

# UNA RELIGIÓN INVISIBLE: LA COSMOVISIÓN Y CREENCIAS RELIGIOSAS DE LOS ANTIGUOS LIBIOS EN SU CONTEXTO HISTORIOGRÁFICO<sup>1</sup>

## AN INVISIBLE RELIGION: THE COSMOVISION AND RELIGIOUS BELIEFS OF THE ANCIENT LIBYANS IN THEIR HISTORIOGRAPHICAL CONTEXT

Josué RAMOS MARTÍN<sup>2</sup>  
Universidad de La Laguna

Recibido el 1 de octubre de 2013.  
Evaluado el 23 de abril de 2014.

### RESUMEN:

El propósito de este artículo es analizar el proceso de construcción de la religión de los antiguos libios como objeto de conocimiento científico. Se trata de un fenómeno que surge de forma paralela a la constitución de la identidad bereber como sujeto histórico, en el contexto de una historiografía colonial que la conceptualizó como una entidad esencial, primitiva y colonizada. Intentaré mostrar cómo los conceptos y las categorías derivados de ese discurso determinaron los contenidos acerca de esas creencias y prácticas religiosas y cuáles han sido los principales problemas metodológicos asociados a ese ejercicio historiográfico. Asimismo, resaltaré cómo los principales problemas no se derivan exclusivamente de la naturaleza y escasez de las fuentes, sino de la autoridad e influencia ejercida por esa narrativa historiográfica.

### ABSTRACT:

The purpose of this article is to analyze the process of construction of the religion of the ancient Libyans as an object of scientific knowledge. This is a phenomenon that emerges in parallel with the formation of the Berber identity as a historical agent, in the context of a colonial historiography that conceptualized it as an essential, primitive and colonized entity. I pretend to show how the concepts and the categories derived from this discourse determined the contents about these religious beliefs and practices; and which have been the main methodological problems associated to this historiographical practice. In addition, I want to underline that some of these problems are not exclusively originated in the nature and scarcity of sources, but of the influence and authority of this historiographical narrative.

**PALABRAS CLAVE:** Libios, historiografía, colonialismo, religión, protohistoria.

**KEY-WORDS:** Libyans, Historiography, Colonialism, Religion, Protohistory.

---

<sup>1</sup> Este trabajo se enmarca en el Proyecto de Investigación HAR 2010-20345 *Religiones africanas: las culturas libio-bereberes y sus relaciones con las poblaciones fenicias durante el primer milenio a.e.*, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad y dirigido por el Dr. Antonio Tejera Gaspar, Catedrático de Arqueología de la Universidad de La Laguna.

<sup>2</sup> Doctorando en Historia Antigua. Antiguo becario del Programa de Formación de Personal Investigador de la Agencia Canaria de Investigación, Innovación y Sociedad de la Información (Gobierno de Canarias). jdramos@ull.es.

En las últimas décadas, los estudios centrados en las poblaciones protohistóricas del Mediterráneo han experimentado un crecimiento notable. Ubicadas tradicionalmente por la historiografía en un escalón menor respecto a las grandes civilizaciones del Mediterráneo, recientemente esas sociedades locales han pasado a ser concebidas desde nuevas perspectivas que resaltan su individualidad histórica y cuestionan las explicaciones tradicionales acerca del contacto colonial. Este nuevo orden ha sido impulsado por corrientes teóricas que están otorgando protagonismo a colectivos tradicionalmente ignorados, como pueden ser los estudios subalternos, los estudios de género o los estudios post-coloniales, cuya aplicación a la Arqueología y a la Historia Antigua está alcanzando un impacto notable<sup>3</sup>. En esa renovación, el estudio de las religiones protohistóricas ha participado de ese crecimiento. Las aproximaciones desde la Arqueología del paisaje, la Arqueología del territorio, la Arqueoastronomía, la Antropología simbólica o la Historia de las Religiones han ofrecido nuevas herramientas teóricas y conceptuales que están redefiniendo las aproximaciones a los universos simbólicos y la integración de *lo sagrado* en las dinámicas sociales y culturales de las comunidades estudiadas.

En este contexto, el interés por las poblaciones prerromanas de las penínsulas ibérica e italiana<sup>4</sup>, por ejemplo, ha recibido un notorio auge recientemente, mientras que otros contextos coetáneos han permanecido *invisibles*. Creemos que este es el caso del norte de África y de sus habitantes. Denominados de diverso modo (libios, libio-bereberes o bereberes en su conjunto, o como nómadas, mauros o gétulos según las regiones), han sido tradicionalmente menos estudiados por una historiografía que ha colocado su foco sobre las grandes civilizaciones que dominaron ese territorio. Debido a esta circunstancia, su historia siempre ha sido explicada apelando a la dinámica histórica proporcionada por las grandes potencias coloniales de la Antigüedad (en especial Cartago y Roma), que además de dominar a las poblaciones indígenas, habrían sido las encargadas de dirigir las situaciones coloniales, en especial, a través de procesos de transformación y control culturales como la *romanización*. Recientemente, estos planteamientos tradicionales, afianzados en el discurso historiográfico colonial han sido cuestionados, surgiendo nuevos enfoques que abordan el pasado local norteafricano desde nuevas perspectivas, afines a las anteriormente expuestas, y que han sido principalmente promovidas por instituciones y autores locales<sup>5</sup>. Pero pese a esos progresos, lo cierto es que los antiguos libios siguen siendo unos grandes desconocidos en el marco de la protohistoria e historia antigua mediterránea si establecemos una comparativa con otras sociedades de su entorno.

---

<sup>3</sup> La historia post-colonial tiene su origen en el grupo de Estudios Subalternos, integrado por un conjunto de historiadores indios liderados por Ranajit Guha, que, a partir de los años setenta del pasado siglo, emprendieron el proyecto de transformar la investigación histórica en su país. Su influencia, reforzada por la publicación de *Orientalismo* por parte E. Said, ha llegado también a la Arqueología y a la Historia Antigua, que han comenzado a incorporar en sus estudios las bases teóricas y conceptuales de esta renovación. Una buena introducción puede encontrarse en los trabajos de Michael Given (2004), Gil Stein (2005), Liebmann y Rizvi (2008), Van Dommelen y Gómez Bellard (2008), Van Dommelen y Knapp (2010) así como otras aportaciones de P. Van Dommelen, especializadas en Arqueología mediterránea.

<sup>4</sup> La bibliografía es extensa, y ha encontrado un campo de estudio muy prolífico en los efectos que tuvieron las colonizaciones griega, fenicia y púnica sobre las poblaciones indígenas. Es especialmente notable al respecto las aportaciones de algunos jóvenes investigadores, que han desarrollado esta vía de investigación. Para el caso de la Península Ibérica, quiero destacar los trabajos de González-Wagner (en especial 2001, 2004), Vives-Ferrándiz (2005) y Álvarez Martí-Aguilar (2011); mientras que para la zona italiana, cuya historiografía conozco en menor medida, es recomendable el volumen editado por Gleba y Horsnaes (2011).

<sup>5</sup> La renovación ha sido más temática que teórico-conceptual, pero en cualquier caso marca una ruptura con la trayectoria historiográfica anterior. Cabe destacar las numerosas aportaciones de Mansour Ghaki (véase por ejemplo 1997, 2005, 2009-2010), Habib Ben Younés (en especial, 2007, 2010), Jean Peyras (1995), Meriem Sebai (2005), Krandel-Ben Younés (2002), Colin (2003), Fentress (2006), Ferjaoui (2010), entre otros. A esta transformación de la historiografía han contribuido también las aportaciones comunicadas en diferentes reuniones y congresos internacionales, en sus diferentes ediciones (*L'Africa Romana*, *Congreso Internazionale di Studi Fenici e Punici*, *Colloques Internationals sur l'Histoire des Steppes Tunisiennes*, *Colloques Internationals sur l'Histoire et l'Archéologie de l'Afrique du Nord*, etc.) y las publicadas en diferentes revistas locales (*Africa*, *REPPAL*, *Hespéris-Tamuda*, etc.).

Teniendo presente esta dinámica, este artículo tiene como elemento central de análisis la religión de esas comunidades norteafricanas y un doble objetivo. Por un lado, pretendemos ahondar en cómo la religión libia ha sido construida como objeto de conocimiento en el marco de una historiografía colonial que calificó a estas sociedades y sus componentes culturales como manifestaciones *primitivas*, propias de poblaciones cuya religión se ubicaba en un estadio de evolución considerado inferior respecto al de las sociedades *civilizadas*. Y, en relación con ello, por otro lado, intentaré resaltar cuáles han sido los principales rasgos teóricos y metodológicos que han guiado esa historiografía y qué problemas se han manifestado en la misma en el conocimiento e interpretación de este objeto de estudio. Pretendemos hacer hincapié, asimismo, en que la mayor parte de los problemas historiográficos detectados no sólo se explican por la escasez cualitativa y cuantitativa de las fuentes, sino por los contextos históricos y los parámetros discursivos (teóricos, ideológicos y conceptuales) que han determinado la historia de la investigación y los enunciados acerca de los bereberes y sus manifestaciones religiosas. Mi propósito es no incidir demasiado en autores ni en publicaciones, sino más bien en explicar la construcción de un discurso historiográfico que se ha mantenido a lo largo del tiempo y que está asociado indudablemente al colonialismo.

## I. Identidad, historiografía y colonialismo

Uno de los principales problemas historiográficos asociado a la investigación de los antiguos libios ha sido el de la identidad. La base del mismo reside en las dificultades que han existido para identificar y conceptualizar el objeto de estudio, un problema que tiene unas causas vinculadas a cómo dicho objeto ha sido construido histórica e historiográficamente. Libio, africano, númida, libio-bereber, bereber, indígena, autóctono, amazigh... son todas ellas etiquetas que, en diferentes momentos, han sido empleadas casi de forma análoga para hacer referencia a un mismo colectivo, lo que ilustra perfectamente la dificultad que ha existido a la hora de definir estas sociedades<sup>6</sup>.

En términos generales, la historiografía tradicional ha empleado la categoría de *bereber* para hacer referencia a una identidad histórica cuya presencia sería identificable desde la prehistoria (o incluso desde sus propios orígenes étnicos, ubicados en un momento indeterminado del pasado) hasta la actualidad. Se ha constituido así como una esencia atemporal que, no importando qué periodo fuese estudiado, ha flotado en el discurso de los historiadores modernos. Sin embargo, si echamos un vistazo a las fuentes antiguas, coetáneas de los fenómenos religiosos que pretendemos estudiar, encontramos una diversidad notable de pueblos y de tribus, organizadas en ocasiones en unidades étnicas de mayor tamaño (númidas, mauros, gétulos, etc.), pero en ningún caso se hace referencia a un pueblo *bereber*. Lo más parecido a esa unidad identitaria en la antigüedad fue el vocablo *libio*, pero los antiguos le dieron un significado totalmente diferente, además de constituir una denominación externa con la que se reunía a todos los habitantes de *Libia* (el territorio ubicado al oeste del Nilo). De este modo, resulta metodológicamente problemático ubicar al bereber en el pasado de manera automática y reconocerlo en los documentos antiguos, ya que hemos de esperar a llegada de los árabes para encontrar la génesis del término bereber con un término designativo de un grupo humano.

Este problema obliga a indagar acerca de por qué los historiadores hemos recurrido a esa identidad para describir el pasado y, en especial, el periodo prerromano, lo que nos conduce inexorablemente a los comienzos de la investigación científica en el norte de África, una actividad conectada con la colonización francesa de ese territorio, iniciada en 1830. En ese escenario, existía un imaginario pre-colonial<sup>7</sup> acerca de los norteafricanos en el que predominaba el “moro” (*maure*) como la identidad principal, pero con la conquista fue

<sup>6</sup> Ghaki 2005.

<sup>7</sup> Pouillon 1993, Hannoum 2003: 78.

sustituido por una clasificación basada en diferencias raciales que fue siendo reducida progresivamente a una dicotomía integrada por dos grupos raciales “dominantes”: los árabes y los bereberes<sup>8</sup>. Hasta aquel momento, *bereber* era un término impreciso que hacía referencia a algunas poblaciones concretas y diversas (nunca antiguas); pero desde entonces pasó a designar progresiva y genéricamente a un conjunto disperso de comunidades en las que se reconocieron elementos comunes, y diferentes a los que poseían los árabes (como las características físicas, la lengua, el tipo de hábitat, las costumbres, religiosidad, derecho, condición de la mujer, tipo de propiedad, régimen económico, etc.).

Se generó así una dicotomía identitaria fundamentada en una serie de estereotipos que se vio reforzada por el denominado *mito bereber*<sup>9</sup>, una narrativa que defendía que el bereber era superior a los árabes y que estaba más capacitado que éste para ser conducido hacia la civilización europea. El bereber fue así elegido por los franceses como el elemento étnico-racial sobre el que focalizar la colonización ya que estaba más capacitado para ella debido a su mayor afinidad con los valores europeos, lo que, no obstante, no impidió la existencia de un intenso debate político en torno a las formas de encauzar la compleja colonización de ese territorio<sup>10</sup>. De este modo, la descripción de esa realidad demográfica con nuevos dispositivos teóricos (racismo, difusionismo, evolucionismo) emanados de un nuevo discurso colonial tuvo como efecto la construcción de nuevos sujetos e identidades, en este caso, sujetos coloniales (y colonizados)<sup>11</sup>.

Como consecuencia, el bereber no sólo se convirtió en un objeto político sino ante todo en un objeto histórico cuyo pasado era imperioso conocer. Pero la búsqueda de ese conocimiento histórico implicó inexorablemente su construcción y, por tanto, su traslado al pasado. Surgió así un amplio interés por su origen, predominando las hipótesis acerca de la intervención de las razas y poblaciones europeas en el mismo, el cual se remontaba a un periodo muy antiguo, pero cuyos límites no habían sido determinados aún por la ciencia histórica. En este contexto, el aspecto más importante fue la interpretación de su historia en términos coloniales, lo que supuso la transferencia de su situación contemporánea hacia los sucesivos periodos de su historia. En esa narrativa, el bereber, convertido por este discurso en el arquetipo del autóctono (designación que venía acompañada de adjetivos similares como *indígena*, *nativo*, *africano*, etc.), habría logrado mantenerse en la historia pese a las continuas dominaciones extranjeras que lo habían dominado desde sus orígenes hasta la colonización francesa. Su historia fue así concebida, dentro de un esquema binario, como un eterno bucle en el que el bereber, en tanto que identidad colonizada, se oponía a los colonizadores, considerados como los verdaderos sujetos de la historia. Así pues, en tanto que identidad colonizada (y por tanto asociada a una semántica negativa), sólo podía actuar en la historia a la sombra del colonizador pertinente que llevaba a cabo diferentes estrategias de dominación. Se anulaba así su capacidad histórica, se afirmaba su dependencia del “otro” y se erigía una noción esencialista de esta identidad fundamentada en la denominada *permanencia bereber*<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> Algunas fuentes en las que puede apreciarse esta dicotomía son Rozet y Carette 1850: 106, Daumas 1853: 3, Behagel 1865: 36.

<sup>9</sup> Sobre este concepto véase Lorcin 1998: 2-3, Ould Mohamed Bara 2002: 102, Chaker 2008, Ramos Martín 2011: 99.

<sup>10</sup> Véase Emerit 1960, Ageron 1960. Son ilustrativas opiniones como las de Warnier (1865: 41): “Ainsi, autant le Berbère se montre disposé à jouer un rôle important dans nos entreprises en Algérie, autant l’Arabe semble devoir être réfractaire au progrès, à toute modification d’habitudes très-éloignés de notre civilisation”. El éxito de la empresa colonizadora conduciría a que, en palabras del antropólogo Paul Topinard, en relación a los bereberes: “Dans cent ans ils seront Français” (cit. Faidherbe y Topinard 1873: 32).

<sup>11</sup> Hemos abordado en profundidad este proceso en otro lugar (Ramos Martín 2011). Ha sido tratado además en fechas recientes por diversos investigadores, pudiendo destacar al respecto los trabajos de Lorcin 1998, 1999, Ould Mohamed Bara 2002. Sobre la cuestión de la constitución del bereber como *raza* véase Boëtsch y Ferrié 1989, 1996.

<sup>12</sup> Benabou 1976: 263, Dumasy 2005: 64, Sebaï 2005: 48.

Son ilustrativas al respecto las sentencias de dos reputados historiadores de la antigüedad norteafricana como Stéphane Gsell, cuando afirmó que: “cette histoire est double : c’est celle des indigènes et c’est celle des étrangers qui sont venus s’établir parmi eux”<sup>13</sup>; pero sobre todo es clara la conclusión del gran especialista del África vándala, Christian Courtois:

“L’histoire de l’Afrique du Nord est toute entière dominée par deux faits qu’il convient de ne pas oublier, quelle que soit la période qu’on en considère. Le premier, c’est que (...) n’a cessé d’être un pays conquis entraîné dans le mouvement général de l’histoire méditerranéenne. Le second (...) est la permanence à travers tous les siècles et sous toutes les dominations de l’élément berbère qui constitue, depuis longtemps et jusqu’aujourd’hui le fond de la population de l’Afrique du Nord”.<sup>14</sup>

Esta serie de argumentos implicó una identificación sin la que es posible entender esta historiografía: la equiparación de los bereberes modernos con los antiguos libios; es decir, los primeros fueron considerados los descendientes directos de los segundos<sup>15</sup>. Pero no se trataba de una mera sucesión poblacional, sino de una continuidad sustentada en parámetros étnicos y raciales que demostraban la continuidad de una misma identidad. Su lengua, sus características físicas, su moral, sus costumbres o su desarrollo social se habrían conservado casi inalterados, manteniéndose todos ellos en un estado primitivo que permitía reconocer a los antiguos libios en los bereberes modernos. Los autores coloniales redujeron así la mencionada diversidad étnica recogida por las fuentes clásicas a esa unidad bereber, aduciendo que los escritores clásicos no se habían percatado de ella; un proceso que acabó por simplificar el mosaico poblacional antiguo a una única esencia étnico-racial del mismo modo que se estaba haciendo en la administración coetánea de la colonia.

Esta permanencia hacía de la historia el lugar en el encontrar herramientas con las que manejar adecuadamente el proceso de colonización. Así, la información contenida en esas fuentes clásicas así como la que proporcionaban progresivamente la Arqueología y la Epigrafía en las primeras expediciones y actividades de campo no sólo eran útiles para el conocimiento del pasado sino también del presente. En este sentido, esos documentos antiguos fueron la base sobre la que se erigió un imaginario acerca de los bereberes modernos, debido al conocimiento escaso que se poseía de ellos hasta que las pesquisas etnográficas durante la segunda mitad del siglo XIX reconfiguraron ese panorama. Todo ello, junto con el mencionado criterio de la *permanencia bereber* habilitaban la creencia, hecha certeza, de que los franceses estaban tratando con el mismo objeto, con la misma situación y con los mismos problemas que sus ancestros romanos. Este párrafo de Jérôme Carcopino resulta revelador al respecto:

“Les Libyens dont nous parle Hérodote (...) sont les ancêtres des Africains que nous prétendons élever aujourd’hui au niveau de notre civilisation ; et pour savoir si notre vœu ne sera pas déçu, si nos efforts ne sont pas condamnés à la stérilité, il convient d’interroger l’histoire d’un passé que la permanence du caractère Berbère rapproche beaucoup plus de nous que le long écoulement des siècles révolus depuis la fin de l’Empire romain ne le laisserait d’abord supposer”.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Gsell 1931: 4.

<sup>14</sup> Courtois 1942: 25.

<sup>15</sup> Picard 1955: 1.

<sup>16</sup> Carcopino 1938: 622. Podemos encontrar conclusiones similares en textos a lo largo de este periodo. Ya en 1844, se habla de encontrar en el pasado, a través de los documentos antiguos, “...leçons applicables et utiles” (Avezac 1844: 2). También para Vivien de Saint-Martin (1863: xv): “...la conquête romaine et ses résultats géographiques présentent une parfaite analogie avec l’histoire de nos campagnes algériennes depuis 1830”.

Francia se erigió así en la nueva Roma<sup>17</sup>, considerándose a sí misma la continuadora legítima de una misión histórica inconclusa encargada de implantar la civilización y el progreso en ese territorio y entre sus habitantes, pero que fue truncada por la considerada nefasta irrupción de los árabes y del islam; un argumentario que permitió justificar el control político del bereber en el presente y en la historia. A lo largo del proceso colonial, la referencia romana, en este sentido, siempre fue recurrente, pero las necesidades de la historia fueron variando según los intereses del presente. Sirva como ejemplo que en torno a las primeras décadas del siglo XX, el optimismo en torno a los beneficios de la colonización que define la historiografía y el ambiente político del siglo anterior, es sustituido por un cierto desencanto que buscaba respuestas al relativo fracaso de las colonizaciones antiguas en un contexto en el que la propia colonización francesa se encontraba en entredicho. Surge entonces el interés por el colono como objeto histórico, en un momento en el que el colono argelino, en tanto que francés (pero también español, italiano y, por extensión, *mediterráneo*) asentado en tierra africana, estaba construyendo una identidad propia que también necesitaba reivindicarse históricamente. El interés por lo romano fue así reforzado en un contexto que resaltaba ideas como la latinidad, la romanidad o la mediterraneidad, dejando al bereber en su constante posición pasiva como el elemento que aún no había sido podido ser encauzado en el progreso colonial pero al que se aspiraba asimilar a través de nuevos mecanismos que perseguían la definitiva fusión étnica<sup>18</sup>.

Esta serie de argumentos básicos, que desarrollaremos a continuación, y que constituyen los fundamentos de la historiografía colonial, son relevantes en la medida de que han alcanzado una enorme permanencia, trascendiendo así el periodo histórico colonial. El esencialismo, el primitivismo, la permanencia, el estatismo son así conceptos asociados aún a esta identidad histórica. Aunque las formas tradicionales de pensar las identidades norteafricanas han sido progresivamente cuestionadas por los movimientos culturales bereberes así como por la aplicación de las corrientes post-coloniales a la investigación histórica y arqueológica, la categoría bereber persiste pero, notablemente, son también los contenidos y los significados asociados a ella los que han tenido también una vigencia extraordinaria.

## II. La religión de los libios como producto historiográfico

En este proceso, la religión bereber fue también construida como un objeto de conocimiento. Los contenidos y las características que le fueron atribuidas, y que han permitido definirla historiográficamente, dependieron de los que fueron asignados a la propia identidad bereber de la que es una emanación. En este caso, del mismo modo que la identidad bereber ha alcanzado una enorme longevidad historiográfica, podemos decir lo mismo de su religión, cuyos enunciados básicos se han mantenido pese a la progresiva acumulación de nuevos datos y a la publicación de sucesivos estudios. Si bien es cierto que en fechas recientes no han existido trabajos monográficos de cierta consideración acerca de este tema, las causas han de buscarse en esa permanencia de la historiografía colonial.

En este sentido, cuando René Basset publicó la primera gran síntesis acerca de la religión de los bereberes en 1909<sup>19</sup>, encontramos en ella los componentes y los rasgos con los que será reconocida desde entonces. Ésta fue así definida como una religión *pagana*

<sup>17</sup> Sobre este proceso véase Dondin-Payre 2000, Gran-Aymerich 2001: 159-160, Cañete Jiménez 2006.

<sup>18</sup> Véase este párrafo de Gsell, que concluye el volumen sexto de su magna obra sobre la historia antigua del norte de África: "La nation conquérante devra maintenir sa domination par une autorité très ferme et très énergique, par une puissante armature militaire et administrative. En introduisant des colons, elle apportera le levain du progrès. Elle invitera les indigènes au labeur en leur en assurant les fruits. Elle leur offrira et, sans apparences tyranniques, les amènera peu à peu à accepter une civilisation meilleure [...] En eux, elle trouvera des réserves d'hommes, qui manquent souvent aux peuples trop vieux, de bons ouvriers dans la guerre et dans la paix" (Gsell 1927: 284).

<sup>19</sup> R. Basset 1909. Publicado un año más tarde en francés en R. Basset 1910.

caracterizada por el carácter sagrado de los espacios y fuerzas de la naturaleza, por la idolatría hacia diversos animales, plantas y hombres; por la adoración a los genios en tanto que entidades sobrenaturales y por los rituales asociados a los ciclos naturales. Las fuentes clásicas, la Arqueología, la Epigrafía y la Etnografía proporcionaron las fuentes encargadas de reconstruir esas creencias y prácticas. La aportación de este autor refleja perfectamente cómo, en aquellos momentos, se había ya estructurado en el discurso una realidad religiosa bereber que, del mismo modo que su identidad, estaba al margen de la historia aunque se nutriera de información histórica. Prueba de ello es que el objeto de conocimiento es “la religión de los bereberes” empleando así esta identidad desde una perspectiva esencialista que obvia una estructuración diacrónica de la misma.

Desde entonces, la historiografía de la religión libia y bereber en general se ha desarrollado, básicamente, a partir de esa estructura y de esas características, siendo así un producto del discurso que hemos esbozado. En las líneas que siguen, nuestro objetivo será profundizar en algunos de estos componentes que han integrado esa religiosidad y cómo han sido abordados en la historiografía.

## II. 1. Una religión primitiva

En este proceso uno de los componentes más destacados asociados a esa identidad fue su naturaleza *primitiva*. Se trata de un concepto fundamental en el pensamiento antropológico del siglo XIX, asociado a los postulados evolucionistas, que permitió clasificar las sociedades humanas en una escala que medía su progreso. Se consideraba asimismo que existía una correspondencia entre el nivel de progreso de una sociedad y el de sus creencias religiosas, de forma que la religión estaba sujeta a las leyes evolutivas al igual que la tecnología o la organización política. Estos planteamientos fueron desarrollados en profundidad por los antropólogos y sociólogos que estaban enfrascados en la búsqueda de los orígenes de la religión, los cuales partieron de la certeza de que la humanidad había atravesado diversas fases evolutivas en el ámbito religioso. Se establecieron así diversas propuestas, como la de Tylor, para quien el animismo había sido la forma más elemental de creencia, la cual habría evolucionado hacia el monoteísmo a través del politeísmo; o la de Frazer, quien también adoptó un esquema tripartito integrado por la secuencia magia, religión y ciencia.

La conceptualización del bereber como un primitivo acarrea que su religión era análoga y, por tanto, había que enmarcarla en la primera de esas categorías evolutivas, entre las que cabe incluir otras manifestaciones religiosas asociadas a ese estadio. Totemismo, fetichismo, idolatría, superstición, paganismo<sup>20</sup> complementarían así la descripción de la religión bereber. Bates planteó así que esta religión: “it may be best defined as a barbaric religion, half developed from the direct animistic nature-worship of savagery”<sup>21</sup>, y que a pesar de poseer algunas nociones sobre las divinidades permaneció atada a las concepciones animistas. Su condición religiosa sería así análoga a la de los pueblos primitivos que estaban siendo estudiados en los territorios coloniales, con los que compartirían otros significados similares como la inmovilidad, el arcaísmo, la inferioridad, el atraso, la ignorancia, la nobleza, el salvajismo, etc. El bereber participó así del proceso que dio lugar a la *invención* de la *sociedad primitiva*<sup>22</sup>, un concepto que reunía a todos aquellos colectivos que habían quedado al margen del progreso moderno y que comenzaban a ser descritos por antropólogos y etnógrafos.

Pero ese primitivismo no sólo implicaba ubicarse en esa fase evolutiva, sino también residir en el pasado, el cual no sólo era concebido en sentido cronológico, sino como un aspecto cualitativo. Este enfoque permitió que tanto las culturas de ayer como las de hoy fueran ubicadas en una misma línea temporal acorde a su nivel de progreso. De este modo,

<sup>20</sup> Mercier 1888: 180, Bertholon 1910: 135, Joleaud 1935.

<sup>21</sup> Bates 1914: 207.

<sup>22</sup> Kuper 1988.

tanto el esencialismo como el primitivismo confirmaron la *permanencia bereber* y su posición al margen de la historia, ya que a pesar del paso del tiempo habría conservado su horizonte evolutivo. En este caso, si para los autores franceses algunas naciones y razas habían logrado progresar hacia la civilización, otras (como la bereber) habían permanecido en un nivel elemental. La causa de este atraso se localizaba en diversos factores: naturales (derivado de su hábitat montañoso o desértico), sociopolíticos (fragmentación tribal) o bien en la influencia negativa de los árabes y del islam; argumentos todos ellos que permitieron justificar la colonización.

## II. 2. Una religión original

Al mismo tiempo que los investigadores se centraron en la indagación de los orígenes bereberes, otro objetivo fue la búsqueda de su religión original y primordial. Se entendía que este era un procedimiento necesario para conocer el pasado, la naturaleza y la esencia prístina de cualquier elemento, pues es en los *orígenes* cuando esos elementos muestran sus propiedades primordiales, sin estar corrompidos por la contingencia posterior, es decir, cuando son *originales*<sup>23</sup>. Este procedimiento buscaba esencias que permitían individualizar los objetos de estudio, dándoles así también una pertenencia a una entidad originaria (en este caso la bereber) que no era entendida en términos históricos, sino como una realidad natural.

Esto explica el argumento, constantemente repetido en la historiografía, de que para llegar a la esencia religiosa del bereber, era necesario sustraer a éste de todos los elementos que lo fueron influenciando históricamente. Desde esta perspectiva, su religión verdadera y original se encontraría si se despojaba de los añadidos fenicios, púnicos, romano-cristianos o árabes-musulmanes. Sería, en tal sentido, un residuo, lo que quedaría tras eliminar los hechos históricos, dejando así al bereber en el lado opuesto, al margen de la historia. Es clara al respecto la sentencia de Picard: "L'historien est obligé de procéder à une sorte d'analyse chimique : après avoir éliminé tout ce qui lui semble être d'origine extérieure, il lui reste un résidu, qu'il déclare « libyque »"<sup>24</sup>.

Consecuencia de este enfoque, el contacto religioso con fenicios, púnicos o romanos siempre fue explicado de forma unidireccional, de tal modo que son esas religiones las que imponen a los autóctonos su superior sistema de creencias, el cual, como si de un dispositivo tecnológico se tratase, se acaba imponiendo debido a esa superioridad<sup>25</sup>. Conceptos como *punización* o *romanización* sirvieron para explicar este proceso a través de una perspectiva que interpreta el contacto cultural como una acción unilateral, unidireccional e impuesta por el poder. Los efectos sobre los indígenas habrían sido varios, yendo desde la mera superposición de esas influencias sobre un "fond grossier"<sup>26</sup> bereber, a la asimilación, imposición, resistencia y supervivencias; todos ellos conceptos que hicieron fortuna entre los estudiosos de la antigüedad africana como Leglay o Benabou y que expresaban la pasividad bereber frente a esos procesos de contacto. Porque, a primera vista, la pervivencia en época púnica o romana de esos elementos religiosos bereberes suponía una anomalía o un fracaso dentro de esos procesos de aculturación. Por tanto, todas las innovaciones en materia religiosa, todos los elementos complejos como divinidades, santuarios o mitos estructurados no podían ser creados por los bereberes, salvo que mediara una influencia exterior.

En este sentido, fue corriente el argumento de que los bereberes no habían podido alcanzar determinadas cotas intelectuales, de manera que su sistema religioso y cultural se habría caracterizado por una nula capacidad de creación de contenidos religiosos propios y complejos, una deficiencia asociada a su nivel de progreso social e intelectual. Esa

<sup>23</sup> Lowenthal 1998: 32, Masuzawa 2003: 79.

<sup>24</sup> Picard 1955: 3.

<sup>25</sup> Mercier 1888: 2.

<sup>26</sup> Gsell 1931: 4.

congénita falta de imaginación e incluso de racionalismo implicaba que todas las innovaciones en materia religiosa eran producto de una imitación o copia de la cultura de los colonizadores. El cambio social y cultural, de este modo, no podía ser de carácter interno sino proceder siempre de un mecanismo exterior, un argumento característico de toda esta historiografía colonial. El historiador de referencia de la antigüedad norteafricana, Stéphane Gsell, planteó al respecto que: “Le sentiment religieux est puissant chez les Berbères, mais leur faculté d’invention se meut dans des limites étroites : ils ont, en général, emprunté, non créé”<sup>27</sup>, añadiendo que: “comme ils manquent d’imagination et que leur esprit est peu enclin au mysticisme, leur religion n’est guère sortie du domaine des rites, accomplis avec ponctualité et souvent avec ferveur”<sup>28</sup>. Tres décadas más tarde, Picard se pronunciaba de un modo similar:

“La déconcertante stérilité de leur nature, incapable lorsqu’elle n’est pas contrainte par une autorité extérieure, de dépasser les formes les plus primitives de l’activité humaine, se révèle aussi clairement dans le domaine de la religion que dans celui de la politique ou de l’économie”.<sup>29</sup>

Esta perspectiva ha implicado numerosos problemas a la hora de explicar el contacto cultural, ya que hace del bereber una identidad sin acción histórica, pasiva y receptora de las innovaciones traídas por los colonizadores, de manera que sólo sería capaz de evolucionar o de progresar de la mano de ellos. Pero, lo que es más importante, el triunfo de ese progreso implicaría su aculturación y, por tanto, su *conversión* en otra religión y en otra identidad. El bereber, en este sentido, sólo es si es primitivo.

Este enfoque, que se ha mantenido con fuerza hasta los años ochenta, ha comenzado desde entonces a ser matizado por nuevas perspectivas que interpretan esa interacción como un fenómeno bilateral que genera productos históricos e identitarios mucho más complejos, como la *hibridación*, la *negociación* o la *criollización*, términos surgidos de la renovación teórica impulsada por los estudios post-coloniales y que reivindican el carácter histórico, complejo y posicional de las identidades<sup>30</sup>.

### II. 3. La naturaleza

Se ha constatado arqueológicamente la existencia entre los antiguos libios de centros sagrados o de santuarios en emplazamientos como montañas, altos lugares, rocas, cuevas, abrigos, bosques, manantiales y fuentes termales. La mayor parte de esas evidencias no han dejado una huella arqueológica demasiado profunda, siendo generalmente centros rituales modestos, en ocasiones reutilizados en periodos posteriores. Pero la vinculación de esos centros religiosos “naturales” con los bereberes ha procedido más bien de la observación etnográfica, la cual ha proporcionado numerosa información acerca de prácticas rituales desarrolladas en esos enclaves, sobre la devoción popular hacia los genios y los santos (marabuts) así como a propósito de las ceremonias de carácter agrícola vinculadas a cultos de la fertilidad.

Posiblemente éste sea el rasgo que la historiografía ha recalcado con mayor entusiasmo a la hora de describir las creencias de los antiguos libios. Los investigadores concluyeron así que los espacios religiosos más simples fueron los elegidos por los antiguos libios para desarrollar sus ritos y para ser el centro de sus creencias. Y aunque muchos sólo se documentaban en época romana, habrían constituido una supervivencia de esas

<sup>27</sup> Gsell 1927: 142.

<sup>28</sup> Gsell 1927: 125.

<sup>29</sup> Picard 1955: 25, Véase también H. Basset 1921: 343.

<sup>30</sup> No poseemos aquí el espacio para profundizar en esta cuestión, a todas luces determinante en el devenir de los estudios líbico-bereberes. Podemos citar al respecto algunas aportaciones relevantes que merecen una discusión en profundidad como las de Peyras 1995, Ben Younès 1989, 2010, 2007, Krandel Ben Younès 2002, Fentress 2006, Longerstay 2011.

tradiciones anteriores. Así, Basset planteaba que: “Il semble que les accidents de terrains, montagnes, grottes, rochers, aient été regardés par les Berbères, sinon comme des divinités, du moins comme le siège d’un être divin”<sup>31</sup>. Una década más tarde, Toutain señalaba que: “Les hauts-lieux, les cavernes, les excavations et les parois rocheuses représentent les formes de sanctuaires les plus simples, les plus grossières [et] (...) se rattachent, en Afrique, à des traditions rituelles beaucoup plus anciennes que la conquête romaine”<sup>32</sup>. Finalmente, Gsell indicó que :

“C’est dans la grotte, au sommet de la montagne, devant la source, autour de l’arbre où séjourne le dieu d’un petit groupe humain, que celui-ci vient l’adorer. A ces cultes primitifs, temples et chapelles sont superflus. Cependant il convient que le lieu sacré, où les dévots entrent en communion avec la divinité, soit nettement séparé du monde profane”<sup>33</sup>.

A partir de mediados del siglo XX, esta perspectiva, sin ser en ningún caso cuestionada, se vio alterada por la influencia de las corrientes estructuralistas y fenomenológicas acerca de *lo sagrado* impulsadas por diversos autores entre los que destaca el historiador de las religiones rumano Mircea Eliade. Para este autor, lo que dominaba la vivencia religiosa del *hombre arcaico* era la experiencia de *lo sagrado*, ámbito de la realidad que, entre esas sociedades arcaicas, se manifestaba con especial intensidad en la naturaleza. Es en ella donde se revelan habitualmente las *hierofanías* y la que proporciona los componentes simbólicos principales de los diferentes sistemas religiosos. La influencia de estos postulados permitió que la religión de los libios fuera explicada a partir de esta antropología de lo sagrado, adaptando sus evidencias a ella sin mayor problema. Así, Picard resaltaba que: “Les recherches des ethnographes nous ont fait connaître une forme primitive du sentiment religieux, qui se rencontre presque chez tous les peuples et qu’on appelle généralement le sentiment du sacré”, aclarando a continuación que “Tout semble indiquer que les Berbères sont demeurés longtemps, et en grande partie demeurent encore, très proches de la conception du sacré à l’état pur”<sup>34</sup>. Más tarde, Benabou, en su estudio sobre la resistencia bereber a la romanización, describía así la religión *original* de los libios:

“Nous nous résignerons donc à parler de forces magico-religieuses et à donner le nom générique de religion libyque à l’ensemble des faits sacrés que nous rencontrerons chez les Libyens [...] qui mettent en jeu aussi bien des phénomènes naturels que des formes divines, des animaux que des plantes, mais qui ont tous un droit égal à être pris en considération puisqu’ils révèlent chacun, en dehors de toute hiérarchie, à la fois un aspect du sacré et une attitude de l’homme à l’égard du sacré”<sup>35</sup>.

Desde un punto de vista similar, Gabriel Camps, el gran conocedor de la antigüedad bereber, señalaba que: “Comme la plupart des peuples primitifs, les Africains avaient conscience d’une puissance répandue dans la nature et pouvant se manifester, à tout moment, dans un accident topographique comme dans un phénomène inhabituel”<sup>36</sup>. De este modo, sigue Camps, “... tout au long des siècles la terre berbère baigne dans une profonde religiosité ; le sacré, diffus dans la nature se concrétise tantôt sur un rocher tantôt sur un arbre”<sup>37</sup>.

<sup>31</sup> R. Basset 1910: 1.

<sup>32</sup> Toutain 1920: 52, 57.

<sup>33</sup> Gsell 1927: 163.

<sup>34</sup> Picard 1955: 4.

<sup>35</sup> Benabou 1976: 268.

<sup>36</sup> Camps 1980: 195.

<sup>37</sup> Camps 1985: 339.

De esta manera, observamos cómo la historiografía ha sostenido una continua relación del bereber con la *naturaleza*, un vínculo que (más allá de la realidad arqueológica que confirma la existencia de prácticas religiosas en lugares como los mencionados) es un producto del discurso historiográfico que hemos estado analizando. En este sentido, hemos visto que hay una continua afirmación de que las sociedades *primitivas* o *arcaicas* (tanto las *arqueológicas* como las *etnográficas*) han basado sus sistemas religiosos en la adoración *de* y *en* la naturaleza. Dichos sistemas se habrían sustentado, a su vez, en ideas asociadas a la fertilidad, a la procreación y a la renovación de los ciclos naturales, teniendo en los elementos (astros, montañas, cuevas, rocas, etc.) y en fenómenos naturales (lluvia, viento, ciclos vegetales) su materialización.

Pero debemos tener en cuenta que esa constitución es fruto de un proceso historiográfico en el que dicha naturaleza se ha conceptualizado como tal respecto a otras categorías. Al respecto, Descola<sup>38</sup> ha llevado a cabo una crítica acerca de la universalidad del concepto de naturaleza, recalando que ésta fue una creación del pensamiento moderno. Según este autor, el concepto de naturaleza sólo adquiere sentido en oposición a lo humano, articulándose dicotómicamente frente a otras categorías como cultura, sociedad, historia, o civilización; es decir, representa lo salvaje frente a lo domesticado, lo no-humano frente lo humanizado. Es por ello que en este proceso, la naturaleza ha evocado metáforas asociadas a lo salvaje, a lo ingobernable y, en definitiva, a lo pre-moderno; y es en ella donde fueron apartados todos aquellos sujetos y objetos que no habían participado del progreso ni de la modernidad. En este caso, no se trata de saber cómo concebían los antiguos libios o los modernos bereberes la naturaleza, pues ese sería otro objetivo, sino de resaltar cómo la historiografía ha tendido a vincular esas sociedades con ese ámbito, aplicándole así un espacio que resaltaba su mencionada condición primitiva. La naturaleza se erigió así en el *espacio primitivo* por antonomasia y el bereber fue ubicado en ella al compartir esa condición.

Esta asociación bereber-naturaleza ha de insertarse, además, dentro de este discurso historiográfico que ha construido otras dicotomías semejantes que han representado esa constante entre lo bereber y lo foráneo, situando siempre al primero en una situación de inferioridad respecto a los segundos. Ejemplo de ello son las divisiones montaña/llano, rural/urbano, tribu/Estado, nómada/sedentario, animista/monoteísta, etc. Todas estas nociones permitieron erigir una identidad bereber bien delimitada en los dominios de la naturaleza. Así, confinado en ella, sin posibilidad de participar de la historia (puesto que al hacerlo su identidad desaparecía) el bereber se construyó como una identidad primitiva, arcaica, pasiva e históricamente insignificante.

#### II. 4. Las supervivencias

Muy relacionado con el concepto de naturaleza, el de *supervivencia* fue acuñado por los primeros folcloristas del siglo XIX para designar todas aquellas costumbres del campesinado europeo que parecían no formar parte de la modernidad, retrotrayéndolas así a un pasado indeterminado. En el caso francés, por ejemplo, donde los estudios acerca del folclore y de las antigüedades nacionales alcanzaron una significativa relevancia, esas tradiciones orales y materiales campesinas fueron interpretadas como remanentes culturales del pueblo celta, considerado el portador de la tradición nacional. Desde esta perspectiva, para poder indagar en el pasado de una sociedad no era necesario remitirse necesariamente a las huellas históricas, sino que la observación etnográfica podía constituir un recurso igualmente válido al respecto. La historiografía romántica y nacionalista contribuyó también a reforzar esta idea, al defender una concepción orgánica de la historia según la cual el pasado, así como las naciones y las razas, eran entes vivos que habían llegado hasta el presente, siendo los celtas y los bereberes, entre otros, ejemplos de esa continuidad.

---

<sup>38</sup> Descola 2012: esp. 31, 64.

Así, cuando los militares, médicos, administradores coloniales, así como los primeros investigadores académicos, comenzaron a describir etnográficamente las sociedades bereberes (y en especial los kablios del norte de Argelia) aplicaron estos mismos procedimientos teóricos y metodológicos; destacando una serie de evidencias vinculadas a las prácticas sociales, a la tradición oral y a ceremonias religiosas que fueron todas ellas consideradas *supervivencias* de una tradición ancestral bereber. En especial, esos autores estaban convencidos de que todos aquellos aspectos que no eran propios de la religión musulmana, debían adscribirse a su tradición religiosa ancestral que, pese al proceso de islamización, había logrado persistir en el tiempo<sup>39</sup>. Del mismo modo, esas supervivencias eran un síntoma de la naturaleza arcaica del bereber, una condición que lo había empujado a permanecer atado a lo tradicional, a lo natural y, en definitiva, al pasado. Gsell hablaba así de un “*attachement tenace des Berbères au passé*”<sup>40</sup>.

De este modo, los historiadores y demás investigadores hicieron así uso de esos datos proporcionados por la etnografía colonial para alcanzar y reconstruir la religión original bereber. El seguimiento de esta metodología ha sido notable en la historiografía que estudiamos, y a pesar de que algunas de esas prácticas se han documentado exclusivamente entre los bereberes modernos esto no ha sido impedimento para afirmar de que se trataba de prácticas muy anteriores, afirmación sustentada en la certeza de la mencionada *permanencia bereber*. Ejemplos de ello lo encontramos en la *baraka*, una cualidad sagrada que poseen determinados individuos dotados de sacralidad, como los santos (marabuts); o en las *mzaras*, pequeños santuarios rurales en los que los campesinos bereberes suelen depositar diversos objetos votivos (principalmente cerámicos) en honor de los genios del lugar. En ambos casos se trata de elementos religiosos que, aunque no están documentados en la antigüedad, se han definido como característicos de la *religiosidad bereber*, lo que habilitaba su transferencia al pasado.

Asimismo, el concepto de supervivencia fue también utilizado por los investigadores de la antigüedad para explicar la presencia de elementos de la religión libia en sistemas religiosos ajenos como el púnico o el romano<sup>41</sup>. Bénabou<sup>42</sup>, siendo crítico con esta noción, señaló en este sentido el peso historiográfico de una visión romano-centrista según la cual todo lo que no era romano se apartaba a los márgenes del discurso, considerándolo como algo anómalo. Las supervivencias serían así un testimonio derivado del apego bereber por sus tradiciones así como una anomalía histórica, ya que la religión considerada superior debía haberlas hecho desaparecer durante el proceso de aculturación. Este autor hizo notar que fenómenos como la continuidad o el sincretismo, que abrían nuevos caminos interpretativos, no podían ser abordados con ese bagaje conceptual tradicional<sup>43</sup>.

De este modo, las supervivencias han sido un recurso metodológico socorrido para intentar paliar las deficiencias documentales, pero ante todo han sido un efecto del discurso historiográfico colonial. Desde esta perspectiva, creemos que aunque puede aportar información útil en algunos casos, al ilustrar procesos de continuidad histórico-religiosa, se trata de un concepto que parte de la premisa de que existe una esencia bereber transhistórica que no interactúa con los sujetos históricos, sino que flota en la historia como un elemento ajeno a la misma.

## II. 5. Mitos, dioses, genios

Al igual que ocurre con otras religiones de la protohistoria mediterránea, la investigación de la religión de los libios se topa con el problema de reconstruir creencias y

<sup>39</sup> Algunas de las fuentes principales que recogen esas supervivencias durante el siglo XIX pueden consultarse en Ramos Martín 2011: 109. Posteriormente, hay que tener en cuenta los estudios de Doutté 1909, Laoust 1920, Westermarck 1935, 1926, Lewicki 1957, Servier 1985, entre otros.

<sup>40</sup> Gsell 1927: 278.

<sup>41</sup> Véase por ejemplo Toutain 1920: 44-45, Picard 1955: 3

<sup>42</sup> Benabou 1981, 1982.

<sup>43</sup> Leglay 1975, Benabou 1986.

mitos a partir de las fuentes que disponemos, las cuales son casi en su totalidad de carácter material. La ausencia, además, de textos creados por nuestro objeto de estudio, junto con la parquedad de las informaciones proporcionadas por las fuentes clásicas, obliga a la puesta en marcha de diferentes metodologías interpretativas de ese material arqueológico e iconográfico, así como de la comparación histórico-religiosa, aspecto este último que no ha sido demasiado desarrollado en la historiografía. Por su parte, ya hemos hablado del recurso a la etnografía, el cual ha sido defendido como una vía válida para captar una estructura religiosa o contenidos mitológicos que se encontrarían, casi de forma camuflada, en la tradición oral bereber.

Pero junto a estas dificultades asociadas a las fuentes y sus limitaciones, volvemos a encontramos con una serie de constantes historiográficas a propósito de estos temas. Ya en el apartado II.2. hablamos acerca de la afirmación de que los bereberes no habían alcanzado la capacidad para generar un pensamiento complejo, lo que tenía consecuencias claras en el terreno religioso. En este caso, si se trataba de una religiosidad primitiva, la presencia de divinidades, atestiguada tanto por las fuentes clásicas como por la epigrafía latina, constituía un aspecto nuevamente anómalo, ya que el pensamiento en torno a los dioses implicaba una cierta complejidad que los bereberes supuestamente no poseían. La solución a este problema ya la apuntamos anteriormente: el recurso a los colonizadores. Así, Gsell explicaba que: “La plupart des religions ont enveloppé les êtres divins dans une forme humaine. Les Libyens n’ont pas fait exception à cet égard, mais peut-être ont-ils attendu que des étrangers leur en donnassent l’exemple”<sup>44</sup>. Esta tesis fue progresivamente matizada. Así, Picard, señalaba que “les Libyens semblent ainsi s’être montrés incapables de parvenir véritablement au concept d’une divinité personnelle”<sup>45</sup>, razón por la que fueron tomadas de fenicios, egipcios y romanos, aunque reconocía la existencia de un “polythéisme proprement africain”<sup>46</sup>.

Pero, según este autor, ese politeísmo no habría alcanzado para conceptualizar divinidades complejas, sino tan sólo para adjetivar determinadas entidades sobrenaturales, como los genios, que permanecían atados a lugares naturales. Bénabou llevó a cabo una crítica a esa tesis<sup>47</sup>, argumentando que entre esos genios y los dioses indígenas existía una diferencia conceptual notable, dando así pie a la constitución autónoma en la historiografía de una noción de divinidad entre los libios. Esa perspectiva fue paralelamente resaltada por Gabriel Camps, quien sostuvo que estas poblaciones poseyeron un pensamiento simbólico y abstracto lo suficientemente complejo como para construir nociones de lo divino, tal y como demostraban las fuentes literarias y epigráficas. Este autor insistió sobre ello al interpretar determinados motivos iconográficos presentes en cerámicas protohistóricas como imágenes de algún tipo de mitema sustentado en cuatro elementos primordiales (fuego, agua, tierra y aire). Aunque arriesgada, esta hipótesis supuso una ruptura en esa historiografía, sin que se haya ido mucho más en lo que respecta al pensamiento mitológico de esas comunidades, exceptuando las nuevas lecturas del politeísmo libio y, más particularmente nómada, surgidas a raíz del hallazgo de nuevas fuentes que demuestran la existencia de panteones estructurados en época prerromana<sup>48</sup>. Asimismo, recientemente se ha resaltado algo que ya conocíamos, la enorme relevancia que los astros, y en especial el sol y la luna, poseyeron entre los antiguos libios. Los estudios arqueoastronómicos desarrollados al respecto en Túnez y Marruecos han confirmado la orientación calculada de monumentos funerarios de diversa tipología (dolmen, haouanet, túmulos, etc.) confirmando así desde otra metodología la relevancia de esa creencia<sup>49</sup>.

<sup>44</sup> Gsell 1927: 162.

<sup>45</sup> Picard 1955: 25.

<sup>46</sup> Picard 1955: 21.

<sup>47</sup> Benabou 1976: 295.

<sup>48</sup> Sobre este aspecto véase Khanoussi y Ghaki 1995, Ghaki 1997, 2009-2010, Fantar 2001.

<sup>49</sup> Belmonte Avilés *et al.* 1998, Belmonte Avilés 2000, Belmonte Avilés *et al.* 2003.

Pero, para finalizar, creo que merece la pena destacar la creencia bereber en los genios como un rasgo más de este discurso historiográfico. En este sentido, desde muy pronto en la historiografía se resaltó la relevancia que ostentaban estos seres en las creencias y prácticas bereberes. Se trataba de entidades sobrenaturales, invisibles benéficas y maléficas, a las que se realizaban determinadas ofrendas, y que presidían los centros sagrados bereberes, es decir, aquellos que estaban ubicados en la naturaleza (piedras, montañas, fuentes, árboles, etc.). La información acerca de cómo actuaban esos seres procedió en un primer momento de la investigación etnográfica, que adscribió las creencias y prácticas en torno a esos *djenoun* a ese fondo religioso bereber primitivo. De forma paralela, la Epigrafía latina recogió diversas inscripciones dedicadas a esos *genii*, cuyas características y naturaleza había sido muy similar a los anteriores. De este modo, se estableció así una solución de continuidad entre esos *djenoun* populares y los *genii* latinos, adscribiendo ambas manifestaciones a la religión original bereber pese a las posibles diferencias significativas que debían existir en ambas prácticas, en las que debió tener mucha importancia las propias influencias musulmanas y romanas respectivamente.

Desde el punto de vista historiográfico, la existencia de esos seres encajaba perfectamente en su discurso por diversas razones. En primer lugar, constituía una creencia que se insertaba perfectamente en el modelo propuesto por las religiones primitivas, como el animismo, las cuales se definían por la creencia en seres sobrenaturales que poseían y presidían determinados enclaves ubicados en la naturaleza. Desde esta perspectiva, esos genios, considerados las *divinidades bereberes originales*, representaban el estadio inicial de un desarrollo histórico-religioso que finalizaría por la adquisición de deidades más complejas por influencia de los colonizadores. En segundo lugar, los genios resultaban igualmente *oportunos* metodológicamente hablando, ya que su ámbito de acción se circunscribía a esos lugares sagrados ubicados en la *naturaleza*. Así, esos genios, en tanto que emanaciones historiográficas de la identidad bereber, quedaban así confinados de igual modo a la naturaleza, único lugar en el que las expresiones culturales bereberes tenían cabida. Y, finalmente, parece erigirse entre algunos autores una dicotomía genio/divinidad que parece operar dentro de los mismos parámetros semánticos que las divisiones binarias antes expuestas, como la de bereber/colonizado. Si bien es cierto, como resaltó Bénabou, entre otros, que esos genios y divinidades no parecen constituir una misma entidad sagrada, el discurso a propósito de ellos se inserta, como hemos destacado, en una tradición historiográfica que ha establecido una serie de representaciones nada inocentes que debemos tener en cuenta a la hora de valorar el significado religioso de esos seres en las creencias libias.

### **III. A modo de conclusión: Nuevos caminos en el estudio de la religión de los antiguos libios**

Partiendo de esta herencia historiográfica, creo que es posible plantear algunas alternativas, a modo de conclusión, muchas de las cuales han comenzado a ser puestas en práctica en fechas recientes por diferentes autores:

En primer lugar, creo que es necesaria una renovación caracterizada por una aplicación de nuevos marcos teóricos, tal y como se está haciendo en el estudio de otras religiones protohistóricas y antiguas. Este nuevo orden está siendo impulsado por corrientes teóricas influenciadas por los estudios post-coloniales, por la Arqueología del territorio y del paisaje, por la Arqueoastronomía, por la Antropología simbólica o por la Historia de la Religiones. Creo, en este sentido, que resultaría fundamental analizar las evidencias funerarias libias a la luz de las aportaciones de la Arqueología del territorio y del paisaje, ya que permitirían plantear con nuevas perspectivas la apropiación simbólica del territorio entre los libios.

En segundo lugar, las culturas protohistóricas del Mediterráneo y en concreto sus manifestaciones religiosas poseen una serie de similitudes formales que pueden ser

evaluadas de modo comparado. Aunque los códigos y significados religiosos son totalmente diferentes entre un ámbito y otro, hemos de tener presente que en términos generales se produjeron una serie de desarrollos sociales en el marco de la Edad del Hierro que resultan afines en muchos sentidos, además de que, además, se enfrentaron en ambos casos al fenómeno colonial fenicio, lo que generó respuestas semejantes en diversos lugares. En relación a esto, otra metodología viable, ya explorada por algunos autores, es la comparación con las evidencias procedentes de Canarias, ya que antes de la conquista europea las Islas estuvieron pobladas por gentes de origen libio-bereber que desarrollaron una cultura original que, no obstante, presenta posibilidades de comparación con los libios del continente<sup>50</sup>.

En tercer lugar, resulta necesario plantear nueva visión de las identidades objeto de nuestro estudio que trascienda la identidad libio-bereber en donde sea posible, llevando a cabo una definición más estricta de las identidades étnicas existentes a partir de un análisis exhaustivo del registro material e intentando apreciar cómo se identificaban esas comunidades y qué elementos materiales eran importantes en ese proceso. Asimismo, es necesario contextualizar históricamente las evidencias, ubicándolas en un desarrollo geohistórico que permita establecer una historia diacrónica de las creencias y no sólo una aproximación estructural ahistórica o transhistórica como la que ha dominado la investigación. Aunque uno de los principales problemas que tiene la Arqueología libio-bereber es el de la cronología, creemos que se debe plantear esa visión necesariamente diacrónica del pasado. En relación con ello, las recientes perspectivas acerca del contacto colonial y cultural, que están proporcionando una nueva batería teórico-conceptual para el abordaje de esta cuestión, debe marcar una línea de investigación fructífera en el futuro que cuestione el *esencialismo* característico de la historiografía y que incida en los procesos de transformación cultural y religiosa de las comunidades libias, tanto entre sí mismas, como en lo que respecta a su relación con las poblaciones foráneas.

En cuarto lugar, es necesaria una redefinición metodológica a la hora de utilizar fuentes como las de carácter etnográfico, así como los documentos de época romana, por ejemplo, para explicar las creencias y prácticas de los libios protohistóricos. Aunque resulta peligroso ese tipo de comparatismo, creemos que existen también fenómenos de continuidad que pueden ser útiles a la hora de valorarlos como testimonios indicativos de determinadas creencias o prácticas. Es por ello que es necesaria una redefinición conceptual tanto de la idea de *naturaleza* como de esos espacios naturales, en la línea trazada por recientes estudios antropológicos y por los trabajos desarrollados en otros contextos protohistóricos mediterráneos. En ellos se considera que esos espacios sagrados "naturales" forman parte de un territorio y de un paisaje que es percibido y conceptualizado, dándosele un significado simbólico y una función que no procede de esa condición natural, sino de la relación de ese lugar con el territorio y con la comunidad. Conceptos como "topografía de lo sagrado" o "paisaje religioso" están siendo empleados por arqueólogos e historiadores de las religiones con el objetivo de valorar esos centros sagrados en su contexto territorial y cultural. Una aproximación de este tipo a la religión de los libios sería enormemente fructífera, ya que permitiría interpretar desde nuevos enfoques esa *veneración* a la naturaleza, despojándola así de esa herencia asociada a la historiografía colonial que apenas aportaba contenido explicativo.

En definitiva, tanto la historiografía del bereber como de su religión primitiva han sido dependientes de los enunciados de los postulados emanados del discurso e historiografías coloniales hasta fechas recientes. La pervivencia de muchos de esos contenidos, aunque muchos de ellos están siendo revisados, ilustra cómo el colonialismo no sólo supuso un periodo histórico de dominación política, sino ante todo un mecanismo de creación de sujetos e identidades cuya vigencia ha superado ese contexto temporal. En este contexto, la

---

<sup>50</sup> Tejera Gaspar y Ramos Martín 2013.

revisión de las historiografías del norte de África, caracterizadas como hemos apuntado, por la sustitución del *amazigh* por el *bereber* como sujeto histórico y por la incidencia en las situaciones culturales relacionales, especialmente marcadas por los procesos de contacto cultural, han de definir el futuro de la investigación. En tal sentido, la religión ha de ocupar un papel fundamental en la redefinición de estas identidades del mismo modo que ya ostentó una relevancia fundamental durante la construcción del *bereber colonial*; un protagonismo que estará impulsado por la redefinición de *lo religioso* y de *lo sagrado* tanto en nuestra sociedad actual como en aquellas que protagonizan nuestra labor histórica.

#### IV. Bibliografía

- Ageron, C. R. (1960): "La France a-t-elle eu une politique kabyle?", *Revue Historique*, 223 (2), 311-352.
- Avezac, A. d. (1844): *Afrique. Esquisse generale de l'Afrique et Afrique ancienne*, Paris, Firmin Didot frères.
- Basset, H. (1921): "Les influences puniques chez les Berbères", *Revue Africaine*, 62, 340-374.
- Basset, R. (1909): "Berbers and North Africa", J. Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, 506-519.
- Basset, R. (1910): "Recherches sur la religion des Berbères", *Revue de l'Histoire des Religions*, 61, 291-342.
- Bates, O. (1914): *The Eastern Lybians: an Essay*, London.
- Behagel, A.-A. (1865): *L'Algérie: histoire, géographie, climatologie, hygiène, agriculture, forêts, zoologie, richesses minérales, commerce et industrie, moeurs indigènes, population, armée, marine, administration*, Alger, Tissier.
- Belmonte Avilés, J. A. (2000): "From the Atlas to the Caucasus: the Other Side of the Mediterranean Before Islam", *Archaeoastronomy*, 15, 78-94.
- Belmonte Avilés, J. A., Esteban, C., y Jiménez González, J. J. (1998): "Mediterranean Archaeoastronomy and Archaeotopography: Pre-Roman Tombs of Africa Proconsularis", *Journal of History of Astronomy*, 23, 7-24.
- Belmonte Avilés, J. A., et al. (2003): "The Dolmens and Hawanat of Africa Proconsularis revisited", *Journal for the History of Astronomy*, 34 (3), 305-320.
- Ben Younès, H. (1989): "Céramique "hybride" du Sahel punique", *Bulletin des Travaux de l'Institut National d'Archéologie et d'Art*, 3, 73-86.
- Ben Younès, H. (2007): "Interculturality and the Punic Funerary World", D. L. Stone y L. M. Stirling (eds.), *Mortuary Landscapes of North Africa*, Toronto, University of Toronto Press, 32-42.
- Ben Younès, H. (2010). "Les Libyphéniciens", A. Ferjaoui (ed.), *Carthage et les autochtones de son empire du temps de Zama. Colloque international par l'Institut National du Patrimoine et l'Association de Sauvegarde du site de Zama. Hommage à Mohamed Hassine Fantar (Siliana et Tunis, 10-13 mars 2004)*, Tunis, Institut National du Patrimoine, 337-352.
- Bénabou, M. (1976): *La résistance africaine à la romanisation*, Paris, Université de Paris-Sorbonne.
- Bénabou, M. (1981): "L'Afrique et la culture romaine: le problème des survivances", *Cahiers de Tunisie*, 29, 9-21.
- Bénabou, M. (1982): "Les survivances préromaines en Afrique Romaine", C. M. Wells (ed.), *L'Afrique Romaine: Les Conférences Vanier 1980/ Roman Africa: The Vanier Lectures 1980 (Ottawa)*, Ottawa, 13-27.
- Bénabou, M. (1986): "Le syncrétisme religieux en Afrique romaine", *Gli Interscambi culturali e socio-economici fra l'Africa settentrionale e l'Europa mediterranea atti del congresso internazionale (Amalfi, 5-8 dicembre 1983)*, Napoli, 321-332.
- Bertholon, L. (1908, 1909, 1910): "Essai sur la religion des Libyens", *Revue Tunisienne*, 15, 480-490; 16, 427-431; 17, 135-149.

- Boëtsch, G., y Ferrié, J.-N. (1989): "Le paradigme berbère : approche de la logique classificatoire des anthropologues français du XIXe siècle", *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, 1 (3), 257-275.
- Boëtsch, G., y Ferrié, J.-N. (1996): "Classification et pratique classificatoire dans l'Anthropologie physique du nord de l'Afrique", *Préhistoire, Anthropologie méditerranéennes*, 5, 17-33.
- Camps, G. (1980): *Berbères. Aux marges de l'Histoire*, Paris, Hespérides.
- Camps, G. (1985): "Les Croyances protohistoriques en Afrique du Nord", A. Akoun (ed.), *Mythes et croyances du monde entier. Tome 2 : le monothéisme*, Paris, Lidis-Brepols, 304-319.
- Cañete Jiménez, C. (2006): "La antigüedad en la comisión de exploración científica de Argelia (s. XIX): variabilidad para un fin común", *Al-Andalus Magreb*, 13, 43-68.
- Carcopino, J. (1938). "L'aptitude d'assimilation des Berbères à la civilisation d'après l'histoire ancienne de l'Afrique du Nord", *Actes du VIII<sup>e</sup> Congrès Volta*, Roma. 3-14.
- Chaker, S. (2008): "Les Berbères : du mythe à la réalité politique", S. Chaker (ed.), *Les berbères, des rives en rêves*, Marseille, Sèpia, 169-175.
- Cintas, P. (1961): *Elements d'étude pour une protohistoire de la Tunisie* Paris, Presses Universitaires de la France.
- Colin, F. (2003): *Les peuples libyens de la Cirénaïque à l'Égypte. D'après les sources de l'Antiquité classique*, Bruxelles, Académie Royale de Belgique.
- Courtois, C. (1942): "De Rome à l'Islam", *Revue Africaine*, 86, 24-55.
- Daumas, E. (1853): *Moeurs et coutumes de l'Algerie: Tell, Kabylie, Sahara*, Paris, Hachette.
- Descola, P. (2012): *Más allá de naturaleza y cultura*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Dondin-Payre, M. (2000). "L'Armée d'Afrique face à l'Algérie romaine: enjeux idéologiques et contraintes pratiques d'une oeuvre scientifique au XIXe siècle", *L'Africa Romana: atti del XIII Convegno di Studio (Djerba, 10-13 dicembre 1998)*, Roma, Carocci, 725-746.
- Doutté, E. (1909): *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger.
- Dumasy, F. (2005): "L'Imperialisme, un débat manqué de l'histoire contemporaine française? Pour une relecture des travaux d'Yvon Thébert dans la perspective de la colonisation", *Afrique et Histoire*, 3, 57-69.
- Emérit, M. (1960): "Le problème de la conversion des Musulmans d'Algerie sous le Second Empire. Le conflit entre Mac-Mahon et Lavignerie", *Revue Historique*, 223, 63-84.
- Faidherbe, L., y Topinard, P. (1873): *Instructions sur l'Anthropologie de l'Algerie*, Paris.
- Fantar, M. H. (2001): "Propos sur les divinités féminines dans l'univers libico-punique", K. Geus y K. Zimmermann (eds.), *Punica, Libyca, Ptolemaica: Festschrift für Werner Huss, Zum 65. Geburtstag dargebracht von Schülern, Freunden und Kollegen*, Leuven-Paris-Sterling-Virginia, Peeters, 221-233.
- Fentress, E. (2006): "Romanizing the Berbers", *Past and Present*, 190, 3-33.
- Ferjaoui, A. (ed.) (2010): *Carthage et les autochtones de son empire du temps de Zama. Colloque international par l'Institut National du Patrimoine et l'Association de Sauvegarde du site de Zama. Hommage à Mohamed Hassine Fantar (Sliana et Tunis, 10-13 mars 2004)*, Tunis, Institut National du Patrimoine.
- Ghaki, M. (1997): "Femmes et déesses libyques", *Catalogue de l'exposition sur « La femme tunisienne à travers les âges »*, Tunis, 52-58.
- Ghaki, M. (2005): "Quels sens faudrait-il donner aux termes Autochtone, libyen, libyque, libyphénicien, numide et maure", *Studi Magrebini*, Nuova Series III, 35-42.
- Ghaki, M. (2009-2010): "L'Evolution du culturel chez les Libyens", *Awal. Cahiers d'Études Berbères*, 40-41, 145-159.
- Given, M. (2004): *The Archaeology of the Colonized*, London, Routledge.
- Gleba, M. y Horsnaes, H.W. (2011): *Communicating Identity in Italic Iron Age Communities*, Oxford, Oxbow Books.
- González-Wagner, C. (2001): "Comercio, colonización e interacción cultural en el Mediterráneo antiguo y su entorno. Ensayo de aproximación metodológica", J.L. López

- Castro (ed.), *Colonos y comerciantes en el Occidente Mediterráneo*, Almería, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Almería, 13-56.
- González-Wagner, C. (2004): "Colonización, aculturación, asimilación y mundo funerario", A. González Prats (coord.), *Actas del III Seminario Internacional sobre Temas Fenicios*, Alicante, Instituto Alicantino Juan Gil-Albert, 267-298.
- Gran-Aymerich, È. (2001): *El nacimiento de la Arqueología moderna. 1798-1945*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Gsell, S. (1927): *Histoire Ancienne de l'Afrique du Nord*, Vol. VI, Paris, Hachette.
- Gsell, S. (1931): "Introduction (Histoire et historiens de l'Algérie)", J. E. A. Alazard (ed.), *Histoire et historiens de l'Algérie*, Paris, F. Alcan, 1-16.
- Hannoum, A. (2003): "Translation and the Colonial Imaginary: Ibn Khaldun Orientalist", *History and Theory*, 42 (1), 61-81.
- Joleaud, L. (1935): "Animaux-totems nord-africains", *Revue Africaine*, 76, 325-348.
- Khanoussi, M., y Ghaki, M. (1995). "Une nouvelle représentation de divinités sur un bas relief de Borj Héral (Thunusida?)", *Atti del III Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici* (Tunisi, 11-16 novembre de 1991), Roma, Consiglio Nazionale di Ricerca, vol. II, 171-175.
- Krandel Ben Younès, A. (2002): *La présence punique en pays Numide*, Tunis, Institut National du Patrimoine.
- Kuper, A. (1988): *The Invention of Primitive Society: Transformation of an Illusion*, London, Routledge.
- Laoust, E. (1920): *Mots et choses berbères: notes de linguistique et d'ethnographie*, Paris, Augustin Challamel.
- Leglay, M. (1975): "Les syncrétismes dans l'Afrique ancienne", F. Dunand y P. Levêque (eds.), *Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité. Colloque Besanson 22-23 oct. 1973*, 123-151.
- Lewicki, T. (1957): "Survivances chez les berbères médiévaux d'ère musulmane de cultes anciens et de croyances païennes", *Folia Orientalia*, 8, 5-40.
- Liebmann, M. y Rizvi, U. Z. (eds.) (2008): *Archaeology and the Postcolonial Critique*, Lanham, AltaMira Press.
- Longerstay, M. (2011). "La présence de haouanet définit-elle une identité régionale dans le nord de la Proconsulaire?", C. Briand-Ponsart e Y. Modéran (eds.), *Provinces et identités provinciales dans l'Afrique Romaine*, Caen, Publications de CRAHM, 189-200.
- Lorcin, P. M. E. (1998): "Imperial Identities: Stereotyping, Prejudice and Race in Colonial Algeria", *International Journal of Middle East Studies*, 30 (4), 586-588.
- Lorcin, P. M. E. (1999): "Imperialism, Colonial Identity, and Race in Algeria, 1830-1870: The Role of the French Medical Corps", *Isis*, 90 (4), 653-679.
- Lowenthal, D. (1998): *El pasado es un país extraño*, Madrid, Akal.
- Álvarez Martí-Aguilar, M. (ed.) (2011): *Fenicios en Tartessos: nuevas perspectivas*, Oxford, Archaeopress.
- Masuzawa, T. (2003): "In Search of Dreamtime: the Quest for the Origin of Religion", C. Olson (ed.), *Theory and Method in the Study of Religion*, Wadsworth, 78-84.
- Mercier, E. (1888): *Histoire de l'Afrique septentrionale (Berbérie) depuis les temps les plus reculés jusqu'à la conquête française (1830)*, Paris, E. Leroux.
- Mercier, E. (1905): "La race berbère, véritable population de l'Afrique septentrionale", *Recueil de la Société Archéologique de la Province de Constantine*, XXXIX, 23-59.
- Omar, S. M. (2008): *Los estudios post-coloniales: una introducción crítica*, Castelló de la Plana, Universitat Jaume I.
- Ould Mohamed Bara, E. (2002): "La discrimination Arabes/Berbères aurait-elle partiellement inspiré la politique coloniale en Mauritanie?", *MASADIR: Cahiers de Sources de l'Histoire de la Mauritanie*, 3, 101-107.
- Peyras, J. (1995): "Les Libyens et les autres: réflexions sur la notion d'"influences"" *L'Homme Méditerranéen: Mélanges offerts à Gabriel Camps*, Aix-en-Provence, LAPMO, 215-230.

- Picard, G.-C. (1955): *Les religions de l'Afrique antique*, Paris, Plon.
- Pouillon, F. (1993): "Simplification ethnique en Afrique du Nord: Maures, Arabes, Berbères (XVIIIe-XXe siècles)", *Cahiers d'Études Africaines*, 33 (129), 37-49.
- Ramos Martín, J. (2011). *La construcción del bereber: historiografía y colonialismo en el siglo XIX*", R. González Zalacaín (ed.), *Actas de las III Jornadas Prebendado Pacheco (Tegueste, abril de 2009)*, Tegueste, Ayuntamiento de Tegueste, 93-118.
- Rozet, C.-A., y Carette, A.-E. H. (1850): *L'Algérie*, Paris, Firmin Didot.
- Sebaï, M. (2005): "La romanisation en Afrique, retour sur un débat. La résistance africaine: une approche libératrice?", *Afrique et Histoire*, 3, 39-56.
- Servier, J. (1985): *Traditions et civilisation berbères: les Portes de l'Année*, Monaco, Éditions du Rocher.
- Stein, Gil J. (ed.) (2005): *The Archaeology of Colonial Encounters: Comparative Perspectives*, Santa Fe, School for Advanced Research Press.
- Tejera Gaspar, A., y Ramos Martín, J. (2013): "La religión de los libios de Canarias y África: problemas y consideraciones para su estudio comparado", *Anuario de Estudios Atlánticos*, 59, 573-604.
- Toutain, J. (1920): *Les cultes païens dans l'empire romain (Vol. III. Les cultes indigènes nationaux et locaux. Afrique du Nord, Péninsule Ibérique, Gaule)*, Paris, E. Lérout.
- Van Dommelen, P. y Gómez Bellard, C. (eds.) (2008): *Rural Landscapes of the Punic World*, London-Oakville, Equinox.
- Van Dommelen, P. y Knapp, A. (eds.) (2010): *Material Connections in the Ancient Mediterranean. Mobility, Materiality and Identity*, London, Routledge.
- Vives-Ferrándiz Sánchez, J. (2005): *Negociando encuentros. Situaciones coloniales e intercambios en la costa oriental peninsular (ss. VIII-VI a.C.)*, Barcelona, Edicions Bellaterra.
- Vivien de Saint-Martin, I. (1863): *Le Nord de l'Afrique dans l'antiquité grecque et romaine*, Paris.
- Warnier, A. (1865): *L'Algérie devant l'Empereur*, Paris, Challamel.
- Westermarck, E. (1926): *Ritual and Belief in Morocco*. 2 vols, London, MacMillan & Co.
- Westermarck, E. (1935): *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*, Paris.