INTRODUCCIÓN

El título que le hemos dado a este libro es *La Paz, partera de la Historia,* porque la imagen de un nacimiento de un ser humano es una de las más bellas y felices que podemos tener, en él se concentra todas las expectativas de la continuidad de la vida y de las sociedades. Por esta razón desde el mundo antiguo se ha relacionado a la mujer con la tierra, la abundancia y, por extensión, con el conjunto de virtudes garantes del bienestar, entre ellas la paz. Mujer, bienestar y paz han permanecido unidas en las prácticas y en los ideales a lo largo de la Historia, a pesar de que, en determinados momentos otras prácticas o ideologías, como el patriarcado o el belicismo, hayan conseguido relegarlas en cierta medida. Dice el diccionario que partera es «una mujer que, sin tener estudios o titulación, ayuda o asiste a la parturienta». La partera, al igual que la paz, es la encargada de garantizar la vida, de perpetuarla.

En la antigua Grecia, en el siglo V a. C., Sócrates, influenciado por la profesión de su madre Fainarate, comadrona, utiliza la *mayéutica* (μαιευτικη) como método de investigación y enseñanza. El filósofo ateniense trasladó el significado médico del arte de ayudar a procrear al filosófico, el arte de dar a luz ideas, ayudar el saber, a través del diálogo. Igualmente, podríamos decir que la Historia participa de la *mayéutica* porque genera nuevas vidas, nuevas propuestas para el desarrollo de las capacidades humanas, en su transcurso se gestionan pacíficamente los conflictos y se crean realidades de paz.

En cierta medida al afirmar que la *Paz es partera de la historia* estamos subvirtiendo la conocida frase de Karl Marx que pensaba justamente lo contrario *La violencia es la partera de toda sociedad vieja preñada de una nueva.* En el fondo hacemos una propuesta de lectura distinta de la Historia en la que damos preeminencia a la gestión pacífica de los

conflictos en las dinámicas sincrónicas y diacrónicas de las sociedades humanas.

En una amplia declaración las Naciones Unidas expresa que la *Cultura de Paz* es un «conjunto de valores, actitudes, tradiciones, comportamientos y estilos de vida basados en: el respeto a la vida, el fin de la violencia y la promoción y la práctica de la noviolencia por medio de la educación, el diálogo y la cooperación; ... el respeto pleno y la promoción de todos los derechos humanos y las libertades fundamentales; el compromiso con el arreglo pacífico de los conflictos; ... el respeto y el fomento de la igualdad de derechos y oportunidades de mujeres y hombres; ... la adhesión a los principios de libertad, justicia, democracia, tolerancia, solidaridad, cooperación, pluralismo, diversidad cultural, diálogo y entendimiento a todos los niveles de la sociedad y entre las naciones; y animados por un entorno nacional e internacional que favorezca a la paz».

Cabe preguntarse cuál ha sido el papel de esta *Cultura de la Paz* en la Historia y, asociado a ello, cuáles han sido las fuerzas, los «motores», que han movido las dinámicas humanas. Bien es cierto que la historiografía tradicional ha tendido a interpretar a la «violencia como partera de la Historia», pero también ha habido otras interpretaciones que le han dado espacio a otros móviles como la política, la democracia, las negociaciones, el intercambio, la interculturalidad, la diplomacia o las virtudes. En cualquier caso, el balance historiográfico está, hasta el momento, claramente desequilibrado hacia el primer enfoque. Por eso es importante abordar la segunda posibilidad, porque la *Cultura de la Paz*, y la *Investigación para la Paz* pueden incorporar o contribuir a renovar presupuestos metodológicos, epistemológicos, ontológicos y, si queremos, axiológicos que, sin duda, enriquecerían las posibilidades de la Historia como ciencia de lo social. Evidentemente, la incorporación de una perspectiva abierta de los conflictos, la coexistencia de diversos proyectos e intereses en relación con el desarrollo de las capacidades y potencialidades o satisfacción de capacidades, el papel de las mediaciones, la paz negativa, positiva o imperfecta, la búsqueda de equilibrios dinámicos, el poder de los actores que defienden la paz o la deconstrucción la violencia, y todo ello en el marco de la complejidad, son algunas ideas que pueden enriquecer las perspectivas sobre la Historia.

La *Paz*, la regulación pacífica de los conflictos, sin duda una de las grandes preocupaciones del siglo XX y del actual siglo XXI, es punto de interés de políticos, religiosos, gentes de diversas culturas y estatus sociales, mujeres, jóvenes, hombres, empresarias/os, o trabajadoras/es,

en definitiva, de la opinión pública y política en general. La Historia y, solidaria y complementariamente, todas las ciencias y disciplinas interesadas por las dinámicas de los grupos y sociedades humanas han tenido que actualizar continuamente sus presupuestos y perspectivas de acuerdo con los cambios producidos en el conocimiento humano, en general, y científico en particular. En relación con esto, en las últimas décadas la preocupación por la *Paz*, ha sido cada vez mayor y así queda claro en numerosas reuniones, en el incremento de investigadoras/es preocupadas/os por este campo y en la proliferación de publicaciones científicas. Desde el Instituto de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada, también se ha apostado por situar la *Paz*, como categoría de análisis, en el centro de los debates epistemológicos y ontológicos. Así, las historiadoras y los historiadores, en estrecha colaboración con otras disciplinas tienen la posibilidad, y por ende el compromiso, de introducir en sus investigaciones las temáticas relacionadas con la *Paz,* porque ésta forma parte de todas las sociedades y es una garantía para la construcción de futuros más justos y pacíficos. No obstante, las perspectivas «violentológicas», muy extendidas, contribuyen a pensar que es la violencia la que marca las dinámicas de la Historia. Sería necesario, por tanto, hacer un giro epistemológico, y ontológico, para reconocer y recuperar el papel central de la *Paz* en las dinámicas sociales.

La Investigación para la Paz no ha sido ajena a los intereses de los debates historiográficos en torno a los *motores* de la Historia. La interacción entre aquélla y éstos ha contribuido a generar nuevas perspectivas de análisis y a agregar muchas más variables desdeñadas u olvidadas en la reconstrucción de la Historia tales como el pacifismo, la cultura de la paz o la noviolencia. A lo largo de este libro se defiende que los *conflictos*, entendidos como discrepancias en cuanto los proyectos de cada uno de los actores, son el *motor primordial de la Historia*, quedando abierta la posibilidad de su regulación pacífica o violenta. Más concretamente, partiremos de la siguiente premisa: la *Paz,* entendida como aquellas regulaciones en las que se alcanza el máximo desarrollo posible de las capacidades humanas, ha sido, y es, uno de los principales móviles de toda la Historia de la Humanidad. Y para ello hemos contado con un importante elenco de autoras/es que ilustran este periplo.

El primer capítulo, *La Paz, partera de la Historia,* presentado por Juan M. Jiménez-Arenas y Francisco A. Muñoz Muñoz (Universidad de Granada) recorre las ideas que han sido consideradas «motores de la Historia», desde aquellas interpretaciones en las que los seres humanos

eran movidos por circunstancias completamente ajenas a sus propias condiciones de existencia —fuerza de la naturaleza, dioses, providencia u otras fuerzas aleatorias—, se pasó a otorgar una prevalencia a los individuos —reyes, mesías o líderes—, después a las grandes ideas, creencias, valores —el reconocimiento, la libertad, la cultura, la técnica, la ciencia, la razón o el progreso— y a las estructuras o las colectividades —la política, el trabajo o la luchas de clases, …—. Como se desprende del título dado a este capítulo, mostramos nuestra preocupación por el papel jugado por la *Paz*, la regulación pacífica de los conflictos, con el desarrollo de las capacidades humanas y todas aquellas cincunstancias que lo hacen posible. De esta manera, llegamos a adoptar un punto de vista «complejo» en la medida en que reconocemos que la vida en general y la existencia de los seres humanos en particular dependen de la gestión de una inmensa conflictividad procedente del medio en que habitan los seres humanos. Igualmente nos proponemos construir una Historia alejada de los modelos ontológicos negativos de la Humanidad.

El bloque dedicado a la Prehistoria y la Historia Antigua lo abren José Enrique Márquez (Universidad de Málaga) y Víctor Jiménez Jáimez (Museo de Málaga) quienes ponen de manifiesto en *Interpretando los yacimientos de fosos europeos: La tesis belicista a examen* la necesidad de re-pensar los denominados recintos de foso (IV-III milenios a.C.). Un tipo de yacimiento presente en toda Europa y que, tradicionalmente, se había interpretado en clave bélica. Sin embargo, las evidencias apuntan a un uso simbólico de los mismos, así como a espacios de agregación donde estrechar vínculos. Por su parte, José Luis López Castro (Universidad de Almería) propone en *Fenicios en el Mediterráneo: modelo de relaciones interculturales* una lectura de la colonización fenicia del Mediterráneo occidental valorando las formas de relacionarse de los fenicios y sus descendientes con otros pueblos antiguos, poniendo de relieve su naturaleza pacífica, aun cuando a veces se tratase de relaciones desiguales o conflictivas. El profesor José Fernández Ubiña (Universidad de Granada) nos invita en el capítulo *Paz y consenso en época de Constantino* a reflexionar en torno a la figura de Constantino, el emperador romano del siglo IV d.C., para valorar como merece sus extraordinarias innovaciones en los ámbitos religioso y social, en particular sus propuestas a favor de la libertad de conciencia y de la convivencia entre religiones. Por último, Purificación Ubric (Universidad de Granada) nos invita a explorar, a través de *Historia de la Paz y Antigüedad Tardía: un giro epistemológico,* el enorme potencia de la Antigüedad tardía para la Historia de la Paz a

través de ejemplos tales como la coexistencia de personas de diferentes culturas y creencias, de la integración de los «bárbaros» y del papel de los obispos como mediadores y constructores de paz.

La Historia moderna está reflejada en dos aportaciones. La primera, debida a Agustín Martínez (Universidad Juan Carlos I, Madrid) y titulada *Carlos V: iconografía para una paz imperfecta* analiza, a través de la iconografía del emperador Carlos V, cómo su discurso sobre la paz no es algo cerrado y estático sino que, por el contrario, está lleno de dinamismo, de grandes variedades semióticas, incluso de algunas controversias que hacen enriquecer y aproximar la interpretación del enorme legado simbólico del emperador a una reflexión directamente enlazada con la definición y significación de paz imperfecta. La segunda, es obra de Laura Oliván Santaliestra (Universidad de Granada) y bajo el sugerente título de *Isabel de Borbón; «Paloma medianera de la paz»: políticas y culturas de pacificación de la reina consorte en el siglo XVII* presentó una lectura del papel mediador de Isabel de Borbón en la que la identificación de la reina consorte con la paz era clara en los siglos modernos, en los que los matrimonios buscaban formalizar beneficiosas alianzas a través de la cuales la paz facilitó la estabilidad territorial de las monarquías hereditarias, que empezaron a ver a las vecinas también como aliadas.

El apartado más numeroso es el dedicado a la Historia contemporánea. Luis P. Martín (Universidad de Pau et des Pays de l'Adour; Centre de la Méditerranée Moderne et Contemporaine. Universidad de Niza-Sophia Antipolis, Francia) se pregunta en *La difusión del pacifismo en España* ¿por qué fue tan débil la edición de textos sobre pacifismo en el cambio de centuria (XIX-XX) en España? Las respuestas más aceptadas son el analfabetismo reinante en España y la preocupación por los problemas internos. Así las cosas, el número de publicaciones, libros y folletos, no superaron los cuarenta en el periodo entre 1896 y 1936; algunas más si se consideran traducciones extranjeras. Frente a esta exigua contribución, cabe destacar el papel que en la construcción de la paz llevan a cabo las clases populares. Por su parte, Michael Foley (Universidad de Sheffield, Reino Unido) presenta una contribución titulada *Performative Protest and Media Reception: the Case of Draft Resistance during the Vietnam War* en la que, utilizando como estudio de caso el movimiento de resistencia al reclutamiento para la guerra de Vietnam, se cuestiona qué lecciones se pueden aprender de los estudios sobre recepción cultural y su aplicación a la interpretación de los movimientos sociales pacifistas.

Por otro lado, Peter van den Dungen (Universidad de Bradford, Reino Unido) nos invita en su escrito *The role of peace museums in promoting a culture of peace* a reflexionar sobre el papel que juegan los museos de la paz como elementos fundamentales para la construcción de la paz. Para finalizar, Esperanza Hernández (Pontificia Universidad Javeriana, Colombia) nos conduce a través de su aportación *Asociación de Trabajadores Campesinos del Carare —ATCC—, experiencia ejemplarizante de cultura de paz en medio del conflicto armado* a visualizar como la cosmogonía de los indígenas Nasa de Colombia contribuye a la presencia de una profunda cultura de paz en escenarios donde se manifiestan distintas violencias e incluso escalamiento del conflicto interno armado y fuego cruzado.

La *Historia de la Paz*, de la cual este volumen es a la vez deudor y contribuidor, aspira a interpretar el pasado en clave de paz, una paz mayoritariamente silenciada y que es necesario recuperar para que ocupe los mayores espacios públicos y políticos, y para que ayude a tomar conciencia de las capacidades que tenemos los seres humanos para la regulación pacífica de los conflictos.

LA PAZ, PARTERA DE LA HISTORIA

JUAN MANUEL JIMÉNEZ ARENAS - FRANCISCO A. MUÑOZ
Instituto de la Paz y los Conflictos. Departamentos de Prehistoria y Arqueología e Historia Antigua de la Universidad de Granada

La *Paz*, es un foco de interés principal de la opinión pública en general (políticos, religiosos, gentes de diversas culturas y estatus sociales, mujeres, jóvenes, hombres empresarias/os, o trabajadoras/es). La Historia y, solidaria y complementariamente, todas las ciencias y disciplinas interesadas por las dinámicas y el bienestar de los grupos y sociedades humanas han tenido que actualizar continuamente sus presupuestos metodológicos para dar respuestas a estas demandas. En relación con esto, en las últimas décadas la preocupación por la *Paz*, como un componente de las sociedades, ha sido cada vez mayor y así queda claro en numerosas reuniones,[1] en el incremento de investigadoras/es preocupadas/os por este campo[2] y en la proliferación de publicaciones científicas[3]. Desde el Instituto de la Paz

1. La propia International Peace Reserarch Association (IPRA) tiene una Peace History Comission. La revista *Peace and Change*; *Peace History Society*, por ejemplo, incluye entre sus temáticas: Peace and Sovereignty; War and Society; The Antiwar Movement of the Vietnam Era; Peace and War Issues: Gender, Race, Identity, and Citizenship; The Politics of Peace Movements: From Nonviolence to Social Justice; Peace Work: The Labor of Peace Activism, Past, Present, and Future and Perspectives Hid Historical on Engendering War, Peace and Justice.

2. Peter van den Dungen, Harriet Alonso, David S. Patterson, Cf. MAGNOLI, Demétrio (2008) *História da paz*, São Paulo; BOULDING, Elise (2000) *Cultures of peace: the hidden side of history*; Siracusa, por citar algunos.

3. VAN DEN DUNGEN, Peter «Peace history: an introduction», *Journal of peace research*, 2003 (40): 4 July, pp. 363-375.

y los Conflictos de la Universidad de Granada, al que pertenecemos, se ha apostado por situar la *Paz*, como categoría de análisis, en el centro de los debates epistemológicos y ontológicos.[4] Así, las historiadoras y los historiadores tenemos la posibilidad y el compromiso, de introducir en nuestras investigaciones las temáticas y problemáticas relacionadas con la *Paz*. A pesar de todo, las perspectivas «violentológicas», están más extendidas de lo que fuera deseable y contribuyen a pensar que es la violencia la que marca las dinámicas de la historia. Es necesario, por tanto, hacer un giro epistemológico para recuperar el papel central de la paz en el conjunto de las dinámicas sociales.[5]

La Investigación para la Paz no ha sido ajena a los debates historiográficos en torno a los *motores* de la Historia. La interacción entre aquélla y ésta ha contribuido a generar nuevas perspectivas de análisis y a recuperar experiencias desdeñadas u olvidadas en la reconstrucción de la Historia tales como el pacifismo, la cultura de la paz o la no-violencia. En este capítulo defendemos que los *conflictos*, entendidos como discrepancias entre los proyectos de cada uno de los actores son el *motor principal de la Historia*, aunque la regulación de estos pueda ser pacífica o violenta. En este sentido, la *Paz,* entendida como aquellas regulaciones en las que se alcanza el máximo desarrollo de las capacidades humanas, es uno de los móviles principales de toda la Historia de la Humanidad. Por tanto,

4. Esto queda reflejado en algunas publicaciones como: MUÑOZ, Francisco A. - LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario (2000) *Historia de la Paz. Actores, tiempos y espacios*, Granada; MUÑOZ, Francisco A. - MOLINA RUEDA, Beatriz (eds.) (1998) *Cosmovisiones de paz en el Mediterráneo antiguo y medieval*, Granada; DÍEZ JORGE, Elena (2001) *El arte mudéjar como expresión de una convivencia,* Granada; PÉREZ BELTRÁN, Carmelo y MUÑOZ, Francisco A. (eds.) (2003) *Experiencias de Paz en el Mediterráneo,* Granada; RUIZ JIMÉNEZ, José Ángel (2006) *El desarme nuclear europeo (END). Movimiento Social y Diplomacia Civil,* Granada; MARTÍNEZ LÓPEZ, Fernando y MUÑOZ, Francisco A. (2007) (eds.) *Políticas de paz en el Mediterráneo*, Madrid; JIMÉNEZ ARENAS, Juan Manuel «Pax homínida. Una aproximación imperfecta a la evolución humana», MUÑOZ, Francisco A. y BOLAÑOS CARMONA, Jorge, *Los habitus de la paz,* Granada, pp. 65-94. MUÑOZ, Francisco A. y JIMÉNEZ ARENAS, Juan Manuel (2010) «Historia de una paz imperfecta de género», en DÍEZ JORGE, Elena y SÁNCHEZ. Margarita, *Género y Paz*, Barcelona.

5. La propuesta de un giro epistemológico supone pensar la paz desde la paz. Cf. MUÑOZ, Francisco (2001), «Paz imperfecta en un mundo en conflicto» en MUÑOZ, Francisco (ed.) *La paz imperfecta,* Granada, pp. 21-66; MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (2001) *Filosofía para hacer las paces,* Barcelona.

podemos caracterizar a la *Paz* como una de las principales energías que mueven a ese motor.[6]

1. ¿QUÉ ES LO QUE MUEVE A LA HISTORIA?

Esta pregunta puede ser respondida de diferentes maneras: si existe una sola causa o si son múltiples; si existe alguna que sea más determinante qué todas las demás; qué papeles juegan los individuos, la subjetividad y cuáles las estructuras; qué relaciones establecen los seres humanos con su entorno (seres vivos, naturaleza, cosmos) y dentro de todas ellas, cuáles son los roles de las actitudes deletéreas o creativas de los seres humanos. Bien es verdad que, paulatinamente, se ha ido reconociendo que en la realidad intervenían diversas circunstancias y que, por tanto, era absurdo dar explicaciones simples y ajenas a las propias condiciones de vida de los actores. Estas preguntas han sido un desafío que las Ciencias Humanas han tenido que abordar más intensamente en los últimos siglos.[7] Y, obviamente, los presupuestos sobre los que creemos que se basan la dinámicas sociales termina por condicionar la evaluación de las mismas y los proyectos sociales propuestos para el futuro.

Como cabe deducir del título dado a este libro, tenemos preocupación por el papel jugado por la *Paz*, la regulación pacífica de los conflictos y sus interacciones con muchas otras circunstancias, todas aquellas que de una u otra formas condicionan el desarrollo de las capacidades humanas (satisfactorias, bienes...). Por ello, adoptamos un punto de vista complejo en la medida en que reconocemos que la vida en general y la existencia de los seres humanos en particular dependen de la gestión de una inmensa conflictividad —a nuestro entender mayoritariamente regulada pacíficamente— del medio en que habitamos.[8]

6. En este sentido S. Pinker plantea que estamos en el momento menos violento de la Historia de la Humanidad: PINKER, Steven (2011) *The better angels of our nature. The decline of violence in history and its causes,* Londres. Traducido al castellano como (2012) *Los ángeles que llevamos dentro. El declive de la violencia y sus implicaciones,* Barcelona.

7. En este texto entenderemos por Ciencias Humanas también a las que, por razones muchas veces más institucionales, que no científicas, epistémicas u ontológicas, son consideradas como Ciencias Sociales. Es una fragmentación «académica» de las Ciencias de los Seres Humanos.

8. Cf. MUÑOZ, Francisco A. y MOLINA RUEDA, Beatriz (2009) «Pax Orbis, Una paz compleja e imperfecta», en MUÑOZ, Francisco A. y MOLINA RUEDA, Beatriz, *Pax Orbis. Una paz compleja y conflictiva,* Granada, pp. 15-53.

A lo largo de los tiempos se han atribuido diversas razones a las causas del devenir histórico que, en gran medida, han dependido de las cosmovisiones dominantes en cada momento. Frente a las interpretaciones en las que los seres humanos eran movidos por circunstancias completamente ajenas a sus propias condiciones de existencia —fuerza de la naturaleza, dioses u otras fuerzas aleatorias—, se pasó a otorgar una prevalencia a los individuos —reyes, mesías o líderes—, después a las grandes ideas, creencias, valores —el reconocimiento, la libertad, la cultura, la técnica, la ciencia, la razón— y a las estructuras o las colectividades —la política, la luchas de clases, …—, algunas de las cuales serán desarrolladas a continuación.

1.1. *La Providencia*

La Providencia es una idea reconocida desde la Antigüedad que representa el orden humano y social establecido por los dioses. En este sentido está también ligada con la idea de teleología, de causa final hacia la que se orienta la actividad humana. El providencialismo entiende que el desarrollo de la Historia de los seres humanos está movida por un dios, o varios, en orden a la consecución del bien universal. La Providencia lo abarca todo, la existencia del bien que los dioses quieren, y la presencia del mal que ellos permiten para que se obtenga de él beneficios mayores. Por extensión, termina siendo identificada como un ente abstracto que condiciona inexorablemente el devenir de los seres humanos.[9]

Su presencia es detectada en el mundo antiguo, y más concretamente en el griego y el judío. Mientras en el primero la propuesta es politeista, en el segundo monoteista, lo que supuestamente podría conceder mayor o menor poder a la Providencia. Platón pensaba que el mundo estaba movido por diversas circunstancias, entre ellas el azar, la oportunidad y la Providencia, en gran medida relacionada con los dioses.[10] En las *Leyes,* uno de sus últimos escritos, dedica un esfuerzo especial a intentar interpretar el/los dios/es, su existencia, su rol, la relación con la

9. Del latín *providete*, proveer, preveer, ver con antelación, equivalente en castellano con prudencia. La teología considera que la Providencia es un atributo de los dioses, Cf. «Providencia» en MILLÁN-PUELLES, Antonio (2002) *Léxico filosófico,* Madrid.

10. *Leyes* IV, 709.

Providencia. … «Ateniense ... Dios, según una antigua tradición, es el principio, el medio y el fin de todos los seres; ... Clinias. Es evidente que todo hombre sensato pensará que es preciso marchar siguiendo las inspiraciones de la Divinidad...», así mismo en otro lugar afirma que «lo divino cuida del bien y de la perfección del universo».[11]

Aristóteles, desde unos presupuestos muy similares a los de Platón, pero discrepantes en algunos asuntos, nos dice que:

> «La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad».[12]

Aristóteles no tiene una teoría acabada sobre el papel de los dioses en la creación ni sobre la Providencia, pero sí se puede reconocer en ella la idea de una tendencia de todos los objetos sensibles hacia la plena realización de sus capacidades, atribuyéndole un significado y una finalidad real en el cambio y el devenir.

De otro lado, la Providencia divina en los estoicos se identifica con el *fatum* o destino de la antigua mitología, lo que podría hacer coincidir la razón divina que gobierna el mundo y las leyes de la naturaleza. El principio activo, ya sea la razón universal, el fuego activo o el artista que rige y produce todo y todo lo penetra, es reconocido como «Dios». El universo es un todo animado y divino, lo cual se corresponde, en gran medida, con una visión panteísta. Nada escapa a la ley inmanente que rige el «Todo» porque los acontecimientos del universo están determinados por una cadena causal inexorable. Esta circunstancia que rige el cosmos es llamada destino o Providencia, esta última no es más

11. *Ibídem* X 886, 889, 891, 892, 894, 895; 899, 901, 902, 903 b.; y 905, 906
12. *Política* I, 2, 10-13.

que el aspecto racional de la necesidad con la que el *logos* produce y gobierna el mundo.[13]

Sin embargo, como bien destaca Mircea Eliade, «Daniel y los apocalipsis judíos presentan un elemento que es desconocido en otras tradiciones: los hechos que forman la historia universal no reflejan ya el ritmo eterno del ciclo cósmico y no dependen ya de las estrellas; *se desarrollan de acuerdo al plan de Dios».*[14] El cristianismo, continuador de las tradiciones judías, sincretizadas con otras aportaciones helénicas, al asumir la preeminencia de Dios sobre todas las cosas asumirá la *Divina Providencia* como el término empleado para definir la supervisión y la intervención soberana de Dios —obviamente monoteísta— en el universo y en particular de las acciones humanas. Todo ello ligado a la omnipresencia, omnipotencia y suprema sabiduría de Dios, que rige al mundo y a los seres humanos, a los que, además, cuida y vela. Como ya estaba establecido, la creación del universo va ligada a la previsión, cuidado y tutela del futuro.[15] Un precedente se puede ver en la conocida cita del evangelio de Mateo:

> «Por eso os digo: No andéis preocupados por vuestra vida, qué comeréis, ni por vuestro cuerpo, con qué os vestiréis. ¿No vale más la vida que el alimento, y el cuerpo más que el vestido? Mirad las aves del cielo: no siembran, ni cosechan, ni recogen en graneros; y vuestro Padre celestial las alimenta. ¿No valéis vosotros más que ellas? Por lo demás, ¿quién de vosotros puede, por más que se preocupe, añadir un solo codo a la medida de su vida? Y del vestido, ¿por qué preocuparos? Observad los lirios del campo, cómo crecen; no se fatigan, ni hilan. Pero yo os digo» que ni Salomón, en toda su gloria, se vistió como uno de ellos. Pues si a la hierba del campo, que hoy es y mañana se echa al horno, Dios así la viste, ¿no lo hará mucho más con vosotros, hombres de poca fe? No andéis, pues, preocupados diciendo: ¿Qué vamos a comer?, ¿qué vamos a beber?, ¿con qué vamos a vestirnos? Que por todas esas cosas

13. SALLES, Ricardo (2005) *The Stoics on Determinism and Compatibilism,* Burlington.

14. ELIADE, Mircea (1999) *Historia de las creencias y las ideas religiosas: de Gautama Buda al triunfo del cristianismo*. Vol. II, Barcelona, p. 314. Asimismo nos hace ver como el cristianismo pone los cimientos de una Historia Universal.

15. GILSON, Étienne (2004) *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, ver el cap. VIII «La providencia cristiana», especialmente pp. 157 ss.

> se afanan los gentiles; pues ya sabe vuestro Padre celestial que tenéis necesidad de todo eso. Buscad primero el Reino de Dios y su justicia, y todas esas cosas se os darán por añadidura. Así que no os preocupéis del mañana: el mañana se preocupará de sí mismo. Cada día tiene bastante con su propio mal.»[16]

Como se sabe, las ideas presentes en este texto tienen una gran pervivencia hasta nuestros días.

Pocos años después, Séneca, filósofo romano estoico, escribe toda una obra sobre la Providencia, en ella nos dice:

> «Me has preguntado, Lucilio, por qué, si el mundo es regido por la Providencia, les suceden muchos males a los hombres buenos. Esto podría ser contestado fácilmente en el contexto de una obra en la cual intentáramos demostrar que:
> «... *La Providencia preside el Universo y que Dios se interesa por nosotros* … Más que superfluo resulta demostrar en la presente ocasión que una obra tan grande no se conserva sin guardián; que la reunión y la separación de los astros no constituyen movimientos fortuitos; … surge por imperio de una Ley eterna; que este orden no es propio de la materia errante; que los cuerpos reunidos casualmente no están con tanta sabiduría suspendidos como para que el enorme peso de la tierra permanezca inmóvil y contemple a su alrededor la … ¿Por qué les suceden a los hombres buenos muchas adversidades? Nada malo puede sucederle a un hombre bueno: los contrarios no se mezclan. ... ¿Te asombras tú de que aquel dios que tanto ama a los buenos, que los quiere tan perfectos y excelentes como sea posible, les asigne un destino con el que puedan ejercitarse? Yo, en verdad, no me asombro de que alguna vez experimente el deseo de contemplar a los grandes hombres luchando contra una calamidad.»[17]

Como se puede ver en este texto perviven algunas líneas de pensamiento del griego antiguo y a la vez con el naciente cristianismo. No es de extrañar, pues, que algunos de los primeros padres de la Iglesia admiraran su filosofía.

16. *Mateo* 6, 25-34.
17. *Sobre la Providencia* I 1, 2; II 1, 7.

Agustín de Hipona, uno de los principales padres de la Iglesia, escribe a finales del siglo IV y comienzos del V (354-430) de nuestra era, cuando el cristianismo ya llevaba un recorrido relevante en todo el Mediterráneo, de hecho, él nació y desarrolló la mayor parte de su vida en el norte de África. Sus escritos colaboran a fijar la ortodoxia cristiana, tras polemizar con las distintas corrientes de pensamiento imperantes, de ahí la importancia de su posicionamiento con respecto a la Providencia, que siempre identifica con un dios singular y omnipotente. Agustín fue un artífice importante del desarrollo de la teoría sobre la Providencia, ya presente en ambos testamentos, que después será continuada por muchos otros padres de la Iglesia hasta desembocar en Tomás de Aquino, así. para Agustín el proceso histórico es la lucha entre la ciudad terrenal, construida por el egoísmo humano, y la ciudad de Dios, dirigida por la caridad. El ser humano tiene la opción de elegir libremente entre las dos posibilidades. Según la opción tomada la historia avanzaría negativa o positivamente, pero siempre siguiendo el fin que la Providencia de Dios ha previsto. *Sin duda alguna, que la Divina Providencia es la que funda los reinos de la tierra.*[18]

> «El Dios supremo y verdadero, con su Palabra y el Espíritu Santo, tres que son uno, Dios único todopoderoso, creador y formador de toda alma y de todo cuerpo, por cuya participación son felices quienes son realmente, no engañosamente felices; que ha formado al hombre como animal racional, compuesto de alma y cuerpo; que, al pecar el hombre, ni lo dejó impune ni lo abandonó sin misericordia; este Dios, que ha dotado tanto a buenos como a malos del ser, común con las piedras, de la vida vegetativa con las plantas, la vida sensitiva con las animales, la vida intelectual, común únicamente con los ángeles; de quien procede toda regla, toda forma, todo orden; en quien se funda la medida, el número, el peso; a quien todo ser le debe su naturaleza, su especie, su valor, cualquiera que éste sea; de quien provienen los gérmenes de las formas, las formas de los gérmenes y la evolución de gérmenes y de formas; que dio a toda carne su origen, su hermosura, su salud, su fecundidad expansiva, la distribución de sus miembros, su saludable armonía; ese Dios que ha dotado al alma irracional de memoria, de sensación, de instintos, y a la racional,

18. *Ciudad de Dios* I.

> además, de espíritu, de inteligencia, de voluntad; que se preocupó de no dejar abandonados no ya al cielo y a la tierra, o únicamente a los ángeles y hombres, sino ni siquiera las vísceras de la más insignificante y despreciable alimaña, o una simple pluma de ave, ni a una florecilla del campo, ni una hoja de árbol, sin que tuviera una proporción armoniosa en sus partes, y una paz en cierto modo: es totalmente inconcebible que este Dios hubiera pretendido dejar a los reinos humanos, a sus períodos de dominación y de sometimiento fuera de las leyes de su Providencia.»[19]

Toda una declaración programática como se puede ver.

En este otro texto, que merece la pena ser reproducido, aplica su idea de Providencia a los acontecimientos particulares del Imperio Romano:

> «A la vista de lo expuesto no atribuyamos la potestad de distribuir reinos e imperios más que al Dios verdadero. … Ha sido el único y verdadero Dios, que no abandona al género humano sin sentenciar su conducta, y sin prestar ayuda a su actuación, quien dio a los romanos la soberanía cuando Él quiso y en la medida que Él quiso; Él, quien la dio a los asirios y también a los persas, adoradores únicamente de dos dioses, el uno bueno y malo el otro, según nos revelan sus escrituras. Esto por no citar al pueblo hebreo, del cual ya he hablado suficientemente, creo, y que no dio culto más que a un solo Dios, incluso durante el período de su monarquía. Él quien a los persas dio las mieses sin el culto a la diosa Segetia. Él quien ha concedido tantos y tantos dones terrenos sin adorar a un sinfín de dioses como los romanos designaron, uno para cada cosa, y hasta varios para una misma realidad. Él mismo ha sido quien les concedió la soberanía, sin el culto de los dioses a quienes los romanos atribuían su Imperio.
>
> Algo semejante ha sucedido con las personas: el que entregó a Mario el poder es el mismo que se lo dio a Cayo César; quien lo entregó a Augusto, lo dio también a Nerón; quien lo puso en manos de los Vespasianos, emperadores humanos en sumo grado, tanto el padre como el hijo, lo puso también en las del cruel Domiciano; y, para no recorrerlos todos, quien concedió el Imperio al cristiano Constantino, se lo dio también a Juliano el Apóstata, de noble índole, pero traicionado por su ambición

19. *Ciudad de Dios* V «El Hado y la Providencia Divina», XI «De la Providencia universal de Dios, debajo de cuyas leyes está todo».

> de poder y su sacrílega y detestable curiosidad. Esta última le llevó a entregarse a estúpidos oráculos, cuando mandó quemar las naves, cargadas del necesario avituallamiento, seguro como estaba de la victoria. Luego, confiando ardorosamente en sus descabellados planes, pronto pagó con la vida su temeridad, dejando al ejército hambriento y rodeado de enemigos. No hubiera podido escapar de allí si, en contra del famoso augurio del dios Término, tratado en el libro anterior, no se hubieran cambiado las fronteras del Imperio Romano. El dios Término, que no había cedido ante Júpiter, tuvo que ceder ante la necesidad.
>
> Todos estos avatares de la Historia es, sin lugar a dudas, el Dios único y verdadero quien los regula y gobierna, según le place. Quizá los motivos sean ocultos. Pero ¿serán por ello menos justos?»[20]

El texto es suficientemente elocuente como para no necesitar mayor interpretación.

Para Agustín de Hipona, el progreso, diseñado por la Providencia, parte de una idea muy relevante: la unidad de la Humanidad. Desde esta unidad se designa un origen preestablecido, en el cual existen las capacidades para todo el desarrollo posterior de los seres humanos, con la presunción de que todo lo que ha sucedido y sucederá es necesario. A partir de dicho origen, habrá una línea única y unívoca del transcurso del tiempo, con una serie de etapas fijas de desarrollo. Y, por último, aunque no menos importante, la visión de un futuro estado de beatitud. En gran medida estas ideas pervivirán a lo largo de los siglos hasta nuestros días.[21]

Ochocientos años después, en el siglo XIII, Tomás de Aquino representa otro hito significativo en el ordenamiento del pensamiento cristiano. Cabe destacar que en sus escritos utiliza como referente, además de a los padres de la Iglesia, entre los que destaca Agustín de Hipona, a los filósofos griegos y romanos, especialmente a Platón y Aristóteles.

20. *Ciudad de Dios* V, «El Hado y la Providencia Divina», «La soberanía de Roma ha sido dispuesta por el Dios verdadero, de quien viene todo poder y cuya Providencia lo gobierna todo». Véase también XXI.

21. NISBET, Robert (1986) «La idea de progreso», *Revista Libertas 5*, disponible en http://www.eseade.edu.ar/rrim/Libertas/Libertas-no-05_octubre-1986. html. (última consulta 25/09/2012).

Obviamente aborda también la idea de la Providencia.[22] En la *Summa Theologica* reafirma la identificación de la Providencia y el dios cristiano:

> «Es necesario que en Dios haya providencia. Pues, como se demostró, todo el bien que hay en las cosas ha sido creado por Dios. En las cosas se encuentra el bien no sólo en cuanto algo sustancial, sino también en cuanto que las cosas están orientadas a un fin, en especial el fin último que, como hemos sostenido, es la bondad divina. Así, pues, este bien que hay en las cosas ha sido creado por Dios. Como Dios por su entendimiento es causa de las cosas, y cualquiera de sus efectos precisa preexistir en Él como en su razón de ser, según se deduce de todo lo dicho; es necesario que la razón de orden hacia el fin que hay en las cosas preexista en la mente divina. Y esta razón de orden al fin, propiamente, es la providencia. Ya que es la parte principal de la providencia a la que están subordinadas las otras partes, que son la memoria de lo pasado y la comprensión de lo presente; en cuanto que del pasado recordado y del presente comprendido extraemos la previsión del futuro. Según el Filósofo en VI Ethic. 4, propiamente la prudencia es ordenar las cosas al fin. Bien el propio fin, como cuando se dice que el hombre prudente por el bien ordena sus actos hacia el fin de su vida. Bien el fin de los demás como miembros de la familia o del reino, según lo que se dice en Mt 24,45: Siervo fiel y prudente a quien el Señor puso al frente de su familia. En este sentido, la prudencia o providencia puede corresponderle a Dios, pues en Dios no hay nada que esté orientado a un fin ya que Él mismo es el último fin. Así, pues, la misma razón de orientación a un fin, en Dios se llama providencia. Por eso, en el IV De Consol. 5 dice Boecio: La providencia es la misma razón divina asentada en el sumo príncipe de todo que todo lo dispone. Dicha disposición puede ser llamada también ordenación de las cosas al fin como ordenación de las partes al todo. ... Todas las cosas, ¿están o no están sometidas a la providencia divina? Algunos, como Demócrito y los Epicúreos, negaron absolutamente la providencia sosteniendo que el mundo había sido hecho por casualidad. Otros, en cambio, sostuvieron que sólo los seres incorruptibles están sometidos a la providencia; y que los seres corruptibles lo están no en cuanto individuos, sino en cuanto especie, pues en cuanto especie son

22. CAYUELA CAYUELA, Aquilino (2008) *Providencia o destino?: ética y razón universal en Tomás de Aquino*, Barcelona.

incorruptibles. ... Pero hay que decir que todos los seres, no sólo en general, sino individualmente, están sometidos a la providencia divina. Se demuestra así. Como todo agente obra por un fin, la ordenación de los efectos a un fin llega hasta donde llega la causalidad del primer agente. El que en las obras de algún agente suceda que algo no está ordenado al fin, se debe a que tal efecto proviene de una causa distinta, ajena a la intención del agente. La causalidad de Dios, que es el primer agente, llega a todos los seres, y no sólo a los principios de la especie, sino también de los individuos, y no sólo de los incorruptibles, sino también de los corruptibles. Por lo tanto, es necesario que todo lo que de algún modo tiene ser esté ordenado por Dios a un fin, según aquello del Apóstol en Roma 13,1: *Lo que viene de Dios está ordenado*. Así, pues, como la providencia de Dios, tal como se dijo, no es más que la razón del orden de las cosas a un fin, es necesario que todos los seres estén sometidos a la providencia divina en tanto en cuanto participan del ser. Igualmente, ya se demostró que Dios lo conoce todo, tanto lo universal como lo particular. ...

¿Provee o no provee Dios directamente a todos? A la providencia pertenece la razón de orden de las cosas destinadas a un fin y la ejecución de este orden, que se llama gobierno. En cuanto a lo primero, Dios provee a todos directamente. Porque en su entendimiento tiene la razón de todo, incluso de lo más pequeño; y a las causas destinadas a producir ciertos efectos les dio fuerza necesaria para hacerlo. Por eso, es necesario que en su entendimiento preexistiera el orden de aquellos efectos. Y en cuanto a lo segundo, la providencia divina se sirve de algunos medios. Porque gobierna las cosas inferiores por medio de las superiores. Esto es así no por defecto de su poder, sino por efecto de su bondad, que transmite a las criaturas la dignidad de la causalidad. Con esto queda excluida la opinión de Platón quien, según Gregorio de Nisa 17, sostenía un triple tipo de providencia. La primera providencia sería la del Dios supremo, que, ante todo y sobre todo, provee las cosas espirituales; y, consecuentemente, a todo el mundo por lo que se refiere a géneros, especies y causas universales. La segunda providencia sería la que se tiene de los individuales tanto generables como, corruptibles. Este tipo de providencia la atribuyó a los dioses que circundan los cielos, es decir, las sustancias separadas que dan a los cielos su movimiento circular. La tercera providencia sería la que se tiene de las cosas humanas, y que es atribuida a los demonios, que los Platónicos colocaban como intermediarios entre nosotros y los dioses, según nos relata Agustín en IX De Civ. Dei 18...

> La providencia divina, ¿impone o no impone necesidad a las cosas? «La providencia divina impone necesidad a algunas cosas, pero no a todas, como sostuvieron algunos. Pues a la providencia le corresponde ordenar las cosas al fin. Y después de la bondad divina, que es el bien separado de las cosas, el principal bien está en las mismas cosas, y es la perfección del universo, que no existiría si en las cosas no se dieran todos los grados de ser. Por eso, a la providencia divina le corresponde producir todos los grados de seres. De este modo, para algunos efectos dispuso causas necesarias, para que se dieran necesariamente; para otros efectos dispuso causas contingentes, para que se dieran contingentemente según la condición de las causas próximas. ...
> Los hombres, ¿son o no son predestinados por Dios? «A Dios le corresponde predestinar a los hombres. Pues, como quedó demostrado, todo está sometido a la providencia divina. Y como también se dijo, a la providencia le corresponde ordenar las cosas al fin. Y el fin al que son ordenadas las cosas por Dios es doble. Uno, que sobrepasa la capacidad y proporción de la naturaleza creada, y este fin es la vida eterna, que consiste en ver a Dios, algo que sobrepasa la naturaleza de cualquier criatura, según quedó establecido. El otro fin es proporcionado a la naturaleza creada, y que puede alcanzar con sus fuerzas la misma naturaleza creada».[23]

Otro representante significado de las teorías de la Divina Providencia fue el obispo e historiador y preceptor del Delfín heredero del trono[24] Jacobo Benigno Bossuet:

> «Dios se sirvió de los asirios y babilonios para castigar a este pueblo; de los persas para restablecerlo; de Alejandro y de sus sucesores inmediatos para protegerlo; de Antíoco *el Ilustre* y de sus sucesores para ejercitarlo; de los romanos para sostener su libertad contra los reyes de Siria, que no pensaban más que en destruirla. Los judíos estuvieron hasta Jesucristo

23. *Summa Teológica I* q. *22 Sobre la providencia de Dios , 1. «La providencia, ¿Le compete o no le compete a Dios?,* BAC, Madrid, 2001; I, I, q. 22, 2, 3. I, I; 23. Sobre la predestinación, 1.

24. «Aún cuando fuese inútil la historia a los demás hombres, habrá que hacerla leer a los príncipes; porque no hay mejor medio para descubrirles lo que pueden ser las desordenadas pasiones, los intereses, los tiempos y las coyunturas, los buenos y los malos consejos» *Discurso sobre la historia universal,* escrito en 1681.

> bajo el poder de los mismos romanos. Cuando lo desconocieron y crucificaron, estos mismos romanos prestaron sus manos, sin saberlo, a la venganza divina y exterminaron a este pueblo ingrato ...».[25]

Con este posicionamiento tan contundente de la Iglesia no es de extrañar, pues, que muchos monarcas y gobernantes europeos hayan creído gobernar en nombre de la Providencia como justificación de sus actos, muchos de ellos ligados al poder absoluto, al dogma y a la tradición reaccionaria, despreciando, de esta forma, a la innovación.

1.2. *El progreso*

De otro lado, en muchas ocasiones de manera paralela, se ha mantenido una idea de progreso, lo que marca la posibilidad de que la humanidad avance en su historia mejorando, perfeccionando, los logros de las anteriores etapas. Mientras que la idea de Providencia está en lo fundamental ligada con los dioses, la de progreso tendría una raíz naturalista. Aunque ambas han convivido irregularmente en las culturas occidentales, esta última ha sido más claramente desarrollada a partir del siglo XVII. Obviamente, desde un punto de vista formal, la Providencia cristiana y la idea de progreso ilustrado no se corresponden exactamente, pero en cualquier caso ambas cumplen una función similar en la explicación histórica.

El concepto de progreso va acompañado de algunos problemas: en primer lugar definir cuál es el fin del mismo; y en segundo quién es el sujeto.[26] A pesar de que su propuesta degenerativa de la Humanidad,

25. *Ibídem.*

26. «Querer indagar si se realiza un «progreso» supone que nos pongamos de acuerdo acerca del «sujeto», del «portador» de este progreso. La «humanidad» nos parece un sujeto inaceptable por varias razones: Primera, porque la voz «humanidad» no nos indica una «entidad» cualquiera, sino la totalidad de los seres vivos que han pertenecido y pertenecen a la especie biológica *homo sapiens*, y tenemos que ampliar y transformar nuestro concepto del progreso donde no hay substrato para él, donde no hay «entidad» que progresa. Segundo, porque no existe aquella continuidad histórico-cultural humana inventada por los hombres de siglos anteriores, sino la historia de una variedad de «sociedades» a veces independientes que se han seguido en el tiempo o aun coexistido dentro de la mima época cronológica en varias partes del globo, sin que se pueda afirmar que las diferentes socie-

Hesíodo es considerado, por algunos, como el primer antecedente en torno a la idea de progreso puesto que es el primer autor en el que se percibe claramente una sucesión de etapas. Esta misma concepción podemos rastrearla en el *Timeo* de Platón.

Sin embargo es en el mito, Prometeo (Προμηθεύς, previsión, prospección), especialmente en la versión de Esquilo, donde se puede ver un símbolo claro del progreso al entregarle éste a los seres humanos el fuego, que previamente fue robado a los dioses. A través de este mito se aprecia la tensión, personificada por el titán, para organizar las relaciones de los seres humanos con los dioses y el universo. El fuego un elemento esencial, no sólo en el sentido material, ya que permite avances ulteriores, sino también simbólico porque representa la vida, la energía, el conocimiento, la inteligencia y la sabiduría que mueve a los humanos. Elimina los elementos nocivos, materiales o espirituales que amenazan la vida de los seres humanos, facilita la purificación de los alimentos, los cuerpos y, en general, de los objetos. Prometeo da confianza, libera del miedo, fortalece el espíritu de la humanidad, su astucia para afrontar las dificultades del medio. El ser humano adquiere la responsabilidad de mantener sus potencialidades catárticas y y propiciatorias a lo largo del tiempo.[27]

Así, el primer pensador que presenta una idea de *progreso* en un sentido de continuidad y gradación ascendentes y teleológicos es Aristóteles. En su *Historia de los animales* esta concepción jerárquica que refleja

---

dades conocidas y que se han seguido en el tiempo hayan «progresado» la una respecto a la otra cuando se las compara con un criterio objetivo de validez general. Sólo podemos llegar a establecer que respecto a *tal o cual criterio* una sociedad haya superado a otra, lo que puede tener una significación más banal o más profunda, de acuerdo con el criterio escogido y su importancia objetiva». Cf. GOLDENBERG, Boris (1949) «Reflexiones sobre el 'progreso' en la historia», *Revista Cubana de Filosofía* 1, 5, pp. 19-29; NISBET, Robert, *Op. Cit.*; DODDS, Eric R. (1973) *The Ancient Concept of Progress*, Oxford. Los babilonios dividían el periodo histórico en varias edades, correspondientes a otros tantos metales colocados bajo la advocación de varios cuerpos celestes (la plata es la Luna; el oro, el Sol, y el cobre, el mar). Estas edades se van degradando en espera de un proceso inverso por acción de un libertador celeste, Marduk Adapa.

27. El mito nos ha llegado en las versiones de Hesíodo, la tragedia de Esquilo, *Prometeo encadenado,* a partir de cuya versión se fija la imagen de benefactor, y la versión que Platón en el *Protágoras*. A partir de estos relatos fundadores han sido muchas sus relecturas: Aristófanes, Luciano de Samósata, Goethe, Nietzsche o Kafka. Cf. GARCÍA GUAL, Carlos (1995) *Prometeo: mito y tragedia*.

el camino hacia la perfección, plasmada en la humanidad, se presenta completamente desarrollada.

Es el estagirita el que desarrolla un juicio que te ha tenido una influencia capital en buena parte del pensamiento occidental: la cultura permite a los humanos, encumbrados, alcanzar allá donde su naturaleza no les da:

> Los seres, a través de un proceso continuo de diferencias insignificantes, que colocan a unos por delante de otros, van apareciendo cada vez más dotados de vida y movimientos. Y, a su vez, también en lo relativo a los comportamientos vitales ocurre lo mismo» (Libro VIII, p. 411)
> … En general, en algunos casos el arte completa lo que la naturaleza no puede llevar a término, en otros imita a la naturaleza. Por lo tanto, si las cosas producidas por el arte están hechas con vistas a un fin, es evidente que también lo están las producidas por la naturaleza; pues lo anterior se encuentra referido a lo que es posterior tanto en las cosas artificiales como en las cosas naturales.
> Esto se hace más evidente si consideramos a los otros animales, cuyas acciones no son ni por arte, ni por búsqueda, ni por deliberación. Así, en el caso de las arañas, las hormigas y otros animales semejantes algunos se preguntan si no actúan con inteligencia o algún otro poder cuando llevan a cabo lo que hacen. Y si avanzamos un poco más en esta dirección, vemos que también en las plantas hay partes que parecen haberse generado en función de un fin, como las hojas para proteger el fruto. Así pues, si es por un impulso natural y por un propósito por lo que la golondrina hace su nido y la araña su tela, que las plantas producen hojas para sus frutos y dirigen sus raíces hacia abajo para nutrirse y no hacia arriba, es evidente que este tipo de causa está operando en las cosas que son y llegan a ser por naturaleza. Y puesto que la naturaleza puede entenderse como materia y como forma, y puesto que esta última es el fin, mientras que todo lo demás está en función del fin, la forma tiene que ser causa como causa final».[28]

La influencia de Aristóteles fue enorme tanto para la doctrina cristiana, la cual situó a su dios como último eslabón de la «cadena del ser» como para los pensadores naturalistas del siglo XVIII. Siguiendo el camino trazado por el estagirita.

28. ARISTÓTELES (1990) *Historia de los animales*. Madrid.

Años más tarde, Agustín de Hipona, siguiendo un camino comenzado por Aristóteles, pondría las bases, desde la perspectiva cristiana, del *progreso* de los seres humanos en la Tierra, que podría culminar en un periodo utópico y perfecto que se mantendría a lo largo de los siglos hasta llegar a la versión secular y materialista de Karl Marx.[29] Rober Nisbet nos dice que

> «...la idea de progreso es característica del mundo occidental. Otras civilizaciones más antiguas han conocido sin duda los ideales de perfeccionamiento moral, espiritual y material, así como la búsqueda, en mayor o menor grado, de la virtud, la espiritualidad y la salvación. Pero sólo en la civilización occidental existe explícitamente la idea de que toda la historia puede concebirse como el avance de la humanidad en su lucha por perfeccionarse, paso a paso, a través de fuerzas inmanentes, hasta alcanzar en un futuro remoto una condición cercana a la perfección para todos los hombres... ».[30]

Un jalón importante es es el discurso de Anne Robert Jacques Turgot en 1750:

> «Los fenómenos de la naturaleza, sometidos a leyes constantes, están encerrados en un círculo de revoluciones siempre iguales. En las sucesivas generaciones, por las que los vegetales o los animales se reproducen, el tiempo no hace sino restablecer a cada instante la imagen de lo que ha hecho desaparecer. La sucesión de los hombres, al contrario, ofrece de siglo en siglo un espectáculo siempre variado. La razón, las pasiones, la libertad producen sin cesar nuevos acontecimientos. Todas las edades están encadenadas las unas a las otras por una serie de causas y efectos, que enlazan el estado presente del mundo a todos los que le han precedido. Los signos arbitrarios del lenguaje y de la escritura, al dar a los hombres el medio de asegurar la posesión de sus ideas y de comunicarlas a los otros, han formado con todos los conocimiento particulares un tesoro común que una generación transmite a la otra, constituyendo así la herencia, siempre aumentada, de descubrimientos de cada siglo.

29. NISBET, Robert, *Op. Cit.*

30. *Ibídem.* En cierto sentido la idea socrática del bien, según la cual la voluntad no puede sino obrar de acuerdo con ella pudiera ser entendida como un precedente.

> El género humano, considerado desde su origen, parece a los ojos de un filósofo un todo inmenso que tiene, como cada individuo, su infancia y sus progresos (...) La masa total del género humano, con alternativas de calma y agitación, de bienes y males, marcha siempre —aunque a paso lento— hacia una perfección mayor.»[31]

Jean Antoine Marie Nicholas de Caritat, Marqués de Condorcet, otro gran hito de la idea de progreso, apoyó con entusiasmo la Revolución Francesa y llegó a ser ministro de la Asamblea Legislativa revolucionaria. Pare él el avance de las ciencias sirve también al perfeccionamiento moral de la humanidad y será este perfeccionamiento moral el que conducirá a formas superiores de convivencia política, a un estado de perfección. En su obra *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* afirma que:

> «Nuestra esperanza en el porvenir de la especie humana puede reducirse a tres puntos importantes: la destrucción de la desigualdad entre las naciones, los progresos de la igualdad dentro de un mismo pueblo, y, en fin, el perfeccionamiento real del hombre»… «Y este cuadro de la especie humana, liberada de todas esas cadenas, sustraída al imperio del azar, así como al de los enemigos de sus progresos, y avanzando con paso firme y seguro por la ruta de la verdad, de la virtud y de la felicidad, presenta al filósofo un espectáculo que le consuela de los errores, de los crímenes, de las injusticias que aún ensucian la tierra, y de los que el hombre es muchas veces víctima.»[32]

Aunque parezca paradójico, la Providencia se mantuvo anquilosada en el pensamiento moderno y contemporáneo a pesar de la emergencia de nuevos presupuestos filosóficos y paradigmas contradictorios con ella. Así, en el propio François Marie Arouet, Voltaire (1694-1778), un miembro destacado de la Ilustración, se puede entrever en algunos de sus textos:

31. «Cuadro filosófico sobre los progresos sucesivos del espíritu humano». Accesible en Internet en: http://www.ub.edu/histofilosofia/gmayos/PDF/TurgotCuadrosFilos%F3ficosProgreso.pdf, (consultada 11/01/12) págs. 35-36.

32. Editado por primera vez en 1822. En el asunto que nos ocupa sigue los presupuestos del intelectualismo moral socrático, presuponiendo que el progreso teórico tiene eficacia en el ámbito social.

> «Estaba yo en la reja del locutorio cuando la hermana Fessue decía a otra hermana: 'Indudablemente la Providencia vela por mí; sabe el cariño entrañable que profeso a mi gorrión, que se hubiera muerto si yo no hubiera rezado diez Avemarías para que se curase. Dios le ha devuelto la vida; demos las gracias a la Santísima Virgen'.[33] *Creo que existe la Providencia general, de la que emanó para toda una eternidad la ley que rige todo el universo*; pero no creo en una Providencia particular que quebrante esa ley en beneficio de vuestro gorrión o de vuestro gato».

Aunque de otro lado hay que decir que su idea de progreso no es todo lo contundente que cabría esperar.[34]

La Historia humana esta regida por una ley del progreso que perdura en sus acciones, condicionada por la determinación de la naturaleza para alcanzar sus fines. Elevándola, de acuerdo con Immanuel Kant (1724-1804), sucesivamente «desde el nivel inferior de la animalidad hasta el nivel supremo de la humanidad.»[35] Esta es la fuerza que actúa inmanentemente con el fin de desplegar todas las capacidades de las entidades humanas, que no son más que sus instrumentos inconscientes, aunque como se puede ver en el segundo texto también recurre a la idea de Providencia:

> «Poco imaginan los hombres (en tanto que individuos e incluso como pueblos) que, al perseguir cada cual su propia intención según su pare-

33. «...Un metafísico que estaba con ellas le contestó: «Es cosa excelente, hermana mía, rezar Avemarías, sobre todo cuando una doncella las recita en latín en un arrabal de París; pero no creo que Dios se ocupe de vuestro gorrión, aunque es muy hermoso; os ruego que penséis que tiene otros asuntos de que ocuparse. Ha de ocuparse en dirigir continuamente el curso de diez y seis planetas y del anillo de Saturno, en el centro de los cuales colocó el Sol, y tiene además que gobernar millones de millones de otros soles y de otros planetas. Las leyes inmutables y su concurso eterno mueven toda la Naturaleza; todo está ligado a su trono por una cadena infinita, de la que ningún anillo puede nunca estar fuera de su sitio. Si las Avemarías que habéis rezado pudieran hacer vivir un instante más a vuestro gorrión, hubieran quebrantado todas las leyes establecidas para toda la eternidad por el gran Ser; hubierais desorganizado el universo y hubierais necesitado un nuevo mundo, un nuevo Dios, un nuevo orden de cosas.» *Diccionario Filosófico*

34. Las cursivas son nuestras. *Diccionario Filosófico.* En otras entradas de esta obra también se puede apreciar un posicionamiento más respetuoso (APARICIÓN, BACO, CAUSAS FINALES, CRISTIANISMO, GUERRA, JUDÍO, ONÁN, ONANISMO). Con respecto al progreso su posición tampoco es muy contundente al admitir ciertos altibajos de la historia.

35. *Ibídem.* p. 15.

> cer y a menudo en contra de los otros, siguen sin advertirlo, como un hilo conductor, la intención de la Naturaleza, que les es desconocida, y trabajan en pro de la misma.»[36]
>
> «El hombre reflexivo siente una desazón (desconocida por el que no lo es) que puede dar lugar a la desmoralización. Se trata del descontento con la Providencia que rige la marcha del mundo en su conjunto, cuando se pone a calcular los males que afligen al género humano con tanta frecuencia y —a lo que parece— sin esperanza de una mejora. Sin embargo, es de suma importancia el *estar satisfecho con la Providencia* (aunque nos haya trazado un camino tan penoso en la tierra), en parte para cobrar ánimo en medio de tantas penalidades, y, de otro lado, para evitar la tentación de responsabilizar por completo al destino, no perdiendo de vista nuestra propia culpa, que acaso sea la única causa de esos males, con el fin de no desaprovechar la baza del autoperfeccionamiento».

Aunque por otro lado se reafirma en una posición naturalista:

> «Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un plan oculto de la Naturaleza para llevar a cabo una constitución interior y —a tal fin— exteriormente perfecta, como el único estado en el que puede desarrollar plenamente todas sus disposiciones en la humanidad … Cuando la especie humana haya alcanzado su pleno destino y su perfección más alta posible, se constituirá el Reino de Dios sobre la tierra».[37]

Como se ve, la filosofía también participa de un cierto quiliasmo (mileniarismo judío y cristiano).

Unos años mas tarde, las leyes de la naturaleza de Immanuel Kant serán reemplazadas por las de la lógica de la razón de Frederic Hegel, y poco después por las fuerzas productivas como argumentación central por Karl Marx. Pero puede que en el fondo, se respetara la estructura epistémica diseñada por Kant. Para Hegel, la esencia de la Historia humana es realizar toda su potencialidad contenida en la estructura lógica de la razón o el *logos*, una idea que, como ya hemos apuntado, estaba

36. *Ibídem.*

37. (2006) *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia.* Madrid, pp. 73 y 4 ss.

presente en Aristóteles. Todas las posibilidades existen en forma latente desde el comienzo de la Humanidad y no hacen sino desarrollarse en el curso de la Historia. Sin embargo, de acuerdo con sus creencias religiosas, Hegel confía en una Providencia universal.

> «... con aquella fe que administra la Providencia al por menor» [es decir, la religiosidad popular en sus manifestaciones cotidianas, como] «con la fe meramente abstracta e indeterminada que se satisface con la fórmula general de que hay una Providencia que rige el mundo, pero sin querer entrar en lo determinado y concreto» (o sea, la propia de una consciencia ilustrada de la época).[38]

Todo ello a pesar de que «la razón rige al mundo y que, por tanto, también la Historia universal ha transcurrido racionalmente» y de que cree en el progreso, en consonancia con el pensamiento ilustrado.[39]

Asimismo:

> «Si consideramos este espectáculo de las pasiones y fijamos nuestros ojos en las consecuencias históricas de su violencia, de la irreflexión que acompaña, no sólo a ellas, sino también, y aun preferentemente, a los buenos propósitos y rectos fines; si consideramos el mal, la perversidad y la decadencia de los más florecientes imperios que el espíritu humano ha producido; si miramos a los individuos con la más honda piedad por su indecible miseria, hemos de acabar lamentando con dolor esta caducidad y —ya que esta decadencia no es sólo obra de la naturaleza, sino de la voluntad humana— con dolor también moral, con la indignación del buen espíritu, si tal existe en nosotros».[40]

38. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, pp. 50-57. «en el elemento de la historia universal no tenemos que habérnoslas con el individuo particular, ni con la limitación y referencia a la individualidad particular. El espíritu, en la historia, es un individuo de naturaleza universal pero a la vez determinada, esto es: un pueblo en general. Y el espíritu de que hemos de ocuparnos es el espíritu del pueblo. (...) Las individualidades, por tanto, desaparecen para nosotros y son para nosotros las que vierten en la realidad lo que el espíritu del pueblo quiere».

39. *Ibídem*, pp. 138 y 68 .

40. *Ibídem*

De esta manera las luchas, el sufrimiento, se convierten en un centro de la filosofía hegeliana de la Historia, como lo será posteriormente para Karl Marx. La meta final solo será alcanzada tras un largo camino por el valle de lágrimas de la Historia que posibilitará la realización paulatina de la razón, que Hegel también llegó también a llamar el *calvario del Espíritu absoluto.*[41] Así, incorpora un elemento central de la visión judeo-cristiana de la Historia, la del sufrimiento necesario para alcanzar el objetivo final.

Existe una clara contradicción en estos discursos, ya que mientras por un lado se defiende con grandes manifiestos y proclamas la autonomía y la libertad del ser humano, por otro se considera inexorable el avance moral y social en una determinada dirección, guiados por una cierta deificación de la *razón*. La idea de progreso tiene como consecuencia la predictibilidad, el determinismo y la inevitabilidad histórica que seguirán siendo caballo de batalla de la Filosofía de la Historia, hasta que el pensamiento postmoderno y transmoderno cuestione la posibilidad misma de una Filosofía de la Historia introduciendo el concepto de contingencia en el análisis histórico.

En los discípulos de Hegel, incluido el propio Marx, están presentes tanto la idea de Providencia o destino, como la de progreso como motores de la Historia. Como hemos apuntado más arriba en gran medida es una naturalización de los presupuestos de Aristóteles y terminará siendo una idea central en la concepción de la historia de estos autores, con gran influencia en la Filosofía de la Historia de los siglos XIX y XX de nuestra era.

1.3. *El trabajo y la lucha de clases*

Marx realiza un giro epistémico repecto a Hegel, con consecuencias ontológicas, al cambiar el punto de partida del ser histórico y considerar que el *trabajo* constituye no sólo el fundamento de la vida humana sino también su móvil. La vida de los seres humanos se basa en el trabajo y las distintas formas que adapta. Por tanto, la Historia de los seres humanos no es otra cosa que la historia del trabajo. He aquí la piedra filosofal de la Historia, el principio del cual se deriva todo lo demás. El trabajo

41. *Ibídem,* pp. 79-80; (1971) *Fenomenología del Espíritu*. México, p. 473.

puede reemplazar al Espíritu Absoluto. Sin embargo, la estructura de la historia seguirá discurriendo de acuerdo a la misma lógica sobre la que Hegel había construido su filosofía, con las mismas fases. De la *fenomenología del Espíritu* pasamos ahora a la *fenomenología del trabajo*, pero se mantiene tanto tanto la dialéctica como la matriz histórica cristiana compuesta por el paraíso originario, un período de crisis, de caída y una redención final. La Historia, para Marx, es, en lo fundamental, al igual que para Aristóteles, Kant o Hegel, una realización progresiva y dialéctica de las capacidades de la Humanidad, una larga marcha hacia un futuro utópico de perfección, armonía, paz y reconciliación.[42]

La Filosofía de la Historia de Marx, es una continuación de la de Hegel, no supone una ruptura radical aunque inclina paulatinamente sus teoría hacia las áreas productiva y económica hasta llegar a ser una visión profundamente secularizada, en la que desaparece completamente la acción de los dioses, aunque se mantiene, en el fondo, una matriz generada por el cristianismo a la que hemos hecho referencia en el párrafo anterior. Para Marx, sin embargo, no son la *naturaleza*, la *razón* o la Providencia las que actúan como fuerza motora de la marcha progresiva de la Historia, sino que, en consonancia con el auge tecnológico e industrial y de las fuerzas productivas de la Humanidad y la impronta de la concentraciones obreras, pone en primer plano el desarrollo de estas fuerzas. Para Marx las diferentes etapas históricas vienen marcadas por lo que él llamará «modos de producción». Así,

> «Al llegar a una fase determinada de desarrollo las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas, y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica se transforma, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella».[43]

42. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. En http://www.marxists.org/espanol/m-e/18405/manuscritos/index.html (consultada 10/02/2012).

43. MARX, Karl. Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política. En Internet en: http://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/criteconpol.htm (consultada 10/02/2012)

La progresión del género humano comienza para él con el «comunismo primitivo», un estadio de un armonía prístina, que se corresponde en gran medida con la Edad de Oro de Hesíodo. Los siguientes períodos se caracterizan por la alienación, la explotación y la lucha de clases. Se trata de una período dramático, cuya última fase es el capitalismo, de sacrificios de generaciones y generaciones que es, sin embargo, necesario para alcanzar la «redención» de la especie humana. «El período burgués de la historia está llamado a crear las bases materiales de un nuevo mundo», porque «la burguesía ha desempeñado en la historia un papel verdaderamente revolucionario».[44]

La idea fuerza de Karl Marx y Frederic Engels, el *motor de la historia es la lucha de clases,*[45] nos interesa sobremanera por la gran repercusión que han tenido, y siguen teniendo, para la Investigación para la Paz puesto que de ella se deriva que las energías que mueven a las sociedades son las generadas por el enfrentamiento violento entre diferentes clases sociales. No entra dentro de los objetivos de esta trabajo debatir este último concepto sobre el que hay una ingente literatura, aunque si es necesario realizar algunas matizaciones. Según los pensadores marxistas, la lucha de clases se materializa a través de la dialéctica entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción. Así, las clases estarían determinadas por el lugar que ocupan los individuos y los grupos en un sistema de producción, por su rol social y por su conciencia. Igualmente, todos los seres humanos deben pertenecer a una clase, lo que convierte a cada una de ella en incompatible y contradictoria. Por tanto, la única forma de superar este *conflicto* se traduce en «lucha» y

44. (2011) *Manifiesto comunista,* Madrid.

45. El capítulo I del *Manifiesto Comunista* comienza diciendo*:* «Toda la historia de la sociedad humana, hasta la actualidad, es una historia de luchas de clases.», y en el Prólogo de F. ENGELS a la edición alemana del 1883: «La idea central que inspira todo el Manifiesto, a saber: que el régimen económico de la producción y la estructuración social que de él se deriva necesariamente en cada época histórica constituye la base sobre la cual se asienta la historia política e intelectual de esa época, y que, por tanto, toda la historia de la sociedad —una vez disuelto el primitivo régimen de comunidad del suelo— es una historia de luchas de clases, de luchas entre clases explotadoras y explotadas, dominantes y dominadas, a tono con las diferentes fases del proceso social, hasta llegar a la fase presente, en que la clase explotada y oprimida —el proletariado— no puede ya emanciparse de la clase que la explota y la oprime —de la burguesía— sin emancipar para siempre a la sociedad entera de la opresión, la explotación y las luchas de clases; esta idea cardinal fue fruto personal y exclusivo de Marx». (publicado en 1848).

la eliminación de una de ellas. La Historia se deshumaniza ya que se apela al uso de la violencia para que continúe su devenir.

Esta idea ha sido, y sigue siéndolo, muy difundida y estudiada, sirviendo de argumento explicativo para todos los momentos de la Historia. Así ha sido aplicada desde las sociedades prehistóricas, mesopotámicas, egipcias, indias, chinas o mesoamericanas, hasta la revolución francesa —que se ha convertido en un ejemplo paradigmático— o toda la Historia Contemporánea. Asimismo, se ha convertido en idea central de movimientos con intenciones emancipatorias (revolución francesa, china o cubana, partidos comunistas o guerrillas) que justifican el uso de la violencia por parte de las clases dominadas.[46]

La otra frase que ha generado toda una escuela de pensamiento historiográfica es aquella expresada por Marx que sostienen que *La violencia es la partera de toda sociedad vieja preñada de una nueva*.[47] Aunque, bien visto, el papel de un partera es favorecer el alumbramiento, la vida. La idea de un nacimiento es contraria a la muerte, la destrucción o la violencia, en cualquier caso pudiera ser más correcto decir que la «paz es la partera de la Historia». La violencia a través de la lucha de clases permite comprender el sentido último del devenir de la Historia[48]. De ahí la justificación de la misma cuando ha formado parte de los movimientos emancipatorios anteriormente aludidos.

Ambos presupuestos marxistas, sobre la lucha de clases y la violencia, dejan abierto el debate sobre la subjetividad, el «sujeto de la historia» y la conciencia, en la medida en que quedan subusumidas en los acontecimientos y estructuras violentas.[49]

46. Cf. HARNECKER, Marta (1994) *Conceptos elementales del materialismo histórico,* México, «... sostienen que el motor de la historia es la lucha de clases y no el mero desarrollo de las fuerzas productivas están afirmando que la dialéctica de la historia es la dialéctica de la lucha de clases, cuyas estructuras materiales son irreductibles aun desarrollo lineal» (p. 215), «... las fuerzas sociales comprometidas en la lucha de clases. Ellas son el motor de la historia». (p. 282); LE GOFF, Jacques, (1997) *Pensar la historia: modernidad, presente, progreso*, Barcelona, pp. 74 ss.

47. MARX, Karl (2007). *El Capital* t. I, vol 3, Madrid, (el primer volumen publicado en 1867)

48. ENGELS, Frederic (1888) *El papel de la violencia en la historia,* http://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/1888viol.htm (Consultada 12/08/10).

49. FREIRE, Paulo (2005) *Pedagogía de la esperanza un reencuentro con la pedagogía del oprimido*, Madrid, pp. 85 ss..

Por esto se podría decir que los presupuestos de Marx son, en gran medida, «estructuralistas» ya que el papel de las estructuras esta por encima de las acciones y voluntades de los sujetos que sólo pueden optar a un cambio radical de las primeras.

Ahora bien, hay que afirmar que las explicaciones monocausales de las dinámicas sociales están cayendo en desuso, se opta por explicaciones multicausales, aunque el significado de cada causa pueda ser diferente. Desde la Escuela de Annales las visiones mas globales —aquellas que quieren incorporar el máximo de circunstancias— se han ido imponiendo. De hecho, Raimond Aron dice que no hay primer motor del movimiento histórico global.[50]

A pesar de ello, se han mantenido miradas que otorgan relevancia a los grandes acontecimientos frente al papel que pudiera desempeñar la vida cotidiana, doméstica, social y política en unas sociedades que se percibían y caracterizaban como estáticas y pasivas a la espera de eventos significativos.[51] Unas ciertas dosis de idealismo y estructuralismo sirven de apoyo a estas teorías. Así, instituciones, sistemas o estructuras impedían que comunidades o sociedades —mucho menos los individuos «comunes»— tuvieran, por si mismas, márgenes de cambio puesto que la reproducción de las condiciones previas de existencia estaban aseguradas. De esta manera, las sociedades sólo podrían cambiar mediante circunstancias convulsivas: guerras, revoluciones o desastres naturales. Estas aproximaciones alimentan dialécticas mecanicistas del mundo, y más concretamente, de las provenientes de la mecánica clásica newtoniana: el cambio sólo es posible si cambia el conjunto, la totalidad. Por tanto, los pequeños cambios en la condiciones iniciales sólo producirían pequeñas transformaciones a lo largo de todo un proceso, y los grandes cambios sólo son posibles si éstos están presentes en el inicio del mismo. Como se puede imaginar, estos postulados coinciden en gran medida con los de la lucha de clases que hemos visto más arriba. Además, para los mecanicistas clásicos, cuyo pensamiento es eminentemente determinista, una vez se conoce el estado inicial de un sistema, se puede inferir su estado en cualquier otro momento. No obstante, existe la sensibilidad a las condiciones iniciales de tal manera que un pequeño cambio en éstas

50. *Introducción a la filosofía de la Historia*, Buenos Aires.

51. Aristóteles en varias ocasiones se preocupa por la causas del movimiento, cf. *Metafísica* 1012b, 1013a, b, 1072a.

produce variaciones que aumentan exponencialmente, lo cual conduce a la incertidumbre e inasibilidad del futuro y, por tanto, a una cierta vanalidad de las predecciones.[52]

Esta perspectiva historiográfica, basada en grandes acontecimientos, se retroalimenta, en gran medida, con la importancia dada, en buena parte de la historiografía, a las guerras como factor de transformación.[53] De esta manera, finalmente, existe un fuerte desequilibrio historiográfico entre el número de trabajos y la importancia que el mundo científico ha otorgado a los estudios de la guerra con respecto a los de la *paz* y las vías pacíficas de regulación de conflictos. Esta línea ha contribuido a sobredimensionar y, definitivamente, a legitimar el *belicismo, la violencia y el poder destructivo como formas inevitables de progreso*. Puede ser, por tanto, crucial indagar si la *Historia de la paz* puede ser un instrumento de análisis y un objeto historiográfico para comprender el desarrollo y evolución de la especie humana y, en su caso, contrapeso de las miradas «violentológicas».[54]

Desde otro punto de vista, los constructivistas prestan mayor atención a los procesos de interiorización y objetivación de las realidades sociales. Piensan que, en los procesos sociales, las realidades son a la vez objetivadas e interiorizadas por los actores. Estas interpretaciones tienen enormes consecuencias en diversos ámbitos. Para las teorías del conocimiento puesto que enlaza con la complejidad y la adaptación de los seres humanos a las incertidumbres generada por ella, y para el rol del individuo en el devenir histórico —y social— porque el constructivismo permite tener una tensión creativa frente a las incertidumbres de la complejidad.[55]

52. RUELLE, David (1995) *Azar y caos*, Madrid.

53. Que en gran medida conectan con la idea de la *guerra justa.*

54. Cf.: PAGÈS, Pelai (1983) *Introducción a la Historia. Epistemología, teoría y problemas de método en los estudios históricos,* Barcelona.

55. Existen nuevas aportaciones desde la teoría política como ROBERTS, Peri (2007) *Political Constructivism,* New York, que promueve los principios de justicia política para hacer frente al pluralismo cultural y político; o desde la relaciones internacionales como ZEHFUSS, Maja (2002) *Constructivism in International Relations: The Politics of Reality,* Cambridge. Cf. MUÑOZ, Francisco A. y MARTÍNEZ LÓPEZ, Cándida (2011) «Los habitus de la paz imperfecta», en MUÑOZ, Francisco A. y BOLAÑOS CARMONA, Jorge (eds.) *Los habitus de la Paz. Teorías y prácticas de la paz imperfecta,* Granada.

Ante el peso de una tradición historiográfica que, al menos en Occidente, considera a la violencia como el principal motor de la Historia, consideramos que es necesario realizar una inversión epistemológica que recupere las circunstancias pacíficas como componentes esenciales de la misma. Para ello vamos a revisar los modelos ontológicos desde los que se piensan las características de los seres humanos y abordar sus capacidades; después revisaremos el significado de los conflictos, como una consecuencia de la adaptación de la vida a la complejidad para, finalmente, reconstruir una Historia de la paz.

2. MODELOS ONTOLÓGICOS

Tal y cómo estamos intentando defender desde el inicio de este texto, estamos proponiendo una nueva aproximación a la Historia desde la que podamos apreciar y dar relevancia a una nueva variable: la establecida por *las vías alternativas de regulación de los conflictos*, especialmente por las *pacíficas*. Como hemos afirmado en otras ocasiones, a través de las regulaciones pacíficas de los conflictos podemos contribuir a redefinir el modelo antropológico dominante, que tiene como uno de sus pilares fundamentales la violencia hacia otros humanos, e igualmente hacia la naturaleza. Como es obvio, este debate transciende a la Historia como disciplina académica y en el fondo lo que hace no es otra cosa que participar junto con otras Ciencias Humanas en la reconstrucción de los propios sujetos de la Historia, de sus características, capacidades y de las bases de sus dinámicas. Existen numerosas razones que hacen aconsejable dotarnos, asimismo, de un nuevo modelo ontológico, no sólo antropológico, que nos sirva para estudiar el pasado, comprender el presente y alcanzar en máximo de bienestar para el mayor número de personas y con capacidad para afrontar los desafíos de los tiempos que vivimos.[56]

56. Esta tarea va asociada a la liberación de las ontologías —las teorías filosóficas sobre los seres humanos— de sus sentido metafísico-absoluto, es decir fuera del mundo real de los humanos y, en consecuencia, no abordable por ellos. Es necesaria una ontología alejada y rescatada de la metafísica idealista, de ser absoluto, no corpóreo, un ontología humana, o humanizada, basada en seres reales, que nos sirva para reconstruir modelos liberalizadores de los seres humanos. Cf. GONZÁLEZ VALENZUELA, Juliana (2005) *Genoma humano y dignidad humana,* Barcelona; MUÑOZ, Francisco A. – BOLAÑOS CARMONA, Jorge

Ahora puede que tengamos más claro que es necesario hablar de ontología, hablar de seres humanos desde una perspectiva filosófica. Da igual que seamos historiadores, filólogos, pedagogos, juristas, etc., lo importante es que en nuestra investigación, utilicemos los mejores recursos intelectuales para abordar la condición humana. Y en nuestra opinión, para este caso provienen de la Filosofía. Sin embargo, para la reconstrucción del modelo ontológico nos encontramos con ciertos obstáculos que están muy ligados a formas de pensamiento muy arraigados en Occidente como son las visiones negativas sobre la especie, las teorías sobre la evolución, y las dialécticas antagónicas.

Todas las culturas, desde sus orígenes, se han visto obligadas a ubicar a la especie humana en la naturaleza y el cosmos, y a la par definir su propio ser y condición. Es distinto pensar en una naturaleza humana desde una perspectiva armónica-pacífica con el cosmos, que una especie perversa que rompe con el orden establecido y natural, depredadora-destructiva-violenta. Desde este último punto de vista, la especie humana esta estigmatizada por el «pecado original» desde que *Eva*, una mujer, probó el fruto prohibido y fue expulsada del paraíso terrenal. Este pasaje inicial, compartido por la *Biblia,* el *Corán* y la *Torá*, refleja bien el origen de la perspectiva negativa que sobre nuestra especie se ha tenido en ámbitos mediterráneos y occidentales, perviviendo con fuerza hasta nuestros días, sirviendo para explicar, justificar y legitimar determinadas acciones violentas.[57]

De otro lado, para muchos teóricos seguidores del *individualismo*, lo esencial es la divergencia de intereses de los individuos respecto a las restantes entidades humanas (grupos, sociedad, estado y especie). A partir de esta hipótesis, las normas, la cultura y la jurisprudencia deben buscar vías de armonización de esta realidad conflictiva. Ahora bien, es importante tener en cuenta que no todo posicionamiento individualista lleva directamente a la lucha y la competencia de unos individuos contra otros. No obstante, tienden a no reconocer en toda su dimensión los procesos de socialización, cuando no oponerse a cualquier forma de colectivismo porque se considera fuente de coacción del individuo.

(2011) «La praxis (teoría y práctica) de la paz imperfecta», en MUÑOZ, Francisco A. BOLAÑOS CARMONA, Jorge, *Op. Cit.*.

57. Los humanos deberían de sufrir y luchar en esta tierra para supervivir (... con el sudor de tu rostro comerás pan, hasta que tornes al suelo... , valle de lágrimas, Calvario, etc.).

Así, se interpreta la historia de la Humanidad como la consecuencia de la lucha de unos individuos contra otros, donde *los otros* pueden ser un obstáculo para el desarrollo de las capacidades y que, por tanto, conviene eliminar: la competitividad, disfrazada de competencia, se convierte en una explicación de la dinámica histórica.

Estas teorías tienen uno de sus más claros representantes en Thomas Hobbes (1588-1679) a través de los principios de la competencia, la desconfianza y el deseo de fama que producen que la especie humana despliegue fundamentalmente una conducta antisocial, *homo honini lupus*. Su propuesta de *contrato social* representa el acuerdo para no aniquilarse mutuamente ante la peligrosidad de las condiciones de partida. No obstante, es interestante advertir que la frase completa era *Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit* (Lobo es el hombre para el hombre, y no hombre, cuando desconoce quién es el otro), es decir, se es lobo cuando no se reconoce al otro. Sin embargo, el propio Hobbes la manipuló queriendo resaltar con ello el egoismo «natural» de los humanos.[58]

Las hipótesis de la *lucha por la supervivencia* y de la *supervivencia de los más aptos* [*fuertes*] de Darwin[59] tienen una clara continuidad con las ideas del individualismo y el libre mercado, presentes en su entorno social e intelectual. Esta teoría acabó por convertirse en un paradigma explicativo de la evolución de los seres vivos, incluidos los humanos. Pero también tuvo su gran influencia en las propias concepciones de la Historia ya que presentada las cualidades, la potencialidad, de cada individuo como justificación de su propia supervivencia y la de la evolución de la especie. El darwinismo social se puede definir como la teoría que sustenta aquella forma de selección que favorece a las entidades humanas (desde el el individuo hasta los estados y las *razas*) más aptas según el modelo liberal-capitalista. Este modelo termina con la justificación de la desigualdad social basada en el éxito de un determinado colectivo sobre los demás. En última instancia, podría pensarse en que los colectivos humanos deberían de poseer medios letales para hacer frente a aquellos otros que pudieran representar un potencial peligro, menospreciando otras formas de altruismo, generosidad o sacrificio hacia los más débiles o los peor adaptados.

58. Fue lo que dijo el comediógrafo latino Tito Marcio Plauto (254 a. C. - 184 a. C.) en su obra *Asinaria* (comedia de asnos).

59. *The Origin of Species,* 1859.

Evidenciar la dependencia de los fenómenos históricos de las *dialécticas* bajo las que interpretamos sus relaciones, supone dar una vía explicativa a las dinámicas sociales que obviamente tiene su trasunto en los modelos ontológicos. La existencia de dos entes enfrentados es uno de los presupuestos dialécticos más extendidos. Esto tiene sus raíces en el mazdeismo y en muchos presupuestos de la filosofía griega (en muchas otras ocasiones trinomial o polinomial) y romana y es continuado por el cristianismo, ciertas interpretaciones del maquiavelismo o las propuestas de Hegel. En éstas, el conocimiento (como marcha hacia lo Absoluto) requiere de una dialéctica del sujeto y del objeto enunciada como tesis-antítesis de la cual se obtiene la síntesis en la que se supera la reducción de uno al otro y la continuidad con la lucha de clases, por poner algunos ejemplos. La bipolaridad de estas dialécticas limita otras relaciones fuera del «antagonismo» y reduce las posibilidades de la presencia y acción de otros actores. Por otro lado interpretar las dinámicas históricas en clave de conflictos polinomiales o abiertos conlleva, además, la posibilidad de ampliar las dialécticas de los mismos. Efectivamente, frente a la dialéctica «occidental» dominante, bipolar, antagónica y subordinadora, que no alcanza a explicar todas la vías posibles de regulación de conflictos, se puede utilizar modelos explicativos de dinámicas multipolares, alternativas e integradoras.[60]

En la realidad histórica, las mediaciones sociales, económicas, culturales, o de cualquier otro tipo, resultan de tal importancia que es completamente imposible aislar la naturaleza humana de las pautas de conducta aprendidas a lo largo de los miles e incluso millones de años de existencia, puesto que muchas de ellas forman parte de nuestro legado filogenético. Al introducir la capacidad de elección en la conducta humana (la categoría analítica de la libertad humana recobraría un peso esencial en nuestra argumentación), las soluciones que nuestra especie da a determinados problemas y conflictos, dependen de multitud de variables biológicas y culturales interrelacionadas experimentalmente y de una manera indisociable. Las simplificaciones de las concepciones dualistas de la especie humana que distinguen entre cuerpo y alma, naturaleza y espíritu (o cultura) sólo contribuyen a alejarnos de una verdadera comprensión del transcurrir de nuestras propias historias.

60. MUÑOZ, Francisco A. y LORENTE LINDES, Marcelo (2003) «Dialéctica y diálogos en el Mediterráneo Antiguo», en PÉREZ BELTRÁN, Carmelo y MUÑOZ, Francisco A. (eds.) *Op. cit*, pp. 127-153.

Una aproximación al modelo ontológico también podríamos hacerlo desde la perspectiva del reconocimiento de las capacidades humanas, evitando, paradójicamente, los planteamientos esencialistas, en los que la especie humana se caracteriza por su imperfección y por la convivencia de comportamientos que hoy día pueden ser considerados pacíficos —mayoritarios a nuestro entender— y violentos, lo que nos lleva, asimismo, a considerar la conflictividad como parte esencial del modelo ontológico que proponemos.

3. CAPACIDADES Y POTENCIALIDADES HUMANAS

Los seres humanos, en su adaptación al medio, desarrollaron paulatinamente una serie de capacidades que les facilitaron dar respuesta a los desafíos de un entorno conflictivo (universo, planeta Tierra, sistemas ecológicos u otras formas de vida, grupo,…). Estas capacidades han formado parte de la evolución y tienen su base en la filogenia, los instintos, las emociones, la cultura y la racionalidad. Todas ellas definen a la especie y se manifiestan desde la corporeidad hasta la transcendencia. Obviamente, estas potencialidades han sufrido modificaciones a lo largo de los millones de años de existencia de los homínidos y particularmente en la historia de los *Homo sapiens*. A pesar de ello optamos por fijar unas capacidades comunes como especie humana única.[61] Ahora bien, a

61. El concepto de necesidad ha sido utilizado desde los filósofos presocráticos a Platón y Aristóteles, éste con mayor precisión, hasta algunos autores contemporáneos. Convirtiéndose en un debate nodal en la definición de las características de las sociedades, y como tal ha generado inumerables controversias y bibliografía (Hume, Kant, N. Hartman, Maslow, etc.) cuyo objeto de análisis desborda el interés del presente trabajo. Desde entonces ha adquirido significados ontológicos —relacionado con algunos aspectos que trataremos en el apartado siguiente—, metafísicos y reales. Sobre la universalidad de la necesidades humanas ha habido un gran debate del que han participados numerosos investigadores. Amartya Senn seguido por Martha Nussbaum abrieron el debaten sobre *Human capabilities* Cf.: SENN, Amrtya (2000) *Desarrollo y libertad*, Barcelona; NUSSBAUM, Martha (1999) «Capacidades humanas y justicia social», en: RIECHMANN, Jorge (Coord.) (1999) *Necesitar, desear, vivir. Sobre necesidades, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad*. Madrid, pp. 43-104; HELLER, Ágnes (1986) *Teoría de las necesidades en Marx,* Barcelona; DOYAL, Len y GOUGH, Ian (1994) *Teoría de las necesidades humana*s. Barcelona; PÉREZ VIRAMONTES, Gerardo (2010) *Reconocimiento intersubjetivo de necesidades humanas para construir paz. El caso de Usmajac (Jalisco-México),* Tesis

pesar de esta «universalidad», cada potencialidad ha seguido su propio ritmo evolutivo apareciendo en momentos diferentes a lo largo de la historia de nuestro linaje.

Desde el mundo antiguo diversos filósofos, intelectuales y científicos han tratado de abordar las características de los humanos. Este debate ha sido mantenido bajo el concepto de las *necesidades* que, en gran medida, puede ser entendido como carencias. Dado el cariz «negativo» que se puede derivar de esta interpretación, nosotros optamos por denominarlas capacidades o capacidades puesto que nos hablan de unas cualidades de partida que, de acuerdo con las condiciones de existencia serán más o menos desarrolladas. Tampoco, como resulta obvio, hay consenso sobre el elenco de capacidades a elegir. Nosotros, sin dar por zanjado el debate, vamos a seguir a Manfred Max Neef.[62]

Hablar de capacidades amplia nuestra mirada sobre el «poder» de cada entidad humana (individuo, grupos, sociedades o especie) para desarrollar sus capacidades y de relacionarse con el medio (cosmos, naturaleza, seres vivos y seres humanos), porque nos posibilita ver las dinámicas de las entidades humanas de acuerdo con el desarrollo de las mismas y nos ayuda a interpretar los conflictos en relación con el desarrollo o no de estas capacidades. Sobre esto último abundaremos en el epígrafe sobre los conflictos.

Los diferentes índices de desarrollo humano pretenden evaluar *empíricamente* el desarrollo de las capacidades que se consideran más relevantes. Un impulso transcendental relacionado directamente con esta problemática, como también veremos más adelante, será el debate sobre los Derechos Humanos, especialmente desde la Declaración de 1948. Sus elaboradas articulaciones son intentos de alcanzar normativas que reconozcan y reflejen los anteriores debates y proteger la satisfacción de necesidades de individuos y grupos. Sin embargo, su propia proclamación como *universales*, no exenta de una amplia polémica en nuestros días, no hace sino indicarnos la amplitud y complejidad que necesariamente

---

Doctoral. Aristóteles en la *Metafísica* (1019a) habla de *dynamis* como capacidad y/o potencialidades.

62. Propone una matriz de capacidades, potencialidades o capacidades con criterios axiológicos y ontológicos, a los que es posible aproximarse por los diversos índices y por investigaciones cualitativas. Cf. MAX-NEEF, Manfred (1998) *Desarrollo a escala humana,* Montevideo.

alcanzan en su intento de llegar a todos los rincones del planeta y, hasta cierto punto, en la construcción de un *metarrelato*, paradigma de análisis y comprensión de todas las sociedades en el espacio y en el tiempo.[63]

La distinción entre necesidades, satisfactores y bienes es fundamental dada la continua confusión entre estos tres ámbitos relacionados y resulta un abordaje obligado para afrontar estas problemáticas. Los satisfactores serían todo aquello que contribuye a la realización de las capacidades, podrían ser formas de organización, estructuras políticas, prácticas individuales y sociales, valores, normas, ámbitos, comportamientos y actitudes, etc. Los bienes serían los objetos y manufacturas a través de los cuales se implementa la eficacia de un satisfactor. Ambos estarían sujetos a los cambios históricos y coyunturales. Por su parte, las capacidades, en su formulación más abstracta y universal, permanecerían constantes a lo largo de los tiempos, aunque, como se ha comentado anteriormente, cada una ha seguido una historia peculiar.

Los cambios y variaciones sufridos por los satisfactores y los bienes en las diversas coyunturas históricas y sociales afectará al logro de las necesidades, de esta forma podemos hablar de que estas últimas a pesar de ser relativamente invariables —como categorías generales de análisis y comprensión— sin embargo están igualmente sujetas a los vaivenes de la Historia.

Por otro lado, ya que las capacidades, y sobre todo la toma de conciencia de las mismas, motivan y movilizan a las personas y a los grupos, las diversas teorías sobre esta materia contribuyen a explicar muchas de las dinámicas sociales y de la mayoría de los conflictos con los que nos enfrentamos. Los diversos proyectos e intereses pueden ser expresión de expectativas diferentes de desarrollo de capacidades en las que la existencia y formación de percepciones, actitudes y conductas juegan un papel importante.

63. Este debate tiene una significación tan amplia que, desde otra perspectiva, está presente en los debates que el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo mantiene con respecto a los índices a utilizar para evaluar a las sociedades humanas. Indicadores tales como la renta per capita, el PQLI (índice de Calidad Física de Vida), el IDH (Índice de Desarrollo Humano), etc. que incluyen aspectos como el consumo de cereales, expectativas de vida, tasa de mortalidad infantil, *ratio* médico/habitantes, agua potable, grado de escolarización, de analfabetismo, camas hospitalarias por habitante, incorporación de la mujer, etc. nos dan muestra de su profundidad.

4. LAS DINÁMICAS SOCIALES BASADAS EN LOS CONFLICTOS

La especie humana es «conflictiva» en la medida en que el conflicto, como *coexistencia de posibles proyectos divergentes para el desarrollo de las capacidades* en un entorno complejo, ha estado presente a lo largo de la evolución y la historia de los humanos y lo sigue estando siempre en todas las sociedades y actividades humanas actuales. A su vez, podría ser entendido en la medida en que fuerza la búsqueda de soluciones, como una fuente de creatividad y renovación continua. En otras palabras, consideraremos el conflicto como el principal motor evolutivo a lo largo de la Historia de la Humanidad, lo cual forma parte de nuestra herencia filogenética más profunda al estar compartido con el resto de la Naturaleza. La diferencia reside en que los humanos detentamos la capacidad de elección. La noción de conflicto, además, abre grandes posibilidades de análisis por su relación con las capacidades, los deseos o las emociones que forman parte de todo el entramado social. Efectivamente, la capacidad inmensa de ser, estar, expresar y actuar de los seres humanos, la evolución y cambios sufridos en este nivel, basados en sus adaptaciones biológicas y culturales aumentan grandemente las posibilidades de enfrentarse con nuevas situaciones que pueden ser creadas individual o colectivamente. Y aquí reside la principal diferencia entre los humanos y el resto de la Naturaleza. Así las cosas, el abanico de posibilidades de que existan propuestas diferenciadas o no coincidentes se abre bastante, aunque también hay que reconocer que el sustrato de socialización facilita propuestas, proyectos y soluciones coordinadas. De esta forma, estos estadios «conflictivos» con los que se enfrentan las sociedades pueden ser continuos y permanentes. La variabilidad y la riqueza de tales situaciones hacen que el conflicto pueda ser entendido, ante todo, como una fuente de creatividad humana.[64]

En consecuencia, el conflicto forma parte del proceso de interacción social en el que los intereses de los individuos y grupos se relacionan, se transforman o regulan. Podríamos decir, incluso, que es una parte esencial del complejo desarrollo de socialización que experimenta toda

64. BURTON, J. (ed.) (1990) *Conflict: Human Need Theory*, New York; TOUZARD, H. (1981) *La mediación y la solución de conflictos*, Barcelona; ROSS, Marc. H. (1995) *La cultura del conflicto,* Barcelona.

entidad humana. Claro está que, en ese proceso, cuyo marco ha de producir múltiples y complejas colisiones, se puede favorecer futuras formas de reconocimiento mutuo (asimilar la otredad y la variabilidad humana), de comprensión de las percepciones del otro (la inexistencia de una única verdad, de una única visión de la realidad, etc.), de mera coexistencia (una tolerancia negativa, al menos) o incluso, la emergencia de nuevas formas de colaboración, convivencia y mestizaje. Por el contrario, en ocasiones, tiene resultados destructivos y aniquiladores. En consecuencia podríamos afirmar que *no existiría vida, ni Historia, sin conflicto*, contribuyendo éste a establecer la dinámica de aquélla.[65]

La no aceptación de estos presupuestos ha llevado a una serie de aseveraciones genéricas sobre la especie humana repetidas desde diversas posiciones que han terminado por convertirse en aparentes axiomas que ayudan a conformar nuestra identidad. En relación a esto es relevante poner de manifiesto que, como argumento recurrente en los modelos ontológicos negativos, los presupuestos violentos suelen situarse en un plano superior, preñando de violencia los discursos, esencialistas en su mayor parte, sobre la Humanidad. Por ejemplo, se dice que *el hombre es* violento *(bélico) por naturaleza*, lo que sirve en ocasiones de razón última para justificar los comportamientos violentos a lo largo de toda la Historia[66].

Sin embargo, frente a las generalidades sobre las actitudes pacíficas o violentas, de acuerdo con determinadas concepciones religiosas o culturales, nosotros, desde la perspectiva del «conflicto» afirmaríamos que la *especie humana no es violenta ni pacífica por naturaleza,* la especie humana tiene la posibilidad de soluciones pacífica y violentas[67] a lo largo

65. De hecho, el célebre libro de Fukuyama *El fin de la Historia* se refería justamente a lo expuesto en el texto: una vez el sistema socialista ha colapsado, la ausencia de conflicto entre éste y el sistema liberal-capitalista produce el fin de la Historia (objetivo último del modo de producción comunista).

66. Como es obvio son muy coincidentes con la idea del pecado original. véase la *Declaración de Sevilla*, auspiciada por la UNESCO (París, 16 de noviembre de 1989), donde se dejó muy claro que tales afirmaciones eran, desde el punto de vista del conocimiento científico completamente inadecuadas.

67. La violencia se «institucionaliza» en un proceso que desemboca en la aparición de los primeros estados. Cf. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, Gabriel y JIMÉNEZ ARENAS, Juan Manuel (2003) «Los humanos prehistóricos, ni violentos ni pacíficos por naturaleza, sino todo lo contrario», en: MUÑOZ, Francisco A. y PÉREZ BELTRÁN, Carmelo (eds.) *Experiencias de paz en el Mediterráneo*, Granada, pp. 59-126.

de toda su historia, y opta por una u otra alternativa dependiendo de las variables (experiencia, conocimiento, conciencia, cultura, bienestar social, etc.) presentes en cada momento. Esto también nos deja más abiertas las explicaciones que sobre cada situación concreta se produzca de acuerdo con las decisiones de los agentes que la conforman, aceptarla en cuanto experiencia de una comunidad humana, ni positiva ni negativa, sin la necesidad de recurrir a meta-agentes externos de esa propia realidad. Igualmente es relevante evitar la adopción de posiciones alarmistas o catastrofistas, o admiraciones desmesuradas sobre otras. Cada situación histórica es fruto de la experiencia, de los *habitus*, de los actores que la conforman (individuos y grupos interrelacionados), con las múltiples variables ofrecidas desde muchos campos del desarrollo humano.[68]

5. LA PAX HOMÍNIDA

Puede que en las primeras sociedades humanas no existiera el concepto de paz, como tampoco el de guerra, sobre todo porque en sus practicas no estuvieran presentes: la guerra porque no había nacido todavía, la paz porque no era necesaria. Mantenemos la hipótesis de que, conceptualmente hablando, cuando no existe la violencia —institucionalizada— tampoco existe la paz, puesto que esta última obedece a la necesidad de frenar la primera. Sin embargo, las referencias más antiguas a la paz, allá por el siglo VI a.C.,[69] van aparejadas al nacimiento de la guerra. El horror de ésta debía ser explicado, y también relacionado, con un horizonte de esperanza en el que la violencia institucionalizada, en este caso bajo la forma de guerra, no existiera.

Nuestra historia comienza hace alrededor de 7 millones de años, cuando aparece en África el primer homínido, el fundador del linaje humano: el *Sahelanthropus tchadensis*.[70] No obstante, no fue hasta 4,5 millones de años después cuando surgió la primera especie de nuestro género taxonómico hace 2,5 millones de años: el *Homo habilis*. Las evidencias, algunas de las cuales serán comentadas con posterioridad, nos permiten

68. MUÑOZ MUÑOZ, Francisco A. y BOLAÑOS, Jorge (eds.) *Op. cit.*

69. MUÑOZ, Francisco A. y MOLINA RUEDA, Beatriz, *Cosmovisiones ...*

70. CELA CONDE, Camilo y AYALA, Francisco (2001) *Senderos de la evolución humana.* Madrid.

afirmar que la paz, como práctica, fue abrumadoramente mayoritaria durante este periodo de tiempo. Así, proponemos el nacimiento de la violencia institucionalizada en un momento muy reciente de nuestra historia, hace aproximadamente 5.000 años. Como sucede con muchas otras circunstancias históricas y sociales, las ideas y conceptos quedan reflejados en el lenguaje cuando son motivo de preocupación.[71] Así, un porcentaje muy elevado, por encima del 90% —el porcentaje no tiene una exactitud matemática pero sirve como aproximación a la dimensiones de la realidad—, de las comunidades existentes en la Historia de la humanidad no han tenido que plantearse este problema.[72] Por tanto, los comportamientos pacíficos han sido una constante en el tiempo y el espacio de la existencia humana.

Por todo ello, la *pax homínida* es el reconocimiento de los comportamientos altruistas, cooperativos y filantrópicos (hoy considerados pacíficos) de nuestros antepasados que, como el bipedismo, la encefalización, la reducción de los caninos y de la dentición poscanina, han aportado de manera fundamental a los sucesivos éxitos evolutivos de nuestra familia porque han contribuido al desarrollo de las capacidades humanas, las del pasado y las del presente, y que, ante la vorágine violentológica, es necesario recuperar porque también contribuyen a performar nuestra identidad pacífica.[73]

A lo largo de la evolución de los homínidos se han producido una serie de cambios anatómicos que están relacionados con el comportamiento. Así, la reducción de los caninos y la disminución de las diferencias en tamaño entre hembras y machos suponen un cambio en la manera en que se resuelven cierto tipo conflictos. Los caninos se utilizan en las disputas entre los machos y entre las hembras en la mayoría de los casos exhibiéndose. De tal manera que formarían parte del sistema comunicativo

71. Como ejemplo, hasta hace pocos años no utilizábamos el concepto de «seguridad ecológica» (sobre todo porque o no existía o no percibíamos el riesgo de catástrofe en la biosfera).

72. Sin duda existe una cierta deficiencia en la información para poder generalizar con toda garantía tales afirmaciones, ya que para muchas de las sociedades pre-estatales, que estarían enmarcadas en la propuesta que hacemos no disponemos de información suficiente. En realidad esta problemática es común para todos los modelos existentes para el análisis de estas sociedades y sus transiciones a sociedades estatales.

73. JIMÉNEZ ARENAS, Juan Manuel (2011) «Pax hominida», Francisco A. y BOLAÑOS CARMONA, Jorge, *Op. cit.*

de los primates. Sin embargo, en los homínidos los caninos se reducen de manera significativa a la par que otro órgano relacionado con la comunicación, el cerebro, aumenta de manera exponencial. Este aumento del cerebro tiene otras consecuencias fundamentales: los neonatos llegan a este mundo siendo muy frágiles y el periodo de inmadurez es muy largo. Esto significa que el periodo de crianza y de cuidados por parte de las madres, los padres y otros miembros del grupo es mayor. Así, se puede establecer un vínculo entre fragilidad y cooperación. Paralelalmente, este mayor periodo de aprendizaje se vincula con la cultura que dota de mayor complejidad a los humanos al abrirle las puertas de nichos ecológicos y sociales vedados hasta el momento. El resultado es la vinculación e interdependencia de la fragilidad, la cooperación, la cultura y la complejidad.

Asimismo, contamos con numerosos ejemplos de cooperación entre individuos y grupos humanos del pasado. Hace un 1,8 millones de años, en Dmanisi (Georgia), sobrevivió un individuo durante un largo periodo de tiempo a pesar de haber perdido prácticamente todos sus dientes y, por tanto, no poder procesar la comida. Como consecuencia, otros miembros de su grupo debieron haberle masticado la comida o reservarle los alimentos o las partes más blandas de los mismos.[74] Uno de los hallazgos que más ha contribuido a repensar en clave de paz la evolución de los homínidos ha sido el cráneo de una (supuesta) niña que presentaría importantes malformaciones y patologías asociadas a la fusión temprana (craneosinostosis) de la sutura lamboidea derecha en la Sima de los Huesos (Atapuerca, España). En no pocas ocasiones, este tipo de craneosinostosis está acompañada de deficiencias psíquicas (retraso mental), motoras (tortícolis) y asimetrías severas. A pesar de todo ello, esta niña sobrevivió hasta aproximadamente los once años de edad.[75] A la inmadurez y fragilidad de cualquier individuo infantil

74. LORDKIPANIDZE, David, VEKUA, Abesalom, FERRING, Reid, RIGTHMIRE, G. Philllip, AGUSTÍ, Jordi, KILADZE, Gocha, MOUSKHELISHVILI, Alexander, NIORADZE, Medea, PONCE DE LEÓN, Marcia S., TAPPEN, Martha y ZOLLIKOFER, Christoph P. E. (2005) «The earliest toothless hominin skull», *Nature*, 434 (7034), pp. 717-718.

75. GRACIA, Ana, ARSUAGA, Juan Luis, MARTÍNEZ, Ignacio, LORENZO, Carlos, CARRETERO, José Miguel, BERMÚDEZ DE CASTRO, José María y CARBONELL, Eudald (2009) «Craniosynostosis in a Middle Pleistocene human: Cranium 14 from the Sima de los Huesos, Atapuerca, Spain» *PNAS*, 10(16), pp. 6573-6578.

humano, habría que añadir las limitaciones propias de una niña con los problemas arriba descritos. En este mismo yacimiento también se ha recuperado un esqueleto (vértebras y pelvis) de un individuo masculino cuyas malformaciones le provocarían intensos dolores, cifosis y cojera.[76] Por su parte, los neandertales nos nutren de una larga serie de ejemplos en los que individuos con severas limitaciones físicas sobrevivieron durante largos periodos de tiempo a pesar del modo de vida que practicaban: gran movilidad y grandes esfuerzos físicos en su devenir diario. Así, uno de los individuos recuperados en el yacimiento de Bau de l'Aubesier presenta un problema en la dentición similar al que hemos visto anteriormente en el «viejo de Dmanisi», de lo cual cabe inferir que tendría las mismas limitaciones y que el grupo le debió ayudar igualmente. El llamado «viejo de la Chapelle» presenta una movilidad muy reducida en la parte derecha de la cadera (debido a una artritis severa) que le debió provocar fuertes dolores al caminar o correr. Para poblaciones tan móviles como los neandertales, y que dependían tanto de la caza, un individuo con este problema sólo pudo sobrevivir si el grupo le proporcionaba alimento y se movía adaptándose al ritmo que limitaba al disminuido físico. En la muestra de Shanidar (Irak) destacan dos individuos, uno con múltiples heridas, hipotrofia del brazo derecho y fractura por aplastamiento del ojo izquierdo (todas estas heridas sanaron, por lo que la colaboración del grupo debió ser importante) y otro individuo con una herida en el costado que le perforaría el pulmón. Con esta importante lesión vivió varias semanas o meses para finalmente fallecer ante la gravedad de la misma. Para sobrevivir durante ese lapso de tiempo debió recibir los cuidados de miembros de su grupo.

La propuesta de la *pax hominida* es, por tanto, profundizar en el conocimiento de este tipo de comportamientos y su incorporación al bagaje evolutivo e histórico de los humanos, como parte de la *paz imperfecta*. Así, aunque a lo largo de la evolución de los homínidos aparezca la violencia, en un momento muy tardío de la historia de los mismos, esto no significa que la mayor parte de los conflictos se regularan-resolvieran-transformaran de manera pacífica.

76. BONMATÍ, Alejandro, GÓMEZ-OLIVENCIA, Asier, ARSUAGA, Juan Luis, CARRETERO, José Manuel, GRACIA, Ana, MARTÍNEZ, Ignacio, LORENZO, Carlos, BERMÚDEZ DE CASTRO, José María y CARBONELL, Eudald (2010) «Middle Pleistocene lower back and pelvis from an aged human individual from the Sima de los Huesos site, Spain»*PNAS* 107(43), pp. 18386-18391.

6. LA PAZ COMO PARTERA Y MOTOR DE LA HISTORIA

Quisiéramos empezar este epígrafe reformulando la principal afirmación presente en este ensayo: *las experiencias pacíficas, de intercambio, cooperación, solidaridad, diplomacia, han sido dominantes en la Historia.* Y, sin embargo, es una historia que, quizás por su cotidianidad y «naturalidad» que no deja huellas ostensibles y no ha necesitado ser resaltada porque tampoco es estridente, quizás porque el modelo ontológico predominante es el negativo, se ha visto profundamente marginada. Haber definido los modelos ontológicos de partida, las capacidades humanas, la conflictividad y la propuesta de la *pax hominida* nos facilitan esta tarea ya que pensar a los seres humanos interaccionados, interdependientes para el desarrollo de sus capacidades y con una gran experiencia en la regulación pacífica de los conflictos, nos permite reconocer más fácilmente la *Paz* a lo largo de la historia. Que la complejidad-fragilidad-cooperación puedan ser consideradas tres de los pilares básicos de nuestras relaciones sociales, a lo largo de 2,5 millones de años y a lo ancho del planeta, contribuye grandemente a entender lo que este ensayo pretende transmitir.

Un primer paso pudiera ser reconocer hasta que punto el concepto *Paz* puede ser relevante para el análisis e interpretación de los fenómenos históricos. Así como la *Paz* ha sido y será una de las formas más creativas de construir la Historia, la *Investigación para la Paz* ha tenido como virtud ampliar los horizontes epistemológicos de las ciencias y dotar de un utillaje nuevo e interdisciplinar a las mismas para que, ciertamente, se produzca un avance significativo en el tratamiento y las soluciones a los problemas intelectuales y reales de los seres humanos.

Cuando Cicerón afirmaba: *Nihil tam populare quam pacem* («nada tan popular como la paz»),[77] constataba que la paz era un valor querido, agradable y muy beneficioso para el pueblo, porque significaba la garantía de la unidad de las cosas, la tranquilidad de los espíritus y la dignidad reconocida de las gentes.

6.1. *Los habitus y los silencios de la paz*

El llamado «comercio silencioso», que se puede rastrear, en forma de intercambios, desde el Paleolítico superior, hace en torno a 20.000

77. Cic. *Leg. Agr.* 1,8,23.

años, nos ha permitido comprender como, sin infraestructuras visibles, objetos de unas y otras culturas aparecen diseminados por todas las tierras ribereñas a los mares y ríos que fueron punto de encuentro, cruce de civilizaciones y culturas, espacios compartidos y lugares para el mestizaje (Atlántico-Mediterráneo, Caribe-Antillas, Índico-Bengala, Amarillo-Japón o Sulawesi-China). Este tipo de comercio es reconocido en mútiples momentos históricos a los largo de la Prehistoria y la Historia Antigua, pero queremos resaltar especialmente el papel de los fenicios que con esta práctica fueron uno de los pilares fundamentales de la extensión de la cultura urbana en todo el Mediterráneo.[78] También favorece los intercambios con otras comunidades, las buenas relaciones de vecindad, la hospitalidad, la cooperación, los acuerdos, los pactos, etc. La *paz silenciosa* forma largas cadenas y redes que facilitan el intercambio de personas y bienes y el enriquecimiento cultural de los habitantes de las sociedades vecinas.

También formarían parte de esta paz silenciosa todos aquellos *habitus* de paz, de gestión pacífica de los conflictos, que están presentes en todas las culturas y que forman parte irrenunciable del éxito de las mismas.[79]

La Investigación para la Paz tiene como objetivo dar voz a esa *paz silenciosa* para que no se convierta en «silenciada». Esta paz es un elemento esencial para comprender nuestra historia y nuestra realidad. Pero además no es una circunstancia más, sino que es fundamental en la identificación de nosotros mismos como seres sociales y pacíficos (*pax hominida*), con un pasado explicado a través de la paz y un futuro esperanzado en la concordia. La ignorancia, inconsciente o provocada, de esta paz justifica y favorece el uso indiscriminado de la historiografía sobre la violencia y debilita la esperanza de un futuro donde primen las soluciones pacíficas sobre aquéllas.

6.2. *Semiótica de la paz*

La *Paz* nos ha dejado unos claros signos de su existencia en palabras, ideogramas e imágenes. En definitiva, en símbolos de su actividad que

78. Para este particular ver la aportación de José Luis López Castro en este mismo volumen.

79. Cf. MUÑOZ, Francisco A. y MARTÍNEZ LÓPEZ, Cándida (2011) *Op. cit.*

de esta manera es aprendida y transmitida. De la complejidad de la paz da fe que la mayoría de las lenguas requieren de campos semánticos y conceptuales que son complementarios entre sí y que ayudan a definir a la misma. Ideogramas y jeroglíficos también nos trasmiten esta idea, desde el Egipto faraónico a la actual China (con tres ideogramas, «cereal», «cereal y una boca» y «una mujer en el hogar»). Las imágenes sobre la paz han estado asimismo siempre presentes, desde la *eirene* griega, a la *pax* romana, renacentista y moderna.[80]

La *Paz* como otras realidades sociales, desde el momento en que es recogida, abstraída por el lenguaje, es una actividad humana universal que puede quedar reflejada en la escritura. Esta dimensión, o nivel histórico del lenguaje coincide con la historicidad de los seres humanos y por ello mismo la lengua puede darnos cuenta de ideas y rasgos culturales. En efecto, todo estado de una lengua refleja la imagen de una cultura en un momento determinado; por eso, el análisis de las construcciones lingüísticas utilizadas por cada pueblo para expresar sus experiencias pacíficas, aspiraciones y deseos, puede ayudarnos a reconstruir la imagen de la realidad y la cosmovisión que una sociedad tenía y/o tiene sobre la *Paz*.[81]

Para llegar a estas consideraciones hemos de partir de la estrecha relación existente entre lengua y pensamiento. Si, efectivamente, una lengua es un instrumento de comunicación según el cual la experiencia humana se analiza de forma diferente en cada comunidad, no debe pasar desapercibido que la lengua ejerce además otras funciones, como la de servir de soporte al pensamiento. El lenguaje, además de ser un sistema de comunicación es en buena medida «el espejo del pensamiento», y la prueba es que, a pesar de las barreras lingüísticas, sigue siendo posible la comunicación entre los individuos, de la misma o de diferentes culturas, gracias a la existencia de procesos cognitivos iguales o similares, como puede ser la *paz*; y es por ello por lo que la herencia literaria o filosófica de un pueblo sobrevive y traspasa las culturas.

80. Cf. MUÑOZ, Francisco A. y MOLINA RUEDA, Beatriz (eds.) (1998) Granada. Para los casos relacionados con la imagen de la monarquía hispánica moderna *cf.* los trabajos de Agustín Martínez y Laura Olivan en este mismo volumen y también, DÍEZ JORGE, Mª Elena (1998) *El palacio islámico de la Alhambra. Propuestas para una lectura multicultural,* Granada.

81. Cf. MUÑOZ, Francisco A. y MOLINA RUEDA, Beatriz (eds.) (1998).

De esta manera, las lenguas, al servir de expresión del pensamiento, el sentir, el actuar, de los hablantes, tienen un impacto cultural e ideológico, al tiempo que expresan identidades.[82] Porque detrás de cada lengua hay todo un universo simbólico que remite a una identidad concreta, a través de unas referencias culturales, y que proyecta en los hablantes una conciencia de pertenencia a un grupo que no debe entenderse únicamente en en sentido excluyente.

Pero las lenguas no se limitan a ser receptáculos que recogen y reflejan lo que ocurre en la «cultura extralingüística», sino que entre lengua y cultura se dan unas relaciones dialécticas: la lengua no sólo recibe los rasgos culturales relevantes sino que, concebida como institución, la lengua, influye sobre los individuos como lo hacen otras normas culturales. Pero, asimismo, condicionada por cada coyuntura histórica esta sujeta a los cambios a través de los *habitus* de los entes humanos, de manera que entre lengua y cultura existe una relación recíproca. De ahí, si cabe, la mayor importancia de los términos de la *paz.*

El interés estriba en establecer las relaciones entre tales símbolos y las actividades sociales sobre las que, evidentemente, se sustentaban. Una tarea que encierra dificultades pero que, a su vez, sabemos que estaba anclada, al menos, al contexto social donde aparece. Aunque ya sea harto decirlo, la cooperación, la hospitalidad, la salud, la abundancia, el amor, los pactos, los tratados, las alianzas, el final de una guerra, etc., representan un espacio conceptual que se refuerza por las vinculaciones mutuas, particularmente los de la paz. Posteriormente se crearían lo que podríamos denominar como *ideologías de paz*. En estas circunstancias la *Paz* establece vínculos y se extiende hacia y con las religiones, sus ritos y ceremonias, llegando incluso a ser deificada, a convertirse en un recinto o refugio de lo sagrado.[83]

6.3. *El amor*

El género humano desde tiempos remotos ha profundizado en el proceso de *socialización* como vía primordial para el desarrollo de sus

82. Como ha dicho Jacques BERQUE, a propósito del árabe, una lengua sirve, no para hablar, sino para ser. Cf. (1960) *Les Arabes d'heur à demain,* París.

83. Cf. MUÑOZ, Francisco A. y MOLINA RUEDA, Beatriz (eds.) *Cosmovisiones...*

capacidades individuales y grupales, entre ellas probablemente la más importante: cómo hacer pervivir la especie y cómo hacer cada vez más compatible la misma en el marco de una creciente complejidad. De tal manera que han sido los grupos, y no los individuos, los principales agentes de socialización, en ellos ha habido una serie de interacciones mutuas, unos objetivos comunes y una vida afectiva común. Así, los grupos han ordenado y articulado el desarrollo de sus capacidades a través de la reciprocidad, la conciencia de grupo, la existencia de objetivos, valores y actividades compartidas, la estabilidad y duración relativa de las mismas, y la identificación social. Los individuos se organizan en instituciones definidas por el conjunto integrado y coherente de pautas de conducta, recurrentes y estables, que aseguran el cumplimiento de funciones socialmente relevantes. Finalmente, es en el proceso de socialización cuando se llega a alcanzar la conciencia de uno mismo, a través del reconocimiento e interiorización de los otros.

En un sentido parecido, algunos investigadores ya han resaltado el papel del *altruismo*, la *solidaridad* y la *cooperación*, así como de otras actitudes como la dulzura, la ternura, la amistad, la hospitalidad,... que explican gran parte de nuestros comportamientos habituales.[84] Su operatividad aparecería, en primer lugar, en los procesos de socialización de los grupos básicos (familia, tribu, *gens*, estirpe, ...). Y después, casi por definición, en los grupos de iguales; en las comunidades pequeñas (alrededor de 50 miembros) que por otro lado están siempre presentes, son conductas completamente necesarias. En comunidades más complejas puede que se diluya algo en las relaciones institucionales, pero también están presentes. En las relaciones entre comunidades importantes, de distintas dimensiones y características, la diplomacia asume, asimismo, estas funciones. Por fin, en la esfera económica (producción, distribución, cambio y consumo), el trueque y el intercambio son también manifestaciones que necesitan y explican buena parte de estas actitudes.

Puede que sea el amor, presente en toda la Historia de la humanidad, el que mejor sintetice las prácticas altruistas. Entendido como un concepto que abarca y permite analizar aquellas prácticas vitales, presente en la

84. SEBASTIÁN, Luis de (1996) La solidaridad. *«Guardián de mi hermano»*. Barcelona, «El reconocimiento práctico de la obligación natural que tienen los individuos y los grupos humanos de contribuir al bienestar de los que tienen que ver con ellos, especialmente de los que tienen mayor necesidad» (p. 16).

mayoría de las culturas y de los tiempos, *vinculadas con las relaciones afectivas entre los seres humanos*. Asimismo, podríamos relacionarlo con otras muchas actitudes (solidaridad, filantropía, altruismo, ternura, amistad, ...) que forman parte ineludible de los procesos de socialización y de éxito evolutivo de nuestro linaje. El amor representa una serie de emociones y experiencias en relación con un fuerte sentido de afecto, ternura, sentimiento de cuidado y apego. La palabra amor puede hacer referencia, pues, a una variedad de sentimientos, estados y actitudes, que van desde el placer, en un sentido amplio, a la intensa atracción interpersonal.[85]

El amor está presente a lo largo de los siglos en mitologías, religiones, novelas o libros científicos lo que permite pensar que se trata de una actitud y un sentimiento universal, que ayuda al desarrollo de las capacidades de las entidades humanas (personas, grupos, sociedades y especie) y, en consecuencia es un instrumento de poder, con capacidad de transformación de la realidad.[86]

6.4. *Baja entropía y equilibrios dinámicos*

Dos conceptos, entropía y equilibrios dinámicos, que proceden de la Física, aunque con presencia en otras disciplinas, incluídas las humanas y sociales, nos pueden ser útiles para entender las dinámicas de los conflictos, de la paz y de la violencia. La *entropía* es un concepto que procede de las leyes de la termodinámica y explicita la degradación de la energía de los sistemas, y por ende su grado de desorganización. Un sistema tiende a estar más desorganizado en la medida en que en sus intercambios energéticos no sólo transforman la energía (primera ley de la termodinámica), sino que la degradan (segunda ley). Por tanto, debemos entender por entropía, el estado o grado de «desorden» (caos) de un sistema. En las últimas décadas está siendo utilizada desde la perspectiva

85. BOULDING, Kenneth (1990) *Las tres caras del poder,* Barcelona, p. 28 ss. y 130 ss; SCHELER, Max (1998) *Ordo amoris,* Madrid, 43 ss; SOROKIN, Pitirim A. (2002) *The Ways and Power of Love: Types, Factors, and Techniques of Moral Transformation,* Philadelphia.

86. Cf. MUÑOZ, Francisco A. y JIMÉNEZ ARENAS, Juan Manuel (2010) «El poder del amor para la construcción de la paz», texto presentado al seminario *El poder del amor*, Granada.

ecológica, en la medida en que mide el grado de desorganización de los sistemas vivos, donde los elementos son completamente interdependientes entre sí. Por esto puede ser aplicada a las sociedades humanas[87] y, desde nuestro punto de vista, creemos que puede ser interesante una aproximación que nos permita ver las relaciones entre las actividades humanas de *baja entropía* y las situaciones de *paz,* sin que ello deba de ser entendido, obviamente, de manera mecanicista. Efectivamente, aunque todos los sistemas humanos crean entropía —pues consumen más energía de la que reciben (acumulada en los recursos la Tierra o la que se recibe de la energía solar)—; sin embargo, aquellos que gasten la menor posible podrán gozar, a su vez, de un mayor «orden» (entendido éste como capacidad de regeneración y continuidad).

También podríamos verlo de otra manera: aquellos grupos humanos que han mantenido y mantienen una mejor «armonía», o equilibrios dinámicos, como veremos más abajo, con el medio han estado y están menos sujetos a las respuestas y variaciones de ésta frente a las «agresiones» producidas sobre ella. Igualmente, son más estables aquellos grupos, comunidades o sociedades en los que la gestión de la energía se realiza con el menor desorden posible. Es decir, gastan la menor energía posible en la realización de sus actividades, en la satisfacción de las capacidades sociales (entendidas como la del grupo, de todas las individuales mas las colectivas) y, por tanto, conservan mejor el equilibrio entre los elementos del ecosistema, en el que está incluido el conjunto social.[88]

87. Se podría decir, por el contrario, que en un sistema organizado al máximo —hasta el punto de que sólo es posible un orden de vínculos entre los elementos—, la entropía es nula, ya que el orden de las partes es perfecto. Lo normal, no obstante, no es esta última situación, sino más bien situaciones intermedias. Cf. CESARMAN, Eduardo (1982) *Hombre y entropía. Termodinámica social,* México; RIFKIN; Jeremy (1990) *Entropia. Hacia el efecto invernadero,* Barcelona, especialmente la tercera parte: La entropía: un nuevo marco histórico, pp. 87-121.

88. Dentro de estas actividades cabe considerar aquellas en las que la obtención de recursos (materiales o humanos) necesarios se realizan con menor coste posible, también aquellos en los que la distancia (no sólo física sino también social) entre la producción, la distribución (el cambio en su caso) y el consumo es mas corta posible. Esto está condicionado por la riqueza de partida del ecosistema, por la presión demográfica que sobre él se produce, por las prácticas de autoconsumo, por la reducción del transporte, por la cooperación social, por la formas coparticipación y democracia, etc. Entre esas sociedades o actividades de baja entropía, podríamos incluir gran parte de los sistemas productivos agropecuarios (la recolección, las actividades agrícolas y pesqueras sostenibles, etc.), también las tareas de

Cabe imaginar que estas situaciones incluyen gran parte de la Historia de la humanidad representada por las sociedades de recolectores y cazadores. Se trata de grupos humanos de pequeñas dimensiones, que, como su propia nominación indica, tienen como principal actividad la recolección de productos vegetales y pequeños animales, el carroñeo y en menor medida la caza, todo ello en un ecosistema relativamente amplio, que tiene capacidad, en general. para recuperarse por si mismo de las actividades antrópicas.[89] Por otro lado, el trabajo agropecuario desarrollado predominantemente antes de la Revolución industrial; el trabajo doméstico, tradicionalmente realizado por las mujeres; todas las periferias —en muchos casos mayoritarias— de los sistemas urbanos (los marginados de las ciudades y economía sumergida, sus comportamientos de «reciclaje»y recolección de residuos), etc., son actividades de este tipo.[90] En general podríamos decir —aportando una dimensión ética al concepto en cuestión— que, incluso, el nivel de entropía se vería reflejado en la capacidad de reflexión de un sistema humano hacia las generaciones futuras, su sensibilidad para tenerlas en cuenta, su capacidad de planificar un *desarrollo sostenible* y equilibrado, lo cual no deja de ser un aspecto pacífico de primera magnitud.

Ahora bien, como estamos viendo, las sociedades humanas no son sistemas lineales, una misma situación de partida puede tener diversas consecuencias, lo que aumenta las posibilidades de variación y elección. Tampoco son sistemas convencionales en los que sus cualidades vengan dadas por la suma de las partes, sino que tienen, además, cualidades emergentes. En consecuencia, es imposible entenderlos plenamente por el simple análisis de los componentes reconocidos o identificados, es muy difícil prever los resultados potenciales. Los actores sociales deben ser conscientes de que el

---

ámbito doméstico, algunas tareas humanas (diálogo, lectura, contemplación, amor, etc.), etc.

89. Obviamente, se trata de una generalización. Los inuits, por ejemplo, satisfacen la capacidad de substistencia mediante la caza y la pesca.

90. Un ejemplo de producción de baja entropía mediada por la religiosidad lo encontramos en la prohibición de consumo de carne de vacuno en la India. A diferencia de lo que ocurre en los países desarrollados en los que no se contempla el gasto energético de la crianza del ganado vacuno para su consumo en forma de carne y de leche, en la India las vacas no se comen pero se explotan otros muchos recursos secundarios que son fundamentales para la vida cotidiana de los hindúes HARRIS, Marvin (1998) *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los estigmas de la cultura,* Madrid.

equilibrio es un equilibrio dinámico, de flujos de información, de materia y de energía (alguna de ella en clave entrópica). Sólo de esta manera habrá algunas opciones de comprender realmente los procesos —de regulación de conflictos— en sus respectivos contextos históricos [91]

Ningún sistema complejo —y las sociedades humanas lo son— es estructuralmente estable, de ahí sus continuas fluctuaciones y búsquedas del equilibrio. De esta manera podemos comprender también que los equilibrios dinámicos son siempre imperfectos, porque están ligados al cambio y a la incertidumbre. En consecuencia, el equilibrio dinámico es un mecanismo central para que podamos mantener las condiciones de nuestra existencia. La sostenibilidad, el desarrollo sostenible, la paz, conceptual y práxica, pueden ser entendidas mejor como procesos de cambio, adaptación, auto-organización y equilibrios permanentes, que intentan ajustar las dinámicas y las relaciones de los sistemas ecológicos, económicos y sociales en sus interacciones y, por tanto, como pertenecientes a un único sistema global.

6.5. *Mediaciones y negociaciones*

Las mediaciones y las negociaciones favorecen contínuamente, ante la divergencia de proyectos, las interacciones entre los actores, las adaptaciones, los cambios, que permiten alcanzar las situaciones más óptimas posibles. Ambas, mediaciones y negociaciones, han estado y están siempre presentes y se interponen entre varios espacios, circunstancias y tiempos, interfiriendo en la acción. Así, una cuestión relacionada con las mediaciones es que terminan por influir en el transcurso de los acontecimientos, la dinámica de los hechos, o en las actitudes o conducta de los actores de una realidad social, todos los cuales dependen, en gran medida, de ellas. En un sentido amplio podríamos decir que las mediaciones ayudan a gestionar la complejidad del medio en que habitamos.[92]

91. MUÑOZ, Francisco A. - MOLINA RUEDA, Beatriz (2010) «Una Cultura de Paz compleja y conflictiva. La búsqueda de equilibrios dinámicos», *Revista de Paz y conflictos* 3, pp. 44-61.

92. Cf. MUÑOZ, Francisco A. - HERRERA FLORES, Joaquín, MOLINA RUEDA, Beatriz, SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, Sebastián (2005) «Las mediaciones como punto de encuentro», *Investigación de la Paz y los Derechos Humanos desde Andalucía*, Granada. En él se desarrollan subepígrafes dedicados a la conciencia o el estado.

La negociación es, básicamente, la acción por la cual uno o más actores en conflicto optan por ceder parte de sus intereses en función de preservar parte de ellos y evitar el coste de mantener la tensión entre ellos. Sucintamente, es una alternativa que supone ahorrar energías (actividad de baja entropía y con tendencia al orden) para todas las partes y en que se optimiza al máximo los recursos disponibles. Para ello es necesario que, consciente o inconscientemente, y siempre experiencialmente, se reconozca la situación conflictiva, es decir, que los distintos actores e intereses reconozcan mutuamente su existencia y sus capacidades (desde sus ejércitos hasta sus recursos económicos, pasando por su potencial demográfico, su capacidad de movilización, su nivel cultural, las distintas capacidades estructurales, etc.). Es por antonomasia una de la vías principales de regulación pacífica de los conflictos que necesita, además, de ciertas cualidades para llevarla a cabo, tales como paciencia, calma, dominio de las pasiones, flexibilidad, persistencia, imaginación, etc.

La negociación permite establecer vínculos entre unos grupos y otros, y entre sus intereses, pues también, y dada su universalidad, nos posibilita analizar y explicar las relaciones humanas desde dialécticas más abiertas lo cual, como se puede comprobar a lo largo de este ensayo, es uno de nuestros principales objetivos. Sin el reconocimiento de los diversos grupos que, de esta manera pasan a convertirse en actores en las dinámicas sociales, disminuyen considerablemente las posibilidades de paz.[93] Una de las consecuencias de esta perspectiva es poder comprender cómo los procesos de toma de decisiones no pertenecen exclusivamente a los grupos dominantes, aunque formalmente se expresen así. Por el contrario, están relacionados con las acciones del conjunto de la sociedad en la medida en que se produce una negociación más o menos manifiesta en la que los grupos dominantes y dominados derivan en un proceso recíproco en el que disminuye de la tensión existente entre ambas partes. Situaciones que podrían ser contempladas desde esta perspectiva serían las demandas de derechos políticos (libertades, sufragio, etc.), la cuantía de los tributos, los salarios, el fin de las acciones bélicas, las relaciones entre grupos urbanos, entre grupos domésticos, etc.[94]

93. Tal sería el caso de los campesinos, los esclavos, los nómadas, los siervos, las mujeres, los no-ciudadanos, etc.

94. Cf. ELIAS, Norbert (1988) *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas,* México.

El problema puede estar en detectar bajo qué condiciones los grupos dominados son capaces de presentarse en la negociación. En algunos casos, la conciencia de los diversos grupos en el conflicto es baja porque a pesar de tener capacidades-potencialidades para incidir en ella no lo asumen como tal o no la hacen operativa por diversas circunstancias. Sin embargo, sí pueden existir otras formas de conciencia, desavenencias, disensiones, críticas, etc. presentes en el imaginario popular, en las religiones, en expresiones artísticas que, en definitiva, ayudaban y ayudan a encauzar diversas la resistencia ante una realidad no deseada.[95] En definitiva, de empoderamiento. Todos los puntos intermedios serían pues barajados, experimental o teóricamente, con o sin consciencia de ello, por aquellos actores participantes en el conflicto que optan por una u otra posibilidad en función de la correlación de fuerzas. De tal manera que, las concesiones mutuas son la única posibilidad para evitar una desintegración mayor y más rápida.

En el caso particular de un conflicto bélico, entre los dos polos, guerra y paz, existen muchas situaciones intermedias que alejan o aproximan a las partes. Así, las treguas, los pactos, las alianzas, los pasillos humanitarios o los armisticios, serían materializaciones de estas negociaciones. En este sentido, no cabe duda de que la fortaleza de los ejércitos es un elemento de primer orden a considerar en lo que se refiere a la disuasión; y que, en nuestro caso, inclinaría la balanza de la negociación al lado de los grupos que tengan mayores recursos militares. Pero incluso en estas situaciones, la negociación se produce, en ocasiones, sin que los dichos recursos tengan que entrar necesariamente en liza. Los resultados de su acción pueden ser previsibles y, por tanto, pueden ser puestos en la mesa de las negociaciones, las amenazas surten sus efectos, menos nocivos, siempre que la propia guerra.[96]

La negociación, presente en todas las escalas en las que existen los conflictos, formará parte de una serie de mecanismos de los cuales se dotaron las sociedades para la regulación de todos aquellos conflictos que aparecían en su seno para promover los efectos más positivos y creativos de los mismos. La negociación permite combinar las distintas

95. En este sentido son interesantes las aportaciones de György Lukácks sobre la *conciencia en sí* y *para sí*, posteriormente retomadas y matizadas por Ágnes Heller, (2002) *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona.

96. CLAVEL, Jean Daniel (1994) *La negociación diplomática multicultural,* México.

realidades representadas por los actores en el conflicto, desde sus necesidades, deseos y anhelos, a sus ambiciones y proyectos. Cuando la asimetría y desigualdad entre los diversos actores —que por sí mismas podrían conducir al caos—, debieron ser amortiguadas, posibilita la supervivencia y satisfacción de algunas (o muchas) de las expectativas de las partes. A estas medidas optamos por encuadrarlas dentro de la negociación, independientemente de su explicitación o formalidad, porque de hecho articulan, favoreciendo el entendimiento, la interlocución (y hasta el diálogo) entre las partes y la reglamentación pacífica de las tensiones, de tal manera que se aminoren al máximo los potenciales costes sociales de los conflictos.

7. UNA HISTORIA DE PAZ IMPERFECTA

Los presupuestos y postulados contemplados a lo largo de los anteriores epígrafes nos permiten retomar una nueva perspectiva de la Historia, que a su vez enriquezca y complemente a las ya existentes. En ella se debería de incluir los distintos hechos, experiencias y ámbitos de paz hasta el momento vistos y que a nuestro juicio han sido mayoritarios durante la existencia de la Humanidad. De esta manera se podría intentar recomponer una Historia de la Paz, como una parte inseparable y necesariamente complementaria del resto de «historias» y de la «Historia» en general.

Esta forma de hacer historia, la Historia de la paz, se nutre de los actores (mujeres, religiosos, agricultores, comerciantes, …), los espacios (geográficos y geopolíticos), los tiempos (períodos históricos, fechas significativas, etc.) y los acontecimientos (como una de las cualidades de la paz imperfecta es su capilaridad, la paz ha estado presente en todos los acontecimientos históricos por muy violentos que hayan sido) que pudieran ser considerados para el desarrollo de las capacidades humanas. Y, asimismo, las acciones de la noviolencia como táctica y estrategia social y política en la que su filosofía, sus presupuestos y su teoría de acción práctica están comprometidas con el cambio social pacífico que devengan en sociedades más justas.[97]

97. Cf. MUÑOZ, Francisco A. y LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario (2000) «Hacia una historia de la paz», en MUÑOZ, Francisco A. y LÓPEZ MARTÍNEZ, *Op. cit.,* pp. 399-447.

7.1. *Una historia de conflictos y de paces*

Tal como lo hemos venido haciendo, hablaríamos de paz en el sentido de todas aquellas experiencias y estancias en la que los conflictos se han regulado pacíficamente: firma de tratados, paz silenciosa, solidaridad, cooperación, actividades de baja entropía, etc. Es decir en las que las entidades humanas han optado por desarrollar las capacidades y las de los otros basándose en criterios igualitarios y solidarios. Todo ello sin que ninguna causa ajena a sus voluntades (fenómenos de la naturaleza, crisis de subsistencia, epidemias, agentes externos, etc.) lo impidiese.

En este sentido genérico incluiríamos a aquellas situaciones en que se satisfacen las capacidades con las premisas que hemos señalado anteriormente a lo largo del tiempo para todo el conjunto social y también a las diversas escalas de las regulaciones pacíficas, ya sean a escala individual o grupal (la socialización, caridad, cariño, dulzura, solidaridad, cooperación y mutua ayuda), regional o estatal (acuerdos, negociación, o intercambios) o internacional (pactos, acuerdos, tratados, organismos internacionales o intercambios). También la paz de las periferias, de las esferas subordinadas y marginadas, donde puede que existiera una mayor predisposición a las regulaciones pacíficas y la de todos aquellos grupos que por unas u otras razones reconocen sus horizontes y sus prácticas bajo estos presupuestos.

En la «visualización» de esta Historia, de la *Paz*, incorporaríamos las interrelaciones causales entre las distintas instancias donde tales prácticas se producen. Porque las acciones de un grupo tienen influencias en otros ámbitos, bien porque algunos de sus miembros interactúan en distintos espacios, bien por la ascendencia que las obras o las ideas pudieran ejercer sobre otros grupos o comunidades.

Cabe resaltar que lo que queremos aquí reconocer no es una paz absoluta, perfecta, que probablemente nunca haya existido —ni exista- en la Historia de la Humanidad. Sino un concepto de paz amplio, que específicamente esté caracterizado por lo variable: regulación, transformación o resolución cotidiana de los problemas y de los conflictos creados por los propios humanos para sí, entre ellos o en su relación con la naturaleza. Es por ello que preferimos hablar de una paz imperfecta porque no es total ni está absolutamente presente en todos los espacios sociales, sino que convive con el conflicto y las distintas alternativas que se dan socialmente a éste para regularlo. Entre éstas cabe recordar que las propuestas y acciones violentas pueden que también estén casi

siempre presentes —tal como nos ha recordado exhaustivamente la historiografía tradicional.[98]

En la fase en la que la idea de paz se desarrolla podríamos afirmar que se ha ido formando un «pre-concepto» de paz definido por ideas que ayudan a definir un campo conceptual que englobaría al altruismo, la cooperación, la solidaridad, el amor, etc. Desde esas latitudes históricas hasta el final del segundo milenio, esta categoría pre-conceptual se ha ido alimentando de múltiples debates, caracterizaciones y controversias.

Fue en la última fase, la que coincide con las más virulentas guerras que han azotado a la Humanidad —las guerras mundiales y el potencial holocausto nuclear—, cuando se comienza a construir una teoría de la paz mucho más profunda, coherente y compleja. Fue, en gran medida, necesario el progreso de las ciencias sociales en los siglos XIX y XX y el fuerte impacto emocional de las grandes guerras para que, de manera teórica y articulada, se empezara a plantear con toda su profundidad el problema epistemológico de la paz. Nace la Investigación para la paz (Peace Research), que ha supuesto la incorporación de tales perspectivas e intereses a los ámbitos y foros científicos y de investigación (universidades, institutos, centros y comunidad científica en general).

7.2. *Una historia de violencia*

A pesar de todo, es posible que la violencia, o al menos comportamientos que hoy podrían ser considerados violentos, haya estado presente a lo largo de toda la Historia de la humanidad. Si por violencia entendemos la merma o el impedimento del desarrollo de las capacidades, a pesar de que las condiciones de vida lo permitieran, tenemos información arqueológica (discriminación en las viviendas y enterramientos) y escritas en las que se puede rastrear que esta forma de regulación de conflictos pudiera haberse institucionalizado a partir de finales del cuarto milenio antes de cristo en algunas regiones del mundo (Mesopotamia, Egipto y China). Con el nacimiento de las ciudades-estado se produce un fenómeno que da cuenta de la convivencia del binomio paz-violencia puesto que, paralelamente, facilitaban el acceso al conocimiento y a otros recursos beneficiosos para la sociedad mientras que a otros los discriminaban. Esto

98. Cf. MUÑOZ, Francisco. A. (2000) (ed.) *La paz imperfecta, Granada.*

demostaría que, por muy anclada en las estructuras que se encuentre la violencia en un sistema social concreto, ésta no alcanzará nunca todas las instancias, de tal manera que habría que considerarla, al igual que la paz, imperfecta. Paulatinamente hasta nuestros días, en los que todavía existen recolectores-cazadores, la institucionalización de la violencia se ha ido expandiendo a lo largo y ancho de todo el planeta. Además de la limitación del uso de determinados recursos y de la discriminación de género, también apareció la guerra, convertida en instrumento de control en manos de los grupos dominantes.

Todos sabemos cómo la guerra ha existido a lo largo de los siglos hasta llegar al siglo XX, cuando, como se ha comentado anteriormente, tuvieron lugar las dos guerras mundiales y donde se han alcanzado unos niveles inimaginables de producción de armamentos. Esto unido a las muertes por el hambre, la pobreza o la marginación nos hace afirmar que, quizás, estemos viviendo el momento más violento de la Historia de la humanidad. No obstante, es posible que su importancia se haya visto sobredimensionada por la tradición historiográfica y por su visibilidad en los medios de comunicación y que sea el momento de tomar conciencia de que la mayor parte de los conflictos se siguen regulando pacíficamente.[99]

7.3. *Los conflictos y la paz como parteras de la Historia.*

Debemos terminar con la firme propuesta de que los conflictos y la paz han sido motores de la Historia, sin los cuales no existiría la especie humana. Los conflictos nos han proporcionado la oportunidad de ser creativos, dando, en la mayoría de los casos, respuestas satifactorias a la diferencias en los intereses de las diferentes instancias humanas. Para resolver el conflicto de la subsistencia nuestros antepasados recurrieron a la cultura;[100] para la gestión de grupos humanos cada vez más numerosos y complejos a los estados; para incrementar la eficiencia de la contabilidad y a la fijación de unas normas que disminuyeron la arbitrariedad a la escritura… Y así podríamos continuar hasta nuestros

99. Cf. PINKER, Steven, *Op. cit.*

100. No obstante, la cuestión de la presencia o no de cultura en otras especies animales es un debate candente del cual no pretendemos participar en esta aportación.

días. Efectivamente, la gestión pacifica de los conflictos, el desarrollo de las capacidades, la satisfacción de necesidades, las actividades de baja entropía, las mediaciones, las negociaciones, la cooperación, la solidaridad o la paces imperfectas, han estado presentes en todos y cada uno de los momentos de la historia, en todos y en cada uno de los actores, en todos y cada uno de los espacios.

Es necesario, pues, re-construir una Historia en la que los conflictos y la paz ocupen el lugar que, a nuestro juicio, merecen, ayudando a gestar una forma complementaria de abordar nuestra disciplina. Y a ella la denominamos Historia de la paz.

INTERPRETANDO LOS RECINTOS DE FOSOS DE LA PREHISTORIA MERIDIONAL EUROPEA: LA TESIS BELICISTA A EXAMEN

JOSÉ E. MÁRQUEZ ROMERO Y VÍCTOR JIMÉNEZ JÁIMEZ
Universidad de Málaga

1. INTRODUCCIÓN

El Neolítico de Europa occidental se caracteriza por la proliferación de recintos de fosos. Conocidos como *ditched enclosures*, *enceintes*, *indelukke*, *erdwerke, rondels*..., tienen una amplia cronología (VI-III milenios a.C.) y una distribución geográfica considerable: al menos desde Escandinavia hasta la Península Ibérica y desde Bretaña hasta Hungría.

Dentro de una marcada variabilidad, los yacimientos de fosos responden a una idea recurrente: la creación de un gran espacio delimitado por al menos una zanja de sección en «U» o en «V» y notable envergadura. Un *bank* o terraplén paralelo al foso suele completar el conjunto. El área interior así delimitada puede oscilar entre menos de 1 ha y más de 100 ha, y normalmente no contiene evidencias de edificios o construcciones en positivo (con excepciones como los recintos del Neolítico Inicial Italiano o los del Neolítico Danubiano). A menudo, el trazado de los fosos presenta discontinuidades, que son interpretadas como puertas, si bien a veces las interrupciones son tantas y las zanjas se muestran tan segmentadas que apenas se puede decir que lleguen a crear un espacio «cerrado». Algunas entradas o accesos exhiben complejas morfologías que les dan un aspecto monumental (pinzas de cangrejos, tipo ímbrice, *fences*….)

Una de las características más relevantes es la generalizada costumbre de colmatar los fosos en un momento de abandono de los sitios, como norma general, vertiendo ingentes cantidades de fauna, objetos domésticos y, en ocasiones, restos humanos. A veces, estos elementos acompañan la reposición del terraplén o parte de él en el interior del foso. En cualquier caso, esta conducta termina por eliminar físicamente el yacimiento del paisaje, total o parcialmente. Es muy frecuente que un mismo lugar sea visitado recurrentemente durante varias generaciones, provocando el solapamiento de diversos recintos en un mismo punto[1] (Fig.1). En estos casos, y hasta donde sabemos, lo más común es que las nuevas zanjas se construyan una vez que las más antiguas se han visto amortizadas, de modo que en pocas ocasiones dos fosos funcionaron al mismo tiempo en un determinado lugar.

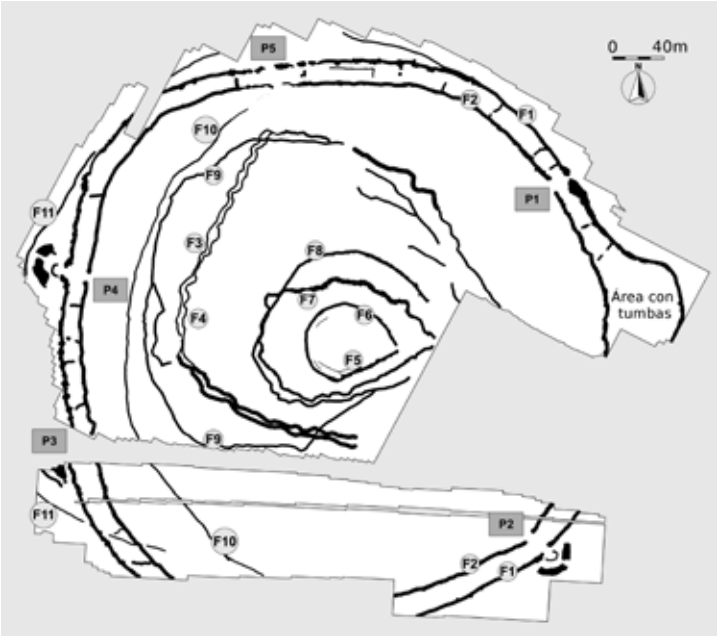


FIG. 1. Recintos de fosos en el yacimiento de Perdigoes (Reguengos de Monsaraz, Portugal) (según Marquez *et alii* 2011).

1. MÁRQUEZ, J.E.; VALERA, A.C.; BECKER, H.; JIMÉNEZ, V. y SUÁREZ, J. (2011) «El Complexo Arqueológico dos Perdigões (Reguengos de Monsaraz, Portugal). Prospecciones Geofísicas – Campaña 2008-09, *Trabajos de Prehistoria 68(1):*175-186.

Las grandes cuencas fluviales europeas (Danubio, Rin, Charente, Duero…) constituyen el medio preferente de ubicación de este tipo de sitios arqueológicos. A nivel local parecen elegir zonas próximas a humedales (estuarios, confluencias de ríos, pantanos….). En otras ocasiones eligen colinas suaves, casi siempre con escasa relevancia visual en el entorno.

La tradición de los recintos de fosos, que comienza en el VI milenio a.C., parece languidecer a mediados del tercer milenio a.C. En efecto, aparentemente, a partir del 3000 a. C. la tradición, muy uniforme durante el IV milenio en casi todo el occidente europeo, se ve sustituida o desplazada por nuevas y variadas arquitecturas: henge, recintos de muros, cromlech, empalizadas, etc., que materializarán una última generación de recintos en la Prehistoria europea. Podemos decir que es, por tanto, un fenómeno eminentemente neolítico, si bien en algunas regiones europeas su construcción y uso se prolonga hasta alcanzar lo que, según zonas, se denomina Edad del Cobre.

La descomunal extensión de algunos de estos recintos de fosos, la dificultad para localizarlos arqueológicamente una vez que todas sus zanjas han sido colmatadas o el problema que entraña la excavación de los rellenos, han provocado que estos sitios estén en el ojo del huracán interpretativo. En esta coyuntura, la tesis belicista ha sido esgrimida con insistencia para explicar el fenómeno. Repasemos a continuación la vigencia de sus argumentos.

2. LAWRENCE H. KEELEY Y LA TESIS BELICISTA

En su célebre obra *War Before Civilization* (1996), Lawrence H. Keeley intenta desmitificar la idea de que en las sociedades ágrafas la guerra, cuando se produjo, fue siempre de corta duración, produjo pocas víctimas y, una vez cesadas las hostilidades, los grupos enfrentados volvían a un estado de armonía entre ellos y con la Naturaleza. Por el contrario, defiende que, en términos relativos, la «guerra primitiva y/o prehistórica» no es menos devastadora que la guerra moderna. En resumen, reclama un cambio de modelo antropológico que se aleje del Buen Salvaje *rousseauniano* y se aproxime a la «guerra de todos contra todos», de naturaleza *hobbesiana*.[2]

2. KEELEY, Lawrence H. (1996) *War Before Civilization,* Oxford, Oxford University Press, pp. 5-17.

Como apoyo para sus argumentos, L.H. Keeley recurre a documentos antropológicos y arqueológicos. De estos últimos presenta sólo once ejemplos, todos ellos extraídos de yacimientos europeos (con la excepción del enclave egipcio de Gebel Sahar). De esta escasa selección, destaca que seis de los sitios citados para defender su tesis, por tanto más del 50%, son recintos de fosos neolíticos. En concreto, hace referencia a Darion, Oleye y Waremme en Bégica; Hambledon Hill y Crickley Hill en Inglaterra; y Rouaix en Francia. En suma, la interpretación de los recintos de fosos en clave belicista es central en su argumentación.

L.H. Keeley reconoce en ellos el escenario de importantes confrontaciones bélicas a través de tres tipos de indicios.[3]

a) Los sistemas de fosos terraplenes que los delimitan son interpretados como complicados sistemas defensivos, en los cuales, además, se integran complejas puertas de acceso y bastiones. Con ello, Keeley percibe los recintos de fosos como evidencia de la aparición precoz, ya en el Neolítico, de núcleos fortificados.

Hay que tener en cuenta que, a finales de los años 80 del s. XX, este autor, en compañía de Daniel Cahen, había excavado en varios sitios con fosos de la Cultura Rubané en Bélgica (Neolítico Inicial). El más importante de ellos, el de Darion (Fig.2), se convirtió en uno de los paradigmas de la tesis belicista, siendo considerado un asentamiento de agricultores de 1,6 ha, con un foso de 2 m de profundidad y una empalizada interna. Sólo algunas casas largas danubianas se documentaron en el área interior, entendiéndose que los restantes espacios vacíos fueron usados como campos de labor o zonas para defensa del ganado, al modo de los *kraal* masais. Todo este aparato castrense parece destinado a contener las *razzias* de las comunidades mesolíticas de la zona.

3. Para más detalles sobre lo que a continuación se expone ver CAHEN, D.; KEELEY, L.H.; JADIN, I. y VAN BERG, P-L. (1990) Trois villages fortifies du Rubané Recent en Hesbaye Liegeoise, En CAHEN, D. y OTTE, M. (eds.) *Rubané & Cardial. Actes du Colloque de Liège.* Novembre 1988, Etudes et Recherches Archéologiques de l'Université de Liège, 91-102; KEELEY (1996) *op. cit.*; KEELEY, L.H. y CAHEN, D. (1989): Early Neolithic forts and Villages in NE Belgium: A preliminary report», *Journal of Field Archaeology 16(2)*: 157-176.; KEELEY, L.H.; FONTANA, M. y QUICK, R. (2007): Baffles and bastions: The Universal features of fortifications». *Journal of Archaeological Research 15(1)*: 55-95.

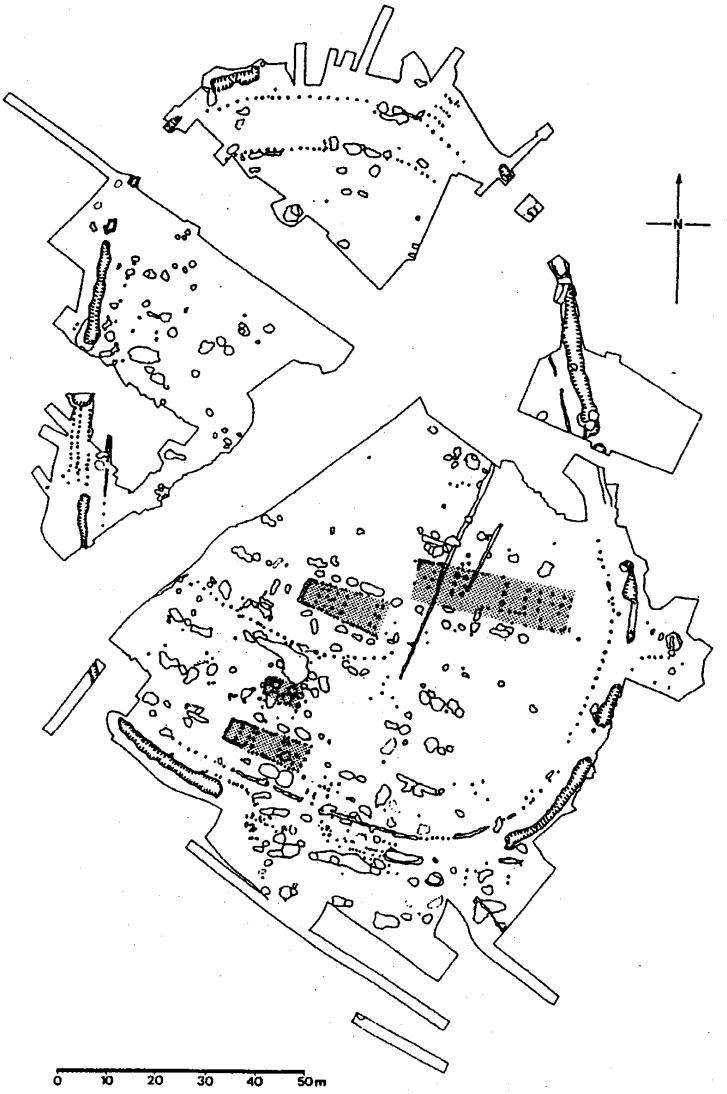


FIG. 2. Yacimiento de Darion (Hesbaye, Bélgica) (Keeley y Cahen 1989, fig. 3).

b) Un segundo argumento utilizado por L.H. Keely es la documentación, en el yacimiento inglés de Crickley Hill, de una importante concentración de puntas de flecha en las inmediaciones del foso y la puerta del recinto (Fig.3). En este caso, recurre a los trabajos originales de Philip Dixon[4] y las interpretaciones de R.J Mercer[5] (otro de los grandes defensores de la tesis belicista), autores que creían reconocer en el sitio el escenario de una escaramuza bélica, resultado de un ataque al lugar por parte de arqueros.

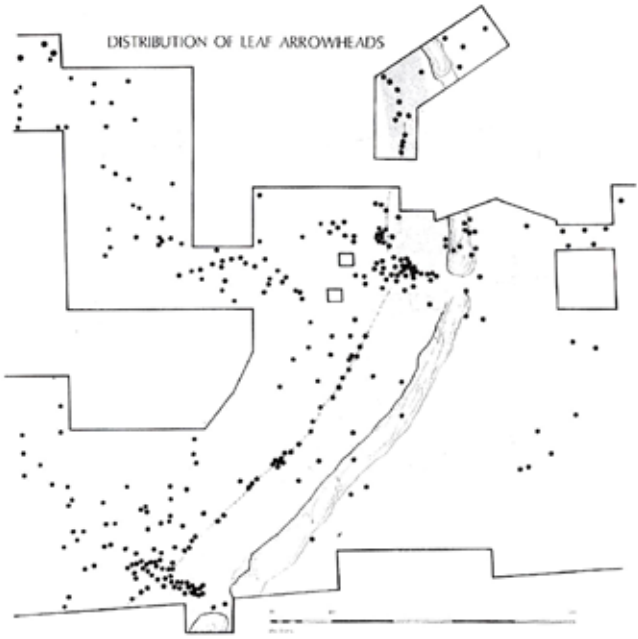


FIG. 3. Distribución de puntas de flecha en el yacimiento de Crickley Hill (Gloucestershire, Inglaterra) (Dixon 1988).

4. DIXON, P. (1988) *The Neolithic settlements on Crickley Hill, en* BURGESS, C.; TOPPING, P.; MORDANT, C. y MADDISON, M. *(eds.) Enclosures and defences in the Neolithic of Western Europe,* BAR International Series 403 (ii), 75-87.

5. MERCER, R.J. (1999) *The origins of Warfare in the Brithish Isles, en* CARMAN, J. y HARDING, A. (eds.) *Anciente Warfare. Archaeological Perspectives,* Sutton, Phoenix Mill, 143-156.

c) Por último, en íntima relación con el punto anterior, se reconoce como evidencia de enfrentamientos mortales en los recintos la aparición de cadáveres humanos en el relleno de las zanjas. Algunos de ellos, con heridas de flecha, como ocurre en Hambledon Hill, podrían ser víctimas de refriegas de consideración.

Recientemente, L.H. Keeley ha matizado algo su postura, afirmando que no todos los recintos poseyeron un carácter fundamentalmente castrense. No obstante, mantiene su idea inicial de que los fosos con sección en «V» tuvieron una clara función defensiva. Pese a todo, la base documental para mantener su posición en la actualidad sigue estando reducida a los escasos 6 ejemplos citados en su trabajo de 1996, obviando que el registro arqueológico europeo y, sobre todo, los modelos interpretativos empleados para abordar el estudio de los recintos de fosos, venían transformándose desde antes incluso de la finalización de su obra original.

3. CRÍTICAS A LA TESIS BELICISTA EN EL ÁMBITO EUROPEO

La interpretación de los recintos de fosos como lugares fortificados no es una innovación de Keeley desde la nada, sino que se compone a partir de ideas dispersas previamente enunciadas en una amplia bibliografía. En realidad, basta un poco de sentido común y una concepción militarista de la Historia como la surgida tras el Imperialismo decimonónico y, sobre todo, las dos Guerras Mundiales, para interpretar las grandes zanjas de sección en «V» como elementos de inhibición del tránsito, y los recintos que conforman como enclaves estratégicos necesitados de una estructura permanente de protección. Hasta los años ochenta del s. XX parecía la hipótesis más plausible.

Sin embargo, el primer congreso monográfico sobre recintos prehistóricos europeos, celebrado en la ciudad de Newcastle en 1984, fue publicado con el título, un tanto ambiguo y de compromiso, de *Enclosures and Defences in the Neolithic of Western Europe*.[6] Ello es así porque en las distintas comunicaciones de la reunión se pudo comprobar que las lecturas militaristas (Fig. 4) mantenían una considerable fuerza, pero,

6. BURGESS, TOPPING, MORDANT y MADDISON (eds.) (1988) *op. cit.*

como novedad, algunas propuestas alternativas iban ganando terrero. La situación siguió siendo confusa durante algunos años más, en los que una misma fenomenología, la de los recintos de fosos, era explicada desde postulados antagónicos.

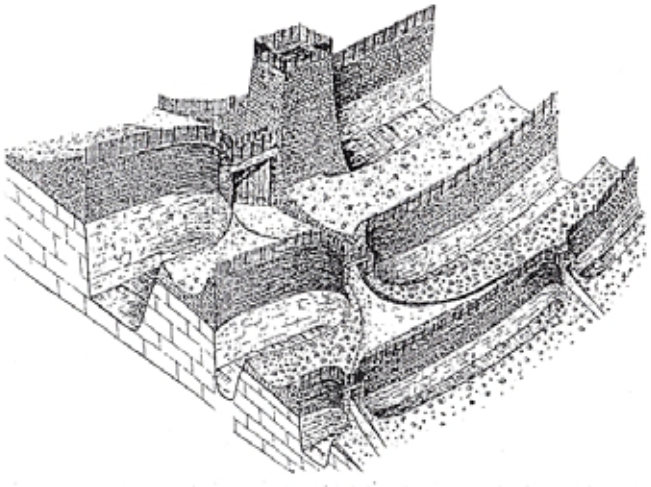


FIG. 4. Reconstrucción hipotética del yacimiento de Champ-Durand (Niel-sur-L'Autise, Pays de la Loire, Francia) (según Joussaume 1988).

Habrá que esperar a finales de siglo, paradójicamente en los años subsiguientes a la publicación del libro de Keeley, para ver cambiar sustancialmente el panorama. Publicaciones como *The Sarup Enclosures* o nuevas reuniones internacionales, como el *Neolithic Studies Group Seminar*, celebrado en Noviembre de 1998, o el congreso *Neolithic Causewayed Enclosures in Europe* han servido para poner las bases de nuevas metodologías y esquemas interpretativos (Fig. 5).[7] En todos estos eventos internacionales las tesis *keeleynianas* han sido criticadas o simplemente han tenido poco eco.

7. ANDERSEN, N.H. (1997) *Sarup volumen 1. The Sarup enclosures*, Jutland Archaeological Society, Moesgaard; DARVILL, T.; THOMAS, J. (eds.) (2001) *Neolithic enclosures in Atlantic Nortwest Europe*, Oxbow Books, Oxford; VARNDELL, G.; TOPPING, P. (eds.) (2002) *Enclosures in Neolithic Europe. Enssays on Causewayed and Non-Causewayed sites*, Oxbow Books, Oxford.

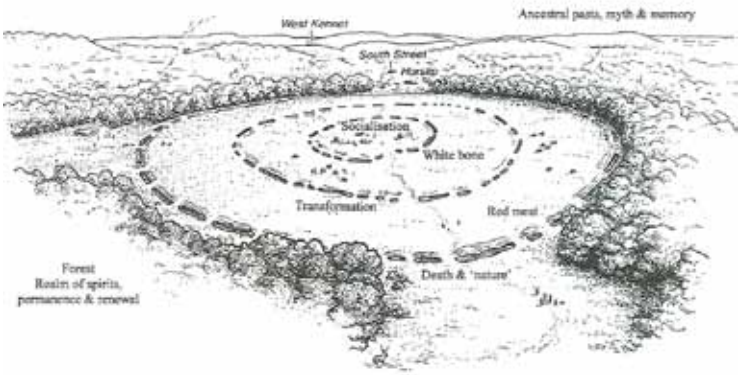


FIG. 5. Reconstrucción hipotética del yacimiento de Windmill Hill (Wiltshire, Inglaterra) (según Whittle y Pollard 1998).

A partir de las publicaciones citadas y nuestra propia reflexión, tres son las grandes críticas que podemos hacer a la tesis belicista como modelo explicativo de la aparición de los recintos de fosos en la Europa prehistórica.

1) Yacimientos de fosos ¿una arquitectura militar?

Ya a finales de los años ochenta del s. XX, en su análisis del yacimiento de fosos de Etton (Inglaterra), F. Pryor advirtió la «*manifiesta y calculada ineficacia de estas zanjas*» y la dificultad para considerarlas sistemas defensivos.[8] En la misma línea se han pronunciado otros muchos autores, que rechazan el supuesto fin disuasorio atribuido tradicionalmente a ciertos fosos por la irregularidad de su trazado.[9]

En cuanto a sus dimensiones, la diversidad es muy grande. Mientras que la mayoría presentan medidas claramente insuficientes para repeler un ataque exterior, otros son anchos y profundos. En cualquier caso,

8. PRYOR, F. (1988) Etton, near Maxey, Cambridgeshire: a causewayed enclosure on the Fen-edge», en Burgess, Topping, Mordant, Maddison, (eds.) *op. cit.*: 107-125, especialmente la página 124.

9. Por ejemplo, DREWETT, P. (1977) The excavation of a Neolithic Causewayed Enclosure on Offham Hill, East Sussex, 1976, *Proceedings of the Prehistoric Society 43*: 201-241; EDMONDS, M. (1999) *Ancestral geographies of the Neolithic. Landscape, monuments and memory*, Routledge, London-New York.

la variabilidad puede ser muy notable de un tramo a otro de la misma estructura, lo que incide en un complicado funcionamiento a efectos defensivos. Por añadidura, en casi toda Europa occidental las zanjas tienden a mostrar numerosas interrupciones o accesos, de tal manera que casi todas las tradiciones académicas se refieren a estos yacimientos como «recintos de fosos segmentados»: *unterbrochene erdwerke* (Centroeuropa), *enceintes à fossé interrompu* (Francia), *causewayed enclosures* (Islas Británicas). En ejemplares concretos la discontinuidad de los círculos definidos por los fosos puede llegar a ser abrumadora (Fig. 6), dotando al conjunto de una sensación de permeabilidad impensable en un sistema diseñado para la defensa.

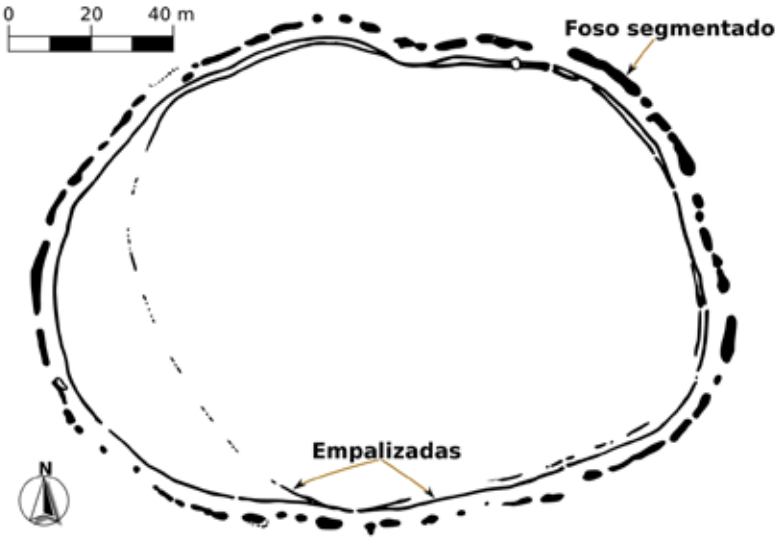


FIG. 6. Planta del recinto de foso y empalizada de Les Réaudins (Balloy, Seine et Marne, Francia) (Mordant 1997).

No es menos significativo observar la enorme magnitud de la extensión hipotéticamente protegida por las zanjas. Éstas a menudo prolongan sus contornos de forma casi suicida, hasta alcanzar longitudes perimetrales tremendamente difíciles de cubrir con los medios de la época y que, de ser propiamente recintos fortificados, exigirían la presencia permanente

y atenta de un ingente número de personas.[10] No podemos olvidar que una cosa es construir el sistema, y otra muy distinta, y tan o más costosa que aquélla, es mantenerlo y usarlo de forma efectiva.

La topografía de los lugares donde comúnmente se emplazan los recintos de fosos también juega en contra de la hipótesis en cuestión, pues se trata de puntos de difícil defensa: terrenos bajos o suaves colinas, frecuentemente inundables, de fácil acceso y con una relativamente escasa visibilidad del entorno. En ocasiones, se sitúan a media-baja ladera de cerros y colinas, lo que los hace vulnerables desde puntos más altos, desdeñando por el contrario la ubicación en cerros vecinos con mejores condiciones defensivas. Otras veces el microrelieve adopta forma de cuenca, con el perímetro en pendiente descendiente y convergente hacia el centro. Una ratonera a efectos defensivos.

Tales condicionantes no han sido contemplados por Keeley, para quien la morfología en «V» de los fosos (*fossa fastigata*) resulta suficiente para demostrar el excepcional carácter defensivo de éstos,[11] sin que sus medidas u otras características arquitectónicas y topográficas le parezcan relevantes en la discusión.

2) Relleno de los fosos. ¿El fin de la batalla?

Como se ve, una constante a la hora de analizar, desde una perspectiva poliorcética, la función de los fosos delimitadores de los recintos, ha sido su morfología en «V». De igual manera, se observan su anchura y profundidad y la proximidad de algunos elementos que podrían completar el supuesto sistema defensivo (muros, empalizadas...). Menos atención ha disfrutado el relleno de las estructuras negativas. Sólo la presencia de huesos humanos ha provocado un estudio pormenorizado de su contenido. Cuando éste ha sido el caso, Keeley y sus seguidores no han dudado en reconocer en estos esqueletos el resultado de la refriega.

Pero, como decíamos más arriba, la investigación sobre los recintos de fosos ha cambiado considerablemente los últimos años en toda Europa.

10. MÁRQUEZ, José Enrique (2003) Recintos Prehistóricos Atrincherados (RPA) en Andalucía (España): Una propuesta interpretativa, en JORGE, S. O. (coord.) *Recintos murados da Pré-história recente,* Porto, Universidade do Porto, 269-284, especialmente la p. 272.

11. KEELEY, FONTANA, y QUICK (2007) *op. cit.* pp. 58-59.

Así trabajos de gran envergadura como los llevados a cabo en Sarup, Etton o Windmill Hill[12], entre otros, nos informan de la inconveniencia de confundirlos con poblados fortificados, al tiempo que nos impelen a buscar alternativas más maduras y con mejor fundamentación antropológica. Uno de los puntos centrales de los nuevos análisis descansa, precisamente, en los rellenos de los fosos. Lejos de contener en su interior los efectos finales de la batalla (muros caídos, esqueletos de los defensores, armas rotas…), los fosos son conscientemente abandonados tras cumplir su función social. Este abandono conlleva su colmatación o amortización intencionada con toneladas de depósitos arqueológicos, entre los que encontramos restos de animales, completos e incompletos, y materiales arqueológicos de casi todo tipo; como parte de este heterogéneo conjunto pueden aparecer también restos humanos. Dicho comportamiento está tan generalizado que lo podemos conceptuar como un auténtico *protocolo de abandono ritualizado* de los recintos de fosos.

A la vista de tales evidencias, los indicios materiales de alguna escaramuza en las inmediaciones de uno o dos recintos de fosos, como en Hambledon Hill y Crickley Hill (Inglaterra), debe contemplarse como algo excepcional. Ni siquiera hay razones para suponer indefectiblemente la naturaleza principalmente defensiva de dichos sitios, pues, como muy bien apunta John Carman, es posible que la confrontación bélica en lugares como éstos naciera, precisamente, de su importancia ritual.[13]

3) La estandarización de los recintos. ¿El primer Marqués de Vauban?

Si los argumentos esgrimidos en los últimos años no fueran suficientes para replantear la tesis belicista, podemos apuntar otro dato que, al menos a nosotros, nos parece definitivo. Si observamos las plantas de los numerosísimos recintos de fosos europeos que conocemos en la actualidad se podrá advertir que casi todos reproducen un modelo o tendencia circular, independientemente de su emplazamiento topográfico o paisajístico. Una regularidad y estandarización de tal envergadura, de

12. ANDERSEN (1997) *op. cit.*; WHITTLE, A.; POLLARD, J. (1998) Windmill Hill causewayed enclosure: the Harmony of Symbols, en EDMONDS, M. y RICHARDS, C. (eds.) *Understanding the Neolithic of North-Western Europe*, Cruithne Press, Glasgow, 231-247; WHITTLE, A; POLLARD, J. y GRIGSON, C. (1999) , Oxbow Books, Oxford.

13. CARMAN, J. (2000) War in Prehistoric Societies: a review of some current ideas, *Revista Era Arqueologia 2*: 143-152.

ser conciliada con el supuesto fin defensivo, nos aboca al nacimiento de una precoz ingeniería militar.

Por el contrario, pensamos que los recintos de fosos participan de la circularidad cosmológica que ordena el mundo en la Prehistoria Reciente de Europa. Este principio está presente en muchas otras arquitecturas primitivas: los *henges*, los *cromlechs*, los túmulos, las *roundhouses*… Hablamos por tanto de una idea fuerza que se repite durante siglos como elemento estructurante tanto del espacio público como del doméstico. Richard Bradley ha apuntado incluso que la imagen del círculo es dominante, no sólo en la construcción de los monumentos, sino también en otros medios y contextos. Es el caso, por ejemplo, del arte esquemático hallado tanto en el exterior como en el interior de los megalitos. La conjunción de evidencias le hace suponer la existencia de un *tradición cultural de estructuras circulares* propia de la Prehistoria de Europa Occidental.[14]

4. LA TESIS BELICISTA EN EL SUR DE LA PENÍNSULA IBÉRICA

Los primeros yacimientos de fosos se documentan en el sur de la Península Ibérica en los años setenta del pasado siglo. Desde ese momento, y sin solución de continuidad hasta nuestros días, numerosos ejemplares se han descubierto en el mediodía peninsular. Hablamos, entre muchos otros, de sitios como Valencina de la Concepción (Sevilla), La Pijotilla (Badajoz), Papa Uvas (Huelva), Polideportivo de Martos (Jaén), Marroquíes Bajos (Jaén), Porto Torrão (Alentejo) o Perdigões (Alentejo).[15]

Una de las pocas diferencias con el contexto europeo es que en Andalucía y sur de Portugal las zanjas presentan una mayor continuidad en su recorrido, con menos accesos o interrupciones; esto es, generalmente están menos segmentadas. La otra gran diferencia estriba en las

14. BRADLEY, R. (1998) *The Significance of Monuments. On the Shaping of Human Experience in Neolithic and Bronze Age Europe*, Routledge, Londres-Nueva York, pp. 105-109.

15. Para una síntesis actualizada ver MÁRQUEZ, José Enrique y JIMÉNEZ, Víctor (2010) *Recintos de Fosos. Genealogía y significado de una tradición en la Prehistoria del suroeste de la Península Ibérica (IV-III milenios a.C.)*, Servicios de publicaciones de la Universidad de Málaga, Málaga, cap. 2 y 3.

dimensiones de algunos fosos determinados, que pueden llegar a alcanzar profundidades notables (más de 7 m) y anchuras difíciles de superar por hipotéticos atacantes (más de 10 m).

Por lo demás, las similitudes cronológicas, morfológicas, estructurales, formativas, topográficas y paisajísticas con los recintos neolíticos europeos son evidentes. Por mencionar sólo algunas, en el sur peninsular observamos yacimientos de fosos con topografías predominantemente llanas, deprimidas, en cuenca o en ladera baja, es decir, puntos de fácil acceso. La cercanía a cursos de agua y la ocupación de zonas susceptibles de ser anegadas es igualmente constante. Además, la superficie encerrada por los fosos circulares, en casos concretos como La Pijotilla, Marroquíes Bajos y probablemente Valencina, Martos y Porto Torrão, superior a veces a las 100 ha, es tan extensa que, dada la longitud de su perímetro, debía de ser inabarcable desde el punto de vista de la defensa desde el interior.

El sur peninsular tampoco es una excepción en cuanto a la formación de los depósitos arqueológicos que colmatan las estructuras negativas. Los rellenos antrópicos están presentes en todos los casos conocidos. Los trabajos de excavación en los distintos fosos del yacimiento de Perdigões[16] muestran complejas dinámicas de condenación de estos fosos que sólo pueden ser explicadas desde la intencionalidad y la ritualización del abandono del lugar.

Pese a todas estas semejanzas, sólo a partir de la primera década del s. XXI se ha reclamado la necesidad de comprender la problemática de

16. LAGO, M.; DUARTE, C.; VALERA, A.; ALBERGARIA, J.; ALMEIDA, F. y CARVALHO, A. (1998) Povoado dos Perdigões (Reguengos de Mosaraz): dados preliminares dos trabalhos arqueológicos realizados em 1997, *Revista Portuguesa de Arqueología 1 (1)*, 45-152; MÁRQUEZ, J.E; JIMÉNEZ, V. y MATA, E. (2008): «Excavaciones en el yacimiento de Perdigões (Renguengos de Monsaraz, 2008-2010). Universidad de Málaga (España), *Apontamentos de Arqueologia e Património 2*, 41-48; MÁRQUEZ, VALERA, BECKER, JIMÉNEZ, y SUÁREZ, (2011a) *op. cit*; MÁRQUEZ, J.E.; SUÁREZ, J.; MATA, E.; JIMÉNEZ, V. y CARO, J.L. (2011b) *Actividades arqueológicas de la Universidad de Málaga en el Complexo Arqueológico dos Perdigões (Reguengos de Monsaraz, Portugal). Trienio 2008-2010*; VALERA, A.C. (2008) Recinto calcolítico dos Perdigões: fossos e fossas do sector I». *Apontamentos de Arqueologia e Patrimonio 3*: 19-27; VALERA, A.C. (2010) Construção da temporalidade dos Perdigões: contextos neolíticos na área central». *Apontamentos de Arqueologia e Patrimonio 5*: 19-26; VALERA, A.C. y SILVA, A. Mª. (2011) Dataçoes de radiocarbono para os Perdigões (1): contextos com restos humanos nos sectores I & Q», *Apontamentos de Arqueologia e Patrimonio 7*: 7-14.

los fosos meridionales en una escala mayor (Márquez 2001).[17] Hasta esos instantes, la investigación sobre el fenómeno en nuestro ámbito mostraba un marcado aislamiento respecto a lo que por entonces se estaba haciendo en otras regiones europeas. Quizá por ello, en el estudio y posterior interpretación de estos recintos meridionales los argumentos de L.H. Keeley han sido sistemáticamente ignorados.

Ello no quita que explicaciones belicistas análogas a la *keeleyniana* se hayan convertido en la opción hegemónica hasta nuestros días, generalizándose la idea de que ya en el neolítico (IV milenio a.C.) surgieron los primeros poblados fortificados de la Prehistoria del sur peninsular. Parece que para ello han bastado una determinada manera de concebir el «sentido común» y una discutible lectura de la base documental. Ninguno de los argumentos que hemos expuesto contra la tesis belicista han sido sopesados por los defensores de la hipótesis castrense en los recintos de fosos de nuestro ámbito geográfico.

Así, las hipótesis de clara orientación castrense aparecieron casi con los primeros descubrimientos; J. C. Martín de la Cruz, por ejemplo, la propone tempranamente como una más entre varias alternativas interpretativas.[18] No obstante, su popularización y conversión en un auténtico paradigma dominante de la arqueología del mediodía peninsular no tuvo lugar hasta finales de los años ochenta. Las evidencias b) y c) de Keeley nunca se llegaron a constatar en nuestra región. Pero el hallazgo de un murete de adobe adosado a una de las paredes internas de la zanja registrada en Los Pozos de Arjona en Jaén pareció acabar con todas las dudas.[19] Ello, a su vez, posibilitó, en un medio académico de inspiración predominantemente marxista, reconocer en estos yacimientos las más antiguas fortificaciones de la Prehistoria regional, antecedentes de las grandes murallas tipo Millares y evidencia directa de fuertes tensiones sociales en la sociedad de la época.[20]

17. MÁRQUEZ, José Enrique (2001)…

18. MARTÍN DE LA CRUZ, J.C. (1986) *Papa Uvas II. Aljaraque, Huelva. Campañas de 1981 a 1983,* Excavaciones Arqueológicas en España, 149, Madrid, p. 212.

19. HORNOS, F.; NOCETE, F. y PEREZ, C. (1987) Actuación arqueológica de urgencia en el yacimiento de los pozos en Higuera de Arjona (Jaén), *Anuario Arqueológico de Andalucía (1986) III:* 198-202.

20. Véase, por ejemplo, CRUZ-AUÑÓN, R. y ARTEAGA, O. (1999) Acerca de un campo de silos y un foso de cierre prehistóricos ubicados en «La Estacada Larga» (Valencina de la Concepción, Sevilla). Excavación de urgencia de 1995, *Anuario Arqueológico*

La anchura y/o profundidad de algunos de los fosos y la esporádica aparición de muros junto a los mismos, entre los que destaca el murete de Los Pozos ya comentado, se han esgrimido como apoyo empírico para estos argumentos. Como derrumbes de muros adyacentes han sido interpretadas ciertas concentraciones de piedras o de adobes halladas en el relleno de las zanjas, como ocurre en el denominado foso 1 de Perdigões.[21] En la misma línea, en el yacimiento de Martos se ha apuntado que la irregularidad en el trazado de los fosos y su dirección paralela a las curvas de nivel, que facilitaría la retención de agua, incrementaban su eficacia defensiva.[22] Concepciones similares han servido para defender la existencia de una precoz «macroaldea» fortificada en Marroquíes Bajos (Fig.7).[23]

FIG. 7. Reconstrucción hipotética del yacimiento de Marroquíes Bajos (Jaén) (según Hornos et alli 1998, lám. 2).

---

de Andalucía (1995) III: 600-607; LIZCANO, R. (1999) *El Polideportivo de Martos (Jaén): un yacimiento neolítico del IV milenio a.C. Nuevos datos para la reconstrucción del proceso histórico del Alto Guadalquivir*, Córdoba; LIZCANO, R. y CÁMARA, J. A. (2004) Producción económica y sedentarización. El registro arqueológico del Polideportivo de Martos (Jaén), en VV. AA. *Sociedades recolectoras y primeros productores.* Actas de las Jornadas temáticas andaluzas de arqueología, Sevilla: 229-248; NOCETE, F. (2001) *Tercer milenio antes de nuestra era. Relaciones y contradicciones centro/periferia en el Valle del Guadalquivir*, Bellaterra, Barcelona.

21. LAGO, DUARTE, VALERA, ALBERGARIA, ALMEIDA y CARVALHO (1998) *op. cit.*

22. LIZCANO (1999) *op. cit.* pp. 101-102.

23. HORNOS, F.; ZAFRA, N. y CASTRO, M. (1998) La gestión de una zona arqueológica urbana: la experiencia de investigación aplicada en Marroquíes Bajos (Jaén)». *PH, Boletín del Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico 22*: 82-91, lámina 2.

De esta corriente belicista se ha podido colegir un proceso histórico muy simple. En líneas generales arranca en el IV milenio a.C. con la irrupción de los primeros poblados defendidos con fosos; evoluciona durante el III milenio a.C. a los poblados calcolíticos, fortificados ahora con murallas y bastiones, del horizonte millarense; y finaliza, en pleno II milenio a.C., con los *hillfort* propios de la cultura del Argar. Un solo paso nos separa de los *oppida* protohistóricos. Esta *dinastía castrense*, auténtica trayectoria evolutiva de la primera arquitectura militar del suroeste europeo, ha conformado el escenario perfecto en el que integrar un proceso histórico marcado por las tensiones intra e intergrupales, por las luchas de clases y la violencia como único medio de resolución de conflictos.

5. ¿HACIENDO LAS PACES? LA NECESIDAD DE NUEVOS MODELOS

En el ámbito europeo la respuesta a las propuestas de Keeley es casi unánimemente de rechazo. No ocurre así en el sur de la Península Ibérica, donde la visión poliorcética de las estructuras que delimitan estos espacios estando muy extendida. De cualquier manera, el desmoronamiento de las tesis belicistas como argumento explicativo de la génesis y función de los recintos de fosos parece imparable. La crisis de las propuestas de tipo castrense ha abierto el mundo a nuestros pies, pues no supone que otro paradigma interpretativo se haya consolidado como clara alternativa.[24] En el momento actual, se precisan hipótesis innovadoras.

Los autores de este trabajo ya nos hemos pronunciado sobre el significado social que atribuimos a estos lugares.[25] Sintetizando nuestra propuesta, podemos decir que lo que define a los recintos de fosos europeos es su carácter cercado y monumental. Hablamos, por tanto, de la *monumentalización* y delimitación socialmente motivada de un espacio natural abierto. Un espacio natural modificado por el ser humano, separado físicamente de su entorno respectivo y destacado por una construcción monumental. Esta estrategia los convertiría en *lugares-donde-ocurren-cosas*; escenarios en cuyo interior las actividades humanas cotidianas

24. Ver estado de la cuestión en MÁRQUEZ y JIMÉNEZ (2010) *op. cit.* cap. 6.
25. MÁRQUEZ y JIMÉNEZ (2010) *op. cit.* pp. 481 y ss.

adquirían connotaciones fuera de lo común. La monumentalidad también nos habla de agrupación poblacional, es decir, de la cantidad de gente que tendría que congregarse en estos sitios para llevar a cabo su construcción. Pensamos en la reunión temporal, no permanente ni sedentaria, de comunidades dispersas por el paisaje. Como parece inherente a cualquier agregación social multitudinaria de poblaciones que normalmente viven separadas, debía de tener lugar una efervescencia social propicia para las operaciones económicas (intercambio de objetos, explotación de ciertos recursos), transacciones sociales (intercambios de dones, matrimonios, alianzas entre diferentes unidades parentales) y actos que nosotros consideraríamos rituales (ritos funerarios, de paso, sacrificios, ofrendas, etc.). Finalmente, el abandono del lugar, su desactivación social, se materializaría mediante la colmatación intencionada de los fosos.

FENICIOS EN EL MEDITERRÁNEO: MODELOS DE RELACIONES INTERCULTURALES

JOSÉ LUIS LÓPEZ CASTRO
Universidad de Almería[1]

La colonización fenicia fue un fenómeno histórico de alcance global en el mundo mediterráneo antiguo, que alcanzó desde el Mediterráneo oriental a las costas atlánticas de Europa y el Norte de África. Durante el I milenio AC. difundió formas de vida urbana, tecnologías y saberes orientales, cuyas consecuencias de todo orden no siempre han sido suficientemente valoradas por la investigación moderna.[2]

Posiblemente ello se deba al protagonismo que han adquirido otras sociedades como Grecia y Roma de quienes somos herederos directos en el mundo occidental y de que se hayan conservado, además, abundantes testimonios históricos, frente al menor número y calidad de fuentes de información de los fenicios.[3]

1. El presente trabajo es resultado del proyecto de investigación financiado por el MICIN HAR2008-03806/HIST*: Los fenicios occidentales: sociedad, instituciones y relaciones políticas (siglos VI-III A.C.)*

2. Sobre la colonización fenicia y, en general sobre la civilización fenicia *vid.* MOSCATI, S. (1972) *I fenici e Cartagine,* Torino , Unione Tipografico-Editrice Torinese; AUBET, M.E (1994) *Tiro y las colonias fenicias de Occidente. Edición ampliada y puesta al día*, Barcelona, Editorial Crítica, KRINGS, V. (1995) *La civilisation phénicienne et penique. Manuel de recherche,* Leiden, Brill, BONDÌ, S.F., BOTTO, M., GARBATI, G., OGGIANO, I. (2009) *Fenici e Cartaginesi. Una civiltà mediterranea*, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato.

3. Para el tratamiento historiográfico de fenicios y cartagineses en la historiografía antigua y moderna puede consultarse LIVERANI, M. (1998) L'immagine dei fenici nella

En nuestra aportación exponemos y valoramos las formas de relacionarse de los fenicios con otros pueblos antiguos, a lo largo de ese milenio, desde una perspectiva que trata de poner de relieve su naturaleza pacífica, aun cuando a veces se tratase de relaciones desiguales o eventualmente conflictivas.

Para ello nos centramos en un análisis diacrónico con algunos ejemplos concretos de esas formas de relación intercultural: el modelo de la colonización inicial basado en el templo como institución pacífica, el modelo aristocrático del periodo arcaico, basado en las relaciones personales de amistad y paridad entre las élites de dos sociedades y el modelo interestatal del periodo urbano.

1. EL MODELO COLONIAL INICIAL (SIGLOS X-IX AC)

Este modelo de relaciones se fundamente en la implantación de enclaves coloniales no urbanos, en cuanto a tamaño y funciones, en los que se establecía un santuario de una divinidad fenicia que protegía el sitio, las personas que lo habitaban y las actividades que allí se desarrollaban. Se trataría de lugares abiertos a gentes de diversas procedencias y culturas, protegidos por una sacralización que garantizaba el respeto a todos los actores. Son centros aislados, sin territorio propio, que concentraban actividades productivas especializadas, como centros de producción artesanal y como centros de intercambio de bienes. Su origen se sitúa en la etapa inicial de la expansión colonial fenicia, hacia finales del II milenio AC y comienzos del I AC, de acuerdo con las dataciones radiocarbónicas que elevan la cronología hasta esas fechas en la Península Ibérica: 930-830 AC en Huelva, 1020-810 y 930-830 AC en El Carambolo y 1040-840 y 1010-830 AC. en La Rebanadilla.[4]

---

storiografia occidentale, *Studi Storici* 39, 1: 5-22; KRINGS, V. (1998) *Carthage et les Grecs (c. 580-480 av. J.-C.)*, Leiden, Brill, BARCELO, P. (1994) The Perception of Carthage in Classical Greek Historiography, *Acta Classica* XXXVII: 1-14.

4. NIJBOER A.J. y VAN DER PLICHT, J. (2006) An interpretation of the radiocarbon determinations of the oldest indigenous- Phoenician stratum thus far, excavated at Huelva, Tartessos (south-west Spain), *Bulletin des Antike Beschaving* 81: 41-46, SÁNCHEZ SÁNCHEZ-MORENO, V.M., GALINDO SAN JOSÉ, L., JUZGADO NAVARRO, M. y DUMAS PEÑUELAS, M. (2011) La desembocadura del Guadalhorce en los siglos IX y VIII a.C. y su relación con el Mediterráneo, DOMÍNGUEZ PÉREZ, J.C. (ed.), *Gadir y*

Las divinidades a quienes se asocian estos santuarios tempranos son Melqart y sobre todo su pareja divina Astarté, protectora de los artesanos y navegantes y propiciadora de la fecundidad.[5] La existencia de la divinidad garantizaba la neutralidad del lugar, legitimaba la presencia foránea y evitaba los conflictos por la tierra. Allí se producirían bienes de alta calidad destinados a las élites autóctonas que recibían con los objetos un conjunto de prácticas sociales propias de las aristocracias orientales que contribuían a consolidar procesos de diferenciación social existentes en el seno de las sociedades autóctonas. La ofrenda a la divinidad como pago de los servicios del templo, que nos ha sido transmitido en algún caso por las fuentes clásicas como la «décima» de Melqart enviada por Cartago a Tiro, o diez por ciento de todas las transacciones realizadas constituía una de las vías de acumulación de los templos y de reproducción de sus funciones.[6]

Un ejemplo muy antiguo lo tenemos en el puerto de Kommos, en Creta, donde podemos reconocer este modelo en los restos del santuario fenicio fundado en el periodo Late Minoan IIIA2/B3, hacia el siglo XIV AC, que continuaría ejerciendo ese papel siglos después en época geométrica y arcaica, y que se ha relacionado con la presencia de productos fenicios en Creta y la difusión de productos cretenses en distintos puntos del Mediterráneo a través del intercambio fenicio.[7]

---

el Círculo del Estrecho revisados. Propuestas de la Arqueología desde un enfoque social, Cádiz, Universidad de Cádiz: 187-197; FERNÁNDEZ FLORES, A. y RODRÍGUEZ AZOGUE, A. (2010) El Carambolo, secuencia cronocultural del yacimiento. Síntesis de las intervenciones 2002-2005, M. L. DE LA BANDERA ROMERO y E. FERRER ALBELDA (coords.), *El Carambolo: 50 años de un tesoro,* Sevilla, Universidad de Sevilla: 203-270.

5. GROTANELLI, C. (1981) Santuari e divinità delle colonie d'Occidente, *La religione fenicia. Matrici orientali e sviluppi occidentali. Atti del Colloquio in Roma, 1979*, Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche: 109-133, BONET, C. (1988) *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*, Namur, Presses Universitaires de Namur, BONET, C. (1996) *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques*, Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche.

6. Diod. XX, 14. 2, BONET, C. (1988), *op. cit*.: 167, 220, 225.

7. SHAW, J. W. (1989) Phoenicians in Southern Crete, *American Journal of Archaeology* 93: 165-183, SHAW, J. W. (1998) Kommos in Southern Crete: an Aegean Barometer for East-West Interconnections, KARAGEORGHIS, V. y STAMOPOLIDIS, N. (eds.), *Proceedings of the International Symposium: Eastern Mediterranean: Cyprus-Dodecanese-Crete 16th-6th centuries B.C., Rethymnon 1997*, Athens: 2-17, SHAW, J. W. (2000): «The Phoenician Shrine, ca. 800 B.C., at Kommos in Crete», en M.E. AUBET y M. BARTHELEMY

En la Península Ibérica conocemos tres posibles asentamientos relacionados con santuarios, encuadrables en este horizonte colonial inicial de los siglos X-IX AC: Huelva, el Cerro del Carambolo, en Sevilla y La Rebanadilla, en la bahía de Málaga.[8] Son asentamientos emplazados en islas fluviales o en promontorios próximos a ríos, sin fortificar, y en todos ellos hay indicios de la presencia de un santuario y de una actividad productiva, aunque sólo en El Carambolo es posible relacionar el santuario con una divinidad, en concreto con Astarté.[9] Precisamente, el carácter no excepcional de este tipo de asentamientos, su difusión en distintas áreas geográficas del mediodía peninsular y su antigüedad, le confieren ese rango de modelo de establecimiento y modelo de relación con las sociedades autóctonas.

La existencia de un santuario como parte esencial de los establecimientos coloniales, y por tanto la utilización del modelo, se documenta en áreas periféricas de la Península Ibérica en periodos posteriores, cuando los fenicios occidentales estaban plenamente asentados y articulados en ciudades-estado, y cuando el modelo del santuario como vía de relación con las sociedades autóctonas había pasado a un segundo plano en el sur de Iberia. El complejo asentamiento de Abul, en el estuario del Mondego, en Portugal, presenta espacios de culto en la fase del siglo VII AC y un santuario en la fase posterior del VI-V AC.[10]

Otro ejemplo bien documentado de esta función económica de los templos de Astarté en ámbito colonial o no fenicio es la desempeñada por el templo posiblemente consagrado a la diosa en Pyrgi, puerto de la ciudad etrusca de Caere, en el que la conocida inscripción bilingüe en

---

(eds.), *Actas del IV Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos, Cádiz, 1995*, Cádiz, Universidad de Cádiz, vol. III: 1107-1119.

8. GONZÁLEZ DE CANALES, F., SERRANO, L. y LLOMPART, J. (2004): *El emporio fenicio precolonial de Huelva (ca. 900-770 a.C.)*, Madrid, Biblioteca Nueva, FERNÁNDEZ FLORES, A. y RODRÍGUEZ AZOGUE, A., (2010) *op. cit*., SÁNCHEZ MORENO *et. al*. (2011) *op. cit*.

9. BELÉN, M. (2000) Itinerarios arqueológicos por la geografía sagrada del Extremo Occidente, en COSTA, B. y HERNÁNDEZ, J. (eds.), *Santuarios fenicio-púnicos en Iberia y su influencia en los cultos indígenas, XIV Jornadas de Arqueología Fenicio-Púnica, Eivissa, 2000*, Ibiza, Consellería d Educaciò i Sports: 70-72; B. FERNÁNDEZ FLORES, A. y RODRÍGUEZ AZOGUE, A., *op. cit*. (2010): 241.

10. MAYET, F. y TAVARES DA SILVA, C. (2000) *L'établissement phénicien d'Abul*, Paris, De Boccard: pp. 145-146, 175 ss.

etrusco y fenicio atestigua el culto a la diosa, tanto por fenicios como por etruscos.[11]

La utilización más tardía que podemos atribuir a este modelo de relaciones basadas en santuarios es la que parece documentar el pequeño santuario betílico del Castro de Punta do Muiño de Vento, situado en la costa gallega, donde las investigaciones de los últimos años han puesto de manifiesto una presencia fenicia occidental, seguramente gaditana, en los siglos V-I AC con carácter empórico en algunos pequeños asentamientos aislados[12], que podrían ponerse en relación con la obtención de estaño y las relaciones de los fenicios gaditas con las poblaciones del extremo Noroeste peninsular testimoniadas por Estrabón,[13] al tiempo que nos recuerda claramente el modelo colonial inicial.

Una variedad desarrollada de este modelo de relaciones es la que, de manera similar a lo observado anteriormente, se documentan a través de inscripciones de corporaciones de comerciantes fenicios orientales asentados en los siglos II y I AC en los puertos de El Pireo y Delos, en donde tenemos constancia de dedicaciones a divinidades como Melqart y Astarté.[14] En estos casos, de nuevo los cultos dedicados a las divinidades protectoras de comerciantes y artesanos enuclea la presencia fenicia en un territorio extranjero desde la perspectiva de unas relaciones pacíficas.

2. EL MODELO ARISTOCRÁTICO (FINES DEL IX A FINES VII AC)

Desde finales del siglo IX y sobre todo en los siglos VIII-VII AC el número de asentamientos coloniales fenicios creció considerablemente en el Mediterráneo Central y Occidental en un fenómeno de gran alcance histórico, cuyas causas son tanto de carácter económico, como de carácter social. Salvo algunos pocos asentamientos urbanos, como Lixus, Gadir, Cartago o Motya, en su mayoría fueron pequeños enclaves no fortificados,

11. BONET, C. (1996), *op. cit*.: 121-125, COLONNA, G. (1984-85) Novità sui culti di Pyrgi, *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia* LVII: 57-88.

12. GONZÁLEZ RUBIAL, A., RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, R. y AYÁN VILA, X. (2010), Buscando a los púnicos en el Noroeste, *Mainake* XXXII (II): 577-600.

13. ESTRABÓN III, 5, 11

14. BONET (1988), *op. cit*.: 371-373, BONET (1996), *op. cit*.: 87-90.

lo que parece evidenciar unas relaciones pacíficas. Tradicionalmente se había identificado por la investigación moderna a los colonos fenicios como comerciantes y a las élites locales con las que entraron en relación, el mundo tartesio pre-ibero en la Península Ibérica, la sociedad del periodo vilanoviano y pre-etrusco en Italia, las poblaciones de Cerdeña y Sicilia, y las poblaciones libias del Norte de África, como aristocracias en formación.[15] No obstante, la revisión del registro arqueológico y de los testimonios literarios incide en el hecho de que fueron aristócratas fenicios quienes protagonizarían este fenómeno colonial, sobre todo en la Península Ibérica. La presencia de casas de gran complejidad y de tumbas principescas de cámara, con ajuares que contienen elementos vinculados a la realeza y la aristocracia en Oriente como los vasos de alabastro nos hacen pensar que se trataría de asentamientos dirigidos por aristócratas, no por comerciantes[16].

Ello cobra mayor sentido si tenemos en cuenta que los fenicios difundieron entre las emergentes aristocracias locales mediterráneas el fenómeno denominado «orientalizante» por la investigación moderna, que no es una mera adopción de estilos o de modas, sino la difusión y la reinterpretación y adaptación de un conjunto de prácticas sociales de la realeza oriental que reforzaban y contribuían a reproducir el rol dominante de unas aristocracias locales en proceso de consolidación. Esas prácticas sociales se reconocen en la introducción de espacios arquitectónicos y funerarios orientales, de la celebración del banquete, el uso del vestido y el tocado personal orientales, el mobiliario de marfil, los elementos de culto en bronce, etc., y los reconocemos en el registro arqueológico a través de los objetos artesanales fenicios de gran calidad que han pervivido. A cambio de ello los fenicios obtendrían bienes

15. AUBET, M. E. (1984) La aristocracia tartésica durante el periodo orientalizante, *Opus* III: 445-468, BERNARDINI, P. (1982) Le aristocrazie nuraghiche nei secoli VIII e VII a.C., *La Parola del Pasato* 203: 81-101, BISI, A.M. (1984) La questione orientalizante in Sardegna, *Opus* III: 429-444, RATHJE, A. (1984) I *keimelia* orientali. Aspetti delle aristocrazie fra VIII e VII secolo a.C., *Opus* III: 341-354, LÉVÊQUE, P. (1999) Avant et après les Princes. L'Afrique mineure de l'Age du fer, P. RUBY (dir.), *Les princes de la Protohistoire et l'émergence de l'état*, Nápoles-Roma, Centre Jean Bérard y École française de Rome: 153-164, BOKBOT, Y. (2006) Reflexions sur le substrat amazigh dans les villes et «comptoirs» phenico-puniques du Maghreb Occidental, *Hésperis-Tamuda* XLI: 9-23

16. LÓPEZ CASTRO, J.L. (2006) Colonials, merchants and alabaster vases: the western Phoenician aristocracy, *Antiquity* 80: 74-88.

como metales, que eran redistribuidos hacia Oriente y otras áreas del Mediterráneo.

Así pues, el modelo de relaciones que se estableció en los primeros siglos del I milenio AC se basaba en el reconocimiento mutuo de las élites coloniales y las élites autóctonas como interlocutores de sus respectivas sociedades, a partir de una consideración recíproca como pares. Se trata de relaciones políticas basadas en la amistad y la hospitalidad, la *philía* aristocrática, o como definió Torelli,[17] la «movilidad social horizontal» de los aristócratas de las sociedades mediterráneas en época arcaica. Entendemos aquí la aristocracia en un sentido amplio: reyes, príncipes y en general nobleza hereditaria, o élites que estaban en proceso de afirmación y consolidación como aristocracia de sangre, como sucedía con sociedades con las que los fenicios entraron en contacto en diversos rincones del mundo mediterráneo antiguo, de Chipre a la Península Ibérica.

Los aristócratas se reconocen entre sí como iguales, por lo que el intercambio económico, al igual que todas las formas de relación social, deviene en una relación política y adopta la forma de intercambio de dones y contradones, [18] sobre todo entre sociedades en las que hay desigualdad en el grado de determinación del dinero y en las que predomina el valor de uso en los intercambios como eran las sociedades autóctonas. Las relaciones político-comerciales basadas en el intercambio de regalos entre casas reales en Oriente y Egipto durante la Edad del Bronce constituirían el precedente inmediato para los reinos fenicios.[19]

El intercambio de regalos refuerza las alianzas personales, que en sí son alianzas políticas, incluido el matrimonio, lo que significaría que los individuos cualificados socialmente de cada grupo humano establecían un vínculo que los hacía formar parte de una misma familia. Episodios como la negociación entre la reina tiria Elisa y el rey libio Iarbas con motivo de la fundación de Cartago, que incluía el matrimonio entre ambos, de acuerdo con el relato transmitido en las fuentes clásicas, es

17. TORELLI, M., 1987, *Storia degli etruschi*, Roma-Bari, Laterza: 135.

18. GODELIER, M. (1998): *El enigma del don*, Madrid, Paidós, LÓPEZ CASTRO, J.L. (2005) Aristocracia fenicia y aristocracias autóctonas. Relaciones de intercambio, en S. CELESTINO y J. JIMÉNEZ AVILA (eds.), *El Periodo Orientalizante, Anejos de Archivo Español de Arqueología* XXXII, Madrid, CSIC: 405-421.

19. ZACAGNINI, C (1973) *Lo scambio di doni nel Vicino Oriente durante i secoli XV-XIII*, Roma, Centro per le antichità e la storia dell'arte del Vicino Oriente.

un ejemplo de ello. Del mismo modo, la llegada de los foceos a Tarteso y su contacto con el rey Argantonio, relatado por Herodoto podría interpretarse desde la perspectiva del intercambio de dones.[20]

Desde la amistad entre aristócratas las relaciones establecidas se extendían jerárquicamente a las sociedades respectivas a través de las relaciones de dependencia de los parientes inferiores o los clientes en las sociedades autóctonas, y hacia los socialmente inferiores entre los fenicios, ya fueran dependientes o libres. En este marco de relaciones pacíficas la sociedad colonial se conformaría como una sociedad híbrida en la que los matrimonios mixtos aseguraban su reproducción y el mantenimiento de las relaciones entre las dos comunidades humanas. Tales matrimonios, así como el trasvase de fuerza de trabajo dependiente de las aristocracias de ambas sociedades pueden documentarse en el registro arqueológico durante estos siglos.[21]

No obstante, no es un modelo incompatible con las primeras ciudades, pues no hay que olvidar el carácter urbano de la sociedad fenicia, que también se difundió en Occidente: Gadir y su arrabal en tierra firme que conocemos como Castillo de Doña Blanca y La Fonteta, identificada con la antigua *Herma* en el Extremo Occidente; Cartago y Utica en el Norte de África o Motya en Sicilia, por citar las más antiguas, fueron ciudades fortificadas.[22] Ello nos indica ya la existencia de conflictividad frente a poblaciones autóctonas por el territorio y los recursos y frente a otras sociedades mediterráneas, en paralelo a la existencia de modelos de relación pacíficos. Estas primeras ciudades respondían también a una organización aristocrática, dominadas por oligarquías urbanas aristocráticas, de las que tenemos noticia en las fuentes escritas para el caso de

20. JUSTINO XVIII, 6, 1, HERODOTO I, 163, LÓPEZ CASTRO, J.L. (2005) *op. cit*. 410-411.

21. LÓPEZ CASTRO, J.L. (2005) *op. cit.*: 411-412; DELGADO, A. (2005): Multiculturalidad y género en las colonias fenicias de la Andalucía Mediterránea, *Atti del V Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici*, Palermo, Universita degli Studi di Palermo: 1249-1260.

22. Sobre estos sistemas de amurallamiento véase MONTANERO, D. (2008) Los sistemas defensivos de origen fenicio-púnico del Sureste peninsular (siglos VIII-III a.C.): nuevas interpretaciones. En: COSTA, B. y FERNÁNDEZ, J. H. (eds.), *Arquitectura defensiva fenicio-púnica, XXII Jornadas de Arqueología Fenicio-Púnica (Eivissa 2007),* Ibiza, Consellería d'Educació i Cultura: 91-144, PRADOS MARTÍNEZ, F. (2008) La arquitectura defensiva en Cartago y su área de influencia, *ibid.*: 57-89. Sobre las murallas de Utica DIODORO XX, 54-55.

Cartago durante los primeros siglos de su historia, a través de personajes como Malco o de los miembros de la dinastía magónida.[23]

3. EL MODELO INTERESTATAL (FINES VII-PRINCIPIOS II AC)

La forma política de la ciudad-estado, predominante entre los fenicios de Oriente desde el II milenio a.C. prefigura el tercer modelo de relaciones que vamos a abordar, como es el modelo interestatal. Establecido entre estados, ya fueran ciudades-estado, o estados territoriales como Cartago, supera las relaciones de amistad personal entre aristócratas para ofrecer unas relaciones muy complejas que se regulaban mediante acuerdos y tratados, algunos de los cuales han sido transmitidos hasta nosotros en inscripciones o en textos antiguos.

El modelo interestatal podía funcionar de manera contemporánea y simultánea con otros modelos de relaciones: por ejemplo, mientras que con sociedades autóctonas podían mantenerse relaciones entre aristócratas, con otras ciudades o formaciones estatales, las relaciones existentes eran interestatales. De hecho, cuando las sociedades autóctonas se consolidaban como sociedades estatales, las relaciones aristocráticas desaparecían o se subsumían en relaciones interestatales.

Las relaciones interestatales procuraban la regulación de los posibles conflictos y los tratados hacían referencia explícita a la paz, la amistad, la alianza, así como a las precondiciones para que aquéllas existiesen: regulación de acceso al comercio, sometimiento a las instituciones de los estados en caso de conflicto para regular éste, evitación de la piratería o regulación de la actividad pirática, evitación de conflictos territoriales por el establecimiento de colonias o fortificaciones, protección de ciudades aliadas y sus habitantes. Así se nos ha transmitido en documentos como el tratado entre el rey de Tiro Baal y el rey asirio

23. KRINGS, V. (2000) Quelques considerations sur l'«empire de Carthage». À propos de *Malchus*, en M.E. AUBET y M. BARTHELEMY (eds.), *Actas del IV Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos, Cádiz, 1995*, Cádiz, Universidad de Cádiz, vol. I: 167-172, DEVILLERS, O. (2000) «Magonides» ou «Hannonides»? À propos de Justin, *Historiae Philippicae*, XIX, 1,1, en M.E. AUBET y M. BARTHELEMY (eds.), *Actas del IV Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos, Cádiz, 1995*, Cádiz, Universidad de Cádiz, vol. I: 147-151.

Asharaddon,[24] o en los tratados entre Cartago y Roma de 509 y 348 AC recogidos por Polibio.[25]

Las relaciones de amistad y alianza interestatales tenían también su prolongación en las relaciones sociales que mantenían entre sí entre los ciudadanos de diferentes ciudades fenicias y los ciudadanos de otras ciudades de origen no fenicio. En el primer caso se reconocían el derecho de matrimonio entre hombres y mujeres de diferentes ciudades, por ejemplo entre Cartago y las ciudades libiofenicias[26], así como posiblemente de algunos derechos cívicos, según se desprende de inscripciones de Cartago y de otra ciudad argelina de origen fenicio que mencionan la presencia de individuos oriundos de otras ciudades de origen fenicio allí residentes que dejan constancia de sus derechos políticos como miembros de las asambleas de sus ciudades de origen.[27]

4. DISCUSIÓN

Los distintos modelos descritos nos remiten a una capacidad de aceptación social de la alteridad en términos pacíficos que, sin embargo, discurre paralelamente a la historia bélica de los reinos fenicios orientales y de sus colonias, en particular la de Cartago. La capacidad bélica de fenicios y cartagineses existió y jugó también un papel determinante en su devenir, pero no es menos cierto que la principal aportación de la civilización fenicia a la Historia fue un fenómeno colonizador esencialmente pacífico, en el que predominaron las relaciones no bélicas, que difundió conocimientos, tecnologías y formas de vida a los confines del mundo conocido. Ello no significa que no generasen situaciones de explotación y desigualdad allá donde se asentaron, como han puesto de relieve diversos investigadores,[28] ni que consideremos la colonización como un proceso benéfico. Comparativamente a otras civilizaciones que

24. PETTINATO, G. (1975) I rapporti politici di Tiro con Assiria alla luce del «trattato tra Asarhaddon e Baal», *Rivista di Studi Fenici* III: 145-160.

25. POLIBIO III, 24

26. DIODORO XX, 55, 4

27. *CIS* I 266, de Ibohim, *KAI* 170, de Lixus o Sexs

28. Véase por ejemplo WAGNER, C.G. (2005) Fenicios en el Extremo Occidente: conflicto y violencia en el contexto colonial arcaico, *Revista Portuguesa de Arqueologia* 8 (2): 177-192,

empleaban medios violentos en sus relaciones interestatales, los fenicios utilizaron métodos distintos, en función de sus propios intereses y de las sociedades con las que entraron en contacto y que también dieron como resultado mestizajes e hibridaciones y, en definitiva, nuevas realidades sociales e históricas[29].

Los modelos de relación analizados no fueron modelos que se desarrollasen históricamente de manera sucesiva, aunque los hayamos analizado aquí de manera diacrónica, sino que funcionaron paralelamente en el tiempo y evolucionaron. Por ejemplo, el modelo colonial inicial estaba funcionando en el Mediterráneo Occidental al mismo tiempo que el modelo de relaciones interestatales funcionaba en Oriente, puesto que los fenicios y sus vecinos se organizaban en reinos y ciudades-estado de manera predominante. Por su parte, el modelo de santuario abierto pervivió, aunque evolucionando, como elemento integrante de los demás modelos.

Podemos afirmar que los fenicios desplegaron el modelo de relación intercultural más adecuado a sus propósitos, en función del grupo humano con el que se relacionaban concretamente. Así, el modelo colonial inicial es el empleado en tierras muy lejanas, desconocidas y potencialmente hostiles, mientras que el modelo aristocrático es el más desarrollado al relacionarse con sociedades pre-estatales o estados iniciales, tipo estados-linaje, que presentaban aún en su estructuración rasgos de las sociedades parentales, en los que se estaban consolidando aristocracias como clases dominantes.

29. DELGADO, A. (2008) Alimentos, poder e identidad en las comunidades fenicias occidentales, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Granada* 18: 163-188, DELGADO, A. (2010) De las cocinas coloniales y otras historias silenciadas: domesticidad, subalternidad e hibridación en las colonias fenicias occidentales, MATA PARREÑO, C., PÉREZ JORDÀ, G. y VIVES-FERRÁNDIZ, J. (eds.) (2010) *De la cuina a la taula, IV Reunió d'economia en el primer mil·lenni a.C.,* Valencia, Universidad de Valencia, *Saguntum* extra 9: 28-43 .

PAZ Y CONSENSO EN LA POLÍTICA DE CONSTANTINO

JOSÉ FERNÁNDEZ UBIÑA
Universidad de Granada (jfubiña@ugr.es)[1]

Aunque las apelaciones en pro de la paz y del consenso fueron frecuentes en la literatura cristiana y pagana de la época de Constantino, la historiografía moderna dista mucho de coincidir en que estos ideales guiaran la política de este emperador. Baste recordar, entre la pléyade de estudios sobre Constantino, el célebre y todavía hoy fundamental de Jacob Burckhardt, que vio en él a un político inmoral, sin escrúpulos ni fe, decidido a satisfacer sus ocultas ansias de poder instrumentalizando a una Iglesia sólidamente asentada en todo el Imperio.[2]

1. Siglas utilizadas: CJ = Código de Justiniano; CTh = Código Teodosiano; HA = Historia Augusta; HE = *Historia Eclesiástica*; LC = Eusebio de Cesarea, *Laus Constantini*; MP = Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores*; RIC = Roman Imperial Coinage; VC = Eusebio de Cesarea, *Vida de Constantino*. Esta contribución reproduce y sintetiza estudios previos del autor, en especial los publicados en los años 2009 [FERNÁNDEZ UBIÑA, José (2009) Privilegios episcopales y genealogía de la intolerancia cristiana en época de Constantino, *Pyrenae. Revista de Prehistòria i Antiguitat de la Mediterrània Occidental 40(1)*: 81-119] y 2010 [FERNÁNDEZ UBIÑA, José (2010) Laicidad y confesionalidad en época de Constantino, en ARBÓS MARÍN, Xavier, FERER BELTRÁN, Jordi y PÉREZ COLLADOS, José Mª (eds.), *La laicidad desde el derecho,* Madrid, Marcial Pons, 37-68], a los que deberá acudirse en algunos puntos para una visión más desarrollada de los problemas tratados.

2. BURCKHARDT, J. (1853), *Die Zeit Constantins des Grossen*, Berna, Hallwag. Traducción castellana de E. Imaz (1982) *Del paganismo al cristianismo. La época de Constantino el Grande*, Madrid, FCE.

Pero imaginar a Constantino con semejante talante maquiavélico no sólo distorsiona la realidad histórica de principios del siglo IV, en la que debe entenderse la mentalidad del emperador y de todos sus coetáneos, sino que impide valorar como merece sus extraordinarias innovaciones en el ámbito religioso y social, en particular sus propuestas a favor de la libertad de conciencia y de la convivencia entre religiones. Son precisamente estas propuestas las que pretendemos hacer resaltar en este estudio.

1. TOLERANCIA RELIGIOSA DE LA IGLESIA Y DEL IMPERIO EN ÉPOCA DE CONSTANTINO (306-337)

Seriamente hostigado por el Judaísmo y por la sociedad politeísta greco-romana, durante sus primeros siglos de existencia el cristianismo sólo aspiró a vivir en libertad. Los primeros escritores y apologetas cristianos la reclamaron insistentemente con el argumento incontestable de que sin libertad religiosa no había culto sincero ni tampoco podía dios alguno sentirse satisfecho con plegarias y rituales forzados, «pues nadie —escribía Tertuliano— quiere ser venerado a la fuerza, ni siquiera los hombres»[3]. La solidez de este razonamiento no hizo sino incrementarse con el paso del tiempo, conforme el cristianismo se iba extendiendo entre los sectores sociales más elevados, incluyendo la administración y las magistraturas del Imperio. Desde el siglo III, teólogos y concilios afrontan el problema planteado a los magistrados cristianos que, en razón de su cargo, se veían obligados a participar en rituales paganos. A principios del siglo IV, el concilio de Elvira (canon 56) acordó que si un cristiano era nombrado magistrado municipal (duumuir) se abstuviera de entrar en la iglesia durante el año que duraba su mandato, y poco después, en el 314, el concilio de Arlés (canon 7) estipuló que los magistrados cristianos fuesen supervisados por el obispo de la ciudad. En ambos casos, pues, se consideraba compatible ser cristiano y magistrado, a pesar de los peligros religiosos evidentes que comportaba el servicio público en la Roma pagana. Pero esta compatibilidad apenas generó problemas porque también de parte estatal medió en general la buena fe, como lo muestra el hecho de que el Estado eximiese a los gobernadores cristianos

3. Tertuliano, *Apologético*, 24, 6. Un siglo más tarde, reinando ya Constantino, el cristiano Lactancio reafirmaba este ideario de manera sencilla y taxativa: «la religión no puede ser impuesta por la fuerza» (*Instituciones Divinas*, V, 19, 11).

de funciones religiosas politeístas (Eusebio, HE, VIII, 1) y que en el siglo III fuese ya habitual la presencia de cristianos entre la oficialidad del ejército. Podemos, por tanto, concluir que el cristianismo, incluso tras la conversión de numerosos magistrados o del propio emperador, no suponía un peligro para la pervivencia de los demás cultos, ni implicaba cambio sustancial alguno para el Estado.

No hay duda de que así lo pensaba el propio Constantino cuando, a más de poner fin a la persecución tetrárquica y de restituir a la Iglesia las propiedades confiscadas durante la misma,[4] concedió numerosos privilegios al clero cristiano. Un doble objetivo parece inspirar su política: ganarse el apoyo sobrenatural del dios cristiano, hasta entonces perseguido, y contar con la colaboración terrenal del episcopado, extendido ya por todo el Imperio y que a la sazón gozaba de un prestigio popular muy superior al de las decadentes instituciones y ordines socio-políticos del Estado. Posiblemente nunca se haya valorado debidamente la inteligencia de estas medidas en pro del cristianismo, pues es difícil imaginar de qué otra forma podría haberse restablecido la paz social en el Imperio y, en todo caso, lo cierto es que Constantino logró plenamente sus objetivos, tanto políticos como religiosos, sin recurrir a métodos coercitivos. El propio emperador parece reconocerlo así en la carta personal que el año 324, dueño ya de todo el Imperio, envió a Arrio y Alejandro, obispo de Alejandría, llamándolos a la reconciliación: «Me propuse, en primer lugar, hacer converger en una sola pauta de comportamiento las opiniones que todos los pueblos sustentan sobre la divinidad… consciente de que si yo lograba establecer, según mis ruegos, una común armonía de sentimientos entre todos los servidores de Dios, la administración general de los asuntos de estado se beneficiaría de un cambio que correría parejo con los píos pareceres de todos» (VC, II, 65-69).

No era una idea novedosa, como hemos señalado, pues la función principal del emperador era garantizar la benevolencia de todos los dioses hacia la sociedad y el Estado, y años atrás el propio Constantino había expresado su convencimiento de que el apoyo divino era requisito indispensable, si no único, para alcanzar el bienestar público. A esto se debía, según él, que su padre, Constancio, hubiera tenido un feliz reinado

4. Recuérdese que Constantino ordenó una *restitutio in integrum* de los bienes eclesiásticos, de acuerdo con lo previsto por el derecho romano para reparar decisiones inicuas (Digesto, 4, 2, 9,7), y que la restitución se ejecutase sin dilación ni excusas de ningún tipo.

y no hubiera conocido los infortunios de los demás tetrarcas: «Solo su padre había hallado en el dios que está más allá de todas las cosas y a quien honró en el transcurso de toda su vida, al salvador, al guardián del imperio y al dispensador de todo bien... Por tanto, admitió que solamente había que honrar al dios de su padre» (VC, I, 27). Eusebio exagera, sin duda, al atribuir a Constantino semejante búsqueda de un dios único y todopoderoso, pero es el propio emperador quien reitera la importancia que otorgaba a la protección divina. Sirva de muestra sus reflexiones en el llamado Edicto de Milán, datable a inicios del 313, donde justifica la libertad de culto «con la finalidad de que todo lo que hay de divino en la sede celestial se mostrase favorable y propicio tanto a nosotros como a todos los que están bajo nuestra autoridad» (MP, 48),[5] o la carta que dirigió por las mismas fechas a Anulino, gobernador de África, en la que explica con similares razonamientos la concesión de privilegios al clero, pues asegura que el desprecio «al santísimo poder del cielo ha sido causa de grandes peligros para los asuntos públicos», mientras que su debida veneración «ha proporcionado al nombre romano grandísima fortuna y a todos los asuntos de los hombres una prosperidad singular» (Eusebio, HE, X, 7, 1). Tanto creyó Constantino en la intervención divina y de tal modo educó en esta idea a sus hijos que su sucesor, Constancio II, pudo afirmar en el preámbulo a una de sus leyes: «el Estado se mantiene más por las prácticas religiosas que por el cumplimiento de cargos públicos y el trabajo o el sudor de los cuerpos» (CTh XVI, 2,16, del 361).

Como ya hemos indicado, y mostraremos seguidamente en detalle, la innovación principal de Constantino, y probablemente su mayor mérito político, fue llevar a la práctica este ideario religioso con espíritu no excluyente, sino integrador, proclamando solemnemente la libertad de creencias y cultos en el Imperio romano, la primera vez, en lo que conozco, que esto acaecía en el mundo occidental. El ya citado Edicto de Milán subraya este principio de manera categórica:

por el «bienestar y la seguridad públicas, juzgamos oportuno…conceder a los cristianos y a todos los demás la facultad de practicar libremente la religión que cada uno desease… y no rehusar a nadie en absoluto este

5. El texto latino de este famoso edicto, transmitido por Lactancio (MP 48), puede verse en la traducción española de TEJA (1982) *op. cit.*. Eusebio (*HE*, 10, 5,4-14) transmite su versión griega del documento similar que este historiador pudo ver personalmente en Cesarea. La bibliografía moderna sobre el llamado «edicto de Milán» es inabarcable. *Cf.* CHRISTENSEN, T. (1984) The So-Called Edict of Milan, *Classica et medievalia 35*: 129-175.

derecho, bien haya orientado su espíritu a la religión de los cristianos, bien a cualquier otra religión que cada uno crea la más apropiada para sí, con el fin de que la suprema divinidad, a quien rendimos culto por propia iniciativa, pueda prestarnos en toda circunstancia su favor y benevolencia acostumbrados» (MP, 48).

Si es anacrónico atribuir a Constantino y a los hombres de su tiempo una mentalidad no confesional, pues todos creían en la intervención decisiva de los dioses en los asuntos mundanos, no parece exagerado calificar de «confesionalidad neutral» sus propuestas religiosas, en cuanto permitían a todos la libre expresión de creencias y ritos, y daban por supuesto que todos los dioses servirían por igual al bien general. Esta mentalidad explica igualmente su disgusto ante las divisiones internas de los cristianos, a los que animaba a no enfrentarse por oscuras elucubraciones teológicas y, en el peor de los casos, a mantener su amistad por encima de las discrepancias, al igual que hacían los filósofos (VC II, 69). En realidad, toda la política religiosa de Constantino, tanto hacia los cristianos como hacia los paganos, estuvo inspirada por estos principios de respeto y convivencia que, no lo olvidemos, también eran los que durante varios siglos habían inspirado al cristianismo, animado éste además por el imperativo evangélico de amor al prójimo. Veamos, aunque sea de manera sucinta, algunos datos ilustrativos.

2. LA FE DE CONSTANTINO Y SU RELACIÓN CON LOS PAGANOS

Deslumbrada por la genial indagación de Burckhardt, la historiografía del siglo XIX y gran parte del XX centró todo su interés en descifrar la autenticidad de la llamada «conversión» de Constantino, y el resultado, más bien pobre, apenas pasó de la confirmación de las tesis defendidas por este gran historiador suizo, es decir, considerar a Constantino un político diabólico que supo utilizar en su beneficio la fuerza juvenil del cristianismo. Es significativo que con posterioridad a Burckhardt la contribución moderna más importante haya sido la conferencia pronunciada por Norman Baynes en 1930,[6] en la que exoneraba de tan graves

6. Esta célebre conferencia fue publicada el año 1931 en el volumen XV de *Proceedings of the British Academy*, pp. 341-442. En 1972 sería reeditada por Oxford University Press en forma de libro y con un excelente prefacio de Henry Chadwick.

reproches al primer emperador cristiano y defendía la autenticidad de su conversión, aunque motivada ésta por el poder sobrenatural que el dios cristiano había manifestado con la derrota y muerte de sus perseguidores y el triunfo de sus fieles, en particular del propio Constantino.

Lo que, en el fondo, Baynes no acabó de entender, ni tampoco Burckhardt, fue la política permisiva y hasta favorable de Constantino con el paganismo. Y no lo entendieron, ni lo siguen entendiendo algunos historiadores modernos[7], porque partían de dos presupuestos erróneos: 1) que el cristianismo es, y lo era ya en sus orígenes, una religión exclusivista e intolerante, incapaz de coexistir con otras religiones, a las que sólo desea destruir, y 2) que la conversión de Constantino le debería haber llevado, en consecuencia, a una política de aniquilación de los demás credos, comenzando por el paganismo dominante en su época. Por eso Burckhardt lo explicaba todo calificándolo de oportunista e inmoral, mientras que Baynes, al aceptar una conversión sincera, encontraba la explicación en el realismo político del emperador, que no podía prescindir ni de los intelectuales, ni de las instituciones, ni de un ejército mayoritariamente paganos.

Liberada de los prejuicios religiosos propios del siglo XIX y gran parte del XX, la historiografía moderna prefiere en su mayoría[8] enfocar tanto la conversión como la política religiosa de Constantino a partir de la realidad histórica del siglo IV y desde la mentalidad entonces dominante, es decir, desde el politeísmo, a la sazón caracterizado, al menos entre los sectores más cultos e influyentes, tanto cristianos como paganos, por una concepción henoteísta del mundo divino, es decir, presidido por un solo dios todopoderoso al que servía una nutrida cohorte de divinidades menores, démones y ángeles. De ahí que los emperadores de la época

7. *Cf* . WILLIAMS, D.H. (1998) Constantine, Nicaea and the 'Fall' of the Church, en AYRES, L. y JONES G. (eds.) *Christian Origins. Theology, Rhetoric and Community*, London - New York, 117-136, especialmente las páginas 124 y ss. y DRAKE, H.A. (2000) *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 12 y ss.

8. Los estudios recientes sobre el reinado de Constantino son innumerables. Una valiosa visión de conjunto puede verse en MARCONE, A. (2002) *Pagano e cristiano. Vita e mito di Costantino*, Roma, Laterza; LENSKI, N. (2006) The Reign of Constantine, en LENSKI, N. (ed.) *The Cambridge* LENSKI, LENSKI, Noel (ed.) (2006) *The Cambrigde Companion to the Age of Constantine*, New York, Cambridge University Press: 59-90 y VAN DAM, R. (2007) *The Roman Revolution of Constantine*, Cambridge, Cambridge University Press.

se sintieran especialmente vinculados y protegidos por un determinado dios supremo, en torno al cual llegaron a elaborar complejas teologías políticas que, ante el colapso de los pilares tradicionales del Estado (Senado, curias y ejército), a la postre constituían la legitimación principal de su poder. Esta divinidad superior fue a veces el Sol (para Claudio II y Aureliano), a veces Júpiter y Hércules (para los diversos tetrarcas) y a veces, en fin, un dios indefinido (para Constancio I), al que Constantino identificaría con Cristo.

La mentalidad henoteísta de Constantino es perceptible desde el año mismo en que, a la muerte de su padre en York (julio del 306), fue proclamado emperador por su ejército. Era un nombramiento irregular, de carácter militarista y golpista, que no contó con la aprobación de las instituciones del Estado, ni del Senado, ni de los demás tetrarcas. Para Constantino la mejor justificación fue entonces la protección de Hércules, y como tal (herculeus) se presentará a sí mismo en los años siguientes.[9] Su enfrentamiento con el tetrarca occidental Maximiano y la muerte de éste el año 310 llevaron a Constantino a una ruptura definitiva con la teología tetrárquica (inspirada en la paredra Júpiter-Hércules) y a reemplazarla por otra sustentada en un doble mito: el de ser descendiente del «divino Claudio» y el de tener al dios Apolo como colega y aliado imperial. El Panegírico Latino VII, que transmite el ideario imperial de esas fechas, narra incluso una aparición de este dios a Constantino y la promesa divina de un largo reinado universal (II, 2 y XXI, 4-6). No sorprende, por tanto, que Constantino profesase durante muchos años especial devoción a Apolo y que a veces, ya convertido al cristianismo, ni siquiera dudase en identificarlo con Cristo.

Ignoramos, por otra parte, los pormenores de esta conversión en los prolegómenos de la batalla de Puente Silvio (octubre de 312), en la que derrotaría a las tropas de Majencio y quedaría así como emperador único de Occidente. Las fuentes clásicas y cristianas coinciden en que

9. Así lo testimonia el Panegírico Latino VI (II, 5) y las emisiones monetarias, que desde ahora hasta el final de su reinado ilustrarán de manera muy precisa y fiable la evolución religiosa del emperador. El material numismático principal puede verse en los vols. VI y VII de la monumental *Roman Imperial Coinage* (RIC). *Cf*. además BRUUN, P. (1992) Una permanenza del *Sol invictus* di Costantino nell'arte cristiana, en BONAMENTE, G. y FUSCO, F. (eds.) *Costantino il Grande. Dall'Antichità all'Umanesimo*, Macerata, Università degli Studi di Macerata, vol. I, 219-229; IDEM (1997) The Victorious Signs of Constantine: A Reappraisal, *The Numismatic Chronicle 157*: 41-59.

el combate se entabló con clara ventaja militar, numérica y táctica, de Majencio, de modo que todo atribuyeron la victoria final de Constantino a la intervención de la divinidad.[10] Así se hizo constar en la inscripción del arco triunfal que el Senado y el pueblo de Roma levantaron en su honor, como agradecimiento por haberlos liberado del «tirano» (Majencio). La victoria, según narra esta inscripción, fue debida tanto a la inspiración divina (instinctu diuinitatis) como a la grandeza espiritual (mentis magnitudine) del emperador. Pocas veces en la historia de Roma se había alcanzado grado tal de sincretismo religioso, pues tanto paganos como cristianos se reconocieron sin problema en este encomio triunfal.

El protocolo de Milán, que sellaba el acuerdo de Constantino con Licinio (quien meses después sería dueño único de Oriente), responde fielmente a este espíritu sincretista e integrador, y de ahí su insistencia en que la libertad de culto se extendía a toda la población y a todos los credos. Aunque este ideario liberal carecía de precedentes en la historia de Roma y suponía una renuncia sorprendente del Estado al monopolio religioso, debemos subrayar que Constantino siempre se mantuvo fiel al mismo y evitó en consecuencia el uso de la violencia institucional para imponer ningún tipo de creencia, ni siquiera el cristianismo a pesar de su creciente identificación personal con el mismo. Ello fue posible, naturalmente, porque, en contra de lo que ha presupuesto la historiografía clásica desde Burckhardt, el auge del cristianismo no conllevaba necesariamente el enfrentamiento, ni mucho menos la aniquilación, del paganismo. Por eso Constantino siguió cumpliendo con naturalidad los deberes religiosos (paganos) que le imponía su condición de pontifex maximus y hasta el año 325, cuando menos, emitió monedas donde figuraba él mismo como compañero del dios Sol y de otras divinidades clásicas, como Júpiter, Hércules o Marte.

No debiera, por tanto, sorprender que Constantino respetase durante todo su reinado los cultos tradicionales y que reafirmase su necesidad política y social en diversas leyes. A más del ya citado acuerdo de Milán, que garantizaba la libertad de culto para todos, cabe recordar en este sentido su defensa de las artes mágicas terapéuticas (las que no dañaban la salud de los hombres ni los inclinaban a la lujuria) y de aquellas que protegían las cosechas y propiciaban la asistencia divina (CTh IX, 16, 3, 23 del año 318). De igual modo amparó legalmente la

10. *Panegírico* IX, 11; MP, 44,1-2; Eusebio, HE, IX, 9.

actividad de los harúspices en templos y altares públicos (CTh IX, 16, 2, del 319). Incluso ordenó que se mantuviese la antigua costumbre de consultar a estos sacerdotes paganos cuando se produjese algún portento, y que se le remitiesen sus informes, y de hecho recuerda que ya había recibido la interpretación escrita sobre el impacto de un rayo en el Coliseo (CTh XVI, 10,1, del 320/321). En las leyes citadas (y en CTh IX, 16, 1, del 319) se prohíben, en cambio, siguiendo la tradición romana, las ceremonias privadas, de las que se presuponía, aunque no se diga, una intencionalidad aviesa contra instituciones o personas, en particular contra el emperador.[11]

De su talante y política complaciente con la religión tradicional hay testimonios numerosos hasta el final mismo de su vida. Poco antes de morir, Constantino autorizó a los ciudadanos de Hispellum (Umbría) que levantaran un templo para honrar a la familia Flavia y organizar, como parte del culto imperial, los correspondientes juegos escénicos y combates de gladiadores.[12] Y hasta en su lecho de muerte, según cuenta Eusebio (VC, IV, 55, 2), se encontraban diversos filósofos paganos, a los que el emperador hizo partícipes de sus últimas ideas sobre la inmortalidad del alma y contra el politeísmo.

Ni siquiera sus soldados, según recoge una ley del año 320 o 326 (CTh VII, 20,2), dejaron de aclamarlo con la clásica fórmula politeísta «¡que los dioses te protejan, Constantino Augusto!» (Auguste Constantine, dii te nobis servent). Llama la atención este saludo pagano a un emperador que, según Eusebio (VC, IV, 19-21), se había esforzado personalmente

11. Estado de la cuestión en DE GIOVANNI, L. (1977) *Costantino e il mondo pagano. Studi di politica e legislazione*, Nàpoli, Associazione di Studi Tardoantich, especialmente las páginas 130-149; DIPLA, H. (2003) Constantin protecteur de la liberté de religion ou persécuteur des païens?, en SINI F. y ONIDA, P.P. (eds): *Poteri religiosi e Istituzioni: Il culto di san Constantino Imperatore tra Oriente e Occidente*, Torino, G. Giappichelli, 221-232; GAUDEMET, J. (1990) La legislazione antipagana da Constantino a Giustiniano, en BEATRICE P.F. (ed.): *L'intolleranza cristaina nei confronti dei pagani*, Bolonia, 15-36.

12. VAN DAM (2007) *op. cit.*, pp. 150-162. El rescripto de *Hispellum* se promulgó pocos meses antes de la muerte de Constantino. *Cf*. GASCOU (1967) Le rescrit d'Hispellum, *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome, Antiquité 79*: 609-659, especialmente la página 621. Sorprende la autorización de juegos gladiatorios cuando en una ley del año 325 (CTh XV, 12, 1) Constantino los había prohibido, especificando además que los condenados a estos *cruenta spectacula* fuesen enviados a las minas. Sobre estas cuestiones (y contradicciones), *cf*. ahora JIMÉNEZ, J.A. (2010), *Los juegos paganos en la Roma cristiana*, Roma- Treviso.

en la cristianización del ejército, lo había enseñado a rezar y lo había dotado de símbolos cristianos. Y más aún habiendo sido el propio ejército testigo directo de la visión constantiniana y del socorro de Cristo en el campo de batalla. El vivo contraste entre esta fórmula y la del juramento militar, ya cristianizado, de finales del siglo IV, pone de relieve, por una parte, el largo camino aún por recorrer en el proceso de cristianización de las instituciones y, por otra, la facilidad con que se recorrió una vez asentada la «revolución» constantiniana.[13]

Gracias a su política integradora, Constantino pasó a la posteridad con una justa fama de emperador tolerante. Eusebio de Cesarea, que escribió la Vita Constantini apenas muerto su héroe, sólo lamenta dos lacras de su reinado: «el aflojarse la represión contra gente perversa... y la indecible impostura de los que se infiltraron en la Iglesia» (VC, IV, 54, 2). Poco antes, el mismo Eusebio recoge el edicto de Constantino a los provinciales de Oriente, promulgado el año 324, donde se hacía norma del Imperio esta permisividad religiosa: «los enredados en el error gocen alegres, al igual que los que creen, de la paz y de la quietud... Que nadie moleste a otro... Los que se retraen, tengan, si lo quieren, los templos de la mentira... No he querido mantener oculta la verdadera fe, más que nada porque algunos, según he oído, dicen que han sido abolidas las ceremonias de los templos y «el poder de las tinieblas». Y habría aconsejado acto tan expeditivo a todos los hombres si el vehemente espíritu de rebeldía que acompaña al funesto descarrío no estuviese tan exacerbadamente en algunas almas, con perjuicio de la común salvación» (VC, II, 56-60). Años después, el pagano Libanio se dirigirá al emperador Teodosio lamentando la destrucción de templos por bandas salvajes de monjes, y le recordará como referencia digna de imitación la política respetuosa de Constantino, que ni siquiera «llegó a oponerse a los sacrificios» (Discurso 30, 37). Todas las referencias que a él hace la Historia Augusta tienen un carácter encomiástico, lo que no deja de ser significativo en biografías de inequívoca inspiración pagana, y ni siquiera el historiador Zósimo, que recoge y prosigue la tradición

13. Según Vegecio (*Instituciones militares*, II, 5), los soldados «juran por Dios, por Cristo, por el Espíritu Santo y por la majestad del emperador que, justo después de Dios, debe ser venerado y adorado por el género humano. Porque una vez que ha recibido el nombre de Augusto, se debe al emperador una devoción fiel y un sometimiento sin falla, como a un dios físicamente presente. En efecto, es a Dios a quien sirve un civil o un soldado cuando ama fielmente al que reina a instigación de Dios».

más hostil al cristianismo, puede en este ámbito reprochar otra cosa a Constantino que su negativa a subir al Capitolio el año 326,[14] y reconoce, en cambio, que en aquellas fechas el emperador «practicaba aún los ritos ancestrales... y prestaba oído a los adivinos, al haber comprobado que respecto a todas las empresas que coronó con éxito, le habían predicho la verdad» (Nueva Historia, II, 29, 1).

A la luz de toda esta información parece difícil dudar del carácter tolerante y conciliador de la política de Constantino y del agrado, cuando no entusiasmo manifiesto, con que fue acogida por los cristianos. El problema, por tanto, es averiguar cuándo, cómo y por qué esta política dio paso a la intolerancia, a menudo violenta y fanática, que percibimos en el cristianismo desde mediados del siglo IV, ya fallecido Constantino, y a la intervención del Estado en asuntos religiosos, defendiendo la mayoría de las veces a una facción cristiana. La respuesta pudiera estar en la decisión constantiniana de reforzar la autoridad de los obispos y servirse de ellos como instrumentos de cohesión social y hasta de administración pública, convirtiéndolos de este modo en un grupo privilegiado, tanto espiritual como materialmente.[15] Sería, según creo, la defensa exclusivista de estos privilegios, es decir, el deseo episcopal de monopolizar estos poderes, lo que llevó, en primer lugar, a la ruptura ocasional de la neutralidad confesional querida por Constantino y, más tarde, durante el reinado de sus sucesores, a la instrumentalización clerical de los aparatos represivos del Estado para imponer las prácticas y doctrinas del grupo eclesiástico dominante. La intolerancia cristiana es, pues, una excrecencia clerical, que no nació, en rigor, del cristianismo, ni tampoco de la política constantiniana. Bajo Constantino, por contra, el clero mostró en general su conformidad con la neutralidad religiosa imperial, si bien logró de algún modo infringirla, para su propio beneficio, en las ocasiones excepcionales que veremos más adelante.

14. Es muy discutible la veracidad de este dato. Y Zósimo se equivoca indudablemente al situar en este año la conversión de Constantino al cristianismo. *Cf*. PASCHOUD, F. (1971) Zosime II, 29 et la version païenne de la conversion de Constantin, *Historia 20*: 334-353.

15. GIRARDET, K.M. (2007) *Die konstantinische Wende. Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Grossen*, Darmstadt, WBG, 146 y ss.

3. PRIVILEGIOS CLERICALES Y NEUTRALIDAD CONFESIONAL EN LA POLÍTICA DE CONSTANTINO

La catarata de privilegios que Constantino concedió al clero cristiano es sobradamente conocida y ha sido objeto de excelentes estudios monográficos, por lo que aquí nos limitaremos a recordar los que más interesan al tema que indagamos.[16] Apenas firmado el protocolo de Milán, todavía a inicios del año 313, en la carta antes citada al gobernador norteafricano Anulino, Constantino le ordenaba que los clérigos de la Iglesia presidida por el obispo Ceciliano de Cartago «quedasen exentos de toda función pública», en recompensa por los beneficios que sus servicios religiosos reportaban a los asuntos públicos del Estado.[17] Se trataba de un reconocimiento formal del estatus privilegiado del clero y de su imprescindible contribución al bienestar del Imperio, lo cual también implicaba el deber y el derecho del emperador a intervenir en los asuntos de la Iglesia que afectaran a estos nuevos protagonistas de la vida pública.[18] Pero debe tenerse en cuenta que estas medidas en beneficio del sacerdocio cristiano no eran excepcionales y nadie, en consecuencia, se sintió sorprendido por las mismas. Otros emperadores habían otorgado privilegios similares a diversos colectivos y el propio Constantino, tras su visión solar en la Galia el año 310, había concedido estas exenciones a los sacerdotes de Apolo, en el 313 hizo otro tanto con los palatini o funcionarios de palacio (CTh VI, 35, 1), y más tarde lo hará con los sacerdotes judíos (CTh XVI, 8, 2-4, del 330, 321 y 331).

16. En las páginas que siguen me sirvo profusamente de mi trabajo, actualmente en prensa, «Privilegios clericales y coerción religiosa», donde también se analiza en detalle la política religiosa de los sucesores de Constantino.

17. Eusebio, HE, X, 7, 1-2. El privilegio fue recogido en CTh XVI, 2, 1 y 2 (del 313), quedando excluidos los herejes. A él también alude Optato, *Ap.* X, 37. *Cf*. DUPONT, C. (1967) Les privilèges des clercs sous Constantin, en *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 62: 729-752, especialmente las páginas 730-739. Es significativo que, en esas mismas fechas, el emperador Maximinio Daya decidiese continuar las ejecuciones de cristianos apelando a la *eusebeia* y la *eirene*, esto es, la piedad y la paz de los dioses que garantizaban, según la tradición clásica, la armonía de la vida de los hombres (*cf*. CASTELLANOS, S. (2010) *Constantino. Crear un emperador*, Madrid, Sílex Ediciones, p. 150).

18. Interesantes precisiones sobre las peculiaridades del estatus clerical en GAUDEMET, J. (1981) *Les relations entre le pouvoir politique et les communautés chrétiennes d'après le code Théodosien*, *AARC, 4*: 431-446.

En la primavera del 313, en su carta a Ceciliano, posiblemente la primera que un emperador romano dirigía a un obispo, Constantino le hacía saber que había ordenado la donación de tres mil folles[19] para los «ministros de la legítima y santísima religión católica» de África, Numidia y Mauritania, dinero que debía repartirse de acuerdo con un documento elaborado por el obispo Osio de Córdoba, a la sazón consejero imperial. Y si tan elevada suma resultaba insuficiente, sólo tenía que «pedir sin reparo a Heráclides, el procurador de nuestros bienes, lo que sepas que es necesario, ya que, hallándose aquí presente, le di órdenes para que se preocupase de pagarte sin la menor vacilación...» (Eusebio, HE, X, 6, 1-5). Al verse descartados de estos privilegios y donaciones, los clérigos hostiles a Ceciliano, es decir, los futuros donatistas, apenas tardaron un mes en movilizar a una muchedumbre de seguidores y enviar, vía Anulino, un libelo a Constantino haciéndole saber las irregularidades cometidas en la elección episcopal de Ceciliano, y que eran precisamente ellos la auténtica ecclesia catholica.[20] Es sabido –y a ello aludiremos brevemente más adelante- el interés y la paciencia mostrada por Constantino en la resolución de este conflicto. Los propios donatistas así lo reconocieron, a la par que culpaban a Osio de haber engañado al emperador y de haberlo puesto en su contra junto a numerosos obispos de Occidente, contribuyendo de este modo a radicalizar los enfrentamientos. Si es verdad, como también aseguraban los donatistas, que los obispos hispanos condenaron en un concilio a Osio por su comportamiento tendencioso, tendríamos una prueba más de que la mayoría de los clérigos comulgaba con la política pacificadora de Constantino y desaprobaba actitudes radicales o facciosas como las de Osio.[21] En todo caso, aunque Constantino ya había perdonado el año 321 a los donatistas, en el 330 hubo de escribir a los obispos católicos de Numidia para que hicieran otro tanto, y se aseguró de ello prometiéndoles la construcción de una nueva basílica en Constantina (Cirta), dado

19. Con un *follis,* equivalente a 5 *solidi* o 12.500 denarios, podría alimentarse una persona durante un año, según JONES, A.H.M. (1986) *The Later Roman Empire, 284-602: A Social, Economic, and Administrative Survey*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, pp. 26 y 431.

20. Agustín, *Ep.* 88, 1-2; 93, 4,13; *C.Cresc.* III, 61, 67.

21. Sobre la actividad antidonatista de Osio, cf. Agustín, *C. Parm.* 1, 2, 2; 1, 4, 6-7; 1, 5, 10; 1, 6, 11;1, 8, 13; *C. Cresc*. III, 61, 67.

que la anterior, también financiada por el emperador, estaba en posesión de los cismáticos (Optato, Ap. X). Una vez más constatamos el talante excepcional de Constantino, pues sus sucesores, lejos de compensar al grupo perjudicado para restablecer la paz, recurrirán a la expropiación de iglesias y edificios de culto pertenecientes a los disidentes de turno y se los entregarán a la facción considerada ortodoxa, lo cual, naturalmente, no haría sino ahondar las divisiones en el seno del cristianismo. Y no es menos evidente, y significativo, que la actitud de los clérigos, católicos y donatistas por igual, fuese en todo momento más intransigente que la del emperador, al que todos acuden en defensa cada vez más descarada de sus intereses personales o de facción.

Su victoria sobre Licinio el año 324 y la consiguiente reunificación del Imperio bajo su mando, reafirmaron la fe cristiana de Constantino y le convencieron de la protección imbatible que le aseguraba Cristo. Ese mismo año emitió edictos y pronunció discursos imbuidos de una profunda devoción, y aunque también ahora reiteró el respeto debido a las demás creencias, en particular al politeísmo (VC, II, 56-60), el clero católico será en adelante objeto de nuevos privilegios y agraciado de manera creciente y pública con ingentes recursos del Estado. Lo más llamativo y perceptible fue su programa edilicio, que en ocasiones parece no tener límites de gasto. La construcción de la basílica del Santo Sepulcro es, sin duda, el edificio más emblemático de la época, más incluso de lo que entonces fue la basílica de San Pedro en el Vaticano o la también romana de Letrán, pues a su extraordinaria majestuosidad se unía el contraste con las ruinas del Templo judío, visibles desde la basílica cristiana, espectáculo que en sí mismo ilustraba el triunfo del cristianismo sobre el ahora denodado Judaísmo.[22] Constantino, como se sabe, siguió financiando hasta el final de su reinado la construcción de numerosas iglesias, algunas de las cuales —Santa Sofía, Santa Irene— se convertirían con el tiempo en símbolos de su nueva capital, Constantinopla, y en una de ellas, la de los Santos Apóstoles, descansarían sus restos mortales.

22. Sabedor de esto y sintiéndose inspirado por Cristo, Constantino escribía estas palabras a Macario, obispo de Jerusalén: «Es preciso que tu solicitud disponga y provea de toda cosa necesaria, de tal modo que la basílica no sólo resulte mejor que las de otro sitio, sino también las restantes partes del conjunto se configuren de tal manera que todo lo que pueda haber de eximia belleza en cualesquiera urbes sea derrotado en parangón con esta construcción» (VC, III, 31, 1).

Gracias al expolio de templos paganos, Constantino pudo hacer frente a este gigantesco programa constructivo, dotar a las basílicas más importantes con legados y recursos para su sostenimiento, y obsequiar a numerosas iglesias con subsidios anuales y bienes diversos, «ya fincas, ya trigo para la manutención de gente sin recursos, niños huérfanos y mujeres viudas... y enormes cantidades de ropa para los desnudos e indigentes» (VC, IV, 28).[23] Recuérdese que la Iglesia, por una ley del 321 (CTh XVI, 2, 4), podía recibir legados y donativos, y a ello animaba el emperador. No le fue tan fácil, sin embargo, hacer frente a la sangría de recursos financieros y humanos que las exenciones de cargas y cargos públicos al clero católico, ahora nuevamente reafirmadas (CTh XVI, 5,1, del 326), estaban produciendo en las curias municipales, debido a la imparable hipertrofia del ordo clerical, al que empezaron a incorporarse personajes de toda calaña con fines interesados (VC, IV, 54, 2). Constantino intentó solucionar el problema con una doble medida: congelar el número de clérigos, de modo que sólo se nombraran sustitutos de los fallecidos, y que lo elegidos no fuesen idóneos para el ejercicio de cargos públicos (CTh XVI, 2, 6 y 2, 3, de los años 326 y 329). No es necesario decir que el crecimiento vertiginoso del cristianismo en estos años y los intereses de la propia Iglesia convirtieron en papel mojado estas leyes restrictivas, de modo que el problema será reiteradamente tratado, siempre sin éxito, por los sucesores de Constantino.

Entre los restantes privilegios concedidos al clero conviene destacar los de naturaleza jurídica, por su evidente trascendencia para el tema que nos ocupa. La mayoría de ellos fueron acordados en los años

23. Juliano canceló estas ayudas. Joviano las restableció, pero reducidas a un tercio de la cantidad original (Teod. HE, I, 2; IV, 4; Soz. V, 5; CJ I, ii,12, del 451; Atanasio, *Apologia contra arianos,* 18; Soc. II, 17; *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, II, i, 213; Greg. Ep. x,8). Sobre estas cuestiones, *cf.* JONES (1986) *op. cit.* pp. 89 y ss.; BONAMENTE, G. (1992) Sulla confisca dei beni mobili dei templi in epoca costantiniana, en BONAMENTE, G. y FUSCO, F. (eds.), *Costantino il Grande. Dall'Antichità all'Umanesimo*, Macerata, Università degli Studi di Macerata. Vol I, 171-201; DEICHMAN, F. W. (1939) Frühchristliche Kirchen in antiken Heiligtümern, *Jahrbuch des Deutschen Archaiologischen Institut 54*:105-136; BOVINI, G. (1968) *Edifici cristiani di culto d'età costantiniana*, Bolonia; KRAUTHEIMER, R. (1983) *Three Christian Capitals. Topography and Politics,* Berkeley, University of California; JOHNSON, M.H. (2006) Architecture of Empire, en LENSKI N. (ed.) *op. cit.*, pp. 278-297.

318-321, es decir, en los prolegómenos de la guerra contra su colega Licinio, aunque no es seguro que guarden una relación directa con este hecho.[24] En este ámbito cabe incluir la santificación del domingo (dies Solis),[25] la prohibición de que un cristiano fuera esclavo de judíos (VC, IV, 27,1), la manumisión de esclavos en la iglesia[26] y la supresión de las leyes augusteas que penalizaban a solteros y casados sin prole, que contrariaban muy directamente los ideales de continencia sexual y celibato defendidos por muchos clérigos (CTh VIII, 16, 1, del 320; VC, IV, 26). Pero las medidas más relevantes en este aspecto fueron conceder rango de ley a «la sentencias de los obispos dictadas en los sínodos... pues afirmaba que los sacerdotes de Dios merecían más crédito que cualquier juez» (VC, IV, 27, 2)[27] y, sobre todo, la llamada audientia episcopalis, que convertía a los obispos en el principal órgano judicial del Imperio. Esta medida, que recogía de manera farragosa una constitución del año 318 (CTh I, 27), debió sorprender a no pocos magistrados del Imperio, pues uno de ellos, su fiel prefecto del pretorio Ablabius, le pidió al emperador algunas aclaraciones al respecto el año 333. La respuesta de Constantino se produjo en la ley conocida como «Constitución sirmondiana 1», que estipulaba lo siguiente: 1) Se permite transferir al obispo un proceso ya incoado ante un juez ordinario. La decisión podía tomarse, por iniciativa de una de las partes, en cualquier momento del proceso, apenas iniciado el mismo o cuando la sentencia estaba a punto de emitirse. Al obispo

24. La coincidencia fue ya observada por J. Gaudemet en uno de sus primeros trabajos sobre la materia (1947: 25-61).

25. VC, IV, 18; CTh II, 8, 1 y III, 12, 2, del 321. Es discutible lo que Constantino entendería por *dies solis*, expresión que durante siglos será la preferida por el pueblo frente a la de *dies dominicus*. Una ley del 386 (CTh VIII, 8, 3 = II, 8, 18 = XI, 7, 13) y otra del 409 (CTh I, 8, 25) confirman la sinonimia de ambas expresiones.

26. La manumisión, competencia hasta ahora de los gobernadores provinciales, tenía plenos efectos legales si se producía «bajo la mirada de los obispos» o por voluntad oral o escrita de los mismos si eran esclavos del propio clero. Nos han llegado dos leyes sobre este tema, una del año 316, dirigida al obispo Protógenes de Sérdica (CJ 1, 13, 1, del 316), y otra del 321 dirigida a Osio de Córdoba (CTh 4, 7, 1; CJ 1, 13, 2).

27. Tras acabar el concilio de Nicea, Constantino envió una carta a los obispos que no estuvieron presentes en la que, entre otras cosas, les aseguraba que «todo lo que se resuelve en las santas asambleas de los obispos tiene referencia a la voluntad divina» (VC, III, 20, 1). Cf. Soc. I, 9. Y ya antes había hecho una valoración similar de las decisiones tomadas en el concilio de Arlés (Optato, *App.* V).

se le otorgaba, pues, una jurisdicción inter nolentes, que desbordaba por tanto los límites tradicionales del arbitraje inter volentes (Digesto, 4, 8, 11, 4)[28] y lo integraba en el organigrama judicial de Roma. 2) La sentencia dictada por un obispo era sagrada, inviolable e inapelable. 3) El testimonio de un obispo era necesariamente verídico y, en consecuencia, el juez no debía escuchar a ningún otro testigo, ni tener en cuenta ningún otro testimonio.[29]

Dado que, como observó Drake, «sería difícil encontrar ejemplo similar en el que tantos principios de la jurisprudencia romana fueron vulnerados en tan pocas palabras»,[30] cabría aceptar su hipótesis de que Constantino no pretendía con esta ley favorecer al episcopado, sino insuflar un poco de justicia en el corrupto y clasista sistema jurídico romano, valiéndose del prestigio social de los obispos y de su implantación en toda la geografía del Imperio. Cuesta más admitir que, en recompensa por este favor eclesiástico, Constantino hubiera perseguido a los disidentes heréticos, rompiendo de este modo su política de tolerancia y neutralidad religiosa tantas veces reafirmada.[31] Lo cierto es, en todo caso, que la audientia episcopalis engrandeció la figura del obispo como patrono de la comunidad cristiana y de la ciudad. Y si bien causó algunos tras-

28. Gaudemet recuerda (1947: 25-61) que esta jurisdicción *inter nolentes* estaba todavía en vigor en África el año 397, cuando el canon 9 del III concilio de Cartago obligaba a los cristianos a sustraer sus litigios de los tribunales laicos. El papiro de Londres nº 2217 atestigua su empleo en Egipto. Pero una constitución de Arcadio exigía el cuerdo de las partes para apelar al obispo, lo cual se aproximaba de nuevo a un simple arbitraje (CJ I, 4,7). También Honorio legisla en el mismo sentido (CJ I, 4,8, del 408), al igual que la Novella 35 de Valentiniano III (año 452).

29. Cabe aquí recordar que, según estipula el Deuteronomio (19, 15), «no es válido el testimonio de uno solo contra nadie... Sólo por la deposición de dos o tres testigos se podrá fallar una causa», norma que también aconsejó Jesús, según Mt, 18, 16. Del mismo modo, en el Digesto (22, 5, 12) se establece que «cuando no se señala el número de testigos, bastan incluso dos, pues bastan dos para decir que son varios». El propio Constantino confirma este principio en una ley del año 334: «Sancionamos que ningún juez debe fácilmente permitir el testimonio de una sola persona en ningún caso. Sancionamos que el testimonio de un solo testigo no debe ser oído en modo alguno, incluso si tal testigo resplandeciese con el honor del glorioso Senado» (CTh XI, 39,3).

30. DRAKE, 2000: 323.

31. Por ejemplo, en su carta a los obispos del norte de África (Op. *Ap*. 9), en la Oración a la asamblea de los Santos (15, 4) y, sobre todo, en el consejo epistolar a Arrio y Alejandro de Alejandría (VC, II, 71).

tornos a determinados obispos,[32] en absoluto afectó a la prepotencia y arbitrariedad de las minorías dominantes.[33]

Podemos, pues, concluir que la política eclesiástica de Constantino enriqueció a numerosas sedes episcopales, agraciadas con la construcción de basílicas y recursos económicos diversos, invistió al episcopado de competencias públicas inesperadas y, en fin, convirtió en grandes centros de poder a las iglesias de las ciudades más importantes del Imperio, en particular Roma, Alejandría, Antioquía y Constantinopla. Si la primera forma de intransigencia en el seno del cristianismo vio la luz con la represión de los herejes, las disputas entre estas sedes por razones de preeminencia no sólo provocarían luchas dramáticas entre sus fieles y dirigentes, sino que llevarían finalmente a la división de la cristiandad en grandes iglesias regionales (católica de Occidente, monofisita de Egipto, nestoriana de Siria y Persia...), cuya huella es todavía hoy perceptible. El problema fue ya regulado en el concilio de Nicea, cuyo canon 6 acordaba que las «antiguas costumbres» se mantuvieran en vigor, de suerte que el obispo de Alejandría tuviese autoridad sobre Egipto, Libia y Pentápolis (Cirenaica), a semejanza del obispo de Roma, y que de igual modo se mantuviesen a salvo los privilegios honoríficos (presbeia) de Antioquía. En consecuencia, prosigue el canon, nadie podrá ser nombrado obispo en estas regiones sin la aprobación del metropolitano. Que se trataba de

32. Agustín, por ejemplo, se quedaba a veces en ayunas resolviendo querellas, para las que procuraba asesorarse jurídicamente y por las que perdía sin remedio a los amigos que condenaba (Posidio, *Vit. Aug*. 19). Su caso no debió ser excepcional, pues una de las cosas que más temía Sinesio de Cirene (*Ep*. 105), si se hacía obispo, era sobrellevar pleitos. Sobre la dimensión jurídica y social del poder episcopal, *cf*. BOWERSOCK G.W. (1986) From Emperor to Bishop: The Self-Conscious Transformation of Political Power in the Fourth Century A.D., *Classical Philology 81(4)*: 298-307; LEPELLEY C. (1998) Le patronat épiscopal aux IVe et Ve siècles: continuités et ruptures avec le patronat classique», en REBILLARD E. y SOTINEL C. (eds.) *L'évêque dans la cité du IVe au Ve siècle. Image et autorité*, Roma, Ecole Française de Rome, pp. 17-33; BROWN, P. (2002) *Poverty and leadership in the Later Roman Empire,* Hanover, N.H. University Press of New England, especialmente las páginas 45-73, y HUMFRESS, C. (2007) *Orthodoxy and the Courts in Late Antiquity*, Oxford, The Oxford University Press, especialmente las páginas 153-195.

33. Sobre el carácter clasista y la arbitrariedad del sistema judicial romano, *cf*. FERNÁNDEZ UBIÑA, J. (2006) El Imperio romano como sistema de dominación, *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica 18*: 75-114, especialmente las páginas 97 y ss., y RIVIÈRE, Y. (2007) Le contrôle de l'appareil judiciaire de l'État dans l'Antiquité Tardive, en GENET, Jean Phillippe (ed.) *Rome et l'État moderne européen*, Roma, 313-339.

una prerrogativa más política que religiosa lo pone de relieve el canon 7 del mismo concilio, que sólo concede una precedencia honorífica al obispo de Jerusalén, entonces llamada Aelia, y, más aún, la primacía que posteriormente asumirá Constantinopla, la nueva capital del Imperio, siempre con la oposición de Roma y de Alejandría.[34]

Las disputas entre grandes sedes se vieron acompañada por otro fenómeno menos perceptible pero no menos trascendente. Me refiero al dominio absoluto que muchos obispos empezaban a ejercer sobre la comunidad de fieles, a la que ya no sólo enseñaban dogmáticamente o impartían los sacramentos en ceremonias solemnes, sino que también excomulgaban llegado el caso o apartaban definitivamente de la Iglesia, sin que los afectados pudieran encontrar protección en otros clérigos o comunidades.[35] En el siglo IV, en especial con los sucesores de Constantino, numerosos fieles (laicos y clérigos indistintamente) y diversos movimientos religiosos serán tachados de heréticos con el beneplácito de las autoridades civiles y asimilados por esta razón a disidentes políticos. Los extremos a que esta confesionalidad del Estado podía conducir quedaron patentes bajo el emperador Máximo, el año 385, cuando Prisciliano y varios de sus seguidores, anatematizados en el sínodo de Tréveris, fueron llevados al patíbulo por los poderes públicos.[36] La desazón que esta ejecución produjo en numerosos obispos de la época, entre ellos el gran Ambrosio y Martín de Tours, no prueba tanto sus dudas de orden moral como la certeza de que semejante intromisión y protagonismo confesional del Estado sólo podía verificarse en detrimento de la libertad y de la autoridad de la Iglesia. Un dilema, creo, del que difícilmente logrará zafarse el cristianismo en los siglos siguientes.

34. Véanse detalles y una precisa valoración histórica en SOTOMAYOR, M. (2006) Estructuración de las iglesias cristianas, en SOTOMAYOR, M. y FERNÁNDEZ UBIÑA J. (coords.): *Historia del cristianismo I. El mundo antiguo*, Madrid: Trotta y Universidad de Granada, pp. 531-588, especialmente las páginas 538 y ss.

35. Varios concilios de la época, entre ellos los hispanos de Elvira (can. 53), Zaragoza (can. 5) y I de Toledo (can. 12 y 15), prohíben tajantemente a los obispos acoger o reconciliar a los fieles excomulgados por otro obispo, lo que reforzará, naturalmente, el carácter episcopaliano de la Iglesia.

36. ESCRIBANO, M.V. (1994) *Haeretici iure damnati*: el proceso de Tréveris contra los priscilianistas (385), en *Studia Ephemeridis Augustinianum*, 46: 393-416.

4. QUIEBRAS DE LA NEUTRALIDAD RELIGIOSA Y GENEALOGÍA DE LA INTOLERANCIA CRISTIANA

Si la documentación analizada ratifica la moderación que inspiró la política religiosa de Constantino, también deja ver algunos episodios de fanatismo, en general instigados por el clero, que de algún modo empañaron lo que he llamado «confesionalidad neutral» constantiniana y abrieron las puertas a la intolerancia cristiana. Estos fueron, según creo, los cuatro ámbitos donde comenzaron a aplicarse métodos coactivos:

4.1. *Menosprecio y persecución de algunas prácticas paganas*

En contra de lo que cabría esperar, fue en su relación con los cultos tradicionales donde menos se dejó sentir la conversión de Constantino al cristianismo, siendo esto, como hemos visto, lo que desconcertó a los estudiosos del pasado y les hizo pensar en la superficialidad, si no hipocresía, de la fe imperial. Las sospechas historiográficas se vieron alimentadas por el contraste perceptible con sus sucesores, muchos de los cuales fueron furibundos perseguidores del paganismo, de sus ceremonias y de sus templos.

Pero no siempre fue Constantino permisivo, ni mucho menos neutral, con todas las prácticas religiosas que hoy llamamos paganas y que tan diversas fueron entre sí. Téngase muy en cuenta que algunas de ellas, en particular las de origen oriental y carácter exotérico, despertaron tantos recelos en la sociedad greco-romana que el pueblo vio con buenos ojos su persecución por el Estado. Con similar criterio cabe entender que Constantino ordenase la demolición de algunos templos paganos de los que eran bien conocidas sus actividades inmorales, inadmisibles, según algunos, para la vida pública. No obstante, el expolio de diversos templos vinculados a la piedad tradicional, aunque pudieran estar semiabandonados, confirma, por una parte, su alejamiento del politeísmo y, por otra, la facilidad con que un emperador podía hacer valer sus creencias personales mediante el recurso a la violencia del Estado.[37] Aun así, el

37. Sabemos que Constantino ordenó demoler el templo de Asclepio en Aegae (Cilicia), famoso por sus curaciones milagrosas, y los de Apheca y Heliópolis en Fenicia, que eran conocidos centros de prostitución ritual (VC, III, 55-58), y poner fin al culto alejandrino

limitado alcance de estas medidas se constata en la escasa atención que le prestaron las fuentes clásicas y en la ausencia de protestas populares o institucionales.

Tampoco tuvo notoriedad ni apenas trascendencia práctica el menosprecio que ocasionalmente mostró Constantino hacia determinadas ceremonias, en particular hacia los sacrificios sangrientos, pues éstos también resultaban desagradables para los espíritus paganos más sensibles de su tiempo.[38] No hay pruebas fehacientes de que tales sacrificios fuesen prohibidos[39] y, sobre todo, es patente que su hipotética prohibición en modo alguno supuso la del politeísmo como religión, ni la de sus

---

al Nilo, practicado por un colegio sacerdotal de andróginos (VC, IV, 25, 2). El saqueo más generalizado de otros templos se cebó no sólo en sus tesoros, sino también en las imágenes recubiertas de plata y oro (VC, III, 54; LC 8; Libanio, Or. 30, 6, 37; 62, 8; Juliano, Or. VII, 228b; *De rebus bell*. II,1; Jerónimo, *Chron. ann*. 331: *edicto Constantini gentilium templa subversa sunt*). Probablemente, también confiscó las tierras de algunos templos, que luego serían devueltas por Juliano. Es sabido, por lo demás, que la destrucción de templos fue a veces instigada por particulares interesados en aprovechar sus materiales de construcción (Libanio, Ep. 724, 763, 819), y que este fenómeno ya se atestigua en el siglo III. Cf. BAGNALL R. S. (1988) Combat ou vide: christianisme et paganisme dans l'Égypte romaine tardive, en *Ktéma,* 13: 285-296; BELAYCHE, N. (2005) Constantin a-t-il légiféré contre des pratiques rituelles à Héliopolis (Baalbek)?, en CROGIER-PÉTREQUIN S. (ed.) *Dieu (x) et hommes. Historie et Iconographie des sociétés païenne et chrétiennes de l'Antiquité à nous jours*, Monts, Publications des universités de Rouen et du Havre, 101-112 y MORENO RESANO, E. (2007) *Constantino y los cultos tradicionales*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza.

38. Los principales testimonios de paganos contrarios a este tipo de sacrificios pueden verse en TURCAN, R. (1984) Les motivations de l'intolérance chrétienne et la fin du Mithriacisme au IVe siècle ap. J-C., en *VII Congrès de la Fédération int. des Ass. d'Etudes Classiques*, Budapest: 209-226, especialmente las páginas 214 y ss. Incluso Amiano (XXII, 12, 6-7), fiel partidario de Juliano, critica a éste su gusto desmedido por los sacrificios sangrientos, que sólo fomentaban, a su juicio, las orgías e impertinencias de la soldadesca.

39. Entre los más prestigiosos defensores modernos de esta prohibición se encuentran el ya desaparecido Jones (1986, 92) y Barnes (1984: 69-72), pero sus fuentes no son inequívocamente probatorias (Eusebio, VC, II, 45,1; IV, 23, 1 y IV, 25, 1; Sozomenos HE, I, 8, y una ley de Constante que menciona otra de su padre: CTh XVI, 10, 2, del 341). Errington (1988: 309-322) adopta una posición intermedia, al postular que Constantino prohibió en efecto los sacrificios, pero de inmediato se retractó. Su *Carta a los provinciales de Oriente* (VC, II, 48-60) no sería al cabo sino un edicto de tolerancia. *Cf*. además ONIDA, P.P. (2003) Il divieto dei sacrifici di animali nella legislazione di Constantino. Una interpretazione sistematica, en SINI F. y ONIDA, P.P. (eds) *Poteri religiosi e Istituzioni: Il culto di san Constantino Imperatore tra Oriente e Occidente*, Torino, G. Giappichelli, 73-169.

correspondientes edificios, cultos, ceremonias o festividades. No podía ser de otro modo porque en aquellas fechas, como tantos testimonios corroboran, era mucho lo que cristianos y paganos compartían en materia de prácticas, actitudes y creencias religiosas. Ningún límite preciso acotaba entonces —salvo en aspectos muy concretos— las innumerables ofertas religiosas del abigarrado supermercado espiritual romano, y muchas de ellas estaban tan profundamente arraigadas en las tradiciones populares y en las instituciones del Estado que incluso la Iglesia triunfante de los siglos posteriores optaría por su cristianización, más o menos solapada, como ilustra de manera paradigmática el culto a los santos.[40]

4.2. *Medidas contra el judaísmo*

Aunque los cristianos, en particular la jerarquía eclesiástica, sentían un indisimulado odio hacia los judíos, Constantino los trató con neutralidad, según prueban las leyes tolerantes con su religión, el mantenimiento de sus anteriores privilegios, en concreto la exención de cargas personales y civiles a sus patriarcas y presbíteros,[41] y el permiso que al parecer les concedió de entrar una vez al año en Jerusalén (Itinerarium Burdigalense, 591). Debe observarse, no obstante, el lenguaje ofensivo de la ley emitida en fecha incierta, quizá el año 329 (CTh XVI, 8, 1),[42] que los califica de sectam feralem et nefariam (secta funesta e impía) así como la diferencia de trato que contempla hacia judíos y cristianos

40. Sobre esta temática la documentación y la historiografía secundaria son muy numerosas. Cf. en último lugar el excelente estudio de SALZMAN, M.R. (2007) Religious Koine and Religious Dissent in the Fourth Century, en RÜPKE, J. (ed.) *A Companion to Roman Religion*, Oxford, Blackwell: 109-125.

41. CTh XVI, 8, 2, del 330. Otras leyes de Constantino reiteraban esta dispensa de cargas (CTh XVI, 8, 3, del 321; 8, 4, del 331). *Cf*. PARKES, J. (1964) Jews and Christians in the Constantinian Empire, en DUGMORE, C.W. y DUGGAN, Charles (eds.) *Studies in Church History*, Londres, Nelson, 69-79; BLANCHETIÈRE, F. (1983) L'évolution du statut des juifs sous la dynastie constantinienne, en FRÉZOULS, Edmond (dir.) *Crise et redressement dans las provinces européennes de l'Empire (milieu du IIIe-milieu du IV siècle ap. J.-C.*), Estrasburgo, 127-141; LINDER, A. (1987) *The Jews in Roman Imperial Legislation*, Detroit, Wayne State University Press, pp. y 67 ss.

42. Sobre los complejos problemas de datación y contenido de esta y otras leyes similares, *cf*. el annexe II al *Code Théodosien. Livre XVI*, Paris 2005 (Sources Chrétiennes, 497), 486-488.

conversos: mientras a los primeros se les aseguraba protección legal para convertirse al cristianismo, protección reiterada el año 335 (CTh XVI, 8, 5), la conversión de un cristiano al Judaísmo se castigaba con una pena no especificada que, con toda probabilidad, quedaría a discreción del juez. El lenguaje despectivo hacia los judíos, que ya se empleó en el edicto que difundía los acuerdos de Nicea sobre la Pascua (VC, III, 18, 2), reaparece en otra ley atribuida a Constantino, pero que también podría haber sido emitida por Constancio (CTh XVI, 8, 6, del 329 o 339), que les prohíbe contraer matrimonio con mujeres cristianas, y se advierte a éstas que si en un futuro se adhieren a las infamias (flagitiis) judías serán condenadas a muerte. No es, en fin, menos ofensivo el vocabulario empleado por Eusebio (VC, IV, 27, 1) cuando encomia al emperador por haber prohibido a los judíos, «asesinos de profetas y del Señor», tener esclavos cristianos.

Esta legislación de Constantino, radicalizada luego por sus hijos, no sólo prueba un peligroso avance del antijudaísmo, sino también la influencia del cristianismo en la esfera pública y social, donde los judíos vieron mermados derechos y privilegios, y limitadas sus relaciones matrimoniales. Las medidas sobre conversos vuelven a mostrar, en resumidas cuentas, que el Estado no era completamente neutral, ni mucho menos laico, en materia religiosa, sino que ya apunta un insultante favoritismo hacia el cristianismo, en perjuicio ahora del Judaísmo y, más tarde, de las restantes religiones del Imperio.

4.3. *Tibia cristianización de la moral y de la vida pública*

No es seguro que la legislación de Constantino se dejara influir por la moral o los moralistas cristianos y menos aún por los principios evangélicos. No cabe, pues, señalar en este ámbito ninguna medida de carácter coactivo o claramente perjudicial para los no cristianos, ni nos ha llegado, en consecuencia, queja alguna en este sentido. Es probable, sin embargo, que las innovadoras concepciones cristianas sobre el matrimonio inspiraran de algún modo la ley del año 331 que endureció las condiciones para el divorcio (CTh III, 16,1)[43] o la que cinco años

43. La mujer sólo obtendría el divorcio si el marido era un homicida, hechicero o destructor de tumbas. El hombre, por su parte, sólo lo obtendría si la esposa era una adúltera,

después penalizó a los bastardos (CTh IV, 6,2). Es un tema a menudo debatido entre los expertos, pero en el que nunca se ha alcanzado un mínimo consenso. Más acuerdo hay, por el contrario, en la valoración de otros testimonios que parecen mostrar de manera inequívoca la predisposición del emperador a favor de los cristianos. Me refiero, ante todo, a las peticiones que le hicieron llegar algunas comunidades locales, en las que hacían constar, como hecho relevante, su condición de cristianas (se supone que lo serían al menos mayoritariamente). Fue el caso de Orcistus (Frigia), que recordaba este hecho al emperador cuando le solicitaba su separación de Nacoleia para formar una ciudad autónoma (ILS 6091). Otro tanto hizo Maiuma, puerto cristiano de Gaza (Soz. II, 5, V, 3; VC, IV, 38), y Antaradus, suburbio de Aradus (Soz. II, 5; VC, IV, 39), que también obtuvieron el estatus de ciudades independientes. Aunque no supusieran un perjuicio para terceros, parece obvio que estas concesiones políticas, como la citada legislación sobre el Judaísmo, definían claramente los límites de la neutralidad religiosa de Constantino y el esbozo de una política confesional y militante que alcanzará su culmen a finales del siglo IV.

4.4. *Marginación y persecución de los herejes*

Es indudablemente en este ámbito donde se documentan más casos de intolerancia religiosa y donde mejor se constata el origen clerical de la misma. En su excelente estudio sobre Constantino, varias veces aquí citado, Drake afirma que esta quiebra de la política constantiniana de consenso fue una concesión del emperador al apoyo que el episcopado católico le prestaba en su política de orden social y judicial.[44] El primer testimonio de este giro hacia la represión habría sido el edicto citado por Eusebio (VC, III, 64-65), posiblemente emitido poco antes del 330, que

---

hechicera o proxeneta. Para un análisis detenido de las leyes constantinianas sobre el divorcio, *cf*. GRUBBS, J.E. (1993) Constantine and Imperial Legislation on the Family, en HARRIES J. y WOOD, I. (eds): *The Theodosian Code. Studies in the Imperial Law of Late Antiquity*, London, Duckworth, pp. 120-142. EADEM (1999) *Law and Family in Late Antiquity. The Emperor Constantine's Marriage Legislation*, Oxford, The Oxford University Press, 253-260.

44. DRAKE (2000) *op. cit.*, pp. 212 y ss. Un avance de esta tesis puede verse en su trabajo de 1995 [DRAKE, H.A. (1995) Constantine and Consensus, *Church History 64*:1-15].

ordenaba reprimir los «errores venenosos» de los herejes, apropiarse de sus lugares de culto y declarar ilícitas sus reuniones, públicas o privadas. Drake apunta, en fin, que sería precisamente el éxito de esta política coactiva (VC, III, 66) lo que habría animado al episcopado a practicarla de manera cada vez más intensa contra los heterodoxos y a extenderla en el futuro a los no cristianos, paganos y judíos en particular.

Aunque la tesis de Drake está ampliamente documentada, y en líneas generales no cabe sino aceptarla, me parece necesario subrayar que ni siquiera en esta faceta procede calificar de intolerante, en sentido estricto, la política constantiniana, como podemos constatar si analizamos de cerca su actitud hacia los donatistas del Norte de África, los arrianos de Oriente y los seguidores de Novaciano o «puros»,[45] los tres grandes movimientos cristianos disidentes a los que hubo de enfrentarse. Lo que, a mi juicio, sí muestran estos casos es, una vez más, la matriz clerical de las medidas represivas, fueran éstas de orden político, social o religioso, pues en la génesis de todas y cada una aparece siempre la iniciativa, cuando no la denuncia al emperador, de algún obispo o facción cristiana. No es necesario decir que de ahora en adelante todos los grupos que cuenten con el apoyo imperial se considerarán a sí mismos católicos y ortodoxos y tildarán a los demás de heterodoxos y herejes, lo cual justificaba por sí solo la persecución política y la exclusión religiosa.

En lo que respecta a los donatistas, resulta particularmente sorprendente que Constantino los marginara de su política de privilegios clericales y que sólo reconociera como obispo legítimo de la iglesia cartaginesa a Ceciliano, a pesar de que su nombramiento se había producido de manera irregular y de que no contaba con el apoyo de los donatistas, los cuales constituían la inmensa mayoría de los fieles norteafricanos y habían designado, de acuerdo con la disciplina tradicional eclesiástica, a otro obispo. Es muy probable que el emperador hubiera decidido sufragar con dinero y con privilegios fiscales y políticos al sector minoritario del cristianismo norteafricano (los seguidores de Ceciliano) por ser el más romanizado y, por ende, el que mejor defendería la política imperial en una provincia tan importante para Roma y recién incorporada a sus dominios tras la derrota de Majencio[46]. La mayoría donatista no fue,

45. Así se les conoce en esta época, como vemos en Eusebio (HE, VI, 43, 1) y en el canon 8 del concilio de Nicea.

46. El cisma donatista ha sido objeto de innumerables estudios, pero lo esencial puede verse en las obras clásicas de FREND, W.H.C. (2003) *The Donatist Church*. Oxford,

sin embargo, hostigada. Y cuando reclamó para sí los privilegios que Constantino había concedido a la minoría cecilianista, el emperador convocó de inmediato, el año 313, un pequeño concilio en Roma para que actuara a modo de tribunal imperial. Su veredicto no satisfizo a los donatistas, que alegaron defectos de forma, y Constantino no dudó en convocar un nuevo concilio, esta vez en Arlés, que se celebró el año 314 y ratificó la legitimidad de Ceciliano. Ante la nueva protesta de los donatistas, el emperador reaccionó de manera harto paciente y buscó soluciones alternativas, bien tratando directamente con los dirigentes implicados, bien intentando sin éxito nombrar un nuevo obispo en Cartago. El fracaso de las iniciativas conciliadoras de Constantino, el recurso de algunos clérigos donatistas a procedimientos ilegales (sobre todo difamación y uso de documentos falsos) y su obstinación en no reconocer ni las decisiones eclesiásticas ni las del emperador, no dejó a éste más salida que ordenar la confiscación de sus iglesias. Es obvio que Constantino no estaba demasiado satisfecho con esta medida, pues la resistencia indómita de los donatistas le movió enseguida a ofrecerles la paz y aconsejar encarecidamente a los cecilianistas que aceptaran el statu quo (incluida la apropiación de alguna iglesia por parte de los cismáticos) y dejaran la venganza al futuro juicio de dios (Optato, App. IX y X). Sean, pues, cuales fueren las razones de Constantino para apoyar a una reducida minoría y marginar a la mayoría donatista de África, parece evidente su incansable búsqueda de un acuerdo sin coacciones, contrariando a menudo las peticiones más radicales de las facciones cristianas en lucha, lo que probaba, por otra parte, hasta qué punto el emperador se consideraba a sí mismo, con el beneplácito en esto de toda la Iglesia, la instancia última en la resolución de conflictos disciplinarios dentro del cristianismo.[47]

La querella arriana, iniciada poco después en Oriente, tenía mucho más calado teológico y afectó a muchas más comunidades y obispos, extendiéndose pronto por todo el Imperio. Al considerar el enfrentamiento

---

Clarendon Press. (1ª ed. de 1952) y BRISSON, J.P. (1958) *Autonomisme et Christianisme dans l'Afrique romain: de Septime Sévère à l'invasion vandale*, Paris, Boccard. DRAKE (2000*) op. cit.* trata el problema en las pp. 212-221. *Cf.* además GIRARDET (2007) *op. cit.* pp. 138 y ss.

47. MILLAR, Fergus (1977) *The Emperor in the Roman World (31 BC-AD 337)*, Londres, Cornel University Press, pp. 551 y ss.

doctrinal el mayor de los males, peor incluso que la guerra (VC, III, 12, 2), el emperador apeló en principio al sentido común de los contendientes, invitándolos a no debatir sobre temas obtusos o, en caso de hacerlo, a comportarse a la manera de los filósofos, que debatían acaloradamente entre sí, pero sin llegar por ello a enemistarse (VC, II, 69. De ahí su regocijo ante el acuerdo alcanzado en el concilio ecuménico de Nicea el año 325, donde se redactó un Credo al que se adhirieron, con aisladas excepciones, todos los asistentes,[48] lo que probaba nuevamente la predisposición mayoritaria del episcopado al consenso y su identificación con la política integradora de Constantino, quien supo, por lo demás, escenificarla con la quema pública, sin haberlos leído, de los libelos acusatorios que muchos obispos le habían entregado (Rufino, HE, 1, 2; Sócrates, HE, 1, 8).

La euforia alcanzó tal grado aquellos días, coincidentes con la conmemoración de los veinte años de reinado de Constantino, que Eusebio de Cesarea, al contemplar a los obispos celebrando con el emperador el final feliz del sínodo, creía estar presenciando un adelanto de la Parusía (VC, III, 15). Pero esta misma unanimidad probaba que la crisis se había cerrado en falso, pues las ideas arrianas (o «subordinacionistas» para ser más precisos) eran sin duda mayoritarias en Oriente y no habían sido debidamente recogidas ni en el Credo ni en los cánones de Nicea. En realidad, el texto aprobado era más un Credo del Imperio y de sus nuevos valedores, los obispos, que de las comunidades cristianas, que lo ignoraron por completo en los decenios siguientes.[49] Y fue de nuevo la iniciativa imperial la que buscó un acuerdo más realista al proponer la readmisión de Arrio en la Iglesia católica, una vez que éste matizó sus doctrinas y mostró su deseo de comulgar con la mayoría cristiana. Como es sabido, la iniciativa fracasó por la negativa tajante de algu-

48. El Credo incluía el espinoso término *homoousion*, que igualaba la naturaleza del Padre y del Hijo, y sería, tras la muerte de Constantino, la manzana de la discordia entre las diversas facciones eclesiásticas. Pero ahora, por ser una propuesta del propio emperador, se aceptó casi unánimemente y sin que nadie previese sus fatídicas consecuencias en el futuro (Atanasio de Alejandría, *De decretis Nicaenae synodi,* 19). Eusebio de Cesarea justificó ante su comunidad haber aceptado este término no bíblico porque el Credo niceno sellaba la unidad ansiada por el emperador en los días en que, además, celebraba sus *uicennalia* (en Atanasio, *Ibid.*33. 1-17). Sobre la responsabilidad personal de Constantino en la inclusión del término, cf. Sócrates, HE, I, 8; Teodoreto, HE, I, 12; Gelasio, II, 35.

49. Los datos más ilustrativos y su valoración histórica y religiosa pueden verse en WILLIAMS (1998) *op. cit.* especialmente las páginas 124 y ss.

nos obispos católicos, en particular Atanasio de Alejandría y Osio de Córdoba, a comulgar con Arrio y con sus seguidores. Aun así, en dos ocasiones Constantino exculpó a Atanasio de las acusaciones formuladas en su contra por numerosos obispos orientales, y sólo decidió exiliarlo, sin deponerlo de su sede episcopal, cuando las imputaciones tuvieron un gravísimo contenido político, en particular la que responsabilizaba al alejandrino de malversar bienes del Estado y entorpecer el avituallamiento de Constantinopla. Un solo dato bastaría para demostrar que las medidas de Constantino contra Atanasio y otros clérigos católicos no fueron sentidas como un ataque injusto y general contra el catolicismo: bautizado el emperador en su lecho de muerte, en mayo del 337, por el obispo Eusebio de Nicomedia, viejo amigo de Arrio, la Iglesia católica sintió esta circunstancia como un descrédito propio, que al cabo sólo pudo subsanar con la leyenda de San Silvestre, luego enriquecida con la no menos falsa donatio Constantini, que atribuía a este papa la conversión y bautismo del gran emperador cristiano. Y, en agradecimiento, según este relato, Constantino prescribió que todos los sacerdotes del Imperio tuvieran como jefe al papa.[50]

Mucho menor, pero no menos elocuente, es nuestra información sobre la relación de Constantino con los seguidores de Novaciano, al que un concilio romano había condenado el año 251. Se trataba de una secta rigorista que negaba la capacidad de la Iglesia para perdonar pecados graves, como la apostasía cometida por algunos fieles (lapsi) durante las persecuciones. Eusebio de Cesarea reproduce en su Vita Constantini (III, 64-65) un edicto imperial en el que se condenan diversas sectas heréticas, entre ellas los «puros», se les prohíbe reunirse en asamblea y se ordena que sus lugares de culto pasen a propiedad de la Iglesia católica. Aunque esta medida no la ratifica ninguna otra fuente, el Có-

50. La coherencia política de Constantino ante el largo y complejo conflicto arriano ha sido recientemente resaltada por PIRAS, A. (2003) L'atteggiamento di Costantino durante la controversia ariana, en SINI y ONIDA (eds.) *op. cit.*, 233-244. Sobre la leyenda de san Silvestre y la *donatio Constantini*, *cf.* MAFFEI, D. (1964) *La Donazione di Costantino nei Giuristi Medievali*, Milano, Dott. A. Giuffre; LOERNETZ, R.-L. (1975) *Actus Silvestri*. Genèse d'une légende, *Revue d'Histoire ecclésiastique 70*: 426-439; CANELLA, T. (2005) Le leggi costantiniane negli *Actus Silvestri*: una normativa ideale, en SAGGIORO A. (ed.) *Diritto romano e identitá cristiana. Definizioni storico-religiose e confronti interdisciplinari*, Roma, Carocci, 37-80; LIEU, S.N.C. (2006) Constantine in Legendary Literature, en LENSKI, N. (ed.) *op. cit.*, 298-321.

digo Teodosiano recoge una ley del año 326 (CTh XVI, 5,2), en la que Constantino exime específicamente a esta secta de la orden de entregar sus iglesias y cementerios. Una tradición probablemente verídica asegura que Constantino le preguntó en Nicea al obispo novacianita Acesius por qué, habiendo firmado el Credo, no comulgaba con los demás cristianos. Tras exponerle el obispo sus ideas rigoristas, el emperador replicó: «Coge una escalera, Acesius, y sube tú solo al cielo» (Soc. HE, I, 10 y II, 38; Soz. HE, I, 26). Sócrates (Ibid.) apunta que transmite esta anécdota porque quería «mostrar cómo Constantino deseaba la paz».

Todo lo dicho prueba que, efectivamente, la búsqueda de la concordia mediante el diálogo y la tolerancia fue un rasgo omnipresente en la política de Constantino. Nada más lógico, por otra parte, en un emperador que sólo tras 18 años de sangrientos enfrentamientos con otros emperadores, legítimos o no, logró reunificar todo el Imperio romano bajo su autoridad única. Con una sociedad desgarrada por tantos años de guerra, un Senado desprestigiado desde el siglo anterior, un ejército repleto de contingentes bárbaros y unas élites municipales desmotivadas y arruinadas, Constantino encontrará en la jerarquía eclesiástica el principal instrumento para cohesionar ideológica y socialmente al Imperio, y también para legitimar su poder con una teología política, desarrollada con tintes sublimes por Eusebio, que lo convertía en vicario y prefecto terrenal del dios supremo y en colega y amigo de Cristo[51]. A este fin, para el emperador era algo indispensable mantener unida a la Iglesia en el culto a su divinidad protectora, tal y como se lo hizo saber a Arrio y Alejandro, obispo de Alejandría, en la carta antes citada llamándolos a la reconciliación (VC, II, 65-69).

Los clérigos, por su parte, impresionados en su mayoría por el giro espectacular de los acontecimientos, el fin de las persecuciones y la inesperada política de favor imperial, no podían sino apoyar los propósitos unitarios e integradores de Constantino, los cuales, además, coincidían con la tradición y la práctica dominante del cristianismo primitivo. De ahí que durante su reinado las luchas internas quedaran solapadas y esta

51. Sobre este punto sigue siendo referencia ineludible el breve y magistral ensayo de PETERSON, E. (1999) *El monoteísmo como problema político*, Madrid, Trotta (original alemán de 1935). *Cf*. además MOMIGLIANO, A. (1996) Las desventajas del monoteísmo para un Estado universal, en IDEM, *De paganos, judíos y cristianos*, México, FCE, 234-260.

época fuera luego recordada por los cristianos como un tiempo modélico en cuanto a unidad y armonía eclesiástica. Los privilegios otorgados al clero fueron, sin embargo, tantos y tan importantes, que su acaparamiento y disfrute dio lugar a enfrentamientos o encrespó las divisiones ya existentes, como ilustra el cisma donatista y el conflicto arriano. Y lo que quizá fuera históricamente más importante: comprometió a la jerarquía eclesiástica en la vida pública, la obligó, en consecuencia, a tomar decisiones de carácter no estrictamente religioso y, tal vez sin percatarse de ello, transformó el cristianismo, creencia en esencia personal, en una praxis social, a imagen y semejanza del politeísmo romano. De ahí brotó, casi a la par, la intolerancia cristiana y la confesionalidad del Estado.

HISTORIA DE LA PAZ Y ANTIGÜEDAD TARDÍA: UN GIRO EPISTEMOLÓGICO

PURIFICACIÓN UBRIC RABANEDA
Instituto de la Paz y los Conflictos
Universidad de Granada

1. LA ANTIGÜEDAD TARDÍA: MARCO TEMPORAL Y ESPACIAL

El período histórico conocido como Antigüedad Tardía,[1] una de las áreas más punteras e innovadoras de la historiografía actual, aborda el estudio de los siglos comprendidos entre el final del mundo antiguo y el comienzo del medieval (siglos III al VII). [2] Se trata, sin lugar a dudas, de una de las etapas más apasionantes de la historia de la humanidad, ya que durante su transcurso se produjeron en el área Mediterránea grandes transformaciones, que tuvieron como consecuencia el nacimiento de un nuevo modo de concebir el mundo y la vida, del que hoy día somos en gran parte herederos. Entre los cambios más trascendentales que tuvieron

1. Este trabajo ha sido posible gracias al proyecto de excelencia de la Junta de Andalucía P07-HUM-02629, así como al proyecto I+D *Diversidad cultural, paz y resolución de conflictos en el cristianismo antiguo* (HAR2009-12679-CO2-01).

2. La época histórica a la que hace referencia el término *Spätantike* (Antigüedad Tardía), acuñado por el historiador alemán Alois Riegl a comienzos del siglo XX, ha sido objeto de numerosos estudios históricos, filosóficos y filológicos, especialmente durante las últimas décadas. En su análisis y difusión han tenido una gran influencia las obras del historiador Peter Brown, muy especialmente su monografía (1989) *El mundo de la Antigüedad Tardía. De Marco Aurelio a Mahoma*, Madrid.

lugar durante la Antigüedad Tardía destacan fundamentalmente dos, 1) la desaparición del Imperio romano en Occidente y la configuración de la Europa católica, de Bizancio y el Islam y 2) la conversión del cristianismo y del Islam en los patrones a partir de los cuales se configuró la vida de la sociedad.[3]

En las áreas geográficas que conformaron el Imperio romano convivieron, como hoy día, gentes de culturas y religiones diversas: romanos, griegos, armenios, coptos, germanos y siríacos, cristianos, judíos y paganos.[4] Es en este rico crisol cultural y religioso donde se desarrollaría la vida de los habitantes de la Antigüedad Tardía y donde experimentarían numerosas situaciones pacíficas y conflictivas de un modo singular.

El estudio de la Antigüedad Tardía, por tanto, es muy valioso, no sólo para conocer nuestro pasado, sino también para comprender mejor nuestro mundo. Su potencialidad reside especialmente en las experiencias de quienes vivieron en esta época histórica, que pueden enseñarnos y ayudarnos a comprendernos mejor y a evitar que los errores que cometieron nuestros ancestros se repitan en el presente. Así, por ejemplo, a partir de las vivencias de los habitantes de la Antigüedad Tardía podemos reflexionar sobre las circunstancias que hacen posible la convivencia, la tolerancia y la integración religiosa y cultural. Su lejanía temporal favorece asimismo este propósito, ya que nos permite analizar los hechos de un modo más imparcial y desapegado de las connotaciones emocionales del acuciante presente. ¿Cómo puede, pues, la Antigüedad Tardía desarrollar este potencial y contribuir a la historia de la paz?

3. Sobre estas transformaciones, *cf*. BROWN (1989) *op.cit.* y (1997) *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Barcelona; CAMERON, Av. (1998) *El mundo mediterráneo en la Antigüedad Tardía*, Barcelona; *The Cambridge Ancient History*, vols. XIII y XIV y BOWERSOCK, G.W., BROWN, P. y GRABAR, O. (eds,) (1999) *Late Antiquity. A guide to Postclassical World*, Cambridge-Massachusetts-London, todos ellos con bibliografía más especializada.

4. Los denominados paganos comprendían, entre otros, a los seguidores de la religión romana tradicional, a los de Isis y Osiris, Cibeles y Atis y a los mitraicos. Cabe señalar, asimismo, que los cristianos no constituyeron un grupo uniforme, ya que se encontraban fragmentados en diversas iglesias.

2. UN GIRO EPISTEMOLÓGICO EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

En un mundo como el que vivimos, en el que el fanatismo, los conflictos y la intolerancia raciales y religiosos están causando tantos estragos y malestar, es fundamental que la diversidad cultural y el fenómeno religioso se aborden desde una perspectiva abierta e integradora, destacando las semejanzas entre las culturas y creencias religiosas y los objetivos comunes que cada uno de sus integrantes, independientemente de sus rasgos, religión o nación, anhelan conseguir. Para cumplir estos propósitos la Antigüedad Tardía ha de realizar un giro epistemológico,[5] plantear nuevas preguntas que den nuevas respuestas a las demandas de la sociedad actual.

Uno de los principales retos que han de afrontar los historiadores de la Antigüedad Tardía es el de dejar a un lado los prejuicios, juicios y apologías que en muchas ocasiones han caracterizado sus estudios[6] para abordar su investigación desde una perspectiva rigurosa y abierta, que sea constructiva e instructiva. La parcialidad y limitaciones de las fuentes, en particular su reflejo del sentir de la parte privilegiada y poderosa de la sociedad, de los triunfadores, y de aquellos hechos considerados dignos de mención, bien por su impacto en la sociedad, o bien por ser inusuales en su devenir cotidiano, no han de ser un obstáculo para este propósito. Se trata simplemente de saber hacer las preguntas adecuadas de un modo reflexivo y crítico y de «leer entre líneas» desde una nueva óptica, de ir más allá de las limitaciones y condicionamientos, de atreverse a recuperar la historia silenciada y ocultada y ofrecerla abiertamente a sus depositarios, toda la humanidad, sin manipulaciones ni sesgos de ningún tipo. Para ello son necesarios la colaboración y el establecimiento

5. Tomo este concepto para aplicarlo a la Antigüedad Tardía de las reflexiones y propuestas realizadas por el profesor Vicent Martínez Guzmán en torno a la Paz: MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (2001) *Filosofía para hacer las paces*. Barcelona, Icaria.

6. Esto es particularmente evidente en el caso del impacto del cristianismo y de la Iglesia en la historia de estos siglos: algunos trabajos realizados por investigadores afines a la Iglesia y al cristianismo lo han abordado desde una perspectiva apologética o teológica, mientras que otros estudios realizados por investigadores contrarios a la Iglesia católica la han tratado de un modo muy anticlerical, polémico e hipercrítico. Afortunadamente, esto es algo que muchos estudiosos modernos han intentado solventar en obras recientes (ver, por ejemplo, SOTOMAYOR, M. y FERNÁNDEZ UBIÑA, J. (eds.) (2004) *Historia del cristianismo en el Mundo Antiguo*, Granada).

de redes entre especialistas de distintas disciplinas en diversas partes del mundo, así como la difusión de sus resultados y conclusiones en todos los ámbitos de la sociedad, no sólo en el académico.

La interpretación y descripción de los acontecimientos que tuvieron lugar durante la Antigüedad Tardía, desde los propios contemporáneos a los hechos,[7] han estado profundamente teñidos y condicionados por las percepciones personales de sus escritores, así como por las de la época en la que han vivido, cuyas incógnitas y problemáticas han quedado mejor reflejadas que las de la propia Antigüedad (esto es particularmente patente en momentos tales como las décadas posteriores a las guerras mundiales y la formación de la Unión Europea). Gracias a los debates y reflexiones generadas por estas interpretaciones, la visión de la Antigüedad Tardía ha experimentado cambios muy significativos, a medida que han evolucionado las preguntas y los intereses de sus investigadores y del contexto social en el que se ha desarrollado su labor: de decadencia, caída, siglos oscuros[8] se ha pasado a hablar de transformación, continuidad y creación[9] y de invasiones bárbaras, a migraciones de pueblos. Los

7. Sobre los juicios y vivencias de los contemporáneos, especialmente de las capas sociales más altas: COURCELLE, P. (1964) *Histoire littéraire des grandes invasions*, Paris y PASCHOUD, F. (1967) *Roma aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'occident latine à l'époque des grandes invasions*, Neuchâtel.

8. Una frase que ilustra muy bien esta concepción catastrofista del final del Imperio romano es la que cierra la monografía de PIGANIOL, A. (1947) *L'Empire Chretien (325-395)*, Paris: «La civilización de Roma no murió de muerte natural. Fue asesinada». Ver además la célebre obra de GIBBON, E. (1984) *Historia de la decadencia y ruina del Imperio Romano,* Madrid (original inglés de 1776-1787), COURCELLE, *op.cit.*; MUSSET, L. (1968) *Las invasiones. Las oleadas germánicas*, Barcelona y DEMOUGEOT, E. (1969-1979) *La formation de l'Europe et les invasions barbares*, I-III, Paris. Los títulos de las monografías mencionadas en esta nota y en la siguiente hablan por sí mismos de cuáles son los presupuestos de sus autores en sus concepciones e interpretaciones sobre los siglos que vieron el final del Imperio romano de Occidente.

9. Para una perspectiva distinta, no exenta de crítica *cf.* WARD PERKINS, B. (2007) *La caída de Roma y el fin de la civilización*, Madrid, esp. 13-27 y 241-259. Además, ver BROWN (1989) *op. cit*. y BROWN (1997) *op. cit*.; GOFFART, W. (1980) *Barbarians and Romans. A. D. 418-584. The techniques of Accommodation*, Princeton; MATHISEN, R. (1993) *Roman Aristocrats in Barbarian Gaul. Strategies for survival in an Age of Transition*, Austin; GOETZ, H-W., JARNUT, J. y POHL, W. (eds.) (2003) *Regna and Gentes. The Relationship between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms in the Transformation of the Roman World*, Brill-Leiden-Boston y HALSALL, G. (2007) *Barbarian Migrations and the Roman West, 376-568*, Cambridge.

bárbaros salvajes y sanguinarios han pasado a presentarse de un modo más «amable» (ver figuras 1 y 2) y el cristianismo ya no aparece como el asesino o el salvador del Imperio romano sino como un componente esencial de su metamorfosis.[10] Es, además, la Antigüedad Tardía una disciplina que está continuamente renovándose, reestructurándose y reinventándose, por lo que le resultará fácil seguir realizando un giro epistemológico. La Antigüedad Tardía está, pues, preparada para asumir estos retos y nuestra tarea como investigadores implica abordarlos en toda su magnitud.

3. APORTACIONES DE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA A LA HISTORIA DE LA PAZ: ALGUNOS EJEMPLOS

En las páginas que siguen voy a exponer sucintamente algunas de las principales conclusiones de las investigaciones que, siguiendo este modo constructivo de concebir la Historia, he llevado a cabo durante los últimos años en el marco de varios proyectos de investigación realizados en diversas universidades europeas y americanas.[11] Se trata fundamentalmente de una primera aproximación, que ha puesto de relieve aspectos muy valiosos de la historia de la Antigüedad Tardía, que tradicionalmente han sido ignorados, minusvalorados o interpretados desde perspectivas

10. Ver, a este respecto, FOWDEN, G. (2002) Elefantiasi del tardoantico, *Journal of Roman Arcaeology* 15, 681-686; WARD PERKINS, *op. cit.*, esp. 13-27 y 241-259; BROWN, P. (2011) The Field of Late Antiquity, en HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, D. (ed.) *New Perspectives in Late Antiquity*, Newcastle, 6-19 y los artículos de A. Marcone, E. James, C. Ando e I. Wood publicados en 2008 en el primer volumen del *Journal of Late Antiquity*, 4-81. Los debates y las diversas interpretaciones sobre la Antigüedad Tardía, no obstante, planteados desde una perspectiva constructiva y abierta, son también de gran interés y muy enriquecedores y nos invitan a reflexionar sobre el modo en el que el historiador escribe la historia.

11. Estas investigaciones las he desarrollado fundamentalmente en las universidades de Granada, Oxford y Harvard, en el marco de los proyectos I+D, *Libertad e Intolerancia religiosa. La experiencia cristiana de la Hispania tardoantigua* (BHA2003-08652), *Diversidad cultural y uniformidad religiosa en la Antigüedad tardía. La genealogía de la intolerancia cristiana* (HUM2006-11240-C02-02) y *Diversidad cultural, paz y resolución de conflictos en el cristianismo antiguo* (HAR2009-12679-CO2-01) y del proyecto del RCC en Harvard, Cambridge, MA, *Conflict and Co-existence in Ancient Christianity: Conceptual Strategies and Rhetoric Debate*.

lejanas a la Paz. El siguiente paso, aún por andar, implica relacionarlos y confrontarlos, mediante análisis y metodologías adecuadas, con otros procesos coetáneos que conocemos muy bien por haber sido objeto de investigaciones muy rigurosas. Una vez completado este paso estaremos en disposición de presentar las profundas enseñanzas que guardan para la historia de la humanidad y de la paz.

3.1. *La convivencia cultural y religiosa*[12]

La convivencia entre las distintas religiones y culturas y las diversas problemáticas que ésta lleva consigo han estado siempre presentes en la humanidad y han sido fuente de numerosos debates y discusiones.[13] Como acabamos de señalar, durante la Antigüedad Tardía convivieron en el territorio que configuró el Imperio romano gentes de procedencias y creencias muy diversas.[14] Paganos, judíos y cristianos, romanos, coptos,

12. Las tesis que voy a exponer a continuación se encuentran en mis trabajos, UBRIC, P. (2007) La coexistencia religiosa en la cotidianeidad de la Antigüedad tardía, en MARCOS, M. y FERNÁNDEZ UBIÑA, J. (eds.) *Libertad religiosa e intolerancia en el Imperio romano*, Madrid, 145-165; (2010) Las diversas aplicaciones prácticas de la teoría: algunos ejemplos de la convivencia religiosa en la Antigüedad Tardía, en BRAVO, G. y GONZÁLEZ SALINERO, R. (eds.) *Toga y daga. Teoría y Praxis de la política en Roma*, Madrid, 247-263 y (2011) Estrategias de convivencia religiosa en la Antigüedad Tardía, en LÓPEZ SALVÁ, M. (ed.) *Aspectos del cristianismo antiguo: conflicto y convivencia. Recepción y reelaboración de modelos paganos. Escatología*, Madrid. Remito a estos estudios para una información más detallada sobre las ideas aquí expuestas.

13. En muchas épocas atormentadas por las divisiones religiosas, se recurrió a la Antigüedad como fuente de reflexión para el presente: ver, por ejemplo, la obra del obispo renacentista Andreas Dudith, inspirada en el filósofo Temistio [FÖRSTER, R. (1900) Andreas Dudith und die zwölfte Rede des Themistius, *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 6, 74-93] y ERASMUS, *Opus Epistolarum*. Sobre los pros y los contras de la tolerancia y la coerción religiosas son muy significativas las reflexiones de Francisco de Vitoria a la llegada de los europeos a América, *cf.* DE VITORIA, Francisco (1998) Francisco de Vitoria on the Evangelization of Unbelievers, Salamanca, Spain (1534-35), en MILLS, K. y TAYLOR, W. B. *Colonial Spanish America: A Documentary History*, Wilmington, 52-64.

14. Para profundizar sobre la convivencia religiosa en la Antigüedad Tardía, con detalladas referencias bibliográficas, *cf.* SFAMENI GASPARRO, G. (2008) Religious Tolerance and Intolerance in the Ancient World: a Religious-Historical Problem, *Bandue* 2, 11-37; MARCOS, M. y FERNÁNDEZ UBIÑA, J. (eds.) (2007) *Libertad religiosa e intolerancia en el Imperio romano*, Madrid; STE CROIX, G. M. de (2006) Heresy, Schism, and Persecution

armenios y germanos no permanecieron aislados de la sociedad, encerrados en el círculo de sus correligionarios o compatriotas, sino que se relacionaron entre sí en muchas situaciones de su vida, la mayor parte de las veces sin que su religión, lengua o cultura fuesen un obstáculo para ello. Sin duda, sus frecuentes encuentros, a veces pacíficos, a veces violentos, no dejarían indiferente a ninguno de sus protagonistas.

En efecto, en esta época las cuestiones religiosas formaban parte de las situaciones y conversaciones más populares y cotidianas, tal como nos pone de manifiesto el siguiente texto[15] de Gregorio, obispo de Nisa, en el que describe el ambiente de Constantinopla en el año 382:

> «La ciudad está llena de gentes que dicen cosas ininteligibles e incomprensibles por las calles, mercados, plazas y cruces de caminos. Cuando voy a la tienda y pregunto cuánto tengo que pagar, me responden con un discurso filosófico sobre el Hijo engendrado o no engendrado del Padre. Cuando pregunto en una panadería por el precio del pan, me responde el panadero que, sin lugar a dudas, el Padre es más grande que el Hijo. Cuando pregunto en las termas si puedo tomar un baño, intenta demostrarme el bañero que, con toda certeza, el Hijo ha surgido de la nada» (Gregorio de Nisa, *Oratio de edítate Filii et Spiritus Sancti*, 121.7-12).

---

in the Later Roman Empire y STREETER, J. (2006) Religious Toleration in Classical Antiquity and Early Christianity, en STE CROIX, G. M. de (ed.) *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*, Oxford, 201-229 y 229-251; GADDIS, M. (2005) *There Is no Crime for Those Who Has Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire*, Berkeley/London; DRAKE, H. A. (2000) *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*, Baltimore/London; BROWN, P. (1998) Christianisation and Religious Conflict, en *The Cambridge Ancient History XIII. The Late Empire A. D. 337-425*, Cambridge, 632-664; ANDO, C. (1996) Pagan Apologetics and Christian Intolerance in the Ages of Themistius and Augustine, *Journal of Early Christian Studies* 4, 171-207; FREZZA, P. (1989) L'Esperienza della tolleranza religiosa fra pagani e cristiani dal IV al V sec. d. C. nell'Oriente ellenistico, *Studia et Documenta Historia et Iuris* 55, 41-97 y GARNSEY, P. (1984) Religious Toleration in Classical Antiquity, en SHIELS, W. J. (ed.) *Persecution and Toleration, Studies in Church History*, vol. 21, Oxford, 1-27.

15. Los textos que presento a continuación muestran la complejidad, riqueza y diversidad de las situaciones de convivencia religiosa y cultural que se produjeron en la Antigüedad Tardía. Para una explicación y análisis más detenido consultar las obras especializadas citadas en las notas de este epígrafe.

En la ciudad, incluso, existían lugares públicos en los que humillar a los que eran considerados herejes por profesar creencias diferentes a las defendidas por el poder establecido:

> «Entonces en aquel lugar distante alrededor de veintinueve palmos del arco, Arrio estaba representado en el reinado del amado de Dios Teodosio en un bloque de mármol cerca del suelo y junto a él estaban Sabelio, Macedonio y Eunomio, un objeto de disgusto para los que pasaban, para arrojar en ellos estiércol y orinar y escupir, y cargar con deshonor a aquellos que habían deshonrado al Hijo de Dios. Estas cosas pueden verse hasta el día presente por aquellos que deseen examinar lo que hemos escrito con filosofía y esfuerzo» (*Parastaseis Syntomoi Chronikai* 39).[16]

Como podemos observar, los comportamientos y actos radicales, fanáticos y violentos contra credos distintos al propio estuvieron presentes en la vida de los habitantes de la Antigüedad Tardía. Otro ejemplo lo encontramos en el siguiente fragmento, que describe algunos aspectos de la actuación del obispo Martín de Tours contra el paganismo:

> «En un lugar del territorio de los eduos, mientras estaba asimismo derribando un templo, una muchedumbre de paganos enfurecida se lanzó contra él. Y como uno, más audaz que los demás, lo atacara espada en mano, deshaciéndose del manto ofreció su nuca desnuda a quien iba a asestarle el golpe. No vaciló el pagano en herirle, pero, como hubiese elevado excesivamente la mano, cayó hacia atrás y derribado comenzó a pedir perdón por temor a Dios. Y parecido a esto fue lo siguiente: como, cuando estaba destruyendo unos ídolos, un personaje hubiese pretendido herirle con un cuchillo, en el momento del golpe, el arma escapándosele de las manos desapareció. Y con frecuencia, cuando los campesinos se le oponían de palabra para que no destruyera sus santuarios, aplacaba su espíritu pagano con su santa predicación de tal modo que, mostrándoles la luz de la verdad, ellos mismos echaban abajo sus templos» (Sulpicio Severo, *Vida de Martín*, 15. Traducción de C. Codoñer).

16. CAMERON, Averil, HERRIN, Judith, CAMERON, Alan, CORMARCK, Robin y ROUECHÉ, C. Leiden (eds,) (1984) *Constantinople in the early Eighth Century: The Parastaseis Syntomoi Chronikai. Introduction, Translation and Commentary*, Leiden, 107.

Los enfrentamientos religiosos no traían buenas consecuencias para la sociedad, como muy bien observó el filósofo Temistio: «Entre nosotros, en efecto, nos hacíamos más daño que el que nos ocasionaban los persas, y las acusaciones que partían en la ciudad de cada confesión eran más fieras que las acometidas de aquéllos».[17]

En contraste con estos hechos, otras fuentes nos revelan actitudes comprensivas, incluso en momentos en los que el cristianismo era la religión más poderosa:

> «Que no se han de destruir los templos de los ídolos de ese país, sino solamente los ídolos que hay en ellos; prepárese agua bendita y rocíense con ella los templos, constrúyanse altares y deposítense reliquias. Porque, si estos templos están bien construidos, lo que conviene hacer es sacarlos del culto de los demonios y dedicarlos al del Dios verdadero, para que la gente, viendo que sus templos no son destruidos, abandone el error y, conociendo y adorando al verdadero Dios, acuda más fácilmente a los lugares acostumbrados. Y como suelen sacrificar muchos bueyes a los demonios, habrá que sustituir esto por algunas otras ceremonias, de manera que, en el día de la festividad o de la muerte de los santos mártires cuyas reliquias se hayan puesto allí, se hagan tiendas con arcos de ramas de fiesta solemne de carácter religioso. Y que no sacrifiquen ya animales al demonio, sino que, alabando a Dios, los maten y los coman y den gracias por su hartazgo al que otorga todos los bienes. Así, al respetarles algunas satisfacciones exteriores, se sentirán más inclinados a buscar las interiores. Porque es ciertamente imposible arrancar de golpe todos los errores de las mentes endurecidas, y quien trata de subir un alto monte lo hace paso a paso y ascendiendo gradualmente, no a saltos.».[18]

Otros testimonios nos muestran los intercambios que se producían, por ejemplo a través de puntos de encuentro entre gentes de creencias y culturas diversas. Uno de ellos fue Mamre:

> «Aquí los habitantes del país y de las regiones alrededor de Palestina, los fenicios y los árabes, se reunían anualmente durante la estación de

17. Temistio, *Oratio* 5, 11. Traducción de J. Ritoré. Ver además Am. Marc. 22.5.4.

18. *Ep.* 56, XI Gregorio Magno a Agustín de Canterbury; Beda el Venerable, *Historia Eclesiastica Gentis Anglorum* I, 29-30.

> verano para celebrar una brillante fiesta; y muchos otros, tanto compradores como vendedores acuden allí a causa de la fiesta. De hecho este banquete es diligentemente frecuentado por todas las naciones: por los judíos, porque alardeaban de su descendencia del patriarca Abraham, por los paganos, porque ángeles se habían aparecido allí a hombres, y por los cristianos porque aquel que por la salvación del género humano nació de una virgen, se manifestó allí como un hombre divino. Este lugar es además honorado apropiadamente con ejercicios religiosos. Aquí algunos rezan al Dios de todos; otros llaman a los ángeles, sirven vino, queman incienso u ofrecen un buey, un macho cabrío, una oveja o un gallo…» (Soz., HE. 2.4)

Un hecho incuestionable es que los habitantes de la Antigüedad Tardía compartieron anhelos y preocupaciones comunes, que desbordaron los límites y fronteras del origen y de la religión. Esto se observa especialmente en situaciones que provocaban angustia o ansiedad, como las enfermedades o la muerte, ante las que muchos no dudaban en acudir a diversas divinidades:

> «Porque cuando estuve allí recientemente urgí a Petronia, una mujer distinguida que había sido maravillosamente curada de una prolongada y seria enfermedad en la que todos los recursos de los doctores habían fracasado a publicar su declaración para la lectura pública… Dijo que había sido persuadida por un judío a sujetar un anillo en un cinturón de pelo que debía llevar debajo de su ropa, cerca de su cuerpo. El anillo tenía que tener debajo de su joya una piedra encontrada en el riñón de un buey. Ceñida con este supuesto remedio se puso en camino hacia el trono de la santa mártir. Había dejado Cartago y se paró en sus propiedades cerca del río Bragada y entonces cuando se levantó para continuar el viaje vio el anillo reposando delante de sus pies. Sorprendida examinó el cinturón de pelo que llevaba y encontró que estaba sujeto, con todos los nudos atados, igual que estaba al principio. Entonces supuso que el anillo se había roto y se había caído pero lo encontró completamente intacto. Por tanto, de este maravilloso evento dio por supuesto que de alguna manera había recibido una promesa de que sería sanada, y entonces desató el cinturón y lo tiró al río junto con el anillo» (Ag., *De civ. Dei* 22.8 CC 48.824).

El Estado, por su parte, también se preocupó por regular la convivencia, de tal modo que fuese lo más beneficiosa posible para la sociedad. Para ello los emperadores emprendieron diversas iniciativas y promulgaron leyes que tenían como objetivo lograr la armonía social. Sus medidas, sin embargo, a veces fueron muy variables, ya que hubieron de adaptarse a las circunstancias políticas y sociales del momento y en ocasiones resultaron incoherentes o contradictorias.[19] Tampoco se basaron siempre en una apertura de mente ni tuvieron como propósito la integración pacífica. El impacto de sus iniciativas en la sociedad fue, en consecuencia, heterogéneo y no siempre exitoso.

Las autoridades religiosas tuvieron asimismo visiones contrapuestas sobre el mejor proceder ante la diversidad religiosa. Mientras que algunos clérigos mostraron un talante abierto y apostaron por la permisividad o la persuasión, otros defendieron ardientemente la coacción, la represión y la persecución. No existió un parecer mayoritario, que lograra imponerse al resto, sino que éste dependió en muchas ocasiones de la visión y la experiencia personal de sus defensores, que siempre encontraron argumentos religiosos para sustentar sus consideraciones, fuesen de uno u otro sentido, y que hicieron extensivas a las comunidades sobre las que ejercían su jurisdicción.[20] Obsérvese, por ejemplo, el contraste entre los juicios al respecto de dos obispos orientales, Atanasio de Alejandría y Porfirio de Gaza:

> «No corresponde a hombres que tienen confianza en lo que creen forzar y obligar a quien no está dispuesto a ceder…Porque la verdad no se predica con espadas y dardos; no por los medios de los soldados, sino por la persuasión y el consejo» (Atanasio, *Hist. Ar*. 33)
>
> «Hay ciertas virtudes que los hombres deben a las circunstancias: de la misma manera que uno que ha adquirido un esclavo indócil primero le amonesta con todo tipo de consejos para que sirva con corazón sincero y,

19. Este hecho resulta muy desconcertante para los estudiosos, que aún siguen enfrascados en arduos debates sobre la naturaleza tolerante o intolerante de algunas medidas imperiales. Sobre la política religiosa de los emperadores y sus posiciones tolerantes o coercitivas, *cf*. FERNÁNDEZ UBIÑA, J. (2009) Privilegios episcopales y genealogía de la intolerancia cristiana en época de Constantino, *Pyrenae* 40, 81-119, así como el capítulo del mismo autor contenido en este volumen.

20. UBRIC, P. (2006) Los límites del poder: Iglesia y disidencia religiosa en el siglo V hispano, *Studia Historica. Historia Antigua* 24, 221-236.

> si advierte que de ninguna forma es dócil a las amonestaciones, entonces se ve obligado a servirse del terror, los azotes, las cadenas y otras cosas parecidas, porque no quiere que se pierda, sino que se salve y reconozca sus deberes, de una manera similar admitid que Dios es generoso frente a nuestra indocilidad. Repetidamente nos recuerda lo que, de acuerdo con las Escrituras y los hombres santos, es beneficioso para nosotros, pero si nosotros no obedecemos, actuando en todo como un dueño bueno y humano para ganarnos y para que no le rechacemos, es cuando recurre contra nosotros al miedo y al castigo corrector, invitándonos por la fuerza a reconocer nuestro deber. Por eso dice la divina Escritura: *Cuando los mataba, entonces ellos le buscaban y volvían por la mañana a Dios* (Sal 77 [78], 34). Y una vez más, a aquellos que se rebelan recalcitrantes contra Dios: *Tú sujetarás con el bocado y con el freno las quijadas de los que no se acercan a ti* (Sal 31,9). Así pues, hijos míos, corregid la naturaleza humana por medio del terror, las amenazas y los castigos. Por eso vuelve a decir: *Ha sido bueno para mí que me hayas humillado, para que aprenda tus órdenes* (Sal 118, 71) » (*VP*73. Traducción de R. Teja)

Algunos representantes religiosos, además, experimentaron y defendieron en su vida diversas actitudes y pareceres. El ejemplo más significativo y conocido de un cambio de posición y de pensamiento es el de Agustín de Hipona, quien si bien en un principio fue partidario de la persuasión y el diálogo, acabó apostando por la coerción como el mejor medio de integrar a los donatistas en la iglesia católica. Es muy significativo el siguiente texto, escrito por el propio Agustín:

> «Mi primera sentencia era que nadie debía ser obligado a aceptar la unidad de Cristo; que había que obrar de palabra, luchar en la disputa, triunfar con la razón para no convertir en católicos fingidos a los que conocíamos como herejes declarados. Mas esta opinión mía ha sido derrotada, no por las palabras de mis competidores, sino por ejemplos evidentes». [21]

21. Ag., *Ep.* 93, 17, trad. de CILLERUELO, L. (1986) *Agustín. Cartas (1-123)*, Madrid, 621. Sobre las concepciones de Agustín en torno a la persuasión y la coerción religiosas y su cambio de parecer, cf. ALVÁREZ, F. (2009) La carta 93 de San Agustín y el uso de la fuerza pública en materia religiosa, *Augustinus* 213, 33-61; ANDO, *op. cit.*; VANDERSPOEL, J. (1990) The Background to Augustine's Denial of Religious Plurality, en MEYNELL, H. A. (ed.) *Grace, Politics and Desire: Essays on Augustine*, Calgary, 179-193 y BROWN, P. (1972) St. Augustine's Attitude to Religious Coercion, en *Idem*, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, London, 260-278.

Al mismo tiempo que los emperadores y las autoridades religiosas afrontaron la problemática de la convivencia religiosa, otro estrato de la población con ideas sublimes sobre Dios y las relaciones entre las distintas religiones presentó su propia visión y estrategias. A juicio de estos místicos y filósofos la divinidad era algo tan complejo y difícil de aprehender que no podía ser exclusivo de un único credo sino que requería de caminos muy diversos. En palabras de Símaco:

> «Todo lo que los hombres adoran es justo que sea considerado un solo y mismo ser. Todos vemos los mismos astros, el cielo es común, nos envuelve el mismo mundo. ¿Qué importa la forma con que cada uno busca la verdad? No puede haber un solo camino para acceder a tan gran misterio» (Sim, *Relatio* 3, 10).

Esta diversidad religiosa y de caminos para llegar a Dios habría de tener su reflejo en la sociedad, de modo que cada cual pudiese practicar libremente la religión que desease y esto era algo que debían procurar los emperadores a sus súbditos. La estrategia más sabia de un emperador ante la pluralidad religiosa no debía ser la coerción sino el respeto y la libertad: [22]

> «Sólo tú sabes, al parecer, que no es ilimitada la potestad del rey para obligar a sus súbditos, sino que hay asuntos que escapan a la coacción y están por encima de la amenaza y de la imposición, como la virtud en general y, muy en particular, el culto a la divinidad; y has comprendido sabiamente que, de entre las cualidades de aquél, ha de ocupar el primer lugar la que va a propiciar que el impulso del alma esté en verdad libre de coacción y sea independiente y espontáneo. Si ni siquiera a ti te es posible ganarte por decreto las simpatías de nadie si no opta por ello en su interior, ¿cuánto más no va a serlo que alguien se haga piadoso

22. Para estos alegatos ver Temistio, *Oratio* 5 (cf. además Oratio 13: RITORÉ PONCE, J. (2000) Temistio. *Discursos políticos*, Madrid y (2001) Tradición y originalidad en la concepción temistiana de la tolerancia religiosa, *Habis* 32,521-540), Símaco, *Relatio* 3 (VERA, D. (1981) *Commento storico alle «Relationes» di Quinto Aurelio Simmaco*, Pisa), Agustín, *Ep.* 16, a Máximo de Madaura y Libanio, *Pro Templis*, 29. Ver además CRACCO RUGINI, L. (1972) Simboli di bataglia ideológica nel tardo ellenismo (Roma, Atene, Constantinopoli, Numa, Empedocle, Cristo), en *Studi storici in onore di Ottorino Bertolini*, vol. 1, Pisa, 177-300.

> y devoto por temor a prescripciones humanas, que no son más que imposiciones efímeras y espantajos vanos que vienen y van una y otra vez con los tiempos? (...) Quien, por el contrario, introduce la coacción arrebata la libertad que Dios nos ha concedido….que el alma de cada cual sea libre para elegir el camino que crea mejor para practicar la piedad. Y esta ley jamás podrán violarla confiscaciones ni suplicios ni torturas: podrán disponer del cuerpo y acaso darle muerte, pero el alma partirá llevándose consigo, conforme a la ley, su libertad de pensamiento, aunque la lengua hubiera sufrido violencia».[23]

Estos alegatos, sin embargo, no siempre fueron escuchados ni tuvieron un reflejo fehaciente en la sociedad en la que se habían gestado.

El análisis detenido de las experiencias de los habitantes de la Antigüedad Tardía nos pone de manifiesto que hubo una gran diversidad de pareceres ante la convivencia religiosa y cultural, casi tantos como personas y que la postura de cada una de ellas se basó esencialmente en el contexto en el que vivieron, en sus concepciones y en sus vivencias personales. Estas podían indicar que su vecino, aunque profesara otro credo religioso, tuviese otra lengua u otra cultura no era muy diferente a sí mismo como ser humano, por lo que no tendrían gran problema para convivir con él. Otros, sin embargo, se dejarían guiar por sus prejuicios o por los de otras personas y adoptarían un comportamiento fanático y radical hacia quienes veían distintos a sí mismos por razón de su cultura o credo religioso. Habría otros que intentarían mediar entre quienes no se aceptaban o comprendían y de hacerles ver que había otras maneras de vivir y de relacionarse con los demás.

Como podemos observar, la diversidad de experiencias de coexistencia de los habitantes de la Antigüedad Tardía no consiguió solucionar el problema de base de la convivencia cultural y religiosa, que continuó presente en la sociedad. El hecho de que no existieran estrategias comunes[24] fue probablemente una de las razones que explican por qué no fue posible que la convivencia se desarrollara siempre de un modo pacífico en la sociedad y por qué surgieron conflictos y desavenencias.

23. Temistio, *Oratio* 5, 9. Traducción de J. Ritoré Ponce.

24. Para las diversas actitudes de los seguidores de una religión hacia quienes profesan otras creencias y la variedad de experiencias dentro de un mismo credo religioso, cf. DRAKE, *op. cit.*; JAMES, W. (1997) *The Varieties of Religious Experience*, New York y McCARTHY, M. (1957) *Memories of a Catholic Girlhood*, New York.

De gran interés me parece, sin embargo, el hecho de que en un contexto en el que no había lugar para la libertad de expresión surgieran voces a favor de ella, pues esto demuestra que, aunque la ideología dominante señalara lo contrario, para algunos sectores de la población el pluralismo era algo positivo, posible y valioso. Hubo tantas experiencias de convivencia como personas, que seguramente tuvieron un impacto muy significativo a un nivel personal. Desde el punto de vista colectivo estas experiencias individuales supusieron un paso más en el camino hacia el entendimiento y la aceptación entre todos los seres humanos, una conquista, como diría Struglia,[25] de gran complejidad, en la que aún nos encontramos involucrados.

Otra de las principales aportaciones de esta investigación ha sido el poner de manifiesto que más allá de las diferencias que puedan existir entre las culturas o los credos religiosos hay algo que sus miembros tienen en común y es sus sentimientos, sus preocupaciones, sus anhelos, sus miedos, las necesidades básicas de cubrir en la vida, materiales, emocionales y espirituales y esto es algo que trasciende las diferencias y que muchas veces une e integra a las personas. Aunque esto suele pasar desapercibido por los historiadores es una faceta fundamental de la vida de los seres humanos, que hay que tener muy en cuenta en el análisis histórico. Ciertamente estos factores son difíciles de detectar, de explicar, de analizar y de integrar en un discurso ordenado, ya que muchas de estas cuestiones suelen ser también ignoradas en las fuentes. Es este, sin embargo, en mi opinión uno de los grandes retos de nuestro tiempo, no sólo en el ámbito histórico sino también en otras disciplinas. Nuestros antecesores dedicaron mucho tiempo y esfuerzo a estudiar los hechos empíricos y éstos los conocemos muy bien, casi a la perfección. Nuestra tarea pues es ir más allá de lo empírico, tratar de comprender a las personas, encontrando en el pasado un puente para comprender el presente y crear un futuro mejor. [26]

25. «...la storia dell'umanità, più che «storia dell'intolleranza», è storia della lotta sostenuta dall'uomo, come razionalità sempre crescente e perfezionantesi, per la conquista di un ordine sociale migliore ed una sempre maggiore libertà; lotta contro tutte le forze che si sono opposte alla ragione con fanatismo cieco e intollerante» (STRUGLIA, G. (1959) Razionalità e Dogmatismo nell'evoluzione dell'idea della tolleranza religiosa. Nell'antichità e nel medioevo (nota preliminare), *Annali delle Facoltà di Lettere-Filosofia e Magisterio dell'Università di Cagliari* 27, 341-413, en 352).

26. FEBVRE, Lucien (1941) La sensibilité et l'histoire: Comment reconstituer la vie affective d'autrefois?, *Annales d'histoire sociale* 3, 5–20 fue pionero en la reivindicación

5.2. *La integración de los «bárbaros»*[27]

Un proceso singular que tuvo lugar durante la Antigüedad Tardía fue la integración de los bárbaros[28] en la sociedad romana y ello a pesar de los esfuerzos de muchos de sus líderes por marcar y delimitar las diferencias entre ambas poblaciones.[29] Los bárbaros, que durante siglos habían sido considerados inferiores e incivilizados y habían sido motivo de mofa, descalificativos, desprecios y abusos por parte de los romanos, acabaron convirtiéndose en sus líderes políticos y militares, conviviendo pacíficamente con ellos y adoptando parte de su cultura y modo de

---

de la importancia del estudio de las emociones en la elaboración del discurso histórico. A partir de aquí otros investigadores han tratado de comprenderlas mejor y de dotar a los estudiosos de herramientas y métodos para su análisis. *Cf*., por ejemplo, ROSENWEIN, B. H. (2002) Worrying about Emotions in History, *American Historical Review* 107.3, 821-845, OATLEY, K. (1992) *Best Laid Schemes: The Psychology of Emotions*, Cambridge, REDDY, W. M. (2001) *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*, Cambridge y FINEMAN, S. (ed.) (1993) *Emotion in Organizations*, London.

27. En este epígrafe reproduzco las conclusiones de mi estudio UBRIC, P. (2009) Hacia la superación de los prejuicios: la integración del bárbaro en la vida cotidiana del Imperio romano tardío, en BRAVO, G. y GONZÁLEZ SALINERO, R. (eds.) *Formas de integración en el mundo romano*, Madrid, 59-73. Para un desarrollo, argumentación y discusión más detallada consultar este trabajo.

28. Aunque los romanos también emplearon el término bárbaro para designar a otras poblaciones distintas a la romana, como la persa, son los germanos los bárbaros a los que aquí hago referencia.

29. Sobre la visión que los romanos tenían de los bárbaros y su representación en el imaginario colectivo, así como su evolución a través del tiempo, *cf*. CALÓ LEVI, A. (1952) *Barbarians on Roman Imperial Coins and Sculpture*, New York; LADNER, G. B. (1976) On Roman Attitudes toward Barbarians in Late Antiquity, *Viator* 7, 1-26; DAUGE, Y. A. (1981) *Le barbare: Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, Bruselas; TEILLET, S. (1984) *Des Goths à la nation gotique. Les origines de l'idée de nation en Occident du V^e au VII^e siècle*, París; DEMOUGEOT, E. (1984) L'image officielle du barbare dans l'Empire d'Auguste à Théodose, *Ktèma* 9, 123-143; LUISELLI, B. (1984-1985) L'idea romana dei barbari nell'età delle grandi invasioni germaniche, *Romanobarbarica* 8, 33-61; CHAUVOT, A. (1997) Images positives, images negatives des Barbares dans les sources latines à la fin du Ve siècle et au début du VI^e siècle après J.-C., en ROUCHE, M. (ed.) *Clovis*. *Histoire et Mémoire*, Paris, 3-14; *Idem* (1998) *Opinions romaines face aux barbares au IV^e siècle ap. J.-C.*, Paris; GEARY, P. J. (1999) Barbarians and Ethnicity, en BOWERSOCK, G. W., BROWN, P. y GRABAR, O. (eds.) *Late Antiquity. A guide to Postclassical World*, Cambridge (Mass.), London, 107-129 y GUIDETTI, M. (2007) *Vivere tra i barbari vivere con i romani: germani e arabi nella società tardoantica IV-VI secolo*, Milan.

vida, tal como había sido su sueño. Nótese, por ejemplo, el contraste entre el juicio sobre los bárbaros de Prudencio, sintomático del sentir de la aristocracia de finales del siglo IV y principios del V: «Pero tanto distan las cosas romanas de las bárbaras cuanto los cuadrúpedos de los bípedos»[30] y la imagen del sermón *In litaniis*, pronunciado por Faustus de Riez hacia el año 477: «Mirad, el mundo entero tiembla ante el clamor de esta, la más poderosa de las razas y, sin embargo, quien era considerado un bárbaro viene a nosotros con una disposición romana».[31]

Se trató de un proceso que dejaría una profunda huella en bárbaros y romanos, ya que los obligó a replantearse y a cambiar sus visiones y concepciones del «otro» y a superar sus estereotipos y prejuicios iniciales. Un factor esencial para la integración, enriquecedor para ambas poblaciones, fue su interacción en la vida cotidiana, sobre todo porque mostró que las diferencias o conflictos que pudieran existir entre ellos no eran óbice para impedir su convivencia, ya que en su esencia el «otro», el «extranjero», el «extraño», el «exótico», no era tan distinto como en un principio pudieron haber pensado.[32] La convivencia cotidiana, a través de la amistad, la afectividad, la comunicación, puso de manifiesto que compartían sentimientos e intereses similares y que la vida en común era factible e incluso deseable. Ciertamente no todos los bárbaros se integraron en el Imperio ni todos los romanos llegaron a aceptarlos como un elemento más de su sociedad pero la apuesta por la integración de muchos de ellos contribuyó a que no se produjese una abrupta ruptura con el mundo romano sino una continuidad y a que de la interacción de bárbaros y romanos surgiera un nuevo modo de concebir el mundo y la existencia.[33]

30. *Contra Sym*. 2, 816-819; traducción de ORTEGA, A. (1981) Prudencio, *Obras completas*, Madrid, 459.

31. *PLS* 3, 606-607; *cf*. MATHISEN, R. (1993) *Roman Aristocrats in Barbarian Gaul. Strategies for survival in an Age of Transition*, Austin, 120, quien subraya además, en 132, el cambio de presentación de las relaciones entre romanos y bárbaros en el siglo VI llevada a cabo por Gregorio de Tours.

32. Sobre la tendencia humana a etiquetar a otros con términos que implican una serie de características que un grupo determinado o los historiadores les hemos asignado y que probablemente ellos mismos no compartían son muy sugerentes, aunque centradas en el caso donatista, las reflexiones de SHAW, B. D. (1992) African Christianity: Disputes, Definitions, and «Donatist», en GREENSHIELDS, M. R. y ROBINSON, T. A. (eds.) (1992), *Orthodoxy and Heresy in Religious Movements: Discipline and Dissent*, Lewinston, Queenston, Lampeter, 4-34.

33. Sobre las transformaciones del mundo antiguo como consecuencia de la llegada y el asentamiento de los bárbaros en suelo romano, cf., con bibliografía más especializada,

Lo que sucedió con los bárbaros durante la Antigüedad Tardía es un magnífico ejemplo de cómo la intolerancia, los prejuicios o el rechazo del «otro» se pueden transformar, después de un proceso de interacción, de convivencia y de experiencia, en una integración y en una aceptación. Situaciones de este tipo las encontramos a lo largo de toda la historia de la humanidad y son una buena muestra de la capacidad del ser humano para transformar sus concepciones y juicios, así como la visión de sí mismo, de los demás y del contexto en el que vive. Es éste, además, un mensaje de esperanza y una profunda enseñanza para el mundo actual, cada vez más caracterizado por la interacción de gentes de culturas y religiones diversas.

5.3. *Los obispos como mediadores y su papel en la regulación de conflictos*

Durante la Antigüedad Tardía los obispos ejercieron un liderazgo no sólo espiritual, sino también político, económico, cultural y social, en las ciudades en las que desarrollaron su función.[34] Muchas de las potestades desempeñadas por los obispos tuvieron un gran impacto en la regulación de conflictos y en la creación de paz. Así, por ejemplo, en momentos muy delicados, marcados por los enfrentamientos, las guerras, las hambrunas o las epidemias, muchos obispos desplegaron un amplio aparato de ayuda a la población afectada y mediaron entre las partes en conflicto. También ejercieron y promovieron la paz en numerosos actos de su labor cotidiana, tales como el ejercicio de la caridad con pobres, desamparados, huérfanos y viudas, la protección

---

POHL, W. (ed.) (1997) *Kingdoms of the Empire. The Integration of Barbarians in Late Antiquity*, Leiden; GOETZ, JARNUT y POHL, *op. cit.*; WARD PERKINS, *op. cit.* y HALSALL, *op. cit*.

34. Sobre el papel desempeñado por los obispos en la Antigüedad, ver *cf*. RAPP, C. (2005) *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. University of California Press; REBILLARD, É. y SOTINEL, C. (1998) *L'évêque dans la cité du IVe au Ve siècle. Image et autorité.* Roma; CHADWICK, H. (1980) The Role of the Christian Bishop in Ancient Society, en *Protocol of the 35 Colloquy of the Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture*. Berkeley y GAUDEMET, J. (1958) *L' Eglise dans l'Empire romain (IVe –Ve siècles)*, Paris, 322-368.

de peregrinos,[35] extranjeros y de personas que se habían acogido al derecho de asilo de la Iglesia[36], la intercesión por los miembros de su comunidad ante los poderosos cuando tenían problemas con el fisco o el juzgado, el sufragio de actividades edilicias[37], la educación de la comunidad cristiana y la regulación de las desavenencias religiosas que surgieron en sus comunidades.

Otra relevante función mediadora asumida por los obispos fue la administración de justicia[38] en las causas religiosas y en las civiles cuando ambas partes estaban de acuerdo entre sí y decidían acudir al arbitraje privado episcopal. El fundamento de esta competencia se basaba en la concepción de los obispos como hombres dotados de santidad, a los que Dios llevaría a proceder adecuadamente, a distinguir entre la culpabilidad y la inocencia y a juzgar de un modo imparcial los procesos.

Además de todas estas funciones los obispos desempeñaron un relevante papel político como representantes de los intereses de un grupo ante otro, bien fuese éste la población que vivía en la ciudad donde se encontrara su sede, o bien una autoridad civil, romana o bárbara. Era el estatus asociado a la figura episcopal el que confería a los obispos la autoridad y la legitimación que requería una misión de tal calibre, así como una dignidad valedora del mayor respeto y honores. Durante la Antigüedad Tardía varios obispos ejercieron con gran éxito esta función

35. Jerónimo recuerda la obligación de los clérigos de ejercer la hospitalidad con los peregrinos, los necesitados y los ancianos (*Ep. ad Damasus*), recogida también en el *Decreto de Graciano* (c. 68, c. XVI). Igualmente el anónimo autor del *De Septem ordinibus Ecclesiae* (PL 30, 148-162) designa hacia el año 400 a los obispos como administradores de la Iglesia y su deber de proporcionar subsistencia a los indigentes. Sobre el sistema asistencial eclesiástico cf. BAJO, F. (1986-87) El sistema asistencial eclesiástico occidental durante el siglo IV, *Studia Historica. Historia Antigua* IV-V, 189-194.

36. Un estudio detallado del derecho de asilo y la evolución de la legislación sobre el mismo en DUCLOUX, A. (1994) *Ad ecclesiam confugere. Naissance du droit d'asile dans les églises (IV^e^-milieu du V^e^ s.)*, Paris.

37. La actividad evergética del obispo tardoantiguo consistió fundamentalmente en su intervención en la construcción de edificios de carácter religioso, albergues para los peregrinos, hospitales e incluso obras defensivas para la ciudad en la que ejercía su jurisdicción [*cf*. UBRIC, P. (en elaboración) El obispo y la actividad edilicia, en TEJA R. (ed.) *Los mil rostros del Obispo en la Antigüedad. ¿Cómo surgió y se consolidó la figura del obispo cristiano?*].

38. La legislación y las fuentes sobre la *episcopalis audientia*, desde el período preconstantiniano hasta Justiniano, con un comentario, pueden verse en CUENA, F. J. (1985) *La episcopalis audientia. La justicia episcopal en las causas civiles entre laicos*, Valladolid.

mediadora. Probablemente el más conocido es el papa León Magno, que dirigió una embajada ante el rey Atila y negoció con Genserico la rendición de Roma.[39]

Durante el desempeño de estas funciones, los obispos encontraron muchas oportunidades para crear paz y tuvieron experiencias muy diversas, que les pusieron de manifiesto cuál era el mejor modo de regular conflictos. En el marco de esta temática sobre el papel de los obispos en la gestión de conflictos, actualmente estoy prestando una especial atención a los obispos cuyo modo de vida estuvo vertebrado por el ascetismo y en cómo aplicaron estos ideales sublimes en su labor terrenal. Esta incipiente investigación[40] está aportando resultados muy relevantes y significativos, que servirán para hacernos reflexionar sobre el modo en que quienes desempeñan una posición de liderazgo afrontan sus propios conflictos internos y los de las personas que se encuentran a su cargo, las enseñanzas que les aportaron estas experiencias y el impacto que tuvieron en su entorno social.

4. LA ANTIGÜEDAD TARDÍA Y LA HISTORIA DE LA HUMANIDAD

Lo aquí expuesto es una pequeñísima muestra de las aportaciones que la Antigüedad Tardía puede ofrecer a la historia de la paz: el papel de la caridad cristiana, las experiencias del ascetismo y el monacato para la paz interior, la noviolencia y la regulación de conflictos,[41] los aspectos instructivos y constructivos de las crisis personales y comunitarias o el enorme potencial que los seres humanos despliegan ante situaciones

39. León I, *Sermo* 84, 2: PL 54, 434 y Prosp., *Chron*., 1367-1375; *MGH* 9, 482-486. Sobre el papel de los obispos como mediadores, cf. UBRIC, P. (2004) *La Iglesia en la Hispania del siglo V*, 63-72 y GILLETT, A. (2003) *Envoys and Political Communication in the Late Antique West, 411-533,* Cambridge.

40. UBRIC, P. (en elaboración) Ascetic Bishops' Strategies of Conflict Resolution.

41. Cf. UBRIC, P. (2011) La búsqueda de la paz interior en una época convulsa, en SANZ, R. y MORENO, F. J. (coords.) *Tempus Barbaricum. El Imperio y las Hispanias al final de la Antigüedad* y UBRIC, P. (en prensa) El mandamiento del Amor en los padres del desierto: una lectura para la Paz, en JIMÉNEZ ARENAS, Juan Manuel y MUÑOZ, Francisco A. (ed.) *Ordo Amoris: El poder del Amor y la Paz*.

críticas, por citar simplemente algunos ejemplos, muestran un sin fin de posibilidades.

Las experiencias de los hombres y mujeres de la Antigüedad Tardía y sus enseñanzas no son sino un eslabón más de un conjunto mucho más amplio que puede aplicarse a toda nuestra historia. Sólo es necesario un cambio de lente, que en vez de centrarse en los prejuicios y en lo violento, sea capaz de descubrir y de contar, con el mismo rigor histórico, una nueva historia de la humanidad, enriquecedora y constructiva[42], que nos permita avanzar en nuestro crecimiento y que sea un paso más en nuestra evolución como especie en el planeta Tierra. Esta será, sin lugar a dudas, la mayor contribución de la Historia a la historia de la Paz.

Figura 1: Imagen tradicional de los bárbaros salvajes y sanguinarios: Ulpiano Fernández Checa, Los Hunos entrando en Roma (Wikimedia Commons: http://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Huns_in_Italy_by_Checa.jpg)

42. Las experiencias aparentemente «negativas» encierran también preciosas enseñanzas y aprendizajes que hemos de saber ver y valorar a la luz de la sabiduría y la comprensión, al margen de juicios y críticas.

Figura 2: La cara «amable» de los bárbaros (representaciones de finales del siglo XX, en WARD PERKINS, B. (2007) *La caída de Roma y el fin de la civilización*, Madrid, Espasa, 24).

CARLOS V: ICONOGRAFÍA PARA UNA PAZ IMPERFECTA

AGUSTÍN MARTÍNEZ PELÁEZ
Universidad Rey Juan Carlos (Madrid)
Departamento de Ciencias de la Educación, Lenguaje, Cultura y Artes

INTRODUCCIÓN

Atendiendo a una de las propuestas que se plantean en este volumen sobre el papel de la Cultura de Paz en la Historia, y evidenciando que se conoce el concepto de Cultura de Paz, considero que la Historia del Arte posee innumerables ejemplos que definen, matizan, amplían, modifican, realzan o manifiestan dicho concepto. Siendo consciente de la amplitud y complejidad del proyecto, mi intención primera, es tratar de reflexionar, presentando un supuesto que sirva como paradigma, acerca del poder de la imagen como instrumento capaz de transmitir, provocar, concienciar o favorecer una Cultura de Paz, aunque ésta sea una Cultura de Paz Imperfecta. Continuando con mis investigaciones como miembro del proyecto de investigación «Virtudes Clásicas de Paz en la Europa Mediterránea», dentro del grupo de investigación «Paz y Regulación de Conflictos», considero que el siglo XVI y las acciones del emperador Carlos V en España y Andalucía, aportan, gracias a los ricos testimonios artísticos, suficiente información para comenzar a dialogar sobre Arte y Cultura de Paz.

Quiero comenzar aclarando, siguiendo a Miguel Rojas Mix,[1] que *curiosamente, la Paz no aparece en el Arte de todas las culturas. Es*

1. ROJAS MIX, Miguel (2009) *El arte fundamento de la cultura de paz*, .

fundamentalmente un concepto occidental. La Paz existe en otras culturas, pero la Paz como valor, como ideal de convivencia, como rechazo de la guerra, es un concepto occidental que requiere pasar de la idea tribal del hombre al concepto de hombre universal. La Paz es difícil e imprecisa de representar, pero para ganar la Paz y, sobre todo, para conservarla, se necesita un imaginario; éste será el depositario de la memoria y la imagen hecha emblema, será una referencia inmediata del discurso de Paz.

Acercar el panorama artístico español a lo largo del siglo XVI, desde una óptica de Cultura de Paz, establecida y difundida por Carlos V en todos sus territorios, profundizar en el estudio de la iconografía como lenguaje de Paz, destacando la trascendencia del lenguaje de las virtudes del monarca como máxima expresión de las manifestaciones artísticas durante su reinado en Andalucía; reflexionar sobre el mensaje de Paz intrínseco en las obras de arte, de y por el emperador, abriendo nuevos diálogos de sus interpretaciones hacia una Cultura de Paz Imperfecta, son algunos de los supuestos que quiero exponer en esta investigación, centrándola principalmente en el programa iconográfico de Carlos V, plasmado en los principales edificios andaluces del siglo XVI, así como en el resto de soportes artísticos y documentos que definirán una etapa histórica cargada de evidencias para unos historiadores, y de contradicciones para otros, a la hora de estudiar la persona y los actos del emperador.

Teniendo en cuenta que las ofertas ideológicas que concurrieron en el panorama español del Quinientos no dejaron de estar predeterminadas por la religión, al margen de su carácter innovador o reaccionario, se puede considerar el programa iconográfico imperial, moldeado profusamente en todas las manifestaciones artísticas en España y especialmente en Andalucía, como una propuesta formulada desde el humanismo cristiano con unos intereses velados de una parte, en la didáctica, puramente ejemplar en algunos de sus argumentos figurativos, y más próximo a moralizaciones religiosas, decisiones políticas y ejemplaridad dinástica o de estirpe, de otra, puestos ambos al servicio de una institución dedicada desde la oficialidad a la promoción del bien y al exterminio del mal, argumentos tratados con incertidumbre por los historiadores que proponen los términos divididos y contradictorios para incidir en esos intereses velados, planteamientos que pueden llevar a renovar las metodologías tradicionales históricas, o al menos, añadir otras, como sería en este caso, estudiar y valorar la riqueza iconográfica imperial en España y Andalucía como una propuesta de Paz, de Paz Imperfecta como se

intentará demostrar en esta investigación, dentro de un argumento más amplio como sería la Cultura de Paz.

Por tanto, sería impreciso y arriesgado, desde la disciplina artística, etiquetar rígidamente la ideología del programa iconográfico imperial durante el siglo XVI. Reducir la centuria a dos filosofías, la del humanismo erasmista y la del catolicismo militante salido de la ortodoxia contrarreformista, coincidentes además con los reinados del emperador y de su hijo, no deja de ser una simplicidad historiográfica. A ellas habría que añadir, al menos, la influencia de la tradición medieval, que siguió viva durante buena parte del siglo, la Reforma luterana o la renovación del aristotelismo, basado entonces en la utilidad moral del arte, herramienta propicia para su difusión didáctica y transformado en codificación normativa hasta el punto de alcanzar rango de dogma una vez que Trento se impregnó del mismo.

La complejidad de la sociedad custodiada bajo la influencia imperial, debió ser, cuanto menos, directamente proporcional a la complejidad iconográfica que desde la corte hubo de generarse para dar respuestas múltiples a múltiples razonamientos y que englobaron desde las representaciones alegóricas hasta los hombres ilustres, los dioses paganos o las virtudes, entre otros programas, destinados a soportes civiles o religiosos.

Precisamente, la definición, interpretación y difusión de la iconología e iconografía de las virtudes en el contexto de Cultura de Paz Imperfecta, es lo que se pretende argumentar en esta investigación, invitando a reflexionar, entre otras acciones, las posibles contradicciones que se pueden encontrar en los mensajes emblemáticos creados durante el reinado de Carlos V, distando entre los dirigidos a la corte, nobleza o clero, y los destinados al resto de la sociedad.

Es importante discernir si la propuesta plástica de las virtudes fue una imposición para el emperador desde el ámbito de la Iglesia, manifiestamente influyente en su política, carácter, cultura y su propia concepción vital, o más bien, se trató de una propuesta personal, de clara influencia humanista y filosófica que el mismo monarca, no sólo supo aprovechar en su beneficio propagandístico político y personal, sino que se empapó de su significado, y guiado por él, se decantó por la interpretación de la Antigüedad Clásica, sin desechar la más cercana en el tiempo medieval, pero adaptando sus respectivos significados a su propio programa humanista, muy cargado de religiosidad, en perfecta connivencia con otros razonamientos que se alejaban de la centralización divina de todas las cosas. En cualquier caso, el planteamiento de las virtudes, a pesar de su evidente ascendencia medieval,

más vinculada a catecismos devocionales que a propuestas ejemplares de cuño humanista, quedó consagrado durante el siglo XVI como un tópico frecuente en los programas iconográficos religiosos o civiles, si bien es cierto que el neoescolasticismo trentino hará de los conjuntos de las virtudes uno de sus argumentos icónicos más claros y eficaces, convirtiéndolos en un inagotable material para propagandas políticas, ejemplos cívicos y sermones cristianos. El mecanismo funcionaba perfectamente; lo mismo ocurría con la iconografía de los dioses paganos, y así, en épocas más o menos reaccionarias, la alegoría —antídoto moral de las representaciones mitológicas—, según gráfica definición de Jean Seznec,[2] no sólo devolvía inocuos a los dioses, sino que los instrumentalizaba al servicio de la ideología del momento reconvirtiéndolos en abstracciones éticas y principios filosóficos, muy prácticos para los gobernantes.

1. LA TRANSMISIÓN DE LA IMAGEN DEL PODER

La representación visual del poder suele estar considerada por la mayoría de los historiadores del arte como rasgo fundamental y necesario del surgimiento de los estados modernos desde el inicio del siglo XVI. La iconografía y simbología del poder fueron las respuestas adaptadas a espacios distintos y momentos determinados como factor de coherencia y expresión de legitimidad. En el caso de España, se puede advertir claramente la dicotomía en la significación de esos símbolos que, siendo prácticamente análogos, fueron utilizados con disquisiciones diferentes por los dos reyes de la centuria, configurándose así como clave para comprender la difusión de una Cultura de Paz, interpretada, en un caso, por el equilibrio entre las pretensiones políticas, el ideal religioso y los influyentes círculos culturales humanistas de Carlos V;[3] y en otro, por la férrea disciplina religiosa, o en palabras de Joseph Pérez,[4] *el rigor y la intolerancia del hijo frente al liberalismo del padre.*

2. SEZNEC, Jean (1983) *Los dioses de la Antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento*. Madrid, Taurus.

3. Bartolomé Bennassar, apunta que la identificación posible, y hasta cierto punto legítima, de Carlos V con la cultura del Renacimiento, no significa, en absoluto, que se hallase entre los hombres más cultos de su tiempo.

4. PÉREZ, Joseph (2000) El misal y la pompa, *La Aventura de la Historia 26*, p. 27. Precisamente, sobre la tolerancia del emperador como significado y suma de las virtudes

Una de las primeras definiciones que puede abrir el debate en cuanto a la significación iconográfica de esa nueva situación histórica es la de solidaridad, no compartida por todos los historiadores, bajo la cual, el emperador quiso reconocer el mismo mando para todos los reinos españoles, Flandes, Europa central y la mayor parte de Italia. La iconografía fue concebida en el programa regio del emperador como transmisora de la imagen áulica, y encontró su mejor expresión en la alusión a la familia o la dinastía, al credo y a las virtudes que debían regir su vida, o a los modelos e historias de la Antigüedad Clásica que se deseaba evocar siguiendo los dictados del Renacimiento, dando así ejemplo a todas las clases sociales de sus territorios. La variedad y vastedad de los dominios y sus incesantes viajes por sus posesiones europeas sirvieron para difundir la recuperada mitología imperial, expresada por los humanistas mediante nuevos postulados. Si bien en un principio, predominó el ideal caballeresco de tradición medieval de la corte borgoñona, con el paso del tiempo se fueron acentuando, hasta resultar triunfantes, los ideales del clasicismo.

De todo ello son magníficos testimonios los deslumbrantes espectáculos organizados con motivo de sus coronaciones y de sus grandes hazañas bélicas. De la primera de aquellas, celebrada en Aquisgrán en 1520, se conserva el testimonio de Alberto Durero, quien en su diario escribió no haber visto con anterioridad festejos de tal magnificencia. Frente a la ausencia de representaciones de tales celebraciones, las de Bolonia, que tuvieron lugar en febrero de 1530, cuentan con una amplia iconografía. Especial interés tienen las imágenes de las cabalgatas, resultando singularmente atractivas las calcografías debidas a Nicolás Hogenberg que sirvieron de base a creaciones plásticas coetáneas e incluso posteriores. De aquellas cabe mencionar el friso que adorna la fachada del ayuntamiento de Tarazona. De éstos, los lienzos pintados por Juan de la Corte a comienzos del siglo XVII, son prueba de la mitificación de la persona del emperador en el ámbito de la corte hispana y su influencia posterior.

---

de éste en su programa iconográfico durante su reinado, tiene en la actualidad, en imprenta el autor de este texto, un artículo.

Figura 1. *Coronación de Carlos V como emperador en Bolonia*
Fachada ayuntamiento de Tarazona.*

La faceta militar y los grandes triunfos del emperador se recogieron en numerosos y variados textos, caso de *La Alamanna*, compuesta por Oliviero[5] y de los *Comentarios a la guerra de Alemania*, debidos a Luis de Ávila y Zúñiga.[6] Sin embargo, fue su victoriosa campaña en Túnez en 1535, la más empleada con fines propagandísticos, dando lugar a creaciones artísticas tan sobresalientes como la serie de tapices de *La Conquista de Túnez*, realizada en Bruselas entre 1548 y 1554, en los talleres de Wilhelm Pannemaker,[7] sobre cartones de Peter Coeck van Aelst y Jan Cornelisz Vermeyen, quien fue cronista gráfico de esta campaña

*. Imagen extraída de http://www.tarazonacca.es

5. OLIVIERO, Francesco Antonio (1567) *La Alamanna*, Venezia, V. Valgrisi.

6. DE ÁVILA Y ZÚÑIGA, Luis. (1767) *Comentario de la guerra de Alemania hecha por Carlos V, máximo emperador romano, rey de España, en el año MDXLVI y MDXLVII*, Madrid, Imprenta de Francisco Xavier García. Fondo Reservado de la biblioteca de la Facultad de Geografía e Historia, de la Universidad Complutense de Madrid.

7. La serie fue encargada por María de Hungría y constaba de doce tapices. En la actualidad sólo se conservan diez en la Real Armería del Palacio de Oriente y en los Reales Alcázares de Sevilla.

africana del emperador. Tras su victoria tunecina, Carlos V realizó un triunfal recorrido por diversas ciudades de Italia, en las que se erigieron retóricos y monumentales arcos triunfales, en cuyo diseño intervinieron los artistas más destacados del momento.

Figura 2. *Revista de las tropas en Barcelona, detalle.* Paño II de la serie «La empresa de Túnez» (1548-1554), de Willem Pannemaker. Patrimonio Nacional. Armería del Palacio Real, Madrid.

El mismo lenguaje clásico y el mismo concepto de virtud heroica en ellos desplegado se empleó en los arcos de otros ingresos italianos del monarca, como los erigidos en Milán en 1541, recogidos en las xilografías de la obra de Albicante *Trattato de l'intrar in Milano de Carlo V*. Menor envergadura ofrecieron los levantados en Mallorca con motivo de la llegada del emperador en ese mismo año, mientras alcanzaron singular importancia los construidos en Amberes durante la visita realizada en 1549 por el todavía príncipe Felipe, recogida en el conocido libro de Calvete de Estrella, *El Felicísimo Viaje*.

Buena prueba de la importancia política y artística de estos solemnes recibimientos fue el tributado a Cosme I de Médicis en Siena, que incorporó, junto a otras decoraciones, cinco arcos triunfales. Tales entradas también sirvieron para plantear reivindicaciones o para expresar la esperanza de un justo gobierno por parte de los habitantes de las distintas ciudades. De hecho, estas felices entradas se consideraron una alianza

entre gobernante y gobernados; éstos acataban la autoridad del monarca, quien se comprometía a actuar según la ética cristiana.

Empero, antes de reconocer la magnífica influencia que las virtudes heroicas, culturales y políticas del emperador tuvieron a través del arte en libros, esculturas, pinturas, arquitectura o el propio urbanismo de pueblos y ciudades —no sólo para los gobernados, sino para lo que muchos historiadores a lo largo del tiempo, han considerando en sus crónicas e investigaciones como parte instrumental imprescindible, a la vez que perfectamente asumible en el concepto contemporáneo de Cultura de Paz—, se hace necesario indagar y presentar en el debate, algunas acciones del emperador que podrían cuestionar la plena y continuada disposición pacífica en todos los ámbitos y durante todo el tiempo de su reinado.

Retomando la cita anterior de Joseph Pérez, que introducía los conceptos liberalismo e intolerancia como contrapuestos e identificadores de Carlos V y de su hijo Felipe II, respectivamente, sería conveniente de igual forma, revisar o dialogar en torno al concepto de *piedad*, tradicionalmente atribuido al emperador como un adjetivo inherente. Por destacar sólo alguno de los capítulos en los que se puede presentar la duda, podrían estudiarse pormenorizadamente cómo se solucionaron los focos de herejía producidos en 1559, ya muerto el monarca, en Valladolid y Sevilla. Felipe II, se encontraba en Flandes, y fue doña Juana, regenta del reino la que actuó, siguiendo recomendaciones redactadas con anterioridad por el emperador, desde su retiro, quien convenía a proceder con «mucho rigor y recio castigo. Se debe mirar si se puede proceder contra ellos como contra sediciosos, escandalosos, alborotadores e inquietadores de la república y que tenían fin de incurrir en caso de rebelión, porque no se pueden prevalecer de misericordia».[8] En cualquier caso, el texto de Carlos V no tiene por qué extrañar. Desde joven, había tenido en Flandes por maestro y preceptor a Adriano de Utrecht, deán de la universidad de Lovaina y futuro Papa, un clérigo muy serio, adepto de la llamada *Devotio Moderna* que recomendaban los Hermanos de la Vida Común. El libro más representativo de aquella tendencia, que gozó de un éxito extraordinario en toda Europa, fue la *Imitación de Cristo*, de Tomás de

8. FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Manuel (2006) *Carlos V, el César y el hombre,* Madrid, Espasa. Para el autor, los autos de fe de 1559 no fueron los primeros actos de reinado de Felipe II, sino los últimos del gobierno de Carlos V.

Kempis. Adriano instruyó al príncipe en los dogmas fundamentales del catolicismo romano.

Entre los historiadores, mayoritariamente, de la piedad del emperador, no se duda. Está corroborado que oía misa cada mañana, asistía a vísperas y a otros oficios, guardaba los ayunos que ordenaba la Iglesia, e incluso, los jueves santos, lavaba él mismo los pies de trece pobres y les servía la comida. Su fe entendía poco de sutilezas teológicas. Ahora bien, dicha postura no significa que fuera indiferente a las cuestiones dogmáticas y que estuviera dispuesto a cualquier concesión, sino todo lo contrario.

Desde el principio —19 de abril de 1521—, Carlos V estuvo en contra de Lutero. El emperador no llegaba a entender como un hombre solo, podía tener razón contra toda la Iglesia y rebelarse contra unas creencias y unas costumbres autorizadas por siglos y siglos de una tradición piadosa y colectiva; al atacar los dogmas fundamentales de la fe, Lutero —para Carlos V— hacía más difícil la reforma de los abusos que se habían introducido en la Iglesia.

No cabe duda de la lucha del monarca contra los luteranos. De esta constatación hay que partir para entender su política religiosa, e incluso, se hace necesario hacer una distinción entre los territorios en los que éste tenía autoridad limitada y aquellos en los que podía imponer su voluntad. Allí donde el emperador tuvo las manos libres, se mostró muy riguroso en la represión, no tolerando ninguna concesión. En España, el 20 de abril de 1521, ordenó luchar contra la propaganda luterana confiando en la Inquisición para un «justo castigo a los herejes». Para Flandes, pensó primeramente en establecer una Inquisición al estilo de España que chocó con las instituciones terrenales de ese territorio, usando finalmente otros métodos represivos, no menos eficaces; en 1550 un edicto prohibía la impresión, venta y posesión de libros de Lutero, Oecolampadio, Zwinglio o Calvino, entre otros. Así mismo, quedaban prohibidas las reuniones de los mismos, no pudiendo nadie apoyarlos o albergarlos sin que le recayese la sospecha de herejía que se castigaba con la pena capital.[9] En Nápoles ocurrió algo semejante: en 1546, Carlos V ordenó al virrey don Pedro de Toledo que creara en aquel territorio una

9. En una carta a su hermana María de Hungría, le expresaba su pensamiento dejándole claro que «lo que se tolera en Alemania no se puede consentir de ninguna manera en los Países Bajos».

Inquisición como la de España, pero tuvo que dar marcha atrás ante la oposición de varios sectores de opinión y del mismo Papa, que proclamó que las causas de herejía dependían exclusivamente de los tribunales eclesiásticos. De este modo, al darse cuenta que el «conflicto alemán» no se podía resolver por medio de la política de coloquios, el emperador decidió emplear la fuerza contra los luteranos, a quienes venció en Mühlberg en 1547, aunque el problema esencial, el de cómo terminar con la división religiosa, permanecía intacto. Para acabar con tan largo conflicto, después de consultar con teólogos, Carlos V se avino a una fórmula provisional que no podía ser del agrado de nadie: el *Interim de Augsburgo* —que se transformó el 30 de junio de 1548 en ley del Imperio— algo precario, como define la propia palabra: se aceptaba el matrimonio de los sacerdotes y la concesión del cáliz, pero nada se decía de la devolución de los bienes de la Iglesia. Carlos V no pudo impedir la división religiosa de Europa, siendo este fracaso quizás, el que más le pesó por tratarse de algo que afectaba a su profundo sentido religioso y que además se situaba en las tierras patrimoniales de sus antepasados, y que se empeñó en transmitir a su hijo. Así fue como los Países Bajos quedaron separados de la herencia austríaca y unidos a España, situación que pronto plantearía problemas insolubles al heredero.

Así pues, se puede advertir que la identificación tradicional y posiblemente legitimada por muchos historiadores de Carlos V como «el emperador pacificador», debería matizarse con la de emperador de la Paz Imperfecta.[10]

Y es que, su historiográficamente documentada sensibilidad cultural humanista es, cuanto menos, contradictoria, ateniéndose a hechos objetivos fácilmente contrastables y ampliamente conocidos por la Historia. Más bien, el encuentro del emperador con los ideales y el espíritu del Renacimiento, se fundó en las orientaciones y tendencias universalistas

10. Siguiendo la definición de Paz Imperfecta como «aquellos espacios e instancias en las que se pueden detectar acciones que crean paz, a pesar de que estén en contextos en los que existen los conflictos y la violencia. De esta manera, entendemos la *paz imperfecta* como una categoría de análisis que reconoce los conflictos en los que las personas y/o grupos humanos han optado por facilitar la satisfacción y las necesidades de los otros, sin que ninguna causa ajena a sus voluntades lo haya impedido». Extraído de MUÑOZ, Francisco A.; HERRERA FLORES, Joaquín; MOLINA RUEDA, Beatriz y SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, Sebastián (2005) *Investigación de la Paz y los Derechos Humanos desde Andalucía*. Granada, Editorial Universidad de Granada, Colección Eirene, p. 29

de éste. No se trataba de una simple aspiración a un poder universal, al contrario de lo que pretendieron el jurista Miguel de Ulzurrum en *Catholicum Opus Imperiale Regiminis Mundi*, publicado en 1525, o el cronista Pedro Mexia en su *Historia Imperial y Cesárea*;[11] o de lo que podría sugerir el famoso cuadro de la *Alegoría de Carlos V como soberano de vastos reinos*,[12] en el cual el emperador aparece, con la corona al alcance de la mano, poniendo su cetro en el globo terrestre, como dominador del mundo.

Figura 3. Anónimo, *Alegoría de Carlos V como soberano de vastos reinos*, siglo XVI

11. BENNASSAR, Bartolomé (2000) Un príncipe del Renacimiento, *La Aventura de la Historia 26*, p. 58.

12. Anónimo, conocido gracias a una copia de Rubens que se encuentra en la Residenz Galerie, en Salzburgo.

La reivindicación de una jurisdicción universal sólo fue un tema fugaz al calor de la elección de 1519. El universalismo del monarca puede verse desde diferentes expresiones, múltiples y coherentes a su vez. Muchos historiadores admiten que éste no fue ni flamenco, ni borgoñón, ni español, ni italiano, ni alemán. Al principio, no hablaba más que el flamenco y el francés, añadiendo después a su saber el castellano y algo de italiano, pero no el alemán; algo que no le ocurriría a su hijo. Carlos, por tanto, fue un europeo con visión amplia, algo utópica, que no se detuvo en los horizontes de ese continente.

Fue un rey cuyo Consejo de Estado reunió a señores oriundos de todas sus provincias, a humanistas italianos y a diplomáticos o militares españoles. Carlos no tuvo parte en la invitación que Cisneros dirigió a Erasmo para que viniera a España, aunque el humanista de Rotterdam estuviese entonces entre sus consejeros, ya que en 1516 éste era demasiado joven para tal iniciativa y aún no conocía España.

Poco después de la victoria de Pavía, cuando el canciller Gattinara y su secretario Alonso de Valdés, bajo la influencia de Erasmo, abogaron por la convocatoria de un concilio —incluso con la opinión contraria del propio Papa—, el emperador adoptó la idea, pensando restaurar la unidad cristiana con una decisión de justicia que su victoria le permitía imponer tanto al Papa como a los luteranos. Así, nostálgico de la unidad de la Cristiandad, persiguió con afán la convocatoria de un «Concilio Universal» capaz de asimilar y reducir la Reforma y que restituyera a la Iglesia una misión verdaderamente católica. Hay que pensar en el texto de 1526, como una auténtica llamada a un concilio «general y libre» al cual hubieran podido asistir protestantes tales como Melanchton, Lutero y Bucero.

Fue, en fin, un hombre que se dejó seducir, espiritualmente al menos, por el anhelo erasmista de la concordia entre los príncipes cristianos, condición imprescindible para que él mismo pudiera llevar a cabo su misión universal, pensamiento clave expresado en 1530 en los *Diálogos*,[13] de Alfonso de Valdés, para quien el príncipe era «el pastor de los pastores». Valdés legitimó también el *Saco de Roma* de 1527 a causa de

13. Uno de ellos, fue *Diálogo de Mercurio y Carón: en que allende de muchas cosas graciosas y de buena doctrina: se cuenta lo que ha acaescido en la guerra desdel año de mill y Qujnjentos y veynte y vno hasta los desafíos de los Reyes de/ Francia i Ynglaterra hechos al/ Emperador,* año de/ MDXXVIII.

la incapacidad del Papa para ejercer su magisterio espiritual, el silencio y la indiferencia mostradas por Clemente VII ante las demandas del emperador para que convocase un concilio.

Carlos V fue también el hombre que se escandalizó al ver las reformas que había padecido la Mezquita de Córdoba, y a la vez, el monarca que, tras reunir en la Capilla Real de Granada una junta para examinar las quejas de los moriscos —víctimas cotidianas de humillaciones de toda índole—, se dejó convencer de que era preciso abolir todos los rasgos externos de la identidad morisca —trajes, idioma o costumbres alimenticias, entre otros— y de que convenía introducir el tribunal del Santo Oficio en Granada. Y no tuvo dudas al erigir en la Alhambra un palacio de cuño clásico, puramente italiano, según las normas de los arquitectos romanos y florentinos con los que trabajó Pedro Machuca antes de concebir su diseño. Fue un hombre cuya Real Capilla de Música se componía de músicos flamencos, partidarios de las composiciones de Josquin Desprez, tanto *Miserere* como *Stabat Mater*, concebidos en la catedral de Cambrai, pero también tocados con delectación en la corte de los Este, en Ferrara. Un hombre cuyo pintor preferido era el veneciano Tiziano, pero que no fue culpable de que se perdieran muchos de los cuadros pintados por el genio italiano, como el único en el que aparecían juntos Carlos y la emperatriz Isabel;[14] al fin y al cabo, Carlos V era totalmente ajeno a cualquier nacionalismo, de ahí que se le pueda presentar o identificar como una figura emblemática del Renacimiento y verdadero artífice de una Paz Imperfecta.

El ideal caballeresco, el concepto patrimonial del Estado y el apego a la tradición católica, son síntomas de que, a pesar de vivir en una época de transición hacia la modernidad, el emperador seguía conformándose a un ideario fundamentalmente medieval. Por ello resulta muy difícil ver en Carlos V un precursor de la «idea de Europa»; es difícil pensar siquiera, que dicha frase formase parte de su vocabulario. Para él, Europa era una mera expresión geográfica; lo que le interesaba no era Europa, sino la «República Cristiana», lo que en la Edad Media, y todavía a principios del siglo XVI, antes de la propuesta de Lutero, se llamaba «Cristiandad». Durante su reinado se llevaron a cabo las conquistas de extensos territorios en América. Carlos V recibió personalmente a Ma-

14. El que se conoce en la actualidad, es una copia de Rubens y se encuentra en el Museo del Prado.

gallanes, al padre Las Casas, a Hernán Cortés, a Pizarro; su confesor, fray García de Loaysa, fue durante unos años presidente del Consejo de Indias y, sin embargo, el Nuevo Mundo ocupó muy poco lugar en las preocupaciones del emperador, que seguía viviendo, a pesar de todos los descubrimientos, en un universo para él familiar.

2. TIPOLOGÍAS ICONOGRÁFICAS PARA UNA PAZ IMPERFECTA

La delegación de la autoridad imperial reforzó un poderoso sentimiento dinástico, eficaz elemento conjuntivo, fomentado también por las alianzas matrimoniales y el culto a los antepasados.[15] En torno a la representación ejemplar del emperador se elaboraron, en complementariedad con otros dispositivos exaltatorios, múltiples variaciones en las que se sintetizaban unos caracteres específicos. La iconografía se encontraba agrupada en tres grandes grupos: referencias directas al poder, referencias indirectas que reflejaban la mentalidad y el mundo cultural contemporáneo y, por último, motivos decorativos: geométricos, vegetales, fantásticos y figurativos, entre otros. En todas las manifestaciones artísticas, los motivos decorativos no tenían necesariamente un único significado, por lo que eran susceptibles de dobles lecturas. Un asunto mitológico podía aludir al poder político, pero también a una virtud personal, así como la imagen de un santo igualmente podía tener connotaciones dinásticas o políticas, como sucede con San Andrés,[16]

15. AA. VV. (2000) *El Linaje del Emperador,* Madrid, Ministerio de Cultura.

16. Esta asimilación del espíritu borgoñón, fue total por parte de los Habsburgo que «siempre vieron en el Condado de Borgoña, en palabras de Carlos V, el más antiguo solar de su dinastía. Este espíritu estaba cargado de ideales basados en la caballería medieval, ideales que habían conseguido canalizar el ardor bélico del caballero del medievo, bajo un estricto «Código de Honor» y le habían dado un objetivo místico: la exaltación de la Cristiandad. Este ideal fue el que llevó a Felipe el Bueno, bisabuelo de Felipe el Hermoso, a crear el día 8 de enero de 1429, aprovechando la llegada a Bruselas de la que sería su tercera esposa, doña Isabel de Portugal, la Orden de Caballería del Toisón de Oro, que convertiría su Estado en el centro de reunión de los más destacados caballeros de todas las cortes europeas.

La Orden del Toisón de Oro, fue creada según consta en sus ordenanzas para «la gloria y alabanza de Dios Omnipotente, nuestro Creador y Salvador, en honor de su Gloriosa Madre, la Virgen María y de nuestro Señor, San Andrés, Apóstol y Mártir». Por lo que se ponía la advocación de este santo, patrón de la casa de Borgoña, a quien se encomendaban

patrón de la Casa de Austria, o Santiago, asociado a la lucha contra el Islam y, por extensión, contra la herejía.

La expresión más directa del poder de un personaje regio era el recurso a la heráldica, ya que ésta no sólo le situaba en el lugar exacto que ocupaba en la sociedad sino que también permitía conocer a sus antecedentes y vínculos familiares. Estas premisas eran especialmente significativas en las casas reales por su lectura territorial. La referencia dinástica podía mostrarse mediante la representación fiel de su escudo de armas. Entre ellas también se encontraban las insignias de las principales órdenes caballerescas, entre las que destacaba el Toisón de Oro. Carlos V fue el quinto soberano de la orden, vinculada hasta el presente a la Corona de España.

---

los caballeros y por el que juraban los electos, disponiéndose que fuese en el día en que la Iglesia celebra su festividad, el 30 de noviembre, cuando la Orden debía tener función solemne, siendo este día del año 1431, cuando se celebró el primer Capítulo de la Orden, con procesión y misa en honor de su Santo Patrón. El símbolo que identificó siempre a este apóstol, fue el que significó el instrumento de su martirio, una cruz en forma de aspa, que se representaba construida con dos troncos de árbol con las ramas cortadas, y que siempre se conoció como Cruz de San Andrés. La devoción de la Casa de Borgoña a San Andrés, según afirma Elías de Tejada, tenía su origen en el Franco-Condado o condado de Borgoña con capital en Besançon, que si bien había tenido personalidad propia, había pasado a formar parte del ducado de Borgoña, con capital en Dijon, en 1363, al recibir el abuelo de Felipe el Bueno, Felipe el Atrevido, conde de Borgoña, por concesión del emperador de Alemania, Carlos IV, el ducado de su padre, Juan II el Bueno, rey de Francia.

Figura 4. Toisón de Oro

El collar del Toisón de Oro y sus diferentes elementos fueron, desde su más temprana infancia, uno de los adornos preferidos por sus connotaciones simbólicas. La pertenencia a esta exclusiva y reducida orden suponía el establecimiento de unos especiales lazos políticos y personales de lealtad con el soberano. La ostentación del Toisón de Oro fue, por tanto, uno de los principales símbolos de poder, presente en la iconografía de la mayor parte de edificios y objetos artísticos.

Por otra parte, la condición imperial y la relación directa con la significación e interpretación de la unidad, prosperidad y pacificación de los pueblos, llevó durante el reinado de Carlos V, a España, y especialmente a Andalucía, a una época de apertura cultural muy favorable a la confección de una síntesis del arte occidental, de la que fue quizá el laboratorio más completo. Esta síntesis había empezado ya a formarse en el siglo anterior gracias a la *cultura de frontera*, peculiar de España, que desde el siglo XI hasta el XV había permitido el enriquecimiento artístico con estilos como el gótico o el mudéjar, muy pujante e impulsado desde Andalucía hacia América, donde florecieron los más ricos

artesonados en zonas como México o los Andes. El sincretismo continuó con la llegada a la Península Ibérica de artistas oriundos de los territorios europeos imperiales que, o bien, trabajaron en ella durante algún tiempo o permanecieron para siempre, formando nuevas familias y dando a la Historia del Arte algunos de los representantes más sobresalientes del siglo XVI. Mayoritariamente bajo los preceptos artísticos clasicistas italianos, y con una iconografía, significación e interpretación universalista de «Pax Cristiana» propuesta por el emperador, adornada de imágenes propias de su condición humanista, de poder político y conciliador religioso, las grandes obras de arte que se creaban en Andalucía en esos momentos llevaron la firma de artistas como Enrique de Egas, hijo de madre española y padre flamenco, Diego de Siloe, hijo del también flamenco Gil de Siloe, Heinrich de Arfe, castellanizado Enrique de Arfe, el borgoñón Juan de Juni, o el padre e hijo Leone y Pompeyo Leoni, entre otros.

Las idas y venidas entre España e Italia de muchos artistas tuvieron también gran trascendencia. Fue el caso de los Berruguete. Pedro, pintor eximio, trabajó durante largos años en la corte de los Montefeltro, de Urbino. Allí hizo el retrato del duque Federigo, cuyo estudio adornó con brillante marquetería, antes de dejar un tesoro artístico en su patria chica de Santa Eulalia. Su hijo, Alonso estuvo nueve años en los talleres de Rafael y de Miguel Ángel, donde tuvo por compañeros ocasionales a Pedro de Machuca y a Gaspar Becerra. Cuando volvió a Castilla, estaba perfectamente preparado para asumir el liderazgo que ejerció en el arte escultórico durante los años últimos del reinado de Carlos V. Antes, el burgalés, Bartolomé Ordóñez y el italiano Domenico Fancelli habían colaborado esculpiendo el mármol y el bronce en Ávila, en las cuatro tumbas de los Fonseca, en la colegiata de Coca, y en los sepulcros de Felipe el Hermoso y Juana la Loca, en la Capilla Real de Granada.

Es cierto que España no había esperado la venida de Carlos V para abrirse a los modelos de fuera, especialmente los de Flandes e Italia. En 1491, cuando el Conde de Tendilla volvió de su embajada en Italia, al llegar a Valladolid vio las obras del colegio de Santa Cruz que su tío, el cardenal Mendoza, acababa de emprender y en un gesto claramente contrario a las trazas que contempló, consiguió modificar totalmente el proyecto y al cabo de dos años la ciudad estaba adornada con un palacio de auténtico estilo renacentista, del que destacaban y son señas de identidad en la actualidad, la sobriedad, su perfecta simetría, la primacía de las líneas rectas y los grandes patios cuadrangulares con galerías.

En época del emperador, estas influencias se asentaron y desarrollaron principalmente en Andalucía, beneficiada desde la conquista de Granada, por los repobladores castellanos que configurarían ciudades italianizadas de nueva planta, aunque el estilo clasicista no sería el único con el que se enriquecerían edificios y el urbanismo de éstas. Al contrario, la simbiosis entre el estilo gótico, preferido por los viejos maestro arquitectos[17] —piénsese en las catedrales de Segovia, Salamanca o Sevilla—, el mudéjar —que llegó en ocasiones a dominar, como en la sevillana Casa de Pilatos—, y las mencionadas influencias renacentistas, dieron lugar en tiempos de Carlos V a un arte original, el Plateresco;[18] una aportación autóctona a la Historia del Arte española, cuyo principal valor no recaería en la propia construcción, sino en su decoración, en su iconografía simbólica, doctrinaria y cargada de mensajes muy concisos en torno a las propuestas e ideales políticos, sociales y culturales del monarca. Los pórticos de los hospitales reales en Santiago de Compostela y Granada, Santa Cruz, en Toledo, la Capilla Real de Granada, la fachada de la universidad de Salamanca, las capillas del coro de la catedral de Sevilla, o la Casa de Miranda, en Burgos, son sólo unos ejemplos, siendo quizás el más simbólico, el caso del palacio de Carlos V en Granada, cuyo estudio se ampliará en párrafos posteriores; un edificio concebido por un arquitecto español, modelo de importación matemáticamente perfecto, pero obediente a la racionalidad triunfante. Otros arquitectos, imbuidos en las formas y el espíritu renacentista, como Rodrigo Gil de Hontañón y Andrés de Vandelvira, que trabajaron en la misma época —Vandelvira estuvo precisamente al servicio del secretario de Carlos V, Francisco de los Cobos—, tuvieron más en cuenta la síntesis que se estaba elaborando, aunque conforme al temperamento español.

Sin duda, existen muchas formas de manifestar en el arte una disposición de Paz en un territorio y manifestársela así a sus ciudadanos, tanto si ésta es efímera como perecedera. De la misma manera, existen las mismas opiniones, desde la investigación histórica, que identifican

17. La negativa de muchos maestros arquitectos a incorporar modelos foráneos a los españoles, produjo una ruptura entre los artistas que trabajaban para la corte, y el propio emperador, quien finalmente impuso los nuevos ideales clasicistas y humanistas importados desde Italia.

18. La historiadora del arte francesa, Claudette Derozier propuso la definición para Plateresco como «un arte escultórico de tradición gótico-mudéjar cuyo repertorio se italianizó», para referirse a éste como un estilo decorativo, más que propiamente estructural.

esa Paz con intereses encontrados, o al menos, contradictorios, según el territorio, el mensaje, la población o la victoria a la que se refiera. Rainer Wohlfeil, por ejemplo, en un artículo sobre el palacio de Carlos V en la Alhambra, afirmaba que el interés por el arte y la arquitectura del emperador siempre estuvo más marcado por consideraciones prácticas y propagandísticas que por las preferencias estéticas y que sus intervenciones de 1541 y 1548 en el proyecto de la obra se debieron a reflexiones de este tipo.[19] Otros, como Checa Cremades,[20] apoyan en sus escritos el sentimiento pacífico y unificador del monarca a través de imágenes repetitivas muy claras y entendibles para sus ciudadanos, pero nunca con una idea propagandística absolutista, sino completamente concienciado de que su programa de paz fortalecería sus territorios, tanto en lo político, como en lo religioso y en lo cultural.

Figura 5. Palacio de Carlos V y recintos palaciegos nazaríes.

19. WOHLFEIL, Rainer (1998) Las alegorías de la paz en la fachada occidental del palacio de Carlos V, *Cuadernos de la Alhambra 31-32 (1995-1996)*, pp.161–188.

20. CHECA CREMADES, Fernando (1988) *Pintura y escultura del Renacimiento en España (1450-1600)*, Madrid.

Para la historiadora del arte e investigadora de la Paz, Elena Díez Jorge, *sin duda, la propia ubicación del palacio y su significación respecto al conjunto nazarí hacen del monumento un verdadero alegato a la integración multicultural, una entrada a una estabilidad y paz imperial*.[21]

De entre las imágenes más repetidas, se conocerá la de la virtud de la Justicia, símbolo de la idea romana del *Triunfo*, recuperado desde Italia por autores como Petrarca y que se adaptó rápidamente en Andalucía con programas iconográficos suministrados por los eruditos para la decoración de los más importantes edificios que se iban levantando, especialmente los relacionados con la monarquía y con la más alta nobleza, para los que el símbolo de la justicia se convirtió en sinónimo de la casa real.

Pero, además de las virtudes del soberano, existían otras tipologías artísticas que reforzaban la imagen y los hechos del monarca. Desde el siglo XV y durante buena parte del XVI, el género artístico del retrato gozó de un amplio predicamento en el mundo italiano y se había constituido en el medio esencial de la expresión de una imagen no sólo del individuo, sino también de la manifestación externa del poder político, y por tanto, del arte público. Pero no sólo el retrato, la pintura de caballete o al fresco; también las medallas y la escultura, así como la arquitectura pública efímera, habían comenzado a celebrar retóricamente la realidad de un nuevo poder político, que tuvo su mejor expresión en el recuperado género del retrato ecuestre; son célebres los ejemplos de Paolo Ucello, Andrea del Castagno, Andrea Verrochio o Donatello, que constituyeron los precedentes de la pintura de Tiziano, y por tanto, de las manifestaciones artísticas españolas y andaluzas durante el reinado de Carlos V.

Tiziano dio un paso adelante en la definición plástica, no tanto del hombre de corte, tan bien representado en el *Baltasar de Castiglione* de Rafael —Museo del Louvre—, sino en la imagen del poderoso en la corte, del político que quiere hacer patente lo importante y aun majestuoso de su presencia, de la que, incluso, no está exenta una cierta distancia y, por supuesto, una muy clara arrogancia orgullosa no sólo de su status, sino de su efectivo poder. Y eso tuvo mucho que ver con el carácter y la opinión propia que el emperador impuso a los artistas para conocimiento público de su imagen.

21. DÍEZ JORGE, Elena (1999) Pax augusta, pax carolina. Aproximación a la paz a través del discurso simbólico de la imagen de Carlos V, en *El Emperador Carlos y su tiempo*, IX Jornadas Nacionales Historia Militar, 63-82.

De este modo, de nuevo, se podría valorar la perspectiva, contenidos e idea de Paz Imperfecta durante el reinado de Carlos V y su plasmación en el arte, analizando sus coincidencias o divergencias con las interpretaciones que de los mismos motivos iconográficos, poseían otros monarcas o nobles contemporáneos, quienes basaban la difusión de su imagen pública en una óptica más militar que social.

A la vista de los retratos conocidos, la importancia de la figura de Carlos V en los momentos iniciales de la década de 1530, en el desarrollo de las estrategias representativas realizadas por Tiziano de la imagen de poder, pudo verse comprometida con sus propios ideales, pues los atributos y símbolos plasmados en las obras de arte, principalmente en pintura, compartieron referencias político-militares con personajes como Federico II Gonzaga, Alfonso de Ávalos o Francesco María della Rovere. Giorgio Vasari, compartirá en sus escritos esta afirmación a la vez que insistía en la necesidad de divulgar que la finalidad del emperador era bien distinta.

Así pues, Tiziano asumió de buen grado en sus propuestas pictóricas un lenguaje alegórico que Carlos V rehuía para sus retratos, no para sus armaduras o decoración escultórica de los edificios mandados construir por él —una nueva contradicción—. Desde su primer viaje a Italia en 1530, se percibe cierta divergencia entre el modo como los artistas italianos trataron la imagen del emperador y los intereses de éste. Las reticencias de Carlos V hacia la alegoría estaban condicionadas por la sobria herencia del retrato borgoñon, pero tampoco conviene ignorar su capacidad para intuir los intereses materiales que subyacían tras los sofisticados ejercicios de adulación con que lo celebraban artistas y escritores italianos, especialmente cuando procedían de alguien como Pietro Aretino.[22]

La prevención del monarca hacia la adulación era, sin embargo, bien conocida, pues contemporáneos suyos, como el embajador veneciano Gaspare Contarini, señalaban como rasgo sobresaliente de su carácter la moderación y el rechazo a la exaltación excesiva de su persona: «Verdaderamente, en estas grandes victorias alcanzadas contra el rey

22. Carlos V y Francisco I se disputaron los favores de su incisiva y calumniadora pluma, de la que salieron obras literarias como *La Cortesana* (1534), *Coloquio de las Damas* (1548) o *El Hipócrita* (1542) donde teatraliza de manera muy realista la condición y consecuencia de los vicios.

cristianísimo tuvo tanta moderación que fue un milagro; no se vio una señal de insolencia ni en las palabras ni en movimiento alguno».[23]

Carlos había sido instruido en una línea de pensamiento político que, inspirada en autores clásicos como Cicerón[24] o Plutarco, aconsejaba al gobernante moderación y le advertía de los peligros de la adulación. Con apenas dieciséis años había sido el destinatario de la *Educación del Príncipe Cristiano*, donde Erasmo de Rotterdam censuraba los retratos reales por considerarlos meros espejos de vanidad. Erasmo hizo especial hincapié en advertir al joven monarca contra los cortesanos lisonjeros, señalándole entre los varios modos de adular al príncipe el del retrato y ofreciéndole ejemplos extraídos de la Antigüedad: «Así Apeles aduló a Alejandro Magno al pintarlo blandiendo un rayo con su mano. Y Octavio se complacía en que lo representasen con la efigie de Apolo». Poco después era fray Antonio de Guevara quien ponía en boca de Marco Aurelio una lúcida y escéptica reflexión sobre la vanidad del triunfo que le tocara protagonizar en Roma en su *Relox de Príncipes*, dedicado al emperador en 1529.

Ciertamente, la relación entre alegoría y retrato real en la España de los siglos XVI y XVII carece de un estudio concluyente,[25] probablemente porque durante décadas se solventó la cuestión negando su existencia o admitiéndola atemperada e inmersa en los códigos visuales del momento. Sin embargo, ya en época de Carlos V, fue habitual el empleo explícito de la alegoría para exaltar al monarca en grabados, celebraciones efímeras y medallas. En la década de 1550 se fecha su irrupción ocasional en imágenes pictóricas y escultóricas auspiciadas desde la corte, datándose entonces el cuadro *Carlos V y el Furor,* de Leone Leoni, y *Retrato del príncipe don Carlos,* de Alonso Sánchez Coello.

23. FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Manuel (1999) *Carlos V. El César y el hombre*. Madrid, p. 167.

24. La primera y más famosa definición de paz, fue dada por Cicerón en su libro *Las Filípicas* (43 a.C): «Pax est tranquilla libertas». Como punto de partida el orador romano asocia tranquilidad y libertad en la idea de paz.

25. Tan sólo han profundizado en el tema Serrera Contreras y José Miguel Morán Turina.

Figura 6. *Medalla conmemorativa del emperador Carlos y la emperatriz Isabel*. Metropolitan Museum, Nueva York.

Los más altos representantes de la casa de Austria tuvieron con los artistas que contrataban relaciones personales. Es famosa la exclusividad que el emperador otorgó a Tiziano, convirtiéndose ésta no sólo en una relación laboral sino en una profunda amistad como lo corroboran los intercambios epistolarios entre los dos.

La célebre pintura, *La Gloria,* de Tiziano —Museo del Prado— fue un encargo específico del emperador al artista veneciano en 1551, durante la segunda estancia en Augsburgo. El complejo tema del cuadro responde probablemente a precisos enfoques teológicos. Es posible que el erudito humanista tuviera alguna influencia en la orientación iconográfica. Esta obra de importantes dimensiones fue terminada tres años más tarde, en septiembre de 1554. Carlos V la recibió en Bruselas y la llevó a su retiro de Yuste donde fue el objeto predilecto de su devoción personal.

Figura 7. Tiziano, *La Gloria*, Museo del Prado.

El lienzo fue denominado de manera distinta en la época. Los italianos lo llamaron *La Trinidad* y el propio emperador le dio el título muy significativo de *Juicio Final*. La Santísima Trinidad aparece entre nubes, adorada por una multitud de personajes y santos del Antiguo y Nuevo Testamento. A la derecha de la composición destacan la figura en oración de Carlos V arrodillado, con la corona imperial a sus pies, y la de la difunta emperatriz Isabel, acompañada de ángeles; envueltos en blancas mortajas, en actitud de pobreza y de humildad, miran hacia la Virgen María, intercesora entre los hombres y lo divino, pidiendo su admisión en el Paraíso. La joven que vuelve la espalda, vestida de verde amarillento y con los brazos alzados, ha sido identificada tradicionalmente como la Iglesia, o, en su defecto, como la Sibila Eritrea —quien realizaba profecías sobre el Juicio Final—; otras identificaciones la atribuyen a María Magdalena, Judit o Raquel. De entre el resto de personajes, son reconocibles algunos gracias a sus atributos, como Moisés con las Tablas

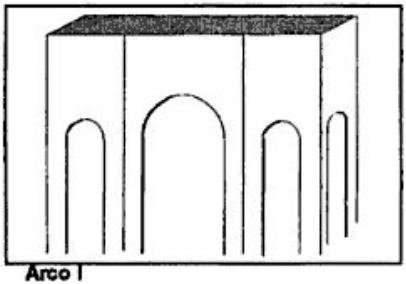
de la Ley, Noé con el arca, sobre la que se posa la paloma de la Paz, David con el arpa, o San Juan Evangelista con el águila.

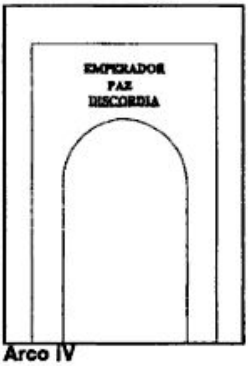
Este *juicio particular* cristalizó la profunda devoción y la preocupación del emperador por la salvación eterna. Pero el cuadro tenía un evidente alcance dinástico por su doble carácter de retrato de familia y de pintura religiosa. Al reservarle un sitio destacado en su propio monumento funerario, el emperador percibía perfectamente su valor de testimonio oficial de la *Pietas* de los Habsburgos hispanos, representados detrás de él en actitud de adoración perpetua.

Uno de esos valores ejemplarizantes que marcaron de forma reiterativa la imagen del emperador, su política y su relación con la sociedad, fue la representación de las virtudes en todos los soportes artísticos; eso sí, unas virtudes humanistas, que se alejaban de la separación tradicional medieval entre teologales y morales, para presentar sólo aquellas que fueron más importantes para la sociedad renacentista. El lenguaje, por tanto, recurrió a los modelos de la mitología, y del bestiario, tomados de las fuentes del mundo antiguo, aunque sin perder el sentido moralizante conseguido a lo largo de la Edad Media.

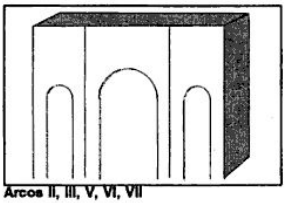
Existen incontables ejemplos de la plasmación de estos símbolos en edificios y objetos artísticos en Andalucía durante el reinado de Carlos V, siendo, sin embargo los más populares, los más cercanos a los ciudadanos, los que se presentaban en las arquitecturas efímeras, preferentemente representadas en los arcos de triunfo, cuyo principal ejemplo fueron los erigidos para la boda del emperador con Isabel de Portugal. En Sevilla se levantaron siete, colocados estratégicamente por las calles por donde pasaría el cortejo real;[26] cada uno de ellos representaba al monarca rodeado por la respectiva virtud que sometía a su correspondiente vicio: Prudencia, Fortaleza, Clemencia, Paz, Justicia, Gloria y Fama.

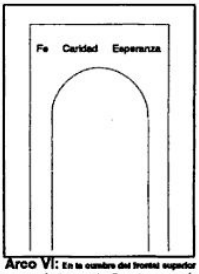
26. GÓMEZ-SÁLVAGO SÁNCHEZ, Mónica (1998) *Fastos de una boda real en la Sevilla del Quinientos: estudios y documentos*, Sevilla, Universidad de Sevilla.


Arco I

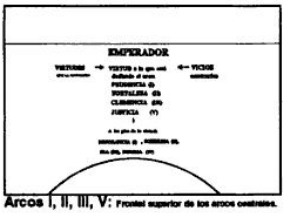


Arco IV


Arcos II, III, V, VI, VII



Arco VI: En la cumbre del frontal superior no aparecía el emperador. En su lugar aparecía esta inscripción.



Arcos I, II, III, V: Frontal superior de los arcos centrales.

Arco VII

Figura 8.

En el primero, además de la imagen y glosa hacia el emperador y su apoyo a la lucha contra los turcos, en la parte baja, se colocó la imagen de la Prudencia, mujer vestida de azul, con un espejo en la mano; a sus pies, tapados los ojos por una venda, la Ignorancia. Para enriquecer las imágenes un texto, en latín y castellano decía: «Honor que el regimiento y pueblo de Seuilla haze a/ la Prudencia, virtud imperial primera entre todas,/ porque todo el mundo hizo llano a las virtudes/ que lo acompañaban y mostró en brebe tiempe (sic) hecho lo que era antes increible».

El tercero estaba dedicado a la Clemencia «por ser virtud que tanto adorna a los príncipes». En la cumbre, se colocó la figura del emperador, desarmada la cabeza y las manos, ceñida la espada y el yelmo a los pies. Debajo, la Clemencia con la mano tendida hacia el César, con la inscripción: «A la Clemencia imperial, que los caídos lebanta/ a mejor estado que el primero y sana las heridas/ con que la Fortaleza hizo humildes a los soberbios./ el regimiento y pueblo de Seuilla, que tanto más/ la merece quanto menos la ovo menester, le dio este/ lugar de honor.»

El cuarto arco se dedicó a la Paz «porque la clemencia nace de la Paz». Se mostraba al emperador con una ropa rozagante, que es vestidura de Paz, las manos juntas y los dedos entrelazados. La Paz aparecía representada en el frente de este arco con un ramo de olivo en la mano, como se simbolizaba en la Antigüedad Clásica, junto al caduceo y el cuerno de la abundancia. A los pies de ésta, aparecía la Discordia, «con rostro feroz» y la inscripción: «A la Paz firme y segura, pues está fundada/ en la Prudencia, Fortaleza y Clemencia imperiales,/ el regimiento y pueblo de Seuilla puso aquí este/ don, Gonzalo por ella de los siglos/ bienabenturados».

Sin duda, en este arco, se presenta a Carlos V como príncipe de la Paz, como *pastor bonus*.[27] Muchos han sido los historiadores que han planteado la contradicción en la idea imperial entre príncipe de la Paz y héroe militar, aspectos ambos presentes en los arcos de Sevilla.

El quinto arco se adornaba con símbolos referidos a la virtud de la Justicia. En la cumbre se colocó una figura del emperador portando en una mano un cetro y en la otra, una espada. Se repite así la presencia de símbolos clásicos del poder real, contribuyendo además la fiesta a la difusión de la mitología imperial. El uso de determinados símbolos

27. FOUCAULT, M. (1990) *Tecnologías del Yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós, pp. 88 y ss.

políticos en acontecimientos ceremoniales, ha sido considerado por algunos historiadores,[28] como la manifestación de una política de la posterioridad, por ser valorados como visiones imperecederas de formas de entender el poder regio. La figura de la Justicia se colocó en el frontal, con los símbolos de la espada y la balanza, acompañada por la Equidad y la Concordia y bajo sus pies, la Injuria. Según Sandoval,[29] un texto explicaba el motivo de la Justicia: «De Dios omnipotente acá en el suelo./ Y una clara justicia allá en el cielo./ Que excitada huyó al más alto Polo./ El padre la llevó del dios Apolo./ Porque ella de mortales./ Aborrecía los males./ Y por ti, justo César, sólo agora/ La dorada justicia en tierra mora».

El sexto arco estaba dedicado a la Gloria y en ella, a las tres virtudes teologales, Fe, Esperanza y Caridad. Y el séptimo era el de la Fama.

Como complemento de estos arcos, se presentó una serie de tapices,[30] conocidos con el nombre de *Los Honores*, que simbolizaban igualmente, las virtudes que debía tener el emperador; éstos presentaban de forma alegórica y didáctica —pensados para la fácil lectura por parte del pueblo— los peligros a evitar y las virtudes que debería practicar el emperador. La serie se compone en su parte dedicada al individuo, de la Fortuna, la Prudencia, la Virtud castigando al Vicio y la Fortaleza. En el panel central, se presenta el templo del Honor que abre la parte pública de virtudes: Fama, Justicia, Nobleza e Infamia derrotada. Tanto el tapiz de la Fortuna como el de la Nobleza muestran a David y a Noé como precedentes de la dinastía Habsburgo y por tanto, del propio Carlos, que también aparece comparado con Trajano, César y Augusto, como ejemplo a imitar.

Tras su estancia en Sevilla, los monarcas se trasladaron a Granada, donde encontraron un recibimiento similar en esta ciudad; pero su llegada

28. NIETO SORIA, José Manuel (1993) *Ceremonias de la realeza: propaganda y legitimación en la Castilla Trastámara,* Nerea, 1993, p. 183.

29. SANDOVAL, Fray Prudencio de (1955-56) *Historia de la vida y hechos del emperador Carlos V*, Madrid, Atlas, p. 165.

30. Se trata de 9 tapices, que en principio, no fueron regalo de bodas, sino que se mandaron realizar en 1520 para conmemorar la elección de Carlos como emperador de Alemania en 1519. Actualmente, se encuentran en el Palacio Real de la Granja de San Ildefonso, en Segovia. Más información en el texto de DELMARCEL, G. The dinastyc iconography of the Brussels tapestries «Los Honores» (1520-1525), *Actas del XXIII Congreso Internacional de Historia del Arte: España entre el Mediterráneo y el Atlántico*, *vol. II*, pp. 250-256.

y estancia, conllevaron unas claras diferencias con respecto a su viaje a Sevilla, en el contexto de la ciudad y especialmente en la simbología de cada uno de los actos que protagonizaron los reyes durante los cinco meses que permanecieron en ésta. El matrimonio se alojó en el palacio musulmán de la Alhambra, aunque éste no estaba diseñado para albergar una corte europea de inicios del siglo XVI; esta apreciación ha de tenerse en cuenta siempre que se valore la decisión y significación de las actuaciones del monarca desde un contexto pacífico, tolerante y de interculturalidad al edificar el nuevo palacio dentro del recinto musulmán; en este sentido, el planteamiento de la Paz Imperfecta debe estar muy presente en las opiniones que se generen. Carlos V habitó la zona del Patio de los Leones, mientras que la emperatriz lo hizo en el de Comares. Desde ese momento, surgió la idea de plantear la edificación de un nuevo palacio real que cumpliera con todos los requisitos que la corte y la imagen del emperador demandaban en esos momentos, con el valor añadido de la importancia simbólica que Granada supuso para el emperador, como punto de partida de otro mensaje, que desde entonces, formaría parte integrante e indisoluble de su iconografía: el linaje, cuyo punto de partida, el monarca situaría en esta ciudad, al confirmarla como lugar de enterramiento de toda su estirpe en España y convertirla así, en panteón real dinástico.

Reiterando la argumentación, el nuevo palacio, ha tenido y seguirá dando opiniones de todo tipo a los investigadores que se acerquen a su interpretación iconológica y simbólica en cuanto a su emplazamiento, decoración, relación con la arquitectura nazarí, cristianización de una sociedad, tolerancia religiosa, pacificación de los territorios, paz interna, paz mundial, paz imperfecta, tal vez.

Teniendo en cuenta afirmaciones como que la concepción del siglo XVI incluye en el valor de la Paz la justificación y la posibilidad de la guerra,[31] pero que sin embargo, existen otras dimensiones simbólicas y sociales de la Paz, argumento perfectamente entendible y compartido, se pueden formular opiniones encontradas respecto a la idea de que en el discurso simbólico de la Paz, el palacio de Machuca en Granada «se levantase como un nuevo monumento a la Paz, tal como ya hiciera Augusto con su *Ara Pacis*».[32] No es suficiente basarse para ello en las

31. DÍEZ JORGE (1999) *op. cit*.
32. DÍEZ JORGE (1999) *op. cit*.

alusiones a la Paz que se encuentran en los relieves de la fachada de Poniente, y mucho menos que *la propia ubicación del palacio y su significación respecto al conjunto nazarí hacen del monumento un verdadero alegato a la integración multicultural, una entrada a una estabilidad y paz imperial*.[33]

Es discutible que el emperador, al igual que sus abuelos, con anterioridad, utilizasen los palacios y alcazaba nazaríes como símbolo de integración multicultural, y ni siquiera cultural. En el segundo caso, Fernando e Isabel, adaptaron y transformaron las estancias que creyeron oportunas para dirigir desde los palacios musulmanes la ciudad, sin olvidar que éstos, además de palacios, simbolizaban y eran sede igualmente del poder militar, un poder militar entonces, cristiano. En el caso del emperador, como ya se ha mencionado en párrafos anteriores, éste no dudó en proyectar la nueva planta palaciega en las zonas anexas más cercanas a las estancias que tan sólo un año antes ocuparía él y su mujer, y cuya arquitectura completaría las necesidades de habitabilidad que correspondería a una corte imperial europea y cristiana; nada tendría que ver el que el monarca no decidiera derribar el resto de edificios musulmanes, sino todo lo contrario, éstos se convertirían en un complemento perfecto para la residencia real. Así, se encuentran restos en los palacios nazaríes, ya integrados en el contexto de residencia real, de decoraciones alusivas al mensaje repetitivo de las virtudes del emperador, en un programa iconográfico privado en el que no se titubeó en la sustitución de los motivos decorativos anteriores en estancias tan emblemáticas como el Peinador de la Reina, donde se representaron figuras alegórico-mitológicas y personificaciones de dioses mitológicos, con anterioridad a 1550, como parte de un programa iconográfico sobre la conquista de Túnez, realizado por Julio Aquiles y Alejandro Mayner,[34] en donde destacaban las virtudes del buen gobernante, aunque en la actualidad sólo queda visible la Templanza, que por su diseño y presentación, no cabe duda que fue un modelo tomado fielmente de las *loggias* de Rafael.

33. DÍEZ JORGE, Elena (1998) *El palacio islámico de la Alhambra: Propuestas para una lectura multicultural*, Granada, Universidad de Granada, Colección Eirene.

34. LÓPEZ TORRIJOS, Rosa (2000) Las pinturas de la Torre de la Estufa o del Peinador, en *Carlos V y la Alhambra*, Granada, Junta de Andalucía, Consejería de Cultura, p. 107.

Se convertiría así la arquitectura en el mejor referente metodológico para conocer la idea de Paz del emperador desde el ámbito de la historia de la realeza o la nobleza; sin embargo, es más lógico pensar que el significado y mensaje iconográfico y decorativo que presentan las edificaciones levantadas durante su reinado, generarían las bases de una metodología artística para una cultura de Paz Imperfecta en la Andalucía del siglo XVI desde o para lo cotidiano o popular.

En el caso de la nobleza, y especialmente para la realeza, el mensaje político pacífico, unificador religioso y humanista cultural, se presentaría, como ya se ha mencionado, a través de otras manifestaciones artísticas, entre las que destacó el retrato como principal referente para comprender las aspiraciones, mentalidad, gustos, creencias, símbolos y modelos de estas clases sociales en la Europa del Renacimiento. Entre las modalidades de retrato, el ecuestre o con armadura, marcó una mayor importancia simbólica para los dirigentes europeos entre los siglos XVI al XVIII, ya que era considerado como uno de los principales medios de proyección de la imagen del poder personal. Sus funciones simbólicas principales fueron la conmemorativa y la propagandística, el sentido genealógico, el deseo de gloria de los gobernantes o la transmisión de su imagen más allá del parecido físico, al querer exceder la personalidad del retratado, introduciendo de esta manera el concepto de majestad real por medio de objetos alegóricos o por su propia actitud y pose.

El retrato armado adquirió en gran medida estas funciones simbólicas, que se vieron reforzadas por el hecho de mostrar a sus personajes con armadura que aportaban otros valores o que permitían otras lecturas paralelas. Las principales tipologías se resumen en el retrato ecuestre y de cuerpo entero a tamaño cercano al natural, desarrolladas fundamentalmente por Tiziano y Antonio Moro para la corte española. Su influencia fue notable en el resto de las cortes europeas. En la monarquía hispana este tipo de pintura tuvo una especial importancia a mediados del siglo XVI coincidiendo con el cénit de su poder. A estos aspectos simbólicos del retrato real, las armaduras aportaron otros elementos que se reflejaron en él. Entre ellos sobresale la adopción por parte de Carlos V del Toisón de Oro. Por otra parte, la imagen en armadura de cuerpo entero se erigió en la sucesora directa de la escultura romana como mejor exponente del retrato de estado, completado por el retrato ecuestre de gran formato, con mucho prestigio desde la Antigüedad. El modelo de esculturas como el *Augusto en Prima Porta* transmitía conceptos como los de la *Virtus perpetua* o la *Virtus invicta* asociados a la idea del triunfo del

gobernante en el ejercicio del poder. El carácter simbólico de algunos retratos de cuerpo entero era a veces reforzado localizando la escena en interiores en los que la arquitectura, las cortinas, los tapetes y la mesa en la que se apoya el retratado, y sobre la que descansan su celada o sus manoplas, aludían a la administración del reino y de justicia reforzando el concepto de la majestad.

La presencia de armaduras emblemáticas puede explicar en parte por qué Carlos V rechazó la inclusión de alegorías en estos retratos. Con independencia de la influencia de Erasmo y de su opinión sobre la banalidad de estas composiciones, no se debe excluir como hipótesis que el carácter emblemático de las armaduras y de los hechos a ellas vinculados podrían hacer innecesarios estos recursos. Para el monarca, como para sus contemporáneos –nobles y representantes de la corte–, esta relación era evidente, con independencia de que la propia decoración de la armadura pudiera estar dotada por sí misma de una fuerte carácter simbólico, aunque esta decisión decorativa es una excepción finalmente, en el programa iconográfico alegórico de las armaduras del emperador.

Un ejemplo de ello es el *Retrato de Carlos V armado* de Juan Pantoja de la Cruz, ahora en El Escorial. Este retrato, de cuerpo entero del emperador, con armadura, botas blancas, símbolos de majestad imperial —el bastón de mando, la espada y la celada sobre el bufete— y los de la orden del Toisón de Oro, es una de las copias realizadas por Pantoja, concretamente en 1608, sobre el famoso original perdido de Tiziano, que pintó durante su estancia en Augsburgo en 1548. El enorme éxito de este retrato en la corte le supuso ser el modelo oficial y de mayor difusión para la representación triunfal del emperador.

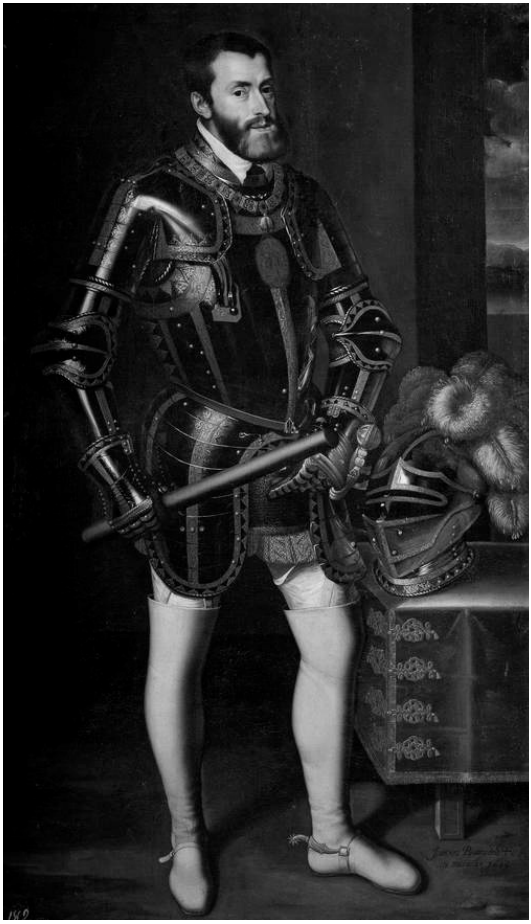


Figura 9. Juan Pantoja de la Cruz, *Carlos V con armadura*, Monasterio de El Escorial.

Pero, sin duda, el más célebre ejemplo es *El emperador Carlos V a caballo, en Mühlberg*, pintado por Tiziano en 1548, que se puede contemplar en el Museo del Prado. El retrato fue realizado tras la victoria de Carlos V sobre la *Liga de Smalkalda* en Mühlberg. Panofsky señaló la convergencia en esta imagen de dos ideas no excluyentes entre sí, al mostrar a Carlos como heredero de la tradición romana y encarnación

del *miles christianus* tal como lo caracterizaba Erasmo en el *Enchiridion* (1503)[35].

La coyuntura en la que se pintó el cuadro permite sin embargo, minimizar sus connotaciones religiosas en beneficio de las políticas. La propaganda imperial presentó la campaña contra la *Liga* como un conflicto político y no religioso destinado a castigar a quienes se habían sublevado contra su legítimo señor; de hecho, destacados nobles luteranos, como Mauricio de Sajonia, apoyaron a Carlos, en cuyo ejército eran mayoría los protestantes. Además, mientras Tiziano pintaba el retrato en Augsburgo, Carlos auspiciaba en la ciudad la celebración del *Interim*, en un último intento por aproximar a católicos y protestantes. En esta tesitura, la corte no deseaba proyectar una imagen de Carlos como campeón del catolicismo o arrogante vencedor de sus propios súbditos, sino la de un emperador capaz de gobernar un heterogéneo conjunto de estados y religiones. De ahí la ausencia de referencias a la batalla y el rechazo a la propuesta de Pietro de Aretino de incluir figuras alegóricas de la Fama y la Religión Católica y mostrar al vencido a los pies del caballo del emperador. El inventario de María de Hungría de 1558 corrobora el carácter político del cuadro al señalar que, en él, Carlos «estaba en la suerte que yba contra los reveldes».

35. PANOFSKY, Erwin (2003) *Tiziano, problemas de iconografía*, Madrid, Akal, p. 95.

Figura 10. Tiziano, *El emperador Carlos V a caballo, en Mühlberg*. Museo del Prado.

Aunque pintado por un italiano, el retrato estaba destinado a un público alemán reunido en la *Dieta de Augsburgo*, y con él, su autor, pretendía enfatizar la relación de Carlos V con el *Sacro Imperio* recurriendo a una iconografía habitual en la representación de su titular desde el medievo y revitalizada por su abuelo Maximiliano con motivo de su coronación en Trento en 1508, en xilografías y dibujos de Hans Burgkmair y medallas de Ulrich Ursenthaler. Tiziano trasladó a pintura y monumentalizó estos precedentes formales e ideológicos, fácilmente reconocibles por quienes contemplaran el retrato en Augsburgo, la misma ciudad donde décadas atrás trabajó Burckmair para Maximiliano.

Otro ejemplo será, *Carlos V como San Sebastián*,[36] del círculo de Juan de Borgoña, un óleo sobre tabla que muestra como los *devotos imperiales*, en ocasiones, patrocinaron originales objetos de adoración hacia sus protectores, dando lugar a identificaciones sacras que los propios protagonistas animaban indirectamente. La tabla presenta a un distinguido y aristocrático San Sebastián, que elegantemente porta el atributo de su martirio, ofreciendo protección con su mano a un arzobispo postrado ante él. El santo va ataviado como un caballero a la moda de los años veinte del siglo XVI y sus rasgos juveniles, idealizados, recuerdan a los del recién coronado Carlos I de España. La encarnación de un santo por un personaje de la realeza, o lo que es lo mismo, su retrato «divinizado a lo cristiano», resulta un caso extremo, pero relativamente usual, de la retratística del monarca. Su identidad no tanto se enmascara, como se ensalza al atribuirle las virtudes del santo que representa. Por ello, la elección de San Sebastián no era inadecuada, ya que se optaba por su advocación como paladín y *Deffensor Ecclesiae*. Es más, no se escoge el momento de su muerte en la representación del segundo término, ya que Sebastián sobrevivió al asaetamiento en el que se le muestra; es, pues, un momento de triunfo sobre los enemigos de la Fe. Refuerza su significado heroico una evocación a la Antigüedad Clásica, en el medallón que figura en el pretil de la arquería. En él aparece Hércules, el héroe por excelencia, luchando con el león de Nemea, como un emblema de la fuerza del mártir. Aunque nunca perdieron su ascendente legendario, las figuras mitológicas recobran en el Renacimiento su protagonismo como elementos de parangón, siendo introducidos como agentes que colaboran en la comprensión tanto de escenas religiosas como de temas profanos. No se ha de olvidar que el propio emblema de Carlos V alude al mito de Hércules, al incluir las columnas.

No es esta la única personificación del emperador como el santo guerrero, pues Arnao de Vergara retomó la iconografía en una vidriera de la catedral de Sevilla, fechada en 1535. Tampoco es el único ni el más escandaloso caso de sacralización de la imagen imperial. Así, en 1520, Bernhard Strigel realizó un retrato de la familia imperial en el que en sus inscripciones, identificaban a Maximiliano I y a sus herederos, incluido Carlos V, con la parentela de Cristo. Tal transformación se hizo

36. Retrato a lo «divino» de Carlos V, como San Sebastián, en *Catálogo Galería Caylus de Madrid 1997-98*, p. 40-43. Imagen no disponible.

a petición del humanista Johannes Cuspinian, convirtiendo así el retrato en objeto de culto. El pintor de este San Sebastián, tuvo un comitente con afanes análogos de lealtad y fervor por el emperador. Sobre su identidad, se han sugerido los nombres de algunos primados de la sede de Toledo, como Guillermo de Croy y Alfonso de Fonseca; suposición lógica dado el ámbito artístico de la pieza y la gratitud que debían a quien los encumbró. Sin embargo, el prelado no es un cardenal, pues el sombrero distintivo de su dignidad es de arzobispo. Otra premisa sobre la elección del santo romano se debe a la costumbre de encargar imágenes votivas del patrón homónimo del donante. De ser el caso, y por las fechas, un candidato sería Sebastián Ramírez de Fuenleal. De noble familia conquense, fue nombrado en 1524 arzobispo de Santo Domingo, si bien no llegó a la isla hasta 1528. Su labor fue esencialmente política, siendo presidente de la recién instaurada Audiencia, pasando luego a la de México. De regreso a la Península, ocupó sucesivamente tres obispados más y la presidencia de las Chancillerías de Granada y Valladolid. Es sin duda, una hipótesis, pero reforzada por el argumento de ser éste personalidad eclesiástica crecida a la sombra del Habsburgo, con posibilidad de sufragar tan apasionado exvoto de fidelidad, antes de su partida a América.

Pero no sólo la pintura, la arquitectura o la escultura, fueron soportes para presentar las virtudes del monarca al pueblo y a las clases sociales más altas. El anónimo *Retrato anamórfico de Carlos V*, depositado en la actualidad en la catedral de Palencia, tiene la peculiaridad de que mirando por una lente similar a la de un catalejo, se puede apreciar el retrato del emperador. Este tipo de juegos ilusorios fue bastante común durante el Manierismo, convirtiéndose en una expresión explícita de sus formulaciones. Una de sus características es que el arte se utiliza en su vertiente más lúdica, gustándose ante todo de lo caprichoso, extraño y sorprendente. Del mismo modo que una obra literaria como *El cortesano* de Castiglione reflejó el cambio en la posición política desde el siglo anterior, en el que el ciudadano se definía en los escritos humanistas por su virtud política al servicio de la República, para pasar a convertirse en un cortesano «profesional» en el siglo XVI —de tal modo que el disimulo se mostraba como aprendizaje imprescindible para su ascendencia política al lado del Príncipe—; el arte también muestra el agotamiento de la idea de la pintura como una ciencia más al servicio de la investigación de la naturaleza.

En pleno Renacimiento, los avances de la perspectiva se utilizaron, entre otros, como puro regocijo cortesano. Desposeídos del valor liberal que habían constituido para artistas anteriores, dichos avances sirvieron como un elemento más del entramado ornamental contemporáneo. Lo que parecía un cuadro sin tema definido, por medio de la experiencia óptica y del estudio de la visión humana, se convertiría ante los sorprendidos ojos del observador, en un retrato reconocible. Es en este caso, tratándose de un retrato del emperador Carlos, cuando la anamorfosis funciona a la perfección, pues este soberano poseía unos rasgos bien definidos y característicos. Además, la política de extensión de su imagen real había llegado hasta todos lo ámbitos de la sociedad aprovechando una amplitud de medios, por lo que se hacía más fácilmente reconocible en este juego de ingenio. La identificación se solía asegurar, además, con inscripciones con el nombre de los retratados. En este caso cuenta con ellas tanto en el marco como en la propia pintura.

Por último, entre esos otros objetos de difusión imperial, es importante nombrar, al menos, la medalla conmemorativa que realizó Leone Leoni sobre Carlos V y Felipe II. Este ejemplar fue realizado en 1555 con motivo de la abdicación del emperador. Su imagen recuerda a la del emperador después de la batalla de Mühlberg, de Tiziano, aunque hay una diferencia entre ambos retratos: en el de Leoni la interpretación política se antepone a la religiosa; se trata más de un *emperador romano* que un *soldado de Cristo*, defensor de la fe católica, como lo había representado Tiziano. Este mismo modelo, se repitió en otras medallas con distintos reversos, procedimiento habitual entre los medallistas.

En esta línea, se documenta por medio de autores como Plon y Dovenport, el entusiasmo que tuvo Carlos V por los camafeos, moda común en el Renacimiento, y parece que el que tallara Leoni con el retrato del emperador y de su hijo Felipe II como príncipe de España, en el anverso, y su esposa Isabel de Portugal, en el reverso —actualmente en el Metropolitan Museum, de Nueva York— sirvió como modelo. Una palmera, uno de los árboles cosmogónicos y antropogénicos de gran importancia religiosa entre algunos pueblos de la Antigüedad, adorna el campo del reverso. Entre el abanico de significados con los que se identifica la palmera, predomina el de la *Victoria*, desde la óptica religiosa, y el de *Generación*, como sinónimo de sucesión.

3. CONCLUSIONES

La proyección política y personal de un monarca de la envergadura de Carlos V, analizada a través de la iconografía, descubre, en primer término, que el discurso de la Paz no es algo cerrado y estático sino que, por el contrario, está lleno de dinamismo, de grandes variedades semióticas, incluso de algunas controversias que hacen enriquecer y aproximar la interpretación del enorme legado simbólico del emperador a una reflexión directamente enlazada con la definición y significación de Paz Imperfecta.

Entre los discursos simbólico-políticos, es necesario diferenciar entre el generalizado como *Pax Carolina*, enraizado en el humanismo renacentista hundiendo sus raíces en la Antigüedad Clásica, que abarcaría la Paz como sinónimo de abundancia y prosperidad, como victoria militar, como valor complementario de la Justicia y Concordia y la imagen del emperador como pacificador; y el de Paz Imperfecta, presente en cada uno de las premisas anteriores, además de enlazar con todas las teorías del caballero y héroe medieval.

Uno de los argumentos más eficaces en la búsqueda perdurable de una Cultura de Paz fue, durante el siglo XVI, la imagen de las virtudes, tanto para gobernantes como para el resto de la sociedad como ejemplos de honorabilidad y convivencia. La plasmación de las virtudes fue una reivindicación iconográfica constante a lo largo del arte cristiano; distinto será su finalidad e interpretación frente a la ética. En ambos casos, las causas que proporcionaron a este programa el éxito y aceptación universal están más que justificadas: allí donde hubiese necesidad de dar una lección de moralidad, marcar unas pautas de conducta o prestigiar el comportamiento de un mortal, el mejor argumento que podía utilizarse era el de las virtudes. A su vez, la moral cívica fomentó y difundió los programas de virtudes a través de los edificios públicos, civiles o religiosos, como espejos doctrinales en los que debía reflejarse la conducta del ciudadano.

Esta breve incursión histórica por la iconografía de las virtudes del emperador, refleja, en líneas generales, el carácter profundamente religioso del mismo en estos temas y su consecuente aparición en escenarios públicos y privados, religiosos y civiles. Por ejemplo, entre estos últimos, arrancado su influencia desde el siglo XIV, se pueden señalar algunos de los ejemplos más significativos: las virtudes representadas entre 1380 y 1386, por Giovanni di Ambrogio y Jacopo de Piero en la *Logia dei*

Lanzi; las esculpidas por Bartolomeo Bon en el Palacio Ducal de Venecia, y sobre todo, las que Ambrogio Lorenzetti incorporó a su alegoría del *Buen Gobierno* en el Palacio Público de Siena. Así, las virtudes se convirtieron en un tópico de frecuente utilización como argumento docente de la moral laica que en Andalucía contará con numerosos ejemplos como la catedral de Granada y Sevilla, el monasterio de San Jerónimo, el palacio de Machuca en la Alhambra, también en Granada, y otros muchos edificios en el resto de Andalucía, como Carmona, Jerez de la Frontera, Osuna, Úbeda, Baeza y Jaén, entre otros.

Pero, además de las simbólicas virtudes, a comienzos del siglo XVI, con el desarrollo de lo que Vasari denominó *terza maniera*, una nueva expresividad se extendió en el mundo de las artes plásticas que no pasó desapercibida a los gobernantes para la difusión de su imagen personal y política. El retrato, adquirió como principal característica, el énfasis nuevo de resaltar los signos del status social al que pertenecían los retratados, provocando de esta manera una demanda de este género pictórico en las élites políticas y culturales, inusitada hasta ese momento.

Tiziano será uno de los primeros artistas que materializará esta condición en sus óleos, junto a otros grandes artistas como Rafael. Además, Tiziano, incorporará junto al status, la representación de los afectos del alma, algo que proyectó al artista y a su pintura como capaz de conmover al espectador, concepto muy valorado en los programas iconográficos de difusión de la cultura, y consecuentemente, de la Cultura de Paz.

Por último, hay que considerar que todas estas propuestas pictóricas simbólicas deben debatirse en torno al concepto de Paz Imperfecta, como significación de discusión, de diferenciación, de división, de debate sobre la imagen y sus múltiples interpretaciones. En este sentido, el concepto más destacado es el de *Estado*, concretado a lo largo del siglo XVI, entre la definición semántica de justicia y de engaño. Antes bien, es mejor referirse a la idea de C*orte* que a la de *Estado*, presentándose así el retrato cortesano como una precisión esencial para entender algunos de los retratos alegóricos de Carlos V. La pintura dio de esta forma, un paso adelante en la definición plástica, no tanto del hombre de corte, sino en la imagen del poderoso en la corte, del político que quería hacer patente lo importante y aun majestuoso de su presencia, de la que, incluso, no estaba exenta una cierta distancia y, por supuesto, una muy clara arrogancia orgullosa no sólo de su status, sino de su efectivo poder.

ISABEL DE BORBÓN, «PALOMA MEDIANERA DE LA PAZ»: POLÍTICAS Y CULTURAS DE PACIFICACIÓN DE UNA REINA CONSORTE EN EL SIGLO XVII

LAURA OLIVÁN SANTALIESTRA
Departamento de Historia Moderna de la Universidad de Granada

«Paloma medianera de la paz», así calificó a Isabel de Borbón Micheli Marquéz en su obra: *El Cristal más puro representando en imágenes de divina y humana política, labrado de acciones heroicas de doña Isabel de Borbón, reina de España*,[1] publicada en 1644 con motivo de la muerte de la soberana. No fue ésta la única alusión a las funciones pacificadoras de la reina que manifestaron sus contemporáneos: «Gloriosa Palas en la paz de España»[2] fue otra expresión que, entre otras tantas, apareció en panegíricos y oraciones fúnebres. Las virtuosas analogías de la paz y la reina consorte no eran una novedad en las monarquías que sellaban el fin de la guerra con uno o varios matrimonios dinásticos.

La identificación de la reina consorte con la paz era clara en los siglos modernos. Sus orígenes antropológicos podrían rastrearse en los matrimonios exogámicos en los que la esposa se buscaba en grupos exteriores

1. MÁRQUEZ, Micheli (1644) *El Cristal más puro representando imágenes de divina y humana política, labrado de las acciones heroicas de Dª Isabel de Borbón, Reina de España,* Zaragoza, Imprenta del Hospital de Nuestra Señora de Gracia.

2. JESÚS MARÍA, Fray Josep (1683) *Tierno y doloroso llanto en las reales exequias de la serenissima señora reyna doña Isabel de Borbón*, Madrid, Juan García Infançon.

con los que formalizar beneficiosas alianzas.[3] Precisamente, fue en la edad moderna cuando la paz adquirió una mayor importancia en las relaciones exteriores.[4] Como sustentadora de lazos firmes, la paz favorecía a los emergentes grupos burgueses a la vez que facilitaba la estabilización territorial de las monarquías hereditarias, las cuales empezaron a ver a sus monarquías vecinas no tanto como enemigas sino como aliadas frente a posibles amenazas externas, o cómplices en el respeto de las fronteras pactadas. Aquellos enlaces exogámicos, además de constituirse en garantes las alianzas firmadas, permitían a una princesa proveniente de una corte antaño enemiga, integrarse en una nueva corona; corona por la que debía velar, conservando y defendiendo —en la medida de lo posible— los intereses de sus orígenes. Los lazos políticos se sellaban con lazos de sangre.

A través del matrimonio dinástico, la consorte añadió a sus funciones procreadoras (propias de las reinas de monarquías hereditarias) la función política de representante de la paz firmada entre su monarquía de origen y su monarquía de destino. Si la princesa pertenecía a la misma dinastía, su función se pergeñaba mucho más fácil y cómoda que si provenía de una dinastía diferente (muchas veces calificada de «extranjera»); en estos casos, el mantenimiento de la alianza encerraba una compleja contradicción no siempre fácil de resolver, ya que la corte de nacimiento reclamaba la defensa de sus intereses en la corte de «adopción» y viceversa: la corte de destino iniciaba un proceso de domesticación política de la princesa «extranjera» para convertirla a sus propias necesidades políticas. Entre la espada y la pared, presionada desde ambos frentes familiares, la reina consorte de dinastía «distinta» tuvo en sus manos un difícil papel diplomático que no siempre supo ni quiso jugar.

Los Reyes Católicos iniciaron una política matrimonial muy fructífera con las diversas monarquías de la Cristiandad. Carlos I y Felipe II continuaron esta tradición dinástica contrayendo matrimonio con princesas de reinos amigos o enemigos, con el fin de consolidar el poder territorial y económico de sus dominios. Inglaterra y Francia fueron dos canteras de princesas a las que Felipe II recurrió con la convicción del rédito político que le podrían reportar. Precisamente fue una de sus esposas, Isabel de

3. GARCÍA BARRANCO, Margarita (2007), *Antropología histórica de una élite de poder: Las reinas de España,* Granada, Universidad de Granada, pp. 150-158.

4. *Ibídem*.

Valois, la primera reina a la que le fue encomendada de manera explícita el cuidado de la paz. La joven princesa fue bautizada por sus nuevos súbditos como «Isabel de la paz», pues su matrimonio vino precedido de las paces de *Cateau-Cambrésis* de 1559 que pusieron fin —aunque no definitivo— al sempiterno enfrentamiento entre la monarquía española y Francia.[5] La estela que dejó Isabel de Valois en la corte de Madrid fue continuada por otra princesa francesa: Isabel de Borbón, hija de Enrique IV y María de Médicis, y que en 1615 contrajo matrimonio con el futuro Felipe IV para ratificar las paces de Vervins de 1598.

Isabel de Borbón desarrolló en una coyuntura desfavorable una diplomacia activa en beneficio del entendimiento entre las dos coronas. Los mecanismos y estrategias que utilizó para garantizar la paz (fuera ésta *Gallicana* o *Hispanica*[6]) sin despertar los recelos de los familiares de sangre o políticos (los cuales requirieron de su figura para hacer valer sus a menudo antagónicos intereses) son dignos de análisis. A pesar de las dificultades, Isabel de Borbón cumplió con su papel pacificador y mediador dentro de los límites impuestos tanto por los conflictos como por los vínculos de parentesco.

1. DE FONTINEBLEAU A MADRID: CULTURA Y EDUCACIÓN DE UNA «PRINCESA DE LA PAZ» (1612-1621)

El nueve de noviembre de 1615, Isabel de Borbón y Ana de Austria cruzaron el río Bidasoa en una ceremonia de frontera donde la estética igualitaria trató de ser la tónica de gestos y movimientos.[7] Aquel acto

5. Sobre Isabel de Valois y su misión diplomática como medianera entre las dos monarquías véase: RODRÍGUEZ SALGADO, María José (2003) «Una perfecta princesa. Casa y vida de la reina Isabel de Valois (1559-1568)», *Cuadernos de Historia Moderna 28*: 71-98.

6. Sobre estas dos concepciones de paz practicadas por la monarquía francesa e hispánica respectivamente, véase: RIVERO RODRÍGUEZ, Manuel (2000) *Diplomacia y relaciones exteriores en la Edad Moderna. De la cristiandad al sistema europeo 1453-1794*, Madrid, Alianza Editorial, p. 108.

7. DEL RÍO, María José (2008) «Imágenes para una ceremonia de frontera. El intercambio de las princesas entre las cortes de Francia y España en 1615», en PALOS Y CARRIÓ-INVERNIZZI (eds.) *La historia imaginada. Construcciones visuales del pasado en la Edad Moderna,* Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica, pp. 153-182.

en el que las dos princesas se encontraron respectivamente con las cortes de sus futuros esposos (Luis XIII de Francia en el caso de Ana de Austria y el príncipe Felipe para el caso de Isabel de Borbón) se irguió en testimonio visual y perpetuo de la armonía reinante entre las dos monarquías. Fue así cómo Isabel de Borbón se convirtió a los ojos de sus nuevos vasallos en la nueva princesa de la paz que traería prosperidad y fecundidad al reino.

Esta «Isabel de la paz», emuladora de Isabel de Valois, hizo su aparición en la corte de Madrid sometiéndose a las ceremonias de entrada pública y ritos simbólicos de transformación. Las formas rituales de los Habsburgo acompañaron a su natural esencia de princesa pacificadora con la que había sido caracterizada desde un principio. Las labores de mediación eran en principio compatibles con la «hispanización», que implicaba la apropiación de su cuerpo físico y anímico, así como la conversión a los intereses de los Habsburgo hispánicos. La convivencia de ambas funciones: defensa de los intereses hispanos y mantenimiento de la paz entre ambas monarquías era factible siempre y cuando los primeros estuvieran encaminados a la defensa de la segunda, o lo que vendría a resultar lo mismo: que la *Pax Hispánica* coincidiera con la *Pax Gallicana*. Esta favorable coyuntura duró los primeros años de Isabel de Borbón en la corte de Madrid, que coincidieron con los últimos de vida de Felipe III, máximo artífice de los matrimonios cruzados y firme defensor de la alianza firmada con Francia. El duque de Lerma, valido del monarca, mostró la misma convicción, así, desde un principio, la conversión hispana de la princesa no se presentó complicada; con casi total seguridad, la educación en su corte de origen y su personalidad sumisa y obediente facilitaron su adaptación, a la que contribuyeron otros factores como la fuerza del ceremonial español y la intensidad de los lazos familiares de los Habsburgo[8] (los cuales ejercieron su peculiar influencia en la juventud de Isabel). El duque de Lerma llegó a suscribir en una carta al duque de Monteleón, embajador español en la corte de París, las siguientes palabras de alabanza a la joven: «La princesa mi señora es un Angel y muy virtuosa y gran cristiana guárdele Dios que

8. Sobre los sentimientos familiares de los Habsburgo hispánicos: HUGON, Alain (2007) «Marriages d'État et sentiments familiaux chez les Habsbourg d'Espagne», en POUTRIN Y SCHAUB (eds.) *Femmes et pouvoir politique. Les princesses d'Europe XV-XVIII siècle*. París, Bréal, pp. 80-99.

proçede en todo admirablemente bien y ha hecho Dios grandísima merced a estos Reynos en darnos tal princesa y señora».[9]

Isabel llevaba poco menos de un año en la corte de Madrid cuando el duque hizo estas declaraciones. En buena parte, el carácter angelical de la princesa, tan evidente a los ojos de Lerma y que hacía prever su pronta decantación por la *Pax Hispánica*, se debía a las circunstancias político-personales vividas en su corte de origen, además de a una educación diseñada por la entonces pro-Habsburgo María de Médicis. Circunstancias jurídicas y dinástico-familiares favorecieron la mansedumbre de la princesa a la que, por ser la primera hija del matrimonio real, se le había dado el título de «Madame» en la infantil corte de Saint Germain en Laye. En aquel lugar, a pocos kilómetros de París, Isabel había compartido infancia junto al delfín Luis, apenas un año mayor que ella, y el resto de sus hermanos y hermanastros, frutos de las numerosas aventuras amorosas de Enrique IV, el «Vert Galant». Madame había sido bautizada en 1606 con el nombre de Isabel, el mismo que el de su madrina de sangre Habsburgo: Isabel Clara Eugenia, hija de Felipe II y de Isabel de Valois y por aquel entonces archiduquesa de los Países Bajos, una poderosa mujer que -a pesar de la distancia- ejerció cierta influencia sobre la educación Habsbúrgica de Madame: en febrero de 1607 le regaló un relicario engastado en diamantes de Santa Isabel de Hungría,[10] reina medieval acogida a la orden franciscana con la que las mujeres Habsburgo tenían especial relación.[11]

Merece la pena detenerse en las circunstancias formativas de la joven princesa. La existencia de la Ley Sálica, que no permitía a las mujeres acceder al trono de Francia en calidad de reinas propietarias, impidió que Madame Isabel gozara de un programa educativo predeterminado para el eventual ejercicio del gobierno; por el contrario, su formación estuvo encaminada a su futuro como consorte de una corte exterior que debería permanecer aliada de la recién instaurada dinastía francesa, los Borbones, sedientos de legitimación en el escenario europeo. El diario de Jean Héroard, médico personal del delfín Luis, nos ha permitido

9. AGS (Archivo General de Simancas), Estado, Francia, K 1471. El duque de Lerma al duque de Monteleón, 1616.

10. HÉROARD, Jean (1989) *Journal de Jean Héroard* (bajo la dirección de Madeleine Foisil), París, Fayard, p. 1171.

11. PARKER, Geoffrey (2001) Prólogo, en ARAM, *La reina Juana. Gobierno, Piedad y Dinastía*, Madrid, Marcial Pons, p.2.

desentrañar las estrategias educativas destinadas a Madame Isabel, las cuales podrían caracterizarse de «variables» en función los cambios de alianzas en la política exterior que se produjeron en la monarquía francesa como consecuencia del repentino apuñalamiento de Enrique IV en mayo de 1610.

Entre las abigarradas líneas de Héroard se puede rastrear un punto de inflexión en el proceso formativo de Madame como futura princesa casadera: un cambio de dirección motivado con toda seguridad por María de Médicis, reina regente de Francia desde el fallecimiento de su esposo y gran favorecedora de la connivencia con los Habsburgo de la que su esposo se había desmarcado: antes del asesinato del rey se observa una educación en la negociación y solución de conflictos así como un aleccionamiento en el patriotismo francés, que Madame tendría que defender de manera cuasi-varonil. Ciertos comportamientos de la princesa con respecto a su hermano en 1607-1608 podrían indicar que había asimilado un cierto papel de mediación en disputas que pondría en práctica en las diversas situaciones que se presentaban en su vida cotidiana. En esos dos años se ha detectado cómo su hermano requería su intervención en las batallas domésticas que surgían entre él y la rígida Madame de Montglat, la gobernadora y máxima educadora de los pequeños. Cuando ésta decidía castigar al travieso príncipe, éste rogaba a su hermana que interviniera y calmara a la gobernanta; de esta particular manera, Isabel se convertía en la principal mediadora en las pequeñas guerras diarias. En ocasiones, la persuasión de Madame Isabel surtía efecto y el delfín se libraba de la reprimenda; en otras, fracasaba, y Luis acababa recibiendo un severo castigo.[12] ¿Qué significado tenían estas intervenciones? ¿Eran un ensayo para su auspiciada misión pacificadora o simplemente se trataba de una espontánea solidaridad entre dos hermanos inmersos en habituales batallas domésticas? El mero hecho de que el delfín concibiera a su hermana como la única persona que en la corte de Saint Germain era capaz de solucionar sus conflictos, nos inclina a pensar que Madame había asumido un papel impuesto y fomentado por una cultura de corte que contemplaba a las princesas cual futuros instrumentos diplomáticos[13].

12. HÉROARD, *op. cit.*, Tomo I. pp. 1346, 1354, 1367 y 1368.
13. OLIVÁN, Laura (2012) *Isabel de Bourbon*, Lisboa, Circulo de Leitores.

Si la mediación vino de la práctica y la convivencia, la formación en el patriotismo francés vendría de la mano del teatro: en 1609, un año antes de la muerte de su padre, Madame representó el papel de Bradamante en un ballet inspirado en una versión de Robert Garnier. La heroína guerrera, varonil y enamorada, expresaba su amor por la corona francesa de Carlomagno de manera firme y pasional. Enrique IV disfrutaría con el aguerrido y gálico rol de su hija la tarde del estreno, pues la defensa de los intereses franceses fue una de sus prioridades en ese año, a lo largo del cual, el monarca había desarrollado una interesante labor arbitral en los conflictos exteriores destinada a minorar la influencia de la Casa de Austria bajo el ideal de mantenimiento de la *Pax Gallicana*[14]. Su muerte, como se ha apuntado, modificó —aunque no sustancialmente— los planes de educación de Madame. María de Médicis no pensaría en una pronta guerra con la monarquía hispánica y trataría de insistir en la función del arbitraje de conflictos, así como en el «mantenimiento de la paz entre las coronas» más que en el patriotismo francés, que quedaría relegado por una mediación salpicada por puntuales inmersiones en la cultura de los Habsburgo a través de los «políticos» regalos de Isabel Clara Eugenia que se citarán más adelante.

En 1611, un año después de la muerte de su padre, Madame volvió a representar Bradamante. Esta vez impresionó a todos los asistentes con su exhibición. Las fuentes no se ponen de acuerdo en el papel que representó en la obra: Bradamante o Marfisa. La más fiable —según Melinda Gough— es la de Malherbe, que afirma que se presentó en el escenario encarnando a Bradamente;[15] Héroard, por el contrario, asigna el rol de Bradamante a Mademoiselle Vêndome, hermanastra de Madame, y el de Marfisa a Isabel.[16] Tanto Bradamante como Marfisa eran aguerridas guerreras, defensoras del cristianismo y de la monarquía francesa. Sea como fuere (aunque nos inclinamos a pensar que representó a Bradamante), las crónicas coinciden en que Isabel deslumbró con su elocuencia, gracia y gallardía. La iniciativa de la representación de la comedia parece que partió de la propia Madame, aunque imaginamos

14. RIVERO RODRÍGUEZ, *op. cit.*, p. 110.

15. GOUGH, Melinda J (2008) «Courtly *Comédiantes*: Henrietta Maria and Amateur Women's Stage Plays in France and England», en ALLEN BROWN Y PAROLIN (eds), *Women Players in England, 1500-1660. Beyond the All-Male Stage,* Yorkshire, Ashgate, p. 196, nota 7.

16. HÉROARD, *op. cit.*, p. 1949, 2 de agosto de 1611.

que detrás de sus deseos estaría su madre, después de todo ella había sido la primera en concederle el permiso, había asistido a los ensayos y estudiado la viabilidad de la puesta en escena de la comedia.[17] No cabe duda de que la madre alentaría a la hija a realizar su mejor papel con el fin de presentarla como una princesa de Francia preparada para contraer matrimonio con uno de los más poderosos príncipes de la Cristiandad. En efecto, ese año de 1611, María de Médicis estaba en pleno proceso de negociaciones matrimoniales de sus vástagos por lo que, muy probablemente, la decisión de representar de nuevo Bradamante con Isabel en el papel protagonista fuera encaminada a afianzar y finiquitar este proceso. La contundente actuación de Madame sería capaz de convencer a la corte española de su candidatura única a futura reina de España. En palabras de la investigadora Melinda Gough, Madame Isabel se presentó como «one of the most elevated marriageable women in Europe».[18] Esta vinculación entre la representación de Madame y las estrategias matrimoniales de su madre, se estrecha al comprobar que a mediados de octubre (Bradamante se representó en agosto), María de Médicis anunció a sus hijos Luis y Isabel sus contratos matrimoniales con los hijos de Felipe III:[19] Luis se casaría con Ana de Austria e Isabel con el príncipe heredero Felipe.

Tras la petición de mano, acontecida en marzo de 1612, Isabel abandonó la corte infantil de Saint Germain en Laye para acomodarse en el palacio parisino del Louvre. La firma de las capitulaciones no tardó en llegar: en agosto de 1612 Isabel de Borbón firmó tras un ligero y afectuoso codazo que le propinó su hermano como gesto de disgusto por su pronta partida[20]. Esta nueva condición de princesa de España fue aprovechada por su madrina Isabel Clara Eugenia: si siendo niña la archiduquesa le había regalado unas reliquias de Santa Isabel de Hungría con la intención de que se fuera amoldando a las piedades de los Habsburgo, esta vez el obsequio ofrecido tuvo como principal misión conquistar el «cuerpo» de la princesa-ahijada y ganarlo para la causa dinástica. La hija de Felipe II y gobernadora de los Países Bajos envió a su ahijada Isabel unos vestidos a la española. El lucimiento de estos trajes en la corte de París

17. GOUGH, *op, cit.*, p. 195.
18. *Ibídem*. p. 202.
19. HEROARD, *op, cit.*, 18 de octubre de 1611.
20. *Ibídem.* 12 de agosto de 1612.

supondría un triunfo del inicial y poderoso proceso domesticador de la corte hispánica de los Habsburgo. Prueba de que Isabel de Borbón vistió a la española antes de pisar su nueva monarquía es el testimonio que nos brinda Luis XIII, testigo del regalo de la gobernadora de los Países Bajos: «Madame [Isabel de Borbón] a este abillée a lespagnole de puis un jour ou deux des abis que larcheduchesse luy a anvoiee»[21] (Madame viste a la española desde hace uno o dos días con los hábitos que la archiduquesa le ha enviado). Un retrato de Isabel de Borbón de Frans Pourbus nos muestra a la princesa vestida a la española, posiblemente con el vestido que le había enviado su madrina, deseosa —como se ha explicado— de que su ahijada se acostumbrara al ceremonial español, a la *gravitas* y contención a la que el traje invitaba mediante una estructura que dificultaba los movimientos. Isabel debería contener su gracia si quería adaptarse a su futura corte, donde la majestad se expresaba a través de la gravedad más contundente y absoluta.

María de Médicis no se resignó ante las lecciones a distancia que los Habsburgo proporcionaban a su hija y, con motivo de la celebración de los Estados Generales en 1615, preparó un ballet bajo el título de *El triunfo de Minerva.* Aquel espectáculo quiso ser una celebración más de los matrimonios españoles, significar la esperanza de sucesión y presentar a la princesa Isabel como futura reina prudente y mediadora, grácil en la paz y astuta en la guerra. Desconocemos con qué traje y símbolos se presentó la princesa ante sus nobles espectadores ¿Con la espada o con el ramo de olivo? ¿Acaso apareció cual Minerva *pacifera*? Su madre, María de Médicis se había hecho retratar en más de una ocasión encarnando aquella diosa:[22] en monedas durante su época de consorte, junto a Enrique IV, o siendo regente, acompañada de su hijo. En 1603, María de Médicis transfigurada en Minerva y al lado de Marte (Enrique IV), había aparecido representada en una moneda de bronce grabada por Guillaume Dupré;[23] en 1611 había vuelto a presentarse como Minerva en una medalla de plata en la que aparecía su hijo como

21. BNF (Biblioteca Nacional de Francia), Mss (Manuscritos) Français 3798, fol 35, Luis XIII a madame de Montgalt, 12 de junio de 1612.

22. BAUMGÄRTEL, Bettina (2002) «Is the King Genderless? The Staging of the Female Regent as Minerva Pacifera», en DIXON (ed), *Women who Ruled. Queens, Goddesses, Amazons in Renaissance and Baroque Art*, Michigan, pp. 97-117.

23. DUPRÉ, Guillaume, *Luis XIII como delfín entre Enrique IV como Marte y María de Médicis como Minerva,* moneda de bronce, 1603, galería Nacional de Arte de Washington.

Apolo, esta vez la Minerva-María portaba en la mano derecha un ramo de olivo, símbolo de la paz.[24] Con los atributos de la Minerva *pacifera* o sin ellos, la princesa Isabel, al actuar en aquel ballet, tomaría el relevo de su madre en la misión de representar una alianza cimentada en la sabiduría y amparada por la fortaleza. En cierto modo, el recurso a la fuerza en la actuación era necesario: Isabel se presentó, ante una nobleza francesa que era reticente a los matrimonios cruzados, con una imagen ambivalente, guerrera y pacificadora a un tiempo. Una alianza que no salvaguardara los intereses de Francia provocaría que la Minerva *pacifera* trocara el olivo por la espada. Isabel actuaría como una princesa que no se dejaría doblegar por la monarquía española, cual princesa sabia, fuerte y con capacidades físicas e intelectuales para sostener una paz beneficiosa para Francia, una *Pax Gallicana*.

Con los variopintos modelos de Bradamante, Minerva y Santa Isabel de Hungría, Isabel de Borbón cruzó el Bidasoa en noviembre de 1615. Llegó dispuesta a mantener la paz y la alianza entre las dos coronas, fácil cometido en vida de Felipe III. La muerte de éste último marcaría un antes y un después en la vida política de la princesa. Con el ascenso de su esposo Felipe IV al trono y el advenimiento del conde de Olivares, se iniciaría una etapa de intervencionismo y enfrentamiento con Francia en diversos territorios europeos. El retorno a la guerra aumentaría la necesidad de domesticar a la recién coronada reina consorte. La idea de la reputación en la monarquía hispánica —que también calaría en el reino de Luis XIII con la incorporación al gobierno del cardenal Richelieu— aceleraría la hispanización de Isabel, que se haría efectiva a través de los canales de presión más habituales: expulsión de servidores extranjeros, impedimentos para que el embajador de su corte de origen le hiciera visitas o divulgación de rumores de ruptura matrimonial, que espetarían a la princesa a significar su «hispanización» con el fin acallar las habladurías y así recuperar su imagen y posición en una corte tornada hostil. Isabel tendría que hacer frente a todos estos retos en su nueva etapa como reina consorte en la que, tras algunos titubeos fruto de la inexperiencia, se mantendría firme en los ideales del mantenimiento de la paz. Los tiempos críticos le obligarían a desplegar todas sus estrategias de pacificación.

24. DUPRÉ, Guillaume, *Luis XIII como Apolo y María de Médicis como Minerva,* medalla de plata, 1611. British Museum, departamento de monedas y medallas.

2. LA REINA CONSORTE Y SUS POLÍTICAS DE PACIFICACIÓN (1621-1635): EL DIFÍCIL EQUILIBRIO ENTRE LA HISPANIZACIÓN Y EL MANTENIMIENTO DE LA PAZ

Como se ha comentado, el deceso de Felipe III inauguró una nueva etapa política en la monarquía hispánica. Isabel y Felipe se convirtieron en reyes. El viraje hacia el intervencionismo y el ideal de la reputación se confirmó con el nuevo reinado posicionando a la joven Isabel en una difícil encrucijada donde la infidelidad a la política de pacificación con Francia comenzó a traducirse en «infidelidad conyugal». El embajador extraordinario de Francia en Madrid, Bassompierre, exclamó pocos días después de la muerte de Felipe III:

> «Esperan mucho del nuevo rey, al que el conde de Olivares y don Baltasar de Zúñiga poseen absolutamente. Temo que la reina, su mujer, que hoy ha sentido moverse a su hijo, no sea tan feliz como lo era en la vida del rey, su suegro»[25]

Este testimonio de Bassompierre puede parecer un simple comentario sobre las supuestas infidelidades de Felipe IV, correrías amorosas que toda la corte creía animadas por Olivares. Sin embargo la frase encierra algo más: una reflexión profunda sobre las nuevas relaciones con Francia que se estaban definiendo en los inicios del nuevo reinado. Las buenas relaciones del matrimonio simbolizaban la paz entre ambas monarquías, por lo que cualquier desavenencia entre los cónyuges podría interpretarse como un acicate de ruptura bélica o una excusa para la misma.[26] Teniendo en cuenta que la reina Isabel de Borbón encarnaba la paz entre los dos reinos, quizás Bassompierre quiso expresar con sus palabras que la representante de la alianza, la reina, no iba a ser «tan feliz» con la nueva etapa de gobierno inaugurada por su esposo y Olivares: una etapa marcada por las infidelidades políticas al pacto de paz con Francia que

25. Testimonio fechado en 1621 y publicado en: BASSOMPIERRE, maréchal de (1873) *Journal de ma vie. Mémoires du maréchal de Bassompierre,* París, Rue de Tournon, p. 352.

26. RODRÍGUEZ SALGADO, María José (2001) «Una perfecta princesa. Casa y vida de la reina Isabel de Valois (1559-1568) Primera parte», *Anejos de Cuadernos de Historia Moderna 2*: pp. 39-96.

había sellado su matrimonio. Con toda certeza, la alianza entre Francia y España ya no iba a ser tan próspera y dichosa como lo había sido en los tiempos de Felipe III, artífice y padre de aquella paz. La reina se tenía que enfrentar a las «infidelidades» políticas de su esposo, porque la traición de éste era tanto amorosa sino política.

Embarazada, la joven reina observó con resignación el desarrollo de los acontecimientos que la convirtieron en protagonista del cambio. El 25 de abril de 1621, Bassompierre logró la firma del tratado de Madrid por el que la Valtelina fue devuelta a los Grisones en una paz pírrica que sólo favoreció la vuelta al conflicto de España y Francia en Italia. En esos meses, Felipe IV puso fin a la tregua de los doce años con las Provincias Unidas y decidió iniciar la guerra comprometiendo de nuevo las fronteras francesas. El catorce de agosto la reina dio a luz a una niña que sólo vivió unas horas. El fracaso de su primera maternidad la mantuvo recluida en palacio mientras a su alrededor se urdían diferentes tramas en torno al acceso y consolidación en el poder del conde de Olivares, sobrino de un carismático consejero de Estado don Baltasar de Zúñiga. La lucha de facciones entre el grupo olivarista y el grupo lermista (defensores del valido del rey fallecido, el duque de Lerma), que en política exterior podrían traducirse por el grupo «intervencionista» y «pacifista», provocó la instrumentalización de la imagen de la reina Isabel como representante de la paz:[27] aquéllos que denostaban la alianza con Francia difundieron la imagen de una reina infiel al rey y a la monarquía, amante de Villamediana, caprichosa e indolente y que bien merecía el castigo de la ruptura bélica con su corona de origen; por el contrario, el grupo opositor a Olivares o lermista, difundió una imagen de la reina muy diferente, la de una esposa dolida y doliente, sufridora en silencio de las aventuras amorosas de su marido.

En medio de luchas y rumores, el supuesto amante de la reina, el conde de Villamediana, fue asesinado en agosto de 1622. La reina guardó silencio. Ajena a las habladurías y hechos de altas dimensiones políticas, se recluyó entre los muros de palacio y se dedicó a reforzar su piedad para recuperar su reputación; al respecto, no dudó en manifestar

27. José María Perceval ha sugerido la posibilidad de que el asunto Villamediana esté relacionado con la búsqueda consciente «del enfrentamiento de la pareja real en el fin de la paz con Francia». PERCEVAL, José María (2007) «Jaque a la reina. Las princesas francesas en la corte española, de la extranjera a la enemiga», en GRELL, Chantal y PELLISTRANDI, Benoît (eds.), *Les cours d'Espagne et de France au XVIIe siècle,* Madrid, Casa de Velázquez, pp. 55-56.

epistolarmente su devoción a la Inmaculada Concepción mediante cartas enviadas al pontífice[28] y al cardenal Ludovicio.

Olivares logró consolidar su posición en otoño de ese año de 1622. Las principales consecuencias de su estabilización en la corte fueron el silenciamiento de la muerte de Villamediana y el cese de los rumores de la infidelidad de la reina. Sin duda, el nuevo favorito ya no necesitaba alimentar aquella propaganda de apoyo a la guerra que implicaba el consecuente descrédito de aquélla que representaba la paz: Isabel de Borbón. Desprovisto de esta necesidad, el Olivares confirmado en el poder, trataría de devolver la dignidad a la consorte que, inmersa en la *Pietas,* intentó continuar con la difícil labor de mantener la buena connivencia con Luis XIII.

Durante ese 1624, la reina no dejó de recibir cartas de su hermano agradeciéndole presentes, preocupándose por su salud o asegurándole el deseo de mantener la paz con la monarquía española.[29] Una paz que, ambos sabían, era difícil de mantener. En 1625 Richelieu decidió afianzar las relaciones entre Francia e Inglaterra mediante la boda de Henrietta María (hermana menor de Luis XIII e Isabel) con el príncipe de Gales. Isabel de Borbón, enfadada por la actitud de su hermano hacia la monarquía española, decidió dar un golpe de efecto de *motu proprio*. El dos de mayo de 1625, en el palacio de El Pardo, la reina se negó a recibir la visita de la embajadora de Francia (la condesa de Fargis[30]) aprovechando la ausencia de Felipe IV y Olivares, que se encontraban disfrutando de un día de caza. Ante tal «disfavor», la condesa de Fargis se dispuso a desandar el camino recorrido. La sorpresa del rey y el conde-duque al regresar de la jornada de caza fue mayúscula. La reina se había atrevido a agraviar a la embajadora de Francia sin anuncio ni permiso. El rey y Olivares se apresuraron a arreglar el desaguisado. La reina justificó su postura diciendo que no había querido recibir a la embajadora: «por los rumores de Ytalia y procedimientos del Rey de Francia». Las razones no podían ser más políticas: Isabel de Borbón estaba enfadada por las alianzas de Francia con Inglaterra, Saboya y el cantón suizo de los Grisones,

28. BHR (Biblioteca del Hospital Real de Granada)/Caja 2-065 (Cartas al Papa y al cardenal Ludovicio)

29. BNF, Mss. fr, 3722.

30. HAEHL, Madeleine (2006) *Les affaires étrangères au temps de Richelieu. Le secrétariat d'État, les agents diplomatiques (1624-1642)*, París, Direction des Archives Ministère des Affaires étrangères, PIE- Peter Lang, pp. 228-229.

que socavaban la paz con la monarquía hispánica. Pero lo peor había sido que su hermana Enriqueta se había comprometido con el príncipe de Gales. Ella, Isabel de Borbón, se debía al sostenimiento de Casa de Austria a la que ahora su vientre y su corazón pertenecían. Olivares, cumpliendo órdenes del rey, envió aquella misma tarde una urgentísima carta al embajador de Francia disculpándose por el comportamiento de la reina e instándole a él y su mujer a que se presentaran en el Pardo siempre que quisieran porque serían bien recibidos.[31] El embajador de Francia respondió con gran cortesía asegurando que de haber estado el conde-duque en palacio aquella mañana nunca habría permitido «aquel disfavor», que «como criados de la Reyna» le agradecían «la fineça» que había usado «con su majestad católica» y esperaban «que el cristianisimo no la t[uviera] por tal».[32] Con los aplausos del Consejo al proceder del conde-duque, se puso fin al conflicto que la inesperada rebeldía de la reina ocasionó en el plácido lugar de El Pardo. Desde aquel momento, Olivares y —por qué no— también el rey, entendieron que la reina debía estar algo más controlada… porque estaba muy bien que no apoyara a los enemigos de la Casa de Austria y más si éste era su amado hermano, el rey de Francia, pero lo que no se podía permitir era que su cólera se manifestase públicamente, rompiendo las reglas del ceremonial.

Isabel también despertaba suspicacias porque mantenía una cordial correspondencia con su madre María de Médicis, a la que le unían ciertos ideales políticos tal y como muestran sus cartas de 1625. En mayo de 1625, el mismo mes en el que había protagonizado su acceso de rebeldía, la reina había escrito a su madre suplicándole que mantuviera la paz entre las dos coronas.[33] María de Médicis era buena defensora de la causa católica pero, ¿era igual de buena dando consejos políticos? Posiblemente. Con accesos de ira y correspondencias incontroladas, la reina Isabel despertó las suspicacias de Olivares; sospechas que se aliviaron con la canonización de una reina medieval que aconteció ese mismo mes de mayo en Roma. Isabel de Borbón encontró consuelo espiritual en Santa Isabel de Portugal, cuya imagen se dispuso a acoger en su oratorio; ésta iba a representar su devoción más hispánica con

31. AGS (Archivo General de Simancas), Estado, Francia, K. 1433. A 44/53.

32. AGS, Estado, Francia, K. 1433. A 44/53.

33. AMAE (Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores de Francia), CP (Correspondencia Política), Espagne, Vol 14, p. 140 y ss.

respecto a sus otros cultos más franceses como el de San Luis. Santa Isabel de Portugal tendría una significación muy especial para la reina por muchas razones: la principal porque Isabel de Portugal era considerada abogada de la paz, pacificadora de los territorios en guerra y en esta abogacía coincidía con el ideal encarnado por Isabel de Borbón en tanto en cuanto aspiraba a ser reina de la paz entre hermano y esposo. En las fiestas de canonización de la reina portuguesa que se celebraron en Madrid, el bulto de Isabel de Portugal deslumbró al aparecer como viva imagen de Isabel de Borbón:[34] iba la santa vestida con un traje de tercianela parda, bordado con plata y lentejuelas, tejido por la propia reina Isabel; adornaban su rostro un collar y una corona de diamantes, joyas que pertenecían a la soberana; y portaba en la mano derecha una flor ¿de lis?, posiblemente;[35] y en la izquierda un báculo de diamantes. Custodiaba el bulto el Consejo de Portugal con un pendón en el que se representaban las armas de aquel reino junto con las del de Aragón.[36] Ante la Villa y Corte, Santa Isabel de Portugal se presentó encarnada en la reina Isabel de Borbón.[37]

Desde 1625 y con el modelo de Santa Isabel de Portugal presente, la reina se significó como principal mediadora en los principales conflictos que enfrentaron a España y Francia: la Valtelina y la guerra de Mantua. La abogacía de Isabel de Borbón por la paz en estos dos asuntos no tardó en hacerse patente: la reina aprovechó su primera regencia por ausencia de su esposo para acercar las posiciones de ambas coronas en el sempiterno conflicto de la Valtelina. Durante la estancia del rey y su valido en el reino de Aragón con la intención de hacer valer el proyecto de la Unión de Armas, Isabel escribió a Richelieu y a su madre, solicitándoles el cese de las armas en tierras italianas con estas palabras:

34. VINCENT-CASSY, Cécile (2002) «Quand les reines étainet saintes. La canonisation de Sainte Isabel de Portugal (1271-1336) et la monarchie espagnole au XVIIe siècle», *Faces de Eva. Estudos sobre a Mulher 7*: 127-144.

35. VINCENT-CASSY, Cécile (2007) «Coronada en la tierra y canonizada para el cielo: Santa Isabel de Portugal y la reina Isabel de Borbón», en GÓNZÁLEZ CRUZ (ed), *Vírgenes, Reinas y Santas. Modelos de mujer en el mundo hispano*, Huelva, Universidad de Huelva, p 70.

36. Archivo de la diputación de Zaragoza. Ms. 781, fols 330 y 332. *Cit.* por VINCENT-CASSY, *op. cit*.

37. VINCENT-CASSY, *op. cit.*, p. 69.

> «J'ai su de l'ambassadeur du Roi Monsieur mon frère, que la bonne intelligence d'entre ces couronnes, que j'ai toujours désirée comme mon prope salut, n'étoit pas encore en si bons termes comme nous avios espéré ces jours passés; néanmoins, j'ose me promettre de la bonté de Dieu et de la vôtre, sachant que je dois beaucoup à V.M. por ce regard, que tout ira bien»[38]

En la misiva que dirigía a su madre, Isabel comunicaba que había tenido noticia por el embajador de Francia (Monsieur du Fargis) que aún no estaban las cosas en tan buenos términos para la buena inteligencia entre las dos coronas, algo que siempre había deseado como su propia salud; agradecía a su madre todos sus esfuerzos en aquella dirección y le hacía saber que había escrito al conde-duque de Olivares a través de Monsieur de Fargis, con la mayor eficacia que había podido para que contribuyera con todo lo que pudiera a tan buena obra:[39] «J'ai écrit au comte d'Olivarès par l'ambassadeur, lequel est parti poru Aragon, avec le plus d'efficace que j'ai pu, afin qu'il contribuât tout ce qu'il pourroit à un si bon oeuvre...» Isabel firmaba de esta manera: «votre très Humble et très obéissante fille».[40] Por otra parte, la carta que Isabel escribió al cardenal Richelieu tampoco dejaba lugar a dudas de cuáles eran sus intenciones: apoyar la firma de un tratado de paz entre las dos monarquías en el norte de Italia. Richelieu sin embargo no compartía tales ansias, aún y todo no pudo contrarrestar los esfuerzos de la reina que favorecieron —cuando no determinaron—, la firma del tratado de Monzón el 5 de marzo de 1626, por el que Francia y España limaron hostilidades. Mediante aquel tratado, España reconoció la dependencia de la Valtelina de los cantones grisones, aunque con extraordinarias condiciones de salvaguarda de la religión católica de los habitantes de aquel valle.[41] Por su parte Francia aceptó retirar sus tropas como medida transitoria. Aunque endeble solución para el incandescente foco, el

38. Carta de Isabel de Borbón a María de Médicis. 20 de febrero de 1626. RICHELIEU, Armand Jean Du Plessis (1908-1931) *Mémoires du cardinal de Richelieu*. París. Honoré Champion. Tomo V, pp. 331-332.

39. *Ibídem*, p. 332.

40. *Ibídem,* pp. 331-332.

41. ELLIOTT, John (1998) *El conde-duque de Olivares. El político de una época de decadencia*., Barcelona, Grijalbo, p. 295.

tratado de Monzón fue la antesala de un acercamiento algo más firme entre Francia y la monarquía hispánica.

En abril de 1627 se firmó una alianza oficial con Francia, motivada por un interés común contra Inglaterra. La alegría de la reina fue grande. Pocos días antes de su firma, Isabel de Borbón escribió a Richelieu a través de secretario agradeciéndole su inclinación a la paz y espetándole a: «que esta union pase adelante y se saque della el fructo que podemos esperar asegurandoos que me sera esto a mi de mucho agrado y que quedare muy obligada como os lo mostrare en las ocasiones que se ofrecieren»[42]. La carta estaba escrita en castellano pero un poco más abajo y de mano propia, la reina escribía unas palabras en francés disculpándose por mandar la misiva en lengua española. Insistiendo en que no había olvidado su lengua materna, Isabel volvía repetir en francés su convencimiento de que el cardenal iba a continuar la correspondencia de las dos coronas; curiosamente, terminó la carta en castellano como si no pudiera o no quisiera terminar en francés. Su firma fue: «Yo la Reyna» y no «Elisabeth», como era habitual en sus cartas familiares. La reina se expresó con gran franqueza en aquel párrafo escrito mitad en francés y mitad en castellano: se sentía satisfecha. Todo indica que en esos instantes había logrado el difícil equilibrio entre su hispanización —demostrada por la utilización del castellano— y su primitiva labor de mantener la paz entre las dos coronas. Fue éste un efímero sentimiento de agrado, ya que le esperaban arduas batallas que pronto desequilibrarían aquella sensible balanza. Por el momento, la reina disfrutó del dulce momento proporcionado por la coyuntural alianza de 1627.

A la alegría por la firma de las paces, le sucedió la tristeza por las desgracias familiares. Isabel perdería a su hija María en julio de 1627. Como una premonición, la muerte de la pequeña, que debía su nombre a su abuela,[43] Isabel de Borbón iniciaría una etapa de silencio con su madre. Su fracaso en el terreno de la maternidad y el estallido de la guerra de Mantua provocarían el distanciamiento. La reina afrontaría una nueva etapa de desprestigio político e inutilidad exterior. Su madre se olvidó de ella durante casi dos años.

42. AMAE, CP. Espagne, Vol 15, p. 85.

43. AMAE, CP. Espagne, Vol. 14, p. 329. Carta de Isabel a su madre donde le comunica que había puesto a su hija el nombre de María en su honor (1 de febrero de 1626).

La guerra de Mantua se inició con la muerte del duque Vicencio Gonzaga. El suceso no habría dejado de ser un mero acontecimiento luctuoso de no ser porque el ducado, dependiente del Imperio, tenía como sucesor más directo a un noble francés: el duque de Nevers. El conde-duque se opuso a que el ducado cayera bajo la órbita francesa y en consecuencia envió tropas para cercar Casale. Sus movimientos tuvieron pronta respuesta más allá de los Pirineos: en enero de 1629, el ejército francés, con Luis XIII y Richelieu a la cabeza, cruzó los Alpes. Carlos Manuel de Saboya, aliado de la monarquía hispánica, se vio obligado a capitular: Luis XIII y su hermana Cristina, nuera de Carlos Manuel, mantuvieron entonces una fructífera entrevista en la que la duquesa del Piamonte logró reconciliar a su suegro y hermano;[44] como buena consorte, ejerció de mediadora de conflictos. En abril, Luis XIII regresó de Italia saboreando el triunfo aunque sin sellar un acuerdo definitivo para asentar al duque Nevers en Mantua.[45] Mientras, en Madrid, las hazañas del rey de Francia no hicieron sino alentar a Felipe IV: los éxitos militares de su cuñado le envalentonaron de una manera inaudita hasta el punto de que decidió lanzarse a los campos de batalla de los que se había mantenido alejado hasta esa fecha.

La reina, de nuevo encinta, observó con resignación el trascurso de los acontecimientos: su hermano le había traicionado desafiando a la monarquía hispánica en la sucesión de Mantua, y su madre no respondía a las cartas. En mayo de 1629, Isabel escribió a María de Médicis quejándose de que hacía más de seis meses que no recibía respuesta a sus misivas. Terminaba su carta pidiendo a su madre que le comunicara cuál era la razón de aquella frialdad y olvido al que le había condenado.[46] Por aquellas fechas, María de Médicis había terminado ya su breve regencia durante los meses de campaña de Luis XIII y Richelieu en el frente de Mantua. Isabel creía que su madre se oponía a la intervención de Francia en aquella guerra y que odiaba al duque de Nevers. ¿Por qué entonces aquel silencio? ¿Acaso pensaba que ella no tenía ninguna influencia sobre su marido y que no podía desempeñar un arbitraje en el conflicto de Mantua? Es muy probable que la regente de Francia hubiera perdido la confianza en una hija incapaz de concebir herederos sanos;

44. CHEVALLIER, Pierre (1979) *Louis XIII*, París, Fayard, p. 344.
45. ELLIOTT, John (2001) *Richelieu y Olivares*, Barcelona, p. 135.
46. BNF, Mss. fr, (5) fol 11.

más fácil resulta comprobar las verdaderas intenciones de la matrona con respecto a la guerra de Mantua. Al parecer y contrariamente a lo que Isabel de Borbón podía pensar, María de Médicis estuvo a favor —al menos durante buena parte del conflicto— de la intervención de su hijo Luis XIII en la guerra; a los documentos nos remitimos: en febrero de 1629 Isabel de Borbón había escrito a su madre lamentándose de la actitud de Luis XIII:

> «Pues es por falta de buena voluntad del Rey mi hermano hacia mi y gran sentimiento, que a todas las tres hermanas quiere hacer la guerra y me quejo de esto a V.M. porque siendo mi madre, como ya dije, quiero creer que tendrá compasión de la aflicción que recibo viendo que mi querido hermano es el que me pone en este sentimiento» [47]

Continuaba Isabel de Borbón con sus lamentaciones reprochando a su hermano una mayor inclinación hacia el supuesto heredero de Mantua que hacia su hermana Cristina, princesa del Piamonte, otra consorte representante de la paz: «… encuentra [Luis XIII] tener más obligación a Monsieur de Nevers que a mi hermana la Princesa de Piemonte y a mi quien estoy por el amor de él; dicen Señora, que quiere hacernos la guerra»,[48] una guerra contra «sus tres hermanas»[49] y que «por amor por ella [Isabel de Borbón] y por su mujer [Ana de Austria, hermana de Felipe IV]»[50] no debía comenzar. La carta no dejaba lugar a dudas: Isabel estaba indignada por la incursión de Luis XIII en Mantua y creía que su madre compartía su indignación; pero nada estaba más lejos de la realidad. María de Médicis estalló en cólera al recibir aquella carta, Según Effiat, testigo de la reacción de la reina madre tras leer los párrafos de Isabel, María de Médicis dijo que no osaría contestar hasta saber la voluntad de Luis XIII. Añadía Effiat que la reina madre redactó una memoria con todas las faltas de España al decoro de Francia, demostrando la pasión que tenía por servir a su hijo y a las glorias de Francia en contra de

47. DUBOST, Jean François (2009) *Marie Medicis. Une reine dévoilée*, Paris, Payot, p. 758. BNF Mss, fr, 3827, f. 15-19.

48. *Ibídem.*

49. Documento citado por: SICARD, Frédérique (2009) «Une reine entre ombres et lumières ou le pouvoir au féminin: le cas d'Isabelle de Bourbon, reine d'Espagne, première femme de Philippe IV (1603-1644)», *Genre et Histoire 4*.

50. BNF Mss, fr, 3827, f. 15-19.

las políticas pacifistas de su hija Isabel.[51] He aquí la razón del silencio mantenido por María de Médicis: su apoyo a la causa francesa en Italia y el desprestigio político de su hija. Sólo dos cosas podrían cambiar la postura de la reina madre: una crítica imprudentemente formulada por Richelieu y un nieto, un heredero de España que convirtiera a Isabel de Borbón en una consorte poderosa.

La soledad «familiar y política» de la reina se borró de un plumazo el 17 de octubre de 1629 al dar a luz a un varón con esperanzas de supervivencia. De la noche a la mañana, su papel político y representativo adquirió nuevos horizontes. Isabel de Borbón, en calidad de madre del heredero, tendría que demostrar su madurez política para afrontar los nuevos retos diplomáticos. A partir de ese momento nunca debería entrar en conflicto con los intereses de su vástago. Su maternidad la volvió a situar en el mapa político de las cortes europeas y, tras meses de silencio, recibió carta de su madre María de Médicis, que volvió a confiar en ella como embajadora de sus intereses en los intermitentes conflictos que mantenía con su hijo.

Luis XIII no volvió a Italia en enero de 1630, sí envió sin embargo, otro ejército con Richelieu al frente. La misión del ministro francés era negociar con un ambiguo Carlos Manuel de Saboya. Es difícil averiguar qué ocurrió realmente aquel mes de febrero entre Richelieu y Carlos Manuel, cuáles fueron sus conversaciones y si la aparente ruptura que se produjo al mes siguiente fue real o una farsa que traería notables beneficios a Saboya. Tampoco está confirmada la mediación de la princesa del Piamonte en esta segunda intervención francesa en Italia. Lo que sí es cierto es que llegó a oídos de Isabel de Borbón que su hermana había sido la responsable de que Luis XIII se hubiera quedado en París en vez de ir a Italia a comienzos de aquel año. El rumor del intervencionismo de Cristina de Saboya se presentó en la corte de Madrid de manos de la reina madre: una mañana del mes de febrero de 1630 llegó al Alcázar un emisario de María de Médicis pidiendo audiencia a Isabel de Borbón. El gentilhombre se apresuró a trascribir las palabras que le habían encargado que transmitiese: «lo que ella [María de Médicis] deseaba la unión y amistad destas dos coronas, por lo que ella quería a su hija [Isabel de Borbón] y a su nieto [Baltasar Carlos], que no tenía

51. *Ibídem.*

otra cosa que querer tanto y que assi lo que viese de guerras creyese no tenia parte en ello». Aquella frase encerraba la disculpa de la reina madre por no haber sido capaz de detener el envío de tropas a Mantua. Después, el gentilhombre añadió «que quería decir una parlería aunque no le habían mandado que la dijese» y «que era que el Rey de Francia havia suspendido la yda de Italia dias havia a instancia de la Princesa de Piamonte Cristina de Saboya, su hermana] y por contemplación suya». Ante tal afirmación, Isabel de Borbón, con su nuevo estatus de madre, se sintió con valor para expresar su disgusto por las hazañas de su hermano y respondió entre dientes (según palabras de la condesa de Olivares): «Todas quiere que le devan si no soy yo».

¿Por qué el gentilhombre dijo a la reina que la princesa del Piamonte había convencido a Luis XIII para que no fuera a la campaña de Italia? Era conocido que ese no había sido el motivo de su permanencia en París o, al menos, no el motivo principal; de hecho, el rey hubiera ido al frente de Italia de no ser porque la huida de su hermano Gastón se lo había impedido. Es muy posible que las palabras del enviado respondieran a una estrategia de María de Médicis para involucrar a su hija Isabel en la cuestión de Mantua argumentando que su hermana Cristina ya lo había hecho. Con ello quizás quería incitar a Isabel de Borbón a que hiciera lo mismo. Era cierto que Cristina había favorecido el entendimiento entre su suegro Carlos Manuel de Saboya y su hermano, pero eso había sucedido el año anterior, en 1629 y tras una entrevista personal entre ambos. Desconocemos si en aquellos momentos (febrero de 1630) la princesa del Piamonte negoció con Richelieu para mantener el primer tratado… Si lo hizo, fracasó. En todo caso, las palabras del gentilhombre, lejos de despertar el sentimiento intervencionista, alentaron el resentimiento de Isabel cuya frase: «Todas quiere que le devan si no soy yo» se podría traducir como: «Al resto de mis hermanas hace caso menos a mí» o «Mi hermano quiere que todas sus hermanas le deban favores menos yo».

La posible respuesta de la reina al emisario de su madre se debatió en el Consejo de Estado. El asunto fue llevado a consulta el 19 de febrero, a instancias de la propia reina, El Consejo votó que la reina contestara que el rey de España tenía la voluntad de conservar la paz y que su único interés en Italia era «asistir a la justicia y autoridad del emperador, que su majestad de la Reyna nuestra señora la deseará y procurará en todas ocasiones como debe por tantas causas y particularmente por el amor y respecto que tiene a su madre y hermano». Estas eran las palabras que debía pronunciar la reina delante del gentilhombre enviado por su madre;

y con respecto al modo de trasmisión del mensaje, el Consejo hizo la siguiente advertencia: «y que esta respuesta sea de palabra sin escribir en ella»,[52] porque era posible que aquellas promesas manifestadas por boca que no por pluma, no se pudieran cumplir; era mejor no comprometerse por escrito, mantener «contenta» a María de Médicis, siempre potencial aliada, y despachar con rapidez a su enviado.

Los recelos hacia la reina madre por parte de la monarquía hispánica no eran infundados… María de Médicis fue apartada del poder por parte de su hijo tras la denominada *journée des dupes* (jornada de los incautos) del 11 de noviembre de 1630, en la que Luis XIII confirmó a Richelieu en el poder dando un golpe de efecto sobre el partido devoto que entonces lideraba María. Desde Madrid, se decidió que Isabel de Borbón siguiera manteniendo correspondencia con la desprestigiada reina madre bajo vigilancia del consejo de Estado. Isabel trató de consolarla con estas prudentes palabras: «desseo […] me diga si duran los atrevimientos que estos días han disgustado a VM […] espero que el rey mi hermano lo habra prevenido y remediado todo el su prudencia y buen acuerdo de que yo quedase arto contenta por lo que estimo su acierto y su reputación».[53] Sus deseos no fueron correspondidos, al contrario, la situación de su madre empeoró en las mismas fechas del envío de aquella carta, pues fue encarcelada. El marqués de Mirabel, embajador de la monarquía española en París, reclamó la intervención de Isabel de Borbón en el conflicto entre madre e hijo. El Consejo de Estado, en boca del marqués de Gálvez, manifestó la misma necesidad: «tambien le parece que seria bien que la reina ns escribiese a sus hermanas, la de Inglaterra y la de Saboya representándoles el mismo sentimiento y diciendoles quanta obligación tienen de velar por si y por la intervención de sus maridos […] socorrer a su madre en tan gran aprieto»[54]. Finalmente se acordó que la reina escribiera a su hermano Luis XIII:

> «Del rey mi señor he entendido que VM ha apartado de si a mi madre […] halo sentido muy sinceramente porque amo mucho a SM y soy de mi madre tanto como hija que tanto le debe y donde quiera que volviere los ojos y el corazón querría hallar a mi madre y a VM juntos y tan

52. AGS, Estado, Francia, K. 1415.

53. AGS, Estado. Francia. K.1415. (Hacia marzo de 1631).

54. AGS, Estado, Francia, K.1415. Consultas al consejo de estado en 1631: el marqués de Gálvez.

> conformes como piden las obligaciones naturales […] y si viere VM que puedo yo ayudar a que se disponga con mayor brevedad con mis oficios y cuidados cumpliera todo con el amor que debo y fio del rey ns que hará lo mismo»[55].

No tardó María de Médicis en huir de su prisión para refugiarse en los Países Bajos, donde la archiduquesa Isabel Clara Eugenia la recibió con los brazos abiertos.

En abril de 1631 se firmó la paz de Cherasco que puso fin a la guerra de Mantua. Al año siguiente y tras el juramento de Baltasar Carlos como heredero de la monarquía en marzo de 1632, Isabel de Borbón volvió a ejercer de regente con motivo de la celebración de cortes en la Corona de Aragón. Felipe IV partió de Madrid en compañía de su hermano, el cardenal-infante don Fernando, que debía continuar viaje hasta los Países Bajos para ocupar su puesto de gobernador.[56] En Madrid, del 12 de abril al 31 de mayo de 1632[57], Isabel de Borbón presidió las sesiones del Consejo de Estado cumpliendo con el ceremonial establecido:[58]

> «Estado ya en la pieza salio la reyna ns con la condesa de olibares por una puerta que esta en frente de la tarima y todos hicieron la humilacion debida y que es costumbre y se sento la Reyna ns y luego mando sentar y cubrir Alva de la junta y lo hicieron y mando el lado derecho el arzobispo de Granada governador del consejo y tras el el duque de Villahermosa y luego el obispo […] gobernador del arzobispado al lado izquierdo se sento el duque de alba y luego el conde de Castrillo…»[59]

En las sesiones, como especifican los documentos, la reina hablaba y el Consejo escuchaba sus palabras con gran solemnidad: «La Reyna ns hablo y mientras hablo todos se lebantaron en pie»,[60] cita un curioso papel del 29 de abril de 1632. Sin embargo, el alcance y repercusión de sus mensajes lanzados en las sesiones se desconoce. Es de suponer que

55. AGS, Estado Francia, Leg. 1431.
56. Allí se encontraría con dos poderosas mujeres: la archiduquesa Isabel-Clara-Eugenia y María de Médicis.
57. ELLIOTT, *op. cit.*, pp. 489-491.
58. AHN. ESTADO, Leg. 2812 (1). Exp. 7.
59. AHN. ESTADO, Leg. 2812 (1). Exp. 7.
60. *Ibídem.* 29 de abril de 1632.

su actuación política se limitara a funciones representativas y que las proposiciones del conde-duque, que se encontraba junto al rey, siguieran determinando el despacho de las consultas, enviadas allí donde el cortejo real estuviere. Todo hace pensar que la brevedad del viaje del rey y la relativa quietud en las relaciones con Francia influyeron en la escasa actividad diplomática de la reina en aquel ínterin temporal, donde la tónica política fue el establecimiento de los precios de la sal.[61]

A pesar de la aparente inactividad, resulta indiscutible que Isabel y su Casa ganaron capacidad ceremonial en esos meses de regencia, porque poco después del regreso de Felipe IV, en agosto, el caballerizo de Isabel ejerció de introductor de un emisario francés que precisamente no venía de parte del rey de Francia, sino del entonces enemigo de Luis XIII, su hermano Gastón de Orleáns. Ante la falta de séquito oficial, se decidió que fuera el caballerizo de la reina el que se hiciera cargo del recibimiento del peculiar potentado. Fue el conde-duque de Olivares, en la sesión del consejo de Estado en la que se debatió el asunto, el que sugirió este recurso: «Que la Reyna nuestra señora imbiase por el a su cavallerizo mayor con que vino sin conductor ni otra demostración de empeño de VM en esta acción».[62] El personaje en cuestión era Monsieur de Fargis, antiguo embajador de Francia en los años 1625-26. La solución ceremonial adoptada sembraría precedentes, reforzando los vínculos entre la Casa de la reina consorte y las políticas diplomáticas con Francia.

Consciente del poder mediador y ceremonial de su hermana, Luis XIII volvió a demostrar su afecto y devoción por ella en octubre de 1632, veintidós días antes de ejecutar al duque de Montmorency en Toulouse, acción con la que tantas veces se ha considerado que puso fin al poder nobiliario en Francia.[63] En esta carta comunicaba a su hermana su deseo de enviar allí al señor de Bautre, esperando que fuera recibido como convenía. Acompañaba su aviso con una clara demostración de afecto: «...veritable affectio que jay pour vous […] Madame ma soeur».[64] ¿Por qué envió al señor de Bautre en aquellas circunstancias, pocas semanas

61. ELLIOTT, *op, cit.*, p. 489.

62. *El consejo de Estado a 15 de agosto de 1632. Sobre lo que el Conde Duque representó en el consejo en particularidades de Monsieur de Fargis imbiado a VM por el Duque de Orleáns*. AGS, Estado, Francia. Leg. 1422.

63. CHEVALLIER, *op, cit*, pp. 462-468.

64. BNF, Mss. 3843, Fol 105. Luis XIII a Isabel de Borbón. Beziers 8 de octubre de 1632.

antes de cortar la gran cabeza nobiliaria de Francia y en un clima prebélico con la monarquía hispánica? ¿Acaso quiso mantener la paz en un momento de grave crisis en su propia corona? ¿Sospechaba acaso que su madre, desde los Países Bajos, intentaba buscar los apoyos de la monarquía hispánica para provocar una rebelión en Francia? Si así era, estaba en lo cierto, porque María de Médicis envió al año siguiente al conde de Maure a Madrid para presentar a Isabel varios proyectos de sublevación contra la corona de su hijo,[65] aunque sin éxito.

3. ISABEL DE BORBÓN Y LA GUERRA CONTRA FRANCIA: LA REELABORACIÓN DE SU PAPEL MEDIADOR (1635-1644)

En 1635 estalló la guerra entre Francia y España en el contexto de la guerra de los Treinta Años. El desencadenamiento del previsible conflicto constituyó un nuevo giro de tuerca, una nueva prueba de fuego para el papel mediador de la reina Isabel de Borbón. El cuadro que representaba el intercambio de princesas en el Salón de Comedias del Alcázar de Madrid fue confinado al cuarto bajo de verano;[66] allí iban a parar aquellas obras que eran de baja calidad o habían perdido su sentido en el escenario cortesano. La diminuta Isabel de la paz que aparecía en aquella obra no tenía cabida en la recién estrenada coyuntura bélica. La retirada de aquel cuadro de uno de los grandes escenarios representativos de palacio, fue un gesto simbólico de rompimiento visual con aquella monarquía francesa con la que antaño se habían firmado matrimonios paralelos. Isabel, entonces, dejaría de contemplar aquella obra que tanto le había recordado su compromiso con la paz, esa paz ambigua, ora hispánica, ora *gallicana*, cambiante y sometida a las tiranías de la reputación… aquella paz que sin embargo tenía que representar como imagen eterna de la concordia entre los príncipes cristianos.

A pesar de las nuevas circunstancias, la reina siguió dando testimonio de su deseo real o figurado de mantenimiento de la concordia: en enero de 1637 ordenó al virrey de Nápoles que presentara a la imagen de la virgen de Loreto, a través el obispo del Aquila, un vestido bordado en

65. AMAE, CP. Espagne, Vol 17, pp. 113-115.

66. ORSO, Steven N (1986) *Philip IV and the Decoration of the Alcázar of Madrid*. Princenton, New Jersey, pp. 47-48.

oro y diamantes. Aquella deferencia real debía estar acompañada de una rogativa por la «verdadera paz universal entre los príncipes cristianos».[67] Con aquella vaga expresión pacificadora, inició nueva etapa en la que se mantuvo en un segundo plano dedicándose a obras pías y fomentando los cultos marianos de Madrid: en 1638 pagó los gastos de la construcción de un retablo para la virgen de la Almudena.[68] Vanos resultaron los esfuerzos exteriores por despertarla de su buscado letargo político. Desde Inglaterra, María de Médicis intentó implicar de nuevo a su hija en asuntos de Estado mediante el envío en 1639 de dos misivas a Madrid: la primera de ellas para el conde-duque de Olivares y la segunda, que llegó acompañada de un regalo, para Isabel. Aquel acercamiento de la desterrada reina madre se tomó con las debidas precauciones: Felipe IV remitió el asunto al consejo de Estado, cuyo parecer fue el siguiente: «que no tenia por conveniente volver a introduçir la correspondencia con la Reyna madre, haviendose salido deste empeño con tan buen ayre, inclinando tambien a que la Reyna ns, no admitiese ni la carta ni el presente y si pareziere esto mucho rigor, por lo menos no admitiese el presente».[69] Y con respecto a la respuesta de la misiva, el confesor apuntó lo siguiente: «que ya que recivio la carta de su madre le responda pero en terminos generales que no abran puerta a comunicación ordinaria ni a correspondencia ni ofrecimiento alguno de parte de su majestad ni a mas que mostrar deseo de su salud y pesar de que no sea muy buena».[70]

La discreción política de Isabel de Borbón terminó sin embargo al asumir la regencia con motivo de la marcha de Felipe IV al frente de Cataluña entre los años 1642-44. De nuevo en el ojo del huracán, la reina dio quizás una última muestra en su búsqueda de acuerdo entre las dos monarquías a través de una carta enviada a Luis XIII en mayo de 1642, a los pocos días de quedarse sola en Madrid. Fue éste un gesto curioso de demostración de amor fraterno en tiempos de guerra declarada. Isabel escribió en su lengua materna a su hermano lo siguiente: «He mandado al marqués de la Fuente del Torno para que le exprese mi

67. MHE (*Memorial Histórico Español: Colección de documentos, opúsculos y antigüedades, que publica la Real Academia de la Historia,* Madrid, Imprenta nacional. 1862-1888), Tomo XIV, p. 11.

68. PORTÚS, Javier (2000) *El culto a la virgen en Madrid durante la edad moderna.* Madrid, Comunidad de Madrid, p. 234.

69. El Consejo de Estado a 20 de julio de 1639. AGS, Estado Francia, Leg.1644.

70. *Ibídem*.

contento por la recuperación de su enfermedad, le aseguro mi contento por su buena salud y espero que ésta continúe. Yo he estado enferma hace pocos días».[71] Con una regencia recién estrenada, firmó la carta como había acostumbrado en su juventud: «Isabel vostre tres Humble et obeissante soeur».

Isabel de Borbón, con la presencia del conde-duque de Olivares en la corte (aunque posiblemente sin su beneplácito), escribió aquella carta a su hermano que en esos momentos se encontraba a las puertas de Perpiñán con un nutrido ejército y dispuesto a levantar el sitio de aquella ciudad considerada la llave de la monarquía enemiga. Es cierto que las líneas escritas por la soberana no traspasaban el mero interés por su salud o la expresión de un afecto fraternal, algo muy acostumbrado en la correspondencia familiar de la época, sin embargo, en aquel contexto bélico y ante la ausencia del rey, no deja de ser sospechosa esta misiva personal que no parece sujeta a las directrices del Consejo de Estado y que recuerda —por su escritura y firma— a esas primeras e inocentes cartas que Isabel escribió a sus familiares siendo princesa en la corte de Felipe III. ¿Puede explicarse de alguna manera esta aproximación de Isabel a su hermano, el enemigo? Quizás sí, aunque jugamos en el campo de las intuiciones. Lo que parece claro es que la reina Isabel de Borbón nunca habría escrito una carta a Luis XIII que no estuviera en connivencia con los intereses políticos de la monarquía hispánica, pues a esas alturas era la madre del heredero y conocía a la perfección sus deberes representativos y gubernamentales. Aunque también es posible que la carta tuviera un trasfondo mucho más político del que a simple vista parece, porque no pocos autores apuntan a que por esas fechas el propio Luis XIII estaba decidido a dar el golpe definitivo a Richelieu, lo que sin lugar a dudas habría propiciado la firma de las paces con España.

En aquel mes de mayo de 1642 hacía unos meses que en Francia se había puesto en marcha una conspiración contra el cardenal. El artífice de la misma era el nuevo favorito de Luis XIII, Cinq Mars. Apuesto y gallardo, este joven que había conquistado la voluntad del rey, había buscado aliados en Ana de Austria y en el —siempre dispuesto a la rebelión— duque de Orleáns. Un potentado de éste último se había personado en Madrid en enero de ese año de 1642 con dos cartas: una para el rey y otra para el conde-duque en las que pedía ayuda militar a España

71. AMAE, CP. Espagne, Vol 22, p. 216.

para acabar con Richelieu y sellar las paces con Felipe IV. Frontailles, así se llamaba el emisario. Resulta difícil creer que la presencia de este misterioso francés, hombre de confianza de Gastón, pasara desapercibida a Isabel de Borbón, cuyo caballerizo mayor ya había ejercido de introductor de potentados de su hermano Gastón.

Frontailles convenció al rey y conde-duque, y juntos firmaron un tratado secreto de apoyo a la conspiración de Cinq Mars el trece de marzo de 1642.[72] La existencia del acuerdo está comprobada no así el conocimiento del mismo por parte de Isabel de Borbón, aunque es muy probable que estuviera enterada. Aún más difícil es saber si era desconocido por el propio Luis XIII, que podía haber sido persuadido por su favorito, el atractivo Cinq Mars. En tal caso, el monarca francés habría esperado con prudencia a la materialización del acuerdo secreto. Con respecto a estas conjeturas relacionadas con el conocimiento o no por parte de Luis XIII de este tratado secreto, sólo disponemos del testimonio de François-Auguste de Thou, confidente de Cinq Mars, y que desveló tras su arresto que el propio rey había sido conocedor de la conjura y que la había respaldado. De ser cierta la declaración de Thou, Luis XIII, en aquel mes de mayo de 1642, poco antes o poco después de recibir la carta de su hermana, pensaría seriamente en apartar de sí a Richelieu y considerar la posibilidad de una firma de paces con España. La coyuntura vivida por el monarca en esos momentos hace más creíble esta hipótesis: a las puertas de Perpiñán, Luis XIII se encontraba lejos de un achacoso Richelieu, que había tenido que quedarse en Narbona. El propio monarca se encontraba débil, pues se estaba recuperando de su reciente enfermedad por la que Isabel no dejó de preocuparse en su carta: «He mandado al marqués de la Fuente del Torno para que le exprese mi contento por la recuperación de su enfermedad, le aseguro mi contento por su buena salud y espero que esta continúe». Ante tales circunstancias, no es descartable que Luis XIII sufriera un arrebato de arrepentimiento «espiritual» del que sin duda habría sido testigo interesado Cinq Mars. El joven, gozando de una salud de hierro y siguiendo a su rey hasta la línea de fuego, habría podido conquistar su voluntad; aunque insistimos, no hay constancia absoluta de que así fuera. Si Luis XIII fue conocedor del tratado secreto firmado con España, es posible que recibiera con gusto la carta de su hermana, embajadora por excelen-

72. CHEVALLIER, *op, cit.*, p. 591.

cia de la paz entre las dos monarquías. Ahí queda la carta de Isabel de Borbón, pidiendo salud y larga vida para un hermano que podía volver a serlo en el terreno político si firmaba las paces con Francia. El tiempo dirá si este gesto epistolar fue o no su último y desesperado intento por sellar la escurridiza concordia entre las dos monarquías. Sea como fuere, la conspiración fracasó y con ella las esperanzas de pacificación: Cinq Mars y de Thou fueron detenidos en junio y conducidos al cadalso en septiembre.

Desde la redacción de aquella carta no se han encontrado indicios de ningún intento por parte de la reina de búsqueda de la paz con Francia, muy al contrario, Isabel de Borbón se implicó en la lucha contra la monarquía de su hermano de manera profunda: pasó revista a las tropas, mandó fundir toda la plata de palacio para subvencionar la guerra y favoreció la lucha en el frente de Cataluña. Su empeño fue premiado por Felipe IV con el otorgamiento de una mayor capacidad de movimientos en una segunda etapa de regencia que comenzó en mayo de 1643.

Un documento fechado tres meses antes de su muerte recuerda su valor como símbolo de la paz: en agosto de 1644, el duque de Vêndome, antiguo exiliado y enemigo de Mazarino, envió a la corte de Madrid al barón de Longchamps, con la misión de negociar una paz. En las instrucciones otorgadas a Longchamps figuraban los siguientes puntos: «en desembarcando irá con la brevedad que pudiere a la parte donde estuviere la reyna católica, dará nuestra carta y mostrará a su majestad la particular confianza que tenemos en su bondad y autoridad real», pues «la Reyna, como hija de Francia y soberana de España concurre al intento de ver entre estos dos Reynos la Paz que tanto se dessea, y que siempre se huviera conservado en ellos después de los casamientos recíprocos de sus majestades a no haver algunos espíritus bulliciosos por la parte de Francia desunido los intereses de los estados tan conjuntos en sangre», y el barón representará a la Reyna «que su majestad como francesa, conoce el Pais y el humor de la nacion».[73] El duque de Vêndome afirmaba que Luis XIII, antes de morir, había pedido a su esposa Ana de Austria que firmara la paz con España y la sellara con el matrimonio de su hijo Luis XIV con la infanta María Teresa. Desconocemos cuál fue

73. AHN, Estado, libro 717. Instrucción dada por el duque de Vêndome al barón de Longchamps en Friburgo el 12 de agosto de 1644, pidiendo a la reina nuestra señora su protección. Traducida de francés y el original.

la respuesta de la reina Isabel al barón de Longchamps, lo único cierto es que el fragor de la guerra continuó.

La muerte sorprendió a Isabel de Borbón en octubre de 1644, tras ser considerada como gran artífice del derrocamiento del conde-duque de Olivares y en plena lucha fratricida contra su hermano Luis XIII. Para entonces, Isabel ya había recabado fama como valiente Belona[74] y prudente Minerva, como la reina que había intentado defender la paz en tiempos difíciles y la unión en tiempos de guerra. Al final, el equilibrio entre la *Pax Gallicana* y la *Paz Hispánica* se rompió, no así la balanza, a la que la propia Isabel pasó a encarnar como buscadora del punto medio entre la paz y la reputación, entre la conservación de los orígenes y la entrega a la dinastía extranjera. «Paloma medianera», «Gloriosa Palas en la paz de España», oradora por la paz universal de las monarquías cristianas… Isabel de Borbón se convirtió en la reina diplomática y pacificadora con más fama de la época.

74. Más información sobre la identificación de Isabel de Borbón con Belona: VINCENT-CASSY, Cécile (2006) ¿Belona o santa? Representación política póstuma de la reina Isabel de Borbón, *Actas XIII Coloquio internacional de AEIHM. La historia de las Mujeres: Perspectivas actuales*, Barcelona.

LA DIFUSIÓN DEL PACIFISMO EN ESPAÑA (1896-1936) LIBROS Y FOLLETOS EN TORNO A LA CUESTIÓN DE LA PAZ (1896-1936)

LUIS P. MARTÍN
Universidad de Pau et des Pays de l'Adour
Centre de la Méditerranée Moderne et Contemporaine.
Universidad de Niza-Sophia Antipolis (Francia)

Probablemente el desarrollo de la cultura de la paz o del pacifismo en la sociedad española contemporánea no se entronque en las grandes movilizaciones colectivas, ni en las agendas sociales y políticas que se llevaron a cabo en la España contemporánea. Esta característica revela uno de los aspectos fundamentales del pacifismo español: el de no ser un referente colectivo de gran envergadura. Una cualidad que, sin duda, limitó la expansión de la idea de la paz y de sus contenidos; así como su difusión y su manifestación.

Si nos detenemos en esta visión 'negativa' es para resaltar que la difusión del pacifismo obedece a otros parámetros y que éstos, a su vez, nos reenvían a la condición previa de la cuestión. En un estudio preliminar nos interrogamos sobre la expansión limitada del pacifismo español.[1] Un breve recorrido histórico nos condujo a la paradoja de que, siendo España pionera en el estudio del problema de la paz entre los

1. MARTÍN, Luis P. (2004) »Le pacifisme en Espagne, 1885-1925», en PETRICIOLI, M. ; GHERUBINI,, D. y ANTEGHINI, A. (eds.) *Les Etats-Unis d'Europe - The United States of Europe. Un projet Pacifiste - A pacifist procjet*. Bern, Peter Lang, pp. 369-389.

pueblos,[2] en la época contemporánea nuestro país se situara lejos de otros países europeos. Sin ánimo de ser exhaustivos, el contexto de las relaciones internacionales en las que se encontraba España después de las guerras napoleónicas y la pérdida del imperio colonial americano, su práctico aislamiento de la escena europea hasta mediados del siglo XIX y hasta la aventura marroquí, nos pareció un argumento de peso para explicar la escasísima recepción de las nuevas reivindicaciones de la paz. Evidentemente es fácil entender que si no existía en España una demanda social, política y cultural a favor del pacifismo, era prácticamente imposible pretender su aparición en la esfera pública.

Abordar la difusión del pacifismo exige una serie de cuestiones básicas, por ejemplo ¿qué forma(s) de difusión? Porque si hubo una difusión, aunque tardía, ¿cómo se produjo? ¿Cuáles fueron sus modalidades? ¿Cómo se elaboraron las agendas de movilización? ¿Qué densidad tenían las redes pacifistas? Un cuestionario fundamental para extraer todos los elementos y factores que nos indicarían el alcance de la difusión. En paralelo a estas formas de difusión, y en tanto que elementos activos, aparece los medios de comunicación: prensa y edición. Medios naturales de los contenidos del pacifismo y agentes difusores de primer orden y coordinadores de redes y movilizaciones. Serían, en pocas palabras, los actores de la difusión del pacifismo español contemporáneo.

Para nuestra aportación nos vamos a limitar en llevar a cabo un recorrido de las ediciones, tanto libros como folletos, publicadas en España desde 1896 y hasta 1936. Las obras que presentamos son las que consultamos en la Biblioteca Nacional y en el Centro de Documentación de la Memoria Histórica, ubicado en Salamanca. Por esta razón, es muy probable que en este estudio falten otros títulos, de momento, desconocidos por nosotros. Este muestreo no tiene otra intención que hacer un repaso. No hemos contemplado realizar análisis de contenido, ni hemos profundizado en demasía en la contextualización. Nos hemos limitado a presentar las obras, sus tendencias o tipos, con unos mínimos prosopográficos. Por esta razón, la conclusión puede resultar frágil, tanto más si aún no hemos accedido a otras fuentes de la edición.

2. Un breve repaso a esta tradición nos encontramos con Franscisco de Vitoria, *Iure Belli* (1539), Francisco Suárez, *De legibus* (1612), Gabriel Vázquez (1549-1604), *Disputationes metaphysicae desumptae ex variis locis suorum operum* (1616) y Gaspar Melchor de Jovellanos, *Respuesta a una epístola Moratín*.

* * *

Partiendo de estos condicionantes la literatura política, social y cultural del pacifismo en España se inicia con retraso respecto a otros países europeos. El primer libro que conocemos se edita en el año 1896. Fue obra de Alberto Aguilera y con título revelador de la transcendencia que empezaba a tener la cuestión de la paz, se tituló *El problema de la paz: soluciones*.[3] Tres años después se publicó un folleto, cuyo origen fue una conferencia. Fidel Pérez R. Mínguez elaboró una penetrante reflexión del pacifismo partiendo de una referencia económica. Con el título de *El problema de la industria es el problema de la paz*, el autor reconoce el peligro que representa la industria del armamento que fomenta grupos de presión para justificar conflictos bélicos.[4]

Hay que esperar a la primera década del siglo XX para constatar el inicio de una serie de publicaciones que reflejan una inquietud social y política respecto a la fragilidad de la paz en Europa. En esta década hemos encontrado cuatro títulos. El primero de ellos, corresponde al prolífico autor de folletos, Manuel Navarro Murillo que comienza una serie en 1906, íntegramente publicada en Barcelona por Pedro Toll. Este folleto lleva por título *El pacifismo según la doctrina espiritista*. Se trata de un autor original dentro de la literatura pacifista española, ya que es uno de los pocos que no da a sus escritos una tonalidad política directa. Por otra parte, todos sus títulos reflejan una sensibilidad humana y espiritual del pacifismo; algo que, si ya se deja entrever en algún artículo masónico, nos señala el interés que el pacifismo suscitó entre los teósofos. En 1907, publicó *Paz, unión y progreso*; y en 1908, publicó *La evolución de la paz.* Para concluir esta primera década del siglo XX, también en 1908 fue publicado el libro *El museo Juan Bloch y el movimiento pacifista* de Pedro Sangro y Ros de Olano.[5] Lo más interesante de esta obra es la información que nos ofrece sobre el pacifismo europeo, del papel central que tiene por esos años Suiza en tanto que concentra muchas dinámicas pacifistas gracias a su estatuto de neutralidad. La obra es de carácter divulgativo, pero también tiene

3. Madrid, Julián Francés, 1896.

4. Publicado en Madrid, Escuela Tipográfica del Hospicio, 1899. La conferencia fue dada en el Centro de Asturianos de Madrid.

5. Barcelona, Oficina Central de la »Acción Popular», 1908.

una no disimulada intención de ser propagandístico, incitando al público español a adoptar un compromiso más decidido con el pacifismo. No hay que eludir la importancia del editor, Acción Popular, quien con este gesto apuesta por vincularse a un movimiento que ya se había iniciado con la revista *Les États Unis de l'Europe*. Estas obras serían los pilares del desarrollo de la literatura pacifista a partir de la década siguiente.

La década marcada por la Iª Guerra Mundial conoció un aumento exponencial de publicaciones, y se inició con la traducción al castellano de un libro referencial en el pacifismo europeo, por su alance moral y la personalidad de su autor: el socialista francés Jean Jaurès. El libro sucintamente titulado *La Paz y el socialismo*, se publicó en Barcelona en 1910.[6] A la vista de interés que hubo en las filas del movimiento obrero, esta obra alentó a divulgar el pacifismo integrándolo en una dinámica más social que geopolítica.

El pacifismo teosófico representado por Manuel Navarro Murillo, ya citado, continuó una serie de folletos, todos editados por Pedro Toll en Barcelona, en los que se desmarca sensiblemente de la tendencia dominante entre 1910 y 1920. La percepción humanista y espiritual de este autor nos ha dejado reflexiones sugerentes en títulos como *La paz progresiva* (1910), *Injertos pacifistas* (1911), *Manantiales de paz* (1912), *La paz en la naturaleza* (1913), cerrando la serie en 1916 con *El nuevo culto de la paz.*

La variedad de orientaciones que se le dio al pacifismo, genéricamente hablando; o mejor dicho a posturas a favor de la paz, incluso antes del conflicto, nos muestran la recepción en España de una similar variedad de tesis que circulaban por Europa. Una reflexión interesante, porque se sale de estas influencias y también porque no es muy corriente en el pacifismo español, fue la de J. Sánchez Toca, que publicó en 1910 un folleto titulado *El movimiento antimilitarista en Europa: discusión en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*.[7] El antimilitarismo español fue tradicionalmente un movimiento popular que surgió a raíz del problema de las quintas; por lo tanto, difiere mucho del antimilitarismo anglosajón que se oponía también al uso de la fuerza en las políticas coloniales. En cualquier caso, la tesis de Sánchez Toca refuta este antimilitarismo al considerarlo antipatriótico. No obstante, el estudio

6. Lo llevó a cabo ediciones Atlante y la traducción corrió a cargo de José Camposada.
7. Impreso en la imprenta de Huérfanos del Sagrado Corazón de Jesús.

afronta de manera completa aspectos como la relación de la ciudadanía con la institución militar, el sentido del patriotismo en una sociedad democrática, etc., temáticas que configuran un amplio abanico sobre el estado de la cuestión en la Europa *fin de siècle*.

La Gran Guerra va a provocar la publicación de numerosos folletos y libros que ahondan en la necesaria pacificación. Puede parecer una provocación pero la primera publicación después de 1914 en España, lo llevó a cabo un colectivo de señoras de la aristocracia y de la nobleza madrileña. Con el explícito título de *Las damas españolas piden la paz*, editado en 1915, estas señoras se afanan en difundir un «pacifismo» que tiene más de filantropía a la inglesa que una profunda carga de denuncia social y política. Sabiendo que esta clase social tenía más afinidad con el imperio austro-germánico, el opúsculo revela, incluso dentro de nuestro tema, que las inclinaciones partidistas (aliado *versus* germánico) también se manifestaron en las demandas de paz europea.

Pasando a cosas serias, también en 1915, se editó un trabajo de Adolfo Posada en el que, si directamente no se trataba de la cuestión de la paz, abordaba la cuestión de la guerra dentro de un apartado esencial, como es el Estado. Con un título claro y percutiente: *La idea del Estado y la guerra europea*,[8] Posada se plantea los orígenes de la guerra partiendo de la construcción del Estado y de las modificaciones que se introdujeron después del siglo XVIII y en el Estado liberal. Atendiendo a una moral que inspira la función del Estado en lugar de ser instrumento de dominio y de lucha, Posada se apoya en el derecho y las tesis de Treitschke para combatir la legitimidad y la necesidad de la guerra en la función del Estado.[9]

Pocos meses más tarde, en 1916, Rafael Altamira inicia una reflexión sobre la cuestión de la paz, que no le abandonará nunca en su vida.[10]

8. Editado Madrid por Clásica Española.

9. La importancia de las reflexiones de Adolfo Posada merece un estudio monográfico ya que su «pacifismo» está teñido de cuestiones filosóficas, éticas y de derecho, como veremos con otro estudio que publicó en 1923. La influencia del krausismo en Posada también es visible en la cuestión del Estado. Sobre este aspecto es de debida consulta el estudio de VÁZQUEZ-ROMERO, José Manuel (2009) Dos en uno. El concepto de estado *individual krausista y* su relevancia biopolítica, en VÁZQUEZ-ROMERO, José Manuel (coord.), *Francisco Giner de los Ríos. Actualidad de un pensador krausista*, Madrid, Marcial Pons, pp. 28-80.

10. Sobre este aspecto, leer la aportación de FORCADELL, Carlos (1987) *La condición pacifista de Altamira*, Estudios sobre Rafael Altamira, Alicante, 1987, pp. 51-71. También

Por estas fechas, Altamira era un declarado aliadófilo. Esto no fue óbice para que publicara un libro que, ya sólo por su título, se nos antoja uno de los más profundos que se han publicado en la historia del pacifismo español: *Apocalipsis. Fases de la hecatombe mundial. Génesis de la guerra. Culpabilidad individual y colectiva*.[11] A partir de este estudio, en las ediciones sobre el pacifismo español aparecen trabajos que profundizan sobre las causas de la guerra, como método preventivo para el mantenimiento de la paz. Así lo conciben Lorenzo Fenoll en *Al margen de la violencia: interesantes problemas que se relacionan con las causas de la guerra y estudios para una organización que asegure la paz* (Madrid, R. Velasco Imp., 1918) y Manuel de Lasala Llanas en *Pacifismo reformista y pacifismo científico* (1919). [12] Aunque muy diferentes en los contenidos, tanto Fenoll como de Lasala aportan una visión reflexiva en la que se observa la necesidad de potenciar la paz, analizando todos los elementos pueden favorecerla: estudio de la historia, la educación, el arbitraje, la cooperación internacional, etc. Una línea de análisis que, poco a poco, van completando la difusión del pacifismo, a la vez que muestran su complejidad y la inutilidad de un angelismo poco o nada pragmático.

No obstante, en esta década trágica, fue el pacifismo obrero, socialista y anarquista quien nos ha dado las aportaciones más importantes. No menos de cinco libros y folletos. La barbarie de la Iª Guerra Mundial que engullía hombres enviados a la muerte por una clase militar y política sin remordimiento alguno, fue fomentando un antimilitarismo y un pacifismo en las clases populares que eran quienes aportaban el mayor número de combatientes. Sindicatos y partidos obreros recogieron estas demandas y dieron a la cuestión de la paz una dimensión social en la que no estaban exentas críticas y condenas a la industria pesada y de armas, a su influencia en las decisiones políticas del conflicto y al tremendo gasto y a la gigantesca deuda que contraían los Estados. Estas causas motivaron la aparición de una literatura pacifista, antimilitarista o contra la guerra, incluso en España.

RICHART BERNARDO, Miguel Ángel y RAMOS ALTAMIRA, Javier (1996) «Breve reseña bibliográfica sobre la dimensión pedagógico-pacifista en Rafael Altamira (1866-1951)», *Revista del CPR-Ciudad Lineal*:5-8.

11. Madrid, Tipografía Artística.

12. Este folleto fue el texto leído en una conferencia dada en Madrid el 15 de marzo de 1919 y publicado por Jaime Ratés.

El primer texto español que conocemos fue publicado en 1917. Su autor, Carlos Pereyra en un trabajo dedicado a la Unión Soviética hace un análisis de la compleja situación rusa partiendo de la cuestión de la guerra mundial y del desorden provocado a raíz de la Revolución. Con el título evocador de *La disolución de Rusia: la dictadura de Karensky. Crónicas de la anarquía gubernamental y del pacifismo*, Pereyra aborda las demandas de paz del pueblo ruso cansado de años de guerra contra Alemania y, desde 1917, por la violencia política desencadenada entre revolucionarios.[13] A pocos meses de finalizar la contienda, José Verdes Montenegro publica un panfleto con el elocuente y directo título *Contra la guerra*.[14] La opinión de este autor es por lo tanto anti-belicista y, por extensión, pacifista. Términos que no son, forzosamente, idénticos y que no tienen la misma intención. Más explícito fue el folleto publicado por José Rives Moyano, sacado de una conferencia dada en la Casa del Pueblo de Madrid en julio de 1919. Con el título de *La paz debe asegurar la liberación del proletariado*,[15] en donde asistimos a una reflexión que será muy difundida en los años postreros. El movimiento obrero en general se convierte al pacifismo porque el obrero es la primera víctima de la guerra. Esta idea fue la que sustentaría otras obras que se publicaron a lo largo de la década de los años 10 del siglo XX. Otro panfleto contra la guerra, firmado por un desconocido Muñoz, declarado obrero tipógrafo, lo titula sin ambages *No queremos ir a la guerra*.[16] Más analítico y profundo, por la variedad de vínculos que establece, fue el libro de Eduardo Torralba Beci que reflexionó sobre la paz durante varias décadas. Su obra *La civilización y la guerra*,[17] es un trabajo ambicioso por su intento de estudiar las causas de la guerra dentro de la evolución de las civilizaciones. Proponiendo un cambio de civilización, Torralba Beci, entiende que la paz sería lo que la definiría. Como vemos, la cuestión de la guerra domina en las publicaciones obreras, es su gran preocupación y la desaparición de la guerra sustenta su pacifismo.[18] Para concluir este

13. Madrid, Imprenta de Juan Pueyo, 1917.
14. Tortosa, Monclús, «colección Biblioteca Avante», 1918.
15. Madrid, Tipografía Mora-Zaballos, 1919
16. Madrid, Publicaciones Índice, S. A., s. a.
17. Madrid, s. e., s. a.
18. Verdes Montenegro y Torralba Beci, formaban parte del ala izquierda del PSOE y en 1921, junto con Anguiano, Núñez de Arenas y otros socialistas fundaron el Partido Comunista. Posteriormente, Torralba Beci se distanciaría del comunismo. Estos autores

párrafo, un libro que aún tiene mucha difusión en medios troskistas y anarquistas, fue el de E. Grault: *Trabajador no votes, soldado no mates*.[19] La relevancia del pacifismo libertario es aún incipiente a finales de la década y si el anarquismo se considera pacifista ontológicamente hablando, pocas publicaciones nos son conocidas.

La edición sobre nuestra temática cambia profundamente en la década de los años veinte. Aquí el pacifismo español entra en una fase de adecuación a las grandes tesis y movimientos del pacifismo europeo. Sensible, sin duda, a que la cuestión de la paz y de que su gestión era un asunto que concernía también a los españoles, las publicaciones muestran una inquietud evidente. Al mismo tiempo, absorben materias nuevas como la función del arbitraje, los equilibrios socio-económicos, el papel de la Sociedad de Naciones, la importancia de la escuela en el desarrollo de la paz y la ética. Los estudios enfocan el pacifismo profundizando sobre componentes que tienen como función evitar la guerra.

Un autor, ya conocido, Lorenzo Fenoll, publicó en 1922 un libro que recoge todas estas esperanzas de paz: Auroras de concordia.[20] Con un largo subtítulo que explica la filosofía del autor, y que dice: «Los gérmenes de la paz no son económicos. El fundamento esencial de la concordia es ético. Las causas virtuales del orden no son políticas», Fenoll en su extensa reflexión, con una gran influencia del humanismo cristiano, no se opone a los tratados, al arbitraje o a la Sociedad de Naciones (SDN), sino que a la importancia de estas instancias considera que «las auroras de la luz no pueden serlo de concordia mientras al adelanto de la inteligencia no vaya unido el progreso del sentimiento».[21] Este sentimiento forma parte de una trama explicativa muy recurrente en el pacifismo europeo de los años veinte como es el fomento del conocimiento entre los pueblos y los Estados, que ejercerá de baluarte para evitar futuros conflictos. No es tanto una visión subjetiva como complementaria a otras actividades en pos de la paz. No cabe duda que la cuestión se dirimía basándose

---

durante la Iª Guerra Mundial formaban parte de la tendencia más pacifista e internacionalista del PSOE, junto a Largo Caballero, Saborit y otros, que se desmarcaban de la línea oficial del partido y de Pablo Iglesias que defendían la neutralidad, considerándola como beneficiosa para la causa de los aliados.

19. s. l., Grupo Anarquista Antorcha, Imprenta El Sembrador, s. a.
20. Prólogo de Fabián Palasí. Barcelona, imprenta Edisson de José Borell, 1922.
21. *Ibídem,* p. 193.

en la ética y, así, encontramos más estudios en los que el aspecto moral va asegurándose una parte importante de las reflexiones pacifistas. En 1923, Adolfo Posada publicó un extenso trabajo que tituló Actitud ética ante la guerra y la paz,[22] donde, con gran presencia del organicismo de la Institución Libre de Enseñanza, se adentra en una reflexión sobre las causas de la Iª Guerra Mundial, pasando después al alcance que puede tener la paz fundada en un política humana y social que conduzca a un nuevo orden internacional. También se interroga sobre dos cuestiones que conciernen el mantenimiento de la paz. Por una parte, entiende que la crisis del liberalismo provoca desajustes profundos en la sociedad; y por otra parte, que los límites impuestos a la democratización son un peligro para una pacificación de las sociedades y sus relaciones con los Estados. Concluye con una breve reflexión sobre la raíz ética del derecho público, que aúna las tesis propiamente morales con el derecho. Una vez más, Adolfo Posada enlaza todos los elementos que conforman una sociedad de paz, en un equilibrio permanente, en un orden social orgánico.

Al pesimismo de Posada se le puede añadir las inquietudes de Juan Guixé que también discurre dentro de las coordenadas de la ética. Su estudio *La moral de la paz y la guerra futura*,[23] considera que sin una actitud moral, la paz será inútil y sólo se alimentará un nuevo conflicto. Como observamos, cinco años después de finalizar el conflicto mundial, la decepción era la tónica general. La «paz» de Versalles, la inhibición de los Estados Unidos en la política internacional, la ineficacia de la SDN, fueron los factores de este desencanto pacifista. De aquí que el socialista Eduardo Torralba Beci, se cuestione sobre un punto esencial del mundo occidental. Con *La civilización y la guerra*,[24] este autor entronca un aspecto cultural inherente a Occidente, como es el de su violencia innata. Una violencia generada por los Estados y difundida por las clases dirigentes. Concluye, también de forma pesimista pero con la esperanza de un rápido cambio, en la urgente y necesaria transformación del orden socio-económico y político vigente.

Un análisis más político fue el de Niceto Alcalá Zamora que publicó, en 1925, una serie de conferencias con el título de *Los intentos del*

22. Este libro recoge todos los artículos que Adolfo Posada escribió entre 1917 y 1922 en el diario argentino *La Nación*, y fue publicado en Madrid por Caro Reggio Editor en 1923.

23. Madrid, Librería del Renacimiento, 1923.

24. Madrid, s.e., s. f.

pacifismo contemporáneo.[25] A la diferencia de otros ensayistas sobre la cuestión de la paz, Alcalá Zamora fue, durante el conflicto, un convencido germanófilo. Aunque en sus disertaciones no muestra ninguna tendencia exculpatoria a favor de Alemania, su trabajo es el de un técnico que había sido Secretario de Estado del Ministerio de la Guerra en 1922. Esta condición facilitó que sus análisis demostraran un conocimiento profundo de la situación internacional, reflejándolo en su elocuente título. Alcalá Zamora no es un pacifista, sin embargo este estudio analiza las dificultades de implantación de un pacifismo europeo sometido a constantes querellas entre los antiguos beligerantes.[26]

No cabe duda que el interés de la edición por la cuestión de la paz se centró, en los años veinte del siglo XX, en ofrecer al lector español interpretaciones sobre los marcos jurídicos y políticos que consolidaran una paz, que se preveía, volátil. Tres estudios fueron publicados en 1927. Si el de Carlos Brandt: *La paz universal: solución del problema político-social*,[27] le daba un contenido más humanista; el de Alfredo Mendizábal: *Los tratados de paz: su naturaleza, fundamento jurídico y eficacia*,[28] resalta por la búsqueda de un pragmatismo poco dado a exaltaciones pacifistas. Algo que podía añadirse al libro de José Rives Moyano: *La Sociedad de Naciones: su valor jurídico y positivo y el problema de la paz*,[29] que como anuncia el título el problema de la paz, comienza por un análisis de la SDN, única gestora capaz de resolver lo que ya era un contexto internacional muy inestable.

Paralelamente a esta temática, va a aparecer en las librerías otro tema al que se le va a dar una gran importancia: la educación para la paz. Como es sabido, fue éste, un gran movimiento europeo y que si en España alcanzó menos relevancia, hubo sectores pedagógicos que se interesaron y le dieron cierta difusión. En 1927 se publicaron las actas

25. El título completo de este folleto es *Los intentos del pacifismo contemporáneo: disertaciones ante la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas en las sesiones de 25 de febrero, 3, 10 y 24 de marzo de 1925 en la exposición del tema «organización internacional para la paz»,* Madrid, Imprenta Viuda e hijos de Jaime Ratés.

26. Alcalá Zamora reunió diferentes trabajos y reflexiones sobre la cuestión de la paz en el exilio argentino. En 1946 le dio forma en un libro titulado *Paz mundial y organización internacional*. Fue reeditado en Buenos Aires por la editorial Heliasta en 1981.

27. Barcelona, Biblioteca Naturismo, 1927.

28. Madrid, Librería General Victoriano Suárez, 1927.

29. Madrid, Jaime Ratés, 1927.

de la conferencia internacional de Praga, con el título *La escuela por la paz*.[30] Fue una publicación pionera y que suscitó un debate que tuvo eco en la edición. No es aquí el lugar para hacer un análisis sobre la importancia de este movimiento a nivel nacional o europeo. Sí queremos resaltar que, al margen del mundo editorial, otras revistas como el *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, en la pluma de Domingo Barnés, publicó varios artículos sobre esta imbricación de la escuela y de la paz.[31] La trascendencia de este movimiento se dejó notar en diferentes sectores, y no sólo en el krausismo español: en 1928, se publicó un trabajo de divulgación, pero bien documentado y expuesto, de Pere Roselló: *La escuela, la paz y la Sociedad de Naciones*.[32] Roselló era un experto en educación comparada y su cercanía con las tesis pacifistas de Pierre Bovet y otros ambientes internacionales le llevaron plasmar una interesante reflexión entre el papel de la educación y la escuela en pos de una pacificación del mundo, en conexión con la labor de la SDN.[33] No queremos dejar de resaltar la labor de la editorial La Lectura que tradujo y editó obras pacifistas extranjeras.[34] Seguramente, las buenas artes de Pere Roselló y sus contactos con el Instituto Jean-Jacques Rousseau, de Ginebra, donde cursó estudios gracias a una beca de la Junta de Ampliación de Estudios, fue determinante en esta política editorial, la cual merece un rastreo más profundo que estas escuetas líneas.

Finaliza la década de los años veinte con una publicación que se sale de la tónica. Un texto combativo y radical como *Pacifismo: impuesto por los pueblos, no concedido por los Estados*,[35] del comunista libertario Alfonso Martínez Rizo, recoge todos los ingredientes de un pacifismo integral que, en ocasiones, nos recuerda alguna corriente pacifista y antimilitarista del pacifismo protestante británico. No obstante, Martínez Rizo era un personaje original (fue militar de carrera durante casi veinte años) y muy poco dado a dejarse encasillar.

30. Trabajo recopilado y con prólogo de Pierre Bovet, Madrid, La Lectura, Imp. Ciudad Lineal, 1927.

31. Concretamente en 1917 (nº 693), 1918 (nº 694), 1923 (nº754) y 1929 (nº 829).

32. Cfr. Madrid, La Lectura, 1928.

33. Es autor de *La teoría de las corrientes educativas y otros ensayos,* edición de Julio Ruiz Berrio, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva / Ministerio de Educación y Ciencia (Serie Clásicos de la Educación nº 20), 2007.

34. En 1928, esta editorial publicó un libro de Pierre Bovet: *La psicología y la educación por la paz.*

35. Cfr. Madrid, Ed. Mar, 1921.

El nivel editorial durante los años treinta, hasta la Guerra Civil, desciende notablemente. En 1931, aparece un título de Rodolfi Llopis: El desarme moral[36] que, pese a no ser una monografía sobre el pacifismo, retoma la función de la escuela en la renovación espiritual de las sociedades que favorecería un mundo de paz. Llopis se enmarca dentro de una línea «jauresiana», a la vez socialista y humanista. Al año siguiente, Rafael Altamira publicó, sin duda, una de sus obras más interesantes sobre la cuestión: *Cuestiones internacionales y de pacifismo*.[37] Se trata de un compilación de textos que van de 1922 a diciembre de 1932. A través de una serie de pequeños artículos, Altamira desgrana un temario plural como «la violencia y el derecho», «el anhelo de paz y las responsabilidades de la guerra», «observaciones sobre la realidad internacional presente»; incluso hace una incursión pedagógica muy original en «los sentimientos belicosos y los juguetes infantiles». De todos estos textos hay uno que concierne exclusivamente a España: «el pacifismo y nuestro 1909». En estos textos, algunos más explicativos y otros más interpretativos, emerge una gran figura del pacifismo español. Altamira, probablemente por su talento europeísta, está muy próximo del pacifismo de T. Ruyssen, un pacifismo basado en el arbitraje, el derecho y el humanismo cristiano.

El pacifismo europeo sufre una profunda escisión a lo largo de los años treinta. Los intentos de capitalizar su orientación en los medios internacionalistas y socialistas, llevó al Komintern a erigirse en coordinador y definidor de un pacifismo que servía a los intereses de la Unión Soviética. El pacifismo integral se vio fagocitado por éste y levemente defendido por socialistas o social-demócratas. Por último, el pacifismo por el derecho y el arbitraje, cayó en la más profunda crisis, debido a la incapacidad resolutoria de la SDN.[38] Esta contextualización en los márgenes del pacifismo español, podrían explicarnos la falta de

36. Cfr. Valencia, Cuadernos de Cultura, 1931.

37. Madrid, C. Bermejo, impresor, 1932. Altamira, este mismo año publicó un artículo referencial ya que analizaba la defendía el conocimiento histórico como motor de la paz. «La enseñanza de la historia y de la paz», *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 1932, nº 865. Sobre los vínculos entre la Historia y los movimientos pacifistas, consultar nuestro trabajo: «La Historia para la paz. Usos, orientaciones y revisiones del pacifismo europeo (1899-1939)», *Los Usos Públicos de la Historia*, VI Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea, Universidad de Zaragoza, 2001, vol. 1, p. 156-169.

38. Sobre la situación del pacifismo europeo en los años treinta se puede consultar, RACINE, Nicole (1985) «Antifascistes y pacifistes: le comité de vigilance des intellectuels

homogeneización de las publicaciones en los años treinta en España. Así nos encontramos con textos de todo tipo, desde el académico de Carlos Riba García: *Luis Vives y el pacifismo*,[39] una reflexión desde la filosofía que nos recuerda las fuentes del pacifismo español; pasando por un folleto libertario de Fernando Claro: *El pacifismo y la violencia en las clases sociales: exposición clara de la situación*[40] y, por último, un libro premonitor de Alberto López Casero: *El libro de la juventud (guerra y paz)*.[41] Como se puede comprobar, la inconexión entre las temáticas puede ser reveladora de una pérdida de interés por la cuestión de la paz. Sin duda, el nuevo contexto político español, más centrado en cuestiones propias y urgentes que desveló la IIª República, hicieron que el pacifismo, la cuestión de la paz o la cultura de la paz fuera relegada; algo que se manifiesta en las escasas publicaciones que aparecieron.

NOTAS PARA CONCLUIR

Sin llegar a dar una tesis definitiva sobre la difusión del pacifismo en España, sí podemos considerar la debilidad del pacifismo español. A lo abrupto de esta declaración podríamos anteponer una serie de condicionantes y, seguramente, el mayor sería el bajo nivel de lectura en España. Otro condicionante sería la situación política y social de un país que, con una profunda crisis desde 1898, intentaba buscar soluciones a problemas internos y nunca consideró la paz como un problema propio excepto en las clases populares, incluso durante la guerra de Marruecos. Todos los matices pueden ser válidos hasta no llevar a cabo un estudio global del pacifismo español entre 1868 y 1936.

---

antifascistes», en ROCHE, A. y TARTING, G. *Années Trentes. Groupes et ruptures,* Aix-en-Provence, ed. CNRS; HOLL, K. (1993) «Les pacifistes allemands des années vingt et trente: l'expérience de l'internationalisme démocrate, l'expérience de l'exil, en VAÏSSE, Maurice (dir.) *Le pacifisme en Europe des années 1920 aux années* 1950, Bruselas, Bruylant, pp. 107-136; CEADAL, Martin (1980) *Pacifism in Britain, 1914-1945: The defending of a faith*, Oxford, Claredon Press.

39. *Lección inaugural del año académico 1933-1934 en la Universidad de Zaragoza*, Zaragoza, La Academia, 1933.

40. Madrid, Biblioteca Plus Ultra, 1934.

41. Madrid, Imprenta del Colegio de Sordomudos, s. f. Por el contenido deducimos que se trata de una publicación de los años treinta.

En lo que al mundo editorial se refiere, una constatación estadística se impone: el número de publicaciones, libros y folletos, entre estas fechas no supera las cuarenta; algunas más si introducimos traducciones extranjeras. Un bajo nivel de publicaciones que es constatable con el bajo interés que suscita la cuestión de la paz en otros medios de comunicación.

Si desglosamos estas publicaciones nos darían un marco interpretativo neto:

Período 1895-1899: 2 publicaciones
Periodo 1900-1910: 2 publicaciones
Periodo 1911-1920: 15 publicaciones
Periodo 1921-1930: 11 publicaciones
Periodo 1931-1936: 5 publicaciones

Podría explicarse de esta manera la «lejanía social» de la cuestión de la paz en España. Bien es cierto que, teniendo en cuenta la dispersión de las fuentes y de una difusión de las obras, probablemente, muy incompleta, se imponen unas investigaciones más exhaustivas para establecer un panorama editorial más preciso. El estudio del pacifismo español en la época contemporánea no estará completado sin esta labor: la de establecer un registro fehaciente de la literatura pacifista, de contenido político, social, económico y cultural.

PERFORMATIVE PROTEST AND MEDIA RECEPTION: THE CASE OF DRAFT RESISTANCE DURING THE VIETNAM WAR

MICHAEL S. FOLEY
Departament of History. University of Sheffield. Sheffield, United Kingdom

This essay examines social movement activists as performers and the press as their audience. It asks: what lessons, if any, can be learned from cultural reception studies and applied to social movements? The evidence is drawn from my research on the draft resistance movement in Boston during the Vietnam War and the press coverage of the movement there. The scope of the essay is, therefore, focused: It analyzes only this one key component of social movement mobilization - getting the message through to the press (i.e., not beyond, to the public). The premise is that this is a critical step in any successful social movement mobilization, but for the purposes of this essay I examine not the success or failure of a mobilization, but, rather, the success or failure of one tactic - civil disobedience within a subset of the peace movement and its success or failure in getting the press to report the substantive political message behind the performative act.[1]

1. Frequently, historians of American social movements (myself included) tend to examine and analyze social movement actors solely in historical terms, without applying insights from sociologists, anthropologists, and cultural theorists. This essay is an attempt to correct that in my own work, for the benefit of both my historical analysis and future organizing strategy.

1. HISTORIOGRAPHICAL CONTEXT

Despite longstanding popular perception that the American media was, in some way, responsible for the American defeat in Vietnam, a number of scholars have demonstrated definitively that, in fact, the press consistently reported the government's version of events in Vietnam without ever questioning it.[2] To the extent that scholars have examined the way that the press covered the peace movement, they have reached similar conclusions; rather than finding evidence of antiwar sentiment in the press, they find antagonism toward the activists who challenged American policy, manifested especially in a persistent tendency to marginalize the most thoughtful dissenters.[3] As Melvin Small notes, «time and time again,» the nation's newspapers, magazines and television networks «concentrated on violent and radical - albeit colorful - behavior on the fringes of the activity, undercounted crowds, and ignored political arguments the protesters' leadership presented.»[4]

Certainly, the press coverage of the early draft resistance protests conform to these generalizations. Despite organizers' best efforts to convey

2. See, for example, WYATT, Clarence (1993) *Paper Soldiers: The American Press and the Vietnam War,* New York, Norton; HALLIN, Daniel C. (1989) *The Uncensored War: The Media and Vietnam,* Berkeley, University of California Press; HAMMOND, William (1998) *Reporting Vietnam: Media and Military at War,* Lawrence, University Press of Kansas.

3. In applying Antonio Gramsci's theories of hegemony to explain the role of the media (print and broadcast) in covering opposition to government policies, Todd Gitlin first argued that the media played a role in the «unmaking» of the New Left. Gitlin argues that in a liberal capitalist state, the media, owned by elites and operated by the upper-middle class and middle class college graduates they hire, «quietly invoke the need for reform - while disparaging movements that radically oppose the system that needs reforming.» In this way the press fulfills its hegemonic function while maintaining the appearance of objectivity. Several years later, Noam Chomsky expanded on this idea to devastating effect in his seminal book, *Manufacturing Consent*. GITLIN, Todd (1980) *The Whole World is Watching: Mass Media in the Making and Unmaking of the New Left,* Berkeley, University of California Press, p. 4; CHOMSKY, Noam and HERMAN, Edward S (1988) *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media,* New York, Pantheon.

4. SMALL, Melvin (1994) *Covering Dissent: The Media and the Anti-Vietnam War Movement,* New Brunswick, Rutgers University Press, p. 2. According to Todd Gitlin, the media, by portraying the radicals behaving recklessly, sought to make more moderates within the New Left and the antiwar movement more appealing; GITLIN *op cit.,* pp. 4, 209-210, 220, 227.

political arguments and describe in the clearest terms the meaning of their performative protest, much more often than not, the media seemed to either miss the point or miss the event altogether.[5]

2. SOCIAL MOVEMENT THEORY

Sociologists and social movement theorists would describe these failures to get the movement's message across as a fundamental defeat in a series of «framing contests» or failure to take advantage of the «discursive opportunity structure.»[6] According to sociologists Benford and Snow, «framing» simplifies and condenses aspects of the «world out there» but in ways that are «intended to mobilize potential adherents and constituents, to garner bystander support, and to demobilize antagonists.»[7] But as William Gamson has noted, it is a tall order for social movement activists to enter the «media arena» and win such framing contests:

«The media arena is not the flat, orderly and well-marked field in a soccer stadium but one full of hills and valleys, sinkholes, promontories, and impenetrable jungles. To make matters even more complicated, the contours of the playing field can change in an Alice-in-Wonderland fashion in the middle of the contest because of events that lie beyond the control of the players; and players themselves can sometimes change the contours through actions that create new discursive opportunities.

5. As Gene Roberts and Hank Klibanoff have shown, the same could be said of the press's early civil rights movement coverage, when black newspapers led the way and national newspapers such as the New York Times began covering the battles over desegregation more deliberately in 1957; only then, after appointing a native Southerner, Claude Sitton, to cover the Little Rock crisis, did the Times begin covering civil rights with insight; ROBERTS, Gene and KLIBANOFF, Hank (2006) *The Race Beat: The Press, the Civil Rights Struggle, and the Awakening of a Nation,* New York, Knopf, pp. 186-196.

6. This framing school of social movement theory is not to be confused with Todd Gitlin's discussion of the media's «framing devices» to unmake the New Left (e.g., trivialization, polarization, emphasis on internal dissension, marginalization, disparagement by undercounting numbers, disparagement of the movement's effectiveness, etc.), GITLIN, *op cit.,* pp. 6-7

7. BENFORD, Robert D. and SNOW, David A. (2000) «Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment», *Annual Review of Sociology 26*: 614; SNOW, David A. and BENFORD, Robert D (1988) «Ideology, Frame Resonance, and Participant Mobilization», *International Social Movement Research 1*: 198

This complex playing field provides advantages and disadvantages in an uneven way to the various contestants in framing contests.»[8]

As we will see, if we follow the model of framing scholars, we will find that draft resisters faced both an «access dilemma» (in getting the media to grant them standing) and the «weak control dilemma» (in getting everyone in the movement to conduct themselves in ways that validated that standing rather than detract from it). In the routine production of news, reporters grant standing to individuals or groups «who have enough political power to make a difference in what happens.» Ordinarily, this includes public officials, institutional spokespersons, etc. It rarely includes social movement activists, though associated NGOs with a long history become, in their own way, institutions with spokespersons on whom reporters will rely.[9] It is rare, however, for reporters to be assigned to cover a social movement as a typical *beat* and, therefore, exceedingly difficult for activists to gain standing. Gamson and Gadi Wolfsfeld offer this analogy:

«Members of the club enter the media forum through the front door when they choose, they are treated with respect, and they are given the benefit of the doubt. Challengers must contend with other would-be claimants for attention at the back door, finding some gimmick or act of disorder to force their way in. But when they do so, they enter defined as upstarts and the framing of the groups may obscure any message it carries. Those who dress up in costume to be admitted to the media's party will not be allowed to change before being photographed.»[10]

8. GAMSON, William A (2007) «Bystanders, Public Opinion, and the Media», in SNOW, SOULE and KRIESI, *The Blackwell Companion to Social Movements,* London, Blackwell, p. 249.

9. As Linda Polman notes, this reliance on NGO sources can be problematic. «Confronted with humanitarian disasters, journalists who usually like to present themselves as objective outsiders suddenly become the disciples of aid workers. They accept uncritically the humanitarian aid agencies' claims to neutrality, elevating the trustworthiness and expertise of aid workers above journalistic skepticism.» POLMAN, Linda (2010) *The Crisis Caravan: What's Wrong with Humanitarian Aid?,* New York, Metropolitan, p. 47.

10. GAMSON, William A. and WOLFSFELD, Gadi (1993) «Movements and Media as Interacting Systems», *Annals of the American Academy of Political and Social Science* Vol. 28: 121-122; Gamson notes that this dilemma can be solved through a division of labor among actors in which «those who engage in actions designed to gain standing do not themselves attempt to be the main carriers of the issue frame. For this, they defer to partners who do not carry the baggage of deviance but can articulate a shared preferred frame.» GAMSON (2007), *op cit.,* p. 252.

The key to getting access and, therefore, standing, turns on questions of credibility and salience. «Hypothetically,» writes Benford and Snow, «the more culturally believable the claimed evidence, and the greater the number of slices of such evidence, the more credible the framing and the broader the appeal.»[11] Yet, according to Jasper and Poulsen, «Empirical credibility is in the eyes of the beholder.»[12] One way in which credibility is earned is if the ideas being conveyed by activists are put across authoritatively in a way that is salient and resonates with the audience. This is as close as most sociologists come to integrating the basics of reception studies into framing issues. Benford and Snow identify three dimensions of salience: centrality, experiential commensurability, and narrative fidelity. When frames connect with the essential beliefs and values of the target audience, they have salience. Likewise, when they resonate with the every day life of the target audience member (experiential commensurability) - they have salience (though note that Dieter Rucht has written on the «distance» of foreign policy issues, in particular, making it difficult to resonate with an audience for mobilization).[13] Finally, when framing has a narrative fidelity, a quality that resonates with a person's «domain assumptions» or «inherent ideology,» it is more likely to have salience and, thus, win access to the audience.

Although these concerns with centrality and narrative fidelity imply that the audience is not merely an empty vessel to which ideas are framed and conveyed, for the most part framing research does not grant much agency to the audience. In fact, only a handful of scholars of framing have criticized their peers for ignoring the role the audience (and its inherent ideology) plays in receiving and assigning meaning to the framed message, and those who do tend to skip the media as audience and go right

11. BENFORD and SNOW (2000), *op cit.,* p. 620

12. JASPER, James M. and POULSEN, Jane (1995) «Recruiting Strangers and Friends: Moral Shocks and Social Networks in Animal Rights and Anti-Nuclear Protests», *Social Problems 42*: 496

13. RUCHT, Dieter (2000) «Distant Issue Movements in Germany: Empirical Description and Theoretical Reflections», in GUIDRY, John A.; KENNEDYMichael D. and ZALD, Mayer N. (eds.) *Globalizations and Social Movements: Culture, Power, and the Transnational Public Sphere,* Ann Arbor, University of Michigan Press, pp. 76-105; in addition, see BOLTANSKI, Luc (1999) *Distant Suffering: Morality, Media and Politics,* Cambridge, Cambridge University Press; and SONTAG, Susan (2003) *Regarding the Pain of Others,* New York, Penguin.

to the public.[14] Activists can take little solace from Benford and Snow when they conclude, feebly: «Suffice it to say, in the present context of contested meanings, that social movement activists rarely exercise much control over the 'stories' media [press] organizations choose to cover or how the media represents the activists' claims.»[15]

3. RECEPTION THEORY

My objective here, then, is to build on and look beyond the issues of access and standing that are central to framing theory, and draw on the insights of media reception studies to substitute social movement actors (draft resisters) for cultural/media producers and the press (reporters and editors) for the audience receiving the framed message [note that to avoid confusion over the use of the word «media,» which cultural

14. Only the following, critique framing research for its «failure to take seriously the constraints that 'culture out there' imposes on social movement framing activity» (BENFORD and SNOW *op. cit., p.* 622): HART, Stephen (1996) «The Cultural Dimension of Social Movements: a Theoretical Reassessment and a Literature Review», *Sociology of Religion* 57: 87-100; JASPER, James (1997) *The Art of Moral Protest*, Chicago, University of Chicago Press; SWIDLER, Ann (1995) «Cultural Power and Social Movements», in JOHNSON, Hank and KLANDERMANS, Bert (ed.) *Social Movements and Culture,* Minneapolis, University of Minnesota, pp 25-40; WILLIAMS, Rhys and KUBAL, Timothy J. (1999) «Movement Frames and the Cultural Environment: Resonance, Failure, and the Boundaries of the Legitimate», *Research in Social Movements, Conflicts, and Change 21*: 225-248. Meanwhile, Gamson describes «injustice frames» which resonate with the audience (because they are salient) as central to achieving «consensus mobilization» and «action mobilization,» but most of this description of framing is aimed at bystanders, public - ignores press's mediating influence; GAMSON (2007), *op. cit.*

15. Benford and Snow do acknowledge the influence of communications studies/reception theory in judging audience effects, at least in the sense that activists adjust framing to try to resonate with multiple audiences, but the train their analysis entirely on the framers (not the audience), and they note no literature that specifically covers the media as a target audience; BENFORD and SNOW (2000), *op. cit.* p. 626. Meanwhile, Doug McAdam at least acknowledges that various «reference publics» including segregationists, the media, the public, the federal government caused the civil rights movement to change its framing - an apparent acceptance that the audience decodes and encodes meaning independent of the framers. MCADAM, Doug (1996) «The Framing Function of Movement Tactics: Strategic Dramaturgy in the American Civil Rights Movement», in MCADAM, MCCARTHY, ZALD, eds., *Comparative Perspectives on Social Movements Opportunities, Mobilizing Structures, and Framing* Cambridge, Cambridge University Press, pp. 338-55.

studies scholars use to describe various cultural products - advertising, music, art, performance, etc. - I use «press» to refer to the mass media]. The idea is to use the model of the text-individual relationship but by applying it to performative political protest.

I rely primarily on Stuart Hall's notion of «frameworks of knowledge» as essential to the audience's reception. That is, that just as the audience decodes and encodes with meaning the text/performance/media delivered to them in the cultural context, I argue that in a political context, confronted with a political act or performance, the audience (the press) likewise decodes and encodes the frame put across by the activists.[16] Likewise, I find among Janet Staiger's four models of relations between media/art/actor and the individual the «mediation» model most useful; in this model, the individual «responds to the world based on those contextual, personal differences and uses media as a mediated access to that world.»[17] Finally, the «uses and gratification theory» is related to the mediation model; under this theory, the audience identifies with and therefore enjoys the experience of viewing/receiving the respective media.[18] In my application of these theories, therefore, the activists' key goal must be to understand reporters' and editors' frameworks of knowledge and pitch messages that will resonate with them in such a way that they identify with the performances' message and enjoy the experience of covering them.[19]

16. HALL, Stuart (1980) «Encoding/Decoding», in HALL, Stuart; HOBSEN, Dorothy, LOWE and WILLIS, Paul (eds.) *Culture, Media, Language,* London, Hutchinson.

17. Staiger builds on the work of Cecilia von Feilitzen in four models of relations between the media/art/actor and the individual: «education» in which the individual receives knowledge and experience; «reinforcement» media function conservatively by «maintaining social order»; «mediation» model in which individual «responds to the world based on those contextual, personal differences and uses media as a mediated access to that world.» «Power» in which media/art overwhelms even the sophisticated individual attempting to mediate via context of their experience. STAIGER, Janet (2005) *Media Reception Studies,* New York, New York University Press, p. 18.

18. LAWRENCE, Patricia A. and PALMGREEN, Philip C (1996) «A Uses and Gratification Analysis of Horror Film Preference», in WEAVER, James B. and TAMBORINI, Ron (eds.) *Horror Films: Current Research on Audience Preferences and Reactions,* Mahwah NJ, Erlbaum, pp. 161-78, cited in STAIGER (2005), *op. cit.,* p. 177 .

19. Janet Staiger, citing advertising historians Daniel Pope and Stephen Fox, notes that by the end of the 1950s «research procedures and statistical manipulation of data had become increasingly accurate in predicting some consumer behavior.» Activists obviously

Although Staiger warns that «finding evidence of reception that has taken place in the past is difficult,» most often because of «lack of evidence» («audiences watched movies and television programs but left no material traces of their thoughts or feelings»),[20] if we treat the press as the audience and activists as performers, we find that in the case of the draft resistance movement more than forty years ago, the press did sometimes write down what it thought (and other times, it did not report at all - which is just as telling).

4. DRAFT RESISTANCE IN BOSTON - ACT I

On 16 October 1967, in more than a dozen cities and college campuses across the United States, more than 1,000 draft age men turned-in their draft cards in public in a collective act of civil disobedience coordinated by a loosely-organized group called The Resistance. In Boston, following a rally on the Boston Common to which 5,000 turned out, the draft card turn-in took place at the Arlington Street Church, an institution with ties to the abolitionist movement. Maybe more than anywhere else in the country, the Boston event was a solemn affair, almost sacramental in its ritual. Following several sermons decrying the violence of the American war in Vietnam, the cruelty to civilians there, and the unjust draft system, ministers called forth draft age men to turn in their draft cards - which would be sent to the Department of Justice in Washington - and invite prosecution. As a packed crowd of onlookers watched in an electric silence - only the whirring of television film cameras could be heard - scores of young men (and one young woman) stepped forward to either place their card in an offering plate or burn it in a candle flame. By the end of the ceremony, 214 cards were collected and 67 burned.[21] Most of the men expected to be arrested on the spot, or at least within days. It was for most of them, therefore, an emotional and anxiety-provoking

---

don't have the resources to gather or analyze such data, so they cannot easily predict the audience's reaction or behavior. STAIGER (2005) *op cit.,* p. 36.

20. STAIGER (2005), *op cit.,* p.14.

21. It would be easy to conclude that 281 men stepped forward, but since draft registrants were required to carry both a registration certificate and a classification card with them at all times, it is likely that some of the men who turned in one card also burned the other.

day, though many of them also expressed exhiliration borne of solidarity with so many others taking the same stand.

The organizers from the New England Resistance (NER) attempted to shape press and public opinion regarding their protest almost as soon as the service ended. They issued a press release that linked the day's events to some of the city's most celebrated historical precedents and emphasized the patriotic underpinnings of the rally and the service. «The site of the Boston Tea Party, Garrison and Parker's Abolitionist crusade against slavery, and Thoreau's refusal to support the Mexican War,» they wrote, «the Hub of the Universe today witnessed the launching of a nationwide campaign of civil disobedience against the Selective Service System and the war in Vietnam.» In a brief article for *Avatar*, one of Boston's «underground» papers, resister Wayne Hansen wrote that the those who were at the Arlington Street Church might have said «no» to the laws of the country, but simultaneously, they said «yes, everlastingly yes, to the spirit of America.» Further, he invoked the names of American heroes in describing the way he felt on October 16: «I sat in the Arlington Street Church and I could not tell if we were the names and the bodies we are known by now or if we were Paine and Franklin and Jefferson or Emerson, Lincoln, and Thoreau. We were all of them, all of them on our way to becoming more of them, for the knowledge that was theirs is yet for us to learn, but we are learning, the pure vision that was theirs we must yet see, but we are seeing, and the strength to manifest that vision that was theirs, must be ours also - and yet we do not have it, but we will.» Likewise, for Bill Hunt, a Harvard graduate student in history, one of the most appealing sides to the Resistance grew from the way in which it could so easily be associated with «an indigenous, patriotic, American tradition of protest and dissent.»[22]

In the end, few news outlets bought this line. The Resistance took some pleasure in seeing NBC Nightly News anchor, John Chancellor, turn to the camera after viewing the Sander van Ocur report from Boston and say, «If men like this are beginning to say things like this, I guess we had all better start paying attention.» But such comments from the media came few and far between.[23] What NER

22. Wayne Hansen, «Resist the Draft», *Avatar,* #11, 5; Hunt interview.

23. COFFIN, William Sloane (1977) *Once to Every Man: A Memoir,* New York, Athenaeum, p. 244.

organizers failed to see was that resisters' positive perceptions of American dissent did not necessarily conform to the press's or the majority public's perception of the actual acts that had taken place inside the church, and trying to ascribe meaning to those events made little difference to the reporters and editors who decoded it and encoded it for themselves.

At the time, three daily newspapers reported the news in Boston, and all three ignored the NER organizers' framing of the event. Instead of reporting parallels with famous American patriots, the papers emphasized the *burning* (not turning-in) of draft cards. The headline on the front page of the *Boston Globe*'s October 16 evening edition said, «Youths Burn Draft Cards on Boston Church Altar.» The next morning, surrounded by no less than three photographs of flaming draft cards, the *Globe* headline read: «67 Burn Draft Cards in Boston.» The sub-headline, in much smaller type, said, «214 Turn in Cards, 5000 at Rally.» The *Boston Herald Traveler* and the *Boston Record American* also ran images of cards being burned and similar headlines. The *Record American* echoed the *Globe*, saying «67 Burn Draft Cards at Hub Peace Rally,» while the *Herald's* headline read: «291 [sic] Youths Burn, Turn in Draft Cards.»

In addition, reporters from each newspaper emphasized the speeches of historian Howard Zinn, Yale University chaplain William Sloane Coffin, and, to a lesser degree, Harvard Divinity School Professor George Williams. Not even the briefest snippets from the statements of resisters Jim Harney, Michael Ferber, or Nick Egleson appeared in any of the three papers. In fact, the articles did not mention the three men at all. Each newspaper instead provided details on the physical appearance of the resisters, with the effect of trivializing their behavior. Although the *Herald Traveler* said they looked more «mod» than «typical American,» «scholarly rather than athletic,» and that some were even «neatly attired in suit and tie or in casual college wear,» the *Record American* (which boasted the «largest daily circulation in New England») focused their readers' attention on a few «shaggy-haired, bewhiskered youths,» that they photographed burning draft cards at the altar. Several of the men in the photograph *were* «shaggy-haired» and «bewhiskered,» though no more so than the actor Peter Ustinov, who was in attendance and widely quoted, but whom the paper did not describe in the same way. In the accompanying story's lead sentence, *Record American* reporters Tom Berube and Al Horne characterized the church service as a «macabre

ceremony.»[24] This represented the first example of the organizers' weak control: not anticipating that the press would focus on their hair and attire, things they never dreamed of trying to coordinate in advance.[25]

Only the *Herald Traveler* attempted to address the motivations of the resisters but did so superficially. Reporter Earl Marchand quoted several resisters saying things like «the war is wrong,» and «it's an immoral and illegal war,» but offered no follow up on how the resisters had arrived at those conclusions or why they believed draft resistance would be an effective way to protest the war.[26]

In an October 17 editorial, the liberal *Boston Globe* doubted that the Resistance had accomplished anything for their cause. The editors acknowledged the inequities of the draft system, but argued that a better way to challenge it would be to «obey the law and seek to change it.» Like a condescending father talking to his wayward son, they cited Gandhi in warning that a campaign of civil disobedience would only succeed «if a large majority of the people support it.» They concluded that «the Resistance will result only in making martyrs out of some students who have great courage but little judgement.» In contrast, the *Record American,* the paper favored by Boston's working class, argued that the demonstrators «once again inevitably will be helping to prolong the war instead of shortening it.» American forces, they said, were «clearly winning in Vietnam,» but the enemy, encouraged by the antiwar movement in the United States, still had reason to keep fighting.[27]

On the whole, New England Resistance organizers claimed to be elated with the extensive press coverage that October 16 received, and essentially indifferent to its generally negative tone. Media attention,

24. «Youths Burn Draft Cards on Boston Church Altar», *Boston Globe Evening Edition*, October 16, 1967, 1; «67 Burn Draft Cards in Boston», *Boston Globe*, October 17, 1967, 1; «67 Burn Draft Cards at Hub Peace Rally», *Boston Record American,* October 17, 1967, 1; «291 Youths Burn, Turn in Draft Cards», *Boston Herald Traveler*, October 17, 1967, 1; The Youths Tell Why, *Boston Herald Traveler,* October 17, 1967, 1.

25. Given the example of the civil rights movement's great successes – such as the 1960 sit-ins in Nashville or the Freedom Rides – in which activists showed great discipline in having a dress code and practiced anticipation of how the media might respond to them as «performers,» one could argue that the draft resistance organizers should have known better.

26. «Earl Marchand, The Youths Tell Why», *Boston Herald Traveler*, October 17, 1967, 26.

27. «The Resistance», Editorial, *Boston Globe,* October 17, 1967, 16; «Paradox of Protest», Editorial, *Boston Record American*, October 20, 1967, 34.

any media attention, they believed, served their purposes. But in the weeks following October 16, it became clear that the press proved more successful at shaping public opinion than the Resistance did. And public opinion was often unfavorable. Without the benefit of scientific polling data, it is impossible to say just how the public's view of draft resisters broke down statistically, but evidence from letters to the editor and other newspaper sources indicates that a significant segment of the population either misunderstood or disagreed with draft resisters. Those who participated in the Arlington Street service were widely regarded as hippies, cowards, or communists, and were accused of being disloyal and unpatriotic.

Ultimately, such reception in the press and by the public (as mediated by the press) frustrated both organizers and rank-and-file resisters. From the start, they found themselves having to confront the development of a false image of the typical draft resister. In reality, very few of Boston's draft resisters were hippies or communists, and they were not cowards either; a coward would more likely to try to save himself by *dodging* the draft than to openly resist it and risk a five year prison sentence. Instead, the men who turned in their cards, many of whom were seminarians and theology students (and many more who were not religious), did so because they saw it as their moral and civic duty to commit civil disobedience. They did not commit draft resistance thoughtlessly. Most came to their decision after months, if not years, of protesting the war through legal channels and, more significant, after lengthy periods of soul searching. The majority of these resisters viewed the war and the draft with a moral clarity that derived in part from earlier civil rights and antiwar work. The civil rights activists, especially, felt comfortable confronting the government.

Perhaps most important, the overwhelming majority of draft resisters came from ordinary, middle-class homes. Their parents were not communists, but professionals who lived in the suburbs. Consequently, at the time of the turn-in, most of them held deferments that protected them from the draft; by protesting in this way they risked losing those deferments (as most did) and made themselves subject to immediate prosecution.[28] They chose resistance in part because they believed the

28. According to a Master File of records on the first group of Boston's draft resisters, at least 82 percent of the resisters held deferments that kept them out of the draft and,

country could not tolerate seeing its government lock up the sons of the middle class, particularly if their actions were rooted in a conscientious adherence to values that their parents had taught them were consistent with the best American traditions.

But the press did not accept such a description passively and, as a result, neither did some significant portion of the public. Instead, the events of 16 October filtered through the editors' and reporters' «frameworks of knowledge,» were decoded from the meaning ascribed by the resisters and encoded with new meaning(s) for consumption by the newspaper-reading public. A key point of diverging interpretation centered on the burning of draft cards, an act seen as deeply symbolic by the resisters who did it, and deeply unpatriotic by the press and the public.

Some readers of the Boston papers were so outraged by what they saw and read in their daily paper regarding the October 16 events, that they immediately wrote to the editors condemning the protesters. Every single critical letter that the *Boston Globe* printed (6 letters attacking the resisters were published compared to two supporting them), consistent with their own reporting of the original story, emphasized the *burning* of draft cards. Central to their themes were issues of patriotism, loyalty, and duty to country. Letters published in the other two papers were similar. The *Record American* printed only 3 letters, all attacking the antiwar demonstrators, and two of which specifically condemned draft card burning. «All those who participated in the demonstrations,» one writer said, «should go to Russia and see how they would like living under Communism.» Likewise, the *Herald Traveler* printed seven letters, all negative, and six of which focused on card burnings. «Must the meaning of unity, loyalty, and love of country,» one Unitarian woman wrote, «go out the window with the burning of draft cards on a church altar?» Another woman, exasperated, asked the *Herald Traveler* to run weekly articles about the «nice young people of our wonderful country.» She had grown tired, she said, of all the stories about «hippies and draft card burners.»[29]

---

therefore, out of military service. By openly resisting the draft, they risked prosecution and losing those deferments. FOLEY, Michael S. (2003) *Confronting the War Machine: Draft Resistance during the Vietnam War,* Chapel Hill, University of North Carolina Press, p. 122 and Table A.1 on p. 349.

29. Letters, *Boston Globe,* October 21, 1967, 6; Letters, *Boston Globe,* October 24, 1967, 20; Letters, *Boston Record American*, October 20, 1967, 34; Letters, *Boston Record*

The news reports of the Arlington Street Church event, with their images of flaming draft cards, prompted one angry reader, Paul Christopher of Wakefield (a suburb north of Boston), to organize a counter-rally two weeks later that received uniformly favorable press coverage. The Boston papers carried numerous stories on the 19 year-old Christopher in the days leading up to the event. Like the letter writers, Christopher emphasized responding to the unpatriotic draft card burners. A promotional leaflet read: «Outward rebukes of our nation's policies with relation to the draft and Vietnam cannot go unchallenged. To be silent when confronted with draft card burning, sit-ins, and other demonstrations only consoles those hippies and others who are bent upon desecration of our great country.» Senator Leverett Saltonstall and even the White House called to praise Christopher. Entertainer Wayne Newton offered to sing at the rally. Ultimately, after just two weeks of planning, Christopher hosted a demonstration that brought 25,000 to 50,000 people (estimates varied) to the Wakefield Common where, across the street from a memorial to the «Spanish American War, Philippine Insurrection, and China Rebel Expedition,» attendees waved flags, recited the Pledge of Allegiance, and heard the bells in the Congregational Church across the green play the *Battle Hymn of the Republic.*

The role of the Boston draft resistance ceremony as a catalyst for this rally should not be overstated, of course; the large Wakefield crowd probably would have turned out for the demonstration anyway. But the rally's speakers made repeated reference to the Arlington Street event. Joseph Scerra, National Commander of the Veterans of Foreign Wars, proclaimed: «All of our young people are not burning up their draft cards. All of our young people are not tearing up the flag. All of our youth are not supporting North Vietnam and carrying Viet Cong flags.» As young men in the crowd waved signs that said, «We Will Carry Our Draft Card Proudly» and «Draft the Anti-Demonstrators,» Scerra told the crowd, «It's too bad we can't give pictures of what's happening here today to every individual in the country who asks for a pause in the bombing.»

American, October 21, 1967, 18; Letters, *Boston Herald Traveler,* October 19, 1967, 10; Letters, *Boston Herald Traveler,* October 20, 1967, 18; Letters, *Boston Herald Traveler*, October 21, 1967, 4; Letters, *Boston Herald Traveler*, October 23, 1967, 12; Letters, *Boston Herald Traveler*, October 25, 1967, 34; Letters, *Boston Herald Traveler*, October 27, 1967, 20.

A photographer captured one man in the crowd kissing his draft card as his sweetheart smiled her approval. Massachusetts Governor John A. Volpe also spoke briefly, and in an obvious reference to draft resisters, said that some Americans were «forgetting their duty and responsibility to their country» and accused them of being unpatriotic. «Patriotism,» he said, «may be old fashioned today to some, but it should never be out of fashion.» Nearby, an effigy of Ho Chi Minh - holding a gun marked «USSR» - hung from a maple tree with an arrow through its chest and a knife stuck in the back of its head.[30]

In contrast to their coverage of the Resistance events, Boston newspapers openly supported the Wakefield rally. *Boston Record American* columnist John Sullivan revealed that the rally moved him to tears. The Wakefield demonstration, he wrote, «told a nation and a world that we are united and that we are proud and that we are Americans. And we are - you and I - and, by golly, a Wakefield kid proved it.» The *Boston Herald* quoted several high schoolers in the crowd who, like Paul Christopher, were disgusted with the draft card burnings of October 16. They told reporters that they thought resisters were «mostly hippies,» «cowards [who] should be drafted»or «banished if they don't want to fight for their country.» And the *Boston Globe* sent reporter Alan Lupo to Wakefield to profile the young man behind the rally. Lupo wrote glowingly of Christopher, describing him as «good-looking,» and possessing «maturity uncommon for his age.» He also noted that Christopher hoped to join the Special Forces. Despite portraying themselves as the heirs of a patriotic American legacy, members of the New England Resistance could not get the kind of fawning media coverage afforded Paul Christopher.[31] Thus, the coverage said more about the press's framework of knowledge and how it was more likely to decode an antiwar message

30. «Students to Stage Pro-Vietnam Rally», *Boston Herald Traveler,* October 24, 1967, 8; «Johnson Hails Wakefield Rally», *Boston Herald Traveler*, October 27, 1967, 3; «100,000 Expected for Viet Rally», *Boston Herald Traveler,* October 28, 1967, 1; «Rally Boss Paul Bans Birchers», *Boston Herald Traveler,* October 29, 1967, 62; «50,000 Hail Red, White 'n Blue», *Boston Herald Traveler,* October 30, 1967, 1; 25,000 «Shout Support of War Effort», *Boston Globe*, October 30, 1967, 1; «We Wanted to Be Heard in Vietnam», *Boston Globe*, October 30, 1967, 8.

31. «John Sullivan, Tears Flow at Huge Pro-Viet Rally», *Boston Record American*, October 30, 1967, 2; «Teenagers Voice Solid Support», *Boston Herald Traveler,* October 30, 1967, 8; «We Wanted to Be Heard in Vietnam», ...

than a prowar message; Paul Christopher did not have to worry about planning performative protest with the press in mind because the press accounts were likely to be favorable anyway.

Meanwhile, on a national level, draft resisters also saw their performance of 16 October – and its intended message to the nation - overshadowed by events the following weekend. Five days after the draft card turn-in, Resistance organizers held a demonstration outside the Justice Department in Washington, and a small contingent delivered more than 1,000 draft cards gathered from all over the country to an Assistant Attorney General. The organizers intended to send a message of «active resistance,» and took pains to present themselves as serious, deliberate and dignified in that resistance. But in an example of what Gamson calls «weak control» - in not being able to control outside or competing events - the dignified resistance quickly got lost in the press's attention on the next day's clash between marchers and the federal troops assigned to protect the Pentagon.[32] The 100,000 participants at the Lincoln Memorial

32. As approximately 35,000 marchers approached the Pentagon from the Arlington Memorial Bridge following the earlier rally, they could see that U.S. marshals and Army regulars surrounded the building. It marked the first time since the 1932 Bonus Army March that the federal government called out the armed forces to protect itself against its own citizens. Almost everyone in the crowd assembled in the Pentagon's north parking lot, a space for which march organizers had secured a permit. Several small groups of militants, however, charged the troops and attempted to gain entry to the Pentagon (a few did, and were beaten and arrested for their efforts). When these flare-ups settled down, the afternoon actually took on a «festival atmosphere» as more musicians played for the crowd and speakers conducted what amounted to an impromptu teach-in. Still, that night, events turned ugly.

After midnight, when only a few hundred demonstrators remained on the plaza in front of the Pentagon - most sitting and sleeping directly in front of the troops - those in charge of security ordered the marshals and soldiers to form a wedge and begin driving the protesters away from the building. As one official later reported to the attorney general, in some cases the marshals «used more force than was warranted.» Stephen Pollack to Ramsey Clark, October 22, 1967, Personal Papers of Ramsey Clark, box 29, Lyndon B. Johnson Presidential Library, Austin, Texas.

The troops used batons and their rifle butts to club the protesters. A number of women, in particular, suffered the most severe beatings - apparently as part of a strategy to provoke male protesters into attacking the troops. The demonstration fizzled the next day and, at the end of the weekend, the Justice Department counted 683 arrests, 51 jail terms (of up to 35 days), and $8,000 in fines.

The story of the March on the Pentagon has been told by many historians and participants. Perhaps the most engaging and least objective of these accounts is told by MAILER, Nor-

made the 500 people who turned out for the demonstration at the Justice Department on Friday seem comparatively puny. Moreover, as historian Charles DeBenedetti has observed, Jerry Rubin's provocative rhetoric and the violent clashes between a small number of protesters and the soldiers and marshals guarding the Pentagon «reinforced the image of the antiwar movement as a radical fringe and pushed it further to the political margin.» By Monday, October 23, the papers and television newscasts reported only on the wild events of the past forty-eight hours; Friday afternoon's draft card turn-in had been forgotten.[33]

5. DRAFT RESISTANCE IN BOSTON - ACT II

Even so, emboldened by the euphoria of October 16 and the rush of support that followed, New England Resistance organizers steadily planned their next actions. Although most Resistance chapters across the country planned to carry out new draft card turn-ins on December 4, the NER wanted to move more quickly. They set the date for November 16 and began planning almost immediately after the Pentagon march. Thus, at the same time they sought to organize a worthy follow-up to their successful debut, resisters simultaneously encountered FBI agents seeking interviews, unhappy parents, friends and employers hoping to talk some sense into them, and new friends and acquaintances offering them support.

The intensity of the times cannot be overstated. The Resistance office, still in Memorial Hall at Harvard, swirled with activity as the organization tried to keep track of their «members,» provide work for everyone who wanted it, supply information to nervous resisters regarding government

---

man (1968) *The Armies of the Night,* New York, Signet; See also: ZAROULIS, Nancy and SULLIVAN, Gerald (1984) *Who Spoke Up?: American Protest against the War in Vietnam,* New York, Harper Collins, pp. 136-142; DEBENEDETTI, Charles (1990) *An American Ordeal: The Antiwar Movement of the Vietnam Era*, Syracuse, Syracuse University Press, pp. 197-198; WELLS, Tom (1994) *The War Within: America's Battle over Vietnam*, Berkeley, University of California Press, pp. 195-203; ANDERSON, Terry (1995) *The Movement and the Sixties: Protest in America from Greensboro to Wounded Knee*, pp. 178-179.

33. DEBENEDETTI (1990) *op. cit.,* pp. 188-189; For more on the march on the Pentagon, see MAILER (1968) *op. cit.*; WELLS *op. cit.,* pp. 195-204; For more on media coverage of the demonstration, see SMALL (1994) *op. cit.,* pp. 70-84.

reaction, galvanize support for future draft card turn-ins, and raise money to pay for it all. In the last newsletter distributed before November 16, Resistance leaders described plans for a service similar to that of October 16 to take place at the Old West Methodist Church on Cambridge Street in the West End. It would be called «A Service of Conscience and Memorial for All Who Are Dead and Dying in Vietnam.» The draft card turn-in would be followed by a march to the federal building in Post Office Square where Resistance representatives hoped to deliver the collected cards to Paul Markham, the United States Attorney. The newsletter strongly urged all resisters to attend. «IT IS ESSENTIAL THAT EVERY OCTOBER 16 RESISTANT PLAN TO BE THERE. CUT CLASSES OR TAKE OFF FROM WORK IF YOU MUST. BUT BE THERE. RESISTANTS ARE NEEDED AS MARSHALS: THE FEDERAL AUTHORITIES MUST SEE OUR STRENGTH, AND THE PUBLIC MUST KNOW WHO WE ARE NOW.» With a second act of mass civil disobedience coming so soon after the first, the New England Resistance hoped to send a message to both the government and their fellow citizens that said that more and more reasonable, responsible Americans were joining this growing movement. The confrontation between the federal government and the Resistance on November 16, they wrote, «will be on our terms, in the open and for the public to see.»[34]

When the day arrived, however, the event did not take place on their terms. First, a major snowstorm the day before greatly hindered mobility within the city and surrounding towns. Instead of the expected turnout of 5,000 supporters, fewer than 500 showed up. Second, and most important, a scuffle broke out between supporters of the war and resisters, and it - rather than the strength of the movement - garnered all of the press coverage.

As the service began, approximately 450 people sat in the pews with a significant number of FBI agents and reporters on hand as well. The Reverend William Alberts opened by inviting the FBI men to sit in the front pews, rather than stand uncomfortably in the back; none of them responded. Father Larry Rossini, a Catholic Priest at the downtown Paulist Center and one of the organizers of the event, later recalled being more apprehensive at this event than at the October 16 service. «It was a smaller crowd but there was more press. And the FBI was more

34. NER Newsletter, undated (c. early November 1967), AJP.

obviously there. And I was very frightened. I did not know whether I was going to be arrested walking out of there and kind of put to shame by all these guys who were all Catholics...there was an emotional sense of betrayal that I felt on my part.» Several of the agents blended in with news reporter cameramen as they swept the pews with motion picture cameras.[35]

In another example of NER organizers' «weak control,» outside the church, Jozef Mlot-Mroz, a counterprotester who turned up at all Resistance events, burned a Soviet flag before a growing crowd of counter-demonstrators. He then marched into the church with a sign that said, «Priests, Rabbis, Ministers, Start Fighting Communism. Don't Be Duped By the Reds.» Harold Hector, the brawniest of the Resistance marshals, escorted Mlot-Mroz out of the church. A few minutes later, however, the persistent anticommunist returned - this time singing «God Bless America» at the top of his lungs. Again Hector removed him. This time, however, Mlot-Mroz struggled with Hector, and when they reached the top of the steps outside the church, the freedom fighter fell. At least fifteen men surged toward Hector and began pummeling him. When police officer James Barry tried to break up the fight, the mob knocked him down. Barry called for back-up and soon 50 uniformed police officers arrived including a squad of helmeted police on horseback and two with German Shepherds. They dispersed the crowd. When Hector finally got to his feet, he could feel the blood coursing from a gash on the side of his head. Several other participants suffered bloodied noses, some inflicted by Hector. Finally, the crowd cheered as police officers helped Hector into the police ambulance that took him to City Hospital[36]

Inside the church, the draft resistance ceremony continued without incident. The Reverend Harold Fray acknowledged to those in attendance that although certain pitfalls accompanied any act of civil disobedience,

35. Lawrence Rossini, interview with author; One resister later remarked that «you got the feeling that the people who were systematically photographing every face with the flood lights had to be FBI agents but the people who were simply photographing the speakers or the [resisters] might well be working for the press». William Clusin, interview with author.

36. «Fists, Insults Fly at Hub Viet Protest», *Boston Globe Evening Edition*, November 16, 1967, 1; «Fists Fly at Hub Anti-War Rally», *Boston Record American*, November 17, 1967, 1; «Punches Swing, Cards Burn in Anti-Draft Rally», *Boston Herald Traveler*, November 17, 1967, 1; NER Newsletter, December 15, 1967, MFP; Hector interview.

the state of the war in Vietnam demanded that «acts of last resort» be seen as «appropriate modes of expression.» Returning and burning draft cards, he argued, just might provide «the therapeutic shock required to revive our moral sensibilities numbed by the war.» Fray told the audience that he was «convinced that the majority of these young men in the Boston area who are turning-in and burning their draft cards do so as genuine acts of moral conviction and conscience.» When the ministers issued the call for draft cards, 54 new draft resisters (far fewer than the 1,000 organizers had hoped for) quietly turned-in their cards. Father Rossini, and Reverend Albert joined Jack Mendelsohn, Rabbi Herman Pollach, and Professor Hilary Putnam to receive the documents and looked on as another eight burned their cards at the altar.[37]

Although this service did not match the first one at Arlington Street in scale, it possessed much of the same electricity. Resisters walked up the center aisle silently, deliberately. Some of those who burned their cards paused to pray as they did it. «We really believed that these were movements of the spirit,» Larry Rossini later commented about the Old West Church ceremony. «These were true religious events. This was not theater,» he said. A strong sense of spiritual righteousness moved the participants. «The emotion of the thing was that this was like being the early Christians in a hostile environment doing what they absolutely believed had to be done because if somebody didn't stand up for what was happening, this craziness would never end and more and more people like this would get hurt.» According to Rossini, not only was there a strong belief that they were right, but «there also was a sense that there really was a presence of the Spirit in these activities and that there was something important about the flame that was coming off the draft cards, that that was a Light and that that was a candle and that those burning draft cards were bringing a light of understanding and belief into the world.» The power of such sentiments, therefore, greatly outweighed the concern that card burning might offend some of their fellow citizens.[38]

The next day, press accounts in all three Boston newspapers emphasized the fight outside the church and the burning of draft cards. Each

37. «Fists, Insults Fly at Hub Viet Protest», *Boston Globe Evening Edition*, November 16, 1967, 32; «Punches Swing, Cards Burn in Anti-Draft Rally», *Boston Herald Traveler,* November 17, 1967, 36.

38. Rossini interview.

carried multiple photographs (with at least one on the front page) of Harold Hector being beaten and with blood streaming down his face. The headlines were remarkably similar: «Fists, Insults Fly at Hub Viet Protest,» read the *Boston Globe*; the *Record American* ran with «Fists Fly at Hub Anti-War Rally;» and «Punches Swing, Cards Burn in Anti-Draft Rally» greeted readers of the *Herald Traveler*. The *Record American* article reported a counter demonstration of 2,000 at the federal building, though this may have been a typographical error intended to say 200, a more accurate estimate according to New England Resistance members. That paper also claimed that construction workers stepped in to help (not punch) Hector, another point strenuously challenged by the Resistance in their next newsletter. In sum, the newspaper reports of the ceremony at the Old West Church conveyed very little of the Resistance's message. Their hopes of reaching more of the public through a confrontation with the government on the resisters' terms did not bear fruit. 5,000 people did not participate and 1,000 men did not part with their draft cards. Snow or no snow, measured against these expectations, the day could only be viewed as a setback. The *Record American* called it a «flop.» For their part, New England Resistance organizers, reflecting on the day said «it was generally agreed that one month was not enough time to adequately engineer the confrontation.» In the aftermath, the plan to wait until December 4 (like the rest of the country) to flout the government's will seemed like a better idea than it once did.[39]

Although the November 16 event featured a handful of draft cards burned at the church altar, organizers largely succeeded in keeping images of burning cards from dominating the day's events. They had tried to apply the lessons of October 16 as they again tried to frame the confrontation with the government on their «terms.» But, as at the Pentagon, other events overtook their framing and, as filtered through the Boston press, superceded their message.

39. «Fists, Insults Fly at Hub Viet Protest», *Boston Globe Evening Edition*, November 16, 1967, 1; «Fists Fly at Hub Anti-War Rally», *Boston Record American*, November 17, 1967, 1; «Anti-Viet Protest at Church Fizzles», *Boston Record American*, November 17, 1967 (late edition), 5; «Punches Swing, Cards Burn in Anti-Draft Rally», *Boston Herald Traveler*, November 17, 1967, 1; The Resistance National Newsletter #1, November 24, 1967, MFP.

6. DRAFT RESISTANCE IN BOSTON - ACT III

The final large-scale draft card turn-in took place in Boston on 3 April 1968, three days after Lyndon Johnson announced that he would not seek another term as president and the day before an assassin killed Martin Luther King, Jr. On that afternoon, 6,000 people attended a rally again on the Boston Common, and 235 men turned in their cards; none burned them. For the press, the event must have been seen to have featured the «usual suspects» - the same group of spokesmen - saying, mostly, the same things, though the resisters alternately gloated over Johnson's «abdication» and expressed skepticism that it would lead to peace. In any event, the Boston press gave much less attention to the rally and the turn-in than it had to the 16 October and 16 November events. On the other hand, the coverage was less negative than it had been for those events. Of course, the context had changed dramatically. The Tet Offensive had definitively undermined the administration's credibility on the war and public opinion had turned sharply against Johnson. Moreover, the bigger competing draft resistance event of that spring was forthcoming in May: the trial of five alleged conspirators, including Dr. Benjamin Spock, for organizing and encouraging defiance of draft laws. Finally, the draft card turn-in tactic no longer carried the same sense of spectacle; in fact, organizers speculated that it was becoming stale and less likely to attract press attention.

One indication that the press had grown less hostile to draft resistance came in a public televison show, broadcast by WGBH in Boston and Channel 13 in New York, that featured a live audience debating the draft and draft resistance for two and a half hours. Public television editors, with no accountability to advertisers to worry them, are, of course, more likely to afford air time to dissidents. Even so, the press reviews of the television program itself were generally positive. A *New York Times* columnist wrote that «...overall the program was consistently absorbing, albeit somewhat weighted on the side of articulate intellectuals opposing the Selective Service Act for various reasons.» The show featured draft resisters, representatives of the Selective Service, the Veterans of Foreign Wars, and one Yale University student who supported the administration's policy in Vietnam, but, as the *Times* columnist noted, «in the accumulated impressions bound to be taken away by a viewer, their remarks were drowned out in the far larger and better phrased criticism of the draft.» His only criticism focused on the absence of any

discussion of the mostly working-class, poor, and minority men who had been fighting this war for years.[40] Both the television program and the press coverage of it seemed to represent, perhaps, a whittling away of the usual dismissal and reinterpretation of all things relating to draft resistance as negative.

7. SOME CONCLUSIONS

Draft resisters took as their model the civil rights movement that seemed to succeed so often in framing their message of equality and justice to a sympathetic press and public. Indeed, David Greenberg has recently persuasively shown that the idea of a «liberal media» can be traced to segregationists' anger at a northern press they believed to be overly sympathetic to the civil rights movement.[41] But the civil rights movement is perhaps not the best model for peace activists to follow as the question of racial equality was not, for the most part, tied up with issues of loyalty and patriotism in the same way that contesting military conscription was. No matter how dignified or thoughtful the frame messaging of draft resistance, editors and reporters at first received that messaging and decoded/encoded it with their own meaning - that it was illegal, hostile, and unpatriotic. If competing frames were present and equal in spectacle - the fight outside the church, the confrontation at the Pentagon - the press emphasized those over the substantive meaning of the draft resistance performance. Only after the external context had changed, and perhaps because the draft resistance movement persisted in its messaging over many months, did the press soften its dismissal and negative framing of the movement. By that time, however, it also showed signs of losing interest in the performative acts of draft resistance at all.

40. TV: «Draft Resistance from All Sides», NYT, April 4, 1968, 95.

41. GREENBERG, David (2008) «The Idea of 'the Liberal Media' and its Roots in the Civil Rights Movement», *The Sixties: A Journal of History, Politics, and Culture 1(2)*: 167-186. On the other hand, by the late 1960s, even civil rights movement veterans who had been so successful in cultivating a sympathetic media in earlier years now faced the similar difficulties of not being able to control how the press interpreted, for example, the Poor People's Movement. See MANTLER, Gordon (2010) «The Press Did You In: the Poor People's Campaign and the Mass Media», *The Sixties: A Journal of History, Politics, and Culture 3(1)*: 33-54.

As Walter Benjamin, the sometime Frankfurt School scholar noted in 1935 «the public is an examiner, but an absent-minded one.» We might say the same of the press in that the need to minimize the distractions of competing frames, and focus on delivering a clear, resonant message is paramount.[42] The insights of reception studies (and maybe user and gratification theory) show just how difficult it is to overcome the press's mediating/encoding/decoding influence. In order to compete with institutional sources cultivated by the press, activists need to anticipate the editors' and reporters' frameworks of knowledge, and pitch to them messaging with which they can identify and, therefore, enjoy receiving/covering. In retrospect, we can see how the civil rights movement did this, perhaps not by design, in framing messaging of achieving justice and equality through peerless acts of personal courage, and how such messaging would resonate with journalists who, in turn, derived personal satisfaction from passing that messaging along to the public. For peace activists, negotiating the minefield of reporters' nationalist values and ideals, ever present as a guard against embracing dissidence, is a much greater challenge because not many mainstream press reporters will value the tradition of American dissent as a defining national ideal.

42. Benjamin 1935, 241, cited in STAIGER (2005) *op. cit*., p. 31.

THE ROLE OF PEACE MUSEUMS IN PROMOTING A CULTURE OF PEACE

PETER VAN DEN DUNGEN

The thesis that peace is the midwife of history, as expressed in the title of the present volume, can be regarded as provocative since this function is more commonly ascribed to war and revolution. Already Herodotus argued that 'war is the father of all things'. The influence of war on shaping history cannot be denied although the view that human progress has been a consequence of war is much more debatable and has been roundly rejected, for instance, by the American economic historian, John U. Nef, in his *War and human progress*.[1] With the invention and use of weapons of mass destruction (chemical, biological, and nuclear) in the 20th century, it seems that a new page in the book of history, and of war, has been turned. The continued proliferation of nuclear weapons and the half-hearted attempts of the world's leading powers to bring about nuclear disarmament (despite clear legal obligations to do so, at least since the coming into force of the Nuclear Non-Proliferation Treaty signed in 1968) constitute a dangerous threat to the survival of civilisation as we know it. A certain kind of history may come to an end in the foreseeable future if the present perilous situation is allowed to continue. In the famous words of J.F. Kennedy, spoken half a century ago before the General Assembly of the United Nations in September 1961: 'Mankind must put an end to war or war will put an end to mankind.' At

1. NEF, J. (1963) *War and human progress,* New York, W.W. Norton.

about the same time, another prominent American, Martin Luther King, expressed the same idea in an equally memorable phrase: 'the choice is either nonviolence or non existence.' Even if it were granted that in the past, history was driven and shaped by war, today war – waged with weapons of mass destruction – can only signify human history's collapse. Henceforth, history must be driven by peaceful forces, and the transformation of what in many ways is a culture dominated by war and violence into a culture dominated by peace and nonviolence is an urgent imperative of our time.

Five hundred years ago, at the beginnings of the modern era, the barbarity, stupidity, and immorality of war was already forcefully argued by Erasmus at a time when the instruments of war and arsenals of destruction were in their infancy. In *The Complaint of Peace*, the most extensive of the many writings in which Erasmus condemned war and praised peace, he introduced peace as a person, who is despised and rejected everywhere she goes, even in the bosom of Christianity. Half a millennium later, how loud, how bitter, how fearful, how incomprehensible would be the complaint of Erasmus's angel of peace in finding that she continues to be rejected, notwithstanding the fact that the costs and horrors of war have multiplied. And how relevant and topical remains also another book by the great humanist, *In Praise of Folly*. His most popular book, first published in 1511, also includes the practice of war and the profession of the soldier among the follies of human society. Erasmus's enormous literary oeuvre, including his voluminous correspondence, contains a great number of writings which make him a pioneer of peace education, and of the building of a culture of peace, five centuries before these expressions entered the language.[2] A new reading of history, from the standpoint of our own time, is likely to reveal many insights which cannot but help today's and future generations in their efforts to avoid war and develop a culture of peace.

History is taught, interpreted, and promoted in many different ways – from lessons in schools and textbooks, to public ceremonies and anniversaries, the commissioning and display of statues, the naming of important streets and squares, the depiction of historical events and figures on coins and banknotes, etc. An analysis of these various ways and means

2. *Cf.* VAN DEN DUNGEN, P. (2009) «Erasmus: 16th century pioneer of peace education and a culture of peace», *Journal of East Asia and International Law 2 (2)*: 409-431.

of presenting history easily confirms the traditional and almost universal prevalence of war over peace (and anti-war, nonviolence) in the collective consciousness (at least of the western world). The same pattern is also evident in another important domain of the cultural industry, namely the world of museums. They play a central role in the educational and cultural life of many countries, especially in the developed world. Indeed, the number and quality of a country's museums is frequently used as a measure of its cultural standing and achievements. Increasingly, countries and cities aspire to house or attract museums which can confer fame and prestige – as well as income and profit, through the tourist industry. As the repositories of significant artefacts hailing from all dimensions of human life (including the arts, social and political history, the natural and life sciences, sport, transport, etc.), museums are prime locations for education as well as entertainment.

Although aspects of the theme of war and peace can be found in many museums, war constitutes the focus of the numerous war and military museums of which there is at least one in most countries. In countries such as the USA and the UK, there are hundreds of such museums, including those dedicated to the various branches of the armed forces (army, navy, air force) as well as regimental museums, and museums concerning aspects of war (e.g., in England, the Cabinet War Rooms in central London and the military intelligence and code-breaking installations such as Bletchley Park in Milton Keynes, both concerning World War II). To this can be added certain buildings and structures such as arsenals, armouries, bunkers, fortresses and fortifications. Yet another important category to be considered here are the sites of battlefields (frequently with monuments and museums). A comprehensive guide to sites of military interest in Britain and Ireland identifies more than 750, consisting of over 250 museums, 400 fortifications, castles, bastions and airfields, and 100 battlefields.[3] All these museums, structures and sites are testimony to the pervasiveness of war in society as well as the care taken to preserve its many physical legacies. Together, these places constitute an important part of the museum infrastructure in many countries which attracts a large number of both domestic and international visitors. The overall impression which is conveyed by these museums and other

3. EVANS, M.M. (2004) *The military heritage of Britain & Ireland*, London, Andre Deutsch. In addition, there are an estimated 100,000 war memorials in England.

visitor sites is frequently one of the exciting and heroic nature of war, of its necessity and inevitability.

The heart of such museums typically consists of a display of a great variety of the instruments of war, with relatively little attention paid to the consequences of their use, and also of the paraphernalia of the military profession (such as uniforms and medals). The visitor is therefore often presented with a romanticised and rather sanitised picture of war from which the human and social consequences are largely absent, as well as the large social forces responsible for promoting and perpetuating ideas and images which are fostering war (nationalism, imperialism, colonialism, militarism). This is well documented, for example, in Gerhard Roth's detailed analysis of the contents and messages of the Army History Museum in Vienna. In a most interesting and revealing 100-page essay, he asks, 'Where are in this museum the POWs, who died in their hundreds of thousands? Where are those who committed suicide because they could no longer bear the war? Where are the crippled? Where are those who suffered from hunger in the cities?'[4]

Neither do these museums convey the nature of warfare today, or the perils involved in the continued deployment of weapons of mass destruction, or the need for their abolition. These museums hardly display or discuss the reality of a war waged with nuclear weapons, as experienced in Hiroshima and Nagasaki in August 1945. It seems that there are no large and permanent exhibitions on this topic in the world's many war and military museums, including those of the nuclear weapons countries. Indeed, the plan to organise such an exhibition in the Smithsonian Institution in Washington, D.C. in 1995, on the occasion of the 50th anniversary of the atomic bombings of Hiroshima and Nagasaki, was strenuously opposed by U.S. veterans organisations, as well as by members of the U.S. Congress, resulting not only in the cancellation of the plan, but also the dismissal of the Smithsonian's director. Only in Japan, the only country to have suffered atomic warfare, are its nature and consequences the subject of museums, first and foremost those inaugurated by the two cities ten years after their destruction. The sensitivity of this issue (out-

4. ROTH, G. (2010) *Im Heeresgeschichtlichen Museum, in Eine Reise in das Innere von Wien. Essays*, Frankfurt, Fischer Taschenbuch Verlag, 9th ed., pp. 181-284, quotation at 265. The essay, *In the Army History Museum* was first published in 1991. The book *A journey to the inside of Vienna* is the seventh and last volume in the author's acclaimed series *Die Archive des Schweigens* (*The Archives of Silence*).

side Japan) was also shown a few years after the Smithsonian debacle when the Indian authorities demanded the exclusion of certain panels from the travelling exhibition produced by the Hiroshima Peace Culture Foundation before permission was granted to show the exhibition in cities in India at a time when the country, like Pakistan, had been conducting nuclear weapons test, in 1998. The censored panels were those which depicted the devastating consequences of the use of the atomic bombs in Hiroshima and Nagasaki.

It is clear that even in countries which are regarded as leading democracies, information about nuclear weapons and nuclear war is deliberately withheld from citizens who otherwise (when more fully informed) might be encouraged to join the movement for the abolition of nuclear weapons, and thus jeopardise the continuation of the policy of nuclear deterrence. The sensitive nature of the issue, and the resulting policy of secrecy, lack of openness, manipulation and censorship can be observed not only in museums and displays (as illustrated in the examples above) but also in the way in which leading broadcasting media (such as the BBC in the UK) have dealt with the issue, almost from the start of the nuclear era. A famous example was the blocking by the British government in 1965 of the television showing of *The War Game*. The BBC had commissioned Peter Watkins to produce a docu-drama on life in Britain during and after a nuclear war. Following consultations with the government, the BBC decided not to show the powerful and moving film on television since this 'might well have a significant effect on public attitudes towards the policy of the nuclear deterrent' (in the words of Lord Normanbrook, a former Cabinet secretary and at the time chairman of the BBC). Moreover, the BBC prevented its television broadcast anywhere in the world. British officials kept the film off television until 1985. As Lawrence S. Wittner, author of the acclaimed trilogy *The struggle against the bomb*, has written, 'For the British government, as for others, the battle for public opinion was not only against its Cold War rivals'.[5] This deliberate manipulation of information can be advanced as one of the reasons why the nuclear disarmament movement has not attracted wider support and achieved greater success.

5. WITTNER, L.S. (1997) *Resisting the bomb: A history of the world nuclear disarmament movement 1954-1970*, Stanford CA, Stanford University Press, 357-358.

The end of the Cold War has also ended much of the secrecy that surrounded preparations for nuclear war during that period and the complex infrastructure created to sustain them. The very existence of many of the buildings and bunkers involved was unknown until recently and a closely guarded secret; their recent decommissioning has raised the question of their future: preservation, conversion, abandonment, destruction, … In the UK, English Heritage commissioned a survey of these – sometimes monumental – relics of the Cold War, and identified 100 sites worth preserving.[6] It is difficult to gauge the images projected by these remnants of the Cold War, or the impressions gained by their visitors. On the one hand, this impressive and sophisticated complex may convince visitors of its effective role in preventing the Cold War from becoming hot and of the need to continue to maintain a nuclear deterrent, even post-Cold War. For others, the overriding impression will be the insanity of preparing for nuclear war, and the urgent necessity to abolish nuclear weapons.

What is clear from the above sketch is the overwhelming, indeed some will say oppressive, dominance of images of war, destruction, and violence in the cultural as well as physical landscape of entire societies, not least as a result of the two world wars, as well as the Cold War, of the 20th century. Visitors to war museums and sites of military significance are presented with artefacts and narratives which are carefully selected and which endorse and reinforce the status quo. This includes the notion that armed force and the military profession are the only guarantee of a country's defence and security against a host of potential threats, now and in the uncertain future. Visitors come away with the view of the precariousness and impermanence of peace, and the need for perpetual vigilance through armed force. The ancient dictum, 'si vis pacem, para bellum' continues to reign supreme and any attempts to discredit or refute it are dismissed as being unrealistic, utopian, naïf, dangerous and unpatriotic. Despite much evidence to the contrary, viz., that war has become counterproductive, and that preparations for war frequently bring it about, the traditional mindset continues to prevail. One of the reasons for this, it may be suggested, is the 'invisibility' of the opposite view and, indeed, its oppression.

The 'invisibility' of peace in the museum world and especially the absence of peace museums is in stark contrast to the existence of many war

6. BARNWELL, P.S. (ed.) (2003) *Cold War: Building for nuclear confrontation 1946-1989*, Swindon, English Heritage.

museums, as indicated above. It may be thought surprising that the idea(l) of world peace is hardly anywhere celebrated in peace museums. This is despite the fact that world peace is one of humanity's most ancient and lofty goals, proclaimed by all the world's great religions and their founders, and by virtually all countries of the modern world, and the pursuit of which is the main purpose of the United Nations, and efforts on behalf of which are annually rewarded by a prize which the whole world knows about and which is widely regarded as the highest honour available in the modern world, and several of whose recipients (such as Aung San Suu Kyi, the Dalai Lama, and Nelson Mandela) are universally admired. The cause for surprise is all the greater with the recognition that the establishment of world peace has become an imperative of human survival. With the invention of weapons of mass destruction, the persistence of the practice of war – and of the profession which is dedicated to its pursuit – puts into jeopardy the future of humanity, and its precious heritage.

What appears an anomaly, namely the prominent, high-profile role of all kinds of museums in the cultural life of the developed world and, at the same time, the virtually complete absence of museums dedicated to a goal with universal resonance (world peace), can be explained in a number of ways. This discrepancy can be seen as a manifestation and consequence of the fact that the contemporary developed world is characterised by a culture of war and violence, rather than one where peace and nonviolence are the norm. The existence of many war museums is of course prima facie evidence for the validity of this interpretation. Peace education is a vital element in the construction of a culture of peace and nonviolence; its marginalization (and sometimes even demonization) means that traditional and destructive ways of dealing with conflict are being perpetuated, instead of critically interrogated. Education for war (rather than for anti-war, nonviolence and peace), has of course a long and honoured tradition as reflected in the existence of war and military academies; the development of doctrines to wage and win wars; the growth of a military profession and of armies numbering tens of millions of soldiers worldwide; the proliferation of weapons and arsenals as diverse as they are numerous – all of this at an annual cost which in 2009 amounted to US $ 1531 billion (1,531 trillion).[7]

7. INTERNATIONAL PEACE BUREAU (IPB) (2010) *What does development cost?*, Geneva, IPB. This report was issued in support of the first-ever Global Day of Action on Military Spending, held on 12th April 2011.

The contrast with peace education – consisting of such components as anti-war and disarmament education, nonviolence education, peaceful conflict resolution education (and in a wider interpretation including also education in such fields as human rights, development, environment) – could not be starker. Although the notion of peace education (if not the precise expression) can already be found in the writings of philosophers of antiquity, this terminology has only come to the fore in relatively recent times. The development of teaching and training programmes and their institutionalisation, the emergence of a profession of peace educators, the growth of a literature (including manuals) … these and similar developments had to wait until the 20th century and, more precisely, until the birth of the atomic age.[8] Ironically, emerging at a time of great need when humanity for the first time found itself confronted with the prospect of a nuclear war, peace education had to contend with the fear and suspicions engendered by the Cold War and was therefore widely regarded as an ill-conceived and dangerous (and even treacherous) venture. Given the prominent role played by museums today in educating a broad public, the lack of support for peace education in society at large can be seen as one of the reasons for the absence of peace museums. By the same token, the opportunity to provide much-needed peace education for a broad public is lost through the non-existence of peace museums.

Another factor which can be mentioned in this connection is ignorance concerning a particular aspect of peace education: peace history. As briefly mentioned above, the various ways in which history is taught and memories are preserved is highly selective, and both are often dominated by narratives of war, conquest, victory, national glory and honour. It is only too easy to form the impression that the history of humanity is largely one steeped in blood and violence, and that this is likely to remain the case. History textbooks used in schools have traditionally concentrated on such themes as wars and revolutions, the rise and fall of empires (through violent conquest), the reigns of tyrants and dictators. That there is another side to history, less spectacular and less violent, is hardly mentioned. However, like war, peace also has its history, and

8. VAN DEN DUNGEN, P. (1996) «Initiatives for the pursuit and institutionalisation of peace research in Europe during the inter-war period (1919-1939)», in BROADHEAD, L.-A. (ed.) *Issues in peace research 1995-96*, Bradford, University of Bradford, Department of Peace Studies, 5-32.

familiarity with it should be seen as an essential component of peace education. Like peace education, peace history – as an organised, institutionalised enterprise – is relatively new. The two world wars of the twentieth century, and the Vietnam War and Cold War and the attendant threat of nuclear war, as well as (on the positive side), the creation of the two world organisations in the aftermath of the world wars, have stimulated the emergence and growth of a hitherto rather neglected aspect of history, viz. documenting and analysing individual and collective efforts to prevent war and lay the foundations for a world without war.[9] As Merle Curti, one of the pioneers of peace history, has argued (in his introduction to the catalogue of a library consisting of some 330 modern reprints of classical literature on war and peace): 'the writings of those who troubled themselves over man's past belligerence take on a new and greater significance' [in an age of total warfare] and 'It remains to be seen the extent to which the history of pacifism establishes useful modern guidelines, but clearly the search for an end to war cannot afford to ignore precedents'.[10]

The importance of peace history for the conceptualisation of peace museums is obvious. Museums are traditionally associated with objects and artefacts (mainly from the past) which are significant and meaningful, and whose preservation and display in museums allows the communication of information and knowledge in a more direct and realistic manner than would otherwise be the case. An artefact which can only appear as an illustration in a book can be presented in a museum as 'the real thing'. Moreover, artefacts displayed in museums have frequently characteristics or associations which make them special and unique, thereby enhancing both their significance and value, as well as their interest to the visitor. A knowledge of peace history (as defined above) will reveal a long and rich tradition comprising many fascinating personalities, groups, ideas, institutions and organisations, campaigns and movements, which frequently have left a material legacy as can be found, for instance, in the archives of peace movements from around the world. The variety of concepts and ideas, of approaches and perspectives, for creating a warless world is

9. VAN DEN DUNGEN, P. (1995) «On the historiography of peace», *Peace & Change 20 (1)*, 68-75. This is a special issue on peace history.

10. COOK, B.W.; CHATFIELD, C. and COOPER, S. (eds.) (1971) *The Garland Library of War and Peace [Catalogue]*, New York, Garland, pp. 9-10.

such that different peace museums could be conceived, each focusing on a different aspect. Such a family of peace museums could comprise museums devoted to: one or more individuals who have been prominent in the struggle for peace (for instance, Erasmus, Gandhi, Einstein, Bertha von Suttner,[11] Joseph Rotblat); one or more organisations, private or public, national or international (War Resisters International, Women's International League for Peace and Freedom, Pugwash, UN); one or more campaigns (for the right to conscientious objection to military service, parliamentary control of foreign policy, abolition of nuclear weapons, of the arms trade, reform of the UN); one or more ideas (world government; disarmament; international law); the concepts and practice of nonviolence and people's power; the role of women in the struggle for peace; the world's religions and peace. Focussing on the nature of artefacts, one can conceive of peace museums showing the posters, tapestries, banners, buttons and other visual means used by peace movements. It is possible to conceive of a peace museum that focuses on the music of peace, including protest music against war.[12] Still another theme for a peace museum could be the repression, banning and burning of peace and anti-war literature (sometimes including that of their authors) and such a museum could display precious publications (books, pamphlets, journals, posters, etc.) which have survived such censorship. The authors of a survey on the subject write that 'the history of censorship of peace literature is extensive'.[13]

These examples (which are of course by no means exhaustive) suggest that various kinds of peace museums are possible (and, indeed, desirable and necessary). An ideal peace museum would be one which combines the above examples, thereby presenting the visitor with a rich, varied, and appealing display that results in a rewarding experience and which successfully conveys the importance and nobility of the subject.

11. VAN DEN DUNGEN, P. (2010) «Towards a Bertha von Suttner Peace Museum in Vienna (1914-2014)», in LUGHOFER, J.G. (ed.) *Im Prisma: Bertha von Suttner –«Die Waffen nieder!»,* Wien-St.Wolfgang, Edition Art Science, pp. 211-237.

12. See, for example, PHILBIN, M. (ed.) (1983) *Give peace a chance: Music and the struggle for peace. A catalog of the exhibition at the Peace Museum, Chicago*, Chicago, Ill., Chicago Review Press.

13. TRAUTMAN, B. and TURETZKY, M.D. (2010) «Censorship and repression of peace literature», in YOUNG, N. (ed.) *The Oxford International Encyclopedia of Peace*, vol. 1, New York, Oxford University Press, pp. 248-252.

While familiarity with the history of peace is an important requirement for the conceptualisation of peace museums, a knowledge of current issues concerning war and peace (including the approaches, perspectives, and findings of contemporary peace and conflict resolution research) is equally necessary. Here also there are a great number and variety of themes which can form the subject of displays (including interactive ones) and which in some ways will bring the story of peacemaking and all it involves up to date, and point towards the future.

Since peace museums are created not only to celebrate but especially also to promote the cause of peace, their displays should convince the visitor that the abolition of war (and of weapons) is both possible and necessary, and that working for peace is promising. Peace museums can convincingly and vividly illustrate a motto used by the Movement for the Abolition of War (MAW, London), viz., 'Anything war can do, peace can do better'. Peace museums should thus not only inform but also inspire, empower, and encourage. They should also warn the visitor of the dangers inherent in the present system of pursuing human security through violent means. This, in fact, was the main purpose of the world's first peace museum, established in 1902 in Lucerne (Switzerland) by the Polish-Russian entrepreneur, and peace research pioneer, Jan Bloch (1836-1902).[14]

During a period of almost ten years he studied the nature of a future war between the great powers, resulting in a monumental, and prophetic 6-volume work, variously entitled 'The War of the Future' and 'The Future of War', first published in St. Petersburg in 1898. Bloch predicted that the ever growing lethality of modern weapons, and the advantages this conferred on defensive tactics and strategy, would result in enormous casualties on the battlefield, and a long, drawn out war which would result in social upheaval and revolution. His 'International Museum of War and Peace' graphically illustrated his thesis, and was meant to warn his contemporaries that a future great war would be unlike any other war of the past, and had to be avoided at all cost. The museum also displayed the alternatives available to settle international conflict through arbitration and international law.[15] Its founder did more than anyone else

14. For a concise biography see the entry on him by Michael Bloch in JOSEPHSON, H. (1985) (ed.) *Biographical dictionary of modern peace leaders*, Westport CT, Greenwood Press, pp. 84-85.

15. TROXLER, W.; WALKER, D. and FURRER, M. (eds.) (2010) *Jan Bloch und das Internationale Kriegs- und Friedensmuseum in Luzern*, Muenster, LIT, Verlag. See also,

to educate his contemporaries about the perilous situation they were confronted with, and the urgent need to change course. World War I in many ways resembled the war Bloch had predicted and caused untold suffering and destruction, changing the world, and especially Europe, forever. The fact that Jan Bloch and his museum (which closed its doors after World War I) are hardly known, can be regarded as an indictment of the way history is taught.

In order to keep the memory of the horrors of that war alive, and draw the lesson that humankind had to find better ways of resolving its conflicts, the German antimilitarist author and activist, Ernst Friedrich, established his First International Anti-War Museum in Berlin in 1925.[16] This, the world's second peace museum, mainly displayed photographs of the battlefield and of dead and wounded soldiers which left nothing to the imagination. Friedrich's museum was his chief instrument of spreading the anti-war sentiment and for the development of peace education programmes. As soon as the Nazis came to power, Friedrich had to escape for his life, and his museum was destroyed. There could hardly be a greater contrast as regards the depiction of World War I than Friedrich's museum and the Army History Museum in Vienna. In his essay referred to above, Gerhard Roth mentions that Friedrich's book, *War Against War!,* unlike the latter Museum, contains many photographs of mass executions (p. 265).

World War II has resulted in the creation of many museums —war museums, resistance museums, holocaust museums— in virtually all the countries which were involved in or affected by the war. Likewise, it has seen the creation of numerous war memorials. Sometimes, such as is frequently the case in Japan, such war museums are conceived as 'war museums for peace', i.e., anti-war museums. Some museums, in the same country, have been established to document the atrocities committed by the imperial army in various countries in the region, and the history of which is not always part of school textbooks. These museums then become witnesses of a hidden and painful past, and at the same time aim

---

VAN DEN DUNGEN, P. (2006) «Preventing catastrophe: the world's first peace museum», *The Ritsumeikan Journal of International Studies 18(3)*: 449-462.

16. For a concise biography, see the entry by Ulrich Linse in JOSEPHSON (1985) *op. cit*. pp. 305-306.

to be centres for peace and reconciliation.[17] Whereas Japan has many so-called 'peace museums', such institutions are only slowly being created elsewhere – and hardly ever with any official support (for reasons already alluded to above). Still, the idea is in the air, and imaginative and promising projects are to be found throughout the world. Perhaps a future historian will be able to point to the establishment of large and well-funded peace museums in many societies as concrete evidence of their adoption of a culture of peace in which, at last, the invisibility of peace and nonviolence has become a thing of the past.[18]

17. VAN DEN DUNGEN, P. (2009) «Towards a global peace museum movement: a progress report (1986-2010)». *Peace Forum* 24 (no. 34), December: 63-74. See also www.museumsforpeace.org

18. See also LOLLIS, E. W. (2010) «Peace monuments», in YOUNG, N., *op. cit.*, and especially the many web-pages he has created: www.peacepartnersintl.org/

EXPRESIONES DE CULTURA DE PAZ EN COLOMBIA. HISTORIA DE SUS SIGNIFICADOS EN CONTEXTOS DE VIOLENCIAS Y CONSTRUCCIÓN DE PAZ EN COLOMBIA

ESPERANZA HERNÁNDEZ DELGADO[1]

«La paz es como la respiración. No podemos detenerla.»
Maha Ghosananda

En forma realista y soportada, algunos analistas han afirmado que la paz representa una realidad compleja, imperfecta e inacabada, que ha estado presente de muchas maneras a lo largo de la historia de la humanidad y ha hecho posible la supervivencia humana.[2]

Conceptualizada o no, *la paz o la idea de paz* se ha evidenciado en el ideal de una condición de vida deseada, en prácticas de gestión, regulación o transformación pacífica de conflictos, y en negociaciones y acuerdos de paz entre Estados en guerra, o al interior de los mismos, entre estos y grupos armados al margen de la ley.[3] También en la ley de origen, las

1. Doctoranda en Paz, Conflictos y Democracia, Universidad de Granada, España; y Magistra en Estudios Políticos Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Investigadora para la paz y consultora. Docente titular del Instituto de Estudios Políticos de la UNAB. Grupo de investigación en Ciencia Política.

2. MUÑOZ F.A., HERRERA J., MOLINA B., y SÁNCHEZ S. (2005) *Investigación para la paz y los Derechos Humanos en Andalucía.* Granada, Universidad de Granada.

3. HERNÁNDEZ DELGADO, Esperanza (2008) «La paz imperfecta que construyen las iniciativas civiles de paz de base social en Colombia», en: Salamanca, M.E. (ed.) *Las prácticas de la resolución de conflictos en América Latina*, Bilbao, Universidad de Deusto.

cosmovisiones y los principios que orientan a los pueblos ancestrales, en preceptos de religiones milenarias, en normativas de distintos tiempos que consagraron mínimos humanitarios en las confrontaciones bélicas y reconocieron los Derechos Humanos, a partir de ahora DDHH, con miras a proteger la supervivencia humana, y en pautas tradicionales y socialmente consensuadas, relacionadas con la convivencia pacífica o el «buen vivir»,[4] en las que se ha ponderado la protección de la vida en su significación más amplia, la relación armónica entre los seres humanos y con la naturaleza, la solidaridad, la cooperación, y la prevalencia del interés general o comunitario entre otros.

En similar sentido, a partir de sus diversos significados, *la cultura de la paz* se ha evidenciado tanto en el pasado remoto como en la historia contemporánea de la humanidad, aunque como categoría analítica su origen sea reciente, al ubicarse en la década de los ochenta de la pasada centuria.

La cultura de paz ha sido comprendida como proceso inacabado que propone una nueva sociedad, soportada en la tolerancia, la cooperación y la participación;[5] y como «proceso de humanización, caracterizado por el esfuerzo colectivo por proteger la vida humana, apaciguar la lucha por la existencia, estabilizar una organización productiva de la sociedad, desarrollar las facultades intelectuales del hombre, y reducir y sublimar las agresiones, la violencia y la miseria»[6]. También como planteamiento o vivencia cultural;[7] educación para el cambio y la desobediencia responsable,[8] reconocimiento, respeto y práctica de valores e ideales democráticos,[9] desaprendizaje de la violencia, movilización para la transformación individual y colectiva, y reconocimiento y práctica del derecho humano a la paz. Por toda su significación, la cultura de

4. Expresión empleada por MUÑOZ F.A., HERRERA J., MOLINA B., y SÁNCHEZ S. (2005) *op. cit*. para indicar la significación otorgada a la paz, cuando aún no representaba una categoría analítica, como convivencia familiar y social basada en la colaboración, el respeto y el reconocimiento.

5. LACAYO F.J. (1997) «Hacia una cultura de paz», en: SANIN S.J. J. *Memorias primera conferencia Iberoamericana de paz y tratamientos de conflictos*. Bogotá, Unimagen.

6. *Ibídem*.

7. FISAS ARMENGOL V. (1998) *Cultura de paz y gestión de conflictos,* Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica S.A., p. 115.

8. *Ibídem*., p. 117.

9. *Ibídem*.

paz está estrechamente vinculada a la paz, representando un mecanismo privilegiado para construirla y preservarla.[10]

Este capítulo se propone evidenciar que en Colombia la cultura de paz también ha estado presente en su pasado lejano y mediato, y en su época más contemporánea, en escenarios donde se manifiestan distintas violencias e incluso escalamiento del conflicto interno armado y fuego cruzado. En forma específica, se centrara en la cultura de paz inmersa en distintos aspectos de la cosmovisión del *pueblo indígena Nasa*, asentado en el Departamento del Cauca; y la cultura de paz generada por la población campesina que integra la *Asociación de Trabajadores Campesinos del Carare*, en adelante ATCC, en un contexto caracterizado por la expresión del conflicto armado en la región del Carare, el surgimiento de la ATCC como iniciativa de paz de base social, y su consolidación perfectible a lo largo de un proceso, que ha alcanzado 23 años de duración.

Es necesario advertir que las expresiones mencionadas de cultura de paz, al igual que la historia de la paz de este país sólo han comenzado a recogerse y documentarse en una historia reciente, que se encuentra en construcción, y que podría ubicarse dentro del concepto de la *nueva historia.*[11] Según este enfoque, el pasado y el presente no están disociados, sino que se explican y apoyan mutuamente, dado que la historia no se concibe solo como una ciencia del pasado, sino como una ciencia del obrar humano.[12]

1. CONTEXTO DE VIOLENCIAS Y PAZ EN COLOMBIA

Colombia es un país complejo y diverso, en el que la violencia y la paz registran escenarios propios y compartidos, involucran múltiples actores, presentan características singulares, han sido objeto de plurales estudios, han convocado valiosos esfuerzos, han tenido un impacto creciente y de repercusión nacional, y han generado sin lugar a dudas propuestas y prácticas de cultura de paz.

10. HERNANDEZ DELGADO, E. (2000) *Como construir la paz en medio de la guerra*, Bogotá, Ediciones Paulina.

11. Categoría analítica desarrollada por la Escuela de los Anales, cuyos principales exponentes son: Bloch, Febvre y Braudel.

12. AGUIRRE ROJAS, C. A. (1986) «Hacer la Historia, saber la historia: entre Marx y Braudel», *Cuadernos políticos* No. 48: 45-72.

En este país se expresan diversas y recurrentes violencias,[13] pero también múltiples iniciativas civiles de paz[14] y un sostenido movimiento por la paz.[15] En igual forma, un ciclo de violencias que produce y reproduce este fenómeno social, y a su vez un importante acumulado en construcción de paz. También, un conflicto interno armado considerado como el más antiguo del continente americano y que ha alcanzado medio siglo de duración, y al mismo tiempo, búsqueda de solución negociada de este conflicto durante los últimos 27 años;[16] crecientes e incontables víctimas, y a su vez una capacidad enorme de resiliencia[17] por parte de las mismas; y autoritarismos y militarización de la sociedad, junto a resistencias para la paz en procura de un país más justo, pacífico y humano.[18] A este contexto se agrega en el ámbito nacional, el carácter esquivo de alternativas para una solución negociada del conflicto interno armado; pero también, valiosos esfuerzos de mediación e intermediación en este conflicto por parte de experiencias internacionales, nacionales y comunitarias locales; y principalmente un universo amplio de procesos y poderes pacíficos transformadores de pueblos, comunidades, y sectores poblacionales que construyen paz en medio o a pesar de las violencias.[19]

13. SÁNCHEZ, G. (1995) «Los estudios sobre la violencia. Balance y Perspectivas», en: CEREC (ed.) *Pasado y presente de la Violencia en Colombia*, Bogotá, 19.

14. HERNÁNDEZ DELGADO, E. y SALAZAR POSADA, M. (1999) *Con la esperanza intacta. Experiencias comunitarias de resistencia noviolenta,* Bogotá, Arte y Folito; GARCÍA DURAN, M. (2006) *Movimiento por la paz en Colombia, 1978 – 2003,* Bogotá, Ediciones Ántropos Ltda; LEDERACH, J. P. (2008) *La imaginación moral. El arte y el alma de construir la paz*, Bogotá, Editorial norma; PROGRAMA DE NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO PNUD (2009) *Redes de Construcción de paz*. Formato comunicación diseño Ltda.

15. GARCÍA DURAN, M. (2006) *Movimiento por la paz en Colombia, 1978 – 2003,* Bogotá, Ediciones Antropos Ltda.

16. GARCÍA DURAN, M. (2010) *Colombia: conflicto armado, procesos de negociación, y retos para la paz,* en: VARGAS VELÁSQUEZ, A., HERNÁNDEZ, L. H., MEDINA GALLEGO, C., GARCÍA DURAN, M., KRUIJT, D., SCHULTZE – Kraft M., GALAN BERMUDES, F., CRUZ, C., CELIS, L. E., ORTEGA GÓMEZ, A. F., (2010), *Colombia: Escenarios posibles de guerra y paz,* Bogotá, Digiprint Editores EU, p. 265.

17. La resiliencia puede ser entendida como capacidad para recuperarse, reconstruir el proyecto de vida y resistir.

18. HERNÁNDEZ DELGADO, E. (2009) «Resistencias para la paz en Colombia. Experiencias indígenas, afrodescendientes y campesinas», *Revista paz y conflictos* 2: 117-135.

19. HERNÁNDEZ DELGADO, E. y SALAZAR POSADA, M. (1999) *Con la esperanza intacta. Experiencias comunitarias de resistencia noviolenta,* Bogotá, Arte y Folito; HERNÁNDEZ DELGADO, E. (2004) *Resistencia civil artesana de paz. Experiencias*

En la historia reciente de este país, *los escenarios de la paz* registran acontecimientos relevantes: el creciente protagonismo de la *sociedad civil por la paz*,[20] reflejado en el surgimiento de múltiples iniciativas de paz de base social, en el periodo comprendido entre las décadas de los setenta y los ochenta, su dinamización y sus alcances reales;[21] en 1997 en el *Mandato ciudadano por la paz, la vida y la libertad*, que alcanzo el respaldo de diez millones de votantes; y en un sostenido *movimiento por la paz* que surge en el periodo comprendido entre 1975 y 1985, se activa entre 1986 y 1995, y se dinamiza en el ámbito local entre el 2000 y el 2003.[22] A juicio de algunos analistas, «es Colombia probablemente el país en conflicto armado con una mayor movilización para la paz».[23] Se agregan a los anteriores, *las negociaciones de paz* realizadas con seis grupos armados en el periodo comprendido entre 1989 y el 2003,[24] y *la descalificación creciente* por parte de distintas expresiones de la sociedad civil y de opinión pública, de la violencia como mecanismo idóneo para la gestión, regulación o resolución de conflictos y transformación de realidades que reflejan injusticia social.[25]

Estos acontecimientos cobran una mayor importancia en los últimos ocho años, si se tiene en cuenta el contexto de polarización y estigmatización que se generó en torno de la paz y la solución negociada o militar del conflicto armado, y la política de paz del gobierno de entonces. En

---

indígenas, afrodescendientes y campesinas, Bogotá, Javegraf; HERNÁNDEZ DELGADO, E. (2009), *op. cit.*

20. Con esta expresión se reconoce que no todos los sectores que integran la sociedad civil son afectos a la paz, y se hace alusión a los que sí lo son.

21. HERNÁNDEZ DELGADO, E. (2004) *Resistencia civil artesana de paz. Experiencias indígenas, afrodescendientes y campesinas*, Bogotá, Javegraf.

22. GARCÍA DURAN, M. (2006) *Movimiento por la paz en Colombia, 1978 – 2003,* Bogotá, Ediciones Antropos Ltda, pp. 120-150.

23. *Ibídem.,* p. 21.

24. En 1990 con el M – 19, en 1991 con el PRT y el Quintín Lame, en 1992 con la CRS, en 1994 con las milicias de Medellín, y en el 2003 con las AUC. Ver: GARCÍA DURÁN, SJ M. (2010) «Conflicto armado, procesos de negociación y retos para la paz», en: VARGAS VELÁZQUEZ, A., MEDINA GALLEGO, C., KRUIJT, D. Y GALÁN BERMÚDEZ, F. et. al. *Colombia: Escenarios posibles de guerra o paz*. Bogotá, Impresión digiprint editores E.U, pp. 266 y 267.

25. HERNÁNDEZ DELGADO, Esperanza (2008) «La paz imperfecta que construyen las iniciativas civiles de paz de base social en Colombia», en: Salamanca, M.E. (ed.) *Las prácticas de la resolución de conflictos en América Latina*, Bilbao, Universidad de Deusto.

esta se manifestaba que no estaba cerrada la puerta a las negociaciones de paz con todos los actores del conflicto armado y se realizaba un proceso de negociaciones de paz con las autodefensas, pero se enfatizaba en una seguridad democrática con un amplio componente de pie de fuerza militar, inversión para la confrontación militar, y solución del conflicto interno armado mediante la derrota militar del adversario.

Análisis recientes, relacionados con posibles escenarios de guerra y paz en este país, destacan éxitos iniciales en la política de seguridad democrática del gobierno del presidente Uribe Vélez, aunque señalan que al término de su periodo presidencial no logro una solución definitiva del conflicto armado, no quedando claro que la vía militar fuera la más idónea para dar fin a este conflicto.[26] Se afirma al respecto, que si bien entre el 2002 y el 2005 se registró un descenso en las acciones bélicas, y las muertes en combate; no lo es menos, que entre el 2006 y el 2007 se evidenció un nuevo incremento de las acciones bélicas y un ligero aumento en muertes en combate.[27] En cuanto a la cobertura del conflicto en mención, ella sigue siendo de carácter nacional, dado que en el periodo comprendido entre el 2002 y el 2005 se registro una disminución de municipios afectados por el conflicto armado, al pasar de 498 a 266; pero esta tendencia volvió a incrementarse en el 2007, evidenciándose en los 293 municipios que se encuentran en esta condición, y que representan casi la tercera parte de los municipios del país.[28] Por otra parte, aunque se logro la desmovilización de 32.000 integrantes de las autodefensas, no fue posible el desmonte total de las estructuras de este actor armado. [29]

Se considera entonces a manera conclusiva, que el conflicto armado continua vigente y que aún tiene una cobertura nacional, que se registra un cambio en el escenario estratégico de este conflicto, que es favorable a la Fuerza Pública,[30] y que el fracaso en las negociaciones con las FARC favoreció la búsqueda de una solución militar de este conflicto.[31] En este

26. GARCÍA DURAN, M. (2006) *Movimiento por la paz en Colombia, 1978 – 2003,* Bogotá, Ediciones Antropos Ltda, p. 252.

27. *Ibídem*, p.p. 253 – 256.

28. *Ibídem*.

29. *Ibídem*, p. 272.

30. Reflejado en mejoramiento de la capacidad de inteligencia militar, fortaleza en ataques aéreos y manejo de comunicaciones.

31. GARCÍA DURÁN, M. (2006) *op. cit.*

contexto, en el momento actual no parece previsible que el Estado derrote militarmente a la insurgencia, ni tampoco que existan condiciones reales para que la insurgencia conquiste el poder. Tampoco, que el conflicto armado encuentre una solución negociada, muy especialmente porque los logros de la seguridad democrática han generado en el gobierno y en amplios sectores de la sociedad civil, la convicción de que es posible la derrota militar del adversario[32]. A juicio de los análisis en mención, el escenario previsible es el de continuidad del conflicto con una mayor o menor escala.[33]

Agregaría como elemento de análisis en torno de los escenarios posibles para la paz en este país, la consideración nada despreciable, de una significativa sociedad civil por la paz que desde un poder pacífico transformador, ha evidenciado especialmente en los ámbitos locales y regionales, alcances reales frente al conflicto armado, y un acumulado importante de experiencia en construcción de paz. Estas condiciones le otorgan un protagonismo importante, que puede ser clave en la búsqueda de alternativas para la creación a nivel nacional de condiciones favorables a la paz, y la solución negociada del conflicto armado. Más aún, si se tienen en cuenta factores como el cambio de gobierno, el agotamiento generado frente al conflicto armado e incluso en los mismos actores en conflicto, y la misma prolongación de este conflicto a pesar de políticas como la de *la seguridad democrática*. Estos factores pueden abrir espacios para ambientar la paz y encontrar alternativas para la gestión pacífica y definitiva de un conflicto armado que no debe prolongarse más en el tiempo.

2. INVESTIGACIÓN PARA LA PAZ Y CULTURA DE PAZ

La investigación para la paz se ha convertido en un importante mecanismo para la elaboración o reconstrucción de la Historia de la paz, el reconocimiento de experiencias de cultura de paz y de sus alcances, y el desarrollo de ese proceso de largo plazo que representa la construcción de la paz.

32. *Ibídem*.
33. *Ibídem*, p. 264.

En forma específica, la investigación para la paz ha permitido identificar, recoger y reconocer diversas expresiones o manifestaciones de paz imperfecta en este país.[34] Sus hallazgos han registrado dentro de estas a un significativo universo de iniciativas civiles de paz. A su vez han permitido caracterizarlas y tipificarlas, en la búsqueda de una adecuada comprensión de las mismas. Es aquí donde ubicamos a las *iniciativas civiles de paz de base social*, en adelante ICPdeBS, y dentro de estas las resistencias comunitarias y los planes de vida de los pueblos indígenas del Cauca, y la experiencia de la ATCC, experiencia ejemplarizante de cultura de paz en medio de las violencias o a pesar de las mismas.

Las ICPdeBS son realidades propositivas y esperanzadoras para Colombia. Ellas muestran «paces imperfectas» o inacabadas que se construyen en una dimensión de abajo hacia arriba, a partir de los valores de las diversas culturas que integran este país, las necesidades extremas impuestas por las violencias, la potenciación de poderes comunitarios pacíficos y transformadores, y «empoderamientos pacifistas» en escenarios donde hacen presencia distintas violencia. A su vez representan alternativas de construcción de paz por fuera de la violencia y distintas de los procesos de negociaciones de paz. [35]

Los aportes de la investigación para la paz identifican las décadas de los setenta y los ochenta del siglo XX como el momento en que comenzaron a surgir las ICPdeBS en Colombia,[36] aunque debe tenerse en cuenta con relación a ICPdeBS de pueblos, que ellas son milenarias, porque sus culturas y cosmovisiones albergan comprensiones y prácticas de paz, y por que cuentan con una capacidad y un acumulado histórico en el ejercicio de resistencia. Las ICPdeBS comienzan a abrirse a la mirada externa, en el periodo comprendido entre la década de los noventa de la misma centuria y a principios del siglo XXI. [37]

34. HERNÁNDEZ DELGADO, E. (2009) *op. cit.*

35. Enfoque de paz de Francisco Muñoz, quien plantea una paz imperfecta o inacabada, cercana a la condición humana y a su complejidad, reconocida en todas las prácticas de gestión, resolución y regulación pacífica de conflictos, en todo aquello que genera bienestar a los seres humanos, y en la articulación de las distintas realidades de paz. Ella se construye desde empoderamientos pacifistas y mediaciones entre conflictividades y prácticas pacifistas. MUÑOZ MUÑOZ,, F. A. (ed.) (2001) *La paz imperfecta*. Granada, Editorial de la Universidad de Granada.

36. HERNÁNDEZ DELGADO, E. (2004) *Resistencia civil artesana de paz. Experiencias indígenas, afrodescendientes y campesinas*, Bogotá, Javegraf, p. 22.

37. HERNÁNDEZ DELGADO, E. (2006) «La resistencia civil de los indígenas del Cauca», *Revista Papel Político (11)* No. 1: 180.

3. INVESTIGACIÓN PARA LA PAZ DOCUMENTANDO EXPRESIONES DE CULTURA DE PAZ

Una mirada retrospectiva de la investigación para la paz en Colombia permite afirmar que su práctica es reciente y que se identifica a partir de la década de los ochenta del siglo XX.[38] Ello sin desconocer las aportaciones de las investigaciones sociales realizadas en el periodo comprendido entre las décadas de los cincuenta y los ochenta, centradas en el fenómeno de la violencia, sus modalidades y actores, y su expresión regional.[39] Los investigadores de entonces se denominaron como «violentologos» y aunque sus estudios no se relacionaron en forma expresa con la paz, es evidente que incidieron en ella al posibilitar una mejor comprensión y caracterización de la problemática de la violencia, y la búsqueda de alternativas para su prevención, regulación y superación.[40]

Los primeros estudios sobre la paz se realizaron en la segunda mitad de la década de los ochenta.[41] Ellos se centraron inicialmente en los procesos de negociaciones de paz, evidenciando un énfasis en la comprensión de la misma como «paz negativa»,[42] y en gobiernos que adoptaron la solución negociada del conflicto armado dentro de su política pública de paz.[43] También recogieron la tradicional y predominante consideración de la construcción de la paz desde negociaciones de paz entre actores de conflictos armados.

Es en la década de los noventa del siglo XX, cuando se empiezan a identificar y visibilizar otros actores, procesos, métodos y escenarios del proceso de construcción de la paz en este país, al igual que sus alcances.[44] Ellos representaban alternativas de transformación de la realidad

38. HERNÁNDEZ DELGADO, E. (2009) *op. cit*.

39. SÁNCHEZ, Gonzalo y PEÑARANDA, Ricardo (1986) *Pasado y presente de la violencia en Colombia*. Bogotá, Presencia, pp. 19 – 44.

40. HERNÁNDEZ DELGADO, E. (2009) *op. cit*.

41. *Ibídem*.

42. Entendida en términos de Johan Galtung como ausencia de guerra.

43. Así se registra en obras como: RAMÍREZ, S. y RESTREPO, L. A. (1988) *Actores en conflicto por la paz. El proceso de paz durante el gobierno de Belisario Betancur 1982 – 1986*, Bogotá, Editorial Presencia; GARCÍA DURÁN, M. (1992) *De la Uribe a Tlaxcala Procesos de Paz*, Bogotá, Cinep; Bejarano J.A., (1995), *Una agenda para la* paz, Bogotá, TM Editores; VILLAMIZAR, D. (1997), *Un adiós a la guerra*, Bogotá, Impreandes Presencia Ltda; PEÑARANDA, R. y GUERRERO, J. (comp.) (1999) *De las armas a la política*, Bogotá, TM Editores.

44. HERNÁNDEZ DELGADO, E., *op. cit.*

por fuera de la violencia y mecanismos de construcción de paz distintos de las negociaciones de paz. También, potencialidades y capacidades significativas de pueblos, comunidades, sectores poblacionales, Iglesias, y organizaciones no gubernamentales para construir la paz. Inicialmente dan cuenta de estas experiencias, *publicaciones*[45] *de acompañantes* de algunas comunidades que se organizaron para responder sin violencia al impacto del conflicto armado. En ellas se recoge la memoria del surgimiento de estos procesos, su incipiente desarrollo y la actuación de sus principales líderes, aunque sin analizarlos desde una teoría de paz o en su significación frente a la construcción de la misma.

A finales de los noventa del siglo XX, las iniciativas y procesos referidos anteriormente, comenzaron a ser abordados desde un ejercicio expresamente reconocido como investigación para la paz. En ellos la significación, tipología, métodos y alcances de estas iniciativas fueron abordados desde la paz, frente a la paz y para la paz. Es en este contexto donde surgen las primeras investigaciones que visibilizaron estas experiencias como iniciativas civiles de paz de base social.[46]

En la primera década de la presente centuria, la investigación para la paz recogió experiencias de resistencia civil o noviolenta, profundizó en los significados que sus protagonistas atribuyen a la resistencia, sus métodos y sus enseñanzas,[47] y los abordó como escenarios de construcción de paz desde abajo.[48] A su vez, a comienzos del siglo XXI, los

45. Siendo el caso de las publicaciones: JARAMILLO CORREA, C. E. (1992) *Y Dios hizo la paz en la vida de su pueblo,* Bogotá; y GARCÍA, A. (1996), *Hijos de la violencia,* Madrid.

46. HERNÁNDEZ DELGADO, E. y SALAZAR POSAD,A M. (1999) *Con la esperanza intacta. Experiencias comunitarias de resistencia noviolenta,* Bogotá, Arte y Folito.

47. Se identifican dentro de estas investigaciones: HERNÁNDEZ DELGADO, E. (2004) *Resistencia civil artesana de paz. Experiencias indígenas, afrodescendientes y campesinas,* Bogotá, Editorial Universidad Javeriana; GARCÍA, M. (ed.), (2004) *Alternativas a la guerra. Iniciativas y procesos de paz en Colombia,* Bogotá, Conciliation Resourses y Cinep; GALEANO, M. (2006) *Resistencia indígena en el Cauca. Labrando otro mundo,* Bogotá, Impresora Feriva S.A.; GONZÁLEZ PIÑEROS, N. C. (2006) *Resistencia Indígena. Alternativa en medio del conflicto colombiano,* Santiago de Cali, Artes Gráficas del Valle Ltda.; VILLAREAL, N. y RÍOS, M. (eds.) (2006) *Cartografía de la Esperanza. Iniciativas de resistencia pacífica desde las mujeres,* Bogotá, Editorial Gente Nueva; HERNÁNDEZ DELGADO E. (2009), *op. cit*.

48. HERNÁNDEZ DELGADO, E. y SALAZAR POSADA, M. (1999) *op. cit.*; HERNÁNDEZ DELGADO, E**.** (2009) *op. cit*.

protagonistas de algunas de estas experiencias de construcción de paz, comenzaron a recoger sus procesos en *publicaciones testimoniales*[49] que tenían por finalidad darlos a conocer, hacer memoria histórica de sus procesos y padecimientos por causa de las violencias, denunciar los hechos de violencia allí sucedidos, y evidenciar su resiliencia y sus potencialidades frente a la paz. Se destaca también en este momento el estudio del movimiento por la paz de este país, sus significados, características y desarrollos;[50] y los diversos análisis sobre las iniciativas civiles de paz como tercera vía en la solución pacífica del conflicto armado y protagonistas importantes en la construcción de la paz en este país.[51]

4. CULTURA DE PAZ Y COSMOVISIONES INDÍGENAS, Y CULTURA DE PAZ Y CONFLICTO ARMADO

4.1. *Cultura de Paz en la cosmovisión del pueblo Nasa*

La cultura de paz se refleja de muchas maneras en *la cosmovisión del pueblo Nasa*. Muy especialmente en la importancia que se otorga a la armonía, que es la palabra en español, que recoge el significado de la paz en la lengua nasayuwe. También en su espiritualidad, en la que se evidencia un imperativo y una necesidad de cultivar relaciones armónicas con los espíritus de la naturaleza, en la familia, y la comunidad, en prácticas cotidianas de armonización, en su comprensión de la autonomía y del territorio, y en procesos organizativos que procuran la protección de su cultura, la vida en su comprensión más amplia, la autonomía y el territorio.

49. Como en el caso de las publicaciones de las experiencias: Comunidades en Autonomía, Vida y Dignidad —Cavida— (2002) *Somos tierra de esta tierra. Memorias de una resistencia civil*, Bogotá; Concejo Comunitario Mayor de la Asociación Campesina Integral del Atrato —COCOMACIA—, Red de Solidaridad Social, Presidencia de la República, (2002), *Medio Atrato Territorio de Vida,* Bogotá, Quebecor World Bogotá S.A.

50. Recogida en: GARCÍA DURÁN, M., (2006) *Movimiento por la paz en Colombia 1978-2003,* Bogotá, Ediciones Antropos Ltda.

51. Como los que se recogen en GONZÁLEZ POSSO, C., HERBOLZHEIMER, K. y MONTAÑA MESTIZO, T. (eds.) (2010) *La vía ciudadana para construir la paz,* Bogotá, Printed in Colombia.

Desde las propias voces de los pueblos indígenas, «*la cosmovisión* es la manera particular como cada pueblo ordena y da sentido al mundo. Ella se concreta en la cosmoacción cotidiana de las personas y los grupos**.** Para el Pueblo Nasa, los mayores juegan un papel fundamental en la defensa de nuestro pensamiento**.** La cosmovisión siempre está orientada desde la Ley de Origen que es la de la vida, por eso cada acto cotidiano de las personas y sus comportamientos obedecen a la estabilidad o inestabilidad del principio de equilibrio y la armonía con todos los seres de la naturaleza».[52]

Según su cosmovisión, los Nasa son descendientes del agua.[53] Dentro de la misma, el origen se explica así: en el principio estaban sus progenitores: *Uma*, la corriente de viento femenina, la mujer que teje la vida, y *Tay*, la corriente de viento masculina, el hombre que construye la vida. Luego, *Kiwe*, la tierra, hija de *Uma* y *Tay*, se unió con *Sek*, el sol, y fruto de la misma nacieron muchos Nasa. Después, *Yu*, la mujer agua, hija de *Kiwe*, se unió a *A´*, la estrella, para procrear una numerosa descendencia.

En la cosmovisión Nasa la armonía ha estado presente desde el origen, así lo han relatado los mayores. La armonía se identifica en el legado de los *Nehwe*, es decir, los primeros padres, cuando expresaron: «Ustedes son hermanos, criados de un mismo seno, no hay motivo para pelearse». También, en el anhelo de convivencia pacífica expresado por los primeros Nasa, cuando pidieron a sus *Nehwe*, sus padres, que les enviaran mas hermanos para que los guiaran y los ordenaran, para lograr una mejor convivencia. En igual forma, en la recomendación de unidad de *Kiwe*, la madre tierra: «todo lo que hay en mi cuerpo es de ustedes, no deben dejar que nadie me lastima, sólo entre todos somos fuertes y los trabajos resultan mejor».[54] La armonía vuelve a reflejarse en la cosmovisión Nasa, con la intervención del trueno o abuelo sabio, que encuentra su origen en la necesidad de armonizar, que trabaja por la integridad de su gente, y orienta transmitiendo las prácticas culturales necesarias para la convivencia.

52. CABILDO INDÍGENA DE JAMBALÓ (2006) *Plan de Vida del Proyecto Global de Jambaló,* Cauca.

53. Toda la información sobre la cosmogonía y la cosmovisión Nasa está sacada de SISCO, M. A., (2008) Cosmogonía y cosmovisión de la Cultura Nasa. *Historia y cosmovisión de los pueblos indígenas que habitamos el territorio ancestral Sa Th Tama Kiwe*, Tamayo J.A., Yatacue N., Jambaló, Pino Publicidad, pp. 8-19.

54. *Ibídem*.

La cultura de paz en la cosmovisión de los Nasa se expresa también en *el principio de la armonía y equilibrio* que orienta y regula sus vidas, y que es comprendido por ellos como: «La capacidad de manejo de las dos energías de la naturaleza que interactúan e inciden en la vida, y de estabilizarlos en un punto (nivel) en que se da la armonía. Es también la posibilidad de convivir y relacionarse el hombre con la naturaleza. Es la búsqueda permanente de la tranquilidad y el bienestar de la comunidad, familia y persona. Equilibrio es balancear las fuerzas de la naturaleza y evitar que una se sobreponga sobre la otra. Es hacer que las fuerzas negativas y positivas de la naturaleza estén en un mismo nivel».

«El Nas Nasa está en esta tierra como un viajero, y para ello está dotado de energías positivas y negativas, cuando alguna de estas se desequilibra se pierde la armonía (*wet finzheni*) Para lograr la armonía se necesita de los médicos tradicionales (*the wala*). El desequilibrio se puede dar entre dos personas o varias, para esto es que se hacen los refrescamientos, con el fin de neutralizar. En este espacio terrenal el fin de vivir es 'vivir en armonía', con plantas, animales y minerales, que también son consideradas como personas, pues también sienten».[55]

Cuentan los mayores que el Nas Nasa que habitaba el territorio antes del arribo de los españoles, cultivaba prácticas que reflejaban una cultura de paz: la pareja de esposos comía los alimentos en un mismo plato, como expresión de afecto y unidad; se albergaban como familia extensa bajo un mismo techo, sin que la propiedad o el territorio fuera motivo de disputas o pleitos; y la unidad y la solidaridad estaban muy presentes en la comunidad.[56]

La cultura de paz se refleja también en su comprensión del territorio y de la autonomía. *Respecto del territorio*, uno de los rasgos característicos de los pueblos indígenas, es el especial significado que le otorgan al territorio y la manera como se relacionan con él.

> «El territorio es el espacio donde se vive la cultura, se ejerce la autonomía y se recrean los aspectos esenciales para la vida, el aire, el agua

55. CABILDO INDÍGENA DE JAMBALÓ (2009) *Plan curricular de la Escuela Integral de Formación, documento en proceso de publicación*.

56. Aprendizaje recogido durante la sesión presencial de la Escuela de Formación Integral de Jámbalo, línea de convivencia armónica, impartida por Ayda Quilcue, en agosto de 2010.

> y el alimento del cuerpo y del espíritu. El lugar donde están nuestros ombligos y nuestros muertos, donde soñamos, reímos, despertamos y dormimos, bailamos y cantamos, y día a día contamos historias y hacemos ceremonias de adoración de nuestros dioses».[57]

«Para los Nasas y demás pueblos indígenas, el territorio es un verdadero libro histórico que mantiene viva la tradición de quienes habitamos en ella». El territorio es comprendido también como: *Nasa Kiwe*, «Territorio de los Seres», se concibe como *Kwesx Yat*, «Nuestra Casa», por ser el espacio donde habitamos *Nwe'Sx* «Familias», pero a su vez es *Fxiw* «Semilla», porque es célula y allí germina la vida. Por eso decimos que el Territorio es *Kiwe Üus* «Corazón de la Tierra». Espiritualmente le llamamos *Txiwe Nxhi'* «Madre Tierra». Para el pueblo Nasa, el territorio o *kiwe*, es un ser vivo e incompleto, que se complementa con quienes lo habitan, razón por la que no se concibe al indígena sin el territorio. Significa no sólo un espacio físico, sino la actividad que se desarrolla en él, la supervivencia de los pueblos y en muchos casos, espacios sagrados, como algunas montañas y lagunas. El territorio es para los pueblos indígenas el legado de sus antepasados y el que les confiere el derecho al ejercicio de la autonomía, siendo objeto del mismo. A su vez, ha constituido una de las principales banderas de lucha del movimiento indígena desde la década de los setenta del siglo XX, y su defensa ha representado uno de los objetivos de la resistencia indígena comunitaria.[58]

La cultura de paz también se expresa en su comprensión de la autonomía. Es esta una condición propia de los pueblos indígenas, soportada en el hecho de que cada pueblo cuenta con una cultura, un pensamiento, unas autoridades y un territorio propios, que les confieren el derecho de decidir y propiciar las condiciones de su presente y su futuro, sin la mediación de ningún otro pueblo o autoridad. Desde sus propias voces la autonomía significa:

> «(…) la posibilidad de propiciar condiciones para que un grupo decida de manera libre, crítica y consciente sobre su futuro, tomando en cuen-

57. ESPINOZA ALZARE, R. D. (2003) *El gobierno comunitario de los territorios indígenas del norte del Cauca colombiano. Descentralización o Autonomía,* Norte del Cauca, Arfo Editores e Impresores Ltda.

58. CABILDO INDÍGENA DE JAMBALÓ (2006) *Plan de Vida del Proyecto Global de Jambaló,* Cauca.

> ta el proceso histórico por el cual ha atravesado cada pueblo indígena o no indígena, su cultura y el tipo de relación que ha mantenido con otras culturas. La autonomía se expresa cuando un pueblo mantiene su idioma, su identidad, sus costumbres y su organización social, a partir de sus necesidades, conocimientos y saberes, a pesar de las influencias ideológicas y políticas que hacen daño a todas las propuestas alternativas. También, cuando se tiene la capacidad de construir proyectos de vida para vivir con dignidad y mutuo respeto con la naturaleza y los demás pueblos; cuando un pueblo tiene la capacidad de definir sus sueños; cuando puede negociar y fortalecer la capacidad económica, técnica, política y de gestión, para así poder brindar a sus comuneros una vida digna».[59]

La autonomía ha constituido una de las principales banderas de lucha del movimiento indígena y el fundamento del ejercicio de resistencia histórica de estos pueblos en Colombia. Ella se refleja en un pensamiento político, unas formas de autogobierno, una justicia, un modelo educativo, un sistema de salud, unas formas organizativas y unas autoridades propias, que no admiten el ejercicio de otras formas de poder u organización en sus territorios, y que deben ser respetadas.

Los Nasa reconocen que en la actualidad se han perdido importantes prácticas de armonía aplicada por los *Nas Nasa* de ayer, pero persisten en su interés por rescatarlas, aunque en su espiritualidad y cotidianidad la armonía y el equilibrio están muy presentes. Con miras a una mayor apropiación de los mismos orientan sus procesos organizativos, su ejercicio de resistencia noviolenta o para la paz, practican el diálogo, aplican la justicia propia, y en el marco del conflicto armado, realizan las gestiones humanitarias que buscan proteger y preservar la vida, el territorio, la cultura y la autonomía.

4.2. *ATCC experiencia ejemplarizante de cultura de paz a medio del conflicto armado*

La ATCC, es una ICPdeBS que encuentra su origen en el Magdalena Medio santandereano, en un área que comprende: un corregimiento y

59. *Ibídem*.

treinta y tres veredas de seis municipios[60] de Santander.[61] Éstos comparten una historia común de violencias y construcción de paz, y la condición de estar situados a orillas o en proximidad con el río Minero o Carare, según el trayecto del mismo. Su población, estimada en 4.000 personas, es campesina y culturalmente diversa, al estar integrada por mestizos procedentes de distintas regiones de Colombia, y afrodescendientes del Chocó.[62] Además, también se asientan allí cuatro tradiciones religiosas[63]. No obstante, la diversidad de colores de la piel o de adscripciones religiosas, nunca ha representado causas generadoras de conflictos entre ellos, y por el contrario, de manera espontánea, desde los primeros pobladores, han cultivado relaciones interétnicas pacíficas e incluso vínculos permanentes de integración mediante la constitución de lazos familiares.

El área de influencia de la ATCC ofrece características propias: es un territorio que alcanza una extensión de 100.000 Ha, en él se registra un paisaje de montañas, pie de monte, y valles, y cuenta también con recursos hídricos representados por la cuenca del río Minero o Carare. La tierra tiene una vocación agrícola, pastoril, forestal, y de conservación; y se registra una economía de subsistencia, extracción maderera, minería, cría de especies menores, y en forma incipiente y en mínima escala, de cultivos de uso ilícito.[64] Su proceso de poblamiento ha sido tardío, ubicándose a mediados del siglo XX, y ha representado un territorio de colonización campesina.[65]

El territorio en mención ha acogido a desmovilizados de las guerrillas liberales durante la violencia de mediados del siglo XX, a desplazados de distintas violencias, y gentes trabajadoras de diversas regiones del país que encontraron en la fertilidad de sus tierras, una esperanza para proyectar su futuro o comenzar de nuevo su proyecto de vida. También ha representado un escenario de expresión continua de violencias estructurales y violencias directas. Respecto de las primeras, representadas en pobreza y altos porcentajes de necesidades básicas insatisfechas; y en cuanto a la segunda, en la violencia del conflicto interno armado.

60. Cimitarra, Landázury, la Belleza, Bolívar, Sucre y Peñón.

61. HERNÁNDEZ DELGADO, E. (2004) *Resistencia civil artesana de paz. Experiencias indígenas, afrodescendientes y campesinas*, Bogotá, Javegraf.

62. *Ibídem*.

63. Católica, evangélica, pentecostal y adventista.

64. *Ibídem*.

65. A partir de esta nota, y hasta la siguiente, la información ha sido extraída de HERNÁNDEZ DELGADO, E. (2004) *op. cit*.

Las comunidades asentadas en el área de influencia de la ATCC, han registrado desde la década de los sesenta del siglo XX, la permanente presencia de los actores del conflicto armado, dentro de un escenario inicial de emergencia y consolidación de la insurgencia, y uno posterior de escalamiento de este conflicto, producto de la disputa por el control territorial, entre la insurgencia, el Ejército y las autodefensas.

La vida, las formas de relación familiar y social, y las posibilidades y oportunidades de la población campesina estuvieron sometidas hasta 1987 al accionar de los actores armados y a las diferentes expresiones del conflicto armado en su territorio. En este contexto la población civil pasó de una convivencia inicial con la insurgencia como actor armado dominante, a convertirse en víctima del accionar de todos los actores del conflicto en mención que se disputaban el control territorial allí.

Durante 12 años continuos, el enfrentamiento entre el Ejército y la insurgencia en un primer momento, y luego entre el Ejercito y las autodefensas contra la insurgencia, coloco a la población campesina como principal objetivo militar, generó 500 muertos, desplazamiento forzado, violaciones de DDHH e infracciones al Derecho Internacional Humanitario, convirtió a casi toda la población en víctima de esta modalidad de violencia, y su territorio en tierra arrasada.

En este contexto de muerte, desolación y victimización de la población campesina, la gota que desbordó la copa estuvo representada en el ultimátum que diera un comandante del Ejército, quien en compañía de comandantes de las autodefensas ofreció a esta población las limitadas opciones de: vincularse a la insurgencia, unirse a las autodefensas, desplazarse o morir. La respuesta de los campesinos fue la resistencia noviolenta a estas opciones y al accionar de todos los actores armados, la creación desde una propuesta auténtica, generada por ellos y para ellos, de una iniciativa de paz que transformara su realidad desde una práctica de diálogo con todos los actores presentes en su área de influencia, la organización comunitaria y el empoderamiento pacifista. Fue así como de víctimas se transformaron en actores relevantes de la construcción de paz en la región, protagonistas de su presente y su futuro, y forjadores de una cultura de paz que dio alcances reales al diálogo humanitario, y que se soportó en la unidad, la organización comunitaria y la resistencia para la paz. Refleja la propuesta de la ATCC el aparte de la intervención de Josué Vargas, su líder más protagónico durante el surgimiento de esta experiencia:

> «La Organización de Trabajadores Campesinos del Carare ha nacido para hacer frente a los asesinatos, a las violaciones a los Derechos Humanos, a las masacres y al caos. Hemos tomado una gran decisión: empuñar el arma de la razón y de la unión para hacer frente a nuestro gran problema. La organización no pretende armarse para crear más violencia (...) nos hemos determinado a enfrentar a todos los armados con las manos en alto, con las banderas de la paz y sin disparar ni un solo tiro contra nuestros semejantes. A nosotros todos los seres humanos nos merecen respeto, la vida de nuestros semejantes es sagrada. Les decimos a todos los que nos quieren matar que nosotros los campesinos también nos merecemos respeto, que tenemos sentimientos y que somos la base de Colombia (...)».[66]

En la medida en que se dinamizaba la iniciativa de paz que representa la ATCC, se fue cultivando una Cultura de Paz que privilegio, como dice su slogan, «el derecho a la vida, la paz y el trabajo», la verdad, la solidaridad, la unidad, el alejamiento de las armas y la autonomía frente a los actores del conflicto armado. También, la resolución pacífica de los conflictos mediante el diálogo, la noviolencia y la resistencia civil.

Esta exitosa ICPdeBS ha alcanzado importantes logros: diálogos y acuerdos con todos los actores armados, superación de la intensa e indiscriminada violencia que azoto a la población durante 12 años, el surgimiento y fortalecimiento de su proceso organizativo, la generación de una cultura de paz al interior de sus comunidades, su reconocimiento con el premio Nobel Alternativo de Paz en 1991, un importante reconocimiento de autonomía por parte de los actores armados, la autoprotección de sus comunidades, y un acumulado de experiencia en construcción de paz, entre otros. Durante 23 años sus líderes y la comunidad en general han dinamizado su proceso en forma perfectible, protegiendo principalmente el cumplimiento de los acuerdos históricos suscritos con los actores armados, y fortaleciendo su trabajo por la paz.

66. Afirmación de Josué Vargas, en la intervención pública que presentó ante el Comandante Jerónimo de las FARC, el 19 de mayo de 1987, y de la que se generaron los acuerdos históricos de esta iniciativa de paz desde la base con las FARC. Tomado de GARCÍA, A. (1996) *Hijos de la Violencia. Campesinos de Colombia Sobreviven a Golpes de Paz*, Madrid, p. 204. Josué Vargas, fue uno de los fundadores de la ATCC, se destacó dentro de sus principales líderes, fue el primer presidente de la ATCC, y perdió la vida en febrero de 1990, en la masacre en la que también fueron asesinados, Miguel Ángel Barajas, Saúl Castañeda y la periodista Silvia Duzan.

Cualquier persona que visite el área de influencia de la ATCC puede constatar, como lo ha hecho la autora durante los últimos 10 años, que existe allí una cultura del diálogo, que nadie tiene miedo de interlocutar con los actores del conflicto armado, que la vida se concibe como sagrada, que la mediación o intermediación en el conflicto armado ha tenido importantes logros, haciendo «posible lo imposible», y que se puede transformar la realidad sin uso de la violencia, haciendo tránsito de relaciones destructivas a acuerdos producto del diálogo con quienes ejercen la violencia, y de comunidades con rupturas en su tejido social por causa del conflicto armado, a comunidades organizadas a partir de una historia común y en torno de propuestas unificadoras que ponderen «la vida, la paz y el trabajo», tal como lo ha hecho la ATCC.

5. CONCLUSIONES

- Colombia registra importantes expresiones de cultura de paz. Ellas se identifican en este capítulo, en cosmovisiones de pueblos indígenas que orientan y nutren su cotidianidad, sus procesos organizativos y su ejercicio de resistencia para la paz; y en comunidades campesinas organizadas, inmersas en contextos violentos, que transforman su realidad desde prácticas noviolentas que incorporan a su cotidianidad como formas de vida, de relación y de supervivencia.
- La cultura de paz se expresa en la cosmovisión del pueblo Nasa desde el mito que explica sus orígenes y en la armonía que desde entonces se refleja como una búsqueda permanente de convivencia pacífica, en el principio de armonía y equilibrio que orienta su cotidianidad, sus procesos organizativos, y su ejercicio de resistencia indígena, en su comprensión de la autonomía y el territorio, y en la ponderación de la vida en su comprensión más amplia, la cultura, y la unidad. Estas cosmovisiones reflejan aspectos muy importantes de la cultura de paz de los pueblos indígenas, lamentablemente poco conocidos en el país, y que tienen mucho que aportar como lecciones de construcción de paz.
- La cultura de paz se expresa también en contextos donde hacen presencia las violencia, e incluso el escalamiento del conflicto armado, como en el caso de la ATCC. Surge de una necesidad extrema de autoprotección, pero lentamente se va incorporando en la conducta cotidiana de quienes integran esta ICIPdeBS, como

una práctica de diálogo, de gestión pacífica de los conflictos, de mediación e intermediación con resultados exitosos en el conflicto armado, y como ponderación de la vida, la paz y el trabajo.

— La cultura de paz que se expresa en las experiencias mencionadas reflejan sus significados como proceso inacabado que propone la cooperación, la solidaridad y la participación, educación para el cambio, esfuerzo colectivo en torno de la protección de la vida en su significación más amplia, y la superación de las violencias, desobediencia responsable, vivencia cultural, y transformación pacífica de la realidad.

— Por sus significados y alcances, la cultura de paz está estrechamente ligada a la paz y representa un valioso mecanismo para construirla.