



**Fernando Amérigo-Cuervo Arango, Enrique Santos Marinas,
Flávio Senra y Dilaine Soares Sampaio (eds.)**

Los estudios en Ciencias de las Religiones en Brasil y España

**Guillermo
Escolar**
E D I T O R





Análisis y crítica

**Fernando Américo-Cuervo Arango, Enrique Santos Marinas,
Flávio Senra y Dilaine Soares Sampaio (eds.)**

Los estudios en Ciencias de las Religiones en Brasil y España

**Guillermo
Escolar**
E D I T O R



En la edición de este libro ha participado el Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones de la Universidad Complutense de Madrid.

1ª edición, 2021

© Los autores, de sus respectivas contribuciones al presente volumen

© Guillermo Escolar Editor S.L.
Avda. Ntra. Sra. de Fátima 38, 5ºB
28047 Madrid
info@guillermoescolareditor.com
www.guillermoescolareditor.com

Diseño de cubierta: Javier Suárez

Maquetación: Equipo de Guillermo Escolar Editor

ISBN: 978-84-18981-20-3

Depósito legal: M-33238-2021

Impreso en España / Printed in Spain

Kadmos

P.I. El Tormes, Río Ubierna 12-14

37003 Salamanca

Reservados todos los derechos. De acuerdo con lo dispuesto en el Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes, sin la preceptiva autorización, reproduzcan o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.



El paisaje religioso: una propuesta de análisis para la Historia de las religiones

Ma CRUZ CARDETE*

1. INTRODUCCIÓN

A pesar de que, desde fuera de la disciplina, la Historia de las religiones es, a menudo, vista como una realidad bastante estática, en la que los cambios son tan lentos como los que se le presuponen a su objeto de estudio, lo cierto es que los historiadores de las religiones cada vez somos más conscientes de que dicho estatismo no es más que una ilusión que ha contribuido a mantener el estudio de lo religioso alejado del dinamismo social que le es tan propio como a cualquier otro fenómeno humano. El camino que ha llevado desde la negación del cambio hasta su aceptación es largo y han contribuido a conformarlo muy variadas escuelas de pensamiento histórico. En esta propuesta de análisis vamos a centrarnos en lo que las teorías sobre la construcción del paisaje (especialmente las teorías post-procesuales) han aportado al reconocimiento del hecho religioso como pleno hecho social, desarrollando un concepto, el de paisaje religioso, que tiene mucho que ofrecer para el estudio de las religiones pasadas y presentes entendidas como constructos culturales.

2. EL PAISAJE RELIGIOSO EN EL CONTEXTO DE LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES

Durante prácticamente todo el siglo XIX y buena parte del siglo XX el estudio de la Historia de las religiones se ha planteado desde principios espiritualistas, algo especialmente visible cuando se estudiaban religiones

* Profesora Titular del Departamento de Prehistoria, Historia Antigua y Arqueología de la UCM y Vicedecana de Estudios y Calidad en la Facultad de Geografía e Historia de la UCM. Secretaria Académica del Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones de la UCM (2008-2011) y Coordinadora del Máster Universitario en Ciencias de las Religiones de la UCM (2010-2012).



vivas, pero que en absoluto desaparecía cuando el objeto de análisis eran religiones del pasado, especialmente en el caso de las religiones de griegos y romanos, culturas consideradas referentes ideológicos occidentales. Así pues, el estudio de lo religioso partía de principios asumidos (rara vez reflexionados) de corte teológico y dogmático que han contribuido sobremanera a asumir lo religioso como equivalente a espiritual, alejándolo de sus evidentes dimensiones sociales y su capacidad de cambio y adaptación a los distintos contextos, de los que no es sino un producto más. El resultado ha sido la minimización, desde la propia Historia de las religiones, del carácter plenamente histórico de lo religioso, llegando incluso a la negación de la potencialidad cotidiana, práctica y material de los procesos religiosos.

Para poder plantearse el análisis de lo religioso desde el concepto de paisaje es muy importante asumir dos presupuestos de partida básicos que permitan la transición a esta nueva forma de comprender y estudiar los fenómenos religiosos. El primero de ellos es, precisamente, que lo religioso no es exclusivamente espiritual e intangible, sino también práctico y material. El segundo tiene en cuenta el primero para concluir que, siendo lo religioso, en sus múltiples facetas y formas, un elemento muy importante de las distintas sociedades humanas, que ayuda a definirlas y conformarlas y se ve definido y conformado por ellas, debe comprenderse como un proceso social y, como cualquier otro proceso social, está marcado por el contexto histórico y sus coordenadas espacio-temporales. Lo religioso, por tanto, no es esencial, ni atemporal, ni permanente. Se construye y cambia según lo hacen los intereses y necesidades de las sociedades de las que emana y, por tanto, ninguna aproximación al mismo que quiera denominarse científica puede forjarse desde principios que defiendan supuestas esencias atemporales e ignoren su historicidad.

Hasta al menos los años 80 del siglo xx los esencialismos han sido una constante en el análisis de las religiones pasadas y presentes, incluso hoy en día persisten en muchos sectores tradicionales y/o poco reflexivos. Utilizando criterios teológicos extraídos de las grandes religiones monoteístas, prejuicios políticos de muy diversa índole y sentencias moralizantes a menudo catalogadas como «ética universal», a pesar de no ser más que productos culturales y, por tanto, sujetos al cambio, se ha defendido con fervor que la religión debía ser estudiada principalmente por religiosos o, al menos, por personas especialmente sensibilizadas con la espiritualidad, las creencias o la fe, ya que solo ellas estarían preparadas para percibir los matices de los fenómenos religiosos. De esta forma, lo religioso quedaba



circunscrito al ámbito de lo abstracto y no contingente, en un giro irónico que alejaba a las religiones de la Historia precisamente por la trascendencia que estas han tenido en el discurrir histórico.

Uno de los casos más emblemáticos de esta forma de intentar aproximarse científicamente a lo religioso desde la creencia es el de Mircea Eliade. Aunque muchas veces calificado como «historiador de las religiones», incluso por él mismo, las formas en las que Eliade se aproximó al estudio de lo religioso distan en gran medida de las que rigen los intereses de un historiador. Para Eliade¹ y su forma fenomenológica de comprender el mundo, existe una trascendencia mística, una sacralidad inherente a los lugares, atemporal, ahistórica, más allá de lo humano, que convierte los condicionantes históricos, culturales y contextuales (piedras filosofales del historiador) en papel mojado, pues poca importancia pueden llegar a alcanzar frente a la fuerza salvadora de lo religioso.

A pesar de la inercia de los esencialismos, la creciente secularización, especialmente del mundo occidental, ha impactado con fuerza en la forma de hacer Historia de las religiones. La máxima casi sagrada según la cual lo que más lentamente cambia en una sociedad es la religión deja de tener sentido si concebimos lo religioso como construcción social, puesto que el cambio es tan inherente a ello como a cualquier otra manifestación social. Si aceptamos que lo religioso cambia, entonces tenemos que desarrollar herramientas y conceptos de análisis que nos permitan percibir ese cambio donde antes solo se veía permanencia y resistencia, y el paisaje religioso puede ayudarnos mucho en este sentido, al igual que la asunción de lo religioso no como un objeto (inerte), sino como un sujeto (dinámico) de estudio.

2.1. Paisaje y paisajes desde la Antigüedad al mundo contemporáneo

Para llegar a definir lo que consideramos paisaje religioso hay que empezar indicando qué es un paisaje. Lejos de las definiciones generalistas que lo conciben como «espacio natural admirable por su aspecto artístico», «parte de un territorio que puede ser observada desde un determinado lugar» o «pintura o dibujo que representa un paisaje»², el paisaje es entendido por historiadores y arqueólogos como un modo de construir y percibir el mundo que se constituye inclusiva y relacionalmente por todos los elementos que conforman una sociedad. El paisaje no se limita a realidades geológico-biológicas, aunque estas forman parte de él en cuanto que ofre-

¹ Eliade (1999, 1974, 1972, 1954).

² <https://dle.rae.es/?id=RT6QMkS>



cen posibilidades de supervivencia a las comunidades humanas, supervivencia que no se basa solo en la permanencia de la vida biológica, sino en la construcción de la vida cultural. Solo en la conjunción de elementos, en la malla relacional que ofrece el paisaje, puede el historiador y/o arqueólogo acercarse a la complejidad de una sociedad humana que no se limita a observar lo que le rodea, sino que lo construye de variadas formas. Porque el paisaje se ve, pero también se huele, se toca, se experimenta, se utiliza, se interioriza, se saborea, se oye, se piensa y se vive. No estamos ante un concepto abstracto, sino ante una forma de ser en el mundo.

Como todo concepto complejo, el de paisaje tiene una larga trayectoria hasta acuñarse tal y como aquí lo hemos descrito. El mundo clásico, sobre todo el romano, le dio cierta importancia, potenciando con él un proceso de idealización de la naturaleza caracterizada por la añoranza melancólica de un paraíso perdido. Imágenes potentes como las del *genius loci* o el *locus amoenus*, que aparecen en la poesía de Teócrito y despegan en la de Virgilio, hablan de un paisaje marcado por la belleza sensorial pero que no se limita a lo visible, puesto que conecta el espíritu con el entorno a través de elaboradas relaciones filosóficas, como las establecidas por Lucrecio y Propertio. Lejos de dignificar los espacios campesinos, este paisaje bucólico contribuye a defender el *statu quo* y naturalizar lo construido culturalmente, situando a las elites, radicadas en las ciudades, en el epicentro de la civilización³.

La equiparación creciente entre paisaje, belleza visual y naturaleza despegada durante el Renacimiento, se consolida con la Ilustración y se extiende durante el Romanticismo. Durante los siglos XV-XVII se concibe el paisaje como una representación eminentemente visual, lo que incluye un amplio espectro de realidades, desde mapas hasta hermosas reproducciones pictóricas de prados, montañas y bosques. Aunque es cierto que el paisaje renacentista y barroco tiene una fuerte carga estética capaz de generar admiración e incluso embeleso, tal y como demuestran, por ejemplo, los espléndidos cuadros de Poussin, no lo es menos que el contexto histórico de las exploraciones y conquistas que se suceden durante estos siglos favorece el auge de un pragmatismo político que, frente a las veleidades poéticas, se centra en los recursos que ofrecen los nuevos territorios por dominar y lo que las técnicas de ordenación y catalogación de los espacios podían aportar al proceso.

El mapa es un paisaje que representa muy bien los conceptos de la época: representación visual del espacio, pretendidamente aséptica, lógica

³ Cardete (2017), Schama (1995, 546), Traina (1992, 47-83).

y racional que controla, ordena, categoriza, distribuye y prioriza recursos y personas pareciendo que no lo hace⁴. Los mapas no son paisajes más neutros, menos interesados o menos contruidos que cualesquiera otros. Por el contrario, son herramientas de control y segmentación cultural que contribuyeron a convertir a Occidente en el centro del mundo, apuntalando su papel como centro irradiador de civilización y ofreciendo una justificación aparentemente racional a su afán colonizador⁵.

El Romanticismo se aleja de la lógica racionalista, pero continúa utilizando el paisaje como un arma de legitimación política, cultural e incluso moral. El paisaje romántico no es predominantemente visual, sino que aspira a ser una representación del universo total, un concepto más que una imagen, transido de dinamismo y emocionalidad, aunque la vista sigue dominando sobre cualesquiera otros sentidos.

Las contradicciones abundan en el pensamiento romántico y el paisaje no escapa a ellas. Por un lado, es reivindicado como expresión popular y pintoresca y, al tiempo, como deseo intelectual de comunión personal del artista con la Naturaleza. El paisaje romántico se levanta contra la injusticia y la desigualdad, defiende al campesino y al obrero alienado que malvive rodeado de humos y fábricas en vez de en espacios abiertos y limpios, pero acaba justificando el orden social que sitúa a los aristócratas y burgueses cultivados en la cúspide y a los percibidos como ignorantes campesinos, equiparados en su incultura con los obreros levantiscos, en la base, pues dicho orden se supone producto de leyes naturales de las que ningún ser vivo o inerte podía escapar⁶.

El Romanticismo alumbró también los primeros estudios científicos sobre lo religioso, con especial predilección por las religiones clásicas, y también en ellos encontramos potentes visiones del paisaje, como las desarrolladas por Friedrich Max Müller⁷, para quien la naturaleza era un escenario privilegiado de actuación de los dioses, o por Wilhelm Mannhardt⁸, que describió un bosque romántico plagado de ninfas y seres mági-

⁴ Bender (2002, 105), Classen (2005), Cosgrove (1985, 46-55), Harley (1992), Johnson (2007, 7), Thomas (2002, 31 y 2001, 169-170).

⁵ Bonnafé, Decourt y Helly (2000, 17-19), Chapman (1997, 7-12), Cosgrove (1985), Hernando (1999, 14-15), Johnson (2007, 85-95).

⁶ Cosgrove (1985, 58), Ingold (1997); Jackson (1986), Johnson (2007, 18-33), Lemaire (1997, 7), Meinig (1979, 34-35), Mitchell (1994, 6-7), Tuan (1974, 105).

⁷ Müller (1889, 1881).

⁸ Mannhardt (1877 y 1875).



cos, uniendo el folclore centroeuropeo decimonónico con los dioses griegos. En esta línea la obra quizá más conocida es la *Rama Dorada* de James George Frazer⁹. Este ensayo histórico-antropológico desarrolla una teoría de corte panteísta que parte del bosque romano de Nemi para cruzar el mundo de norte a sur y de este a oeste y encontrar las claves de la religiosidad humana en la relación del ser humano con las fuerzas de la Naturaleza, transformando el paisaje en una expresión viva de una supuesta naturaleza humana esencial.

Dentro de la diversidad de matices de los diferentes autores de la época, todos ellos compartieron una visión del paisaje como escenario, como realidad estática y marcadamente estética, reflejo de mundos pasados que continuaban vivos tanto en la añoranza de los contemporáneos como en esencias ahistóricas que unían a todos los seres humanos de cualquier época o lugar, y que se parecían sospechosamente a los dictados morales de la Europa de su tiempo, aunque se les adjetivara como universales y atemporales. La utilidad de este paisaje natural, que no se concibe construido, es que no puede cambiar y, por tanto, justifica cualquier cosa que el poder quiera ver en él con el argumento de que siempre estuvo ahí y así se mantendrá.

Aún hoy en día la idea del paisaje como construcción mutable es difícil de asumir para muchos, máxime cuando se une a la capacidad de transformación de lo religioso, de ahí que el concepto de paisaje religioso tenga aún que vencer muchas reticencias.

En el ámbito de la religión griega, por ejemplo, las primeras muestras de una concepción histórica del paisaje se perciben claramente en el clásico de Vincent Scully, *The Earth, the temple and the gods: Greek sacred architecture* (New Haven, 1962). Cuando se publicó fue un libro rompedor por el mero hecho de darle una importancia real, conformadora de realidad histórica, al paisaje, que dejaba de ser escenario para convertirse en protagonista, y no en un protagonista aislado, sino en uno que interactuaba y se interrelacionaba.

La llamada Escuela de París hizo mucho por visibilizar lo importante de las relaciones entre elementos, aunque fuera desde posturas estructuralistas no aceptadas por todos. Trabajos como los de François de Polignac, Pauline Schmitt Pantel o Christine Sourvinou-Inwood¹⁰ defendían ya en

⁹ Frazer (1922).

¹⁰ Bruit Zaidman y Schmitt Pantel (1989), De Polignac (1998, 1995 y 1984), Sourvinou-Inwood (1990).

los años 90 que lo religioso formaba parte del proceso histórico de construcción de la polis griega y que, de hecho, era tan importante que este no podía entenderse sin aquel. La reivindicación de que la religión no solo crea dioses, mitos o ritos, sino que también construye territorio, solidaridades políticas y realidades económicas y que unos y otros solo pueden comprenderse en sus puntos de interacción supuso una verdadera revolución en las formas de pensar lo religioso que ha ido calando lentamente y que ha ayudado también a superar la equiparación en parte simplista de paisaje con territorio, muy propia de los años 80-90, cuando la arqueología griega vivió un auténtico boom de prospecciones regionales¹¹ que no han sido la panacea para comprender los paisajes históricos griegos, pero sí una herramienta muy útil.

En el camino de conformación del actual concepto científico de paisaje tiene una incidencia trascendente la llamada Arqueología del paisaje, bastante presente en el estudio del mundo griego antiguo, aunque aún no tanto como sería deseable en el análisis de los elementos religiosos de dicho mundo¹², otra razón más por la que el desarrollo del concepto de paisaje religioso es necesario¹³.

2.2. *La Arqueología del paisaje*

La incidencia de la Arqueología del paisaje en la Historia de las religiones no sería posible sin advertir la propia importancia que ha ido adquiriendo

¹¹ Entre las más importantes destacan las centradas en Mesenia (McDonald y Rapp 1972), Beocia (Bintliff y Snodgrass 1985), Berbati-Limnes (Wells y Runnels 1996), Norte de Keos (Cherry, Davis y Mantourani 1991), Laconia (Cavanagh *et alii* 1996), Methana (Mee y Forbes 1997), Nemea (Wright *et alii* 1990), Pilos (Alcock *et alii* 2005; Davis *et alii* 1997; Zangger *et alii* 1997) o el Sur de la Argólida (Jameson, Runnels y Van Andel 1994).

¹² La bibliografía sobre Arqueología del Paisaje en el mundo griego es ingente, por lo que creo necesaria una pequeña selección que no es exhaustiva, pero sí significativa, de lo que se ha conseguido en los últimos 40 años de investigación: Alcock (2002, 1994 y 1993), Alcock, Cherry y Davis (1995), Bevan y Conolly (2004), Bintliff y Snodgrass (1985), Cardete (2016, 2010 y 2005), Cherry (1983), Cherry, David y Mantourani (1991), Davis *et alii* (1997), Edlund (1987), Fitzjohn (2007), Forbes (2007 y 1996), Forsén y Forsén (2003), Foxhall (2003 y 2000), Jameson, Runnels y Van Andel (1994), Mee y Forbes (1997), Muggia (2000), Osborne (2008 y 1987), Pettegrew (2001), Shipley y Salmon (1996), Van Andel y Runnels (1987), Veronese (2006), Wiseman y Zachos (2003), Zangger *et alii* (1997).

¹³ Johnson (2007, 130).

en los últimos 50 años la Arqueología de la religión. Aunque el término hoy en día resulta de lo más extendido, las dudas (muchas veces vertidas por los propios arqueólogos) sobre la capacidad epistemológica de la Arqueología para estudiar lo religioso han sido ingentes (incluso subsisten en muchos especialistas hoy en día). Buena prueba de ello es la llamada escala de inferencia de Hawkes. En 1954 Christopher Hawkes publicaba un trabajo¹⁴ en el que graduaba la dificultad que para la Arqueología tenía el análisis de los diferentes fenómenos humanos. En la base de la pirámide, como el fenómeno más sencillo de estudiar para la Arqueología, se encontraban las técnicas productivas. En la cúspide, como el más complejo, se hallaban las instituciones religiosas y la vida espiritual. Y allí permanecieron durante mucho tiempo, con sentencias tan categóricas como las de E. S. Higgs y G. Jarman: «The soul leaves no skeleton»¹⁵.

El cambio no empezó a percibirse hasta prácticamente la década de los 80 del siglo xx, cuando arqueólogos como Colin Renfrew se plantearon que comprender las sociedades, pasadas o presentes, sin tener conciencia alguna sobre sus universos simbólicos era tarea imposible y que el problema no era que la Arqueología no pudiera abordar estas problemáticas, sino que los arqueólogos no se habían planteado seriamente cómo hacerlo porque no lo habían considerado suficientemente relevante. Estos nuevos planteamientos son uno de los efectos positivos de concebir las religiones como procesos sociales plenamente históricos, como paisajes construidos¹⁶.

Las corrientes post-procesuales que se desarrollaron con fuerza en los años 80 y 90 terminaron de dinamitar los dos escollos principales que mantenían a la Arqueología alejada de lo religioso, a saber: la consideración de la religión como epifenoménica e irracional y, por lo tanto, como no abordable (o difícilmente abordable, al menos) desde el punto de vista científico¹⁷ y la catalogación de la Arqueología como una disciplina objetual que concebía el registro material desde principios tecnológicos y procesuales casi exclusivamente, convirtiendo los problemas epistemológicos de interpretación de las fuentes en limitaciones ontológicas de la disciplina.

¹⁴ Hawkes 1954.

¹⁵ Higgs y Jarman (1975, 1).

¹⁶ Hoy incluso se cuenta con obras de referencia que recogen los avances de la Arqueología de las religiones, al igual que ocurre con otras disciplinas más asentadas: *vid.* Biehl, Bertemes y Meller (2001); Insoll (2011); Whitley y Hays-Gilpin (2008).

¹⁷ Lewis-William (2008, 23); Whitley (2008a, 551); Whitley y Hay-Gilpin (2008, 19).

Los últimos 20 años, sin embargo, han estado marcados por la creciente aceptación de la Arqueología como una más de las llamadas Ciencias de las Religiones puesto que lo religioso se comprende cada vez más en su dimensión contextual e histórica, absolutamente equiparable con la de cualquier otro fenómeno social, lo que hace imposible comprender lo religioso sin las dimensiones prácticas que vinculan la creencia y sus formas de representación con la acción social y el contexto histórico¹⁸.

La querencia que ha mostrado la tradicional Historia de las religiones por las figuras estáticas (el templo, el exvoto, el dios; la creencia, el rito, el mito) pierde fuerza e importancia si aplicamos sobre el estudio de lo religioso los principios relacionales de la Arqueología del paisaje. El paisaje es una red y el paisaje religioso no es en absoluto ninguna excepción: los elementos concretos se interrelacionan en un sistema de acción y representación amplio que cambia conforme lo hacen las sociedades que lo generan, con todas sus dinámicas de interacción.

Partiendo de estos presupuestos, cada vez más extendidos, la investigación sobre lo religioso se dirige hacia la visión plenamente histórica que supone el paisaje religioso, concepto que podríamos definir como una «malla de interacción social en la que lo religioso no solo se expresa y toma carta de naturaleza a través de mitos, creencias, imágenes y ritos, sino también a través de elementos políticos, económicos, filosóficos, sociológicos, culturales, domésticos y cotidianos»¹⁹. Así entendido lo religioso no puede aislarse de la sociedad que lo crea, puesto que precisamente su existencia se debe a la interacción que establece con el resto de elementos de la malla relacional que ofrece a los grupos humanos sus referentes identitarios²⁰. Y tampoco puede separarse de la sociedad desde la que se estudia, pues es en la conjunción entre pasado y presente donde se construye historia y donde se forjan los significados que constituyen la realidad perceptiva de los paisajes.

Dos casos muy evidentes de lo necesario que es analizar lo religioso en su contexto para poder comprenderlo de una forma plena e histórica son, por ejemplo, la relación que mantiene la religión con el poder o la que se establece entre religión y monumentalización.

¹⁸ Cardete (2016, 2010, 2005); Edwards (2005); Gow (1995); Insoll (2011, 2007, 2004 y 2001); Morphy (1995); Rodman (1992); Russell (2008); Shaw (2013); Toren (1995).

¹⁹ Cardete (2016, 46).

²⁰ Bender, Hamilton y Tilley (2007, 17); Croxford (2005, 10); Grant (1991) Sheldrake (2001, 21-22); Whitley (2008a, 548); Woolf (2005, 130).



En el primer caso, si separamos lo religioso de lo socio-político y económico no podremos comprender el alcance de la potencia ideológica que alcanza la religión en una sociedad. Al vincular los dictados, normativas, expresiones, manifestaciones o tabúes religiosos a la autoridad divina, la religión adquiere una fuerza difícilmente contestable, mucho mayor en potencia que la que emanan otro tipo de autoridades como las políticas, familiares o económicas, y que se engrandece aún más cuando interactúa con estas.

El refrendo de la deidad funciona como un marchamo de autoridad muy vinculado al ejercicio político del poder que de ninguna manera puede comprenderse limitándolo al ámbito de lo espiritual, ni siquiera de la moral, pues solo cobra pleno sentido en la arena social. Así pues, la supuesta preexistencia y esencialismo de las normativas religiosas y de sus representantes humanos más destacados (quienes forman parte de las clases altas en igual medida que los representantes del poder económico, político o social, confundiendo muchas veces con ellos) alimenta en gran medida los discursos coactivos (tanto ideológicos como fácticos) de las elites y los medios para preservarlos (leyes, normativas, tradiciones, prácticas sociales asumidas...), dentro de un sistema de violencia simbólica, siguiendo la terminología bourdiana²¹, que entorpece las reivindicaciones de las clases bajas.

En referencia a las relaciones entre religión y monumentalización, las visiones tradicionales han tendido a centrarse en descripciones de tipo artístico-simbólico de los grandes monumentos templarios. Ello ha conducido a dos consecuencias destacadas. En primer lugar, el sobredimensionamiento del templo como hito físico de análisis, olvidando su papel simbólico como nodo relacional. Los templos han sido estudiados como elementos inmóviles, equiparando su permanencia física con su permanencia simbólica, olvidando que el mero hecho de que continúe existiendo más allá del momento en el que fue levantado no implica en absoluto inmovilismo, sino todo lo contrario, cambio y adecuación a los significados que cada momento social le aporta.

En segundo lugar, la minimización de muchas otras formas de representación religiosa que no resultan tan llamativas o visibles como los grandes templos, pero que son igual o más significativas. Esta problemática está en el origen de la diferencia entre las prácticas inscritas (públicas, visibilizadas en el tiempo y el espacio, como la monumentalización) y las

²¹ Bourdieu (1979, 1977, 409-411 y 1971, 45-49).

incorporadas²², más difíciles estas últimas de identificar y aislar porque se caracterizan por la experimentación más que por la racionalización y tienen una fuerte carga corporal y sensorial, como ocurre por ejemplo con los ritos (procesiones, enterramientos, banquetes, deposiciones votivas...).

El rito no es algo rígido, aunque tienda a presentarse como tal. De hecho, su naturaleza es profundamente dúctil porque implica la plasmación física (a través de gestos, palabras, olores, sabores, colores, sonidos...) de la creencia, su corporalización, su constitución como elemento práctico, que existe mientras se practica y se experimenta, que se asume por repetición procedimental y emotiva y no por deducción lógica, pues es a través de la repetición cuando se comparte y adquiere dimensión simbólica²³. Como defiende Fogelin²⁴, la religión no solo se cree, también se hace.

Al igual que ocurre con los grandes templos, el rito ha tendido a estudiarse desde el estatismo, como una imagen fija y reconstruida a través de las fuentes históricas que nos lo describen, congelándolo en el tiempo y, por lo tanto, manteniendo la falacia de su perennidad, como si el hecho de mantener una apariencia externa implicara que dicha apariencia significa lo mismo siempre y para todos los que de él participan. Estudiado desde la perspectiva del paisaje religioso, el rito no es estático, sino que crea un discurso de supuesto estatismo, potenciando una ilusión de origen y continuidad ahistóricos que ayuda a legitimar el *statu quo* ideológico y responde, por tanto, a criterios contextuales y contingentes²⁵.

La asunción de que el monumento religioso marca las prioridades de quienes lo levantan y que, por tanto, lo no monumentalizado es menos relevante, responde exclusivamente a una determinada concepción del espacio, de claro cariz cartesiano, ilustrado y occidental, para la cual el espacio es un contenedor que debe ser relleno con formas sólidas y visibles, de modo que la percepción, que no tiene por qué circunscribirse a elementos físicos reconocibles de forma inmediata, sería una forma de comprender el

²² Connerton (1989).

²³ Alcock y Van Dyke (2003, 4); Barret (2001, 154); Chaniotis (2012); Chapman (2009, 10); Christensen (2009, 14); Kirk (1981, 55); De Certeau (1979); Garwood (1991, 13); Meskell (2007, 218); Rowlands (1993, 147); Sorensen (2013, 12-13); Whitley (2008b, 98); Yioutsos (2014).

²⁴ Fogelin (2008, 132).

²⁵ Arafat (1996, 10); Bourdieu (1977, 409-411); Bradley (1991, 211 y 1987, 3); Cardete (2005, 113-125); Hobsbawn (2003, 1-3); Osborne (2008, 285); Renfrew (1985, 3); Rowlands (1993, 146); Shaw (2013, 5-7).

mundo de segunda categoría, apta para culturas poco desarrolladas, en una falsa dicotomía Naturaleza-Cultura que ya hemos rechazado y que tiene como fin una gradación civilizatoria que ha ido perdiendo adeptos desde al menos la II Guerra Mundial.

Frente a estos planteamientos cientifistas, hay otros modos de comprender el paisaje y los elementos que lo forman desde la capacidad perceptiva humana, que siempre es construida en el contexto histórico. A este respecto son muy interesantes los postulados de la fenomenología moderna, especialmente de Heidegger²⁶, para quien el ser humano es, sobre todo un ser en el mundo («dasein») y no uno que analiza el mundo desde fuera. Siguiendo este principio, el mundo es vivido (habitado, experimentado) antes que pensado (intencionalmente desde fuera, como resultado de un proceso de abstracción) y, por lo tanto, el lugar existe antes que el espacio, lo cual implica interconexión, experimentación, relacionalidad, el triunfo del proceso sobre la forma o el resultado y del contexto y la emoción sobre los supuestos condicionantes inalterables, que son construidos y contingentes y, por lo tanto, ni universales ni preexistentes²⁷.

Así pues, los paisajes religiosos no suponen una relación directa entre monumentalización y visualización, sino que el mundo es aprehendido de modo multisensorial, ya que es el cuerpo entero, entendido como un conjunto de experiencias y relaciones que conectan con otros cuerpos (humanos, animales o inanimados) el que percibe, por muy extraño que ello pueda resultarle a una tradición cultural como la occidental, en la que la vista se ha convertido en el sentido más fiable y racional, en detrimento del resto²⁸.

3. CONCLUSIÓN

La evolución de la Historia de las religiones en el último siglo ha supuesto un movimiento creciente desde posturas espiritualistas hacia otras históricas y contextuales, desarrollándose nuevos conceptos de análisis que superan las oposiciones convencionales (sagrado *vs* profano, ciencia *vs* religión, culto *vs* rito, acción *vs* pensamiento, sujeto *vs* objeto, cuerpo *vs*

²⁶ Heidegger (2009 y 1971, 160).

²⁷ Ingold (1995, 58, 66 y 76-77); Sheldrake (2001, 1-9); Thomas (2008, 302 y 2001, 172); Tilley (2010, 25-40, 2006, 13-15 y 2004a, 1-31).

²⁸ Borić y Robb (2008); Fowler (2011, 142-146 y 2008, 48-49); Hamilakis, Plucienik y Tarlow (2002, 2-3); Howes (2005); Meskell (1996); Tilley (2010, 26-39, 2006, 22-29, 2004a y 2004b); Whitehouse (2001, 161).



mente, naturaleza *vs* cultura ...), entre los que se encuentra el de paisaje religioso.

El paisaje religioso, que bebe en gran medida de la Arqueología del paisaje, especialmente de las visiones post-procesuales de la misma, parte de la base de que costumbres, creencias, prácticas, ritos o mitos son una construcción cultural, al igual que lo son los modos de organización política, los sistemas económicos o los principios filosóficos, con los que interactúa continuamente, modificándose en el proceso. Si nuestra metodología de análisis parte de concepciones estáticas, que presuponen una refracción al cambio de lo religioso, no podremos ver el movimiento, pero eso no quiere decir que no exista, solo que no hemos sido capaces de comprenderlo y/o no hemos querido hacerlo.

Al ser puro contexto, el paisaje es cambiante, no queda fijo en el espacio-tiempo de su primera constitución, sino que evoluciona y fluye, generando nuevas percepciones espaciales y nuevas formas de asumir el tiempo. Los cambios no lo pervierten ni degradan, sino que marcan su contextualidad y su historicidad, que nunca es estática, sino dinámica, y que constituye un valor significativo para las comunidades que lo construyen.

La visión dicotómica de la realidad que separa lo sagrado de lo profano, el rito de lo mundano, la naturaleza de la cultura, la esencia de la contingencia, es producto de una forma concreta de concebir el mundo, conformada en buena parte durante la Ilustración, y que ha sido muy útil en la configuración del pensamiento científico, pero que debe someterse a crítica y reconocer que no es universal ni ahistórica y que, por tanto, no puede aplicarse tal cual al pasado, donde encontramos multitud de sociedades diversas en las que no suele existir una línea que separe claramente lo que los pensadores de las sociedades modernas occidentales solemos calificar como esferas sagrada y profana²⁹.

El hecho religioso no empieza y termina en sus dimensiones espirituales (sin duda importantes, pero no absolutas), ni tampoco en la materialidad de las grandes construcciones templarias a las que estamos tan acostumbrados, sino que se define en la interacción entre el santuario y el lugar, entre los enclaves sagrados y la territorialización, entre la productividad económica y la deposición de exvotos, entre la organización del culto y los intereses políticos, entre el desarrollo del rito y los conflictos sociales, entre la vida doméstica y la concepción de lo divino, entre el mito y los sentidos que permiten su desarrollo y aprehensión.

²⁹ Brück (2007, 281-288).

El paisaje religioso ofrece la relacionalidad que apenas si se percibía en las visiones espiritualistas de lo religioso y que es necesaria para convertir los hitos en nodos. No es una mera yuxtaposición de elementos, sino que se constituye como algo diferente a la suma de sus partes, puesto que la interacción entre elementos produce realidades propias que no se contenían individualmente en los elementos que las conformaban, sino que solo son posibles en los procesos de simbiosis. Por eso comprender el paisaje religioso es imposible sin entenderlo complejo y social y, por lo tanto, contextual e histórico³⁰. Y por ello los estudios que parten de la premisa del paisaje religioso son capaces de estudiar realidades tan importantes (y desatendidas hasta ahora en gran parte) como el papel de la religión como naturalizadora de lo cultural, la incidencia de lo religioso en la conformación de las jerarquías sociales, la relación entre religión, rito y mito en la producción económica, el peso de la tradición y la memoria (construida, recreada y manipulada) en el desarrollo de ritos y costumbres culturales, la relación entre la creencia y la corporalidad, las influencias entre religión y género, la capacidad de la religión para construir espacio-tiempo, las vinculaciones entre dioses y territorios o la ya resaltada capacidad de cambio de lo religioso, es decir, la imbricación de la religión en todas las esferas vitales de las culturas antiguas y su profunda contextualidad e historicidad.

El paisaje religioso, tal y como aquí lo definimos, entendido como sujeto y no como objeto de análisis, ofrece, frente a la compartimentación, individualización y categorización de los elementos la relacionalidad que los explica en interacción, primando el nodo contextual frente al hito y reivindicando la historicidad, siempre dinámica, frente a los esencialismos estáticos.

4. BIBLIOGRAFÍA

- Alcock, S. E. (2002): *Archaeologies of the Greek past: landscapes, monuments and memories*, Cambridge.
- «Minding the gap», en Alcock, S. y Osborne, R. (eds.) (1994): *Placing the gods. Sanctuaries and sacred space in Ancient Greece*, Oxford, 248-261.
- (1993): *Graecia capta*, Cambridge.
- Alcock, S. E., Berlin, A. M., Harrison, A. B., Heath, S., Spencer, J. y Stone, D. L. (2005): «The Pylos Regional Archaeological Project, Part VII: Historic Messenia, Geometric through Late Roman», *Hesperia*, 74 (2), 147-209.

³⁰ De Polignac y Scheid (2010, 432).

- Alcock, S. E., Cherry, J. y Davis, J. L. (1994): «Intensive survey, agricultural practice and the classical landscape of Greece», en Morris, I. (ed.) *Classical Greece: ancient histories and modern archaeologies*, Cambridge, 137-170.
- Alcock, S. E. y Van Dyke, R. M. (2003): «Archaeologies of memory: an introduction», en Alcock, S. E. y Van Dyke, R. M. (eds.) *Archaeologies of memory*, Oxford, 1-13.
- Arafat, K. W. (1996): *Pausanias' Greece. Ancient artist and Roman rulers*, Cambridge.
- Barret, J. C. (1994): *Fragments from Antiquity: an Archaeology of social life in Britain, 2900-1200 BC*, Oxford.
- Bender, B. (2002): «Time and landscape», *Current Anthropology*, 43 (4), 103-112.
- Bender, B., Hamilton, S. y Tilley, Ch. (eds.) (2007): *Stone worlds. Narrative and reflexivity in Landscape Archaeology*, Walnut Creek.
- Bevan, A. y Conolly, J. (2004): «GIS, archaeological survey, and Landscape Archaeology on the Island of Kythera, Greece», *Journal of Field Archaeology*, 29 (1), 123-138.
- Biehl, P., Bertemes, F. y Meller, H. (eds.) (2001): *The Archaeology of cult and religion*, Budapest.
- Bintliff, J. y Snodgrass, A. (1985): «The Cambridge/Bradford Boeotian expedition: the first four years», *Journal of Field Archaeology*, 12, 123-162.
- Bonnafé, A., Decourt, J.-C. y Helly, B. (eds.) (2000): *L'espace et ses représentations*, Lyon.
- Borić, D. and Robb, J. (2008): «Body theory in Archaeology», en Borić, D. y Robb, J. (eds.), *Past bodies: body-centred research in Archaeology*, Oxford, 1-6.
- Bourdieu, P. (1979): «Symbolic power», *Critique of Anthropology*, 13-14, 77-85.
- (1977): «Sur le pouvoir symbolique», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 32 (3), 405-411.
- (1971): «Genèse et structure du champ religieux», *Revue Française de Sociologie*, 12, 205-334.
- Bradley, R. J. (1991): «Ritual, time and history», *World Archaeology*, 23 (2), 209-219.
- (1987): «Time regained: the creation of continuity», *Journal of the British Archaeological Association*, 140, 1-17.
- Bruit Zaidman, L. y Schmitt Pantel, P. (1989): *Le religion grecque*, Paris.

- Cardete, M. C. (2017): «La Arcadia de Virgilio: una visión desde la Historia Antigua», *Aevum. Rassegna di scienze storiche, linguistiche e filologiche*, 91 (1), 105-127.
- (2016): *El dios Pan y los paisajes pánicos. De la figura divina al paisaje religioso*, Sevilla.
- (2010): *Paisaje, identidad y religión: imágenes de la Sicilia antigua*, Barcelona.
- (2005): *Paisajes mentales y religiosos de la frontera suroeste arcadia: épocas arcaica y clásica*, Oxford.
- Cavanagh, W., Crouwel, J., Catling, R. y Shipley, G. (1996): *The Laconia survey: continuity and change in a rural landscape*, London.
- Chanotis, A. (ed.) (2012): *Unveiling emotions: sources and methods for the study of emotions in the Greek world*, Stuttgart.
- Chapman, J. (2009): «Notes on memory-work and materiality», en Barbiera, I., Choyke, A. M. y Rasson, J. A. (eds.) *Materializing memory: archaeological material culture and the semantics of the past*, Oxford, 7-16.
- (1997): «Landscape in flux and colonization of time», en Chapman, J. y Dolukhanov, P. (eds.), *Landscape in flux. Central and Eastern Europe in Antiquity*, Oxford, 1-21.
- Cherry, J. F. (1983): «Frogs around the pot: perspectives on current archaeological survey projects in the Mediterranean region», en Keller, D. R. y Rupp, D. W. (eds.), *Archaeological survey in the Mediterranean area*, Oxford, 375-416.
- Cherry, J. F., Davis, J. L. y Mantzourani, E. (eds.) (1991): *Landscape Archaeology as long-term history: Northern Keos in the Cycladic islands*, Los Angeles.
- Christensen, L. B. (2009): «'Cult' in the study of religion and Archaeology» in Jensen, J. T., Hinge, G., Schultz, P. and Wickksier, B. (eds.), *Aspects of Ancient Greek cult. Context, ritual, iconography*, Aarhus, 13-28.
- Classen, C. (2005): «The witch's senses: sensory ideologies and transgressive femininities from the Renaissance to modernity», en Howes, D. (ed.) *The empire of the senses. The sensual culture reader*, Oxford-New York, 70-84.
- Connerton, P. (1989): *How societies remember*, Cambridge.
- Cosgrove, D. (1985): «Prospect, perspective and the evolution of the landscape idea», *Transactions of the Institute of British Geographers*, 10, 45-62.
- Croxford, B. (2005): «Real and unreal landscapes», *Archaeological Review from Cambridge*, 20 (1), 7-19.

- Davis, J. L., Alcock, S. E., Bennet, J., Lolos, Y. y Shelmerdine, C. (1997): «The Pylos Regional Archaeological Project, Part I: overview and the archaeological survey», *Hesperia*, 66 (3), 391-494.
- De Certeau, M. (2000): *La invención de lo cotidiano. Vol. I. El arte de hacer*, México.
- De Polignac, F. y Scheid, J. (2010): «Qu'est-ce qu'un "paysage religieux"? Représentations culturelles de l'espace dans les sociétés anciennes Avant-propos», *Revue de l'histoire des religions (Qu'est-ce qu'un «paysage religieux»? Représentations culturelles de l'espace dans les sociétés anciennes)*, 227 (4), 427-434.
- (1998): «Visibilité et mémoire: la construction symbolique de l'espace en Grèce géométrique», *Ktema*, 23, 92-102.
- (1995): «Repenser la "cité"? Rituels et société en Grèce archaïque» en Hansen, M.H. and Raaflaub, K. (eds.), *Studies in the Ancient Greek polis*, Stuttgart, 7-19.
- (1984): *La naissance de la cité grecque*, Paris.
- Edlund, I. E. M. (1987): *The gods and the place. Location and function of sanctuaries in the countryside of Etruria and Magna Graecia (700-400 B. C.)*, Stockholm.
- Edwards, D. N. (2005): «The Archaeology of religion», en Díaz-Andreu, M., Lucy, S., Babić, S. y Edwards, D. N. *The Archaeology of identity. Approaches to gender, age, status, ethnicity and religion*, London-New York, 110-128.
- Fitzjohn, M. (ed.) (2007): *Uplands of Ancient Sicily and Calabria: the Archaeology of landscape revisited*, Wiltshire.
- Fogelin, L. (2008): «Delegitimizing religion: the Archaeology of religion as... Archaeology», en Whitley, D. S. y Hays-Gilpin, K. (eds.), *Belief in the past: theoretical approaches to the Archaeology of religion*, Walnut Creek, 129-141.
- Forbes, H. (2007): *Meaning and identity in a Greek landscape. An archaeological ethnography*, Cambridge.
- (1996): «The uses of the uncultivated landscape in modern Greece: a pointer to the value of the wilderness in Antiquity», en Shiplehy, G. y Salmon, J. (eds.), *Human landscape in Classical Antiquity. Environment and culture*, London, 68-97.
- Forsén, B. y Forsén, J. (2003): *The Asea valley survey: an Arcadian mountain valley from the Palaeolithic period until modern times*, Stockholm.
- Fowler, Ch. (2011): «Personhood and the body», en Insoll, T. (ed.) *Oxford handbook of the Archaeology of ritual and religion*, Oxford, 133-150.
- (2008): «Fractal bodies in the past and in the present», en Borić, D. y

- Robb, J. (eds.) *Past bodies: body-centred research in Archaeology*, Oxford, 47-57.
- Foxhall, L. (2003): «Cultures, landscapes and identities in the Mediterranean world», *Mediterranean Historical Review*, 18 (2), 75-92.
- (2000): «The running sands of time: Archaeology and the short-term», *World Archaeology*, 31 (3), 484-498.
- Frazer, J. G. (1922): *The golden bough*, New York.
- Garwood, P. (1991): «Ritual tradition and the reconstitution of society», en Garwood, P., Jennings, D., Skeates, R. y Toms, J. (eds.), *Sacred and profane*, Oxford, 10-32.
- Gow, P. (1995): «Land, people and paper in Western Amazonia», en Hirsch, E. y O'Hanlon, M. (eds.), *The Anthropology of landscape*, 43-62.
- Grant, I. H. (2001): «Postmodernism and science and technology», en Sim, S. (ed.), *The Routledge companion to Postmodernism*, London, 65-77.
- Hamilakis, Y., Pluciennik, M. y Tarlow, S. (2002): «Introduction: thinking through the body», Hamilakis, Y., Pluciennik, M. y Tarlow, S. (eds.), *Thinking through the body. Archaeologies of corporeality*, New York-Boston-Dordrecht-London-Moscow, 1-21.
- Harley, J. B. (1992): «Rereading the maps of the Columbian encounter», *Annals of the Association of American Geographers*, 82, 522-42.
- Hawkes, Ch. (1954): «Archaeological Theory and Method: some suggestions from the old world», *American Anthropologist*, 56, 155-168.
- Heidegger, M. (2009): *Ser y tiempo*, Madrid.
- (1971): *Poetry, language, thought*, New York.
- Hernando, A. (1999): «El espacio no es necesariamente un lugar: en torno al concepto de espacio y a sus implicaciones en el estudio de la Prehistoria», *Arqueología espacial*, 21, 7-28.
- Higgs, E. S. y Jarman, G. (1975): «Paleoeconomy», en Higgs, E. S. y Jarman, G. (eds.), *Paleoeconomy*, Cambridge, 1-7.
- Hobsbawn, E. (2003): «Introduction: inventing traditions», en Hobsbawn, E. y Ranger, T. (eds.), *The invention of tradition*, Cambridge, 1-14.
- Howes, D. (ed.) (2005): *The empire of the senses. The sensual culture reader*, Oxford-New York, 1-17.
- Ingold, T. (1997): «The picture is not the terrain. Maps, paintings and the dwelt-in-world», *Archaeological Dialogues. Dutch perspectives on current issues in Archaeology* 4 (1), 29-31.
- (1995): «Building, dwelling, living: how animals and people make themselves at home in the world», en Strathern, M. (ed.), *Shifting con-*

- texts: transformations in anthropological knowledge*, London-New York, 57-80.
- Insoll, T. (ed.) (2011): *Oxford Handbook of the Archaeology of ritual and religion*, Oxford.
- (2001): *Archaeology and world religion*, London.
- Insoll, T. (2007): «Introduction. Configuring identities in Archaeology», en Insoll, T. (ed.) *The Archaeology of identities*, London-New York, 1-18.
- (2004): *Archaeology, ritual, religion*, London.
- Jackson, J. B. (1986): «The vernacular landscape» in Penning-Rowsell, E. and Lowenthal, D. (eds.) *Landscape, meanings and values*, 65-81.
- Jameson, M. H., Runnels, C. N. y Van Andel, T. H. (1994): *A Greek countryside. The Southern Argolid from Prehistory to the present day*, Stanford.
- Johnson, M. (2007): *Ideas of landscape*, Oxford.
- Kirk, G. S. (1981): «Some methodological pitfalls in the study of ancient Greek sacrifice (in particular)», en Reverdin, O. y Rudhardt, J. (eds.), *Le sacrifice dans l'Antiquité, Huit exposés suivis de discussions, Vandoeuvres-Genève 25-30 Août 1980, Fondation Hardt pour l'étude de l'antiquité classique, Entretiens sur l'Antiquité Classique*, 27, Vandoeuvres-Genève, 41-80.
- Lemaire, T. (1997): «Archaeology between the invention and destruction of landscape», *Archaeological Dialogues. Dutch perspectives on current issues in Archaeology* 4 (1), 5-21.
- Mannhardt, J. W. E. (1877): *Wald- und Feldkulte*, Berlin.
- (1875): *Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstaemme*, Berlin.
- McDonald, W.A. y Rapp, G.R. (eds) (1972): *The Minnesota Messenia expedition: reconstructing a Bronze Age regional environment*, Minneapolis-London.
- Mee, C. B. y Forbes, H. A. (eds.) (1997): *A rough and rocky place: the landscape and settlement history of the Methana Peninsula, Greece*, Liverpool.
- Meinig, D. W. (1979): «The beholding eye. Ten versions of the same scene» in Meinig, D. W. (ed.), *The interpretation of ordinary landscapes*, Oxford, 33-48.
- Meskell, L. (2007): «Back to the future: from the past in the present to the past in the past», en Yoffee, N. (ed.), *Negotiating the past in the past. Identity, memory and landscape in archaeological research*, Tucson, 215-226.
- (1996): «The somatization of Archaeology: institutions, discourses, corporeality», *Norwegian Archaeological Review*, 29 (1), 3-16.

- Mitchell, W. J. T. (1994): «Imperial landscapes», en Mitchell, W. J. T. (ed.), *Landscapes and power*, Chicago-London, 5-34.
- Morphy, H. (1995): «Landscape and the reproduction of the ancestral past» in Hirsch, E. and O'Hanlon, M. (eds.), *The Anthropology of landscape*, 184-209.
- Muggia, A. (2000): «L'area di rispetto come indicatore di politiche demografiche e di gestione territoriale», en Camassa, G., De Guio, A., Veronese, F. (eds.), *Paesaggi di potere: problemi e prospettive, Atti del Seminario Udine 16-17 Maggio 1996* («Quaderni di Eutopia» 2), Roma, 199-218.
- Müller, F. M. (1899): *Natural religion*, London.
- Osborne, R. (2008): «Introduction: for tradition as an analytical category», *World Archaeology*, 40 (3), 281-294.
- (1987): *Classical landscapes with figures. The Ancient Greek cities and its countryside*, London.
- Pettergrew, D. K. (2001): «Chasing the classical farmstead: assessing the formation and signature of rural settlement in Greek Landscape Archaeology», *Journal of Mediterranean Archaeology*, 14 (2), 189-210.
- Renfrew, C. (1998): «From here to ethnicity», *Cambridge Archaeological Journal*, 8 (2), 275-277.
- Rodman, M. C. (1992): «Empowering place: multivocality and multilocality», *American Anthropologist*, 94, 640-656.
- Rowlands, M. (1993): «The role of memory in the transmission of culture», *World Archaeology*, 25 (2), 141-151.
- Russell, L. (2008): «Imagined landscapes: edges of the (un)known», en David, B. y Thomas, J. (eds.), *Handbook of Landscape Archaeology*, Walnut Creek, 638-643.
- Schama, S. (1995): *Landscape and memory*, London.
- Shaw, J. (2013): «Archaeology of religious change: introduction», *World Archaeology*, 45 (1), 1-11.
- Sheldrake, P. (2001): *Spaces for the sacred. Place, memory and identity*, Baltimore.
- Shiple, G. y Salmon, J. (eds.) (1996): *Human landscape in Classical Antiquity. Environment and culture*, London.
- Sorensen, M. L. S. (2013): «Introduction to Part I: belief as practice», en Sorensen, M. L. S. and Rebay-Salisbury, K. (eds.), *Embodied knowledge: perspectives on belief and technology*, Oxford, 11-14.
- Sourvinou-Inwood, Ch. (1990): «What is polis religion?» in Murray, O. and Price, S. (eds.), *The Greek city: from Homer to Alexander*, Oxford, 295-322.

- Tilley, Ch. (2010): *Interpreting landscapes. Geologies, topographies, identities. Explorations in Landscape Phenomenology* 3, Walnut Creek.
- (2006): «Introduction. Identity, place, landscape and heritage», *Journal of Material Culture*, 11 (1-2), 7-32.
- (2004a): *The materiality of stone: explorations in Landscape Phenomenology*, Oxford-New York.
- (2004b): «Mind and body in landscape research», *CAJ*, 14 (1), 77-80.
- Thomas, J. (2008): «Archaeology, landscape and dwelling», en David, B. and Thomas, J. (eds.) *Handbook of Landscape Archaeology*, Walnut Creek, 300-306.
- (2002): «Archaeology's humanism and the materiality of the body», en Hamilakis, Y., Pluciennik, M. y Tarlow, S. (eds.), *Thinking through the body. Archaeologies of corporeality*, New York-Boston-Dordrecht-London-Moscow, 29-45.
- (2001): «Archaeologies of place and landscape», en Hodder, I. (ed.) *Archaeological theory today*, Cambridge, 165-186.
- Toren, Ch. (1995): «Seeing the ancestral sites: transformations in Fijian notions of the land», en Hirsch, E. y O'Hanlon, M. (eds.), *The Anthropology of landscape*, 163-183.
- Traina, G. (1992): *Ambiente e paesaggi di Roma Antica*, Roma.
- Tuan, Y. F. (1974): *Topophilia: a study of environment perception. Attitudes and values*, New Jersey.
- Van Andel, T. H. y Runnels, C. (1987): *Beyond the Acropolis. A rural Greek past*, California.
- Veronese, F. (2006): *Lo spazio e la dimensione del sacro. Santuari greci e territorio nella Sicilia arcaica*, Padova.
- Wells, B. y Runnels, C. (1996): *The Berbati-Limnes archaeological survey*, Stockholm.
- Whitehouse, R. D. (2001): «A tale of two caves. The Archaeology of religious experience in Mediterranean Europe», en Biehl, P., Bertemes, F. y Meller, H. (eds.), *The Archaeology of cult and religion*, Budapest, 161-167.
- Whitley, D. S. (2008a): «Religion», en Bentley, R. A., Maschner, H. D. G. y Chippindale, C. (eds.), *Handbook of archaeological theories*, Lanham-New York-Toronto-Plymouth, 547-566.
- (2008b): «Cognition, emotion and belief: first steps in an Archaeology of religion», en Whitley, D. S. y Hays-Gilpin, K. (eds.), *Belief in the past: theoretical approaches to the Archaeology of religion*, Walnut Creek, 85-103.



M^A CRUZ CARDETE

- Whitley, D. S. y Hays-Gilpin, K. (2008): «Religion beyond the icon, burial and monument: an introduction», en Whitley, D. S. y Hays-Gilpin, K. (eds.), *Belief in the past: theoretical approaches to the Archaeology of religion*, Walnut Creek, 11-22.
- Wiseman, J. y Zachos, K. (eds.) (2003): *Landscape Archaeology in Southern Epyrus, Greece*, Princenton.
- Wolf, G. (2005): «A sea of faith?», en Malkin, I. (ed.), *Mediterranean paradigms and Classical Antiquity*, London-New York, 126-143.
- Wright, J. C., Cherry, J. F., Davis, J. L., Mantzourani, E. y Sutton, R. F. (1990): «The Nemea Valley Archaeological project: a preliminary report», *Hesperia*, 59, 579-659.
- Yioutsos, N. P. (2014): «Pan rituals of Ancient Greece: a multi-sensory body experience», in Eneix, L. C. (ed.), *Archaeoacoustics: the Archaeology of sound. Proceedings of the 2014 Conference in Malta, Florida*, 57-68.
- Zangger, E., Timpson, M. E., Yazbenko, S. B, Kuhnke, F. y Knauss, J. (1997): «The Pylos Regional Archaeological project. Part II: landscape evolution and site preservation», *Hesperia*, 66 (4), 548-641.



Índice

Prólogo. Sobre el Grado en Ciencias de las Religiones de la UCM..... 7

I. LOS ESTUDIOS EN CIENCIAS DE LAS RELIGIONES EN BRASIL

Flávio Senra

El área de evaluación Ciencias de la Religión y Teología en Brasil.
Reflexiones político-académicas..... 35

Claudio de Oliveira Ribeiro

A Ciência da Religião Aplicada e o contexto brasileiro de
pluralismo religioso 51

Frank Usarski

Comparando crenças na fase pós-fenomenológica da Ciência da
Religião – Reflexões em prol de um modelo analítico 77

Emerson José Sena da Silveira y Marcelo Ayres Camurça

«Ciencias empíricas de la religión» en Brasil: génesis y
cuestiones de nomenclatura y terminología..... 95

Dilaine Soares Sampaio y Zuleica Dantas Pereira Campos

Os estudos afro-brasileiros nas Ciências da Religião..... 117

Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões

Entre o Corpo e a Alma Selvagem: desafios ao estudo das
tradições indígenas a partir da Ciência da Religião..... 141

Sandra Duarte de Souza

Epistemologías feministas: una interpelación para los Estudios de
Religión..... 161

<i>Mary Rute Gomes Esperandio</i>	
A Pesquisa sobre «Espiritualidade e Saúde» nas Ciências das Religiões no Brasil	181
<i>David Mesquiati de Oliveira</i>	
Estudios pentecostales en las Ciencias de las Religiones en Brasil.....	199
<i>Elisa Rodrigues</i>	
Religião e Educação. A história e o desenvolvimento do Ensino Religioso no Brasil	219
II. LOS ESTUDIOS EN CIENCIAS DE LAS RELIGIONES EN ESPAÑA	
<i>Julia Mendoza Tuñón y Enrique Santos Marinas</i>	
Los estudios de Máster y Doctorado en Ciencias de las Religiones del Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones de la UCM.....	241
<i>Francisco Díez de Velasco</i>	
El papel de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones (SECR) en el reciente desarrollo del estudio de las religiones en España	259
<i>Juan Antonio Álvarez-Pedrosa</i>	
El estudio de las religiones y el Centro de Estudios del Próximo Oriente	281
<i>Mª Cruz Cardete</i>	
El paisaje religioso: una propuesta de análisis para la Historia de las religiones.....	291
<i>Mónica Cornejo y Borja Martín-Andino</i>	
Haciendo visible lo invisible: estrategias de visibilidad religiosa en la ciudad de Madrid.....	313
<i>José-Miguel Marinas</i>	
Hacedores de santos.....	335



ÍNDICE

Fernando Amérigo

El concepto de objeción de conciencia en el ordenamiento

jurídico español 359