* de Gregorio Mayans, junto a un retrato del mismo. Mientras, SM prefiere centrarse en el ejemplo del Cádiz ilustrado. Las editoriales también muestran una conexión directa entre la Ilustración y las reformas absolutistas. Es el caso, por ejemplo, de SM que defiende que “ministros españoles que pertenecían a los círculos ilustrados fueron responsables de las políticas reformistas del monarca” (SM, 2016, p. 87). También Anaya, que, al mencionar las monarquías de Felipe V y de Carlos III destaca a sus protagonistas como “impulsores de las reformas de la administración siguiendo el modelo francés” (Anaya, 2016, p. 96). Es posible, igualmente, encontrar una referencia a las conexiones entre el movimiento ilustrado y la revolución francesa, el pensamiento liberal o el proceso de independencia de las colonias americanas. Así aparece en Ecir, que vincula americanismo e ilustración y llega a afirmar que “el americanismo, como corriente a favor de una nueva autonomía, tuvo sus bases ideológicas en la Ilustración y sus apoyos sociales en la identidad criolla o que el movimiento ilustrado contribuye al despertar de la conciencia nacional en el seno de la burguesía criolla” (Ecir, 2005, p. 173), apoyándose en la *Carta a los españoles americanos* del jesuita criollo Juan Pablo Villascardo (1799). Igualmente sucede en SM, que, aunque no menciona la Ilustración al tratar el tema de América, sí incluye un fragmento de la *Memoria secreta sobre América* del Conde de Aranda (1783) en la que el estadista se refiere con gran clarividencia al posible impacto de la independencia de EEUU sobre las colonias españolas (SM, 2016, p. 91).

c. El contexto social de la Ilustración

La historiografía reciente se ha centrado en el contexto social en el que se producen, reciben y comercializan las ideas ilustradas. La incorporación del interés por dicho marco y las nuevas formas de comunicación y difusión de ideas es una de las novedades más importantes que encontramos en los materiales educativos que se acogen a la nueva ley educativa (LOMCE). De hecho, todas las editoriales conceden una gran relevancia a los espacios ilustrados que podríamos considerar clásicos, caso de las Reales Sociedades de Amigos del País, consideradas tradicionalmente como una de las creaciones más significativas del espíritu del siglo ilustrado (Ecir, 2005; Ruiz, 2008). SM les otorga un gran protagonismo en la difusión de las ideas del movimiento, explicando cómo en ellas se discutían las tesis de los pensadores coetáneos, se asistía a representaciones teatrales o musicales y se analizaban las reformas políticas, destacando la fundación de la primera de todas ellas, la del País Vasco. También aparecen otras instituciones como las Reales Academias y museos como el del Prado o el de Ciencias Naturales, además del Real Observatorio Astronómico de Madrid. De hecho, SM hace constar un mapa en el que se ubican las principales Sociedades Económicas de Amigos del País, universidades, periódicos, academias y otras instituciones culturales y científicas, aunque la actividad propuesta no implique un trabajo directo sobre el mismo.

Sin embargo, la atención a los nuevos medios de sociabilidad y comunicación de ideas están presentes tan sólo en los materiales curriculares más recientes (Anaya y SM), a pesar de que estos no incluyen el estudio de los cambios en las formas de lectura o de espacios mixtos de cultura y sociabilidad tan importantes como los salones, los cafés y las tertulias, que tan sólo aparecen mencionados. De hecho, los materiales curriculares desarrollan únicamente dos cuestiones: la difusión y control del pensamiento enciclopédista francés y el papel de la prensa periódica. Así lo hace Anaya, que señala cómo “la libre entrada de publicaciones enciclopédistas fomentó el espíritu reformador y práctico que prendería en médicos, militares, comerciantes y eclesiásticos críticos, los más interesados en formarse en el nuevo espíritu ilustrado” (Anaya, 2016, p. 109). Esta misma editorial hace alusión a la creación de un cerco ideológico de la Inquisición para evitar que a través de las ciudades costeras (Barcelona, Valencia, Bilbao, Cádiz...) penetrara el enciclopedismo francés. Indica, igualmente, el papel de las Reales Sociedades de Amigos del País como editoras de periódicos, al tiempo que incluye, en el propio cuerpo del texto del manual, la “aparición del periodismo como medio de divulgación masivo de las nuevas ideas”, dando los nombres de nuevos

periódicos como *El mercurio*, *El pensador*, *Diario de Madrid*, *Diario de Barcelona*. A ello añade un texto historiográfico sobre la censura de libros en el Antiguo Régimen de Horacio Capel (Anaya, 2016, p. 110).

El tratamiento de SM es algo más desigual, además de estar relegado, en parte, a los apartados de ampliación de la unidad didáctica. Se aborda en la sección “Párate a pensar”, que explica cómo se produjo la irrupción de la Ilustración, dedicándole un sub-apartado específico consagrado a los medios de difusión de las ideas ilustradas. En él recoge la relevancia de los medios de comunicación y controversia al referirse a los mecanismos por los que llega la Ilustración a España, centrándose en el papel de Cádiz. Destaca especialmente la prensa, que se presenta como “su más eficaz medio de difusión”, argumentándose, en nuestra opinión de forma exagerada, la existencia de una relación absoluta entre la prensa y la difusión de la Ilustración, hasta el punto que señala que “podría afirmarse que Ilustración y prensa son conceptos que, a pesar de no ser intercambiables, no pueden comprenderse por separado” (SM, 2016, p. 85). Se citan hasta seis diarios diferentes: *El pensador*, *Seminario histórico erudito y Gaceta de México*; *La Gaceta de Cádiz*, *La Academia de los Ocioosos* y *la Pensadora gaditana*. Plantea sobre esta cuestión dos actividades, una de ellas concebida como una pequeña propuesta de investigación para averiguar más sobre el papel de la prensa y la difusión del ideario ilustrado, mientras que otra propone la lectura de un fragmento del primer número de un periódico de 1763, la *Academia de los ociosos*, en los que se vincula el espíritu de las luces con la curiosidad y “satisfacer en las más de las gentes (...) la pasión racional de saber con gusto” (SM, 2016, p. 85). Pese a ello, podemos constatar la existencia de un buen número de errores, al retrasar la cronología de la Ilustración al último tercio del siglo XVIII o vincularla a la presencia de la burguesía y a la de los extranjeros, hasta el punto de afirmar que buena parte de la responsabilidad de la difusión de las ideas ilustradas recayó en estos últimos.

Tan sólo una de las editoriales, también adaptada a la LOMCE, se refiere a otros temas de interés con gran recorrido posterior como son la reflexión sobre los caracteres nacionales y la aparición de los conceptos de patria y nación. Lo hace concretamente al hablar del reformismo borbónico y el impulso reformador, afirmando que “vocablos como patriotismo y nación, divulgados ahora, sirven para definir conceptos y realidades que encontrarán su desarrollo en el siglo XIX”, lo que acompaña de un texto sobre el “nuevo concepto de España” de Melchor de Macanaz (Anaya, 2016, pp. 99 y 101).

4.3. ¿Tuvieron las mujeres Ilustración? Las luces y la perspectiva de género

A diferencia de lo que ocurre con otras aportaciones recientes de la historiografía, en los materiales curriculares de secundaria apenas si se ha introducido el esfuerzo realizado en investigación acerca del papel de las mujeres en las ciencias sociales (Fernández, 2001). En general, no parece que hayan existido personalidades femeninas que merezcan ser destacadas como posibles referentes para las sociedades actuales y “en la medida en que las mujeres constituyen sectores con escaso poder y prestigio en las culturas patriarcales, sus aportes se ignoran, se minimizan o se desprecian” (Juliano, 2001, p. 55). Este hecho, documentable en todas las esferas en las que tradicionalmente se ha compartimentado la historia (política, sociedad, economía o cultura), resulta en nuestra opinión especialmente evidente en el último de estos ámbitos, el cultural, ya que reiteradamente se niega el reconocimiento a las mujeres “la condición de sujetos históricos en la dimensión de creadoras y proveedoras de conocimiento” (Fernández, 2001, p. 75).

La presencia de las mujeres en los materiales curriculares analizados sigue siendo muy marginal cuando no inexistente, aunque creemos poder documentar una evolución en el tiempo, de forma que su inclusión empieza a intuirse en los materiales curriculares más recientes. Se encontrarían en la línea de lo que Pagès y Sant (2012) señalan al respecto de algunos manuales de determinadas materias de Bachillerato, en los que se tratan cuestiones puntuales como el acceso al voto femenino o la situación de la mujer en el siglo XX, en forma de adición a un relato histórico aún androcéntrico. Nos moveríamos aún, de este modo, en lo que Lerner (1993) identificó en su día

como la primera etapa de la incorporación de las mujeres al currículum: una historia compensatoria – centrada en los hombres, con la adición de mujeres notables - o una historia contributiva – en la que se subrayan las contribuciones femeninas a una sociedad definida por criterios masculinos *where women's contributions to male-defined society are highlighted* (Lerner, 1993).

a. Las mujeres y las nuevas formas de sociabilidad

Como señalábamos, es más difícil documentar la presencia de las mujeres en los materiales curriculares más antiguos. Sólo hemos podido identificar un caso, concretamente en la editorial Ecir, aunque hay que esperar al anexo de documentos históricos que se incluye al final del manual. Dicho anexo está integrado por cronologías, cuadros comparativos de las constituciones españolas (1812-1978) y documentos históricos de los siglos XVIII, XIX y XX. Incluye, concretamente, un mapa con las provincias y partidos en España en el siglo XVIII, un texto de Lorenzo Normante sobre el despotismo ilustrado, los *Epigramas* de León de Arroyal y las *Observaciones* de Cavanilles. En último lugar, aparece la carta del embajador ruso Zinoviez de 1797 en el que este se refiere a la participación de las mujeres en las Sociedades Económicas de Amigos del País. Lo hace subrayando cómo la organización de las Sociedades Económicas:

Supo inspirar laudables sentimientos, aún al bello sexo. Varias señoras pidieron que se las inscribiera como miembros fundadores de estas sociedades. Insistieron de tal manera que fue preciso pedir al rey que se las permitiera fundar Sociedades patrióticas en las cuales pudieran ocuparse ellas de todo cuanto se refiere a la economía doméstica y a la reforma del lujo y de las modas (Ecir, 2005, p. 445).

Para encontrar una alusión a la historia de las mujeres dentro del cuerpo del texto del manual hemos de esperar a los materiales curriculares adaptados a la LOMCE. También si queremos documentar la presencia de mujeres reales, identificadas individualmente. Es el caso de la condesa de Osuna y la condesa de Montijo, destacadas como ejemplo de los cambios que se producen a finales del siglo “con la presencia de algunas mujeres en diversas Reales Sociedades de Amigos del País-Madrid, Zaragoza-...”- (Anaya, 2016, pp. 109-110). En ambos casos, los materiales curriculares hacen alusión al debate vivido en 1775 en la Sociedad Económica de Amigos del País de Madrid sobre la conveniencia de incorporar o no las mujeres en las mismas que culminó con la admisión de dos de ellas, María Isidra de Guzmán y la duquesa de Osuna, aceptadas de forma excepcional en 1786. La cuestión se solucionó, finalmente, con la creación de una Junta de Damas de Honor y Mérito, separada y subordinada a la Sociedad, que fue constituida en 1787 con 14 mujeres, hecho que fue imitado o rechazado por otras Sociedades Económicas a lo largo y ancho del país (Bolufer, 2005).

Sin embargo, las editoriales no se refieren a la presencia femenina en los nuevos espacios surgidos de la mano de la difusión de nuevos estilos de vida, sociabilidad y consumo en el que las féminas ejercen un papel destacado. Tampoco al debate existente sobre la naturaleza de los sexos que fue recurrente en el pensamiento ilustrado, en todos los países y en todos los géneros literarios, en una querella en la que participaron las propias mujeres, como prueba, por ejemplo, la obra de Louise de l'Épinay. No se alude, por tanto, a la aparición de los nuevos espacios de sociabilidad mixta existentes en diferentes ciudades españolas e incluso fuera de los círculos aristocráticos, como el salón, las tertulias o las sociedades privadas, que apenas sí son mencionados de pasada por una editorial (SM) y que culminaron en los grandes salones ilustrados de finales de siglo: los de la condesa-duquesa de Benavente y duquesa de Osuna, María Josefa Alonso Pimentel y Téllez-Girón (1752-1834), la condesa de Montijo, la duquesa de Alba o la marquesa de Fuerte Hijar. Sin alcanzar la brillantez e influencia de los salones parisinos, fueron lugares que tuvieron un papel importante entre las prácticas de distinción y contribuyeron a difundir los nuevos valores ilustrados. Tampoco se hacen constar otras formas de sociabilidad mixta que, más allá de los círculos aristocráticos y cortesanos, marcaron el tono de la vida cultural de ciudades como Córdoba, Barcelona, Valencia,

Sevilla o Granada y en otros medios sociales (los de las clases medias integradas por comerciantes, financieros y funcionarios), gracias a mujeres como Gracia Olavide, la condesa de Gálvez, Josefa Jovellanos, la escritora María Gertrudis de Hore o Inés Joyes.

Las editoriales tampoco mencionan su exclusión de ámbitos más formales como las Sociedades y Academias. De hecho, sólo 33 mujeres fueron admitidas en la Academia de Bellas Artes de san Fernando entre 1744 y 1808, con lo que, en general, “se cumple en España como en el resto de Europa, la tendencia a mantener a las mujeres al margen de las instituciones de cultura oficiales, en las que, en todo caso, podía producirse alguna admisión individual, contemplada como una excepción” (Bolufer, 2005, p. 499). Sólo el segundo de los materiales adaptados a la LOMCE, la editorial SM, realiza en este sentido alguna aportación de interés, al referirse a la existencia en Cádiz de un periódico de “temática feminista” (SM, 2016, p. 85). Se trata concretamente de *La Pensadora gaditana* (1763), la primera publicación de carácter periódico dedicada a la crítica social y realizada por una mujer, Beatriz Cienfuegos, aunque el texto no facilite su nombre (Muiña, 2008). Esto refleja, aunque no se haga constar explícitamente, la importancia de las mujeres como lectoras y como suscriptoras de publicaciones periódicas, “convirtiéndolas en un sector del público muy solicitado por autores y editores”, además de constituir una prueba de la avalancha de publicaciones dirigidas a ellas que surgen en la época (Bolufer, 2005, pp. 496-497 y 500).

b. Las mujeres, la educación y la creación literaria.

Es Anaya la única editorial que incluye el tratamiento de la mujer y la Ilustración dentro del cuerpo del texto del manual. Lo hace, concretamente, al abordar el tema de la educación y también, marginalmente, la del mecenazgo femenino, cuando identifica a Isabel de Farnesio como impulsora de la construcción del Palacio Real de Madrid. No se trata de una cuestión baladí, porque, como señala, fue en política educativa donde se dieron las primeras medidas que tuvieron en cuenta a las mujeres. Afirma, concretamente, que la condición de la mujer era de absoluta invisibilidad social y que estas sólo adquirían algún relieve ocasional en el caso de pertenecer a la alta nobleza o estar consagradas a la vida monástica. También que en política educativa se dieron las primeras medidas que tomaron a las mujeres en consideración, además de presentar a Feijoo y Jovellanos como defensores de los derechos sociales y educativos de las féminas y aludir a la creación de escuelas de niñas a finales del reinado de Carlos III. Recoge, de este modo, la proliferación vivida en la época de ensayos en favor de las mujeres y de abundantes tratados sobre la educación, que se acompañó de la creación de las escuelas patrióticas para niñas, según una Real Cédula de Carlos III de 1783. Esta ampliaba a nivel nacional la experiencia de las escuelas de barrio madrileñas, al tiempo que suplía la anterior inexistencia de escuelas públicas para niñas. En ellas se intentaba dar una buena educación a las pupilas, incluyendo doctrina, labores de mano como faja, calceta, punto de red, dechado, dobladillo, costura, bordado, encajes y lectura, esta última sólo de forma opcional. Aunque, como señalábamos, estas alusiones se incorporan dentro del cuerpo del texto, los contenidos no aparecen individualizados o señalados como un ítem aparte. Tampoco se acompaña de documentos textuales o iconográficos o de actividades que complementen y desarrolleen lo explicado.

5. Reflexiones finales

Nuestro trabajo muestra cómo el peso relativo otorgado a la Ilustración por los materiales curriculares de 2.^º de Bachillerato tiende a ser poco importante dentro del conjunto de la asignatura de Historia de España, aunque, en sus respectivas unidades didácticas, la relevancia de los contenidos, las imágenes, los textos y las actividades sobre el movimiento ilustrado sea considerable. Algunos de los materiales curriculares analizados incorporan parcialmente algunas de las aportaciones más recientes de la historiografía sobre las Luces, caso por ejemplo de la existencia de una Ilustración periférica o de las nuevas formas de consumo, producción y circulación de ideas. También de algunas

propuestas de los estudios de la Ilustración desde la perspectiva de género, concretamente en torno a tres cuestiones: la relevancia del debate ilustrado sobre la educación de las mujeres, la presencia de estas en determinadas instituciones como las Sociedades Económicas de Amigos del País o la existencia de una prensa específicamente femenina. Estas contribuciones ganan claramente peso en los materiales curriculares más recientes (LOMCE), aunque de forma aún limitada y con tendencia a coexistir con enfoques más tradicionales sobre el movimiento ilustrado, como un mero añadido a una historia androcéntrica. No encontramos, de este modo, la historia de las mujeres en sus aspiraciones de ser considerada como un nuevo paradigma (Fernández, 2001). Tampoco documentamos el género como una herramienta analítica fundamental para pensar y analizar las sociedades (Scott, 1990).

La participación de las mujeres en la Ilustración y el estudio de los discursos del movimiento ilustrado sobre las féminas han sido una de las aportaciones más relevantes de la historiografía reciente del género en nuestro país (Bolufer, 2005, 2007; López Cordón, 2005). En la época proliferaron los debates sobre el nuevo modelo de feminidad, la verdadera naturaleza femenina o la reforma de los comportamientos, pero también los tratados sobre los modelos familiares, el cuidado de los hijos o la relación con el cónyuge. Los textos ilustrados reprodujeron un sinnúmero de estereotipos sobre la mujer, que la presentaban como un ser débil, pasivo y en exceso sensible, circunscribiéndola al ámbito doméstico, como madre y esposa, pero también como guardiana de la moral y las costumbres. Sin embargo, no es menos cierto que no existió un único discurso ilustrado sobre las mujeres. Frente a las posturas de un apologeta del discurso de la complementariedad de los sexos como Jean Jacques Rousseau (1712-1778), autores como Poulain de la Barre, Feijoo o Josefa Amar arguyeron que el alma no tiene sexo. Incorporar algunas de estas cuestiones a la historia enseñada o presentar a los alumnos la obra y las figuras de mujeres escritoras como Ana Caro, Josefa Amar y Borbón o Mary Wollstonecraft podría contribuir a subsanar algunas de las carencias de nuestros libros de texto, pero también ayudar a comprender el carácter contingente e histórico de las categorías sociales y los significados cambiantes de masculino y femenino. Como bien señala López Cordón (2005), en este caso “el problema no es de interpretación, sino mucho más material, de recuperación o de reconstrucción en muchos casos de lo que se ha perdido” (p. 232).

Bibliografía

- Aróstegui, J., García, M., Gatell, C., Palafox, J. y Risques, M. (2004). *Historia*. Barcelona: Vicens Vives.
- Blanco, N. (2000). *El sexismo en los materiales educativos de la ESO*. Sevilla: Instituto andaluz de la mujer.
- Bolufer, M. (2005). Transformaciones culturales. Luces y sombras. En Morant, I. (coord.). *Historia de las mujeres en España y América* (pp. 479-510). Madrid: Cátedra.
- Bolufer, M. (2007). Mujeres e Ilustración: una perspectiva europea. *Cuadernos de historia moderna*, VI, 181-201.
- Darnton, R. (2008). *Los best sellers prohibidos en Francia antes de la revolución*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Escolano, A. (2009). El manual escolar y la cultura profesional de los docentes. *Tendencias pedagógicas*, 14, 169-179.
- Fernández, A. (2001). *Las mujeres en la enseñanza de las CCSS*. Madrid: Síntesis.
- García Almiñana, E. (coord.) (2005). *Historia*. Valencia: Ecir, Grupo Edetania.
- García de Cortazar, F., Donézar, J. M., Valdeón, J., Del Val, M.ª I., Cuadrado, M. F. y Gamazo, A. (2016). *Historia de España*. Madrid: Anaya.
- Garreta, N. y Careaga, P. (1987). *Modelos masculino y femenino en los textos E.G.B.* Madrid: Serie Estudios 14.
- Gómez, C. J., Cázcar, R. y Miralles, P. (2014). La enseñanza de la historia y el análisis de los libros

- de texto. Construcción de identidades y desarrollo de competencias. *Ensayos. Revista de la Facultad de Educación de Albacete*, 29 (1), 1-25.
- Juliano, M.ª D. (2001). Perspectiva de la antropología para estudiar construcciones de género. En Fernández, A. (coord.). *Las mujeres en la enseñanza de las CCSS* (pp. 35-59). Madrid: Síntesis.
- Habermas, J. (1981). *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: G. Gili.
- Lerner, G. (1993). *The creation of feminist consciousness*. New York: Oxford University Press.
- López Cordón, M.ª V. (2005). La fortuna de escribir: escritoras de los siglos XVII y XVIII. En Morant Deusa, I. (coord.). *Historia de las mujeres en España y América* (pp. 193-233). Madrid: Cátedra.
- López-Navajas, A. (2014). Análisis de la ausencia de las mujeres en los manuales de la ESO: una genealogía de conocimientos ocultada. *Revista de educación*, 363, 282-308.
- Maia, C. (2016). O discurso didático em manuais de história: caso britânico. En López Facal, R. (ed.). *Ciencias sociales, educación y futuro*. Universidad de Santiago de Compostela: Santiago de Compostela.
- Mestre, A. (2015). *La Ilustración*. Barcelona: Síntesis.
- Muiña, A. (2008). *Rebeldes periféricas del siglo XIX*. Madrid: La Linterna Sorda.
- Munck, T. (2001). *Historia social de la ilustración*. Barcelona: Crítica.
- Pagés, J. y Sant, E. (2012). Las mujeres en la enseñanza de la Historia: ¿Hasta cuándo serán invisibles? *Cad. Pesq. CDhis*, 25 (1), 91-117.
- Pellegrin, N. (2010) ¿Hubo una Ilustración para las mujeres? En Dermenjian, G., Jami, I., Rouquier, A. y Thébaud, F. *La place des femmes dans l'histoire. Une histoire mixte* (pp. 103-126). París: Belin.
- Peñalver, R. (2003). ¿Qué quieres enseñar? Un libro sexista oculta a la mitad. Murcia: Instituto de la mujer.
- Pereira, J. C. y De la Mata, A. (2016). *Historia de España*. Madrid: SM.
- Rugna, C. M. (2014). Feministas en sus zapatos: historiografía y enseñanza de la historia. *Clio & Asociados. La enseñanza de la historia*, 18, 216-231.
- Ruiz, P. (2008). *Reformismo e ilustración*. Barcelona: Crítica.
- Rüsen, J. (1997). El libro de texto ideal. Reflexiones en torno a los medios para guiar las clases de historia. *Íber. Didáctica de las Ciencias Sociales, Geografía e Historia*, 12, 79-90.
- Scott, J. W. (1990). El género, una categoría útil para el análisis histórico. En Amelang J. y Nash, M. (comps.). En *Historia y género. Las mujeres en la Europa moderna y contemporánea* (pp. 23-56). Valencia: Alfons el Magnànim.
- Subirats, M. (1993). *El sexismo en los libros de texto: análisis y propuesta de un sistema de indicadores*. Madrid: Instituto de la Mujer.
- Valls, R. (2008). Los textos escolares de historia: una propuesta de análisis y valoración. En Prats, J. y Albert, M. (eds.), *Ells llibres de text i l'ensenyament de la Història* (pp. 63-72). Barcelona: Universidad de Barcelona.

Materiales legislativos

- Ley Orgánica 1/1990, de 3 de octubre, de Ordenación General del Sistema Educativo (LOGSE). Boletín Oficial del Estado 238, de 4 de octubre de 1990 (pp. 28927-28942). Recuperado de https://boe.es/diario_boe/txt.php?id=BOE-A-1990-24172
- Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de Educación (LOE). Boletín Oficial del Estado 106, de 4 de mayo de 2006 (pp. 17158-17207). Recuperado de <https://boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-2006-7899>
- Ley Orgánica 8/2013, de 9 de diciembre, para la mejora de la calidad educativa (LOMCE). Boletín Oficial del Estado 295, de 10 de diciembre de 2013 (pp. 97858-97921). Recuperado de https://boe.es/diario_boe/txt.php?id=BOE-A-2013-12886

The Role of Local History in Elementary and Secondary Schools in Slovenia: An Evaluation of the Centre for School and Outdoor Education

El papel de la Historia local en escuelas primarias y secundarias en Eslovenia: la evaluación del centro escolar y extracurricular

Danijela Trškan¹
University of Ljubljana, Slovenia

Recibido: 11/10/2016

Aceptado: 20/01/2017

Para citar este artículo: Trškan, D. (2017). The Role of Local History in Elementary and Secondary Schools in Slovenia: An Evaluation of the Centre for School and Outdoor Education. *Panta Rei. Revista Digital de Ciencia y Didáctica de la Historia*, 123-134.

ISSN: 2386-8864

DOI: 10.6018/pantarei/2017/8

Abstract

The aim of the article is to investigate which elementary and secondary school subjects cover topics related to local history, what kind of activities are offered by the Centre for School and Outdoor Education, and what is the role of local history in understanding national, European and world history in Slovenia. Analysing the programme and activities of the Centre, it becomes evident that the Centre offers suitable methods and activities for those social science subjects that relate to various locations in Slovenia. Learning outside the classroom and exploring the hometown enable students to better understand the people, events and everyday life in the past, the changes and continuities and their reasons and consequences, as well as the needs, rights and responsibilities of people living in the present. On this basis, the article suggests that knowledge of local history provides an important basis for the understanding of the regional, national, European and global environment.

Keywords

Extracurricular Activities, Educational Environment, Teacher Education, Program Evaluation.

Resumen

El objetivo del artículo es investigar qué asignaturas de la escuela primaria y secundaria contienen los elementos de la historia local, qué tipos de actividades se ofrecen en el CŠOD (Centro de actividades escolares y extracurriculares de Eslovenia), y qué papel tiene la historia local en la comprensión de la historia nacional, europea y mundial en Eslovenia. El análisis del programa y las actividades del centro han evidenciado que el CŠOD ofrece métodos y actividades apropiados para las asignaturas de ciencias sociales relacionadas con diversos lugares de Eslovenia. El aprendizaje fuera del aula y la exploración del lugar natal permiten a los estudiantes entender mejor a las personas, los acontecimientos y la vida cotidiana del pasado, los cambios y las continuidades, junto a sus razones y consecuencias, así como las necesidades, los derechos y las responsabilidades

¹ Contact details: Danijela Trškan. University of Ljubljana. Faculty of Arts. Department of History. Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana. Slovenia. danijela.trškan@ff.uni-lj.si.

de las personas que viven en el presente. Teniendo esto en cuenta el artículo sugiere que el conocimiento de la historia local proporciona una base importante para la comprensión del entorno regional, nacional, europeo y mundial.

Palabras clave

Actividades extracurriculares, Ambiente educativo, Formación del profesorado, Evaluación de Programas.

1. Introduction

If we want the true image of the past to come to life before their eyes and history lessons to be integrated into reality, then we should make use of factual evidence and the visible traces of the past ... owing to the teacher's activity, students become capable of observing what the past has left behind and connecting the 'small history' of their town with the big history of the world.

(Zgonik, 1974, p. 330)

The awareness of one's hometown means that students try to understand the people, events and societies of the past; the changes and continuities, the reasons and consequences; the people and their needs; and, in particular, the social conflicts and rules. When studying local history, students develop an attitude towards their surroundings, gain knowledge of the local environment, become more sensitive to social changes, and more easily integrate into and participate in the social environment (Fortin–Debart, 2004). The students become more aware of the wealth of their local history and their own roots, which is important in times of globalisation.

The Slovenian historian Potočnik (2009) suggests that teachers should include more local history into history lessons in order to preserve the cultural heritage, and devote more time to Slovenian customs, which represent the cultural and spiritual tradition of the nation. Local history contents could be incorporated into all school subjects, particularly into history lessons. Thus students would study the past or present of their town, have access to various sources, and become involved in various school projects or individual school research studies. Croix and Guyvarc'h (1990) believe that local history is a sort of bridge between school history and collective memory, as it provides the students with knowledge and memories of their hometown.

In the following paper we would like to investigate which elementary and secondary school subjects cover topics related to the students' hometown; what is the role of the Centre for School and Outdoor Education and what sort of a programme does it propose; and what kind of activities are offered by the various residential and daily centres all over Slovenia. We will also evaluate the contents and tasks of activities that take place outside of school. These questions were addressed by means of document analysis (school curricula, subject syllabi and programmes of a series of residential centres for school and outdoor education). In conclusion, the paper stresses the role of local history in the understanding of the contemporary world.

2. Local History in Elementary and Secondary Schools in Slovenia

History is a very important subject in elementary and secondary schools in Slovenia. In addition to the primary, informative role of learning history – teaching the learners about the most important events from the local, national, European, and world history – school history has two other important roles: the functional role (training young people in historical thinking, reasoning, evaluation, and historical research) and the educational role (influencing the attitude and values of students, especially their reflective attitude towards the local, Slovenian and European environment).

The nine-year elementary school education is compulsory and free of charge. History is a

compulsory subject from the 6th to the 9th grade (ages 12 to 15). In the 6th grade, the contents are distributed in order to provide an introduction to the chronological approach in the 7th, 8th and 9th grade. From the 7th to the 9th grade, the contents are divided into general (world or European) and Slovene history from prehistory to the 20th century, with a special emphasis on the everyday life in different historical periods. During history lessons, students become aware of how important it is to maintain and protect the sources as well as practice how to trace the sources for research into local history by themselves.

The elementary school history curriculum (Kunaver et al., 2011) recommends visits to museums, libraries, galleries and archives, so that students can develop the ability to search for and gather new information and develop a respectful and responsible attitude towards the preservation and protection of cultural heritage. The curriculum states that: diverse examples and models can promote the understanding of life, activity, mentality and creativity in the individual periods of human history as well as enable students to know and understand themselves as individuals and members of the local community and society (Kunaver et al., 2011, p. 4).

Secondary education is also free of charge, but not compulsory. General secondary education (ages 15 to 19) is carried out at general secondary schools (general, classical, and professional) and finishes with a final exam. Professional schools have three specialisations: technical, arts, and economics. History is a compulsory four-year subject at general and classical secondary schools, a compulsory three-year subject at professional secondary schools, and a one-year compulsory subject at the various secondary technical schools. According to the secondary school curriculum, the 1st year covers the period of prehistory and antiquity, the 2nd year covers the period of the Middle Ages, the age of Humanism and the Renaissance, the age of Absolutism and the beginnings of industrialisation. The contents of the 3rd year relate to the 19th century, while the contents in the 4th year relate to the 20th and 21st centuries (Kunaver et al., 2008b). The subject of history in different secondary technical schools involves the local, Slovenian and European history in the 19th and 20th centuries (History, 2007). The general secondary school curricula for history (Kunaver et al., 2008a; Kunaver et al., 2008b) emphasise that only elective topics can relate to local history and encourage a positive attitude towards the local cultural heritage in students. Meanwhile, the history curriculum for technical secondary schools (History, 2007) encourages the exploration of local history and suggests that students visit museums, local historical features and the old town centres in order to foster a positive attitude towards the preservation of Slovenian cultural heritage.

The analysis of different subject syllabi in elementary schools shows that several other subjects also include topics related to the students' hometown. For example, the local history is most often related to the natural and geographical features (in science, social studies, geography, ethnology, art history, tourism education, environmental education, hometown history exploration, hometown exploration and environment protection); to family (in science, social studies, civic education, civic culture, ethnology, religions and ethics); and to the cultural heritage (in science, social studies, geography, Slovenian language, music, art history, tourism education, ethnology, hometown history exploration, hometown exploration and environment protection) (Elementary School Syllabi, 2016/17; Trškan, 2008). The only subject in elementary schools that focuses entirely on the local history is the optional subject "Hometown History Exploration", which covers four topics: medieval stories, how we travelled, Slovenians as soldiers, and migrations throughout history. Within the scope of this subject, students explore their hometown in the form of cooperative learning or project work, visit museums or archives, and go on shorter excursions (Balkovec, Brodnik, Bregar, Galjot & Snoj, 2008).

In secondary schools, the local history is also most often related to the natural and geographical features (in geography, social sciences, fine arts, music, art history, environmental studies); to cultural heritage (in geography, fine arts, social sciences, music, art history, environmental studies and Slovenian language); and to care for the preservation of the environment (in geography, fine arts, social studies, sociology, environmental studies) (Secondary School Syllabi, 2016/17; Trškan, 2008).

Developing a positive attitude to the environment and heritage and educating the students to

care for their hometown are the most common teaching aims in the secondary-school as well as in elementary-school syllabi. For example, at geography the students are trained in studying and researching the home region. At art history lessons the students are supposed to present the cultural heritage of Slovenia as the basis of national self-awareness and one of the foundations on which the Slovenian national identity has been built, as an original way of comprehending the world. At social sciences the students are trained to assume the responsibility for cultural and historical heritage, for themselves, as well as for the natural and social environment. During history classes the students evaluate the cultural heritage in general as well as on the national level. They become aware of how important it is to carry on the Slovenian cultural tradition and develop the basic European cultural and civil values (Trškan, 2008).

The analysis of the teaching approaches in elementary and secondary schools has shown a considerable importance of the learner's independent work and research, group work, fieldwork and project work, and especially of the method of working with pictorial and written sources. All these approaches are suitable for studying the local history outside the classroom.

3. The Importance of Activities Outside the Classroom

Activities, suitable for education outside the classroom, include those that require students to proceed through every problem-solving phase, namely from detecting and defining the problems; through seeking and testing solutions, interpretation and evaluation; to presenting the findings and conclusions (Rutar Ilc, 2003). It is not enough to keep the students "busy": what is more important is the quality of their work (Strmčnik, 2001, p. 135).

There are many approaches to fieldwork. Ashley (1999) mentions three methods. The first method is observation, which usually includes guided tours and walks, with the teacher guiding the learning process and the students remaining passive (e.g. taking notes or drawing sketches). The second method is investigation, in which the students are more active (e.g. observing, measuring, taking notes, answering questions). In the case of discovery learning (the third method), the students suggest ways of gathering information. This method contains elements of problem solving, discussing problems, and teamwork.

Each urban or rural environment contains traces of the past human activity. These traces are everywhere: buildings, streets, bridges, monuments, names of shops, cafés and restaurants, locations of public or private houses. The goal is not merely to observe the historical environment, but to discover and explore the environment with the aim of better understanding the lifestyle of people in the past, planning further changes and constructions, and identifying the reasons for and consequences of the human impact on the environment (Waterfiled, 2004).

The study of local history most often centres on houses and buildings, rooms, castles, gardens and parks, industrial buildings, objects, museum or archival material. The contents for studying local history are diverse, e.g. the history of a town (first mention of the town, origin of the town name), the history of the local churches, World War I and II in the town, the history of companies or factories, the history of the schools, first and last names in the town, the role of squares, the naming of streets, means of transport, the hometown on postcards or in archival sources, public utility activities, inns, street lighting, cemeteries, tourist events in the town, trade, medical care, communications (telephones, radio receivers, television, computers), environmental pollution (landfills, skips and dustbins), weather, natural disasters, etc. Furthermore, Weber (1994) confirms that one of the important means of valuing our own cultural heritage is the in-depth factual knowledge of the formation of one's hometown, of the reason for its formation and development, and the knowledge of its people's achievements.

Our hometown stirs up creative imagination as it helps us understand the historical past, society, the way of life and work of the people. Since the buildings and facilities in our hometown are a part of the local identity, they represent a sense of affiliation with the specific surroundings. On the one hand, the environment triggers an awareness of affiliation with an area, and, on the other hand,

an understanding of the surroundings in which we are living (Waterfiled, 2004).

Woolfolk (2002), for example, suggests that the learning environment in nature should incorporate activities which imitate the real-life problems and situations, whereas Rutar Ilc (2003) adds that when solving tasks, students should get the impression that these tasks are related to real life and therefore sensible and worth the effort.

The various activities, connected with the exploration of our hometown, contribute to creative, innovative, exploratory, constructive and experiential work, e.g. making a newsletter; preparing a television show; putting together an exhibition of the oldest photographs or objects; planning a learning trail; writing recipes; making a website, or organising a round table on the issues of the hometown. We can conclude that education outside the classroom is the best opportunity for getting to know, explore and research one's hometown. Furthermore, it is also the basis for exploring the broader area.

4. The Programme and Activities of the Centre for School and Outdoor Education

There are 24 residential centres in Slovenia where learning outside the classroom is possible for elementary and secondary school students, who most often spend a week or five days there. These centres fall under the Slovenian Centre for School and Outdoor Education and offer many opportunities for learning about and studying the local history of the specific areas in Slovenia (CŠOD, 2015a).

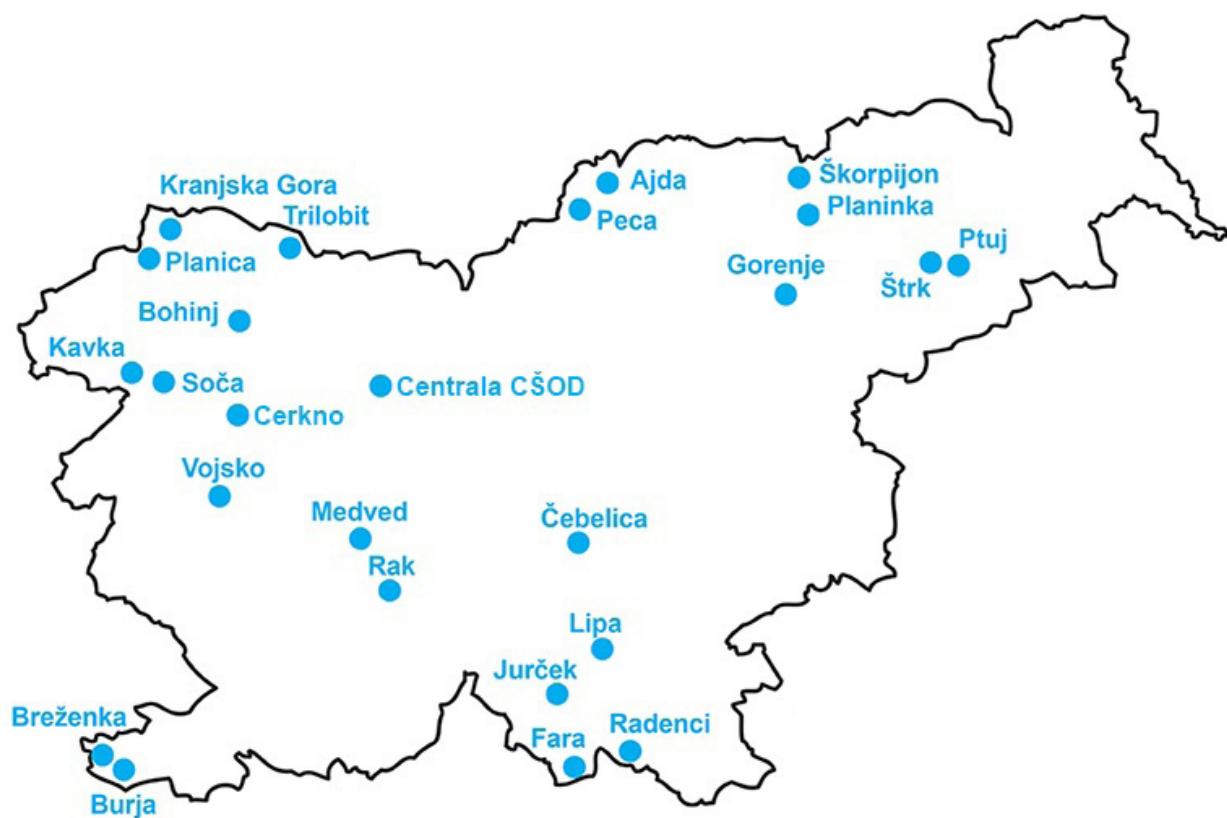


Figure 1. Residential Centres in Slovenia (CŠOD, 2016b)

The Slovenian Centre for School and Outdoor Education also runs daily centres, enabling students to familiarise themselves with the various parts of Slovenia, especially by visiting museums,

natural monuments, caves, etc.



Figure 2. Daily Centres in Slovenia (CŠOD, 2016a)

We have established that the residential and daily centres are distributed across the various parts of Slovenia and offer not only opportunities for sports activities (Alpine skiing, winter games, sledding, snowboarding, walking and cross-country skiing, hiking, mountaineering, cycling, kayaking, canoeing, etc.) and natural science activities (in the field of environmental education, natural sciences and techniques, biology, home economics, health education, etc.), but also offer various social science activities (in the field of history, geography, sociology, social studies, etc.), from observation and discovery to studies and independent research work of local history.

The activities involved in the education outside the classroom enable teachers to reach many objectives of elementary and secondary school education, such as the development of a positive and responsible attitude towards the environment, student socialisation or group education in mutual tolerance, respect for diversity, development of capacities for living in a democratic society, and promoting friendship and mutual assistance (CŠOD, 2015b).

We have established that education outside the classroom also ensures other objectives, which are harder to implement during school lessons. It is one of the few forms of education in which the cognitive, physical, emotional, social, moral and aesthetic dimensions of education are rather evenly distributed (Kristan, 1998). Education outside the classroom promotes the personal growth of students; through various activities it introduces them to useful and healthy ways of spending their free time; and it contributes to the socialisation of students (Concept, 2001; Kristan, 1998).

The analysis of the programmes, offered by different residential and daily centres of the Centre for School and Outdoor Education, showed that they include historical and ethnographic contents (the life of people today and in the past, local crafts, dances, manners and customs, human impact on the transformation of landscape, vernacular architecture, garden styles, residences, cultural

heritage); geographical contents (economic activities, transport and safety, tourism, population and settlement, parks, lakes, waterfalls, nature reserves, natural monuments, caves, thermal springs, mines, power plants, life and work on a farm, spatial orientation and cartography, definition of landscape, types of settlements and landscapes, domestic animals); sociological contents (living in a community, social rules, human rights, mutual relationships, cooperation, conflict resolution, free time, diet, hospitality, manners); cultural contents (homes of writers and poets, birthplaces of important figures); sports and social science contents (Alpine skiing gear in old times, games and sports in the past, orientation hikes and treasure hunting, educational field trips, survival in nature, traditional dances); environmental protection contents (sources of air pollution, problems due to air, water and soil pollution, waste disposal sites, impact of tourism on the natural environment, consumption and generation of electricity).

We can add that education outside the classroom enables the shifting of the learning process from schools to another location, thus introducing a diverse learning environment. The learning environment is used for learning, gaining knowledge, revising, deepening and broadening knowledge or for studying, discovering, and developing research and life skills. Education outside the classroom requires that teachers plan the research topics in accordance with the curriculum, that they are familiar with the terrain, plan the activities for the students, anticipate dangers in the field, cooperate with colleagues in the field, prepare the students in advance, and evaluate the work in school (Hoodless, Birmingham, McCreery & Bowen, 2003).

The analysis of the teaching and learning methods, used in the social science programmes, showed that they are in line with the requirements of elementary and secondary school curricula. The Centre promotes, above all, the use of teamwork, role-playing, discussions, problem solving in real-life situations, and project work (CŠOD, 2002).

The analysis of the activities offered by the Centre shows that education outside the classroom can take place in the form of workshops where students learn by exploring their town, based on their own interests, learning contents and objectives of individual subjects: e.g. literary (creative writing), art (drawing past events), recitation (folk songs), history (studying the cultural, social and economic history), sociology (education for tolerance, peace, coexistence), culinary (cooking, collecting recipes), sports (games of ancestors), theatre (performances about the students' hometown), dance (folk dances), photography, sculpture, music, multimedia, ethnology (manners and customs of people), religion (folk beliefs in the past), entrepreneurial (business planning), journalism (polling the locals), puppet (puppet shows), and other workshops (CŠOD, 2015a).

One example which can illustrate the implementation of outdoor education at elementary schools is the topic of migrations. The students can illustrate the migration flows that had affected their home village or town after the Second World War. Using the sources and data collected during fieldwork, they can present the life stories of people from their hometown in order to explain the processes of emigration and migration. They can try to find out how well the local population remembers migrations; record and analyse the memories of people who have returned to their hometown. They can attempt to estimate the extent to which people have migrated from their homes to the nearby villages or towns in the past and nowadays and try to find the reasons, etc. (Balkovec et al., 2008). Another example is the project week on the issue of waste, which can be connected with outdoor education at elementary or secondary schools. Students can interview older people and find out what different sorts of waste can tell us about the life of people in the past (Kavčič, 2013).

All residential centres of the Centre for School and Outdoor Education report that many schools in Slovenia choose their weekly activities as extra-curricular activities. The majority of these are elementary schools, but the number of secondary schools and faculties increases each year as well. The teachers find the residential centres very well organised and think that their programmes fit very well in the school curricula, especially at the elementary level (Gradišar, 2016).

We conclude that the programme of the Centre for School and Outdoor Education is an excellent supplement to the school curriculum at the elementary and secondary level. It allows for the attainment of the learning objectives and standards of the official school curriculum in a natural and authentic

way by providing various activities. For example, students can develop their ability in orientation in time and space; understand the life, work and mentality in the past and present; understand the basic characteristics and key problems of the modern world; become active individuals involved in the responsible management of the environment and nature; gain the knowledge, abilities and skills for the integration into professional life and society. Students become aware of the values and uniqueness of the Slovenian landscape, and develop a positive and respectful attitude towards the natural and cultural heritage of Slovenia by studying the local environment.

The analysis of the programme of the Centre for School and Outdoor Education showed that it is compatible with the content requirements of the elementary and secondary school curricula in Slovenia and that it offers many possibilities for deepening the knowledge of the local history and local environment. The Centre offers many possibilities for carrying out different activities and for the active participation of students in the learning process based on fieldwork and experiential learning.

5. The Role of Local History in Understanding European and World History

The research into local history also includes the European and global dimension. The locality can be studied "as a case study of changes and developments which have taken place across Europe, or across regions within Europe, albeit at different rates" (Stradling, 2001, 158). It is easier to first choose and carefully study a narrow, local case of the historical event that we want to present, and only then generalise it and set it into broader space and time (Weber, 1981). Using modern technology and the Internet, local history can be quickly compared with the local history of other places and towns. The Internet enables students to look up various towns, their buildings, monuments, museums, archives, etc., and compare them with their hometown.

Clio (2003) suggests that the following elements be included in the school curricula: spatial frame, time frame, concepts (e.g. community, autonomy, centralism, citizenship, territory, landscape, square, town), questions and problems, research methods, material and equipment, connections with general history and the broader context, local history and other subjects, recommended literature and used sources. Thus the curricula in all European countries could cover topics such as territory, the environment, landscape, social history, economic history, history of thought, political and administrative history, and so on. Students could study sources at various public institutions, e.g. in the public and local archives (schools, companies, the state) and museums or study the cultural heritage of their respective towns (architecture, archaeology, landscape, urban planning). Moreover, the size of the area could be limited to the surroundings, the town or to the broader area, the city or region. In doing so, various teaching and learning methods would have to be used, as well as various sources. For younger students, e.g. elementary school pupils, the narrower surroundings would be used at first, particularly the social and economic history; whereas secondary school students would delve into political and administrative topics, mentality, customs and lifestyles (Clio, 2003).

Contents related to the students' hometown are also an integral part of civic education and culture. Not only various examples from national history, but also various examples from local history qualify students for a deeper and consistent connection with broader historical phenomena and for merging them into a logical, clear whole (Weber, 1981). For example, during history lessons the students study historical cases, which help them develop a certain sensibility for the values that are important for autonomous group work and life in a pluralist and democratic society (becoming tolerant and peaceful, being able to listen to people with different opinions with tolerance and at the same time being able to support their own opinion with arguments, working in mutual cooperation, respecting basic human rights and dignity).

Thus the main focus of citizenship and civic education includes freedom and authority, democracy and government (local, national, European), laws and courts, rights and responsibilities, public virtues and ethics, and institutions (Ashley, 1999). Social science subjects should present to the students the roles of people in the past; explain environmental problems, changes, continuities, reasons and consequences; and introduce the people and their needs, rules, rights, and responsibilities in the

society.

Knowledge of the hometown cultural heritage represents the basis for the knowledge about the national and world cultural heritage. With it the students are equipped for independent and responsible work in the society, aware of their surroundings and of all that is going on around them, active in their town, and able to contribute to the development of their hometown. It is precisely education outside the classroom that can stimulate the desire of students to first explore their home region and town, and afterwards other countries as well.

The teaching of history in the democratic Europe should “enable European citizens to enhance their own individual and collective identity through knowledge of their common historical heritage in its local, regional, national, European and global dimensions” (Council of Europe, 2001, p. 3). The basis for the awareness about the global and European natural and cultural heritage is the knowledge of the local area. Social science activities and, in particular, various school or extracurricular activities (an example was given for the Centre for School and Outdoor Education in Slovenia) which include the exploration of the students’ hometown, prepare the students for an active role as well as for independent and responsible work in the society. Learning by getting to know, exploring, studying, and researching their hometown, region and country – with the emphasis on social contents – is the basis for the global civic education of youth.

6. Conclusion

On the basis of the analysis of different Slovenian elementary and secondary subject syllabi, we can conclude that some topics relating to the hometown and local environment are included in certain elementary and secondary subjects (geography, art history, hometown history exploration, social studies, etc.), where the contents are mostly related to cultural heritage. More possibilities to include local history – in addition to the global, European and national history – are provided by history, which is an obligatory subject in the Slovenian elementary and secondary schools. We would like to underline the elementary school subject of hometown history exploration, which tends to focus more on the Slovenian national history rather than on topics directly connected with the students’ hometown.

The comparison of elementary and secondary school syllabi has shown that the aims often mention a positive attitude to the immediate environment and to the heritage, which shows how important it is for the learners to know their local environment also when it comes to civic education and culture. We suggest that teachers try to include local history topics in the learners’ homework or in additional assignments given during the lessons, in extracurricular activities, optional subjects, optional compulsory activities, school projects, out-of-school activities and school camps, etc. One of the ways to achieve this is also the cooperation of elementary and secondary schools with the Centre for School and Outdoor Education in Slovenia.

The Centre for School and Outdoor Education has considerable significance in Slovenia since it incorporates suitable teaching and learning methods for working outside the classroom, such as experiential learning and teamwork, in its various activities, and promotes a positive attitude towards the environment. The Centre offers numerous activities for education outside the classroom, which are divided into three sets: sports, natural science and social science activities. These activities relate to the various locations of daily activities and to the various locations of the residential centres in Slovenia. Since the Centre offers activities for social science subjects that relate to various locations in Slovenia, the learning contents relate or can be applied to specific Slovenian regions and to the broader environment.

The historical environment is all around us, and this means that each area offers evidence of the people’s life and activity in the past. Researching local history can be inexpensive since each school has a historical building in its vicinity. Discovery learning in the hometown offers rich learning contents all by itself. The environment enables the attainment of various objectives (knowledge, abilities and behaviour) of the school curricula. Due to the global approach and interdisciplinarity,

the local environment is a natural source of motivation, which enables teamwork and cooperation among teachers and students (Vigouroux, 2000, p. 7). The studying of local history lies in the tasks and activities which the students perform in the elementary or secondary schools. Through different activities in the field of local history, offered by the Centre for School and Outdoor Education, the students develop a sense of responsibility towards cultural and historical sites, grow accustomed to a positive evaluation of cultural heritage and to an active role in society, gain knowledge, understanding, values and abilities for protecting the environment, and develop the awareness of the local, regional and national identity and affiliation. We suggest that more schools in Slovenia choose the Centre for School and Outdoor Education for the organisation of out-of-school activities and school camps. Also, we agree with Kristan (1998) who suggests that the teachers should make use of every opportunity in the local environment for gaining new knowledge and broadening one's horizons because outside the classroom students can learn in detail about the natural science, geographical, historical, cultural, ethnological and other characteristics of the town in which they are living. We can add that education outside the classroom in the students' hometown triggers curiosity about observing the landscape, objects or products, and promotes various social values, such as kindness, friendship, solidarity, sociability, tolerance, fairness, hospitality, etc. Education outside the classroom also prepares students for an active role in a democratic society, and accustoms them to independent and responsible work throughout their life. Exploring the local environment also stimulates an internal interest of students in history, gives them a sense of personal identity when studying history, and contributes to the knowledge and understanding of the Slovenian social, economic, political and cultural history. Through local history, students come to know and explore the past of their hometown and home region, broaden their spatial and temporal orientation from their hometown and home region towards Slovenia, Europe, and the world. The knowledge of hometown development is extremely important for understanding the development of the contemporary world.

In conclusion, the study of local history in schools is a method of active integration into the local society, as students are being systematically and thematically introduced to the life and events in their hometown. This is important for independent functioning in the society, which is the basis for the global civic education in the 21st century.

References

- Ashley, M. (ed.) (1999). *Improving Teaching and Learning in the Humanities*. London: Falmer Press.
- Balkovec, B., Brodnik, V., Bregar Mazzini, S., Galjot, A., & Snoj, D. (2008). *Učni načrt. Izbirni predmet. Odkrivajmo preteklost svojega kraja [Curriculum. Selected Subject. Exploring the Past of the Hometown]*. Retrieved from http://www.mzs.gov.si/fileadmin/mzs.gov.si/pageuploads/podrocje/os/devetletka/predmeti_izbirni/Preteklost_kraja.pdf
- Clio (2003). *Theses on the Teaching and Learning of Local Histories by Clio '92, Association of Teachers and Researchers in History Teaching and Learning*. Retrieved from <http://www.eurocliohistory.org/>
- Concept (2001). Koncept. Šola v naravi za 9-letno osnovno šolo. [Education Outside the Classroom for Nine-Year Elementary School]. Retrieved from http://www.mszs.si/slo/ministrstvo/organi/solstvo/viprogrami/os/9letna/pdf/sola_v_naravi.pdf
- Council of Europe (2001). Recommendation Rec(2001)15 of the Committee of Ministers to Member States on History Teaching in Twenty-First-Century Europe. Retrieved from <https://pestalozziprogrammeliary.wordpress.com/2015/01/04/recommendation-rec200115-of-the-committee-of-ministers-to-member-states-on-history-teaching-in-twenty-first-century-europe/>
- Croix, A., & Guyvarc'h, D. (eds.) (1990). *Guide de l'histoire locale. Faisons notre histoire!* Paris: Éditions du Seuil.
- CŠOD (2002). V naravo z glavo. Zakaj pa ne? [Outside the Classroom with Head. Why not?]. Ljubljana: Centre for School and Outdoor Education.
- CŠOD (2015a). Center šolskih in obšolskih dejavnosti [Centre for School and Outdoor Education].

- Retrieved from <http://www.csod.si/>
- CŠOD (2015b). Splošni cilji [General Aims]. Retrieved from <http://www.csod.si/stran/splosni-cilji>
- CŠOD (2016a). Daily Centres in Slovenia. Retrieved from <http://www.csod.si/center>
- CŠOD (2016b). Residential Centres in Slovenia. Retrieved from <http://www.csod.si/dom>
- Elementary school syllabi, 2016/17. Retrieved from http://www.mizs.gov.si/si/delovna_podrocja/direktorat_za_predsolsko_vzgojo_in_osnovno_solstvo/osnovno_solstvo/ucni_nacrti/
- Fortin-Debart, C. (2004). *Le partenariat école-musée pour une éducation à l'environnement*. Paris: L'Harmattan.
- Gradišar, B. (2016). *PowerPoint Presentation of the Centre for School and Outdoor Education at Faculty of Arts – University of Ljubljana*. Ljubljana: CŠOD.
- History (2007). Zgodovina. Katalog znanja. Srednje strokovno izobraževanje. Poklicno-tehniško izobraževanje. [Knowledge Catalogue. Secondary Technical Education. Vocational-Technical Education]. Retrieved from http://portal.mss.edus.si/msswww/programi2008/programi/drugi_del/SSI/KZ-IK/kz_zgodovina_ssi_in_pti_103_126.doc
- Hoodless, P., Birmingham, S., McCreery, E., & Bowen, P. (2003). *Teaching Humanities in Primary Schools*. Exeter: Learning Matters Ltd.
- Kavčič, I. (2013). Projektni tedni, celostni pristop in učenje za trajnostni razvoj. [Project Weeks, An Integrated Approach and Learning for Sustainable Development]. *Didakta*, XXII (161), 24-26.
- Kristan, S. (1998). *Šola v naravi [Education Outside the Classroom]*. Radovljica: Didakta.
- Kunaver, V., Brodnik, V., Gaber, B., Potočnik, D., Gabrič, A., Šifrer, M., Rode, M., Tawitian, E., & Razpotnik, J. (2011). *Učni načrt. Program osnovna šola. Zgodovina*. [Curriculum. Programme of Elementary School Education]. Retrieved from http://www.mizs.gov.si/fileadmin/mizs.gov.si/pageuploads/podrocje/os/prenovljeni_UN/UN_zgodovina.pdf
- Kunaver, V., Gabrič, A., Brodnik, V., Razpotnik, J., Valič, A., Radosavljevič, B., Glaser Tehovnik, M., Bizjak, S., Zgaga, S., Globočnik, M., & Globočnik, J. (2008a). *Učni načrt. Zgodovina. Strokovna gimnazija*. [Curriculum. History. General Professional Secondary School]. Retrieved from http://eportal.mss.edus.si/msswww/programi2015/programi/media/pdf/un_gimnazija/un_zgo_210_ur_strok_gimn.pdf
- Kunaver, V., Gabrič, A., Brodnik, V., Razpotnik, J., Valič, A., Radosavljevič, B., Glaser Tehovnik, M., Bizjak, S., Zgaga, S., Globočnik, M., & Globočnik, J. (2008b). *Učni načrt. Zgodovina. Splošna gimnazija*. [Curriculum. History. General Secondary School]. Retrieved from http://eportal.mss.edus.si/msswww/programi2015/programi/media/pdf/un_gimnazija/un_zgodovina_280_ur_gimn.pdf
- Potočnik, D. (2009). *Zgodovina, učiteljica življenja [History, Teacher of Life]*. Maribor: Pivec.
- Rutar Ilc, Z. (2003). *Pristopi k poučevanju, preverjanju in ocenjevanju [Approaches to Teaching, Examination and Evaluation]*. Ljubljana: The National Education Institute of the Republic of Slovenia.
- Secondary school syllabi, 2016/17. Retrieved from <http://eportal.mss.edus.si/msswww/programi2016/programi/index.htm>
- Stradling, R. (2001). *Teaching 20th Century European History*. Strasbourg: Council of Europe Publishing.
- Strmčnik, F. (2001). *Didaktika. Osrednje teoretične teme Didactics [The Central Theoretical Topics]*. Ljubljana: Scientific Institute of the Faculty of Arts.
- Trškan, D. (2008). The role of local history in primary and secondary schools today. In Tchibozo, G. (ed.), *Proceedings of the Paris international conference on education, economy and society - Paris 17-19 july 2008. Vol. 3, Mungaray – Zhang* (pp. 399-409). Paris: Analytics.
- Vigouroux, J.-P. (2000). *Eduquer à l'environnement en collèges et lycées: Enseignement général et agricole*. Ecologistes de l'Euzière: Agence Méditerranéenne de l'Environnement.
- Waterfiled, G. (ed.) (2004). *Opening Doors: Learning in the Historic Environment. An Attingham Trust Report 2004*. Hampton: The Attingham Trust.
- Weber, T. (1981). *Teorija in praksa pouka zgodovine v osnovni šoli. [Theory and Practice of History]*

- Teaching in Elementary School]. Ljubljana: DZS.*
- Weber, T. (1994). Načrtovano (projektno) in celostno (integrirano) delo pri pouku zgodovine v razredu ali na terenu (muzeju, galeriji in arhivu) [Design (Project) and Overall (Integrated) Work in History Lessons in the Classroom or Outside the Classroom (Museum, Gallery and Archive)]. *Zgodovina v šoli [History in School]*, 3 (1), 30-42.
- Woolfolk, A. (2002). *Pedagoška psihologija [Educational Psychology]*. Ljubljana: Educy.
- Zgonik, M. (1974). *Zgodovina v sodobni šoli [History in Modern School]*. Ljubljana: DZS.

Reseñas

Richardson, S. y Garfinkle, S. (eds.) (2016). *Scholarship and Inquiry in the Ancient Near East* (=Journal of Ancient Near Eastern History special issue, vol. 2/2, 2015) Berlin: de Gruyter. 179 págs.

Para citar este artículo: Álvarez García, J. (2017). [Reseña del libro *Scholarship and Inquiry in the Ancient Near East*, de S. Richardson y S. Garfinkle]. *Panta Rei. Revista Digital de Ciencia y Didáctica de la Historia*, 137-139.

ISSN: 2386-8864

DOI: 10.6018/pantarei/2017/9

La obra fue editada a petición de Seth Richardson y Steven Garfinkle (quien es además coeditor de la revista junto con Marc van de Mieroop). El tema central de este número especial versa sobre la producción, organización y edición del conocimiento cuneiforme. Para aproximarse a este tema se eligieron cuatro ámbitos en torno a los cuales se han realizado cuatro contribuciones por parte de distintos estudiosos sobre la historia del conocimiento en el Próximo Oriente Antiguo.

Como el propio Richardson afirma en la introducción al volumen (*Introduction: Scholarship and Inquiry in the Ancient Near East*, pp. 91-107) el primer problema al que se deben enfrentar los distintos investigadores es a la tendencia general de estudio sobre los corpora cuneiformes. Ésta consiste en la edición y comentario de los textos y las prácticas que los generaron sin tener en cuenta las operaciones intelectuales ni los medios sociales en los que estas actividades se desarrollaron, extrayendo el texto de su entorno socio-cultural.

Por lo tanto, los artículos que recoge el volumen pretenden ahondar en una serie de cuestiones como la organización y acceso al conocimiento y su transmisión, la figura y autoridad del escriba/erudito y su propia percepción como copista y autor de su trabajo. Así mismo se analizan los medios político, social y económico en el que estos trabajos intelectuales tomaron forma y con los que se relacionan. Del mismo modo, también se tratan en las distintas contribuciones las prácticas y los procesos interpretativos por parte de los escribas hacia los textos que recibían, con los trabajaban y con los que interactuaban. Finalmente, también se analizan cuestiones epistemológicas en torno a lo que el propio escriba y erudito pensaba sobre sí mismo y sobre su actividad.

Este trabajo sigue una tendencia muy actual en la investigación sobre el Próximo Oriente antiguo que gira en torno a la erudición y la producción intelectual. Sin embargo, esta nueva forma de aproximarse al mundo de los estudiosos en la antigüedad próximo-oriental no se habría conseguido sin establecer su “autonomía conceptual”, huyendo de los esquemas de las civilizaciones clásicas sobre pensamiento, filosofía y erudición en torno a las que tradicionalmente han girado esta clase de investigaciones; es decir, era fundamental concebir el conocimiento producido en los *scriptoria* próximo-orientales como esencialmente distinto y culturalmente independiente de lo que se desarrolló posteriormente en el mundo clásico. De esta forma, contamos desde la década de los noventa y muy especialmente en los últimos años con trabajos y proyectos en torno a la historia intelectual próximo-oriental.

Las cuatro contribuciones a este volumen se pueden organizar en dos grupos. El primero consistiría en los dos primeros artículos que versan sobre el desarrollo de la actividad intelectual en el área mesopotámica en dos períodos consecutivos, siendo el primero el dedicado al arco cronológico que va desde la invención de la escritura hasta el final del período paleobabilónico y el segundo

desde ese momento hasta el final de la cultura cuneiforme durante la dominación helenística. El siguiente grupo trataría áreas donde la cultura cuneiforme mesopotámica fue cultivada, pero de donde no era originaria; consiste en dos artículos dedicados al desarrollo del cuneiforme en el mundo Hitita y en Ugarit respectivamente.

La primera contribución corre a cargo de Paul Delnero bajo el título *Scholarship and inquiry in Early Mesopotamia* (pp. 109-143) donde analizará distintos aspectos de la producción intelectual cuneiforme desde la invención de la escritura hasta finales de periodo Paleobabilónico (3400 a.C. – 1600 a.C.). El primer aspecto que estudia sobre la cultura cuneiforme es la cuestión de la autoría, en torno a la cual el autor define su carácter compartido entre aquellos que copian y transmiten las obras escritas y aquellos otros que las representan. Otro aspecto que trabaja es el de la organización del conocimiento y las funciones de la educación cuneiforme: aportar mecanismos prácticos para su desarrollo posterior y crear una cierta conciencia de clase en el conjunto de los escribas, una suerte de élite intelectual al servicio del poder y separada de la masa iletrada con escaso acceso al conocimiento. Si bien la posesión del conocimiento generaba una identidad de clase al servicio del poder siendo el conocimiento un potente instrumento de control social; esta función sólo podría adquirir su significado en la representación de la ideología ante una audiencia. Es decir, si entendemos el conocimiento como marca de la élite política, este instrumento solo adquiere autoridad cuando se pone en práctica a través de una red de agentes e instituciones que representan los distintos rituales y contenidos de los textos cuneiformes.

Alan Lenzi continúa con la descripción de la erudición cuneiforme en Mesopotamia desde la época kasita hasta el periodo tardío. En el artículo que titula *Mesopotamian Scholarship: Kassite to Late Babylonian Periods* (pp. 145-201) Lenzi, atendiendo a estos textos específicamente, observa una notable continuidad en los métodos de trabajo pese a proceso de canonización de los corpora eruditos, puesto que vemos innovaciones a través de comentarios y ampliaciones. Además, parece haber una reivindicación de la figura del escriba al indicar su nombre en los colofones de las obras, una manera de señalar el orgullo por su profesión. En el I milenio, los comentarios se hacen mucho más detallados y extensos que en el periodo anterior, lo cual indica una reflexión profunda en torno a las obras clásicas de la cultura mesopotámica, siendo la base de tal reflexión la escritura que era concebida como el mecanismo para aprehender el mundo. En este periodo y muy especialmente a lo largo del I milenio, estos intelectuales están íntimamente ligados con los aparatos de poder, ofreciendo sus servicios a las altas esferas sociales y políticas en sus consultas. Sin embargo, un importante proceso dentro de este largo periodo fue el de la expansión del saber mesopotámico a otras áreas durante el Bronce Final; de ser un conocimiento prácticamente circunscrito al área mesopotámica, pasa a convertirse en un conocimiento capaz de adaptarse a otras realidades culturales.

Es dentro de este proceso de expansión del saber cuneiforme a otras áreas donde se desarrollan las dos contribuciones siguientes. La primera, *In Royal Circles: The Nature of Hittite Scholarship* (pp. 203–227), ha sido escrita por Theo van der Hout y gira en torno a la actividad intelectual en Hattusa, uno de los puntos donde el saber mesopotámico tuvo más arraigo. Lo que pretende el autor es establecer la identidad del erudito hitita separado de la del simple burócrata, para poder establecer la auténtica naturaleza de la intelectualidad hitita. Vemos como una vez más el autor considera los colofones como una preciada fuente para conocer la identidad de los escribas y sus relaciones, además de ser un indicativo de cierta conciencia de clase entre los eruditos. A esto se suma el alto estatus social con el que contaban los escribas eruditos en el mundo hitita, muy cercanos al poder político y a distintas altas autoridades. Al igual que en el área mesopotámica la educación se podría dividir en dos estadios, un primer estadio enfocado a adquirir las competencias más básicas para la administración y un segundo con un estudio profundo de los textos de cara a una especialización en la erudición cuneiforme. Serían aquellos escribas que alcanzarían el segundo estadio de conocimientos los que constituirían la cúspide intelectual de la sociedad, los que firmarían sus obras en los colofones y los que pretendían diferenciarse de los simples escribas administradores. Sin embargo, la escasez de textos sumero-acadios en Hattusa

con colofón firmado indica que sólo un pequeño círculo de escribas se dedicaba a cultivar el saber mesopotámico.

El último artículo de este número especial consiste en un trabajo conjunto de los profesores Robert Hawley, Denis Pardee y Carole-Roche Hawley titulado *The Scribal Culture of Ugarit* (pp. 229–267) sobre las prácticas eruditas en Ugarit, ciudad costera del Norte de la actual Siria, que además de convertirse en un potente emporio comercial durante el Bronce Final, también fue un importante polo de atracción del saber mesopotámico del cual encontramos numerosos ejemplos en casas privadas donde se constituyeron centros de enseñanza. Como los propios autores señalan Ugarit es un lugar idóneo para estudios de historia intelectual al existir una cultura escrita dual (silábica y alfabetica) que nos permite establecer comparaciones, diferencias y relaciones entre el conocimiento importado y el local. Este estudio de la producción intelectual ugarita se puede explicar a través de la tensión que se desarrolla entre la tradición y la innovación. Así pues, los autores se valen del modelo procedente del idealismo alemán sobre el desarrollo histórico comprendido en tres estadios (tesis - antítesis – síntesis) para dar una perspectiva intelectual e histórica al desarrollo de la erudición en Ugarit. Al igual que en otras zonas, aquí también los colofones nos aportan una gran cantidad de información sobre la identidad de los escribas. El primero (tesis) lo compondrían los eruditos dedicados al cultivo del cuneiforme mesopotámico, considerado un saber de prestigio y autoridad. Sin embargo, en torno al s. XIII a.C. se desarrolla desde las altas esferas políticas un sistema de escritura paralelo de carácter alfabetico, de esta manera algunos escribas marcan su identidad y exploran nuevas vías de innovación (antítesis). Durante el último periodo de existencia del reino de Ugarit ambos sistemas convivieron y se retroalimentaron (síntesis).

A lo largo de estas cinco contribuciones sobre el tema de la erudición en el Próximo Oriente antiguo se pueden definir cuatro claves para entender la producción intelectual cuneiforme y que marcan las nuevas vías de investigación: la relación entre los escribas, la relación entre el escriba y el texto cuneiforme, la relación entre el escriba y el poder político y la relación entre el escriba y la identidad cultural. Los escribas en el Próximo Oriente Antiguo establecían su identidad social a través de su conocimiento erudito que los distinguía del resto de la población o incluso de otros escribas menos cualificados. Su trabajo no consistía en la mera copia de los textos cuneiformes, sino en la reflexión en torno a ellos, estudiándolos, comentándolos, ampliándolos, una relación muy especial entre erudición y escritura. Esta actividad venía amparada por los poderes políticos que veían en el conocimiento cuneiforme un potente instrumento de control social y mantenimiento de las estructuras de poder, el cual se servía de estos eruditos para poner en práctica dicho conocimiento ante una audiencia. Finalmente, está la cuestión de la relación con la identidad cultural, un aspecto mucho mejor apreciable en aquellas zonas donde el cuneiforme silábico no era originario. Por una parte, un enriquecimiento cultural a través del saber mesopotámico que les aportaba un prestigio social elevado, y por otra un cultivo del saber local, incluso en un sistema de escritura nuevo, que les vinculaba con la identidad colectiva. Seguramente, una última contribución a este volumen que versara sobre la recepción y producción de conocimiento en Asiria habría completado de manera excelente este estudio sobre la actividad erudita en el Próximo Oriente antiguo.

Así pues, vemos como la historia intelectual no es una rama apartada de los estudios históricos en el Próximo Oriente antiguo, sino intrínseca a las sociedades en donde estos conocimientos se desarrollaron.

Juan Álvarez García
Universidad Autónoma de Madrid

Guldi, J. y Armitage, D. (2016). *Manifiesto por la Historia* (traducción de Galmarini, M. A. *The History Manifesto*, 2014). Madrid: Editorial Alianza. 292 págs.

Para citar este artículo: Botí Hernández, J. J., y Sáez Giménez, D. O. (2017). [Reseña del libro *Manifiesto por la Historia*, de J. Guldi y D. Armitage]. *Panta Rei. Revista Digital de Ciencia y Didáctica de la Historia*, 141-143.

ISSN: 2386-8864

DOI: 10.6018/pantarei/2017/10

La edición de *Manifiesto por la Historia* que aquí reseñamos es una traducción al castellano de Marco Aurelio Galmarini del original publicado en inglés por la Universidad de Cambridge en 2014. Sus autores son Jo Guldi y David Armitage: Jo Guldi es profesora en la Universidad de Brown, en Providence (Estados Unidos), y ha dedicado buena parte de su obra a estudios sobre la historia de Gran Bretaña y, sobre todo, a la política económica. Por su parte, David Armitage es profesor en la Universidad de Harvard, especialista en historia intelectual e historia del mundo.

Aunque hay quien ha señalado la originalidad del título de la obra, subrayando especialmente el término manifiesto como algo provocador y poco usual, lo cierto es que no se trata de algo novedoso, pues viene a unirse a una serie de títulos que se han publicado en la última década, sirviendo de ejemplo el conocidísimo *La utilidad de lo inútil* de Nuccio Ordine (2013), que también se publicó con el subtítulo *Manifiesto*, y que coincidía en algunos aspectos con el contenido de esta obra.

El conjunto del libro consiste en una dura crítica a la hiperespecialización y el cortoplacismo, planteando la Historia como una ciencia que, ante el avance de las nuevas tecnologías y la pérdida de perspectivas a largo plazo para enfrentar problemas como pueda ser el cambio climático, ofrezca respuestas globales y aporte una visión crítica. *Manifiesto por la Historia* es, por tanto, una dura pero necesaria autocritica que plantea que los propios especialistas han debilitado la ciencia histórica, haciéndole perder peso e influencia, creando la idea de que ante grandes problemas como crisis económicas, climáticas, bélicas, etc., la Historia no puede aportar nada.

Esta idea, que a muchos les puede parecer absurda, está cada vez más asentada en el imaginario colectivo, y día a día vemos cómo la ciencia histórica, junto a otras disciplinas sociales y humanísticas, va desapareciendo de los planes de estudios, de los presupuestos nacionales, etc. Según los autores, esta pérdida de utilidad pública es culpa de los propios historiadores, que desde mediados del siglo XX han venido construyendo sus estudios a aspectos cada vez más especializados, contrayendo sus escalas temporales y generando una obra tremadamente compleja y alejada de las necesidades reales de la sociedad, e incluso del entendimiento del gran público.

El libro está estructurado en introducción, cuatro capítulos y una conclusión. Además, viene acompañado de un índice de figuras y un índice analítico que remite a conceptos, autores, acontecimientos históricos, etc.

La introducción, bajo el título *¿La hoguera de las humanidades?*, realiza un recorrido exhaustivo por la problemática que ya hemos planteado, describiendo cuáles son esas dificultades que plantea el mundo actual, inmerso en una crisis acelerada. Desde la primera línea la autocritica está presente

y, sirviéndose de la fórmula con que Karl Marx y Friederich Engels introducían su *Manifiesto del Partido Comunista*, Guldi y Armitage afirman: “Un fantasma recorre nuestra época: el fantasma del corto plazo”. Así, ya en la introducción, los autores hacen alusión a la importancia del papel de la Historia en la sociedad: “La Historia es una espada de dos filos, uno que abre nuevas posibilidades para el futuro y otro que deja atrás el ruido, las contradicciones y las mentiras del pasado”.

El primer capítulo se titula *Avanzar mirando hacia atrás: el surgimiento de la ‘longue durée’*. En él se deja claro que la historia a largo plazo no es algo novedoso, sino por el contrario algo que viene de mucho tiempo atrás y que fue progresivamente abandonado en las décadas finales del siglo XX. Para ello se exponen las obras y aportaciones de distintos autores, con especial mención a Fernand Braudel como creador del concepto de *longue durée*. En este capítulo se puede observar una cierta añoranza del pasado historiográfico, haciendo continuas alusiones a la influencia que los historiadores tuvieron en disciplinas como la economía o la política en tiempos pretéritos. Aunque también se exponen los peligros y los errores que supuso en aquellos tiempos, tales como el presentismo. Así, por poner un ejemplo, declaran los autores en relación a los tiempos de Braudel: “La Historia a largo plazo era una herramienta para dar sentido a las instituciones modernas, hacer comprensibles los programas utópicos y concebibles por la sociedad los programas revolucionarios”.

A lo largo de toda la obra son abundantes, excesivas en algún punto, las referencias a la problemática del cambio climático, y quizá en este ejemplo extraído del primer capítulo podamos comprender cuál es el planteamiento acerca de la utilidad pública de la Historia que plantean estos dos historiadores: “el papel de la Historia no debería consistir solamente en vigilar la información sobre la responsabilidad respecto del cambio climático, sino también en señalar las direcciones alternativas, los atajos utópicos, las agriculturas distintas y los modelos de consumo que se han desarrollado mientras tanto”. En este primer apartado se afirma que cada vez más personas miran a la Historia en busca de respuestas a problemáticas a largo plazo como esta, por lo que inmediatamente surge el interrogante: ¿están preparados los historiadores para ofrecer esas respuestas? Guldi y Armitage señalan que la Historia puede ofrecerlas, pero que la visión cortoplacista que ha marcado la investigación y la enseñanza de esta disciplina en los últimos tiempos no.

El segundo capítulo, titulado *El pasado breve, o la retirada de la ‘longue durée’*, expone cuáles han sido esos cambios que han llevado a abandonar la longue durée de Braudel en favor del cortoplacismo. En él se describe cómo en la segunda mitad del siglo XX la disciplina comenzó a promover una concentración y concreción de fuentes e interrogantes y, por tanto, también del período y materia investigados. De esta manera se propició una hiperespecialización que llevó a saber mucho sobre aspectos cada vez más reducidos, descuidando así los grandes interrogantes, que quedaban sin responder.

Este proceso conllevaba una elitización, quedando así el debate y la exposición de resultados reducidos a pequeños círculos de eruditos, y agravando a su vez la crisis de utilidad social que pudiera tener la Historia. Guldi y Armitage citan a autores que ya en los años ochenta habían puesto en duda la contribución de la excesiva especialización a campos fundamentales como la educación.

El tercer capítulo se titula *Lo largo y lo corto. Cambio climático, gobernanza y desigualdad a partir de la década de 1970*. En este apartado del libro se analizan las tres problemáticas que le dan título (cambio climático, gobernanza y desigualdad), para concretar todo lo dicho hasta el momento y demostrar cómo la falta de investigación histórica en estos temas en particular ha generado una serie de mitologías e ideas distorsionadas que, a menudo de forma consciente, han condicionado la forma en que hoy la sociedad entiende algunos de ellos. Señalan los autores que la ausencia de historiadores ha propiciado la presencia de especialistas menos cualificados procedentes de otras disciplinas que han asumido la responsabilidad de condensar el conocimiento de siglos y milenarios. Así, se cita como ejemplo en el libro la forma en que los economistas han construido un discurso a largo plazo que ha idealizado la economía de libre mercado.

El cuarto capítulo nos trae de nuevo al presente y nos propone un tema de suma actualidad ya desde el título: *Grandes cuestiones; big data*. Aquí nos plantean los autores que la sobrecarga de información es en sí misma un síntoma de la crisis de pensamiento que venimos padeciendo,

y que tanto para el estudio histórico como para otras ciencias y la vida cotidiana se han hecho indispensables las herramientas de búsqueda de información. De hecho, los expertos se han dado cuenta de que para mantener la capacidad de persuación necesitan condensar *big data* para crear un relato conciso y divulgativo. La utilización de palabras clave es un ejemplo de este fenómeno de recogida de datos, que obviamente se ha expandido a distintos tipos de *software* (Google Book Search, Paper Machines...). Según los autores, gracias a estas herramientas se facilita la comparación de informaciones cuantitativas, lo que ayuda a producir modelos comparativos de variables a lo largo del tiempo y, por tanto, hace de la Historia “un árbitro de los principales discursos del antropoceno”.

Al fin, llegamos a la conclusión titulada, donde los autores realizan un balance general de todo lo expuesto y concluyen tres líneas a seguir en la escritura de la Historia: la apertura al gran público, haciendo accesibles y comprensibles los relatos elaborados por los historiadores; la atención y empleo de nuevas herramientas de visualización, en especial digitales, por parte de los historiadores; y, por último, la fusión entre lo “micro” y lo “macro”. En relación a este último aspecto, hay que señalar que ya en los capítulos anteriores los autores habían dejado clara su posición favorable también a la microhistoria y, en general, a líneas de investigación más reducidas, tan solo criticaban su generalización, hegemonía y condicionamiento en las tendencias de investigación recientes. En la conclusión vuelven a aclarar esta cuestión defendiendo que lo “micro” representa lo mejor de la metodología del historiador, mientras que lo “macro” plantea los auténticos interrogantes de interés común, por lo que insisten en alcanzar un equilibrio entre ambas concepciones.

No obstante, lo más interesante de la conclusión es el tono optimista que emplea. Se incide en la idea de que desde hace algunos años se vienen publicando estudios que siguen estos criterios, que la ciencia histórica está cambiando y que comienza a corregir errores. Se defiende que no todo está perdido y que, según los autores, los historiadores pueden y deben volver a ocupar el papel de maestros públicos, de guías sociales, que ya ocuparon en tiempos pasados aunque sin renunciar a la rigurosidad. Esto queda especialmente claro en las líneas finales del manifiesto: “¡Historiadores del mundo, unidos! Hay un mundo por ganar, antes de que sea demasiado tarde”.

Nos gustaría terminar diciendo que el manifiesto-ensayo ofrece al historiador un punto de vista novedoso basado en teorías que podrían parecer desfasadas por su antigüedad. Desde nuestro punto de vista, los autores aciertan al buscar en el pensamiento de Braudel un enfoque adecuado para la investigación histórica, pero falla a la hora de plantearlo en su texto. Precisamente por tratarse de un manifiesto, sus ideas no son desarrolladas de manera adecuada, quedan en cierta medida expuestas pero no se profundiza en su entendimiento, con lo que en ocasiones no se termina de comprender el propósito de los autores, o la forma en la que se deberían desarrollar estas ideas. Esto contrasta bastante con otras secciones del manifiesto donde el planteamiento se vuelve farragoso y repite hasta la extenuación algunos conceptos, sobre todo los relacionados con *big data* y cambio climático. En esos dos apartados es donde los autores, en lugar de incidir en su teoría, se pierden en la explicación de ejemplos que, a veces, no resultan del todo útiles, y quedan como una mera enumeración de ejemplos y casos concretos que no llevan a ninguna parte.

No obstante, debemos incidir en la idea de que el mensaje general que expone esta obra es absolutamente necesario en los tiempos actuales ante la aparente pérdida de utilidad social de la disciplina histórica, y de su progresiva destrucción y marginación por parte de instituciones y autoridades.

Juan Jesús Botí Hernández
Profesor de Secundaria - Ad Absurdum

David Omar Sáez Giménez
Profesor de Secundaria - Ad Absurdum

Panta Rei

PANTA REI es una revista digital de investigación orientada a la Historia y otras ciencias afines. Su principal objetivo es la transmisión del conocimiento científico, dando una oportunidad también a los jóvenes investigadores que quieren abrirse camino en el estudio de las ciencias humanas y sociales. Se compone de estudios originales relacionados con la disciplina histórica así como su didáctica y difusión. Las diferentes secciones que componen la revista son: artículos de investigación, entrevistas a profesionales, recensiones de monografías de actualidad y crónicas de congresos o eventos científicos relevantes.

Todos los artículos publicados son objeto de un proceso de revisión a cargo de un mínimo de dos evaluadores, que se consideran expertos en el ámbito temático del artículo propuesto. Nuestro deseo es poder ofrecer unos contenidos rigurosos, de calidad y de interés.

El CEPOAT (Centro de Estudios del Próximo Oriente y la Antigüedad Tardía de la Universidad de Murcia) es la institución encargada de la coordinación y gestión de la revista, desde donde anualmente se lanzará la convocatoria para aquellos que estén interesados en publicar sus trabajos, siempre relacionados con la Historia, Arqueología, Historia del Arte, Didáctica de las Ciencias Sociales, etc.

PANTA REI is a digital journal focused on History and other sciences related to it. Its main objective is the transmission of scientific knowledge by giving also an opportunity to young researchers who want to make their way in the study of human and social sciences. It is composed by original studies related to History, as well as its didactics and promotion. The different sections of this journal are: research articles, interviews to professionals, recensions on monographs about current issues and reports about congresses or relevant scientific events.

All the articles published are subject to a revision process carried out by a minimum of two reviewers who are considered to be experts in the field of the article proposed. Our wish is to offer rigorous contents with quality and being of interest to the reader.

CEPOAT (Centre of Studies of the Middle East and Late Antiquity of the University of Murcia) is the institution in charge of the coordination and management of this journal. This is the centre from where the call for papers will be launched for all the people interested in publishing their papers, always related to History, Archeology, Art History, Didactics of the Social Sciences, etc.

Normas de Publicación

El autor se compromete a enviar trabajos originales, que no se encuentren publicados en otras revistas ni en otros idiomas. Así mismo, el mismo artículo no podrá ser presentado en otras revistas mientras dure el proceso de evaluación.

Envío y presentación de originales

Los artículos se enviarán exclusivamente a través del correo electrónico a la dirección pantarei@um.es. Los textos serán enviados en formato DOC y las imágenes en formato JPEG o TIFF, y con un tamaño mínimo de 2000 px. Éstas no aparecerán incorporadas en el texto, sino enviadas en archivo aparte y correctamente numeradas según su posición en el texto. Junto al trabajo, se llenará y enviará un documento aparte en el que se especifiquen los datos del autor siguiendo el modelo disponible en la página Web de la revista.

Para la redacción de los trabajos se tendrá en cuenta el Manual de la American Psychological Association, en su sexta edición. La extensión máxima de los trabajos será de 30 páginas. La tipografía será Arial 11, con interlineado sencillo y sin espacio alguno entre párrafos. El texto deberá ir justificado a ambos márgenes y sin sangría en los primeros párrafos. Los márgenes serán de 2,50 cm. En los casos en los que fuera necesario incorporar notas, éstas irán a pie de página, enumeradas consecutivamente, con tipografía Arial 10, interlineado sencillo y justificadas a ambos márgenes.

Una información más detallada se encuentra disponible en la página <http://www.um.es/cepoat/pantarei>.

Proceso de valoración y evaluación

Una vez recibidos los trabajos, la Revista realizará una primera valoración. Si el trabajo enviado se ajusta a las normas de presentación propuestas, la temática es coincidente con la línea editorial de la revista y posee la calidad científica necesaria, será remitido al consejo asesor para una primera evaluación. Si no es así en este primer paso se puede rechazar directamente los documentos que incumplan claramente la línea editorial.

Será el Consejo Asesor quien indique a la revista la originalidad, relevancia, estructura, redacción, aparato bibliográfico, etc. del trabajo enviado y, para ello, se designará a dos revisores expertos externos que evaluarán cada uno de los trabajos, que pueden formar parte (o no) de este Consejo Asesor. La selección de los revisores se ajustará a la temática y características metodológicas del trabajo. El nombre y filiación de los autores serán eliminados del trabajo para su revisión, así como los revisores actuarán de manera anónima y confidencial.

Los revisores deberán llenar un informe de evaluación que centrará su atención en aspectos tales como características formales, originalidad y novedad de los trabajos, relevancia de las propuestas y los resultados, calidad metodológica y validez científica.

Una vez terminado el proceso se decidirá la aceptación o no de los mismos y su publicación en el número que sea pertinente, así como las modificaciones susceptibles de ser realizadas para su final publicación. Dicha notificación se enviará únicamente por correo electrónico, en un plazo máximo de seis meses.

Publishing rules

The author is committed to submit original papers not having been published in other reviews or in other languages. In this way, it is not allowed for the same paper to be presented in other reviews during the evaluation process.

Submission and presentation of originals

The articles will be exclusively submitted by email to pantarei@um.es. The texts will be submitted in DOC format and the images in JPEG or TIFF format, and with a minimum size of 2000 px. Images will not be integrated in the text but sent in another file and properly numbered according to their position in the text. Attached to the paper, a document will be filled out and sent where the author's data will be specified following the model available on the website.

The sixth edition of the Manual of the American Psychological Association will be taken into account for the writing of the papers. The length of the papers must not exceed 30 pages. Typography will be Arial 11, with simple line spacing and no space between paragraphs. The text must be justified on both margins without indentation in the first paragraphs. Margins size will be 2.50 cm. Where it could be necessary the incorporation of notes, they will be at the bottom of the page, consecutively numbered with typography Arial 10, simple line spacing and justified on both margins.

More detailed information is available on the website: <http://www.um.es/cepoat/pantarei>.

Examination and assessment process

The Journal will submit the papers to a first examination once received. If the paper follows the presentation guidelines, the subject agrees with the editorial line of this journal, and possess the scientific quality required, it will be sent to the advisory council for a first assessment. If not, the documents which clearly fail to complete the editorial line may be rejected straightaway in this first step.

The Advisory Council will indicate the originality, relevance, structure, writing, bibliography, etc. of the text to the journal; for this purpose, two outside experts will be designated to review the papers; these experts can be (or not) part of this Advisory Council. The selection of the experts will adjust to the subject and methodological characteristics of the paper. Name and affiliation of the author will be eliminated from the text for its review, in this way experts will act anonymously and confidentially.

The experts will fill out an assessment report which will focus on aspects such as formal characteristics, originality and novelty of the papers, relevance and results of the proposal, methodological quality and scientific validity.

Once the process is finished, the acceptance or not of the papers and its publication in the corresponding edition will be decided, as well as the modifications that may be done for its final publication. This notification will be sent by email within 6 months maximum.



cepoAt
UNIVERSIDAD DE MURCIA
centro de estudios del
próximo oriente y la
antigüedad tardía