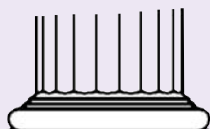


Francisco Díez de Velasco
(ed.)

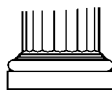
EPHEMERIS BLÁZQUEZ I:
José María Blázquez
y la Historia de las Religiones



EDICIONES CLÁSICAS

Francisco Diez de Velasco
(ed.)

EPHEMERIS BLÁZQUEZ I:
José María Blázquez
y la Historia de las Religiones



EDICIONES CLÁSICAS

Primera edición 2020

Ediciones Clásicas S.A. garantiza un riguroso proceso de selección y evaluación de los trabajos que publica.

La edición de este volumen forma parte del proyecto de investigación “Bases teóricas y metodológicas para el estudio de la diversidad religiosa y las minorías religiosas en España” (HAR2016-75173-P) del Ministerio de Ciencia e Innovación de España, 2017-2020, desarrollado en la Universidad de La Laguna. El núcleo de este volumen se discutió en el seminario que tuvo lugar el 9 de abril de 2019 en la Universidad de La Laguna bajo el título “*Ephemeris* Blázquez I: José María Blázquez y el estudio de la diversidad religiosa” organizado por el grupo de investigación HISTOREL (Historia de las Religiones) de la Universidad de La Laguna. El programa del seminario con enlaces a los vídeos de cada una de las conferencias y discusiones y mesa redonda se puede consultar en <http://historel.webs.ull.es/divrelesp/EphemerisBlazquez2019.pdf>.

- © Los autores
- © Francisco Díez de Velasco (ed.)
- © Alfonso Martínez Díez, *Editor & Publisher*
- © Ediciones Clásicas, S.A.
c/ San Máximo 31, 4º 8
Edificio 2000
28041 Madrid
Tlfs: 91-5003174 / 5003270
Fax. 91-5003185.
E-mail: ediclas@arrakis.es
Web: www.edicionesclasicas.com

Ilustración de la cubierta: José María Blázquez de espaldas entre el público en la conferencia inaugural del VI Congreso de la SECR (Sociedad Española de Ciencias de las Religiones) y IV de la EASR (European Association for the Study of Religion). Santander, 8 de septiembre de 2004. Foto de Francisco Díez de Velasco

I.S.B.N. 978-84-7882-855-5
Depósito Legal: M-11851-2020
Impreso en España por CIMAPRESS

ÍNDICE

Santiago Montero Herrero: Presentación de <i>Ephemeris Blázquez</i>	7
Francisco Díez de Velasco: <i>José María Blázquez y el proyecto de implantación de la Historia General de las Religiones en España</i>	9
Juan Carlos Olivares Pedreño: <i>José María Blázquez y el desarrollo historiográfico de las religiones primitivas de Hispania</i>	93
Guadalupe López Monteagudo: <i>José María Blázquez y el estudio de la mitología y la religión en los mosaicos romanos</i>	103
Santiago Montero Herrero: <i>José María Blázquez y la religión etrusca</i> ...	121
Jorge García Cardiel: <i>José María Blázquez y el estudio de la religión ibérica: entre lo primitivo y lo clásico</i>	141
José A. Delgado Delgado: <i>José María Blázquez Martínez y la religión romana de Hispania</i>	171
Ramón Teja Casuso: <i>José María Blázquez y los estudios del cristianismo</i>	177
Israel Campos Méndez: <i>José María Blázquez y las religiones de Persia</i>	185
Jordi Vidal Palomino: <i>Las religiones cananea y hebrea en la obra de José María Blázquez</i>	189
Miguel Ángel Molinero Polo: <i>José María Blázquez Martínez y la religión egipcia antigua</i>	205
Juan Manuel Abascal: <i>Bibliografía sobre religiones en la obra de José María Blázquez</i>	217
Índice de nombres	255



José María Blázquez en el congreso “*Homo religiosus*. Mediadores con lo divino en el mundo mediterráneo antiguo, congreso internacional de Historia de las Religiones” Palma de Mallorca, Universidad de las Islas Baleares, 14 de octubre de 2005. Foto de Francisco Díez de Velasco

EPHEMERIS BLÁZQUEZ

SANTIAGO MONTERO
Universidad Complutense de Madrid

En noviembre de 2018, cuando habían transcurrido ya más de dos años desde el fallecimiento de D. José María Blázquez, tomé la iniciativa de crear unas jornadas anuales que, bajo el título de *Ephemeris Blázquez* (precedida por un numeral), mantuviese viva su dilatada obra científica plasmada en más de 800 contribuciones al tiempo que fuese un justo reconocimiento y homenaje a uno de nuestros grandes maestros, tan frecuente e injustamente olvidados en España. La idea era -y sigue siendo- que alguna Universidad, Museo o institución académica organizase una jornada -una mesa redonda o un pequeño coloquio- centrada en algún aspecto de su extensísima producción -la Historia de España, la Arqueología, la Historia de las Religiones, el Arte antiguo...- y comprobar el grado de pervivencia de sus ideas, contrastándolas con tendencias o estudios más recientes. Un grupo de discípulos de Blázquez (Francisco Díez de Velasco, Adolfo Domínguez Monedero, Guadalupe López Monteagudo, Jorge Martínez-Pinna Nieto, Luz Neira Jiménez y Sabino Perea Yébenes) firmó conmigo aquella invitación.

Fue el profesor F. Díez de Velasco quien dio el primer paso, organizando el 9 de abril de 2019 en la Universidad de La Laguna la *I Ephemeris Blázquez: José María Blázquez y el estudio de la diversidad religiosa*. Aquella jornada se articuló en tres ponencias, las del propio Díez de Velasco, Juan Carlos Olivares Pedreño y yo mismo, seguida de una Mesa Redonda moderada por el profesor José A. Delgado Delgado. La reunión cumplió su cometido y fue, al mismo tiempo, una ocasión para recordar el agitado pasado académico y científico de la Historia de las Religiones en la universidad pública española que, sin gozar de la antigüedad y tradición de otros centros de investigación europeos, ha cumplido ya más de medio siglo de existencia.

Su celebración, ha animado a la profesora Luz Neira, de la Universidad Carlos III de Madrid a convocar la *II Ephemeris* (2020) que se centrará en el estudio del mosaico en la obra de Blázquez.

En estos últimos meses de 2019 recibí un inesperado y grato espaldarazo a mi iniciativa. Animado por la profesora Guadalupe López Monteagudo, presenté mi candidatura a la *XXVIII edición de los Premios Nacionales Cultura Viva* con los que colabora el CSIC y que cuentan con una sección de Historia Antigua y Arqueología “José María Blázquez”. El 25 de septiembre recogí esta distinción que evidentemente premiaba no mis méritos académicos o docentes sino la iniciativa de estas jornadas en recuerdo de nuestro maestro.

Ojalá sean muchas más las jornadas por celebrar. Blázquez sigue vivo en nuestro recuerdo entre quienes tuvimos la fortuna de ser sus discípulos o le trataron como compañero y amigo, siempre estarán presentes su fuerte personalidad y su afecto por todos nosotros y la mejor forma de homenajearle es sin duda el estudio de la vigencia de su fecunda obra científica.



José María Blázquez en 1991 en Petra (Jordania) junto a uno de los monumentos funerarios de la ciudad. Foto de Guadalupe López Monteagudo

JOSÉ MARÍA BLÁZQUEZ Y EL PROYECTO DE IMPLANTACIÓN DE LA HISTORIA GENERAL DE LAS RELIGIONES EN ESPAÑA

FRANCISCO DIEZ DE VELASCO
Universidad de La Laguna

1. LA REIVINDICACIÓN DE BLÁZQUEZ COMO HISTORIADOR DE LAS RELIGIONES

El presente trabajo¹ intenta ofrecer elementos para apuntalar la reivindicación de la figura de José María Blázquez como uno de los más notorios cultivadores de la disciplina Historia de las Religiones en España². Se trata de una faceta quizá algo invisibilizada dada la importancia de su dedicación en general a la Historia Antigua y por el hecho de que la Historia Antigua es un campo académico muy consolidado en España con un área de conocimiento con centenares de profesores asociados a ella. Por el contrario, la Historia de las Religiones tuvo una incipiente institucionalización en España en 1954 que quedó casi definitivamente truncada en 1964, y aunque se haya recuperado posteriormente en la España democrática y abierta a la diversidad también en las disciplinas de análisis social, no se encuadra institucionalmente en un área de conocimiento. Será justamente esta primera época en la que la Historia de las Religiones parecía que iba a consolidarse en España,

¹ Este trabajo se inserta en el contexto del proyecto de investigación “Bases teóricas y metodológicas para el estudio de la diversidad religiosa y las minorías religiosas en España” (HAR2016-75173-P) del Ministerio de Ciencia e Innovación de España, 2017-2020. He de agradecer los datos aportados por José María Blázquez (en las entrevistas desarrolladas el 24/10/2004, 20/02/2005, 2 y 4/1/2007 y 13/4/2007), por Pedro Álvarez de Miranda (acceso a sus archivos familiares e informaciones sobre José María Blázquez), por Consuelo de la Gándara (entrevista el 4/3/1983 en que se trató la cuestión de la relación de José María Blázquez con su marido y su obra); por Mario Gandini (acceso al archivo de Raffaele Pettazzoni en San Giovanni in Persiceto y en especial a la tesis de Álvarez de Miranda y las cartas entre ambos); por Santiago Montero Herrero (en especial el acceso a sus archivos familiares y la correspondencia entre su padre y Ángel Álvarez de Miranda). Otros agradecimientos más puntuales se incluyen en nota en los lugares pertinentes.

² El origen de este trabajo ha sido la invitación pública que en el acto *in memoriam* dedicado a José María Blázquez que se desarrolló en la Universidad Complutense de Madrid el 6 de junio de 2016 me hizo Santiago Montero para que ahondase en la faceta de cultivador de la historia de las religiones por parte de nuestro común maestro.

que es la del primer Blázquez, la que vamos a intentar revisar con mayor detalle en este capítulo, aunque lanzaremos también la mirada hacia momentos posteriores en los que Blázquez derivó sus intereses en el estudio de las religiones más allá de las fronteras que enmarcan la Historia Antigua.

Pero para mitigar esta invisibilización conviene calibrar el peso de la producción que se puede asociar a temas relativos al estudio de las religiones en la obra de José María Blázquez. Un dato resulta esclarecedor: escribió más de 800 trabajos en su carrera investigadora de los cuales unos 350 trataban en todo o en parte el tema religioso y serían asociables a un perfil de cultivador de la Historia de las Religiones, mientras que algo menos de 500 trataban otros temas. Publicó dos entradas (Blázquez 1987a-b) en la enciclopedia más prestigiosa de su época, la que promovió Mircea Eliade y vio la luz en 1987, el año siguiente al fallecimiento de su “*editor in chief*”. Y fue uno de los muy pocos españoles que participó en dicha obra en su primera edición³. Por otra parte, se encargó durante casi un decenio de la docencia de la asignatura Historia de las Religiones en la Universidad Complutense de Madrid desde la jubilación de Santiago Montero Díaz en 1982 hasta la suya en 1991 y dirigió una veintena de tesis doctorales que se enmarcaban en dicha temática, que inaugura la de Ramón Teja en 1972⁴. También resulta significativo que l’Académie Royale de Belgique le otorgase el “Prix Franz Cumont” en 1985, que reconoce una trayectoria dedicada a la historia de las religiones y a las ciencias de la Antigüedad⁵.

³ Escribió también Manuel Díaz y Díaz, el artículo “Isidore of Seville”, el resto de los españoles tenían una trayectoria internacional en sus ubicaciones universitarias, así Raimundo Panikkar que escribe el artículo “Deity”, en ese momento aparecía como *emeritus* de la Universidad de California en Santa Bárbara o Javier Teixidor que escribió la entrada de “Aramaean religion” estaba en el CNRS francés. Bien diferente es el panorama en la segunda edición en que hay más presencia de investigadores ubicados en la universidad española e incluso la temática sobre la que trató Blázquez le fue encomendada a otro especialista, Francisco Marco (2005).

⁴ De entre la cincuenta de tesis que dirigió (*vid.* Anes 2002:39; Blázquez 2002k: 44-45; Almagro 2013: 539) esa veintena la componen Teja (1972), Vázquez Hoys (1974); González Blanco (1975); Arce (1975); Cruz Villalón (1983); Sanz Serrano (1984); Fernández Hernández (1984); Grande del Brio (1986); Dávila Iglesias (1986); García Gelabert (1987); Domínguez Monedero (1987); Díez de Velasco (1988); Cascajero Garcés (1989); Segarra Crespo (1989); Belicha Barchilon (1989); Neira Jiménez (1992); Pardo Fernández (1992); Ibarzabal Iruretagoyena (1994); Serrano Espinosa (1996); Molinero Polo (1999); Hooshangi (2004). En las tesinas destacan algunos discípulos que luego dedicaron sus tesis a otras temáticas, como Alvar (1977) o González Wagner (1978), aunque hicieron ambas en la temática religiosa las antes citadas Sanz (1978), Belicha (1983), Díez de Velasco (1984; 1987) o Segarra (1985). En este punto tengo que agradecer a las funcionarias de la secretaría de la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense de Madrid que me hayan permitido acceder a los cuadernos recopilatorios de tesis y tesinas que se custodian en dicho centro para poder confeccionar la lista anterior.

⁵ En su *laudatio* a Blázquez María José Hidalgo no deja de conectar este premio con la labor de Blázquez en el estudio de las religiones antiguas (Hidalgo 2000: 38), bien es verdad que la Academia

Es necesario insistir en que un investigador con 350 trabajos dedicados a un campo disciplinar específico sin duda sería incluido entre los más destacados cultivadores de dicho campo. Y si bien es bien cierto que no suele poder obviarse dicha faceta en las numerosas entradas de diccionarios, contribuciones e *in memoriam* que se han escrito para resaltar su figura⁶, no es menos cierto que suelen centrarse y reivindicar tan principalmente su título totalmente merecido de “padre” de la Historia Antigua en España que poco o nada dicen de sus trabajos de religiones⁷. Generalmente esta faceta de estudioso de las religiones podría quedar subsumida como un apéndice más de su dedicación a la Antigüedad y reseñarse solamente en lo que atañe a los límites de una cronología que justamente en la obra de Blázquez se excede principalmente cuando de religiones se trata como repasaremos en la última parte de este trabajo.

Haciendo una generalización introductoria encontramos que el estudio de las religiones resulta una cuestión relevante en el contexto general de su obra, pero no se puede decir que haya suscitado un interés sistemático para evidenciarla. Hasta el momento se ha dedicado solo un artículo de modo monográfico a tratar el asunto, el que se incluye en el más reciente de los homenajes que se le han ofrecido, publicado en 2018 por el Centro de Estudios Linarenses del que Blázquez fue Consejero Honorario desde su nombramiento en 2010. Firma el trabajo Juan Manuel Abascal al que debemos también la recopilación bibliográfica de Blázquez más completa⁸ de la que se puede dis-

belga cuenta con otro premio más veterano y específicamente otorgado a quienes se dedican a la Historia General de las Religiones que es el “Prix Eugène Goblet d’Alviella”.

⁶ Sanz (2016: 514), que hizo su tesina y su tesis con él sobre temas de religión, le dedica algunas líneas; Marco (2016: 18), le dedica un párrafo más extenso; Remesal (2016: 5), un párrafo de una decena corta de líneas; lo citan más de pasada, por ejemplo, Díaz Andreu y otros 2009: 133; Anes 2002:39; Solana 1999: 12-13 o Peiro y Pasamar 2002: 132-133.

⁷ Resulta muy interesante lo que encontramos en el caso de Cabrero 2015, que al escribir en una revista especializada en historia antigua no visibiliza específicamente esta faceta religiosa, y no es por desconocimiento, ya que en la lista de títulos de libros que cita hay muchos que portan la palabra religiones en múltiples ocasiones y no podemos olvidar que ha firmado una decena de trabajos sobre el tema con el propio Blázquez (revisados en este mismo volumen por Jordi Vidal ya que tratan de religión hebrea), de los que son artículos de divulgación una parte: Blázquez 2001t; 20014k-l; 20015i, pero la mayoría son artículos de investigación divulgativa: Blázquez 1993k; 2004j; 2005g-h; 2008h; 2012f y hasta hay un libro recopilatorio: Blázquez 2011a. También es simbólico que en el análisis de la actividad de Blázquez al frente de la revista *Gerión* y la treintena de artículos que publicó en ella, muchos de tema religioso (más de la mitad), y algunos hasta desbordando el mundo antiguo y adentrándose en el islam (Blázquez 2007d; 2012a), no se incluya esta faceta de modo particularizado en su *in memoriam* en la revista (Hernando 2016).

⁸ https://www.ua.es/personal/juan.abascal/blazquez_martinez.html, el elenco más completo con el que se contaba con anterioridad es el que aparece en el primer volumen de su magno homenaje (Mangas/Alvar 1993-1998) sin determinación de autor y que cubre veinte páginas (sin autor 1993: XVII-XXXVI).

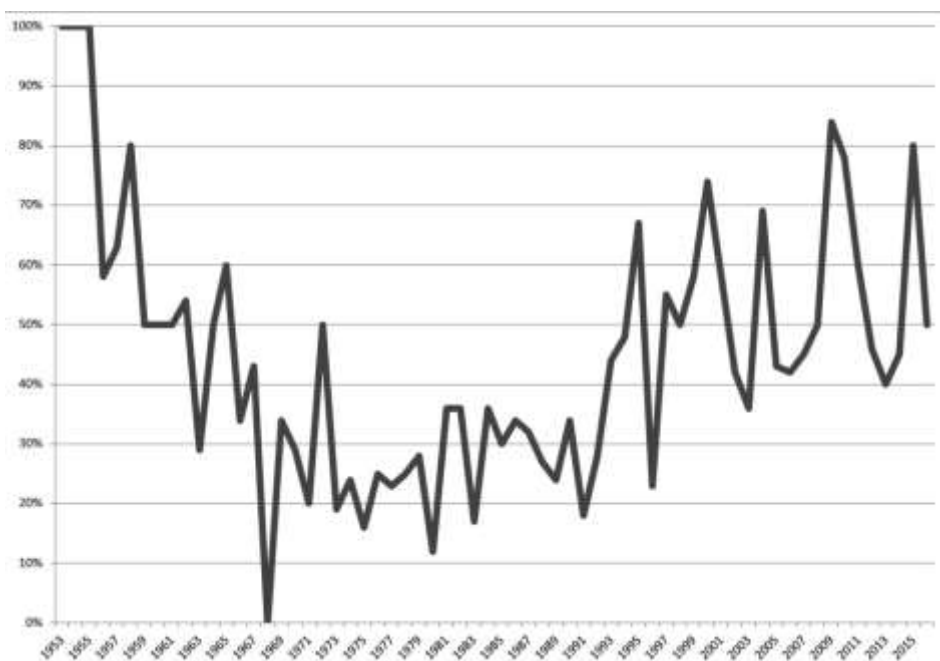
poner, que incluye hipervínculos a una gran parte de su producción, preparados bajo la dirección del propio Abascal en el contexto de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Se trata de un trabajo impagable, porque nos permite de un modo bastante sencillo y cómodo acceder a la gran mayoría de los trabajos del autor y, además, se trata de una iniciativa que estuvo supervisada en su confección en los años 2004 y 2005 por el propio Blázquez y contó con el apoyo de la Real Academia de la Historia. La bibliografía que cierra el presente volumen deriva de esa recopilación a la que se han añadido algunos trabajos específicos sugeridos por los diversos autores de los capítulos del libro. Esta reciente revisión por parte de Abascal centra específicamente el análisis en los trabajos que dedicó Blázquez a Hispania y sus religiones, y no deja de reconocer que en estos estudios su producción bibliográfica marcó un punto de inflexión, pero además ubica de modo certero estas obras en el contexto de las diversas otras facetas de trabajo que cultivó. Las primeras líneas del estudio de Abascal son muy esclarecedoras y resumen de modo muy adecuado la cuestión:

“Pocas personalidades como José María Blázquez han dejado tanta huella en los estudios históricos de la Península Ibérica. Su enorme formación, que se incrementó día a día hasta su muerte merced a su continuo hábito de estudio y lectura, le permitió abrir diferentes líneas de investigación que cultivó siempre con pasión y con la seguridad de que estaba creando espacios científicos por los que habrían de seguir muchos de sus discípulos. En el ámbito profesional, el profesor Blázquez podría ser definido como el mayor especialista español del siglo XX en mosaicos, pero también como el mejor conocedor de las fuentes antiguas junto a su maestro Antonio García y Bellido, como historiador de la economía antigua, como un notorio especialista en el mundo de las culturas orientalizantes y en el mundo ibérico peninsular, gran historiador de las religiones, como el investigador español de mayor proyección internacional en su ámbito científico, etc., etc. y, además, como un reconocido experto en arte contemporáneo español, aunque él mismo cultivó con discreción esta faceta de la que se ocupó en numerosos trabajos. En este volumen que amigos y colegas dedican a su memoria, he creído oportuno escribir algunos párrafos sobre su faceta como historiador de las religiones antiguas de Hispania, pues en este campo se puede hablar de un antes y un después respecto a su obra” (Abascal 2018: 171-172).

Para ahondar un poco más en la relevancia de los trabajos sobre religiones en la trayectoria de Blázquez resultan muy claros los planteamientos que se derivan de las cifras que resultan del análisis de su producción bibliográfica.

Si tomamos los datos por años de los trabajos dedicados a las religiones en el total de su producción (gráfico 1) se nos dibuja, a pesar de los altibajos en ciertos momentos, una curva en U. En los años centrales, desde 1968 a 1996 las obras dedicadas a las religiones son muchas menos, rondando el 30-

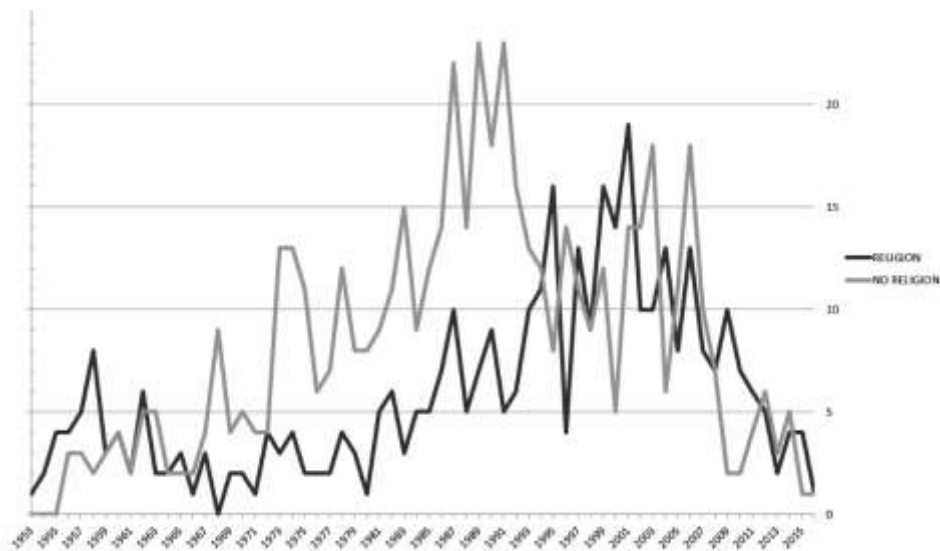
35%. En los primeros años, los que más nos interesan en este trabajo, la media ronda el 60%, partiendo del 100% en los primeros momentos. Parece que 1968 marcara un punto de inflexión claro, es el único año sin publicaciones sobre religiones en su trayectoria y abre una etapa de casi treinta años en la que otras temáticas interesan principalmente al autor. Resulta interesante, pero su análisis detallado excede los límites de este trabajo, constatar la recuperación en los últimos veinte años de la vida de Blázquez del interés por los temas religiosos, aunque sin resultar completamente predominantes como al principio de su carrera.



1. Porcentaje de trabajos sobre religiones en relación con el total de los producidos

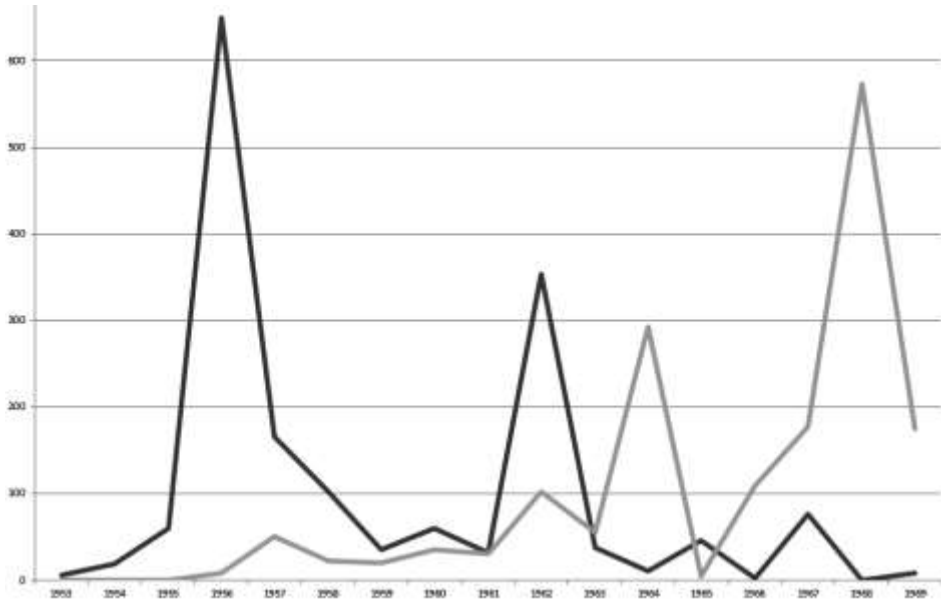
Resulta aún más revelador de esta trayectoria el análisis que no se basa en los meros porcentajes, ya que no discriminaría adecuadamente la cantidad de trabajos en la comparación entre años. Hacerlo así puede resultar distorsivo puesto que pudieran parecer todos los años iguales, cuando unos incluyen muchas más obras que otros, puesto que los centrales son años con mucha producción, y los primeros presentan un 100% de trabajos sobre temas de religiones, pero incluyen muy pocas obras. En este gráfico el análisis se basa en el número de publicaciones y deja claro que los picos más altos de producción están en los treinta años centrales, justamente los que hemos visto que son los que menos trabajos de religiones presentaban en porcentaje. Se nos dibuja una figura (gráfico 2) que diseña casi una U invertida, pero lo que resulta más relevante es el momento en el que encontramos que la curva de

obras sobre religiones cambia su tendencia y comienza a igualarse o superar a las dedicadas a otros temas. Desde mediados de la década de 1960 la tendencia, con algún altibajo, va en la dirección de la preeminencia de las no religiosas, pero a partir de mediados de la década de 1990, como si un cambio se hubiera producido a partir de su jubilación, pero también de su programático discurso de recepción en la Academia de la Historia (Blázquez 1990a), las dos curvas comienzan a entrelazarse, despuntando la de las obras sobre religiones en diez de los veinte años de este tramo final.



2. Número de trabajos sobre religiones (en oscuro) frente a los de otros temas (en claro)

Acabamos de evidenciar el interés del primer Blázquez por los temas relativos a lo religioso que se plasma en sus primeras publicaciones tal como queda claro por los dos gráficos anteriores. Pudiera parecer que iba a ser su dedicación principal, y el siguiente gráfico (el tercero) resulta aún más clarificador, porque en vez de contar los artículos y las demás publicaciones por su número, se discrimina en función de las páginas escritas sobre temas de religión respecto de otros temas. En este caso se tiene en cuenta su tesis doctoral de 1956 para el cómputo, que dispara el número de páginas de ese año y da lugar al primer pico, el más alto del gráfico, pero hay que tener en cuenta que se trata de un texto mecanografiado, que cuando se convierte en texto publicado pierde una parte sustancial de su volumen. El segundo pico, el central del gráfico, lo constituye la publicación parcial, en 1962, de dicha tesis.



3. Número de páginas publicadas sobre religiones (en oscuro) frente a las de otros temas (en claro) entre 1953 y 1969

En suma, vuelve a evidenciarse el punto de inflexión, que ahora queda más claramente situado en el año 1963-1964, y vuelve a singularizarse una primera época marcada por el gran peso de las religiones en la misma.

2. EL PRIMER BLÁZQUEZ, SUS MAESTROS, SU ESTANCIA EN ROMA Y LA FIGURA DE ÁNGEL ÁLVAREZ DE MIRANDA

Partiendo de esta perspectiva, intentaremos ahondar en el contexto en el que se forma y en el que desarrolla sus publicaciones el primer Blázquez: el del primer decenio de su trayectoria académica. Para ello resulta interesante pasar revista a varias figuras clave en su apuesta por la temática que nos interesa.

El primero es Antonio Tovar⁹ que es quien le aconseja que dedique su tesis al tema de las religiones primitivas hispanas. Podemos invocar las propias palabras de Blázquez en una larga entrevista que le hizo Fernando Wulff:

“Como en aquella época Tovar estaba en el extranjero, me parece que estaba en la Argentina, si no recuerdo mal, pues entonces yo determiné pasarme a Madrid a hacer Clásicas [...]. Tovar, que era vecino mío en Sala-

⁹ Datos biográficos en: Tovar Larrucea 2013; Peiró y Pasamar 2002: 487-488.

manca, y al que yo había visitado, ya estaba en España de vuelta de América, y me dio un consejo: que, si yo quería preparar cátedras de universidad, que me marchara a Madrid, Madrid tenía ciertas ventajas sobre las provincias que era que tenía mejores bibliotecas y que, además, en gran parte los tribunales se formaban, entonces a dedo del ministro, en su mayoría de gente de Madrid; y que tendría muchas más facilidades: primero, para formación, por mejores bibliotecas; segundo, porque había un profesorado en Clásicas decente o muy bueno, y ese fue el motivo de venirme a Madrid el año 49. Pero Tovar me había dicho que había una tesis que se tenía que hacer, que era “Religiones primitivas de Hispania”, entendiendo por religiones toda la epigrafía, santuarios ibéricos, o sea... la etapa inmediatamente anterior, dijéramos, a la romanización. No Paleolítico ni Neolítico. Y por este motivo, yo elegí esta tesis que leí en el año 56, con calificación de sobresaliente y los cursos de doctorado los hice en el año 52” (Wulff 2016: 8-9).

Esta sugerencia de tema de tesis doctoral por parte de Tovar, que aprovechó Blázquez para rememorar en su investidura como doctor honoris causa por la Universidad de Salamanca (Blázquez 2000*: 43), marcó su trayectoria en el estudio de las religiones indígenas de la Península Ibérica, y es la dedicación en la que hemos visto que Abascal centraba su artículo, y la que analizan en el presente volumen el trabajo de Juan Carlos Olivares (2020) para las religiones “primitivas” y el de Jorge García Cardiel (2020) para las ibéricas. Fue una temática que acompañó su investigación desde el principio (Blázquez 1956a; 1957a) hasta el final de su vida investigadora (Blázquez 2010 c-d), durante casi sesenta años.

Pero no fue Tovar a quien Blázquez escogió como director de tesis, sino a Antonio García y Bellido¹⁰, a quien recordó en varias ocasiones (Blázquez 2006k: 25; 2009j: 175-176; 1995p: 188-190; 1998*: 35) insistiendo en considerarse su discípulo, como no deja de evidenciar Guadalupe López Monteagudo en uno de los *in memoriam* que le dedicó, el que vio la luz en la revista con la que tanta relación tuvo éste desde sus primeros artículos, *Archivo Español de Arqueología*:

“Respetuoso y afectuoso con sus maestros, en especial con D. Antonio García y Bellido, al que citaba en repetidas ocasiones aplicando sus enseñanzas y vanagloriándose de haber sido su discípulo. Actitud admirable que le honra y esa fidelidad hacia sus maestros nos la ha traspasado” (López Monteagudo 2016: 7).

¹⁰ Datos biográficos en: García y Bellido y García de Diego 2013; Peiró y Pasamar 2002: 273-274.

En otro *in memoriam* publicado al año siguiente especifica el contexto de su arribada al Instituto Rodrigo Caro del CSIC, como sucesor de su maestro:

“El profesor Blázquez llegó al CSIC en 1976, cuando asumió la dirección del Instituto Español de Arqueología Rodrigo Caro, tras el fallecimiento del profesor Antonio García y Bellido, cargo que debió satisfacerle sobremanera ya que él siempre se jactaba de haber sido alumno de su maestro y nos refería con frecuencia consejos que D. Antonio le había dado” (López Monteagudo 2017: 16).

El propio Blázquez recordaba algunos datos circunstanciales más de su elección al decir que fue el entonces decano de la Facultad de Filosofía y Letras de Oviedo (lo había sido de 1941 a 1951), el medievalista Juan Uría Riu, quien le aconsejó que escogiera a García y Bellido como director. Expone esta cuestión con cierto detalle, y en sus propias palabras, en su conversación con Fernando Wulff:

Hice la carrera aquí [Madrid] de Clásicas con muy buen profesorado. Ahí fui alumno de Montero Díaz. Yo pensé dedicarme a Historia Antigua, pero la tesis doctoral la hice con el Profesor García y Bellido [...]. Yo hablé con García y Bellido, que era el catedrático. Me propuso varios temas, uno de ellos era los vasos griegos en España, porque, según él, lo que él había publicado no estaba bien rematado y, después, que había más vasos griegos que habían aparecido, que lo suyo lo había publicado en la *Hispania Graeca* en el año 1948, pero que se podía afinar más y que, además, había piezas que él no había conocido de colecciones particulares, cosas que habían salido, etc. [...] Bellido (me influyó) en el sentido de investigar. Él tenía como principio, se había traído la idea de Alemania, que sólo queda de nosotros lo que trabajamos y publicamos, solo queda la obra escrita” (Wulff 2016: 8-9).

Desde luego la trayectoria de Blázquez hubiera sido bien diferente de haber derivado su tesis hacia el estudio de los vasos griegos de la Península Ibérica, sin duda hubiera tenido que cambiar su lugar de formación incluyendo a Oxford, donde se encontraba el indiscutido especialista en esta materia, John Beazley, que fue con quien trabajó la persona que terminó desarrollando unos años después ese tema de tesis, Gloria Trías¹¹, aunque con anterioridad había seguido las enseñanzas del maestro de Oxford otro discípulo de García y Bellido, Antonio Blanco Freijeiro, cuyas primeras clases como ayudante de García y Bellido siguió Blázquez, como no dejó de reconocer en entrevistas y escritos (Blázquez 1989*: 13), aunque

¹¹ Los pormenores se exponen en el libro homenaje con motivo del medio siglo de la publicación de su tesis y que coordinaron Xavier Aquilué, Paloma Cabrera y Margarita Orfila (2017).

Blanco tampoco había derivado hacia esos caminos en su tesis doctoral que, además, había terminado rápidamente, en 1947, con veinticuatro años y con anterioridad a su estancia oxoniense. La relación de Blázquez y Blanco se entrelazó en muchas otras ocasiones y quizá la más significativa cuando en 1987, junto con Carlos Seco y Emilio García Gómez, le presentaron para formar parte como académico de número de la Real Academia de la Historia (*vid.* Almagro 2013: 540). En el solemne acto de lectura de su discurso de ingreso, el 14 de enero de 1990, fue el encargado de hacer la respuesta preceptiva, que encaró con un desenfado no exento del respeto inherente a una trayectoria jalonada de centenares de publicaciones como era la del nuevo académico que portaba la medalla número trece y que discurre sobre *La sociedad del Bajo Imperio en la obra de Salviano de Marsella* (Blázquez 1990a), que era una clara apuesta por parte de Blázquez por evidenciar su interés por las religiones, por el cristianismo y por el uso de las fuentes cristianas como documentos clave para el estudio no de la teología, sino de la historia social.

En las palabras antes recogidas por Wulff en su larga entrevista, que es una mina de información, Blázquez ha introducido a su tercera gran influencia, Santiago Montero Díaz¹². En un trabajo que en cierto modo podemos considerar como una toma de posición general, aunque desarrolle una narración en tercera persona incluso cuando se refiere a sí mismo, el propio Blázquez expone la cuestión de modo claro:

“También los profesores M. Vigil y J. M^a Blázquez fueron discípulos del profesor S. Montero Díaz, aunque hicieran su tesis doctoral de la mano del profesor A. García y Bellido” (Blázquez 2009j: 177).

Era sin duda el profesor por el que muestra una mayor admiración y de quien será ayudante durante dos años desde el comienzo de octubre de 1952 al final de septiembre de 1954¹³:

“En el 53 me marché a Italia [...] y allí seguí cursos de Pallottino de religión etrusca, y otros cursos de historia de distintos profesores italianos de mucha fama; y después me vine. Para esa fecha Montero me había nombrado ayudante de clases prácticas. Porque para firmar las oposiciones estatales se necesitaba haber dado clases en la universidad, bien fuera uno

¹² Datos biográficos en: Argaya 2013; Peiró y Pasamar 2002: 422-424. Su bibliografía la estableció en primer lugar su hijo (Montero 1989) en el volumen de homenaje que se dedicó a su padre en la revista *Gerión* de la que había sido el primer director, y en la que le sucedió Blázquez, y también la recopiló Antonio Duplá en Montero 2004, LXXXV-XC, en general sobre su trayectoria *vid.* Duplá 2004 y Núñez Seixas 2012.

¹³ Los datos cronológicos más precisos sobre la trayectoria biográfica de Blázquez, ya que provienen de los documentos de la secretaría de los centros, se pueden encontrar en sin autor 1993: XV.

adjunto interino, bien fuera uno adjunto de cuatro años prorrogable por otros cuatro, bien fuera uno ayudante de Clases Prácticas, que es lo que yo hice con Montero: dos años de Ayudante de clases prácticas. Y por eso las primeras oposiciones que firmé, que perdí, de Historia Antigua, e hice otras de Arqueología, que también perdí, eran con los dos años de ayudante de clases prácticas con Montero. Montero influyó mucho en mí, porque ya desde el primer momento pensaba dedicarme a la Historia Antigua. Montero en aquella época daba unas clases fabulosas [...] Independientemente de esto, yo continué oyendo clases de Montero, que cambiaba todos los años el tema, continué varios años oyendo clases tuyas, todas las conferencias, más todas las clases que nos metía todas las tardes, y cosas así ¿verdad? Y como era cosa que a mí me interesaba, porque después de mi tesis veía en todo ello una ampliación de temas de religiones, y así me venía muy bien” (Wulff 2016: 9-10)¹⁴.

Un poco más adelante expone:

Yo me considero discípulo de Montero. Y Presedo. Y el mismo Vigil se consideraba discípulo de Montero, aunque el concepto que hoy día se tiene de “maestro” no encaja con él, porque al cambiar continuamente de ayudantes, ni Presedo, ni Vigil tuvieron que ver nada con él, ni tuvieron un cargo nombrados por él. Después tuvo un defecto muy nuestro: durante muchos años no quiso entrar en el terreno de las oposiciones. Y para tener discípulos alguien ha de defenderlos, porque después en las oposiciones cada uno defiende a los suyos a navajazo limpio ¿para qué nos vamos a engañar? Y Montero, durante muchos años no quiso entrar nunca en oposiciones; y si no tienes el maestro que te va a defender no hay nada que hacer” (Wulff 2016: 37).

Aún más rotundo en su admiración es lo que expresa casi al final de la conversación:

“Ahora, si pudiera ser, yo sería Montero. Yo creo que éste es la figura de más interés hoy día, porque yo creo que para su época fue fabuloso...” (Wulff 2016: 73).

En otro lugar dijo que:

“[...] de él adquirí la percepción universalista de la historia, a ver la Historia y sus problemas como un todo relacionado entre sí, sin cortes bruscos en el tiempo y en el espacio” (Blázquez 2002k: 44).

Estos recuerdos de Blázquez se centran en el desarrollo de la disciplina Historia Antigua, pero en los años en los que estaba escribiendo su tesis

¹⁴ Blázquez expuso también detalles de sus estancias italianas en los minutos 52-54ss. del video en que Cristóbal González Román le entrevistó en la Universidad de Granada (González Román 2006).

había otro proyecto en marcha, que quizá explique algunos de sus intereses y planteamientos de trabajo, pero para ello tenemos que introducir a otra figura que estaba también asociada a Montero Díaz, la de Ángel Álvarez de Miranda.

Álvarez de Miranda¹⁵ era más de un decenio mayor que Blázquez puesto que había nacido en 1915 y hubiera debido terminar la carrera de Clásicas con anterioridad, pero la Guerra Civil llevó a que tuviese que formar parte de la primera promoción tras la contienda, la muy nutrida de 1939-1944. En 1946 inscribió su tema de tesis doctoral bajo la dirección de Santiago Montero, y estaba centrada en la figura de Polibio como historiador. Pero aparcó su redacción y en 1948 fue nombrado director del Instituto Español de Lengua y Literatura en Roma donde ejerció el cargo hasta 1954. Se trataba de una institución que lideró la dinamización cultural española en la capital italiana con la organización de eventos y conferencias entre las que no faltaron las de los tres catedráticos antes citados: Tovar en 1951 y García y Bellido y Montero en 1954 (Diez de Velasco y Álvarez de Miranda 2010: 558). Álvarez de Miranda en su larga estancia italiana estudió Historia de las Religiones en la Universidad de Roma y fue acogido en el Istituto di Studi Storico-Religiosi por el catedrático más prestigioso del momento en la disciplina que era Raffaele Pettazzoni. Bajo su dirección redactó y defendió su tesis de laurea (Álvarez de Miranda 1952), que presentó en octubre de 1952 y por la que se pueden enjuiciar tanto las capacidades del discípulo como la minucia de la dirección del maestro. En el archivo Pettazzoni en San Giovanni in Persiceto se guarda su ejemplar personal en el que se incluyen dieciséis páginas repletas de múltiples anotaciones en una letra muy pequeña al trabajo que alcanzan las 6.000 palabras (*vid.* Nappo 2012) y evidencian el interés de Pettazzoni y el tiempo y esfuerzo dedicado a la corrección y comentario del trabajo de Álvarez de Miranda.

Desde luego el sabio italiano cambió la orientación de Álvarez de Miranda, que había tratado temas religiosos con anterioridad a su estancia romana, pero desde una aproximación con connotaciones confesionales (conviene recordar que había estudiado en el Seminario de Vitoria hasta que se desencadenó la Guerra Civil), y le introdujo en el contexto de la disciplina tal como se practicaba a escala europea y mundial. Y también animó mucho a su discípulo español en la fase de redacción de su tesis,

¹⁵ Datos biográficos en: Lago 2013; Diez de Velasco 2007a-b; 2015; 2017; 2019a-b; Díez de Velasco y Álvarez de Miranda 2010.

además de ponerle en contacto con los interesados en la cuestión en Europa. Contamos con los recuerdos de su viuda y compañera de licenciatura, Consuelo de la Gándara, con los que en 1961 introducía la traducción (en la que veremos que participó Blázquez) de la obra de su marido, que las vicisitudes de la enfermedad que le llevó a la muerte le impidieron culminar personalmente:

“Al poco tiempo de llegar a Roma para estudiar Ciencias Histórico-Religiosas, empezó a rondar la mente de Ángel Álvarez de Miranda una idea que más tarde habría de convertirse casi en obsesión: interpretar a la luz de la Historia de las Religiones ese fenómeno tan español de las corridas de toros. Le animó mucho a ello el querido maestro Rafael Pettazzoni, que más tarde habría de ser ponente en la tesis que Álvarez de Miranda presentó en la Universidad de Roma con el título de *Miti e riti del toro nel Mediterraneo*. Aquella tesis, acogida entonces con las máximas recompensas académicas y con el sorprendido interés de los profesores que la oyeron leer, se ha convertido ahora en este libro [...] Me consta que estudiosos de Historia de las Religiones extranjeros, en contacto epistolar con el autor cuando éste fraguaba su teoría sobre los toros en España, sentían impaciente curiosidad por conocer esta inédita interpretación de carácter histórico-religioso” (Gándara 2015: 9-10).

En Roma aprendió la metodología de estudio científico de las religiones en la que su maestro era un referente, además institucionalmente reconocido a escala mundial, ya que Pettazzoni era desde 1950 presidente de recién creada asociación internacional en la materia¹⁶. Le introdujo y entró a formar parte desde el primer momento en la Società Italiana di Storia delle Religioni y en la sesión fundacional del 18 de abril de 1951 aparece como Angelo Miranda. Por tanto, apostó por una formación especializada y una inserción investigadora en la disciplina Historia de las Religiones y además estaba en Roma cuando Blázquez hace su primera estancia en 1953. Podía haber resultado un ejemplo para el recién llegado, con el que tuvo desde el principio una relación cordial ya que compartían maestros comunes y en especial a Montero, del que Blázquez era ayudante desde octubre de 1952 y Álvarez de Miranda su doctorando desde 1946. Además, Blázquez, colegial del “Nuestra Señora de Guadalupe”, sabía de la capacidad de organización de Álvarez de Miranda ya que fue el que puso en marcha y dirigió en primer lugar dicho colegio mayor entre 1947 y 1948.

En 1952, en octubre, recién defendida su tesis italiana, Álvarez de Miranda escribió a Montero exponiendo que quería retomar la redacción de

¹⁶ Denominada entonces International Association for the Study of the History of Religions, que cambió su nombre en el congreso de Roma de 1955, que hay que recordar que organizó Pettazzoni, por el actual de International Association for the History of Religions (IAHR).

la tesis que tenía inscrita bajo su dirección desde siete años antes. Cabe por tanto preguntarse si Blázquez hubiera podido optar desde estos primeros momentos por esa misma senda de especialización en Historia de las Religiones y de acercamiento a Pettazzoni. Pero habría que tener en cuenta varios factores que jugaban en contra de este camino y el primero es que en las fechas en que Blázquez llega a Roma Pettazzoni estaba en fase de retirada de la vida universitaria puesto que se jubilaría en diciembre de 1953 y su cátedra quedó vacante durante años. Frente a Massimo Pallottino, que fue el profesor del que Blázquez siguió las enseñanzas y al que recordó durante toda su vida (Blázquez 1995r: 13-14; 1956f) y que en esa época estaba en el auge de su carrera, siendo el gran referente para la etruscología y para el estudio de la religión etrusca, no había en ese momento un equivalente al Pettazzoni que había encontrado Álvarez de Miranda un lustro atrás en la disciplina Historia de las Religiones. Italia en 1953 no era el mejor contexto para alguien que buscaba una ampliación de estudios con un profesor que le garantizase una formación continuada y un apoyo a largo plazo. Pero, además, hay que añadir un segundo factor de importancia y es que Santiago Montero Díaz expresaba no pocas dudas respecto de Pettazzoni que no podían ser menos en ese momento que disuasorias para Blázquez como lo recordaba muchos años después cuando exponía que “*Montero no apreciaba a Pettazzoni, pensaba que era poco sólido*”¹⁷. La correspondencia entre Montero y Álvarez de Miranda¹⁸ ofrece un apoyo argumental en este punto. En una carta, fechada el 8 de octubre de 1952, que inaugura la serie de su correspondencia, expone Álvarez de Miranda lo siguiente:

“Hace más de tres años que estoy en Italia y que no le veo, y quiero darle cuenta, ante todo, de que en este tiempo he cursado íntegramente en la universidad de Roma la carrera de Letras en la Sección de Historia de las Religiones. En todas las materias he obtenido la calificación máxima incluso en la tesis doctoral que bajo la dirección del prof. Pettazzoni he hecho sobre “Mitos y ritos del toro en las religiones antiguas” [...] He tenido la fortuna de encontrar aquí a Pettazzoni: no solo es presidente de la International Association for the Study of the History of Religions, y está considerado como el más grande cultivador actual de esta disciplina, sino que además me ha profesado un gran afecto y tiene no pocas esperanzas en mí [...]”.

¹⁷ Así lo expreso al autor de estas páginas en una entrevista personal (realizada el 13/04/2007) en la que recordaba su relación en estas fechas de 1953-1954 con Álvarez de Miranda.

¹⁸ Extractos de la misma más extensos que los que se repasan en este trabajo se recogen en Díez de Velasco 2007a: 58-63.

Montero tardó más de cuatro meses en contestar y quizá esta alabanza a Pettazzoni pudo ser uno de los detonantes. Tampoco contestó a otra carta enviada el 1 de noviembre y de hecho Montero dio el paso de inaugurar por su parte la correspondencia con su antiguo alumno solo después de que el propio rector de la universidad, Pedro Laín Entralgo¹⁹, amigo y mentor de Álvarez de Miranda, se interesase ante él por el asunto. Finalmente, en la contestación del 25 de febrero de 1953, acepta continuar con la dirección de la tesis y expresa su entusiasmo por la disciplina del estudio de las religiones. El aprecio que caracterizó toda la trayectoria de Montero respecto de ésta exigiría un estudio monográfico y es un asunto que recalcó con insistencia Blázquez (en diversas entrevistas personales con el autor de estas páginas). Incluso se podría rastrear dicho interés en la época juvenil de formación, cuando un Montero adolescente compartía con su amigo, y en cierto sentido también su mentor intelectual del momento, Matías Usero, variados intereses en los que lo religioso era un elemento más de una reflexión con ciertos ribetes teosóficos (*vid.* Rodríguez Lago 2013: 141). Y hay que recalcar en un perfil de gran docente como era el de Montero, que siempre que pudo impartió la asignatura, y solo la interrumpió como consecuencia de su jubilación o durante los años en que fue expulsado de la universidad. Y hay que evidenciar que en su faceta de formador dirigió una veintena de tesis doctorales sobre la temática, tantas como las que dirigió Blázquez, asunto que habría que contextualizar entre las muchas otras decenas de tesis que dirigió a lo largo de su dilatada carrera²⁰.

¹⁹ Datos biográficos en: Gracia 2013; Peiró y Pasamar 2002: 348-349.

²⁰ Dirigió y se defendió en 1947 la de Gustavo Bueno Martínez, *Fundamento formal y material de la moderna filosofía de la religión*; en 1948 la de Saturnino Casas Blanco, *Demostración de la existencia de Dios en la filosofía de Don Ángel Amor Ruibal*; en 1950 la de Salvador Mañero Mañero, *Dios en concepción aristotélica del universo*; en 1953 las de Ángel Álvarez de Miranda, *Concepto de la historia en Polibio. El conflicto entre racionalismo y religiosidad y su proyección en la actitud ética e historiográfica de Polibio* y de María Teresa Socorro Santiago, *La influencia del pensamiento hindú en las literaturas de lengua española*; en 1961 la de Roberto de la Guardia, *Mitología rural panameña*; en 1962 las de Pío López Martínez, *La historia de las religiones en el pensamiento español del siglo XIX*, de Rodolfo Gil Grimau, *El pensamiento mágico en las fuentes orientales*, y de María Natividad Robledo García, *La aportación española a la historia de las religiones en el siglo XVIII*; en 1963 las de Santiago Melón Fernández, *Política y religión en la sociología de Durkheim*, de José María Casaus Muñoz, *El sentimiento religioso en la poesía española contemporánea*, y de Víctor Morales Lezcano, *La historia de las religiones en la época de la Ilustración*; en 1964 la de Ramón López Caneda, *Prisciliano, su ideología y su significado en la historia cultural de Galicia*; en 1965 la de Gerardo Seco García, *La historia de las religiones en el pensamiento español contemporáneo*; en 1966 la de José María Román Fuentes, *La autocracia religiosa en el catolicismo español contemporáneo*; en 1968 la de María del Carmen Die Goyanes, *Amiano Marcelino, historiador de las religiones*; en 1969 la de José María Román Fuentes, *La autocrítica religiosa en el catolicismo español contemporáneo*; en 1974 la de Andrés Tudela Hernández, *La música en la Biblia y sus influencias en las sinagogas sefardíes y asquenazíes*, y en 1982 la de Josefina Ruiz Trapero, *La religión mexicana precolombina*.

En esta primera carta de contestación le plantea Montero a Álvarez de Miranda ciertas puntualizaciones respecto de Pettazzoni que podemos leer, desde luego, como un aviso a navegantes:

“Conozco la personalidad de Pettazzoni, y me llena de alegría que al fin tengamos en España un especialista en Historia de las Religiones con la formación de Ud. Digo con la formación de Ud. porque los historiadores de las religiones suelen moverse exclusivamente o en el plano de una controversia dogmática, desde puntos de vista cerrados; o en el recinto más estrecho aún de una antropología naturalista y cotejos etnográficos muchas veces fantásticos. Ud. aportará un saber clasicista de primer orden y una posición humanista, histórico-cultural. Estoy, pues, auténticamente encantado [...]”.

Vemos que tras la referencia a Pettazzoni, casi de modo adversativo, matiza acto seguido que es la formación clásica de Álvarez de Miranda lo que se necesita, no los “cotejos etnográficos” o la “controversia dogmática”. Se estaba refiriendo con seguridad al posicionamiento pettazzoniano en relación a la hipótesis del *Urmonotheismus* de Wilhelm Schmidt, que no podemos obviar que era el gran referente en el estudio de las religiones para el pensamiento oficial español del momento y cuyo manual de historia comparada de las religiones (Schmidt 1932) del españolizado como “padre Guillermo Schmidt” había sido traducido a comienzos de la década de los treinta y había tenido una segunda edición en 1941. Se trataba de un sabio católico, sacerdote, fundador de una escuela, la de Viena, intachable desde el punto de vista del magisterio de la Iglesia, bajo cuya influencia en 1951 se había publicado de la mano de Franz König, poco después nombrado cardenal, y con la colaboración de un elenco de discípulos de Schmidt, y con un prólogo suyo, un afamado manual de Historia de las religiones que portaba el simbólico título de *Christus und die Religionen der Erde*. Frente al intachable Schmidt, por su parte Pettazzoni se había enzarzado en polémicas ya treinta años atrás cuando publicó un libro que había subtítulo *Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni* (Pettazzoni 1922), donde podía enjuiciarse que añadía a la controversia también los cotejos etnográficos contra los que Montero parece que prevenía a su doctorando. Pero aún más clara es la posición de Montero en su carta del 30 de octubre de 1953:

“Creo que tiene Ud. en Pettazzoni un buen consejero y amigo. No obstante, a mí me gustaría haber hablado algo con Ud. [...]. Algunos problemas de metodología, a mi juicio, quedan por completo fuera de la órbita doctrinal en que se mueve Pettazzoni”.

Montero entiende que la perspectiva pettazzoniana resulta limitada, quizá porque por su formación alemana estimaba que la Historia de las Religiones acotaba la “órbita doctrinal” de una disciplina cuyo mayor calado se vislumbraba mejor desde la atalaya de una Ciencia de la Religión que tenía también en cuenta el Sentido (con mayúscula) que podía aportar la metodología y el enfoque de la Filosofía, cuestiones que parece que pensaba que Pettazzoni, con ese rotundo “por completo”, era incapaz de tener en cuenta. En suma, Montero no pensaba que Pettazzoni fuese un referente verdaderamente adecuado y no lo consideraba una figura de primer orden. Blázquez en 1953, por tanto, no hubiera escogido bien si se hubiera acercado a este profesor, máxime en unos años en los que tenía su acomodo en la universidad en calidad de ayudante de Montero.

3. BLÁZQUEZ EN EL CONTEXTO DE LA CÁTEDRA DE HISTORIA DE LAS RELIGIONES DE 1954 Y LOS PLANES DE ÁLVAREZ DE MIRANDA

Blázquez publica en este año 1953 su primer y corto artículo, de seis páginas, en la revista fundada por su maestro García y Bellido, el *Archivo Español de Arqueología*, con el título “Relieve de Itálica con una representación de la ‘Potnia Theron’” (Blázquez 1953a). Se trata de un trabajo en el que el análisis iconográfico se enfoca hacia un objeto de significado religioso. También es el año en que participa en su primer foro, el I Congreso Arqueológico del Marruecos español, organizado en Tetuán, donde habló de otro tema quizá aún más perfectamente encuadrable en la Historia de las Religiones, el del Herakleion gaditano como templo e inaugura una relación con el mundo africano que repasa Gozalves (2016: 6). El texto será publicado dos años más tarde (Blázquez 1955a) y abrirá una línea de interés tanto por este templo que dará frutos hasta la última etapa investigadora de su vida (Blázquez 2001i; 2009h) como, en general, por la religión fenicia y sus manifestaciones patrimoniales en la Península Ibérica (en especial en Cádiz) e Ibiza (Blázquez 1956e; 1968a; 1973b; 1981b; 1982e; 1992a; 1994a; 1995g; 1999d; 2001h,s; 2006e; 2007h; 2011g). Este congreso le abrió el camino a la beca en Roma, así lo cuenta en sus conversaciones con Fernando Wulff:

“En el 53 me marché a Italia con una beca que me proporcionó el Prof. Almagro, del Consejo en Roma [...] O sea que la beca a mí, me la dio Almagro. Yo no era discípulo suyo, pero en el 53 yo presenté en un Congreso una comunicación y Almagro me dijo: “Me ha gustado Vd. ¿Quiere Vd. una beca para Roma?” Yo le dije que sí y me encontré en Roma” (Wulff 2016: 9 y 26).

Por su parte en estos primeros meses de 1953 Álvarez de Miranda acelera la redacción de su tesis española, bajo la atenta mirada y siguiendo los consejos al respecto de Santiago Montero Díaz, a pesar de la lejanía entre Roma y Madrid que mitigaba la correspondencia. Han consensuado una puntualización del título para hacerlo más acorde con la disciplina a la que se ha volcado Álvarez de Miranda y lo que era un genérico “Concepto de la Historia en Polibio” se subtitula “El conflicto entre racionalismo y religiosidad y su proyección en la actitud ética e historiográfica de Polibio” (Álvarez de Miranda 1953). La defendió en el mes de mayo y en agosto se convocó la cátedra de Historia de las Religiones en la Universidad de Madrid. Había sido Montero quien había defendido en la Facultad su pertinencia y además había alcanzado con facilidad su objetivo, aunque hay que apostillar que Pedro Laín, rector de la Universidad y el propio ministro Joaquín Ruiz Giménez, a cuyo grupo intelectual y de intereses pertenecía Álvarez de Miranda, habían avalado y apadrinado el procedimiento. Por su parte el primero de octubre de 1953 Blázquez se convierte en ayudante de Montero, mientras desde Roma Álvarez de Miranda prepara la cátedra. Desde la presentación de su tesis española se abrió un año frenético de publicaciones para Álvarez de Miranda y es justamente el curso 1953-1954 en el que Blázquez estará en Roma como becario y le visita en varias ocasiones. En particular las relaciones se estrechan en el contexto de las conferencias que Montero dicta en Roma en abril de 1954 en el Instituto de Lengua y Literatura. A su vuelta y en la correspondencia nutrida entre Montero y Álvarez de Miranda en estos momentos destaca una carta del 5 de mayo en la que le dice a su discípulo que salude a Blázquez y le adelanta que le va a escribir, Álvarez de Miranda en su carta de contestación del 10 de mayo le dice que le ha transmitido el saludo. No podemos menos que deplorar que la mayoría de la correspondencia de Blázquez se haya perdido o haya sido destruida o reutilizada como borrador y trasapelada, hubiera sido, para documentar esta primera estancia italiana, de gran interés acceder a este tipo de testimonios. Y en julio se desarrolla la cátedra con un tribunal en el que juzgaban la plaza tanto Montero como García y Bellido, a los que se añadían Laín como presidente, Ricardo García Villoslada²¹, que estaba en la Gregoriana de Roma en ese entonces y que conocía bien al opositor Álvarez de Miranda y Justo Pérez de Urbel²². De los tres firmantes, Julio Martínez Santa Olalla²³, Carlos Alonso del Real²⁴ y Ángel Álvarez de Miranda solo se presentaron

²¹ Datos biográficos en: Cárcel 2013b; Peiró y Pasamar 2002: 286-287.

²² Datos biográficos en: Vivancos 2013; Peiró y Pasamar 2002: 485-486.

²³ Datos biográficos en: Mederos 2013; Peiró y Pasamar 2002: 395-396.

²⁴ Datos biográficos en: Martínez Navarrete 2013; Peiró y Pasamar 2002: 72-73.

los dos últimos y tras los seis ejercicios cuatro votos dieron la plaza a Álvarez de Miranda quedando Alonso solo con el de Montero.

El nuevo catedrático que inaugura la disciplina en España específicamente en su programática primera lección (Álvarez de Miranda 1955a; *vid.* Díez de Velasco 2019a: 697-700) que dicta a comienzos de octubre de 1954 y que se publicará como opúsculo el año siguiente, dice que hay una serie de tareas que sería necesario desarrollar, y una de ellas es satisfacer lo que expone con las siguientes palabras:

“Necesidad de incorporar nuestra temática religiosa a la historia general de las Religiones: precisamente la falta de laboreo español en el marco de nuestra disciplina ha determinado la ausencia de valiosos fenómenos religiosos, originarios de nuestro solar histórico, en las grandes obras histórico-religiosas. Leyendo las obras clásicas de nuestra disciplina se percibe que mientras los hechos procedentes de otras áreas, incluso más remotas, han sido tomados en consideración, los de la nuestra han sido muy poco incorporados. La consecuencia inmediata es que la Península ibérica siga constituyendo en varios aspectos algo así como una terra incognita para los estudiosos de Historia General de las Religiones. Se da el caso, por ejemplo, de que no exista para lo español una obra comparable a la que Portugal puede ofrecer desde hace medio siglo —As religiões de Lusitania, de Leite de Vasconcelhos— como contribución indígena a la Historia de las Religiones. Urge verter en la corriente de esta disciplina la masa de fenómenos histórico-religiosos que tan directamente nos atañen” (Álvarez de Miranda 1955a: 29-30).

Es justamente a lo que Blázquez se estaba dedicando en esos momentos, como hemos visto, bajo la dirección de García y Bellido y por consejo de Tovar. La enfermedad de Álvarez de Miranda, que le impidió desarrollar la docencia más allá del primer curso académico 1954-1955, y su muerte prematura en junio de 1957, le impidieron conocer con detalle que lo más cercano al equivalente del Leite para el caso español Blázquez lo había terminado a finales de 1955 y lo presentó como tesis doctoral en enero de 1956 con el título de “Estudios sobre primitivas religiones de España” (Blázquez 1956a). Su trabajo de tesis constaba de cuatro partes, comenzando con el estudio exhaustivo de las fuentes epigráficas (de la página 5 a la 216), seguidas una selección de ocho objetos sagrados (páginas 217 a 399), estimados en sus propias palabras como “los más importantes desde el punto de vista del historiador de las religiones” (Blázquez 1956: III)²⁵,

²⁵ Repasa las siguientes ocho piezas: 1) las figuras aladas en la cerámica pintada de Elche (pp. 217 a 230), 2) los domadores de caballos donde analiza los relieves con representaciones ecuestres siguiendo a Augusto Fernández de Avilés (pp. 231 a 261), 3) la Perséfone en la urna funeraria hallada en Tútugi (pp. 262 a 278), 4) el bronce votivo con escena de sacrificio del Instituto Valencia de D. Juan (pp. 279 a 299) que plantea que sirve para confirmar los puntos de vista de Álvarez de Miranda sobre el carácter

la tercera dedicada a los santuarios ibéricos estudiados de modo bastante completo (páginas 400 a 498)²⁶ y terminando con las fuentes literarias, repasadas de modo completo, aunque exponga lo pocas y poco parlantes que en ocasiones resultan (páginas 500 a 587). En la introducción Blázquez, como contestando a Álvarez de Miranda, plantea lo siguiente:

“Hemos escogido el presente tema para objeto de la tesis doctoral por la importancia que presenta para el completo conocimiento de la Historia Antigua de España. La vida religiosa de los pueblos de la Península es uno de los aspectos más interesantes, si no el que más de los que pueden ofrecerse como objeto de estudio. Por otra parte es un tema que últimamente, aunque hayan aparecido trabajos monográficos importantes, no ha sido motivo de un especial estudio por parte de investigadores dedicados a la Historia Antigua de España. En la bibliografía moderna no hay ningún libro comparable a la obra de Leite de Vasconcelos sobre las Religiones de Lusitania; desde la publicación de este libro, comienzos de siglo, han aparecido cantidad de nombres de divinidades indígenas y objetos religiosos que arrojan gran claridad sobre la religiosidad de los antiguos hispanos, que pedían un nuevo estudio de conjunto. La obra de Leite está ceñida a una determinada zona de la Península, Lusitania. El presente trabajo se ha centrado, no en una determinada área de la Península, sino a una determinada época. Se estudia la religión de los pueblos indígenas de la etapa anterior a la romanización y a la que subsistió bajo ella [...] Hemos intentado hacer sobre la religiosidad de los pueblos antiguos de la Península algo parecido a lo que A. Tovar hizo sobre las primitivas lenguas hispánicas, J. Caro Baroja sobre el mundo sahariano o A. García y Bellido sobre la Península Ibérica en los comienzos de su historia” (Blázquez 1956: II-III).

Se trataba por tanto de una revisión bastante completa de la cuestión que Blázquez, al recordararlo, estimó que dió origen a toda una serie de publicaciones que constituían un aporte significativo en el contexto de la historiografía sobre la edad antigua en España, como no deja de destacar, por ejemplo, en el largo capítulo dedicado al asunto en una obra colectiva enfocada al repaso de la historiografía española (Blázquez 1998: 43-44). Aún más claro es en otro lugar donde intenta sistematizar lo que denomina su pensamiento historiográfico y con no poco orgullo, y recordando esta época, expone:

asociable a la fecundidad de estos cultos en los que este bronce es ejemplo (Blázquez 1956: 294ss.), 5) el bronce de Calaceite (pp. 300 a 318), 6) las fibulas solares célticas (pp. 319 a 331), 7) La pátera de Tivissa (pp. 332 a 370) y 8) los carros votivos de Mérida y Almorchón (pp. 371 a 399). En todos los casos ahonda en los paralelos y la comparación, destacando siempre que puede ejemplos etruscos para afianzar sus argumentos.

²⁶ Repasa los siguientes santuarios: 1) Cigarralejo (pp. 401 a 420); 2) Cerro de los Santos (pp. 421 a 440); 3) Serreta de Alcoy (pp. 441 a 447); 4) Collado de los Jardines, Castellar de Santisteban y Ermitorio de Nuestra Señora de la Luz (pp. 448 a 499).

“En este campo pude unir mi formación filológica (particularmente en Salamanca) con la de historiador, poniendo los cimientos de lo que hoy puede considerarse una disciplina casi autónoma –las religiones primitivas de Hispania-, a las que he dedicado muchas horas de estudio, recogidos en numerosos artículos y algunos libros” (Blázquez 2002k: 42).

Desde luego, en el caso de que no hubiera estado ya completamente impedido en ese momento, sin duda Álvarez de Miranda hubiera sido uno de los miembros del tribunal que hubieran juzgado la tesis de Blázquez. El mismo año de la muerte del malogrado catedrático apareció un muy largo artículo, de sesenta páginas (Blázquez 1957a) en *Archivo Español de Arqueología* y su primera participación en una revista internacional y en una lengua diferente del español, un artículo en francés de 25 páginas en la revista *Ogam*, sobre un tema que le interesará particularmente, el culto a las aguas en la Península Ibérica (Blázquez 1957b), preludio de su gran monografía de 1962 que publicará como volumen 14 de la Biblioteca de la Escuela de Historia y Arqueología en Roma, y que si bien está impreso en Madrid, tiene como casa de edición al Consejo Superior de Investigaciones Científicas en su Delegación de Roma (Blázquez 1962a) y que en 286 páginas de texto y 44 de láminas (con más de un centenar de fotos y seis mapas) ofrece lo que estima una primera entrega centrada en las fuentes literarias y epigráficas (es decir las partes cuarta y primera de su tesis, las más exhaustivas), de lo que proyecta que será un ulterior volumen que nunca vio la luz como tal, en el que se tendrían en cuenta las otras dos partes (la segunda y tercera) de su tesis, las fuentes iconográficas, de las que solo había esbozado el repaso y las arqueológicas a las que estaba dedicando, de todos modos, en los años previos, un buen número de trabajos, que casi podríamos enjuiciar como conformando la parte principal de sus publicaciones (Blázquez 1953a; 1954a; 1955a,b,c,d; 1956b,c,d,e; 1957d; 1958b,g,i; 1959a,b,c,d; 1960a,c). Sin duda constituyen su interés investigador principal no yendo a la zaga los temas etruscos (los centrados en religiones: Blázquez 1957c; 1958a,c,e; 1960a,b,d; 1951a), que estudia en este mismo volumen Santiago Montero Herrero (2020) de modo exhaustivo (y exponiendo su relevancia internacional), y que marcan una dedicación que surge y fructifica en sus estancias italianas y que el propio Blázquez reivindica como su ocupación clave dedicada a los temas de religiones tras haber desarrollado su investigación de tesis:

“Tras haber estado un año primero, en el 56 me volví a Roma, donde estuve otro año, también con Pallottino, trabajando en religión etrusca, porque coincidió que la explicó esos dos años [...] era cosa que a mí me interesaba, porque después de mi tesis veía en todo ello una ampliación de temas de religiones, y así me venía muy bien.” (Wulff 2016: 10).

Su metodología de trabajo en algunos de estos artículos la rememoraba muchos años después con unas palabras que no pueden menos que insertarse en esa mirada peculiar que se lanza desde la Historia general de las Religiones y que intenta abordar cada contexto específico teniendo en mente, o buscando conformar, una teoría general de los ritos, lo exponía así:

“[...] los pequeños bronceos ibéricos de los santuarios de Despeñaperros [...] no ha de pararse en una simple tipología de arqueólogo anticuarista o de colección de museo, sino que admite lecturas socio-estructurales, económicas e incluso religiosas (acerca del sacerdocio, la piedad, las ofrendas), así como una teoría general sobre las creencias de estos pueblos, que adoraban a un *deus absconditus*” (Blázquez 2002k: 45).

Blázquez emplea o rememora palabras y métodos que son característicos de una forma de entender la disciplina que inauguró en España Álvarez de Miranda, que por su parte estaba enfermo ya cuando opositó y solo pudo dar clase durante el curso 1954-1955 y con muy serias dificultades. Pero tenía planes muy claros de potenciar la disciplina en España, no solo en la universidad sino también en el CSIC, como evidencia esta carta que envió a Pettazzoni del 7 de mayo de 1955 donde explica que está en marcha la creación de una sección de Historia de las Religiones en el CSIC.

“Queridísimo maestro y amigo: Desde hace mucho tiempo tenía el deseo de escribirle [...] para darle noticias mías, las buenas y las menos buenas [...] tuve que encarar, en los primeros meses del año 1954, los trabajos científicos para la oposición que me ha llevado a ser catedrático de Historia de las Religiones en la Universidad de Madrid y los sufrimientos [...] de una enfermedad que me ha reducido al estado de paralítico. Verdaderamente ha sido un triunfo el obtenido en la Universidad y lo atribuyo a las inapreciables enseñanzas recibidas de Ud. en Roma. Ojalá todos fuesen como yo, alumnos del Profesor Pettazzoni, porque yo, por mi parte, me he gloriado de este hecho, y pienso que, poco a poco, la Historia de las Religiones alcanzará en España la consideración científica que merece. Imparto las lecciones en la Universidad y pienso que con algún éxito. Se abre la posibilidad de que sea creada en nuestro Consejo de Investigaciones una sección de Historia de las Religiones que yo dirigiría. Tengo una gran ilusión de poder organizar, quizá el año próximo, encuentros científicos que me abran la oportunidad de invitarle a impartir alguna conferencia en Madrid. Desde luego en mi intención está que sea Ud. el primer estudioso extranjero que venga a inaugurar en España el nacimiento oficial de estos estudios [...] Espero poder tener con

Usted una extensa relación que será muy fructífera para el destino de la Historia de las Religiones. Hoy me limito a hacerle llegar mis más cordiales saludos. Su devoto alumno y amigo”²⁷.

Para una persona con el perfil de Blázquez, que comenzaba a publicar y que estamos viendo que en estos primeros tiempos casi exclusivamente estaba tratando temas de religiones (Blázquez 1953a; 1954a; 1955a-e; 1956a-e; 1957a-d), se estaba abriendo otro posible camino, el de la Historia de las Religiones en la universidad española, a añadir al de su interés por la Historia Antigua que es el que expresa de forma evidente en sus entrevistas y recuerdos. Y en este punto hay que insistir en que Álvarez de Miranda tenía un perfil muy parecido en su formación española al de Blázquez puesto que había estudiado Clásicas, y su mirada hacia la Historia de las Religiones, como hemos visto que recalca y apoyaba Montero, se construía desde el mundo clásico. Además, la gran mayoría de sus trabajos como historiador de las religiones trataban de religiones y mitos del mundo antiguo como puede verse en la recopilación que hizo su viuda (Álvarez de Miranda 1959a-b) y donde se evidencia un perfil de dedicación principal al mundo antiguo. Aunque donde más claramente se muestra esta cuestión es en su tesis italiana que se publicará en traducción al español en 1962 y donde la participación de Blázquez en el proyecto fue destacable. De todos modos, en la obra de Álvarez de Miranda hay trabajos que exceden ese marco y corresponden a una óptica de religiones comparadas, y a una inquietud por la metodología y por algunos temas extraeuropeos y modernos. Pero incluso cuando se aventuraba fuera de la antigüedad, las referencias mitológicas y religiosas antiguas predominaban, como ocurre en el que quizá resulte el trabajo más interesante de Álvarez de Miranda, el

²⁷ “Chiarissimo maestro ed amico: Da molto tempo ho desiderio di scriverLa [...] per darle le mie notizie, le buone e le meno buone [...] ho dovuto cominciare, nei primi mesi dell’anno 1954, i lavori scientifici per il concorso che mi ha portato ad essere docente di Storia delle Religioni nell’Università di Madrid, e le sofferenze [...] di una malattia che mi ha ridotto allo stato di paralitico [...]. Veramente è stato per me un trionfo quello ottenuto nell’Università ed io lo attribuisco al prezioso insegnamento ricevuto da Lei a Roma. Ormai qui tutti sanno come io sia allievo del Prof. Pettazoni, poiche io stesso mi ho vantato di questo fatto, e penso che a poco a poco la Storia delle Religioni cominciera ad avere in Spagna la considerazione scientifica che merita. Faccio le mie lezioni nell’Università e penso non senza qualche successo. C’è la possibilita che venga creata nel nostro Consiglio delle Ricerche una Sezione di Storia delle Religioni che verra diretta da me. Ho una grande illusione di poter organizzare, magari nel anno prossimo, atti scientifici che mi permettano la possibilita di invitarLa a tenere qualche conferenza a Madrid. Comunque nel mio animo Lei sarà il primo studioso straniero che venga ad inaugurare in Spagna la nascita uffiziale di questi studi [...] Spero di poter avere con Lei contatti che saranno fruttuosi per il destino della Storia delle Religioni. Oggi mi limito ad inviarLa i miei piu cordiali saluti. Suo devoto allievo ed amico”. Gandini (2006: 117-118) publica las partes principales de la carta modificando algunas incorrecciones del italiano, aunque hemos optado por reflejar el contenido de la carta tal como se conserva, *vid.* también Diez de Velasco 2007b: 115-116; 2007a: 67-68.

que dedicó a García Lorca y que presentó a la oposición y luego fue incluido como monografía con grandes cambios en el título²⁸.

Quizá donde resulta más claro el enfoque metodológico de Álvarez de Miranda es en su libro sobre las religiones místicas (Álvarez de Miranda 1961), que refleja su trabajo de cátedras (que el autor había titulado “Las religiones místicas y el problema de su inserción en la historia general de las religiones”), pensado no para ser publicado tal cual, sino para ser enjuiciado solamente por los cinco miembros del tribunal (Diez de Velasco 2019b). Blázquez, que le dedica una reseña de dos páginas largas plantea certeramente que la finalidad del autor no radica en el estudio de las religiones místicas en extenso, ni tampoco en detectar lo que denomina “discutida dependencia” respecto del cristianismo, sino que la clave está en su objetivo que es:

“[...] recoger los rasgos más comunes para derivar un concepto general sobre las Religiones místicas, concepto que sea capaz de dar razón de ellas mismas y de fijar su lugar en la Historia General de las Religiones. En este enfoque del estudio de las Religiones místicas y en señalar estos dos puntos fundamentales, los rasgos comunes y su lugar en la Historia General de las Religiones, consiste precisamente la gran novedad del presente libro respecto a los numerosos trabajos anteriores consagrados a ellas [...] El volumen de A. Álvarez de Miranda es en resumen un estudio de las Religiones místicas con un planteamiento nuevo y objetivo, apoyado en la autonomía y en el fenómeno religioso considerado a sí mismo. Mérito grande ha sido el abordar por vez primera un investigador estos temas en castellano, luchando por encontrar un vocabulario exacto y elegante” (Blázquez 1962h: 116-118).

Blázquez emplea un vocabulario muy significativo. Dos menciones a la disciplina como Historia General de las Religiones en tres líneas indica su conocimiento de lo que se está intentando implantar en España, una especialidad que desde la muerte de Álvarez de Miranda estaba en entredicho, pero que la acción de Montero conseguirá mantener viva como veremos en el apartado siguiente. Y una disciplina con la que contactó tempranamente por medio de lecturas que recuerda al final de su vida en sus conversaciones con Fernando Wulff al hablar del Ateneo de Madrid y su biblioteca:

“Yo encontré allí cosas viejas para Historia de las Religiones, pero no creo que el Ateneo comprara mucho de Historia Antigua, por lo menos en la década de los cuarenta y cincuenta” (Wulff 2016: 49).

²⁸ Álvarez de Miranda lo había pre-titulado Poesía y religión: descenso al antro de García Lorca.

En suma, en los primeros años sesenta del siglo pasado, Blázquez ya despuntaba como la persona que en España parecía que estaba siguiendo en buena medida la estela de Álvarez de Miranda en lo que al tratamiento de la mitología hispana se refería. Los conecta muy simbólicamente Antonio Tovar en una rememoración que propone en *Gaceta Ilustrada* en la serie que titulaba “Ni un día sin una línea” y que nombró en esta ocasión “Job y Prometeo” como un notable artículo de Álvarez de Miranda (1954) y donde expone:

“Una personal actualidad me libera hoy de la dependencia de libros recién aparecidos. La casualidad de que un editor alemán me haya pedido leer el manuscrito de un colega salmantino, José María Blázquez, sobre la mitología hispana²⁹, me ha hecho volver sobre un libro llamado a ser un clásico para ciertas cuestiones especiales y para un enfrentamiento general sobre el tema. Ángel Álvarez de Miranda, en el tomo que comentamos, en el que le precede con escritos de tema más general, en otros dos volúmenes más, comenzó a cubrir un flanco en el progreso de nuestros estudios que desgraciadamente siempre se resentirá de su prematura desaparición” (Tovar 1968: 8).

El propio Blázquez recordaba, casi medio siglo más tarde, estas conexiones exponiéndolas en su conversación con Fernando Wulff:

“Es que sobre los mitos aprendí ya de Álvarez de Miranda, que era discípulo de Pettazzoni, que decía que los mitos eran una cantera y que se podían interpretar desde todos los ángulos de vista diferentes, que respondían a una problemática completamente diferente según se les preguntara; que cada uno hacía sus preguntas diferentes” (Wulff 2016: 73).

Esta cercanía temática, junto con la relación fraguada en Roma desde la primera estancia de Blázquez en la capital italiana, llevaron a que fuese la persona que se involucró en ayudar a la viuda de Álvarez de Miranda, Consuelo de la Gándara, a convertir la tesis italiana en un libro en español. Se trató del libro póstumo publicado al año siguiente del dedicado a las religiones místicas y esta vez vio la luz en la editorial Taurus y se tituló *Ritos y juegos del toro* (Álvarez de Miranda 1962). Blázquez se asoció a la traducción y puesta al día de las notas y bibliografía (sus añadidos aparecen precedidos de un asterisco en las diversas ediciones del libro) y es un asunto que especificó Consuelo de la Gándara en la solapa de esta edición (y que también se vuelve a incluir, ya como prólogo, en la edición de 2015):

²⁹ Se está refiriendo a Blázquez 1973a, trabajo respecto del que podemos ver que actuó como evaluador.

“José María Blázquez, que ha colaborado conmigo en la traducción como especialista en esta materia, ha completado las notas de pie de página tratando de poner la bibliografía a la hora del día” (Gándara 2015: 10).

Al respecto José María Blázquez (en comunicación personal), puntualizó que realizó la primera versión de la traducción, aunque parece que se había contado (aunque no se pudo utilizar) con un boceto de versión española de la mano del propio Álvarez de Miranda, por lo que se puede colegir de una carta, fechada el 31 de marzo de 1953 y dirigida a Santiago Montero en la que expone el material que piensa presentar a la cátedra y en la que habla de “retraducir”:

“Presentaré, como es natural, esta tesis sobre Polibio [que estima que sin tanta prisa como tuvo al hacerla hubiera podido realizarla de modo más satisfactorio], ya que entra de lleno en lo histórico-religioso, y también la que hice para mi doctorado en Roma con Petazzoni, sobre “Mitos y ritos del toro en la religiones mediterráneas”, desde Mohendjo Daro hasta Iberia, obra de la que sí que estoy plenamente satisfecho y que, con ciertas adiciones y modificaciones, será un libro en cuanto pueda ocuparme de convertirla en tal y retraducirla al español”.

Su viuda indica que tal versión existió, pero se perdió:

“Insospechados azares de la vida me han puesto en la circunstancia de traducir para el lector español aquella tesis en italiano cuya primera y original redacción castellana ha quedado sepultada entre nuestros papeles de la casa de Roma” (Gándara 2015: 9).

Dada la minucia de las revisiones que dedicó Pettazzoni al trabajo de su discípulo y de las que ya hemos dado cuenta anteriormente, es muy probable que esta versión previa a la traducción al italiano (que evidentemente es la que presentó a Pettazzoni para revisión para facilitar su lectura por el profesor italiano) no incluyese todo lo que luego fue la versión presentada en la defensa en la Universidad de Roma. Añadamos que las “adiciones y modificaciones” de la que se habla en la carta a Montero sin duda tendrían en cuenta las puntualizaciones de su maestro italiano que forman páginas llenando varios millares de caracteres como ya vimos. En suma, el trabajo que Blázquez realizó en el libro, si bien hay que decir que no tuvo en cuenta esas anotaciones de Pettazzoni (como se colige de cotejarlas con el material nuevo de la edición de 1962), sí que intentó un aggiornamento de un trabajo que en el momento de publicarse la traducción española contaba ya con diez años.

A la postre se ha tratado de la obra más conocida de Álvarez de Miranda, con centenares de citas (algunas de aluvión, pero que demuestran que se ha convertido en un clásico: *vid.* Diez de Velasco 2015: 80-83),

traducido al francés en 2003 y reeditado en dos ocasiones (1998 y 2015). Blázquez (1962g) le dedicó una reseña algo apresurada pero que fue la primera que se hizo del libro recién aparecido, que publicó en las páginas finales y cerrando el número de ese mismo año de la revista *Zephyrus*, donde también había incluido un artículo titulado “*Venationes* y juegos de toros en la Antigüedad” que, desde luego, era muy deudor de Álvarez de Miranda (Blázquez 1962f). La reseña de Blázquez enfoca perfectamente el interés e impacto del libro:

“[...] el autor logra ampliar considerablemente el horizonte, no en busca de una comparación del fenómeno corridas españolas, sino de una mayor comprensión de los ritos y juegos del toro. El fin que pretendió el autor fue desentrañar el carácter de las corridas españolas. El tema es apasionante como pocos y nunca un historiador de las religiones se había planteado el tema, por lo cual este libro que Álvarez de Miranda dejó sin retocar y que quizás hubiera ampliado en algunos puntos, aunque dan la impresión sus partes de profundidad y madurez, es de una importancia e interés excepcional. El tema tal como se halla planteado estaba inédito. La primera parte se subdivide en cinco apartados. En el primero estudia brevemente el toro en las religiones antiguas en la Península Ibérica. Constituye él el obligado punto de partida. Quizás sean estas páginas demasiado breves. Hay que recordar que el libro no está retocado ni ampliado. Me consta por conversaciones tenidas con Álvarez de Miranda que él conocía perfectamente todo el numeroso material arqueológico de la España antigua referente al toro y que lo valoraba en su justo sentido [...] El libro es, pues, de una extraordinaria novedad en cada una de sus páginas [...] El libro que reseñamos es una magnífica aportación al estudio de los ritos y juegos del toro, de gran originalidad y con él el conocimiento de las corridas españolas ha dado un paso gigantesco (Blázquez 1962g: 126).

Blázquez ofrece aquí, además, un dato de interés y es que había tratado la problemática con el propio Álvarez de Miranda, asunto que apuntala documentalmente la mutua relación académica ya adelantada anteriormente. Dicha relación la corroboró (en una entrevista personal) al decir que “iba mucho a ver a Álvarez de Miranda” durante su larga convalecencia, y exponiendo que también tuvieron contacto cuando estaba en Roma en su primera estancia y que la relación había sido más constante en los días en los que Montero, del que recordemos que Blázquez en ese momento era ayudante, había ido a Roma en abril de 1954 para dictar una conferencia en el Instituto que presidía Álvarez de Miranda, como ya vimos anteriormente, y conviene volver a recordar aquí que Montero en una de sus cartas a Álvarez de Miranda le transmitía saludos para Blázquez.

4. BLÁZQUEZ EN EL CONTEXTO DE LA CÁTEDRA DE HISTORIA DE LAS RELIGIONES DE 1964

La muerte de Álvarez de Miranda se produce el 12 de junio de 1957 y pocos días después, en ese mismo mes, se reunió la Junta de Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid donde se solicitó la supresión de la cátedra y de las enseñanzas de Historia de las Religiones. Montero no estuvo presente en esa sesión y estaba en radical enfrentamiento con tal solicitud por lo que apostó por una acción reiterada, con numerosos escritos y cartas a las autoridades académicas y ministeriales, para buscar una rectificación, que alcanzaron el éxito. En junio de 1958 tras una junta de la sección de Historia en la que planteó su oposición a la supresión de la cátedra, consiguió que la Facultad moderase su posición, e institucionalizó su encargo de la docencia en la materia que llevaba impartiendo desde el curso anterior y que se añadía a sus otras obligaciones docentes de modo gratuito y sin que se reflejase en su horario, asunto que expresaba su profundo interés por la materia. Finalmente, su acción alcanzó el fruto de que dos años más tarde el Ministerio de Educación volvió a convocar la oposición, a finales de 1961³⁰. Tras cerrarse el plazo de firmas quedaron admitidos cuatro solicitantes, Antonio Pacios López, José Sánchez Lasso de la Vega, Carlos Castro Cubells y Carlos Alonso del Real y fueron excluidos otros dos, Antonio Blanco Freijeiro³¹ y Alberto Balil Illana³² por no haber presentado el preceptivo trabajo científico inédito para poder concursar a la plaza. De todos modos, las circunstancias en 1961 eran bien diferentes a las de 1954 y los largos plazos de todo el proceso parecen ilustrar una general desgana: no había un candidato claro para ocuparla al que apoyase el ministerio y el rectorado, como había ocurrido en 1954, la Facultad no tenía un particular interés en ella ya que la docencia la suplía Montero. Los plazos se dilataron tanto que los siguientes trámites tras la convocatoria no se llevaron a cabo en tiempo y forma, y el ministerio volvió a abrir un año más tarde³³ un nuevo plazo de presentación de candidatos y es en este momento donde encontramos a Blázquez asociado a este asunto.

³⁰ Orden de 10 de noviembre de 1961, Boletín Oficial de 19 de diciembre, pp. 17812-17813.

³¹ Datos biográficos en: Bendala 2013; Peiró y Pasamar 2002: 129-130.

³² Datos biográficos en: Rodríguez Oliva 2013; Peiró y Pasamar 2002: 99-100.

³³ Orden del 16 de marzo de 1963, Boletín Oficial del 3 de abril, p. 5650.

INSTITUTO NACIONAL DE EDUCACION NACIONAL
028619 APR 27-63
REGISTRO GENERAL
ENTRADA

EXMO. SR.

José María Blázquez Martínez, Doctor en Filosofía y Letras, de 36 años de edad, soltero, Profesor adjunto de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Salamanca, con documento nacional de identidad número 7577934, expedido en esta Ciudad con fecha 22 de Noviembre de 1.962 y residente en Salamanca, calle de Sol Oriente número dos, a V.E. respetuosamente expone:

Que deseando tomar parte en la oposición, anunciada por el Boletín Oficial del Estado de fecha tres de Abril del presente año, para cubrir la plaza vacante de la Cátedra de Historia de las Religiones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid y reuniendo las siguientes condiciones exigidas por la convocatoria:

- Ser español
- Haber cumplido 21 años
- No hallarse incapacitado para ejercer cargos públicos
- Poseer el grado de Doctor en Filosofía y Letras
- Presentar un trabajo científico inédito, escrito expresamente para tomar parte en esta oposición
- Haber desempeñado labor docente durante mas de dos años
- Tener derecho a opositar a Cátedras de Universidad
- Haber abonado los correspondientes derechos de examen, como acreditado con los recibos adjuntos

SOLICITO de V.E. tenga a bien dar por presentada esta instancia y admitir al que suscribe a realizar los correspondientes ejercicios de la oposición.

Es gracia que espero merecer del recto proceder de V.E. cuya vida Dios guarde muchos años.

Salamanca 23 de Abril de 1.963

J. M. Blázquez

EXMO. SR. MINISTRO DE EDUCACION NACIONAL. MADRID.

Escrito de solicitud de admisión a la oposición a la cátedra de Historia de las Religiones por parte de José María Blázquez fechada el 23 de abril de 1963

Firma la plaza en un escrito del 23 de abril de 1963 y es admitido al cumplir los requisitos. Presenta como trabajo científico inédito obligatorio para concurrir a la misma un original de 24 páginas de texto y 21 páginas de notas titulado: "Simbolismo funerario de la granada, huevo, ramo y papaverácea entre los pueblos itálicos y mediterráneos antes de los romanos" que se mantiene en el expediente y por tanto se puede consultar³⁴. Este trabajo lo publicará posteriormente, en dos partes, la primera en 1967 como "Aportaciones

³⁴ Blázquez 1963c, se conserva en el Archivo General de la Administración (legajo 16.781 MEC).

al estudio del simbolismo funerario del huevo y granada en las creencias populares de las antiguas religiones mediterráneas” en la *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* (Blázquez 1967b) y la segunda en 1969 bajo el título de “Simbolismo funerario del ramo y la adormidera en Etruria y en las antiguas civilizaciones mediterráneas”, en el *Homenaje a Marcel Renard*, que ve la luz en la colección Latomus (Blázquez 1969b). Esta práctica de ofrecer nueva vida a sus trabajos acompañará a Blázquez en toda su trayectoria académica.

Los dos candidatos excluidos con anterioridad no siguieron postulándose, como hubieran podido hacer dado el nuevo plazo abierto, resulta un interesante indicador de que la plaza había perdido interés para ellos o que no se encontraban con fuerza para confrontarse con los otros candidatos firmantes y también indica la valentía de Blázquez, que desde luego tenía en su haber, frente a 1961, una baza importante, que era su libro de 1962, perfectamente inserto en la temática de la plaza.

Y es que Blázquez había seguido publicando en los años anteriores a un ritmo cada vez más destacado. El libro que ha surgido de su trabajo de tesis doctoral y ha publicado en 1962, como ya hemos visto, resulta un trabajo muy notable, y de hecho, ya se había convertido en una monografía de referencia que estaba cosechando reseñas tanto en España como en el extranjero, que dan cuenta de la dificultad del empeño investigador emprendido y su cierto éxito, aunque también incluyen críticas que Blázquez en sus últimos años no había olvidado tal como nos transmite en la entrevista que le realizó Fernando Wulff y que trae a colación al hablar de su relación con Francisco Rodríguez Adrados:

“Yo cogí también a Adrados, que daba Indoeuropeo, que ganó la Cátedra de Barcelona y después se pasó a Madrid el año que yo estaba estudiando aquí, que debió ser el 51/52. Adrados era muy duro. Yo no le tuve nada más que en Indoeuropeo, pero me fue muy útil por la gran cantidad de dioses indígenas que manejaba, ya que mediante el estudio filológico de sus nombres se podía rastrear el carácter del dios. Después, en la tesis doctoral, me lo echaron en cara en reseñas en el extranjero, pero era lo único que se podía hacer si mediante el estudio de la etimología del nombre del dios se sacaba algo (si era un dios acuático, un dios del ganado, o de otro ámbito)” (Wulff 2016: 14).

Como ejemplo de estas reseñas, Sigfried de Laet (1963) es bien claro al decir que la obra “proporcionará una inestimable ayuda” a la hora de desenrañar lo indígena, ibero o celta en las religiones hispánicas, asunto de gran dificultad, y espera que el autor publique la segunda parte de su investiga-

ción que encuadra sin titubeos en la historia de las religiones de la Antigüedad³⁵. Este segundo volumen, que hubiera reflejado las dos partes centrales de su tesis, que recordemos que eran las que elaboró de modo menos exhaustivo en la recopilación documental (ya que la centró solo en los ejemplos más significativos), como tal libro nunca vio la luz, y se podría asemejar algo a este proyecto truncado el libro que publicó veinte años más tarde con el título de *Primitivas religiones ibéricas II. Religiones prerromanas* (Blázquez 1983a), pero esa numeración, que se podría pensar consecutiva a la del libro de 1962, que recordemos que se titulaba *Religiones primitivas de Hispania I. Fuentes literarias y epigráficas*, tomaba su cifra de su posición tras el libro que tendría que haber publicado Francisco Jordá como primer volumen dedicado al Paleolítico, Neolítico y Edad del Bronce de una gran síntesis en dos tomos sobre las religiones de la península Ibérica desde el Paleolítico a la conquista romana que, bajo el título general *Primitivas Religiones Ibéricas*, se programó en la editorial Cristiandad de Madrid.

Volviendo al primer Blázquez, el tiempo que media entre la publicación de su primer libro y el desarrollo de la cátedra, los años 1962 y 1963, fueron de gran productividad, diez artículos en el primero y siete en el segundo de los cuales seis estaban directamente conectados con el tema religioso en 1962 y cuatro en 1963. El último día de enero de 1964 se convocó a los opositores y en el acto de presentación no comparecieron ni Carlos Castro Cubells ni José María Blázquez. Cabría intentar conjeturar y adelantar las razones de que Blázquez no lo hiciera y una primera hipótesis pudiera ser que quizá no se sentía seguro de su currículum en relación a sus contrincantes, pero es una cuestión que hay que analizar con un poco más de detalle revisando la trayectoria de los demás posibles candidatos y las características de la prueba a la que Blázquez se hubiera tenido que enfrentar.

³⁵ Su reseña resulta interesante tanto por lo que alaba como por lo que echa en falta: “Il est peu de domaines plus passionnants à explorer que celui de l’histoire des religions de l’Antiquité, il en est peu aussi où l’interprétation se heurte à plus de difficultés et exige plus de discernement. Si les religions, d’une part, conservent pendant des millénaires un contenu presque immuable, elles n’en évoluent pas moins de façon incessante et font, au cours des siècles, tant d’emprunts à des religions voisines ou nouvelles qu’il en résulte une véritable stratigraphie où le noyau originel et les ajoutés et remaniements successifs ne sont guère aisés à discerner. Pour les religions des provinces romaines, les difficultés sont considérablement accrues par le fait que les témoignages qui nous renseignent à leur sujet émanent le plus souvent d’auteurs antiques qui n’ont vu que l’aspect extérieur des manifestations religieuses et qui les ont interprétées selon leurs propres conceptions et non selon celles des provinciaux eux-mêmes. Aussi en va-t-il des religions hispaniques comme des religions celtiques et n’est-ce pas une tâche aisée que d’y démêler ce qui est indigène, ibère ou celte, et quels sont les apports puniques, grecs et romains. C’est à cette entreprise ardue que s’est attelé J. M. Blázquez Martínez. Le premier volume qu’il publie aujourd’hui ne s’attaque pas encore au nœud du problème, mais cet ouvrage rendra cependant d’inappréciables services” (Laet 1953: 737-738).

Podía haber tenido que confrontarse con Carlos Castro Cubells (1921-1998), compañero de promoción de Álvarez de Miranda en la Universidad de Madrid, aunque seis años más joven que él, y probablemente quien éste hubiese deseado que le hubiera sustituido en la cátedra. Era una vocación tardía puesto que había llegado al sacerdocio pasada la treintena y, además, Álvarez de Miranda y su esposa fueron los padrinos de su primera misa, el 17 de mayo de 1954, que se desarrolló en Roma y en la que actuaron en sustitución de Joaquín Ruiz Giménez, que estaba en ese momento ausente (Castro 1997: 203). Castro pertenecía al grupo de opinión cercano a los postulados de una apertura del régimen franquista hacia las propuestas de la democracia cristiana³⁶ que encabezaba el que fue Ministro de Educación Nacional y que había conseguido promover a Álvarez de Miranda a la cátedra de Madrid, entre otros (como por ejemplo a Aranguren). Pero tras la caída en desgracia del ministro y la apuesta tecnocrática y por otro grupo de intereses contrario al anterior y que se vertebraba en torno al Opus Dei por parte de Franco, en 1964, la capacidad de influencia de Ruiz Giménez y sus colegas no solo era mínima, sino que podría resultar incluso contraproducente. Castro había utilizado para preparar la cátedra la nutrida biblioteca de Álvarez de Miranda que custodiaba su viuda, y que era probablemente la mejor sobre estos temas que había en la España del momento (y fue donada a la muerte de ésta por sus herederos a la Universidad Complutense en 1987³⁷). Pero conocemos por sus memorias (Castro 1997: 255; 261; 263; 350) las razones que invocaba al redactarlas para no haberse presentado a la cátedra. Dice en el párrafo más diáfano que: “por circunstancias de espacio y tiempo, unidas a una mínima honradez, había tenido que renunciar a ser el sucesor de Ángel Álvarez de Miranda” (Castro 1997: 350). Demostró de todos modos una indudable vocación hacia la disciplina que, bajo diversas denominaciones, incluida la de Historia de las Religiones y de un modo bastante asistemático, pero no poco fascinante³⁸, explicó a lo largo de los años en la Universidad Pontificia de Salamanca, donde fue catedrático. Decía muy simbólicamente que la Historia de las Religiones era “la asignatura más bonita que yo podía imaginar” (Castro 1997: 321; más datos en 352 ss.). Castro había presentado una tesis bajo la dirección de Montero que no trataba el tema religioso de modo explícito, titulada “Aportaciones al estudio filosófico del Romanticismo” (Castro 1947) y en el momento de desarrollo

³⁶ Véanse algunas referencias en Diez de Velasco 2017: 98 o el panorama general en Muñoz Soro 2006.

³⁷ Hay un opúsculo que editó la biblioteca de la Facultad de Geografía e Historia, donde recaló esta biblioteca, que incluye los títulos donados (sin autor 1987).

³⁸ Según plantean quienes fueron sus alumnos, por ejemplo, José Luis Corzo (en comunicación personal).

de la oposición había publicado un libro de cierto impacto y que además había dedicado a la memoria de Álvarez de Miranda, que tituló *Lo religioso y el hombre actual* y se había editado en la editorial Guadarrama (Castro 1960), que publicaba algunos libros dedicados al tema religioso y donde, por ejemplo, con anterioridad había aparecido un libro de Antonio Tovar. En el momento de encarar la oposición dirigía en esa editorial junto con Casiano Floristán la colección “Teología y siglo XXI” en la que tenía en prensa su libro *El sentido religioso de la liturgia* (Castro 1964) y, desde el punto de vista ideológico-eclesial, estaba inmerso en el gran cambio que supuso el Concilio Vaticano II en el catolicismo, y por ejemplo, al año siguiente, y seguramente hubiera podido alegar que se trataba de trabajos en prensa, presentó tanto la publicación en bilingüe latín y español (Castro 1965a) de los textos sobre diálogo interreligioso del concilio (la declaración *Nostra Aetate*), como una extensa monografía completa (Castro 1965b) sobre el concilio en este caso publicada en Ediciones Cristiandad, que recordemos que fue una de las casas de edición preferidas por Blázquez donde publicó trabajos recopilatorios (y solo citamos los dedicados a las religiones) desde el seminal *Imagen y mito* (Blázquez 1977a) a *Dioses, mitos y rituales de los semitas occidentales en la antigüedad* (Blázquez 2001b), pero también su gran síntesis antes citada *Primitivas religiones ibéricas II* (Blázquez 1983a). Castro, un lustro después y para el Instituto de Cultura Hispánica, donde Álvarez de Miranda había colaborado en numerosas ocasiones, se encontró asociado al proyecto de conferencias desarrolladas en 1968 en el Colegio Mayor Guadalupe (del que fue primer director Álvarez de Miranda y en el que fue colegial Blázquez, como ya hemos visto) y que culminó en el volumen titulado simbólicamente *Historia de las religiones* (Castro 1970). Se trató de una iniciativa de diálogo ecuménico en la senda promovida por el Vaticano II ya que el libro, que se materializó como sugerencia y gracias al apoyo del entonces director del Instituto de Cultura Hispánica, Gregorio Marañón Moya, llevaba un prólogo de Ramón Taibo Sienes (1911-2001) que era desde 1966 obispo de Madrid de la Iglesia Española Reformada Episcopal (además se incluía un capítulo suyo dedicado al cristianismo). El resto de los autores eran en su mayoría clérigos católicos y Castro aparecía nombrado como Reverendo Padre Carlos Castro Cubells y su intervención, la primera e introductoria, intentaba ofrecer argumentos para adelantar una definición de religión, es decir, un tema que, si no es desde la perspectiva de la Historia General de las Religiones, es muy difícil delimitar de modo coherente, aunque él lo haga con una argumentación muy incardinada en la teología cristiana. Por desgracia, como no hizo la oposición de 1964, no podemos saber a qué hubiera dedicado su trabajo inédito de investigación, pero desde luego este asunto de las definiciones hubiera podido ser un excelente

tema, lo mismo que para la lección magistral que definía el tercer ejercicio de cátedras hubiera resultado una problemática muy lucida, en especial, dados sus toques confesionales, para ser apreciada por los clérigos del tribunal. Dos años más tarde, como ulterior ejemplo de su trayectoria asociada a la disciplina, y en este caso a uno de sus más notables cultivadores a nivel internacional (y que fue desde su fundación presidente de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones, de la que hablaremos más adelante), Castro prologó las memorias de Raimundo Panikkar (Castro 1972), y en la línea de la apertura a modelos religiosos algo alternativos, se asoció al proyecto de Taizé o fue uno de los introductores de la meditación zen en España (*vid.* Diez de Velasco 2020). Además, como traductor y con anterioridad a la plaza que se dirimía, y en la que podía haberlo incluido como mérito, había encarado la versión al español del libro de Henri de Lubac titulado *El drama del humanismo ateo* (Castro 1949), en la misma editorial, EPESA, en la que un año antes su amigo (Álvarez de Miranda 1948) había traducido a Maritain. Como retiró la documentación no podemos saber a qué dedicó su pequeño trabajo de investigación inédito necesario para poder firmar la plaza, y como no se presentó a realizar la oposición toda información ulterior no existe, pero desde luego era un contrincante al que Blázquez hubiera podido temer, por ser el más cercano al anterior catedrático de la materia, por ser como éste, discípulo de Montero, por ser mayor que él y con mayor trayectoria y por tener un conocimiento profundo de la disciplina cuyo problema, quizá, era que, al estudiarla desde dentro, al ser sacerdote, podía resultar incómodo para algunos de los miembros del tribunal que no querían clérigos en la cátedra, como veremos, pero también dada su perspectiva ecuménica y muy alineada con el Concilio Vaticano II, podía no resultar del agrado de algunos clérigos y hasta algún laico del tribunal.

Entre los firmantes y contrincantes de Blázquez había otro clérigo, Antonio Pacios López (1913-2002), que era religioso de los Misioneros del Sagrado Corazón y sacerdote desde el 26 de julio de 1936 en Roma. Su formación era muy notable, había estudiado Teología en la Gregoriana de Roma, Semíticas en Barcelona y Madrid, donde había sido compañero de padre Alejandro Díez Macho, que pertenecía a su misma congregación. Había presentado su tesis doctoral en 1948 en la Universidad de Madrid bajo la dirección de Emilio García Gómez, cuya excelencia fue galardonada con el premio Marcelino Menéndez Pelayo de 1949³⁹ y publicada en dos volúmenes en 1957 por el Instituto Arias Montano del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Pacios presentaba como méritos de docencia para concursar a la cátedra que había sido ayudante de clases prácticas en lengua

³⁹ Recordemos que ese premio lo ganó en 1946 Raimundo Panikkar.

hebrea en la Universidad de Barcelona en el curso 1953-1954 y becario de la Escuela de Estudios Hebraicos y Oriente Próximo de Barcelona (adscrito al Instituto Arias Montano del CSIC) entre 1947 y 1949. También había disfrutado de una beca del CSIC para desarrollar “estudios comparativos de religiones no cristianas” de dos meses en Alemania y Francia en el verano de 1959. Es en este contexto en el que encontramos un testimonio que evidencia que había apostado por una formación internacional en el tema. Mircea Eliade, cuenta que lo había encontrado en Friburgo, e hizo la siguiente anotación en su diario con fecha de 6 de agosto de 1959:

“[...] volví a Friburgo en compañía de un sacerdote español, Antonio Pacios, que estaba preparando oposiciones a una cátedra de Historia de las Religiones en Madrid. Por lo que entendí, le apasiona el problema del diluvio. Cree en la realidad histórica del diluvio que aniquiló, hace unos 12.000 años, a casi la totalidad de la población del globo. Todo duró unos momentos, como mucho algunos minutos, pues el nivel del mar debió de subir centenares de metros. La Atlántida” (Eliade 1973: 286; 2001: 191)⁴⁰.

Eliade no parece emitir un juicio sobre el planteamiento de Pacios, se limita a exponer asépticamente su punto de vista, pero nosotros si podemos ubicar su posición metodológica gracias a estas notas eliadianas, y es que se podría insertar en una línea de reivindicación a ultranza de la realidad literal del relato bíblico. Es una posición tenía y tiene continuadores, especialmente entre el cristianismo fundamentalista en Estados Unidos, en la estela de la afirmación de que “la Biblia tenía razón” y es muy posible que si en la oposición hubiese desarrollado este tipo de argumentos hubiese hallado en contra a una parte del tribunal. Pero Eliade, además, transmite una información notable para los propósitos de nuestra indagación y es que, por lo menos desde 1959, Pacios tenía en mente la preparación de la cátedra y por tanto por su parte no se trataba de un interés circunstancial o diletante: en 1964 llevaba por lo menos un lustro preparándose para la confrontación. Había desarrollado docencia en varios seminarios (Valladolid, Logroño) y en colegios de su orden y había residido en Nueva York en 1953 y 1954⁴¹ y posteriormente, desde 1966 hasta 1983 fue profesor en la Universidad de Barcelona (encargándose de la docencia de Historia de Israel, principalmente). En suma, tenía un perfil internacional que sin alcanzar la especialización del

⁴⁰ Se sigue para esta cita el texto que apareció en traducción francesa, que fue la primera que se publicó, aunque Eliade escribía estos diarios en rumano. Se ha cotejado este texto con la edición rumana (Eliade 2004: 328-329); y la traducción que se cita es la de Joaquín Garrigós, aunque hay una traducción española previa (Eliade 1979: 183).

⁴¹ Agradezco las informaciones sobre Pacios a Francisco Blanco que fue provincial de la orden de los Misioneros del Sagrado Corazón.

de Álvarez de Miranda, le convertía en un rival de peso si Blázquez hubiera decidido enfrentar la oposición.

Pacios se presentó a la oposición, lo mismo que Alonso del Real y Sánchez Lasso de la Vega y contamos con más información para ellos que se guarda en el Archivo General de la Administración⁴² que nos permite entender los intereses y puntos de vista del tribunal. Y es que la cátedra tuvo como primer hito en julio de 1963, la publicación del nombramiento de los miembros que tendrían que juzgarla⁴³, paso fundamental para cualquier candidato a la hora de saber si contaba con apoyos o si su currículum podía ser apreciado de modo suficiente como para atreverse a dar el paso de hacer los ejercicios de cátedras. Los miembros titulares eran el dominico Francisco Barbado Viejo⁴⁴, obispo de Salamanca y doctor en teología por el Ateneo Romano Angelico, que actuaba como presidente, y Vicente Blanco García⁴⁵, Francisco Cantera Burgos⁴⁶, José Camón Aznar⁴⁷ y Joaquín Salaverri de la Torre⁴⁸ como vocales. El tribunal suplente lo constituían como presidente Justo Pérez Santiago (que aparece con su nombre civil y no el monástico de fray Justo Pérez de Urbel con el que se le nombraba en la oposición de 1954) y Pascual Galindo Romeo⁴⁹, Juan Vernet Ginés⁵⁰, Octavio Gil Munilla⁵¹ y Antonio Millán Puelles⁵² como vocales. Respecto del tribunal que había juzgado a Álvarez de Miranda diez años antes sólo repetían Justo Pérez Santiago, que en este caso no participó, al no renunciar el titular, y Francisco Cantera, que en este caso era titular, aunque en la cátedra anterior había sido suplente y no había actuado. Los eclesiásticos tenían un peso decisivo destacado, dado que tenían la presidencia en ambos tribunales. Además entre los titulares estaban también el padre Salaverri, que era jesuita, y el padre

⁴² Legajo 16.781, top. 33/71, IDD (05)001.010.

⁴³ Por orden de 15 de junio de 1963 (Boletín Oficial de 2 de julio, p. 10400).

⁴⁴ Datos biográficos en: Sánchez Rodríguez 2013.

⁴⁵ Blanco (1906-1975) era en ese momento catedrático de lengua y literatura latina de la Universidad de Zaragoza, especialista en latín clásico y medieval, los temas religiosos le interesaban de modo claro ya que era sacerdote desde julio de 1932 e hizo la tesis en la Universidad de Madrid, bajo la dirección de Agustín Millares Carlo, y sobre el *De virginitate* de San Ildefonso.

⁴⁶ Datos biográficos en: García Casar 2013; Peiró y Pasamar 2002: 160.

⁴⁷ Datos biográficos en: Piquero 2013; Peiró y Pasamar 2002: 153-155.

⁴⁸ Salaverri (1892-1979) había sido a rector del seminario de Comillas y fue profesor de la Universidad Gregoriana de Roma y de la de Comillas y era una autoridad en concilios, aunque su perfil de teólogo era el principal, más que el de historiador, *vid.* Salaverri 1960; Vizmanos 1972.

⁴⁹ Datos biográficos en: Cárcel 2013a; era catedrático de historia en la Universidad de Zaragoza desde 1923, sobre su figura en relación con su militancia, por ejemplo, Duplá 2012: 826-828 donde se encuentra recensionado junto con algunos otros participantes en los tribunales de cátedras de Historia de las Religiones como Justo Pérez de Urbel.

⁵⁰ Datos biográficos en: Samsó 2013; Peiró y Pasamar 2002: 661-663.

⁵¹ Datos biográficos en: Peiró y Pasamar 2002: 298-299.

⁵² Datos biográficos en: Cantera 2013.

Vicente Blanco, que había sido uno de los primeros sacerdotes asociables con Escrivá de Balaguer⁵³ y entre los suplentes Pascual Galindo era sacerdote y Octavio Gil Munilla⁵⁴ (que actuó finalmente como titular) destacaba por su pertenencia bien conocida al Opus Dei, lo mismo que Millán Puelles. Era un tribunal que, además de los teólogos, contaba con hebraístas (como Cantera), arabistas (como Vernet), filósofos (como Millán Puelles), latinistas (como Blanco), historiadores (Gil Munilla o Galindo) o especialistas en arte (como Camón Aznar).

Se convocó a los opositores el 31 de enero de 1964 y previamente el tribunal quedó constituido con los miembros titulares a exclusión de José Camón Aznar, que fue sustituido por Octavio Gil Munilla, que actuó como secretario. En cualquier caso, todo indica que no había una simpatía definida por una parte suficiente del tribunal hacia ninguno de los opositores. Los informes emitidos por los miembros del tribunal en relación con las publicaciones de los candidatos nos pueden dar una idea de lo que esperaban de quienes se presentaban y cuáles eran las sensibilidades de los integrantes de dicho tribunal. Emitieron un informe conjunto Vicente Blanco, Joaquín Salaverri y Octavio Gil, al que se añadió Barbado, mientras que Cantera emitió un informe particular.

Retomamos entonces en este punto el análisis del currículum de Pacios, que era claramente el opositor más preparado, ya que llevaba por lo menos un lustro intentando especializarse en la materia y si bien contamos con esos dos documentos generados por el tribunal, por desgracia, toda la documentación específica, tanto de publicaciones, tesis, trabajo de investigación, temario y memoria, tanto de él como de los otros dos candidatos que se presentaron, no está disponible ya que la retiraron. Pero gracias a los informes podemos saber algo más de lo que el tribunal estimaba que entraba o quedaba fuera de valoración, que nos permitirá comparar a estos tres candidatos con el Blázquez de ese momento. Cantera divide la obra de Pacios en dos partes y es tajante entre lo que acepta y no acepta. No acepta una parte de su producción que suma “una decena de publicaciones e inéditos muy poco conexos con el tema de la cátedra a la que oposita” donde incluye tanto trabajos generales como el titulado “Reflexiones sobre oposiciones a cátedras”, otro dedicado al mal de la piedra, otro a “Las lenguas clásicas en el Bachillerato” o uno nombrado “El talante intelectual de Aranguren” junto a un inédito de más de un centenar de páginas titulado “Cuestiones sobre el catolicismo español” o libros que han marcado la trayectoria del autor con múltiples ediciones como el titulado *El amor* (Pacios 1952) que tiene casi

⁵³ Datos biográficos en: González Gullón y Aurell 2009: 73-75.

⁵⁴ Datos biográficos en: Pallol 2014: 632ss.

700 páginas o también el titulado *Cristo y los intelectuales* (Pacios 1955) con 220 páginas. Cantera está indicando que no está dispuesto a valorar obras que presentan una perspectiva plenamente teológica, aunque resulten temáticamente insertables en la cuestión religiosa, descartando así más de un millar de páginas de publicaciones. Los otros cuatro miembros del tribunal son menos tajantes, desechan solo cuatro obras, las primeras de la lista que acabamos de ver, pero sí aceptan el resto de las que desechaba Cantera, aunque con cierto reparo que expresan con la frase siguiente que las enjuicia:

“[...] como obras filosóficas y teológicas, en cierta manera relacionadas con la asignatura a la que oposita, muy valiosas para conocer la sólida fundamentación ideológica del Sr. Pacios, pero indudablemente ajenas a la interpretación histórica de las religiones”.

Estamos hablando, entre obras publicadas e inéditas, de 1700 páginas que se añadirían al resto de su obra que se aceptaba. Respecto al lote de trabajos aceptables, Cantera opta por la siguiente fórmula que parece indicar que no todo lo que presenta Pacios y no ha desechado anteriormente sería plenamente adecuado, cuando dice: “más encajados en el marco de dicha cátedra consideramos los siguientes”. Entre esos denominados “siguientes” en primer lugar se podrían reseñar trabajos cuyo foco era el mundo cristiano, destacando una contribución titulada “Lo mutable y lo inmutable en la vida de la Iglesia”, en la línea de las Conversaciones de San Sebastián de 1956, iniciativa que proponía miradas innovadoras que no deja de destacar Feliciano Montero (2005: 56-57) y que luego formará la primera parte de un libro que verá la luz tres años después, tras el concilio Vaticano II, cuya segunda parte refleja ya la situación postconciliar y que apareció en las ediciones Paulinas de Bilbao. Resulta interesante que en el informe de los otros cuatro miembros del tribunal se emita un juicio contrario a ese título que dicen que resulta “demasiado oportunista y poco elaborado”. También se puede incluir en este bloque un trabajo en *Arbor* titulado “La evangelización del mundo y la unión de las Iglesias” (Pacios 1962a) y más de una veintena de artículos en la *Enciclopedia de la Biblia* que dirigía su compañero el padre Díez Macho y había aparecido en 1963, a añadir diversas reseñas, algunas sobre libros de Mírcea Eliade. Más en la línea de la teoría de la disciplina estarían tres obras, dos inéditos, uno titulado “Los fundadores del comunismo ante el problema religioso”, y otro titulado “Condicionamiento del hecho religioso” dedicado al objeto de la materia, así como otro trabajo, también publicado en *Arbor* titulado “La escuela etnológica de Viena en la Historia de las Religiones” (Pacios 1960), tan apreciada, como ya vimos, por los universitarios españoles de ese entonces, por la posición ideológica de su fundador, el padre Wilhelm Schmidt (*vid.* Díez de Velasco 2017: 118ss.;

135ss.). Otras dos obras de Pacios trataban de temas extraeuropeos, un artículo publicado también en *Arbor* titulado “La creencia de Dios en los pueblos infieles” (Pacios 1959), que sigue la estela de Schmidt y un inédito titulado “La libertad en el Bhagavad Gita”. Además, presentaba otros dos grandes volúmenes inéditos sobre Historia de las Religiones que dice Cantera que: “condensan las lecturas y conocimientos del Dr. Pacios sobre la materia con un enfoque predominantemente filosófico-teológico”, palabras que claramente indican una crítica de fondo. Pero desde luego lo que Cantera elogia sin la menor sombra de duda es la obra que estima más notable de Pacios, que había sido publicada por el Instituto Arias Montano del CSIC en dos volúmenes en 1957, y que reflejaba su tesis presentada en la Universidad de Madrid un decenio antes y que se dedicaba a la Disputa de Tortosa (Pacios 1957). Hay que tener en cuenta que Cantera era hebraísta y en el tribunal era la persona más capacitada para evaluar el mérito de este trabajo. Por otra parte, el informe conjunto de los otros cuatro miembros del tribunal resulta más apreciativo de la pertinencia de la producción bibliográfica de Pacios para la plaza que se dirime, lo expresan al decir: “Ya directamente encajados en la materia sometida a juicio”, frente al mero “más encajados” que planteaba Cantera y que es la clave de sus diferencias que llevan al segundo a emitir un informe particular en minoría. Repasan los mismos trabajos enjuiciados como acabamos de ver por Cantera, pero adjetivando como “valioso trabajo” el titulado “Condicionamiento del hecho religioso” o “muy buena síntesis” el de *Arbor* de 1959, aunque ya vimos que eran críticos con el dedicado a “Lo mudable y lo inmutable en la vida de la Iglesia”. Pero donde los elogios son más evidentes es en el juicio que les merecen los dos volúmenes inéditos sobre Historia de las Religiones de los que indican que: “comprenden casi dos tercios del programa de la asignatura y que autorizan para saber lo que, de salir catedrático, iba a explicar”. Dicen que hay partes más flojas, pero otras las estiman “magistrales”, especificando entre estas “los 366 folios de primitivos, los 82 de China y Japón y los 185 de India, en donde la evolución histórica, con sus conexiones causales están perfectamente hechas”. Pacios resulta un candidato muy sólido en la opinión de estos miembros del tribunal y lo que presenta alcanzaría las 2300 páginas, a las que habría que añadir las 1700 páginas antes contabilizadas, es decir, una obra muy destacada. Pero convendría quizá adentrarnos un poco en el posicionamiento intelectual del autor para avanzar un primer argumento para entender que no saliese triunfante de la oposición a pesar de sus publicaciones y méritos. Y resulta interesante adentrarnos en un trabajo que todos los miembros del tribunal desechan como no valorable, el que dedicó a Aranguren (Pacios 1956) y que publicó en el primer número, y en cierto modo programático, de la revista *Punta Europa*, que Florentino Pérez Embid

(1956: 27) ubica “en la línea del pensamiento tradicional, y aun con marcado carácter tradicionalista”. Realiza una crítica sistemática de la posición de López Aranguren en sus estudios sobre el protestantismo (López Aranguren 1952; 1954). Se está posicionando así contra uno de los pilares de la renovación universitaria en los estudios humanísticos que promovió el ministro Ruíz Giménez, en ese momento ya destituido, y recordemos que el otro muy destacable había sido Álvarez de Miranda, que justamente había dedicado, en *Cuadernos Hispanoamericanos* (Álvarez de Miranda 1955b), a su amigo Aranguren y a su libro de reflexión sobre el protestantismo una elogiosa reseña publicada el año anterior al de la crítica de Pacios. Por otra parte, entre las reseñas que presentó a la oposición se encontraba una (Pacios 1962) publicada en *Arbor* que había dedicado al recién aparecido *Religiones místicas* de Álvarez de Miranda en la que se evidencia también una posición crítica hacia el que fue anterior catedrático al puesto al que él aspiraba. Cantera, que había sido nombrado por el ministerio de Ruíz Giménez suplente de la cátedra que ganó de Álvarez de Miranda no debía encontrar de su agrado estos posicionamientos y es posible que tampoco algún otro miembro del tribunal.

Los informes de los otros dos candidatos son menos alentadores y en este caso parece que el juicio de los cuatro miembros del tribunal que emiten el informe conjunto es más severo. En el caso de José Sánchez Lasso de la Vega (1928-1996)⁵⁵, el más joven de los candidatos que se presentaron y algo menos de dos años menor que Blázquez, en el informe dividen su extensa obra en cuatro partes, la primera simplemente estimada como no pertinente, la segunda que indican que presenta algunas alusiones asociables a la materia aunque por los títulos no se sugiera, la tercera que forman obras que por el título parecen encajar “en la Historia de las Religiones, pero realmente tienen poco aprovechable para ello” y la cuarta que dicen que incluye “tres trabajos que se refieren al tema”. Reducen cerca de 60 obras publicadas hasta ese momento por el autor (cuya lista completa contamos de su propia pluma: Sánchez Lasso de la Vega 1997) a tres plenamente aceptables y otras cinco algo conexas. Entre las aceptables está un inédito titulado “Lengua y religión” que los cinco miembros del tribunal enjuician como “demostración de lo que la Filología puede aportar a la Historia de las Religiones”, las páginas dedicadas a la religión en Homero (Sánchez Lasso de la Vega 1963) que todos elogian y el libro publicado por la Universidad de La Laguna dedicado a la comparación del héroe griego y el santo cristiano (Sánchez Lasso de la Vega 1961), que estiman extraordinario aunque no dejan de evidenciar su pequeño tamaño. Los cuatro miembros que hacen el informe conjunto

⁵⁵ Datos biográficos en: García Romero 2013.

concluyen respecto del candidato que: “en resumen, su obra en cuanto a Historia de las Religiones, se refiere principalmente a Grecia”, juicio que nos puede servir a la hora de clarificar que no apreciaban los perfiles demasiado especializados, asunto que tiene lógica dado el carácter general de la disciplina Historia de las Religiones, pero que también hubiera podido jugar en detrimento de Blázquez si se hubiera presentado. Cantera en su informe es menos estricto que los otros cuatro miembros en este caso e incluye en lo que denomina “estudios más directamente concatenados con la Historia de las Religiones” ocho publicaciones, las tres que valoraban los anteriores a las que se añade un pequeño trabajo sobre la *lyssa* (Sánchez Lasso de la Vega 1952), dos sobre el amor en Grecia (Sánchez Lasso de la Vega 1959a-b), que aprecia mucho y elogia, otra sobre mito en Thomas Mann (Sánchez Lasso de la Vega 1962) y una que se presenta en galeradas sobre mito en la literatura española contemporánea (Sánchez Lasso de la Vega 1964) y que había sido presentado al segundo congreso de Estudios Clásicos. En el cómputo más favorable al candidato las páginas que el tribunal valoraba de su extensa obra quedaban reducidas a 360 páginas. Resulta interesante el peso que tiene en este opositor el estudio de mitos clásicos en autores que desbordan el mundo antiguo; veremos que será también una de las dedicaciones de Blázquez, aunque en su caso la inclusión de pintores y artistas añadirá un destacable interés a sus trabajos. Frente a Pacios, Sánchez Lasso tenía un punto a su favor, y es que era compañero de categoría académica del tribunal que lo juzgaba, aunque mucho más joven que cualquiera de ellos, y por tanto en un puesto más bajo en el escalafón, ya que había ganado en 1952 la cátedra de Filología griega de la Universidad de La Laguna, aunque tras diversas vicisitudes, excedencias y conflictos, deseaba ubicarse en la Universidad de Madrid. En contra tenía que su interés por la cátedra no provenía de la temática disciplinar de la misma, sino de su deseo de hallar acomodo en la Universidad de Madrid, por tanto, y añadido a un currículo poco apropiado, se le podía suponer una rápida reubicación en otra titulación de resultar elegido, y por tanto se podía estimar que iría a tener una mínima actuación en favor de la implantación de la disciplina Historia de las Religiones en España.

Queda por revisar al tercer opositor, Carlos Alonso del Real (1914-1993), junto con Pacios los dos de mayor edad pues enfrentaban la oposición en la cincuentena. Alonso era discípulo de Julio Martínez Santa-Olalla que le había dirigido una tesis sobre la prehistoria en los autores clásicos (Alonso 1939), si bien tenía numerosos intereses científicos entre los que también se incluía esporádicamente la historia comparada de las religiones, se caracterizaba por un perfil más volcado hacia la arqueología y la prehistoria y había ganado en 1955 la cátedra de Prehistoria, Etnografía e Historia Antigua y

Medieval en la Universidad de Santiago de Compostela, pero quería volver a Madrid, aunque no pudo hacerlo, por diversos impedimentos, a pesar de los intentos, hasta 1981. Era el único que ya había pasado por el trance de realizar una oposición a cátedras en Historia de las Religiones, puesto que se había enfrentado en 1954 a Álvarez de Miranda y había quedado eliminado, aunque consiguió el voto de Montero. Las circunstancias y desarrollo de esa primera oposición y el papel de Alonso en ella ya se han revisado en otro momento (*vid.* Diez de Velasco 2007b: 101-110), pero la sensación general que se extrae de la documentación es que el tribunal respetaba al candidato Alonso y el esfuerzo que realizó, aunque estimasen poco adecuada su bibliografía para el tema que se dirimía en unas palabras muy claras:

“Como se ve estos trabajos son por lo general intrascendentes y muchos de ellos más próximos de un etnólogo o un prehistoriador que de un especializado en Historia de las Religiones. Algunos, sin embargo, suponen apreciables aportaciones, y todos revelan la agudeza del autor y la avidez de su espíritu, siempre alerta a las corrientes científicas, sin excluir el tema de la Historia de las Religiones, que parece presentársele como ayuda en su vocación de prehistoriador”.

En esta segunda oposición el juicio del tribunal va en la misma línea, pero quizá parece hasta menos clemente. En el informe conjunto se explicita que “el doctor Carlos Alonso del Real presenta una obra poco voluminosa y poco relacionada con la disciplina a la que oposita” y acto seguido plantean que les “parecen inmediatamente eliminables” seis artículos y otras tantas reseñas. Les parece que “tienen relación con la asignatura a la que oposita” una serie de trabajos que van enumerando y entre los que se cuentan catorce reseñas que dicen que les “parecen más literarias que científicas, aunque estimables”. No entran a analizarlas, pero podemos destacar una de esas reseñas, que en este caso sí que es un análisis detallado, puesto que tiene siete páginas, y que, si bien presenta elementos críticos respecto del trabajo del autor, en resumen, valora el libro muy positivamente. Se trata de la reseña (Alonso 1963b) de la obra que vertía al español la tesis italiana de su contrincante de 1954, que acababa de ser publicada, y en la que ya hemos repasado la implicación de Blázquez. La lectura de esta reseña permite evidenciar que, si bien tiene un componente literario indudable, presenta un contundente análisis científico del trabajo de Álvarez de Miranda y, además, plenamente inserto en la disciplina Historia de las Religiones. Resulta chocante que Cantera en su informe la individualice y la incluya en un conjunto que estima que aborda “temas más o menos tangenciales” a la materia objeto de oposición. En el informe conjunto solamente aceptan, con críticas por su falta de profundidad, cuatro artículos sobre las estatuas de Cibeles y Neptuno

(Alonso 1941), la esfinge de Haches (Alonso 1951a), una pequeña nota comparativa sobre Ishtar y Santa Paula (Alonso 1948) y el que citan como “el más serio de los artículos presentados” sobre la religión bubi (Alonso 1951b). Les parecen “de más entidad”, pero “tampoco directamente histórico-religiosos” tanto su libro de casi 500 páginas de sociología prehistórica (Alonso 1961) que incluye un capítulo completo sobre religión, aunque insisten en citar al propio autor que había puntualizado en el mismo que su libro no era ni de fenomenología religiosa ni de historia de las religiones (Alonso 1961:302) como su artículo sobre sociología paleolítica de veinticinco páginas (Alonso 1963a). Terminan su análisis alabando un trabajo que presenta como inédito y que titula “En torno a religión y muerte en el Paleolítico” que por su parte Cantera cataloga como “estimable y muy sugeridor”. En total el tribunal termina aceptando de la obra de Alonso menos de 300 páginas.

Parece bastante evidente la poca apreciación que en general parece tener el tribunal respecto de Alonso y Lasso y la reticencia respecto de Pacios a pesar de su ingente obra, que hay que recordar que en gran parte se presentaba en forma de trabajos inéditos. Cabe compararlo con lo que hubiera podido presentar Blázquez. Sin duda hubieran estimado aceptable todo lo relativo a las religiones indígenas de la Península Ibérica, en especial la publicación parcial de la tesis (Blázquez 1962a), que nada tenía que envidiar a la publicación de la tesis de Pacios, ya revisada. Pero también se añadiría el largo artículo de *Archivo Español de Arqueología* (Blázquez 1957a, que termina con una clasificación muy al modo de Álvarez de Miranda), el de *Ogam* (Blázquez 1957b), el de la religiosidad de los pueblos hispanos en las fuentes clásicas (Blázquez 1958d), los que tratan de Cernunnos (Blázquez 1957d; 1958g), partes del dedicado al legado indoeuropeo en Hispania (Blázquez 1960c) y el dedicado a la heroización ecuestre (Blázquez 1963a). Serían un total cercano a las 500 páginas. También hubieran seguramente aceptado lo relativo a templos y dioses en Hispania y Etruria, es decir, su trabajo sobre dioses y caballos en el mundo ibérico (Blázquez 1954a), el del Herakleion (Blázquez 1955a), el de las diosas de Elche (Blázquez 1956d), los caballos en el infierno etrusco (Blázquez 1958a), los sacrificios humanos en *Latomus* (Blázquez 1958i), los cuatro trabajos sobre religiones de 1959 sobre caballos (Blázquez 1959a,b,d) y santuarios (Blázquez 1959c) o el dedicado a la religión del toro en la senda abierta por Álvarez de Miranda (Blázquez 1962f). Se trataría de otras 160 páginas que, añadidas a las anteriores, sumarían 660 páginas. Donde quizá hubieran puesto reparos es en los trabajos que tratan de asuntos de iconografía, que si bien en general investigan cuestiones que atañen a la religión, podrían llegar a tender a descartarlos si aplicasen criterios muy estrictos que los enjuiciasen como más cercanos a la Arqueología o la Historia del Arte que a la Historia de las Religiones.

Por ejemplo su primer artículo, en *Archivo Español de Arqueología* (Blázquez 1953a) sobre un relieve de Itálica representando a la *Potnia Theron* podrían optar por desecharlo o no tenerlo plenamente en cuenta, lo mismo que los trabajos que estudian la pátera de Tivissa (Blázquez 1955b; 1958b) o los objetos hallados en santuarios de Italia (Blázquez 1958j; 1961b; 1962e; 1963b,d) o los dedicados a estudiar objetos etruscos o a detectar paralelos etruscos en objetos hispanos (Blázquez 1955c; 1957c; 1958c,e; 1960a,b,d; 1961a; 1962d), entre otros. Se trataría de más de 250 páginas. En suma, si el tribunal, hipotéticamente en el caso de haberse presentado, hubiese aceptado toda la obra de Blázquez de temática religiosa siguiendo criterios amplios, su producción superaría las 900 páginas publicadas. Se trataría por tanto de un opositor muy competitivo, bien anclado en la investigación universitaria, que en ese momento, y desde 1967, estaba encargado de la cátedra de Prehistoria, Arqueología e Historia Antigua en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Salamanca. Contaba con formación internacional tanto en Italia (como ya repasamos) como en Alemania (desde 1962), aunque ésta no fuese específicamente dedicada a la Historia de las Religiones en general (aunque sí en campos particulares como la religión etrusca). Desde luego hubiese sido un candidato sin veleidades teológicas como Pacios y sin complicadas derivaciones políticas como Alonso, y con una producción mucho más adecuada a la plaza que Lasso.

Pero una oposición, si bien tenía en cuenta las publicaciones, que se defendían en el primer ejercicio, se enfocaba principalmente en la labor docente. Y se enjuiciaba en dos contextos, un primer bloque cuyos contenidos (memoria y temario) controlaba desde tiempo atrás cada candidato y conformaban los ejercicios segundo a cuarto y otro (temario común y ejercicio práctico), que el tribunal imponía específicamente para la oposición y se materializaban en los ejercicios quinto y sexto. El primer bloque evaluaba dos inéditos, la memoria y el temario, que el candidato entregaba al tribunal en el acto de presentación de la oposición y que preparaba durante los meses o años previos a comenzar la oposición. La memoria trataba del concepto, método y fuentes de la materia a oposición y tenía que defenderse en el segundo ejercicio de cátedras. Por su parte el temario docente reflejaba el programa que desarrollaría en las clases en el caso de ganar la oposición y se evaluaba en dos ejercicios. En el tercer ejercicio se tenía que defender la lección magistral, un tema de la elección de cada candidato, que por tanto llevaba perfectamente preparado de antemano, y marcaba el tono máximo de la erudición y capacidad docente de que era capaz. En el cuarto ejercicio impartía una segunda lección que escogía el tribunal de entre diez que se extraían por sorteo del temario presentado por cada candidato. En este caso eran la suerte y los gustos del tribunal los que determinaban la lección que

finalmente habría de defenderse y para cuya preparación última se dejaba a cada candidato comunicado durante cuatro horas. Por tanto, los candidatos tenían que combinar en el temario lo que se solía tener por conocimiento estándar de la materia, que cualquier tribunal enjuiciaría como de necesaria impartición, con temas en los que se encontrasen más a gusto para aumentar el elenco de lecciones cómodas susceptibles de sortearse y escogerse por el tribunal. Dependiendo de la actitud del tribunal hacia cada candidato en este cuarto ejercicio podían escoger de entre los diez temas sorteados alguno de lo más ajeno a su zona de confort, para calibrar su plena capacidad docente (o ponerlo en un aprieto) o decantarse por algún tema menos comprometedor. En disciplinas con solera y larga práctica de oposiciones los temarios solían resultar bastante homogéneos y adaptados a una práctica docente que a lo sumo diferenciaba maneras asociables a líneas discipulares específicas y escuelas académicas particulares. Pero en una disciplina totalmente nueva en la universidad española como era la Historia de las Religiones, para la que solo había un precedente, las posibilidades de temarios diferentes podía ser grande. Y es que hay que tener en cuenta que se trata de una disciplina de ámbito muy extenso que tenía que pasar revista desde asuntos prehistóricos hasta de la contemporaneidad y donde ningún candidato, salvo que hubiera tenido una formación muy especializada y sólida, podía estar a gusto en todos los temas que tendría que exponer. Por desgracia conocemos muy poco de lo que presentaron los tres candidatos ya que retiraron la documentación y solo podemos saber de cada uno de ellos, por los informes emitidos por el tribunal, dos lecciones de cada uno. En el tercer ejercicio Pacios escogió como lección magistral “Iniciación: significado e importancia en los pueblos primitivos”, Lasso “Drama y religión” y Alonso “Situación religiosa en el mundo actual”. Los dos primeros estaban en su zona de confort, Pacios había ahondado desde un lustro atrás en lo relativo a las religiones primitivas y presentaba, como ya vimos, dos volúmenes inéditos sobre Historia de las Religiones que a decir del tribunal desarrollaban los dos tercios del programa y que a la parte de los primitivos dedicaba 366 páginas. Lasso presentaba un tema en plena línea con su dedicación a los estudios clásicos. Solamente Alonso salía de su campo de especialización y se lanzaba de lleno a analizar las religiones del presente. Como Alonso había sido ya candidato en las oposiciones de diez años atrás, podemos detectar que se trata de una estrategia habitual en él. En 1954 en su tercer ejercicio expuso el tema “Los problemas religiosos del Renacimiento. Las posturas religiosas renacentistas. El comienzo de la secularización”, lección también muy alejada de sus territorios de trabajo habituales, pero conviene recordar que en esa ocasión Álvarez de Miranda defendió como lección magistral el tema “Religiones

del Japón. Consideración especial del sintoísmo” también totalmente alejado de su dedicación habitual y que, además, fue enjuiciado no muy positivamente por el tribunal que estimaba que había resultado incompleto (*vid.* Diez de Velasco 2007: 105-106). Por tanto, en esta primera oposición de 1954, ambos candidatos optaron por mostrar su carácter magistral ante el tribunal discurriendo por caminos alejados de la facilidad. En esta segunda de 1964 Lasso optó por lo fácil, Pacios por evidenciar su dilatada formación autodidacta en un tema que Alonso era el que más cerca tenía, y éste optó por enfocar la mirada aún en mayor medida que diez años atrás en el pleno presente, lo más alejado de su especialidad, pero probablemente dando a entender lo que querría hacer si salía catedrático de la disciplina: encuadrarla en el análisis de la actualidad en una senda que no estaba lejos de la mirada teórica que lanzaba hacia la prehistoria y que en sus trabajos de ese momento nombraba como sociología.

En el quinto ejercicio tras el sorteo el tribunal escogió en el caso de Pacios el tema “La religión etrusca” en el caso de Lasso “La religión asirio-babilónica” y en el caso de Alonso el tema “la fundación del universalismo chino. La obra de Confucio y Lao-Tsé. El contacto con el budismo y sus resultados”. En el caso de la oposición de 1954 Alonso había tenido que discurrir en este ejercicio sobre “Las religiones del imperio mundial romano. El componente clásico. Los componentes provinciales y bárbaros (celtas, iberos, púnicos, germanos). Los componentes orientales. El sincretismo imperial”. Podemos hacernos una mínima idea de lo que pudieron ser los temarios de todos ellos por estos seis ejemplos, pero dado que ganó la cátedra y tuvo que dejar el material de la misma en su expediente, contamos con el temario que presentó Álvarez de Miranda y que conformaba el siguiente programa en sesenta lecciones:

- 1) Noción de religión
- 2) Clasificación de religiones
- 3) Manifestaciones de la religión primitiva: mito y rito
- 4) Formas inferiores de religiosidad: fetichismo, manismo, animismo
- 5) Formas inferiores de religiosidad: totemismo y magia
- 6) Religión primitiva y etnología: el ser supremo en los pueblos de cultura primitiva
- 7) Religión del hombre prehistórico
- 8) Religión egipcia: dioses y religión primitiva
- 9) Religión egipcia: rey y religión de estado
- 10) Religión egipcia: mundo funerario y popular
- 11) Religión babilonia-asiria: dioses astrales
- 12) Religión babilonia-asiria: dioses naturales y nacionales
- 13) Religión babilonia-asiria: templo y clero

- 14) Religión babilonia-asiria: mito, culto y magia
- 15) Religión de hititas y hurritas
- 16) Religión fenicia y siria
- 17) Religiones indoeuropeas
- 18) Religiones de la India: védica, brahmanismo, hinduismo y giainismo
- 19) Budismo
- 20) La religión del Irán
- 21) Mandeísmo
- 22) Maniqueísmo y su difusión
- 23) Religión de baltos y eslavos
- 24) Religión de los germanos
- 25) Religión de los celtas
- 26) Religión cretense prehelénica
- 27) Religión griega: mitología
- 28) Religión griega: época micénica
- 29) Religión griega: olímpica
- 30) Religión griega: la polis
- 31) Plenitud de la religiosidad de las formas perfectas
- 32) Crisis religiosa: conflicto entre especulación y religión
- 33) Religión etrusca: los dioses
- 34) Religión etrusca: infiernos, sacrificios, etc.
- 35) Religión romana: itálicos-indoeuropeos
- 36) Religión romana: república
- 37) Religión romana: organización ritual
- 38) Religión romana: Augusto
- 39) Religión romana: época imperial
- 40) Religiones místicas: generalidades y Eleusis
- 41) Religiones místicas: dionisismo, orfismo y menores
- 42) Religiones místicas: frigios, Atis, Cibele, Tamuz, Adonis
- 43) Religiones místicas: egipcios y Mitra
- 44) Religiones de los pueblos americanos
- 45) Religiones de China
- 46) Religiones del Japón. Consideración especial del sintoísmo
- 47) Islamismo: época preislámica y Mahoma
- 48) Islamismo: dogmática y ritual
- 49) Islamismo: misticismo y sectas
- 50) Religión de Israel: introducción a la Biblia
- 51) Religión de Israel: patriarcas
- 52) Religión de Israel: revelación de Yahvé
- 53) Religión de Israel: profetas postexilio
- 54) Cristianismo: Nuevo Testamento

- 55) Cristianismo: fundador, doctrina de la “buena Nueva”
- 56) Cristianismo: comienzo de la Iglesia y era apostólica
- 57) Cristianismo: primer florecimiento de la Iglesia docente: el gnosticismo, las herejías y los primeros Padres
- 58) Cristianismo: jerarquía, culto cristiano y los sacramentos
- 59) Cristianismo: la Iglesia de Oriente, formación y apogeo
- 60) Cristianismo: la Iglesia de Oriente desde el Cisma a nuestros días

Probablemente Blázquez, de haber concurrido a la oposición, hubiera escogido un temario en la línea de lo propuesto por Álvarez de Miranda, en el que el mundo antiguo en sentido extenso ocupaba 43 de los 60 temas, pero de todos modos hubiera tenido que encarar temas de religiones prehistóricas y étnicas, de religiones orientales y americanas, de islam y de religiones en la época moderna y contemporánea, quizá exigiendo en este momento más peso que el que le otorgó el malogrado catedrático que hay que evidenciar que dedicó al mundo contemporáneo un espacio casi testimonial. Dada la formación y dedicación del primer Blázquez, es fácil adelantar que estas cuestiones no le resultarían nada fáciles de preparar y de defender en un cuarto ejercicio, y respecto del tercero hay que pensar que quizá hubiera optado por un camino parecido al de Lasso. Por tanto, a la hora de no presentarse a la cátedra, no podemos descartar que este asunto del temario y hasta de conseguir hacer una memoria coherente en Historia de las Religiones pesase en alguna medida en su decisión final, ya que hubiera exigido por su parte un tiempo de preparación largo y, por ejemplo, dedicarle gran parte de su tiempo de estancia en Alemania al asunto. Recordemos, además, que Blázquez firmó la cátedra el 23 de abril de 1963 y que se produjo la presentación de candidatos el 31 de enero de 1964, de prepararla a fondo hubiera tenido solo nueve meses para ello mientras que los demás candidatos llevaban por lo menos dos años. Dos años no es tiempo suficiente para redirigir una trayectoria investigadora, pero sí bastaría para preparar adecuadamente una memoria y un temario, asunto este último que quizá en nueve meses no fuese tan fácil de concluir satisfactoriamente, aunque, como en el caso de Blázquez, se contase con una trayectoria investigadora competitiva, si bien quizá demasiado especializada en el mundo antiguo.

Pero la oposición contaba, además, con un segundo bloque, como ya adelantamos, que era dejado al completo albedrío del tribunal y consistía en un ejercicio práctico, el quinto, en que podían tener que enfrentarse a cualquier documento susceptible de tener que ver con la materia y que en este caso se especificaba como “comentario de textos antiguos y modernos y de localización del ambiente geográfico y cronológico de determinadas religiones o importantes acontecimientos religiosos”, y un sexto ejercicio consistente en desarrollar ensayos sobre dos temas sacados a sorteo de un temario que el

tribunal había hecho público el día de su constitución, que fue el 17 de enero de 1964, junto con las directrices antes expuestas sobre el práctico y la fecha de convocatoria de los opositores que fijaron para dos semanas más tarde, el 31 de enero de 1964. Este temario y las directrices para el práctico eran otros elementos disuasorios para cualquier candidato, ya que no contaban más que con un escaso medio mes para prepararlo con detalle. El que en el práctico pudiesen incluirse también textos modernos y cronologías pudiera resultar un problema para alguien con la formación clásica de Blázquez. Pero es en el temario del sexto ejercicio donde el tribunal mostraba sus preferencias y en este caso fue el siguiente:

- 1) Valoración actual del mito como religión y como forma de pensamiento
- 2) Los sacrificios en las preculturas
- 3) La ética en el régimen de matriarcado
- 4) El problema de la semejanza entre religiones de Oriente antiguo
- 5) El rey-dios y el carácter sagrado de la soberanía en el Oriente antiguo
- 6) El mundo inferior en las religiones mesopotámicas
- 7) La creación en la religión egipcia
- 8) El concepto del Mal en el Antiguo Testamento y en las religiones semíticas
- 9) La obra de los profetas en la idea de la profundización de la Alianza
- 10) La idea de retribución ultraterrena en el Antiguo Testamento
- 11) La religión de los pobres de Yahweh
- 12) El maestro de Qumrán
- 13) Los esenios y su posible vinculación con la filosofía griega o el dualismo iranio
- 14) El carácter existencial de las religiones antiguas indogermánicas
- 15) El valor de la verdad en el zoroastrismo
- 17) Escritos gnósticos y maniqueos: las fuentes antiguas y las recientemente descubiertas
- 18) Escatología del hinduismo
- 19) Fundamentación religiosa de las castas hindúes
- 20) Elementos del antiguo budismo que influyen en el mahayana
- 21) Filosofía moral del taoísmo
- 22) Fatalismo y libertad en el mundo grecorromano
- 23) El Hado y la idea del Ser Supremo en Grecia y Roma
- 24) La ética y el formalismo religioso romano
- 25) Los orígenes del culto al emperador
- 26) El año nuevo y la luna nueva en los ciclos culturales antiguos
- 27) El Logos y sus equivalentes en el Oriente antiguo, Grecia, el judaísmo y el cristianismo
- 28) El profetismo extrabíblico
- 29) La concepción ortodoxa islámica del califa

30) La mística islámica

31) Fundamentos de la diferenciación entre las distintas confesiones cristianas

32) Fundamentos doctrinales del movimiento ecuménico de las Iglesias

Por tanto, de los 32 temas correspondían al mundo antiguo 18, lo que podría resultar una ventaja desde el punto de vista de Blázquez, pero los otros catorce incluían un espectro muy variado de asuntos, nada fáciles de preparar en dos semanas y luego, en su caso, de desarrollar en las cuatro horas de que se disponía. En principio, por puro cálculo de probabilidades, uno de los temas sorteados sería de religiones de la Antigüedad, pero podía pasar cualquier cosa en el caso del segundo tema. De hecho, el sorteo dio como resultado el tema 13 sobre esenios y el tema 28 sobre el profetismo extrabíblico. El primero requería estar al día de las investigaciones sobre el judaísmo del Segundo Templo y tenía en Cantera un evaluador que conocía bien la materia. El segundo exigía un gran conocimiento de religiones comparadas y de teoría de la disciplina, puesto que justamente quedaban fuera los desarrollos más reconocibles para la formación de cualquiera de los candidatos, incluido Blázquez si se hubiera presentado. Además, en general, para alguien como Blázquez que había contado con menos tiempo para haber preparado la memoria y el temario, estas perspectivas de quinto y sexto ejercicios podían resultar bastante disuasorias porque exigían una preparación a dedicación plena en las dos semanas que faltaban para la presentación. Además, el quinto ejercicio solía resultar una tortura para los candidatos, en la oposición de 1954, que contó con una parte de textos y otra específica de material iconográfico que había que ubicar cronológica y culturalmente y comentar y que preparó García y Bellido, el tribunal constató que ambos candidatos habían errado tanto en la identificación de piezas como en el análisis de las mismas y fueron los comentarios de textos lo que les permitió superar la prueba (*vid.* Diez de Velasco 2007: 106). En el caso de la oposición de 1964 el comentario de piezas, donde Blázquez contaba con una indudable ventaja dada su dedicación desde sus primeros trabajos a la iconografía religiosa, se había cambiado respecto de 1954 por el comentario de mapas y estadísticas, asunto que a Blázquez le debía resultar bastante más ajeno. En este ejercicio en la oposición de 1964 los candidatos en algún caso se encontraron tan desbordados que resulta ejemplar el comentario de Alonso a uno de los textos, que era una cita del rebe jasídico Najman de Breslav transmitida por Martín Buber: “de todos modos no sería honrado por mi parte dejar de manifestar que este texto me resulta sumamente desconcertante”. Pacios tampoco sabía cómo encarar el comentario e intentó encontrar en el texto analogías con el panteísmo de la India y con Espinoza y Lasso, por último, lo comparaba con la rueda budista del samsara y con el doloroso ciclo de las laminillas órficas y de Empédocles, llevándolo a

los terrenos que mejor conocía, demostrando todos ellos una gran ignorancia del judaísmo moderno que no pudo pasar desapercibido a Cantera. En general todos los ejercicios prácticos resultan bastante confusos, y en algún caso completamente erróneos. En el comentario de mapas y las estadísticas fue muy correcto Pacios, y muy extenso Alonso en lo relativo a asuntos etnológicos, frente a un Lasso muy inconcreto. Blázquez seguramente hubiera estado más en la línea de este último dada su formación y poco tiempo de preparación. Desde luego, en general, frente a Pacios y su sistemática preparación de la cátedra desde un lustro antes, y frente a Alonso que ya estaba curtido en estas lides, Blázquez estaba mucho menos preparado y había tenido mucho menos tiempo para encarar una prueba de desgaste como era una oposición tan enconada y tan diferente de a lo que estaba acostumbrado (ya que se había presentado a alguna con anterioridad, pero en Arqueología y en Historia Antigua).

Pero hay que incluir algún elemento más que la mera dificultad de las pruebas y la menor preparación previa a la hora de explicar que Blázquez decidiera no presentarse. César Aguilera (en comunicación personal) expone que no firmó la cátedra en el segundo plazo en que se abrió (en marzo de 1963, que fue cuando firmó Blázquez) por directa recomendación de Santiago Montero Díaz, que le aconsejó que no perdiera el tiempo en presentarse ya que había una fuerte oposición eclesiástica a que dicho concurso llegase a buen puerto. Además, tal como recordaba Blázquez (en un testimonio personal), parece que también había un movimiento contrario a que la cátedra la ganase ningún clérigo (y Aguilera lo era, igual que Pacios o Castro Cubells), y en la Facultad de Madrid dicha posición la encabezaba el padre Celada, que era dominico. En suma, la situación debía de haber cambiado entre finales de 1961 en que se convocó la cátedra por primera vez y comienzos de 1963, ya que con anterioridad Montero le había sugerido a Aguilera en noviembre de 1962, en una carta, que preparase la oposición. El que Montero se desvaneciese en el contexto de esta segunda cátedra cuando en la primera tuvo un papel tan relevante, incluso con su participación en el tribunal, podría explicarse en parte a la luz de este testimonio (y otros en esta misma línea), y desde luego, en todo caso, si no había catedrático, esta docencia que tanto le gustaba seguiría adscrita a su cuidado. Quizá Montero había advertido también a Balil y Blanco de lo inútil de la aventura y eso pudo llevarlos a no firmar cuando se volvió a abrir el plazo de presentación, mientras que Blázquez, conocedor de que quizá alguien que no perteneciese al clero podía tener posibilidades (quedando anulados Pacios o Castro), optó por no perder la oportunidad de firmar. Además, hacer una oposición, aunque solo fuese para hacerse ver y mos-

trar méritos y disponibilidad, podía tener sentido en el caso de que se fuesen a convocar otras posteriormente en la misma materia, por ejemplo, si ganaba Alonso, que ya era catedrático y quizá podía necesitar gente formada para otras plazas ulteriormente, pero si era la propia disciplina la que estaba en entredicho, como planteaba Montero, ni siquiera esa esperanza del “fogueo” y del hacerse conocer tenía sentido.

Finalmente, la cátedra se declaró desierta que parece ser según comunicación personal de Blázquez, que era lo que quería el Opus Dei (al que se adscribía una buena parte del tribunal), pero también los jesuitas. El acta final, fechada el 27 de febrero, refleja la disparidad de opiniones: en primera votación Barbado se decantó por Pacios, Salaverri por Lasso y Gil Munilla por Alonso, mientras Blanco y Cantera apoyaban la no provisión. Se repitió el mismo resultado en segunda votación y por último en tercera votación Salaverri cambió su voto apoyando la no provisión, que fue el resultado final. A mediados del mes siguiente, y dos años y medio después de convocada, se declaró oficialmente desierta la provisión de la cátedra⁵⁶. A la luz del resultado final se pueden llegar a entender los juicios severos que hemos visto que el tribunal emitió en los diferentes ejercicios. Parece que una parte del tribunal no estaba dispuesta a que un sacerdote como Pacios fuese escogido para una cátedra de este tipo, y Cantera es diáfano en su sistemático desmonte de los muchos méritos del candidato. Por otra parte, más que preferir cualquier tipo de perfil, otra parte del tribunal se decantaba por la desaparición lisa y llana de la denominación: “para qué historia de las religiones si religión no hay más que una” se cuenta que fue una de las perlas que salió de la boca de algún miembro del tribunal. Sin duda el momento universitario, cultural y político en España era otro que en 1954 y la apuesta tecnocrática hacía innecesarias aperturas hacia territorios comprometidos de los saberes humanísticos como el de la Historia de las Religiones a pesar del viento postconciliar del momento (o quizá justamente como enfrentamiento a éste). La financiación de la cátedra declarada desierta sirvió para dotar una cátedra de inglés, a propuesta de Florentino Pérez Embid, que era otro conocido miembro del Opus Dei, y frente a la propuesta contraria que pedía una cátedra de indoeuropeo (como apoyaba Rodríguez Adrados).

Aunque resulte un ejercicio de ficción académica cabe preguntarse qué hubiese pasado si Álvarez de Miranda no hubiese fallecido prematuramente. Sin duda hubiese creado una escuela ya que se hubiese jubilado en 1985 y probablemente Blázquez se hubiera asociado de alguna manera a ese camino. Lo que ocurrió es que en 1964 el espejismo de la implantación de la

⁵⁶ Orden del 16 de marzo de 1964 (Boletín Oficial del 11 de abril, p. 4567).

disciplina Historia de las Religiones en España se desvaneció, aunque no desapareció totalmente, quedando la asignatura relegada y aminorada. Álvarez de Miranda, aunque partía de una sólida incardinación en la antigüedad, lanzaba la mirada más allá de esos límites con la vista puesta en el modelo italiano (a la Pettazzoni) de una Historia General de las Religiones, pero también apostando por el modelo en alza en ese entonces que era el que ejemplificaba Mircea Eliade (con quien se carteaba), de hecho envió a su discípulo Ramón Valdés del Toro a estudiar a París con Eliade (*vid.* Díez de Velasco 2007a-b; 2017). Por su parte también tenía esas miras generales Montero, que en la docencia de la asignatura explicaba religiones del mundo clásico, pero también la religión egipcia, las de China y Japón, el totemismo o incluso hasta religiones del mundo contemporáneo (destacando en particular su presentación de la religión mormona que impactó en generaciones de sus alumnos) y, desde luego, estos últimos eran territorios por los que ni el propio Álvarez de Miranda se había atrevido a deambular. Pero en la universidad española se produjo una redefinición de los perfiles hacia la especialización. La asignatura junto con su profesor, Montero, terminaron adscribiéndose a Historia Antigua con la consolidación de las áreas de conocimiento. No habiendo catedrático del perfil no se creó un área de conocimiento de Historia de las Religiones (que si Álvarez de Miranda hubiera seguido en activo seguro que se hubiera desarrollado). Así, quedó la asignatura relegada a la especialidad de Historia Antigua, y en toda la universidad pública española solo se ofreció en la Complutense hasta el gran cambio de planes de estudio que se desarrolló a comienzos de la década de 1990 y redefinió el encorsetamiento previo en la docencia y llevó a que floreciesen asignaturas de Historia de las Religiones en numerosas universidades (*vid.* Díez de Velasco 1995: 61). Tras la jubilación de Santiago Montero Díaz en 1982 la docencia la asumió Blázquez que impartía un programa centrado principalmente en las religiones de la antigüedad, pero que incluía como lectura obligatoria el *Tratado de Historia de las Religiones* de Eliade y por tanto no renunciaba a la mirada generalista a la hora de entender la disciplina. Se puede, por tanto, resumir el episodio de la cátedra de 1964 y la participación de Blázquez en ella exponiendo que, aunque casi cuatro lustros más tarde, finalmente no fue otro que José María Blázquez el que heredó la docencia que había inaugurado Ángel Álvarez de Miranda.

5. MÁS ALLÁ DEL PRIMER BLÁZQUEZ: ALGUNOS TRABAJOS QUE DESBORDAN EL MARCO DE LAS RELIGIONES ANTIGUAS

Volviendo a los gráficos repasados anteriormente que ilustran la trayectoria de Blázquez encontrábamos un punto de inflexión en 1963-1964, a partir de ese momento sus trabajos de religiones son menos y

dedica a ellos muchas menos páginas en el total de su producción. Ahora, tras revisar el asunto de las cátedras de Historia de las Religiones podríamos asociar esa cuestión con el fracaso de la implantación de esa disciplina. La mirada generalista, que no acepta fronteras cronológicas a la hora de encarar los análisis, es una característica del quehacer de quienes se dedican a la Historia de las Religiones desde una perspectiva que necesariamente desborda los marcos de una cultura o una cronología acotada. Es lo que expresó el padre de la disciplina, Max Müller, aplicando a las religiones el modo conciso y aforístico goethiano que planteaba para las lenguas: “quien conoce una sola no conoce ninguna”⁵⁷ y era lo que se exigía, como hemos visto, por parte del tribunal en las cátedras antes revisadas. Una vez que el espejismo de su posible implantación se fue diluyendo, Blázquez, que se caracterizaba por ser una persona eminentemente práctica, fue apartándose de su dedicación principal a los temas religiosos y se ancló con fuerza en un campo disciplinar para el que en España había un lugar que se estaba, además, especializando, pasando desde los Estudios Clásicos que marcaban el perfil de formación de quienes se dedicaron a este campo, hacia la Historia Antigua, un espacio, además, donde las religiones eran difícilmente soslayables si se intentaba deambular por los territorios de la ideología o la cultura y donde su producción y sus conocimientos en ese campo resultaban perfectamente adecuados a la hora de encarar cualquier oposición a cátedras. Su producción bibliográfica añadía esas 900 páginas antes reseñadas a los centenares de otras dedicadas a temas muy diversos tanto de economía como de arqueología en general y se convertía en un contrincante difícilmente superable ya que el temario y la memoria de cátedras no requerían gran esfuerzo a quien llevaba exponiendo esos asuntos desde años atrás en la Universidad de Salamanca.

Pero trataremos ahora de detectar si pudo calar algo del proyecto fallido de la Historia General de las Religiones más allá del primer Blázquez que hemos estudiado con más detalle, es decir, si posteriormente encontramos publicaciones suyas que desborden el marco cronológico de la Antigüedad.

Al hablar de los méritos de Lasso se ha abierto una temática que este autor desarrolló desde muy pronto: la mitología clásica en el mundo contemporáneo (Sánchez Lasso de la Vega 1962). Desbordaba el marco cronológico, pero no así el conceptual de la Antigüedad y para Blázquez se

⁵⁷ Müller lo publicó en varias ocasiones y planteaba: “The same applies to religion. *He who knows one, knows none*” (Müller 1872: 11; 1873: 16) refleja una conferencia que dictó en 1870 que en español se pudo leer en la traducción de su libro de 1873.

convirtió en uno de los caminos por los que con más gusto transitó, lo decía en sus propias palabras escritas:

“[...] he de manifestar una línea de estudio, y de trabajo, que ha despertado mi interés cada vez con mayor fuerza en los últimos años. Me refiero a la pervivencia y la presencia de los mitos clásicos en el mundo contemporáneo, nuestro mundo, a través del arte escultórico y pictórico. Si estudiamos los funerales de Patroclo en un mosaico del siglo VI d.C., ¿por qué no estudiar la interpretación que hace Leonardo da Vinci del mito de Leda y el cisne? Es la misma idea que tienen los filólogos de estudiar la tradición clásica en el humanismo, solo que esta vez trasladado a un ámbito mucho más cercano a nosotros, rabiosamente contemporáneo. Estudiar estos aspectos, por ejemplo, creo que es un signo de modernidad, un salto en el tiempo que muy pocos historiadores de la Antigüedad se atreverían a dar. Por ello me satisface mucho. Acercarse a un cuadro de Grosz, de Klimt, de Max Beckman, de Dalí, o de Pérez Villalta con la misma metodología con que se estudian los frisos del Partenón, habrá de dar, con el tiempo, muy buenos frutos” (Blázquez 2002k: 48).

Lo había destacado con anterioridad en la *laudatio* que le dedicó María José Hidalgo en su universidad y que intentaba reflejar los múltiples aspectos de la biografía académica del nuevo doctor *honoris causa*:

“En los últimos años, a raíz de su jubilación (1991) y ya como Profesor Emérito, el Dr. Blázquez se introduce en una experiencia investigadora nueva y que, dada su vocación humanística, trasciende el ámbito de la Historia Antigua para abordar aspectos relativos a la herencia clásica en diversas manifestaciones artísticas de época contemporánea. Sus trabajos sobre el mundo clásico en Dalí, mujeres de la mitología clásica en la pintura de Max Beckmann, o filosofía y cristianismo, el temor ante la muerte, ponen de manifiesto el carácter universal del pensamiento humanista” (Hidalgo 2000: 39-40).

Sin duda la mitología es un tema que fascinó a Blázquez y su estudio en la musivaria, que desarrolla en este volumen Guadalupe López Montegudo (2020; *vid.* también 2018), lo prueba con creces, pero esta autora conecta al final de su contribución, de un modo muy acertado, ese interés con ambiciones más abiertas al arte en general. Esa sensibilidad de Blázquez bucea en la explotación de la documentación no solo escrita, sino que se dirige hacia lo que podríamos denominar como “religión visible”, y es un asunto que le caracterizó durante toda su trayectoria investigadora. Desde luego podía asociarse con su especialización en Arqueología desde sus primeros trabajos, pero terminó llevándole incluso a desbordar el mundo antiguo. Pero frente a otros, como el propio Lasso antes citado,

Blázquez trabajó la mitología clásica más allá de los límites de la Antigüedad solo de modo muy esporádico explotando las fuentes escritas (Blázquez 2001c; 2005a). Sin embargo produjo centenares de páginas, que incluso llegó a recopilar en un volumen monográfico (Blázquez 2009a), que vieron la luz en las principales revistas de historia del arte del país, tratando sobre lo clásico (el mundo clásico, pero donde la mitología es la parte principal) en obras artísticas de la época moderna y de la actualidad. Se trata de un empeño que mantiene a lo largo de más de treinta años empezando ya en 1972, con un trabajo de ámbito muy general sobre el siglo XX que podemos enjuiciar casi como una apuesta programática preliminar (Blázquez 1972), seguida por trabajos sobre el arte español (Blázquez 1993i; 2000b) o sobre artistas específicos como Picasso, Dalí o Braque y Kokoschka (Blázquez 1973c; 1982a; 1998b). Se dedica exclusivamente a la mitología clásica en una buena cantidad de obras tanto centradas en las mujeres en el arte actual (Blázquez 2007c; 2008a) como en el Siglo de Oro español (Blázquez 1999l-m), en autores como Carlos Franco (Blázquez 2008a) o en museos específicos (Blázquez 2007c), con una especial predilección por la pintura expresionista (Blázquez 2001d).

Pero hay que evidenciar que Blázquez avanza un paso más y opta por adentrarse más allá del mero estudio de la herencia clásica y la mitología para analizar el arte religioso, incluyendo elementos que acercan su trabajo a lo habitual en la mirada generalista que caracteriza a la Historia de las Religiones. Si bien en algún caso se adentra en un tema más común, como el de las tentaciones de San Antonio en el arte contemporáneo (Blázquez 2004f), en la mayoría de los casos enfoca la cuestión de modo general, con especial interés en los pintores españoles, así en 1997 publica en el *Archivo Español de Arte* el artículo titulado “Arte religioso español del siglo XX: Picasso, Gutiérrez Solana y Dalí” (Blázquez 1997f), dos años después en la revista *Anales de Historia del Arte* publica “La pintura religiosa de Gutiérrez Solana y la iconografía de la muerte en la pintura contemporánea” (Blázquez 1999k), o seis años más tarde en *Norba* aparece “Grandes artistas españoles de finales del segundo milenio y el arte religioso” (Blázquez 2006f). En *Goya* en 2002 diserta sobre el asunto en los expresionistas alemanes que tanto le fascinan (Blázquez 2002d). Y si bien sus investigaciones se ubican en las grandes revistas del tema, un reconocimiento más evidente resulta su nombramiento como académico de honor en la Real Academia de Bellas Artes de Santa Isabel de Hungría de Sevilla. En su discurso de recepción diserta sobre un artista expresionista que llama poderosamente su atención y que evidencia que,

de modo muy claro en sus últimos años, el arte contemporáneo y los museos que lo albergan a lo largo del Viejo y el Nuevo Continente eran espacios predilectos de visita y estudio. Diserta en la academia sevillana sobre Emil Nolde (Blázquez 2003a). Si en los estudios de mitología Blázquez reivindicaba el método de abordaje de Álvarez de Miranda, en estos trabajos podemos claramente entrever la semejanza con el camino que esbozó Álvarez de Miranda (1963; 2010) en su libro sobre García Lorca, es decir, su encuadre metodológico muy en la línea de las ambiciones de una Historia General de las Religiones. En este discurso, que le enfrenta a un público algo distinto del que habitualmente llena sus conferencias, se atreve a proponer una serie de puntualizaciones sobre la religión del mundo actual que evidencian su posición como historiador con ambiciones generalistas, pero que no olvida el marco referencial del mundo antiguo:

“Es totalmente verdad que el hombre moderno, en gran parte ha perdido hoy el sentido de lo religioso. Somos de la opinión de que se está entrando en una metamorfosis de la cultura, en frase de uno de los mayores estudiosos de la antigüedad, Vogt [...]. En estas épocas al experimentar la sociedad un cambio profundo en todos los aspectos de la cultura, artístico, político, económico y social, el hombre pierde totalmente el sentido de lo religioso de épocas anteriores ya extinguidas o en avanzado estado de desaparición. Estos cambios se dieron entre el Paleolítico y el Neolítico y la aparición de los grandes Estados-ciudades, que eran unas poderosas teocracias, con un clero jerarquizado y un gran poder económico. ¿Qué tiene que ver el poderoso clero de Nippur, que hacia el año 2300 creó la teología, al preguntarse por la esencia divina de su dios Ensi, el supremo creador de todo [...], y la religiosidad del Neolítico, caracterizada por los cultos de la naturaleza y con las más lejanas del Paleolítico? ¿Qué tiene que ver Altamira, llena de bisontes pintados con Catal Hüyük en Anatolia, fechado unos 7500 años después, llena de toros? Nada. La religión no ha desaparecido, se ha metamorfoseado. Estos cortes se observan bien en el arte actual, que ha roto las tendencias artísticas de épocas anteriores. También nosotros nos encontramos en un cambio fundamental de la cultura” (Blázquez 2003a: 42-43).

No son ideas nuevas, ya las había expresado en el prólogo de una de sus obras más emblemáticas y con un título bastante eliadiano, *Imagen y mito*, donde recopiló muchos de sus trabajos sobre religiones de su primera época y que marca el comienzo, dado su éxito editorial, de su práctica de publicar libros en los que recogía artículos y trabajos diseminados en publicaciones diversas. Expone lo siguiente en un lenguaje muy cuidado formalmente pero cuyo trasfondo no se puede desvincular de los planteamientos teóricos del que en ese momento era el historiador de las

religiones más famoso, Mircea Eliade, pero donde también confluyen reminiscencias zubirianas:

“Entendemos que la historia tiene sus claves y juzgamos que nuestra labor primaria como historiadores es descubrirlas. Nosotros podemos aplicar en esta tarea otras categorías -otras filosofías- para interpretarla, pero el dato religioso conserva toda su fuerza esclarecedora y es insoslayable para penetrar en la entraña de la realidad histórica, que se ha construido sobre la trama de unas significaciones y unas referencias religiosas. Si el hombre es para nosotros la medida de todas las cosas, el hombre antiguo, aun en los momentos del más amargo o el más lúcido escepticismo, fue un *homo religiosus* siempre a la búsqueda del sentido profundo, último y trascendente de su vivir y su quehacer. En el intento de construir un saber sobre el hombre antiguo sería mutilación irreparable prescindir de las referencias religiosas que dieron sentido a su vida. En nuestra labor [...] hemos podido ver también que en la misma medida en que se desacralizan las ideas y los comportamientos crece el afán por conocer la historia del hecho religioso. Puede que haya en el fondo de esta actitud y de este afán un impulso compensatorio. El individuo se aleja de una religiosidad que hoy se le presenta en formas desvitalizadas e insuficientes, pero ese alejamiento se convierte en distancia que permite una perspectiva, una mirada desligada de conflictos y urgencias personales que busca, no sin pasión, un conocimiento, más aún, un verdadero saber acerca de esa parcela de lo humano que es el hecho religioso. En el fondo, aún no sabemos si es que nos hemos liberado de la religión o es que hemos perdido aquella re-ligación que nos remitía a una totalidad armónica de significaciones y referencias. Si ha de conservar la historia su función magisterial, creemos que la historia del hecho religioso, aparte de su valor como investigación en profundidad del pasado, también puede ser una aportación decisiva a la tarea de impulsar un humanismo enriquecedor y pluridimensional” (Blázquez 1977a: 11-12).

Blázquez, como vemos, enfrenta un análisis que le lleva del Paleolítico al presente y que no desdeña las reflexiones generales que nos introducen en alguna medida en lo que pudo haber sido su trayectoria de prosperar la disciplina de Historia de las Religiones en España. Si bien es cierto que solo muy ocasionalmente las religiones de la prehistoria son objeto de su interés, de todos modos contamos con algún atisbo, como cuando en una síntesis general que le encargan para el primer volumen de una Historia Universal publicada por el Instituto Gallach solo dedica capítulos específicos a la religión en tres casos, el Paleolítico, el Neolítico y la religión de Israel (Blázquez 1992k-m) y en los dos primeros realiza una interesante síntesis que hubiera podido conformar las dos primeras lecciones de un programa docente de la asignatura Historia de las

Religiones enfocada para todos los alumnos de la carrera, que era como la impartió Álvarez de Miranda, y no como la tuvo que desarrollar él, que la centraba en las religiones antiguas en una lógica evidente dado que se impartía no en el contexto de una formación general histórica sino en una docencia de una especialidad cronológica como era la Historia Antigua.

Otro de los ámbitos que Blázquez introdujo en sus últimos años y que marca un itinerario histórico-religioso que desborda en ocasiones la antigüedad es el del islam, tomando la figura de Mahoma como punto central en el análisis, pero que, al adentrarse en el mundo persa o al abordar las representaciones de la Ka'aba, excedía esa frontera que Henri Pirenne, al que Blázquez citaba con frecuencia, propuso para marcar el final de la Antigüedad. Esta dedicación no dejan de citarla tanto José Remesal en su necrológica en el *Boletín de la Real Academia de la Historia*, encuadrándola en su “dedicación a los estudios de religiones del mundo antiguo” y destacándola con una apostilla, el “Islam, al que, últimamente, había dedicado varios trabajos” (Remesal 2016, 5), como Rosa Sanz (2016: 514) o Jaime Alvar encuadrando el asunto en un proceso que “fue abarcando todos los límites de la Tardoantigüedad, como bloque histórico específico, desde la crisis del siglo III hasta la figura de Mahoma” (Alvar 2016b: 10) o en un análisis más preciso: “Ces dernières années, il était intéressé par la figure de Mohammed et sa relation initiale avec le christianisme du nord de la Syrie” (Alvar 2016a: 16).

En general en este aspecto del islam, Blázquez había partido de su interés por la Arabia antigua, al que no era ajeno su bien conocida faceta de organizador de viajes de estudios en los que el mayor porcentaje de lo visitado tenía que ver con lo religioso y muchos de los destinos desbordaban los límites cronológicos y geográficos del mundo antiguo y se adentraban en tierras de islam. Sus variados trabajos los recogió en su libro *Estudios de España y de Arabia en la antigüedad* (Blázquez 2014a) y los tres últimos, que cierran el volumen, tienen a Muhammad como protagonista y se enfocan en su relación con el monacato cristiano, recopilando un trabajo más general en *Gerión* (Blázquez 2007d), otro en colaboración con María Paz García Gelabert en el homenaje a Federico Lara sobre el monacato palestino (Blázquez 2011h) y un tercero, de nuevo en *Gerión*, sobre el monacato sirio (Blázquez 2012a).



José María Blázquez junto a Encarnación Sánchez Grima en la mezquita Djinguereber de Tombuctú (Mali). Foto de E. Sánchez Grima

Pero un paso ulterior más allá de los límites de lo que podría clasificarse como tardoantiguo y asociable en alguna medida con lo cristiano, lo ofrece su participación en una serie de trabajos en lengua inglesa sobre las representaciones de la Ka'aba (Blázquez 2009d), tanto una publicación en Riad como en una serie de entradas en un blog (<http://arte-kaaba.blogspot.com.es>) que le introdujeron en ese efímero éxito que las

nuevas tecnologías procuran pero que le fascinaba, ya que siempre intentó que sus trabajos llegasen al mayor número posible de colegas e interesados y el método de las separatas y las fotocopias frente a este de la inmediatez y la capacidad de alcance del ciberespacio resultaba arcaico por lo rudimentario. Eva Frutos, en una entrevista realizada en 2012, nos transmite las palabras con las que enjuiciaba el éxito de sus estudios sobre la Kaaba:

“Sigo trabajando y [...] he colgado en internet un trabajo sobre las representaciones artísticas [...] de La Kaaba en La Meca y de Medina, las dos grandes mezquitas de los musulmanes de Arabia Saudí [...] lleva unas fotos muy antiguas que he encontrado en Arabia Saudí, como la primera que se hizo de La Kaaba, que data de 1880. Ha tenido mucho éxito curiosamente en Norteamérica, y en concreto en California [...], en Turquía –porque está muy en contacto con Europa– y en Pakistán” (Frutos 2012, 12-13).

Este interés por lo islámico se combinó con el que tenía desde antaño por los temas relativos a Persia y el Irán, y que trata en este libro Israel Campos (2020), ahondado en diversos viajes y hasta en la dirección de una tesis (Hooshangi 2004) y que le llevaron incluso a editar un volumen que reflejaba los trabajos de un congreso que presidió (Blázquez 2002a), y se materializó en un artículo en el que entró a tratar la mística musulmana (Blázquez 2009e) junto al zoroastrismo y el maniqueísmo en Irán.

Mucha de la obra de Blázquez podemos enjuiciarla como reflejo de sus preocupaciones vitales y hasta inmediatas. Y en los últimos años de su vida, tras su jubilación, estaba muy pendiente del papel que las religiones estaban tomando como vehículos de violencia e intolerancia, eran temas redundantes en sus conversaciones que le llevaban a conectar la actualidad con el pasado y a potenciar esa faceta de su quehacer vital y académico que fue estar al tanto de los temas y las perspectivas que estaban de moda. Pero además es que este proceder se correspondía con su modelo comparativista de entender la historia y en general la vida, que algunos, desde posturas tendentes al historicismo, podrían enjuiciar como una debilidad metodológica, pero que desde la mirada característica de las ciencias sociales ancladas en la comparación, como la antropología, la sociología o desde luego la Historia de las Religiones, tiene el sentido de procurar una contextualidad metodológica que intenta abrirse a la revisión de viejos temas y documentos con nuevos ojos. En esta línea podemos englobar, por ejemplo, un interés reiterado por la violencia religiosa en general, que si bien no desbordaba cronológicamente el mundo antiguo, pues lo enfoca en el cristianismo triunfante (Blázquez 2006d; 2007i; 2008d; 2010f; 2012b), si lo hacía desde el contexto de las preguntas que subyacían a estos trabajos, que forman una serie coherente, un programa de investigación recordado en artículos, y que recoge en los cinco capítulos centrales de una de

sus habituales recopilaciones, en este caso publicada por la Real Academia de la Historia. En el prólogo a esta obra ubica el tema con unas apreciaciones que podrían aplicarse a cualquier época: tras la “violencia religiosa [...], que fue muy dura y continua [...] se luchaba por el poder” (Blázquez 2014b: 8). Aúna pues en estos trabajos ese interés más anclado en el presente con su inclinación hacia el estudio del cristianismo, que se desarrolla a partir de un cierto momento que desentraña en este volumen Ramón Teja (2020), que fue el primer discípulo al que encomendó una tesis doctoral sobre religiones, que también lo fue sobre cristianismo (Teja 1972). No podemos tampoco dejar de vincular este interés por el cristianismo con el que terminó por llevarle a revisar el judaísmo y en general la religión de hebreos y cananeos, que analiza en este libro Jordi Vidal (2020) y en la que le acompañó en muchos casos otro de sus discípulos, Javier Cabrero.

En resumen, tras la fecha clave que hemos visto que resulta el año 1964, Blázquez siguió ahondando en su interés por las religiones antiguas, aunque con altibajos. Tras más de veinte años de menor impulso, en los que cultivó otros temas con más ahínco, empiezan las religiones a volver a poblar de modo recurrente su bibliografía a partir de 1994, casi podemos plantear que coincidiendo con su jubilación, pero también con el aumento de la implantación de asignaturas de la materia en la universidad española, gracias a los nuevos planes de estudio. Este Blázquez de plenitud y madurez produjo cerca de 300 publicaciones de las que casi una treintena son libros (Blázquez 1975a; 1977a; 1983a; 1984a; 1989a; 1990a; 1991a; 1993a; 1994a; 1995a; 1998a; 1999a; 2000a; 2001a-b; 2002a; 2003a-b; 2006a; 2007a-b; 2009a; 2010a; 2011a; 2013a; 2014a-b), muchos recopilatorios de artículos, pero otros manuales en colaboración o monografías específicas. Pero hemos visto que también dedicó algunos esfuerzos a lanzar la mirada más allá de la antigüedad. Todos estos trabajos que deambulan total o parcialmente fuera de los límites de la Historia Antigua alcanzan la treintena y llenan 650 páginas sin contar las 400 del libro que las recopila parcialmente, publicado con el título *Cristianismo y mitos clásicos en el arte moderno* (Blázquez 2009a).

Añadamos que participó en muchas ocasiones, a pesar de estar ya jubilado, en los congresos que promovieron las asociaciones específicas para el estudio de las religiones que se fueron creando a la par que se consolidaba en nuestro país el campo disciplinar del estudio de las religiones a partir de los años noventa del siglo pasado. Fue activo participante en la que se especializó en el mundo antiguo, ARYS (Antigüedades, religiones y sociedad), y coordinaba su discípulo Jaime Alvar, y estuvo en sus primeros congresos en Jarandilla de la Vera, pero también en alguno posterior y en sus actas aparecen contribuciones con su firma (Blázquez 1992e;

1994e; 2004e) y también participó en el primer número de la revista homónima (Blázquez 1998c) que publica la asociación. También fue no menos activo en la SECR (Sociedad Española de Ciencias de las Religiones), cuyo ámbito es en general el estudio de las religiones, desbordando tanto el marco de la antigüedad como el de la historia en sentido estricto y en cuyo desarrollo tuvo un papel activo que repasaremos más adelante. Estamos ante un interés que quizá, para poder entenderse plenamente, requiera ahondar un poco más en José María Blázquez como persona, para quien la religión cumplía un papel de relevancia en la vida, asunto que conviene repasar para saber hasta qué punto dicho interés personal pudo permear en sus modos de enfrentar el complejo reto de estudiar las religiones.

6. BLÁZQUEZ Y LAS RELIGIONES: ENTRE LA FASCINACIÓN PERSONAL Y LA APERTURA A UNA METODOLOGÍA ANALÍTICA NO RELIGIOCÉNTRICA

Blázquez era lo que desde criterios estadísticos se define como católico practicante, lo certifica en sus propias palabras expresadas a Fernando Wulff (2016: 52): “Yo era practicante de la religión”. Lo expuso de modo detallado Antonino González Blanco cuando lo califica como “historiador trascendentalista” y dice de él:

“Por encima de su positivismo, de su respeto a las formas de vida de la historia de los hombres y de su convicción de la importancia de las dimensiones sociales y económicas en la Historia, el Prof. Blázquez es un creyente y es un católico practicante, que probablemente escandalizaría a más de uno de sus correligionarios si tuvieran la fortuna de poderle oír, porque, más allá de una fe obediencial, de una piedad modular o de una moral canónica, el Prof. Blázquez tiene un profundo respeto a Dios y a su obra. Sabe muy bien la profunda verdad que hay en aquella intuición del poeta: “Nadie fue ayer, ni va hoy, ni irá mañana hacia Dios por este camino mismo que yo voy. Para cada hombre tiene un rayo de luz el Sol y un camino virgen Dios” Como los grandes teólogos contemporáneos, el Dr. Blázquez ha sabido captar la dimensión operativa de Dios y ha sido capaz de llevar a las aulas y a sus libros la preocupación por la trascendencia. Y lo ha hecho con su palabra, con sus diatribas y con sus obras y su vida” (González Blanco 1991: 580).

Un poco antes recordaba:

“Él no es ni pretende ser teólogo, pero sabe muy bien que todo trabajo que verse sobre religión incide de modo inevitable sobre la teología y que lo que un historiador diga es imposible que no esté de algún modo entrando en diálogo con los problemas teológicos. Por eso él siempre afirma que “todos somos teólogos” y le encanta recordar aquello de que todos los cristianos somos “sacerdotes, profetas y reyes” (González Blanco 1991: 579).

En el contexto de los muchos *in memoriam* que se le dedicaron podemos destacar el recuerdo de su inconformismo cristiano que expone Rosa Sanz (2016: 514) al hablar del “esfuerzo que dedicó al estudio del cristianismo primitivo, en el que fue un gran transgresor”. Jaime Alvar por su parte expone que:

“[...] a pesar de su firme convicción religiosa, estaba radicalmente persuadido de la escasa intervención divina en la construcción de la Iglesia primitiva y que la lucha por el dogma con frecuencia no tenía motivaciones más serias que cualquier reyerta callejera. Los ojos atónitos del auditorio lo embravecían en el discurso iconoclasta, escandaloso y ajeno a los usos académicos (Alvar 2016: 10-11).

El propio Blázquez, en sus palabras escritas o conversadas nos adelanta sus puntos de vista teóricos, que nos permiten aproximarnos a una forma de abordaje de las cuestiones que es marca clara del quehacer histórico-religioso: no defender una mirada que podríamos calificar de *insider* o religiocéntrica sino enfocada en el análisis de las conductas religiosas sin veleidades confesionales. Al hablar de su dedicación al final de su carrera a los temas religiosos no deja de puntualizar que lo enfocó:

“[...] no desde el punto de vista católico, sino desde el problema del impacto de la religión en la sociedad. Me tiene sin cuidado que sea el cristianismo o la religión musulmana o lo que sea. Es lo que ahora está de moda. Si tú vas ahora a Italia no encuentras nada más que demonios y todo lo que sea religión, que puede ser la Virgen o puede ser la magia, las sectas, o lo que sea, pero cosas que caen dentro de epígrafe de “religión”” (Wulff 2016: 71-73).

Insiste en que su mirada no es la de un teólogo, que le interesan las manifestaciones religiosas, esas que impregnan el día a día de las personas:

“Otro de los campos de estudio por mi preferidos es la religión, que no me interesa tanto como teología, ni siquiera como un sistema de creencias, sino como parte de la vida cotidiana del ser humano, como una expresión cultural más que como reflejo de una determinada espiritualidad. Me interesan más las “manifestaciones religiosas” que la religión en sí, más el objeto que el misterio. De ahí mi preocupación por la comparación formal de algunos dioses para explicar –no sin riesgos– la función arquitectónica de un santuario (El Carambolo; Hercules Melkart en Gades; Cancho Roano; los santuarios ibéricos; etc.) buscando paralelos artísticos u organizativos muy lejos: en Siria, en el mundo semita fenicio, o en los santuarios chipriotas. Las influencias artísticas interterritoriales, de una a otra parte del Mare Nostrum, son evidentes, por ejemplo en el estudio comparado de la iconografía mitológica musivaria” (Blázquez 2002k: 47).

En la entrevista pública que Cristóbal González Román le hizo en 2006 en la Universidad de Granada insistía:

“[...] estoy orgulloso de haberme dedicado al cristianismo primitivo [...] he sido uno de los primeros que han tratado [...] el cristianismo primitivo yendo a las fuentes con base de un seglar, independiente de que sea creyente o no sea creyente”⁵⁸.

Esta mirada no religiocéntrica la expone en uno de los pocos trabajos de reflexión teórica que han salido de su pluma:

“Otra vía que me ha interesado siempre –y cada vez más– son los estudios de Antigüedad Tardía. Hacia los años 1950 los trabajos sobre este periodo se limitaban a historia de la Iglesia (naturalmente confesionales católicas de todo punto) o estudios de patristica y arqueología cristiana pasados por el tamiz de la ortodoxia cristiana del momento, sin que ello desmerezca el mérito de muchos trabajos de fuentes que hoy son instrumentos de primera mano como la serie bilingüe de la Biblioteca de Autores Cristianos. Mi acercamiento al universo del Bajo Imperio era, desde luego, muy distinto. Estaba orientado más bien al mundo pagano (mosaicos mitológicos, excavaciones de villae, las ciudades y su economía en el declive de la Antigüedad) o bien cristiano (utilizando fuentes cristianas) pero no para hacer teología sino historia social y económica. Sirva como ejemplo mi estudio sobre Salviano de Marsella (que fue, por cierto, el tema de mi Discurso Inaugural en la Real Academia de la Historia) u otros sobre Juan Crisóstomo. Sin ser irrespetuoso con la ortodoxia cristiana, me interesan más los aspectos marginales –marginales en principio, pero luego muy importantes– de la Iglesia, como es el monacato primitivo, o bien la primera literatura cristiana, pero no la apologética canónica sino los escritos de demonología de los ascetas. También considero de gran importancia las vidas y las obras literarias de los santos, no, por supuesto, para hacer un florilegio de vidas ejemplares, sino para extraer de esos escritos, a veces tan poco conocidos, datos y elementos que interesan a la historia colectiva de las ciudades del Bajo Imperio romano. Esto se entenderá bien con un ejemplo relativo a un personaje fascinante, que he tratado en varios trabajos: de la vida de Melania la Joven no me interesan sus virtudes personales y los méritos de su caridad inconmensurable, sino precisamente su riqueza inmobiliaria, sus bienes, sus objetos de arte, sus fincas, sus fundaciones religiosas como movimiento social, sus viajes, y su influencia en las numerosas *ecclesiae* que fundó o financió de una parte a otra del Mediterráneo” (Blázquez 2002k: 43).

Resulta muy interesante cómo en otro contexto, el de la tantas veces citada entrevista de Fernando Wulff, expone que introdujo a sus diversos discípulos en la temática religiosa, que es la que a él le interesaba tratar en ese momento, aunque fuese por persona interpuesta:

“A Teja le dije “¿Por qué no te metes en los Santos Padres?” Lo mismo que a Antonino, pero ellos iban, como Mangas, con una idea de un tema de carácter

⁵⁸ González Román 2006, minuto 70.

social y económico; el otro quería algo de Santos Padres o algo así, en una palabra, de religión. Yo le dije: “¡Métete en los problemas económicos y sociales de los Capadocios, que tienen en sus cartas muchos datos! [...] Yo, por los trabajos que he hecho después, me he interesado por cosas de patrística, no en el sentido del dogma, ni del ascetismo, sino de los problemas económicos y sociales, influjo del monacato en la sociedad, no es la cosa religiosa, sino social. [...] estaría más en la línea de economía de Mangas; pero al mismo tiempo estaría en la línea de Teja, y de Antonino, porque ese tipo de estudios de la sociedad estaban muy verdes. Eso me vino a mí de un profesor de Cambridge, que decía que uno de los grandes campos que estaban todavía sin trabajar era el de la patrística como fuente histórica: estudiar los problemas económicos, sociales, influjo de los Santos Padres en la política [...] O sea nada que tocara la religión ni el dogma, ni el ascetismo, sino temas sociales en general. O sea que yo, en este aspecto, estaría más en la línea de problemas económicos y sociales [...] en el fondo es el mismo problema: unos utilizan la epigrafía y otros utilizan a San Juan Crisóstomo” (Wulff 2016: 69-71).

Ese trabajo de acompañamiento de sus doctorandos y discípulos le llevó a dejar en sus manos temáticas completas, como la religión romana, asunto que expone José Delgado (2020) en este mismo volumen o las religiones orientales y místicas, que trató mínimamente (Blázquez 1981b; 1987e) y dejó, por ejemplo en el manual que puso en marcha sobre el asunto (Blázquez 1995a), en manos de Jaime Alvar y sus discípulas pues recordemos que a éste le había dirigido la memoria de licenciatura sobre el asunto (Alvar 1977), una de las dos que sobre esa temática había sugerido (la otra fue Segarra 1985). Tampoco mostró interés destacado por la religión egipcia como se evidencia ente este volumen en la contribución de Miguel Ángel Molinero Polo (2020) que hay que recordar que fue el único de sus discípulos que desarrolló una tesis doctoral sobre religión egipcia (Molinero 1999). En general esta labor introductoria ha sido una senda de ida y vuelta y así encontramos que Blázquez se ha abierto, en lo relativo a la Historia de las Religiones, a los puntos de vista de algunos de los muchos discípulos que han derivado por esos caminos y a los que ha invitado a participar en una de sus actividades editoriales de mayor impacto, la confección de manuales para la docencia. Del mismo modo que con la implantación de las enseñanzas de Historia Antigua, y ante el vacío de manuales, Blázquez produjo algunos de los más famosos, así, con el desarrollo de las enseñanzas de Historia de las Religiones en distintas universidades españolas al amparo de los cambios de planes de estudio de comienzos de la década de 1990 (*vid.* Diez de Velasco 1995: 55ss.) se aplicó, a pesar de estar ya jubilado, en proveer de textos universitarios las materias de Historia de las Religiones de la Antigüedad que pudiesen ponerse en marcha. Los prólogos de estos manuales resultan muy significativos,

puesto que en ellos retornan cuestiones que hemos visto interesar a los implicados en la cuestión de la implantación de la Historia General de las Religiones en los años de las cátedras de 1954 y 1964. Pero esta vez el panorama es nuevo, el estudio de las religiones se está consolidando en España, hay asignaturas generales sobre la materia y en los prólogos a los manuales que promovía Blázquez, al tratarse de trabajos colectivos, escuchamos también voces y puntos de vista corales en que sus colaboradores ahondan en la reivindicación de una disciplina generalista y comparativa más allá del marco estrecho, para esas finalidades, del mundo antiguo. El prólogo al primer manual, el dedicado a Oriente, Grecia y Roma, resulta programático:

“Los estudios de Ciencias de las Religiones constituyen un campo específico de investigación y analizan su propio objeto de análisis bajo diferentes perspectivas: diacrónico-histórica, descriptivo-fenomenológica (comparativa), sociológica (antropología cultural, sociología y psicología de la religión) y filosófica-hermenéutica. El estudio de las religiones ha sufrido un proceso de fragmentación en disciplinas desconectadas unas de otras, razón por la cual, tiende -todavía tímidamente- a promoverse un estudio interdisciplinar de la religión y de las religiones. Ello contribuye no sólo a conocer la naturaleza y desarrollo histórico de las mismas, sino que aporta un notable caudal en orden a la comprensión del hombre y de la sociedad en el pasado y en el presente. Un ejemplo de ello lo constituye la Historia de las Religiones, que tiene como objeto las manifestaciones, en la universalidad del tiempo y del espacio, de aquella actitud humana que calificamos de “religiosa”. Como su propia denominación indica, la tarea que se le asigna en principio parte de los hechos debidamente constatados o establecidos que, como recientemente ha sido observado, deberá ordenar y coordinar, además de reconstruir conjuntos de doctrinas, creencias, prácticas e instituciones históricamente atestiguadas o positivamente verificables. Esta disciplina utiliza un método propio, el método histórico-comparativo, cuyo cometido es buscar los procesos y los ambientes culturales en los que los hechos son reales y como tales, objeto de historia. Sin embargo, una vez determinados y examinados en su diversidad y particularidad, hechos y sistemas religiosos exigen ser confrontados entre sí, “comparados”, buscando así -como ha sido apuntado- la acción que hayan podido ejercer los unos sobre los otros, intentando separar los rasgos o elementos parecidos, análogos o comunes. Aún estamos lejos de que el uso del método comparativo llegue a generalizarse y el estudio de una religión suele casi siempre realizarse desde el marco de la civilización en la que ésta nace. Pero por lejano que esté debemos confiar en que llegará el momento en que los investigadores de esta disciplina utilicen lenguajes y metodologías comunes que permitan explicar cada religión menos en sí misma que por referencia a su formación. La historia más reciente pone continuamente de relieve la importancia de la religión como factor político y social y la consiguiente nece-

sidad de impulsar el estudio de esta disciplina, ya que el conocimiento científico del hecho religioso es imprescindible para la comprensión de la cultura de los pueblos. En España la situación de estos estudios es, todavía, muy incipiente, si bien es preciso reconocer avances importantes en los últimos años, tales como la inclusión de asignaturas relacionadas con la Historia de la Religión en los nuevos planes universitarios, la creación del Instituto de Ciencias de las Religiones en la Universidad Complutense de Madrid o la reciente constitución de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones. Las carencias existentes no se corresponden, no obstante, con la reclamación de los estudios sobre religión que demanda nuestra sociedad y a la que pretende, de forma muy modesta, atender la presente obra” (Blázquez 1993: 7-8).

También programático, por el enfoque metodológico por el que apuesta (la diferenciación respecto de los modelos confesionales de estudiar las religiones), resulta el prólogo que introduce el volumen titulado *Historia de las Religiones de la Europa Antigua*, teniendo en cuenta que una parte del contenido tratado (el que revisa las religiones de germanos-escandinavos, eslavos o baltos) desbordaba plenamente el mundo antiguo. En este texto introductorio tras recordar el “interés que la historia de las religiones suscita en la Universidad y la sociedad españolas”, se lanza una mirada hacia esa época del primer Blázquez que hemos revisado anteriormente donde no deja de indicar las posturas adversas que impidieron el desarrollo en aquel momento de la disciplina y que tenían su base en cuestiones de índole ideológica:

“[...] esta disciplina centenaria, bastión de la tolerancia y la apertura a la alteridad ideológica de culturas diferentes, tuvo una difícil historia en nuestro país porque incluso en su denominación científica más aceptada, historia de las religiones (con una vocación de pluralidad que se enfrenta a cualquier dogmatismo que intente acotar una religión verdadera o una “religión esencial” al margen de cualquier plasmación histórica), lesionaba los intereses de grupos muy determinados e influyentes. Así se explica que la disciplina Historia de las Religiones, que tuvo a finales de los años 50 un puesto en los estudios universitarios en España, quedase desmarcada del desarrollo (en dotación, presupuestos y esfuerzos) que se produjo en muchas otras disciplinas históricas, algunas de ellas con menos solera y con un campo científico más estrecho, pero desde luego con menos cortapisas para su crecimiento” (Blázquez 1994a: 17).

El prólogo al tercer volumen, titulado *Cristianismo primitivo y religiones místicas*, también incluye una interesante apuesta metodológica, esta vez por la interdisciplinaridad y el uso de los instrumentos analíticos provenientes de la antropología:

“La religión desempeñó en la Antigüedad y durante muchos siglos después, hasta incluso nuestros días, un papel importante en la sociedad. No se puede entender una cultura sin conocer muy bien la religión con ella vinculada [...] Hoy día se asiste a un florecimiento sin precedentes de los estudios de historia

religiosa y cultural sobre el Mundo Antiguo. La antropología cultural en la actualidad insiste en considerar la religión como sistema cultural e instrumento para la comprensión de la marcha de la Historia” (Blázquez 1995a: 17).

Destaca, por tanto, la triple apuesta metodológica que se vehicula a través de estos prólogos programáticos y que se ajusta plenamente a lo que conforma la clave de la aproximación en Historia de las Religiones (entendida en sentido amplio): comparación, apertura disciplinar y diferenciación frente a los enfoques religiocéntricos y confesionales.

En el prólogo al primer manual se introducían tres elementos que estaban redefiniendo el campo académico del estudio de las religiones en España y que explicaban la apuesta por ese tipo de productos editoriales, uno eran las nuevas asignaturas que estaban poblando los planes de estudio en toda España, y las otras dos, que nos interesa especialmente recordar, eran la creación en la Universidad Complutense del Instituto de Ciencias de las Religiones y la puesta en marcha de la sociedad científica española dedicada a aglutinar a quienes se dedicaban a estas cuestiones, que se fundó en 1993, la ya citada SECR. Blázquez estaba jubilado cuando estas iniciativas tomaron cuerpo y participó en la medida de su nueva posición en sus actividades. Respecto del Instituto de Ciencias de las Religiones, es una iniciativa de gran éxito que se conformó en su propia universidad, así que participó asiduamente en sus actividades y envió diversos originales para su publicación en la revista que pusieron en marcha, *Ilu* (Blázquez 1995b; 2004a; 2006b; 2010c). Por su parte Blázquez tuvo una continua participación en la SECR y hay que tener en cuenta que por medio de la SECR los profesores e investigadores españoles en la materia comenzaron a visibilizarse en España, pero también fuera de nuestras fronteras como colectivo gracias a la entrada de la asociación española en la IAHR, la asociación mundial de la disciplina⁵⁹. En este punto en cierto modo la IAHR y la SECR permiten conectar al primer Blázquez y lo que no pudo ser, la implantación de la Historia de las Religiones en la década de 1950, con este Blázquez ya jubilado que ha retornado a estudiar religiones con entusiasmo y que es uno de los socios fundadores el 25 de mayo de 1993 de la SECR, lo mismo que Álvarez de Miranda fue uno

⁵⁹ Es bien cierto que no fue hasta 1995, en el Congreso de Historia de las Religiones de México, que la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones, creada en 1993, fue aceptada como miembro de la International Association for the History of Religions (IAHR), uno de cuyos fundadores y segundo presidente fue el ya citado Raffaele Pettazzoni, y que los intentos previos por parte de la Societat d'Història de les Religions, fundada en 1972, y circunscrita principalmente al ámbito catalán, no prosperaron (a pesar de su solicitud de entrada en la IAHR en 1973). Pero desde 1995, y muy rápidamente, no solo se evidenció el reconocimiento de la madurez académica española en este ámbito disciplinar sino también la inclusión de sus miembros en las tareas de liderazgo tanto en la IAHR como en la European Association for the Study of Religions (miembro regional europeo de la IAHR) fundada en 2000 (más datos en Diez de Velasco 2009; 2020 o Marcos 2009).

de los socios fundadores de la Società Italiana di Storia delle Religioni el 18 de abril de 1951. Con un retraso de más de cuarenta años se consolidó en España el equivalente a la asociación italiana, con una ambición general e interdisciplinar (Diez de Velasco 2009; 2020), y lo ha hecho con fuerza y Blázquez estuvo asociado a sus actividades principales, los congresos y las revistas científicas. Participó, enviando artículos, en las dos revistas que ha puesto en marcha la SECR, tanto en el *Boletín de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones* (Blázquez 2003c) como en su sustituta y de impacto internacional *Bandue. Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones* en su número inaugural (Blázquez 2007c). Y tuvo un seguimiento continuado de los simposios de la sociedad en su primera década. En el primero, desarrollado en la Universidad Complutense de Madrid en 1994 participó con el tema “Últimas aportaciones a las religiones ibéricas”, que se publicó en el número 0 de la revista *Ilu* (Blázquez 1995b), evidenciando la estrecha relación entre la SECR y el Instituto complutense homónimo. El siguiente congreso se enfocó en el tema genérico “El discurso del cuerpo y los sentidos” y se desarrolló en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona en 1996 y Blázquez trató de “Música y danza en la religión de los pueblos prerromanos de la Península Ibérica” (Blázquez 1998g). Estuvo presente en el tercer congreso desarrollado en Sevilla en 1998 y dedicado a las “Mutaciones de lo religioso” donde desarrolló el tema “Nuevos teónimos indígenas de la Hispania antigua”, aunque las actas del encuentro no se publicaron y su intervención con las pertinentes adaptaciones vio la luz en el homenaje al profesor Montenegro (Blázquez 1999b). En el cuarto congreso, del 2000, desarrollado en La Laguna bajo el título general de “Milenio, miedo y religión” su intervención versó sobre “Los castigos del infierno cristiano en el Apocalipsis de Pedro” que se publicó en unas actas parciales donde se seleccionaron las participaciones más significativas (Blázquez 2002c). No participó en el congreso de Valencia de 2002 y en el último en el que se contó con su presencia fue el sexto, organizado por la Universidad de Cantabria en 2004, el que ha tenido una proyección internacional más destacada hasta la fecha puesto que se hizo conjuntamente con la EASR (European Association for the Study of Religion) donde Blázquez presentó un trabajo sobre “Tolerancia e intolerancia en Jerónimo”. No se publicaron, dada la enorme afluencia de participantes, sino actas parciales del encuentro, pero Blázquez ubicó su trabajo en la revista *Antigüedad y Cristianismo* en la que tantas veces participó (Blázquez 2006d). La SECR le nombró socio de honor y Blázquez no volvió a formar parte del programa de un congreso de la SECR más que póstumamente, en el que se organizó por la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla en 2016. Dicho congreso se desarrolló pocas semanas después de su muerte y le dedicó una sesión de homenaje en la que hizo el *in memoriam*

Ramón Teja, presidente de honor de la SECR, que resaltó la destacada dedicación del autor a la historia de las religiones. Y en este punto hay que recordar y reivindicar que buena parte del elenco de historiadores que pueblan la sociedad y conforman una de las líneas principales de la SECR, son discípulos de Blázquez⁶⁰.



Sesión en Homenaje a José María Blázquez, IX congreso de la SECR, Sevilla, 19 de mayo de 2016. *In memoriam* a cargo de Ramón Teja. Foto de Francisco Diez de Velasco

Pero participó en muchos otros encuentros y congresos que se enfocaban total o parcialmente en las perspectivas de la Historia de las Religiones. Destaca el que organizó María Luisa Sánchez León en la Universidad de las Islas Baleares en octubre de 2005 bajo el título “*Homo religiosus*. Mediadores con lo divino en el mundo mediterráneo antiguo, congreso internacional de Historia de las Religiones” porque resulta muy significativo del nuevo papel que desempeñaba Blázquez en esos encuentros. Participaba como uno más, se fue desvaneciendo entre el público, lanzando una mirada hacia las mesas presidenciales en las que ya no estaba él sentado como antaño, pero en las que reconocía con orgullo que algunos de sus

⁶⁰ Montero 1999 repasa la trayectoria de algunos de los discípulos de Blázquez miembros de la SECR y también hay datos en Diez de Velasco 2009: 130.

discípulos y discípulas y hasta discípulas y discípulos de éstas y éstos se codeaban con las grandes figuras de la disciplina a escala internacional. Como en septiembre de 1994 en Santander, en el congreso de la SECR y la EASR, donde Ramón Teja y Mar Marcos compartían mesa presidencial con Peter Antes o Armin Geertz, entonces presidente y secretario general de la IAHR, o con Giulia Gasparro y Tim Jensen, en ese momento presidenta y secretario general de la EASR. O en Palma de Mallorca en 2005, donde tuvieron un papel de relevancia, además de Gasparro o Jensen, que había pasado ya en ese momento a la secretaría general de la International Association for the History of Religions, también su presidenta en ese momento, Rosalind Hackett, o Montserrat Abumalham, que acababa de dejar su cargo de vicepresidenta.

En conclusión, recogiendo los argumentos antes expuestos, si de José María Blázquez solo quedasen los más de 300 trabajos y las muchas miles de páginas que dedicó al campo de estudio de las religiones, sería reconocido como un gran historiador de las religiones español, pero como escribió tanto y de tantos otros temas y como la Historia de las Religiones no es área de conocimiento en la universidad española, lo que ha impedido su desarrollo y visibilización, aparece reivindicado como ese gran historiador de la antigüedad español, que entre los múltiples temas que trató, tocó también los religiosos. Pero hemos podido ver cómo las religiones fueron su dedicación primera y cómo su estudio, a pesar de altibajos en la parte central de su carrera, estuvo siempre presente en su trabajo y en sus intereses vitales e intelectuales. Desde luego nuestra mirada sería bien distinta si Ángel Álvarez de Miranda y su proyecto de implantación de la Historia General de las Religiones en España hubiese prosperado, pues hubiese incluido a Blázquez entre sus asociados. Y también hubiera sido bien diferente si Blázquez se hubiese presentado y hubiese ganado la cátedra de 1964 de Historia de las Religiones.

BIBLIOGRAFÍA

(Las obras de José María Blázquez se citan por la lista bibliográfica al final del libro, salvo las que aparecen con el año seguido de un asterisco que se citan a continuación)

Abascal Palazón, J. M. (2018), “José María Blázquez Martínez y los estudios sobre religiones antiguas de Hispania”: en N. Camarero Solana (coord.), *Vir validus et nobilis. Homenaje a D. José María Blázquez Martínez*, Linares: Centro de Estudios Linarenses, 171-188.

Almagro Gorbea, M. (2013), “Blázquez Martínez, José María”: *Diccionario Biográfico Español VIII*, 539-541 (también: <http://dbe.rah.es/biografias/18973/jose-maria-blazquez-martinez>).

- Alonso del Real, C. (1939), *Las ideas de los antiguos sobre la humanidad primitiva*, tesis doctoral en la Universidad de Madrid (director: J. Martínez Santa Olalla).
- (1941), “Cibeles y Neptuno”: *Escorial* 9 (julio), 22-33.
- (1948), “De Istar a Santa Paula Barbada”: *Cuadernos de Historia Primitiva* 111/1, 113-115.
- (1951a), “A propósito de la esfinge de Haches. Reflexiones animológicas”: *Anales del Seminario de Historia y Arqueología de Albacete* 1, 22-28.
- (1951b), “Notas sobre animología bubi”: *Actas y Memorias de la Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria* 26, 5-16.
- (1961), *Sociología pre y protohistórica*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- (1963a), “Notas de sociología paleolítica”: *Cahiers d' Histoire Mondiale* VII, 675-700.
- (1963b), “En campos de zafiro pace estrellas (a propósito de *Ritos y juegos del toro* de Álvarez de Miranda)”: *Cuadernos Hispanoamericanos* 163-164, 285-293.
- Alvar, J. (1977), *Los cultos de Mitra, Isis y Serapis en Hispania*, memoria de licenciatura en la Universidad Complutense de Madrid (director: J.M. Blázquez).
- (2016a), “José María Blázquez Martínez (1926-2016)”: *Dialogues d'histoire ancienne* 42/1, 15-17.
- (2016b), “Obituario. José María Blázquez Martínez, un historiador de la Antigüedad”: *Revista de Historiografía* 24, 6-11.
- Álvarez de Miranda, A. (1948), Traducción del libro de Jean Maritain, *Tres reformadores*, Madrid: Epesa.
- (1952), *L'origine magica delle «corridas» nella Penisola Iberica ed in Creta con un appendice sulla magia sessuale del toro in alcuni miti e riti delle religioni antiche*, tesis de laurea en la Universidad de Roma (director: R. Pettazzoni).
- (1953), *Concepto de la historia en Polibio. El conflicto entre racionalismo y religiosidad y su proyección en la actitud ética e historiográfica de Polibio*, tesis doctoral en la Universidad de Madrid (director: S. Montero Díaz).
- (1954), “Job y Prometeo, o religión e irreligión”: *Anthologica Annua* 2, 207-237.
- (1955a), *El saber histórico-religioso y la ciencia española. Primera lección dada en la cátedra de Historia de las religiones*, Madrid: Universidad de Madrid.

- (1955b), “Un nuevo libro de José Luis Aranguren”: *Cuadernos Hispanoamericanos* 62, 259-261.
- (1959a), *Obras I (Varia)*, (con prólogo de Joaquín Ruiz-Giménez), Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.
- (1959b), *Obras II (Ensayos histórico-religiosos)*, (con prólogo de Pedro Laín Entralgo y epílogo de José Luis López Aranguren), Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.
- (1961), *Religiones mistericas* (con prólogo de Pedro Laín Entralgo), Madrid: Revista de Occidente.
- (1962), *Ritos y Juegos del toro* (con prólogo de Julio Caro Baroja), Madrid: Taurus.
- (1963), *La metáfora y el mito*, Madrid: Taurus.
- (1998), *Ritos y Juegos del toro* (con una nota preliminar de Pedro Álvarez de Miranda, nueva edición de Álvarez de Miranda 1962), Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2003), *Le taureau. Rites et jeux*, Portet-sur-Garonne: Éditions Louba-tières (traducción por Henrique Sopena de Álvarez de Miranda 1962).
- (2010), *La metáfora y el mito. Intuiciones de la religiosidad primitiva en la obra de Lorca* (edición al cuidado de Pedro Álvarez de Miranda, nueva edición corregida de Álvarez de Miranda 1963), Renacimiento: Sevilla.
- (2015), *Ritos y Juegos del toro* (con prólogos de Julio Caro Baroja y Consuelo de la Gándara y epílogo de Francisco Díez de Velasco, reedición de Álvarez de Miranda 1962), Sevilla: Athenaica.
- Anes, G. (2002), “José María Blázquez Martínez”: en S. Crespo Ortiz de Zárate y A. Alonso Ávila (coords.), *Scripta Antiqua in Honorem Ángel Montenegro Duque et José María Blázquez Martínez*, Valladolid, 39-40.
- Arce, J. (1975), *Estudios sobre el emperador Flavio Claudio Juliano: fuentes literarias, epigráficas y numismáticas*, tesis doctoral de la Universidad de Granada (director: J.M. Blázquez).
- Argaya Roca, M. (2013), “Montero Díaz, Santiago”: *Diccionario Biográfico Español* XXXV, 743-744 (también: <http://dbe.rah.es/biografias/13076/santiago-montero-diaz>).
- Aquilué, X.; Cabrera, P. y Orfila M. eds. (2017), *Homenaje a Glòria Trias Rubiés. Cerámicas griegas de la Península Ibérica: cincuenta años después (1967-2017)*, Barcelona: Centro Iberia Graeca, 170-178.
- Belicha Barchilon, A. (1983), *El mundo judío al final de la República Romana: Alejandra Salomé y el triunfo de los fariseos*, memoria de licenciatura en la Universidad Complutense de Madrid (director: J.M. Blázquez).

- (1989), *Tratados entre Roma y Judea en tiempos de los Macabeos*, tesis doctoral de la Universidad Complutense de Madrid (director: J.M. Blázquez).
- Bendala Galán, M. (2013), “Blanco Freijeiro, Antonio”: *Diccionario Biográfico Español VIII*, 438-441 (también: <http://dbe.rah.es/biografias/15013/antonio-blanco-freijeiro>).
- Blázquez, J.M. (1989), “Prólogo”: *Homenaje al Profesor Antonio Blanco Freijeiro*, Madrid: Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense, 13-19.
- (1998), “La historiografía sobre la Edad Antigua”: en J. Andrés-Gallego (coord.), J.M. Blázquez, E. Mitre, F. Sánchez Marcos y J.M. Cuenca Toribio, *Historia de la historiografía española*, Madrid: Encuentro, 15-66 (2ª ed. revisada 2003: 17-69).
- (2000), “Discurso del nuevo doctor Profesor José María Blázquez Martínez”: en *Investidura de los profesores doctores Giuseppe Bellini y José María Blázquez Martínez como Doctores “Honoris Causa”*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 41-50.
- Cabrero, J. (2015), “Prof. Dr. José María Blázquez Martínez (1926-2016), *in memoriam*”: *Espacio, tiempo y forma. Serie II, Historia antigua* 28, 11-16.
- Campos Méndez, I. (2020), “José María Blázquez y las religiones de Persia”: en F. Diez de Velasco (ed.), *Ephemeris Blázquez I: José María Blázquez y la Historia de las Religiones*, Madrid: ediciones Clásicas, cap. 9.
- Cantera Montenegro, S. (2013), “Millán Puelles, Antonio”: *Diccionario Biográfico Español XXXV*, 145-146 (también: <http://dbe.rah.es/biografias/12795/antonio-millan-puelles>).
- Cárcel Ortí, V. (2013a), “Galindo Romeo, Pascual”: *Diccionario Biográfico Español VIII*, 539-541 (también: <http://dbe.rah.es/biografias/50503/pascual-galindo-romeo>).
- (2013b), “García-Villoslada, Ricardo”: *Diccionario Biográfico Español XXII*, 421-422 (también: <http://dbe.rah.es/biografias/10458/ricardo-garcia-villoslada>).
- Cascajero Garcés, J. (1989), *Polémica religiosa de Lucrecio*, tesis doctoral de la Universidad Complutense de Madrid (director: J.M. Blázquez).
- Castro Cubells, C. (1947), *Aportaciones al estudio filosófico del Romanticismo*, tesis doctoral de la Universidad de Madrid (director: S. Montero Díaz).
- (1948), Traducción del libro de Henri de Lubac, *El drama del humanismo ateo*, Madrid: Epesa.
- (1960), *Lo religioso y el hombre actual*, Madrid: Guadarrama.

- (1964), *El sentido religioso de la liturgia*, Madrid: Guadarrama.
- (1965a), “Presentación”: *Relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas. Concilio Vaticano II*, Madrid: Propaganda Popular Católica.
- (1965b), *Mensaje del Concilio*, Madrid: Cristiandad.
- (1970), “Sentidos de la palabra religión”: en C. Castro Cubells (y otros), *Historia de las religiones*, Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 15-38.
- (1972), “Prólogo... y epílogo”: en Raimundo Panikkar, *Cometas, fragmentos de un diario espiritual de la postguerra*, Madrid: Euramérica, 9-16.
- (1997), *Memorias*, manuscrito inédito (mecanografiado), sin fecha (escrito entre 1967 y 1997).
- Comité de redacción de Trabajos de Prehistoria (1993), “Carlos Alonso del Real: *In Memoriam*”: *Trabajos de Prehistoria* 50, 1-9.
- Cruz Villalón, M. (1983), *Escultura arquitectónica y litúrgica de Mérida en época visigoda*, tesis doctoral de la Universidad Complutense de Madrid (director: J.M. Blázquez).
- Dávila Iglesias, R. M. (1986), *La mujer soltera en la obra de Tertuliano*, tesis doctoral de la Universidad de Salamanca (director: J.M. Blázquez).
- Delgado Delgado, J. (2020), “José María Blázquez Martínez y la religión romana de Hispania”: en F. Diez de Velasco (ed.), *Ephemeris Blázquez I: José María Blázquez y la Historia de las Religiones*, Madrid: ediciones Clásicas, cap. 7.
- Díaz Andreu, M.; Mora Rodríguez G. y Cortadella Morral, J. coords., (2009), *Diccionario Histórico de la Arqueología en España*, Madrid: Marcial Pons.
- Diez de Velasco, F. (1984), *Balnearios hispanos de época romana*, memoria de licenciatura en la Universidad Complutense de Madrid (director: J.M. Blázquez).
- (1987), *Balnearios y divinidades de las aguas termales en la Península Ibérica en época romana*, edición en microfichas, Madrid: Facultad de Geografía e Historia, Universidad Complutense de Madrid (puesta al día de Diez de Velasco 1984).
- (1988), *El origen del mito de Caronte. Investigación sobre la idea popular del paso al más allá en la Atenas clásica*, tesis doctoral de la Universidad Complutense de Madrid (director: J.M. Blázquez).
- (1995), “La historia de las religiones en España. Avatares de una disciplina”: *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 0, 51-61.
- (2007a), *Ángel Álvarez de Miranda, historiador de las religiones*, Madrid: Ediciones del Orto.

- (2007b), “Ángel Álvarez de Miranda y la cátedra de Historia de las Religiones de la Universidad de Madrid: un proyecto truncado”: *Bandue I*: 83-133.
- (2009), “History (Study) of Religions in Spain and the SECR (Sociedad Española de Ciencias de las Religiones / Spanish Society for the Sciences of Religions)”: *Bandue III*, 123-136.
- (2015): *Ritos y juegos del toro en la trayectoria investigadora de Ángel Álvarez de Miranda*, Sevilla: Athenaica.
- (2017): “Los principales referentes intelectuales de Ángel Álvarez de Miranda, historiador de las religiones”: *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 22, 97-144.
- (2019a), “Canarias en la reivindicación por parte de Ángel Álvarez de Miranda del papel de lo hispano en la Historia General de las Religiones”: *Homenaje a Antonio Tejera Gaspar*, Universidad de La Laguna: Servicio de publicaciones, 695-710.
- (2019b), “El orfismo en la obra de Ángel Álvarez de Miranda”: en J. Piquero, P. de Paz y S. Planchas (eds.), *Nunc est bacchandum. Homenaje a Alberto Bernabé*, Madrid: Guillermo Escolar, 47-54.
- (2020): “El papel de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones (SECR) en el reciente desarrollo del estudio de las religiones en España”: en F. Amérigo, F. Senra y D. Soares (eds.), *Los estudios en Ciencias de las Religiones en España y Brasil*, Madrid: Escolar (en prensa).
- Díez de Velasco F. y Álvarez de Miranda, P. (2010), “El profesor Ángel Álvarez de Miranda: la Historia de las Religiones y el Instituto Español de Lengua y Literatura en Roma”: en R. Olmos y otros (eds.), *Repensar la Escuela del CSIC en Roma. Cien años de memoria*, Madrid: CSIC, 551-563
- Domínguez Monedero, A. (1987), *Colonización griega y mundo funerario indígena en el mediterráneo occidental*, tesis doctoral de la Universidad Complutense de Madrid (director: J.M. Blázquez).
- Duplá Ansuátegui, A. (2004), “Santiago Montero Díaz. Un itinerario historiográfico singular”: en Montero Díaz 2004: VII-XC.
- (2012), “La revista falangista Jerarquía y el modelo imperial romano”: *Vasconia, Cuadernos de historia-geografía* 38, 813-837.
- Eliade, M. (1973), *Fragments d'un journal I (1945-1969)*, traducción de Luc Badesco, Paris: Gallimard.
- (1979), *Fragmentos de un diario*, traducción de Isabel Pérez-Villanueva Tovar, Madrid: Espasa Calpe.
- (2001), *Diario (1945-1969)*, traducción de Joaquín Garrigós, Barcelona: Kairós.

- (2004), *Jurnal (1941-1969)*, Bucuresti: Humanitas (ed. de Mircea Handoca).
- Fernández Hernández, G. (1984), *Aspectos del cristianismo en la Antigüedad Tardía*, tesis doctoral de la Universidad Complutense de Madrid (director: J.M. Blázquez).
- Frutos, E. (2012), “José María Blázquez, historiador del mundo antiguo, infatigable investigador y viajero”: *Plus es más* 19, 12-14
- Gándara, C. de la (2015), “Prólogo”: en Álvarez de Miranda 2015: 9-11 (recoge el texto de la solapa de Álvarez de Miranda 1961).
- Gandini, M. (2006), “Raffaele Pettazzoni intorno al 1951. Materiali per una biografia”: *Strada Maestra* 61/2, 55-246.
- García-Bellido y García de Diego, M.P. (2013), “García Bellido, Antonio”: *Diccionario Biográfico Español XXI*, 571-574 (también <http://dbe.rah.es/biografias/10296/antonio-garcia-y-bellido>).
- García Casar, M.F. (2013), “Cantera Burgos, Francisco”: *Diccionario Biográfico Español XI*, 110-112 (también <http://dbe.rah.es/biografias/22691/francisco-cantera-burgos>).
- García Cardiel, J. (2020), “José María Blázquez y el estudio de la religión ibérica: entre lo primitivo y lo clásico”: en F. Diez de Velasco (ed.), *Ephemeris Blázquez I: José María Blázquez y la Historia de las Religiones*, Madrid: ediciones Clásicas, cap. 6.
- García Gelabert, M.P. (1987), *La necrópolis de Estacar de Robarinas, Jaén: ritos y creencias*, tesis doctoral de la Universidad Complutense de Madrid (director: J.M. Blázquez).
- García Romero, F. (2013), “Sanchez Lasso de la Vega, José”: *Diccionario Biográfico Español XLV*, 744-745 (también <http://dbe.rah.es/biografias/83336/jose-sanchez-lasso-de-la-vega>).
- González Blanco, A. (1975), *Aspectos de la sociedad del Bajo Imperio según las obras de San Juan Crisóstomo*, tesis doctoral de la Universidad Complutense de Madrid (director: J.M. Blázquez).
- (1991), “El profesor Dr. D. José María Blázquez y la Antigüedad Tardía”: en A. González Blanco, F.J. Fernández Nieto y J. Remesal Rodríguez (eds.), *Arte, sociedad, economía y religión durante el Bajo Imperio y Antigüedad tardía: Homenaje al profesor José María Blázquez al cumplir 65 años*, en *Antigüedad y cristianismo* 8, 571-582.
- González Gullón, L. y Aurell, J. (2009), “Josemaría Escrivá de Balaguer en los años treinta: los sacerdotes amigos”: *Studia et Documenta. Rivista dell'Istituto Storico San Josemaría Escrivá* III, 41-106.
- González Román, C. (2006), “Entrevista a José María Blázquez el 21 de marzo de 2006 en la Universidad de Granada”: consultable en <http://hdl.handle.net/10481/19380>.

- González Wagner, C. (1978), *La religión de los iberos*, memoria de licenciatura en la Universidad Complutense de Madrid (director: J.M. Blázquez).
- Gozalbes-Cravioto, E. (2016), “In memoriam Profesor Doctor José María Blázquez Martínez (1926-2016)”: *Antiquités africaines* 52, 5-8.
- Gracia Guillén, D. (2013), “Laín Entralgo, Pedro”: *Diccionario Biográfico Español* XXVIII, 662-670 (también <http://dbe.rah.es/biografias/11561/pedro-lain-entralgo>).
- Grande del Brio, R. (1986), *La dendrolatría en el mundo mediterráneo: implicaciones antropológicas*, tesis doctoral de la Universidad de Salamanca (director: J.M. Blázquez).
- Hernando Sobrino, M.R. (2016), “Don José María Blázquez Martínez (1926-2016) *In Memoriam*”: *Gerión* 34, 13-14.
- Hidalgo, M.J. (2000), “Laudatio. Profesora Doctora María José Hidalgo de la Vega”: en *Investidura de los profesores doctores Giuseppe Bellini y José María Blázquez Martínez como Doctores “Honoris Causa”*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 35-40.
- Hooshangi, S. (2004), *Demonología persa en la época preislámica (tipología, simbología e interpretación)*, tesis doctoral de la Universidad Complutense de Madrid (director: J.M. Blázquez).
- Ibarzabal Iruetagoiena, S. (1994), *Coincidencias entre el pensamiento de L. A. Séneca y de San Pablo en torno a la esclavitud*, tesis doctoral de la Universidad Complutense de Madrid (director: J.M. Blázquez).
- König, F. ed. (1951): *Christus und die Religionen der Erde. Handbuch der Religionsgeschichte*. Wien: Herder (2ª. ed., 1956; trad. española *Cristo y las religiones de la tierra*, Madrid: BAC, 1960 por Ramón Valdés del Toro).
- Lago Carballo, A. (2013), “Álvarez de Miranda Vicuña, Ángel”: *Diccionario Biográfico Español* III, 602-603 (también: <http://dbe.rah.es/biografias/83396/angel-alvarez-de-miranda-vicuna>).
- López Aranguren, J.L. (1952), *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Madrid: Revista de Occidente (recopilado en *Obras completas*, vol. I, Madrid: Trotta, 1994).
- (1954), *El protestantismo y la moral*, Madrid: Ediciones Sapiencia (recopilado en *Obras completas*, vol. II, Madrid: Trotta, 1994).
- López Monteagudo, G. (2016), “Necrológica. José María Blázquez Martínez. Humanismo y ciencia”: *Archivo Español de Arqueología* 89, 7-8.
- (2017), “Necrológica. José María Blázquez Martínez”: en R. Ayerbe Vélez, T. Barrientos Vera y J. Jiménez Ávila (coords.), *Mérida. Excavaciones Arqueológicas 2006-2008. Memoria 12* (vol. I), Mérida: Consorcio Ciudad Monumental de Mérida, 16-18.

- (2018), “Don José María Blázquez y los mosaicos romanos”: en N. Camarero Solana (coord.), *Vir validus et nobilis. Homenaje a D. José María Blázquez Martínez*, Linares: Centro de Estudios Linarenses, 203-238.
- (2020), “José María Blázquez y el estudio de la mitología y la religión en los mosaicos romanos”: en F. Diez de Velasco (ed.), *Ephemeris Blázquez I: José María Blázquez y la Historia de las Religiones*, Madrid: ediciones Clásicas, cap. 4.
- Mangas Manjarrés, J. y Alvar Ezquerro, J. (eds.) (1993-1998), *Homenaje a José María Blázquez*, Madrid: Ediciones Clásicas, 6 vols.
- Marco, F. (2005), “Iberian religion”: en L. Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion*, 2ª ed. vol. 6, 4249-4254.
- (2016), “En recuerdo de José María Blázquez (1926-2016)”: *Palaeohispanica* 16, 15-19.
- Marcos, M. (2009), “The Study of Religions in Spain”: *Bandue* III, 191-214.
- Martínez Navarrete, M.I. (2013), “Alonso del Real y Ramos, Carlos”: *Diccionario Biográfico Español* III, 249-25 (también: <http://dbe.rah.es/biografias/6705/carlos-alonso-del-real-y-ramos>).
- Mederos Martín, A. (2013), “Martínez Santa-Olalla, Julio”: *Diccionario Biográfico Español* XXXIII, 553-555 (también: <http://dbe.rah.es/biografias/27622/julio-martinez-santa-olalla>).
- Molinero Polo, M.A. (1999), *Realeza y concepción del universo en los textos de las pirámides*, tesis doctoral de la Universidad Complutense de Madrid (director: J.M. Blázquez).
- (2020), “José María Blázquez y la religión egipcia antigua”: en F. Diez de Velasco (ed.), *Ephemeris Blázquez I: José María Blázquez y la Historia de las Religiones*, Madrid: ediciones Clásicas, cap. 11.
- Montero, F. (2005), “Los intelectuales católicos, del colaboracionismo al antifranquismo, 1951-1969”: *Historia del presente* 5, 41-68.
- Montero Díaz, S. (2004), *De Caliclés a Trajano*, Pamplona: Urgoiti editores (ed. original: Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1948).
- Montero Herrero, S. (1989), “Publicaciones del Profesor Santiago Montero Díaz”: *Gerión* anejo II, 15-21.
- (1999), “La enseñanza y la investigación sobre Historia de las religiones antiguas en la Universidad Española”: *Boletín de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones* 11, 46-67.
- (2020), “José María Blázquez y la religión etrusca”: en F. Diez de Velasco (ed.), *Ephemeris Blázquez I: José María Blázquez y la Historia de las Religiones*, Madrid: ediciones Clásicas, cap. 5.

- Müller, F.M. (1872), *Lectures on the science of religion*, New York: Charles Scribner and company.
- (1873), *Introduction to the Science of Religion*, London: Longmans (traducción española de 1877 como *La ciencia de la religión*, Madrid: Minuesa).
- Muñoz Soro, J. (2006), “Joaquín Ruiz-Giménez o el católico total (apuntes para una biografía política e intelectual hasta 1963)”: *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea* 5, 259-288.
- Nappo, M. A. (2012), *Corrida e Storia delle religioni nell’opera di Angel Alvarez de Miranda*, Tesis de laurea (inérita), Universidad de Salerno (director: G. Casadio).
- Neira Jiménez, M.L. (1992), *La representación del Thiasos marino en los mosaicos romanos. Nereidas y tritones*, tesis doctoral de la Universidad Complutense de Madrid (director: J.M. Blázquez).
- Núñez Seixas, X.M. (2012), *La sombra del César. Santiago Montero Díaz, una biografía entre la nación y la revolución*, Granada: Comares.
- Olivares Pedreño J.C. (2020), “José María Blázquez y el desarrollo historiográfico de las religiones primitivas de Hispania”: en F. Diez de Velasco (ed.), *Ephemeris Blázquez I: José María Blázquez y la Historia de las Religiones*, Madrid: ediciones Clásicas, cap. 3.
- Pacios, A. (1952), *El amor*, Barcelona: José Janés (2ª ed. Barcelona: Acervo, 1972; 3ª ed. 1989).
- (1955), *Cristo y los intelectuales*, Madrid: Rialp.
- (1956), “El talante intelectual de Aranguren”: *Punta Europa* 1, 101-121.
- (1957), *La disputa de Tortosa*, Madrid/Barcelona: CSIC, Instituto Arias Montano, 2 vols. (refleja la tesis doctoral presentada en Madrid en 1948 en tres volúmenes, ejemplar en la biblioteca de la Universidad Complutense de Madrid, fondo de tesis, signatura T574, 943 pp.),
- (1959), “La creencia de Dios en los pueblos infieles”: *Arbor* 43bis(163-164), 309-344.
- (1960), “La escuela etnológica de Viena en la Historia de las Religiones”: *Arbor* 46(174), 57-70.
- (1962a), “La evangelización del mundo y la unión de las Iglesias”: *Arbor* 51(194), 6-23.
- (1962), “Reseña a Ángel Álvarez de Miranda, Religiones mistericas”: *Revista de Estudios Políticos* 121, 272-277.
- Pallol Trigueros, R. (2014), “La Historia, la Historia del Arte, la Paleografía y la Geografía en la Universidad nacionalcatólica”: en L.E. Otero Carvajal (dir.), *La Universidad nacionalcatólica. La reacción antimoderna*, Madrid: Universidad Carlos III, 535-683 (cap. 8).

- Pardo Fernández, A. (1992), *La imagen de la mujer en la España visigoda a través de estudio del pensamiento judeo-cristiano*, tesis doctoral de la Universidad Complutense de Madrid (director: J.M. Blázquez).
- Peiró Martín, I. y Pasamar Alzuria, G. (2002), *Diccionario Akal de historiadores españoles contemporáneos (1840-1980)*, Madrid: Akal.
- Pérez Embid, F. (1956), *Las revistas culturales de postguerra*, Madrid: Publicaciones Españolas.
- Pettazzoni, R. (1922), *Dio. Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni, vol. I: L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Roma: Athenaeum.
- Piquero López, B. (2013), “Camón Aznar, José”: *Diccionario Biográfico Español* X, 644-647 (también: <http://dbe.rah.es/biografias/10134/jose-camon-aznar>).
- Remesal, J. (2016), “Necrológica. José María Blázquez Martínez”: *Boletín de la Real Academia de la Historia* CCXIII/1, 1-8.
- Rodríguez Lago, J.R. (2013), “Matías Usero Torrente (1875-1936): de la misión católica a la misión teosófica”: en F. Montero; A. C. Moreno y M. Tezanos (coords.), *Otra Iglesia. Clero disidente durante la Segunda República y la Guerra Civil*, Gijón: Trea, 125-152.
- Rodríguez Oliva, P. (2013), “Balil Illana, Alberto”: *Diccionario Biográfico Español* VI, 634-635 (también: <http://dbe.rah.es/biografias/27557/alberto-balil-illana>).
- Salaverri, J. (1960): “Curriculum vitae et scripta”: *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales (Collectanea Theologica. Al R.P. Joaquín Salaverri, S.I. en el cincuentenario de su vida religiosa)* 18 (34-35) 12-16.
- Samsó, J. (2013), “Vernet Ginés, Juan”: *Diccionario Biográfico Español* XLIX, 775-776 (también: <http://dbe.rah.es/biografias/22781/juan-vernet-gines>).
- Sánchez Lasso de la Vega, J., (1952), “Sobre la etimología de lyssa”: *Emerita* 20, 31-41.
- (1959a), “El amor dorio”: *El descubrimiento del amor en Grecia*, Madrid: Facultad de Filosofía y Letras, 55-99.
- (1959b), “El eros pedagógico de Platón”: en *El descubrimiento del amor en Grecia*, Madrid: Facultad de Filosofía y Letras, 101-148.
- (1961), *Héroe griego y santo cristiano*, La Laguna: Universidad de La Laguna.
- (1962), “Humanismo y mito clásico en la obra de Thomas Mann”: *Filología Moderna* 3, 35-64.
- (1963), “Dioses y hombres en los poemas homéricos”: en *Introducción a Homero*, Madrid: Guadarrama, 235-316 y 524-533.

- (1964), “El mito clásico en la literatura española contemporánea”: *Actas II Congreso Español de Estudios Clásicos (Madrid-Barcelona, 4-10 de abril de 1961)*, Madrid: Publicaciones de la Sociedad Española de Estudios Clásicos, 405-466.
- (1997), “Publicaciones del Prof. D. José S. Lasso de la Vega”: *Cuadernos de filología clásica: Estudios griegos e indoeuropeos* 7, 19-28.
- Sánchez Rodríguez, M. (2013), “Barbado Viejo, Francisco”: *Diccionario Biográfico Español* VI, 770-772 (<http://dbe.rah.es/biografias/7787/francisco-barbado-viejo>).
- Sanz Serrano, R.M. (1978), *El culto al toro en la Hispania prerromana*, memoria de licenciatura en la Universidad Complutense de Madrid (director: J.M. Blázquez).
- (1984), *El paganismo en la Hispania Tardorromana y Visigoda siglos IV al VII: análisis de un proceso de cambio*, tesis doctoral de la Universidad Complutense de Madrid (director: J.M. Blázquez).
- (2016), “In memoriam José María Blázquez Martínez (1926-2016)”: *Madrider Mitteilungen* 57, 512-518.
- Schmidt, W. (1932), *Manual de historia comparada de las religiones. Origen y formación de la religión, teoría y hechos*, Madrid: Espasa Calpe.
- Segarra Crespo, D. (1985), *Los cultos metroacos en las Galias*, memoria de licenciatura en la Universidad Complutense de Madrid (director: J.M. Blázquez).
- (1989), *La ofrenda en Ebla: el caso de Mul*, tesis doctoral de la Universidad Complutense de Madrid (director: J.M. Blázquez).
- Serrano Espinosa, M. (1996), *Taurokathapsia y juegos del toro desde sus orígenes hasta la época imperial romana*, tesis doctoral de la Universidad Complutense de Madrid (director: J.M. Blázquez).
- Sin autor (1987), *Obras ingresadas. Donación Ángel Álvarez de Miranda*, folleto, Biblioteca de la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense, 25 pp.
- (1993), “José María Blázquez. Semblanza biográfica, docente y científica / Actividad investigadora”: en *Mangas/Alvar* 1993-1998, vol. I, XV-XXXVI.
- Solana, J.M. (1999), “Laudatio por el Dr. José María Solana Sáinz”: en *Universidad de Valladolid, Doctorado Honoris Causa de los Excmos. Sres. D. José María Blázquez Martínez y D. Alain Huetz de Lempis*, Valladolid: Universidad de Valladolid, 11-14.
- Teja Casuso, R. (1972), *Estructura económica y social de Capadocia en el siglo IV, según los Padres Capadocios*, tesis doctoral de la Universidad de Salamanca (director: J.M. Blázquez).

- (2020), “José María Blázquez y los estudios del cristianismo”: en F. Diez de Velasco (ed.), *Ephemeris Blázquez I: José María Blázquez y la Historia de las Religiones*, Madrid: ediciones Clásicas, cap. 8.
- Tovar, A. (1968), “Job y Prometeo”: *Gaceta Ilustrada* 591 (4 febrero 1968), 8-9 (recopilado en *El telar de Penélope (1967-1968)*, Madrid: Alfaguara, 1971: 300-304).
- Tovar Larrucea, C. (2013), “Tovar Llorente, Antonio”: *Diccionario Biográfico Español* XLVII, 278-280 (también: <http://dbe.rah.es/biografias/9021/antonio-tovar-llorente>).
- Vázquez Hoys, A. M. (1974), *La religión romana en Hispania: fuentes epigráficas, arqueológicas y numismáticas*, tesis doctoral de la Universidad Complutense de Madrid (director: J.M. Blázquez).
- Vidal Palomino, J. (2020), “Las religiones cananea y hebrea en la obra de José María Blázquez”: en F. Diez de Velasco (ed.), *Ephemeris Blázquez I: José María Blázquez y la Historia de las Religiones*, Madrid: ediciones Clásicas, cap. 10.
- Vivancos Gómez, M.C. (2013), “Pérez Santiago, Justo”: *Diccionario Biográfico Español* XLI, 278-280 (también: <http://dbe.rah.es/biografias/5460/justo-perez-santiago>).
- Vizmanos, F. (1972), “Introducción bibliográfica al P. Joaquín Salaverri”: *Estudios eclesiásticos* 47 (182-183), 319-329 (Homenaje al P. Joaquín Salaverri, S.J.).
- Wulff Alonso, F. (2016), “José María Blázquez Martínez”: en F. Wulff Alonso, R. López Domech, A. González Blanco y E. Ortuño Rodríguez, *La creación de la Historia Antigua en España en los años sesenta del siglo XX. Conversaciones con sus fundadores*, Madrid: Instituto de Historiografía “Julio Caro Baroja” de la Universidad Carlos III, 8-87 (http://portal.uc3m.es/portal/page/portal/inst_hist_julio_caro_baroja/estructura/Grupo_investigacion/historiografia_historia_religiones/historia_oral_disciplina).

JOSÉ MARÍA BLÁZQUEZ Y EL DESARROLLO HISTORIOGRÁFICO DE LAS RELIGIONES PRIMITIVAS DE HISPANIA

JUAN CARLOS OLIVARES PEDREÑO
Universidad de Alicante

El estudio de las religiones antiguas de la Península ibérica fue, desde los primeros años de la carrera investigadora de José María Blázquez, uno de sus principales objetivos. A pesar de que también dedicó numerosos trabajos a otros muchos temas, no sólo en el ámbito de la religión, durante la década de los cincuenta se percibe una atención prioritaria al mundo religioso y, en particular, a las religiones indígenas de Hispania. Esta especial atención se plasma en el hecho de que el asunto acabó convirtiéndose en el objeto de su tesis doctoral, que fue dirigida por Antonio García y Bellido y defendida en 1954 con el título *Estudio sobre primitivas religiones de España* (Blázquez 1956a). Posteriormente, su tesis fue publicada con el título *Religiones primitivas de Hispania I. Fuentes literarias y epigráficas* (Blázquez 1962a), convirtiéndose en la principal referencia para los investigadores españoles que estudiaban este tema, y también para los autores extranjeros, cuando hacían alguna referencia a Hispania en sus trabajos sobre religión. Dado que, aunque su libro utilizaba fuentes literarias y arqueológicas, el principal y más cuantioso material de estudio era epigráfico, el peso de la obra recayó, fundamentalmente, en el estudio de las religiones del área indoeuropea de Hispania, puesto que la mayoría de testimonios epigráficos procedían de este ámbito.

Blázquez se convirtió, por tanto, en el especialista más relevante en la investigación sobre las religiones indígenas de Hispania, lo que motivó que en los años posteriores a la publicación de su monografía, continuara este proyecto con la publicación de artículos en los que analizaba los datos nuevos que iban apareciendo sobre este tema. No obstante, desde un punto de vista historiográfico, la evolución investigadora de Blázquez en ese campo tuvo unas particularidades que deben ser analizadas teniendo en cuenta el contexto general de la investigación sobre religiones hispanas, durante los años en que Blázquez desempeñó su labor.

En este sentido, el presente trabajo intentará analizar los estudios llevados a cabo por José María Blázquez sobre las religiones primitivas de Hispania, principalmente del área indoeuropea peninsular, en el contexto historiográfico de las religiones provinciales en el Imperio romano. Nuestra intención será comprender, en primer lugar, por qué Blázquez adoptó una metodología basada, fundamentalmente, en el análisis etimológico de los teónimos hispanos para desentrañar el significado de las divinidades peninsulares y, en segundo lugar, cuáles fueron las causas de que, posteriormente, dedicara numerosos artículos a recopilar las últimas publicaciones sobre el tema y los nuevos teónimos indígenas que se iban registrando en la Península ibérica, sin adoptar nuevas vías de acercamiento al conocimiento de la religiosidad hispana.

Blázquez expresó con total claridad que el método del análisis filológico, lo adoptó con el pleno convencimiento de que, de este modo, se podía llegar a comprender el significado de las deidades paleo-hispánicas (Blázquez 1962a: XVI). Sin embargo, tampoco tenía muchas más opciones porque, a finales de los años cincuenta, no existían datos iconográficos suficientes en Hispania para poder hacer avances sustanciales en el conocimiento de la religión como, sin embargo, sí se estaban llevando a cabo en otros países de Europa. En la Península ibérica se conocían muy escasas representaciones escultóricas que, como veremos posteriormente, el propio Blázquez estudió, pero que no permitían alcanzar un conocimiento profundo y global del panteón religioso hispano, de las características iconográficas de las deidades, o de su mitología.

Al norte de los Pirineos las circunstancias eran muy distintas, por varias razones. En primer lugar, se había registrado un gran número de testimonios escultóricos que mostraban una variada iconografía religiosa como, por ejemplo, centenares de representaciones de *Epona* o las *Matres* y, aunque no tan numerosas, también se conocían decenas de imágenes de los dioses *Cernunno*, *Sucellus* o *Taranis*. Estos testimonios iconográficos estaban ya recogidos en diversos *corpora* y catálogos, además de en varias monografías sobre religión céltica. Ya desde principios del s. XX, el *Recueil général* de Émile Espérandieu incluía cientos de representaciones en bulto redondo y en relieve, de divinidades célticas y galo-romanas (Espérandieu 1907-1918), al igual que el *Manuel* de Joseph Déchelette (1908-1914). Algunas obras, como la de Pierre Lambrechts (1942), y otras más específicas, como la de Émile Thevenot (1955), iban más allá, puesto que recogían los testimonios de las distintas tipologías de divinidades e intentaban darles sentido a partir del registro iconográfico. En segundo lugar, en el Occidente europeo también existían textos mitológicos de época medieval, pero que recogían algunas tradiciones originarias de la época antigua y que, por lo tanto, permitían acceder

al conocimiento de los cultos indígenas de esas regiones, desde otros puntos de vista. Algunos de estos textos ya habían sido analizados por autores como Henri d'Arbois de Jubainville (1884). Finalmente, en las provincias galas y germanas, como en Retia, Nórico y Panonia se habían hallado cientos de altares votivos dedicados a divinidades romanas con apelativos indígenas, lo que permitía también aproximaciones a la esencia de las religiones provinciales a partir de las prácticas de *interpretatio* epigráfica y de los fenómenos de sincretismo. Todas estas posibilidades de investigación no existían en la Península Ibérica en los años en que Blázquez comenzaba sus investigaciones, por lo que podemos concluir que la vía de acercamiento al mundo de la religión paleo-hispánica que adoptó Blázquez era, prácticamente, la única posible.

Por otra parte, hemos de resaltar que, además de los escasos recursos de partida, Blázquez tampoco contaba con estudios pioneros sobre las religiones antiguas de Hispania que hubieran podido aportar un marco teórico y metodológico en el que apoyarse para el estudio de la religiosidad hispana. En realidad, se contaba, principalmente, con el gran trabajo de José Leite de Vasconcelos, que abarcaba únicamente al territorio lusitano: las *Religiões dâ Lusitania*, que apareció entre 1897 y 1915. Junto a este estudio, la obra de Florentino López Cuevillas sobre Galicia (López Cuevillas 1953) permitía a Blázquez contrastar sus hipótesis y analizar la información disponible en el noroeste hispano desde una perspectiva diferente. Además de estos dos trabajos, sólo las páginas que Jules Toutain (1907-1918) dedica al territorio hispano en su obra *Les Cultes Païens dans l'Empire Romain* otorgaban una base para el estudio de los testimonios, fundamentalmente epigráficos, de Hispania.

De nuevo hemos de remarcar las diferencias existentes con el resto del territorio europeo, puesto que aquí existían ya numerosas obras que analizaban toda la información sobre la religiosidad céltica desde una perspectiva global e integradora y que, además, utilizaban toda la información, iconográfica, epigráfica y literaria disponible. Por ejemplo, en los momentos en que Blázquez estaba desarrollando su tesis doctoral y su obra *Las Religiones Primitivas de Hispania*, se publicó el libro de Jan de Vries (1961), en el que ya utiliza conjuntamente los textos sobre mitología de las Islas británicas, los numerosos testimonios iconográficos y los cientos de inscripciones votivas dedicadas a deidades célticas. Desde unos años antes, Françoise Le Roux y Christian-Joseph Guyonvarc'h estaban llevando a cabo diversos estudios, con una fuerte base en la información literaria insular, sobre las distintas deidades célticas, según aparecían en las fuentes arqueológicas y epigráficas antiguas y sobre sus paralelos en los citados ciclos mitológicos. De modo semejante, otro autor especialista en la religiosidad de la Galia pre-romana y

romana, Paul-Marie Duval (1957), sacó a la luz su trabajo sobre *Les dieux de la Gaule* y numerosos artículos sobre el mismo tema en diversas revistas francesas. Dado que todos estos trabajos se desarrollaban de modo paralelo, permitían que se fueran consolidando hipótesis sobre los cultos célticos a partir del contraste de ideas entre todos estos investigadores.

Blázquez, para Hispania, no disponía de representaciones escultóricas, ni de textos literarios ni, como hemos visto, del apoyo teórico de obras de otros autores sobre el territorio hispano. Es verdad que, para cuestiones metodológicas, se podría haber apoyado en estos trabajos llevados a cabo en Francia y Alemania, pero esos estudios, como partían de tipos de datos mucho más numerosos y variados, eran de un perfil muy diferente al que él podía llevar a cabo en España. Por tanto, Blázquez optó, como se avanzó arriba, por analizar los testimonios votivos y los teónimos, desde una perspectiva etimológica.

Tampoco tenía Blázquez muchos apoyos para aplicar este enfoque a su trabajo. Sin embargo, sí que podía utilizar los trabajos que llevaron a cabo Alfred Holder sobre el vocabulario del céltico antiguo (Holder 1896-1913), el trabajo de Georges Dottin sobre la lengua gala (Dottin 1918) y el monumental diccionario etimológico de Julius Pokorny, dedicado a las lenguas indoeuropeas (Pokorny 1959). Estas obras permitían a Blázquez interpretar los teónimos hispanos y establecer lo que, para él, eran las distintas categorías de divinidades. Junto a estas obras, sólo los estudios de Albertos sobre algunos de los teónimos hispanos, permitían a Blázquez elaborar sus hipótesis sobre las distintas deidades. Todas estas circunstancias eran realmente difíciles para acometer la obra *Religiones Primitivas de Hispania* y fueron determinantes para elaborar lo que en esos años era el objetivo más importante sobre este asunto: la ordenación de los numerosos teónimos que se conocían por las inscripciones votivas, con el fin de esbozar un esquema del panteón religioso de la Hispania indo-europea.

LA ORDENACIÓN DE LOS TEÓNIMOS EN LA OBRA DE J.M. BLÁZQUEZ

Ante el difícil contexto en el que se encontraba Blázquez a la hora de analizar toda la información epigráfica disponible sobre las deidades paleo-hispánicas y el escaso conocimiento de las características de las mismas, podía haber optado por no ordenar los teónimos en un esquema comprensible, ni elaborar una estructura del panteón religioso hispano. Podía, simplemente, haber elaborado una explicación detallada de datos epigráficos concretos, sin integrarlos en un discurso coherente, estructurado y global. Pero no fue esta su opción. Escogió el camino más difícil, intentando ordenar los teónimos en grupos, otorgándoles una significación religiosa a partir de su explicación etimológica.

Hoy sabemos que, probablemente, en aquellos momentos, esa era una labor extremadamente arriesgada. De hecho, los pocos autores que habían investigado los cultos hispánicos eran muy conscientes de ello. Toutain ya planteaba estas dificultades en 1907: “*Sans doute cette répartition ne laisse pas d’être arbitraire... Mais, si nous ne voulons pas nous borner à une pure et simple numération, force nous est d’introduire un peu d’ordre parmi ces multiples divinités*” (Toutain, t. III 1967: 127-128), y también López Cuevillas lo veía como una tarea imposible en 1953: “*y aunque nos limitemos a ordenar las noticias de que disponemos, estas noticias han de parecer vacías, ya que muchas veces los nombres de divinidades no son más que nombres..., y aún habremos de exponernos a clasificar erróneamente, llevando quizá a apartados distintos aspectos diferentes de un mismo numen*” (López Cuevillas 1989: 200). A pesar de todas esas dificultades casi insalvables, Blázquez se atrevió a ordenar los datos a partir del significado de los teónimos, estableciendo tipos como “dioses asimilados a Tutela”, “dioses de la vegetación”, “dioses cuyo nombre es un topónimo”, “dioses solares”, “deidades protectoras del ganado”, “dioses relacionados con el oso”, “dioses con cuernos”, “deidades acuáticas”, etc. Indudablemente, estos tipos de divinidades que Blázquez estableció no fueron, en su mayoría, del todo adecuados e, incluso, podía haber divinidades que pertenecieran a varios de esos tipos. En cualquier caso, lo fundamental es que no existía la suficiente información para poder encuadrar la mayoría de los teónimos en cualquiera de esos grupos.

Pero el acercamiento etimológico no era el único problema para caracterizar los teónimos que aparecían en los epígrafes votivos. Además, tampoco se habían establecido durante los años sesenta las claves para diferenciar los teónimos de los apelativos de las deidades puesto que, en muchas ocasiones, éstas eran citadas por su epíteto en los altares. De hecho, Antonio García y Bellido, en el prólogo a la obra de Blázquez, afirmaba que “hoy día conocemos, gracias a la epigrafía, los nombres y el área de extensión de casi doscientas deidades” (en Blázquez 1962a: XI). En nuestra opinión, el hecho clave que evidenció que muchas de las pretendidas deidades no eran más que apelativos fue el descubrimiento en 1975, por Patrick Le Roux y Alain Tranoy (Le Roux y Tranoy 1975: 278-279, nº 5), de que un altar de Baltar (Orense) estaba dedicado a *Reve Larauco* y que, por tanto, las ya conocidas dedicaciones a *Larocu*, de San Antonio de Monforte (Chaves) y a *Larauco*, de Vilar de Perdizes (Montalegre, Vila-Real), correspondían a epítetos del dios *Reve*. Esta aportación cambió la perspectiva de estudio y, a partir de ese momento, se comenzó a revisar todos los nombres citados en las inscripciones votivas para dirimir si se trataba de teónimos o apelativos. Pero esto llegaría, por tanto, en los años posteriores a 1975.

Desde el año de la publicación de la tesis doctoral de Blázquez hasta el año 1975, tanto Blázquez como el resto de los investigadores consideraron que lo más apropiado y asumible era llevar a cabo catálogos de inscripciones votivas y diccionarios de teónimos, habida cuenta de las dificultades para conformar una estructura integral del panteón de divinidades paleo-hispánicas indoeuropeas, que permitiera profundizar en el fenómeno religioso. Esto se patentizó en el *Diccionario de las Religiones Prerromanas de Hispania* de 1975, que salió a la luz el mismo año que José d'Encarnação publicó su trabajo sobre las divinidades indígenas en el Portugal romano (Encarnação 1975). Aunque el trabajo de Blázquez no abarcaba sólo la teonimia, sino que incluía testimonios iconográficos y entradas temáticas sobre religión, contenía ordenados todos los teónimos y apelativos, acompañados de una breve explicación. De modo semejante, d'Encarnação reunía en la citada obra, alfabéticamente, todos los nombres de divinidades testimoniadas en el territorio portugués, con la discusión sobre las distintas lecturas de los epigrafistas sobre cada pieza, y el posible significado del teónimo.

Sin que se pueda afirmar que el punto de inflexión para avanzar en el conocimiento de la religiosidad indígena hispana fue la lectura de la inscripción de Baltar dedicada a *Reve Larauco*, lo cierto es que, a partir de 1975, los investigadores comenzaron a caracterizar las referencias a dioses como teónimos o apelativos, previamente o a la vez que los análisis etimológicos de los mismos. Ejemplo de ello fue la obra de Juan Carlos Rivas (Rivas 1977) y Jürgen Untermann en 1980, aunque este trabajo saliera a la luz más tarde (Untermann 1985). Desde estos años, ya se matizó de manera radical la consideración de que el panteón religioso indígena de la Hispania indoeuropea estaba atomizado, y se comenzó a hablar de divinidades de carácter regional e, incluso, de divinidades que superaban el ámbito de una región.

Este cambio de perspectiva historiográfica, sin que sepamos con seguridad la causa, también supuso un cambio en el trabajo de Blázquez sobre las religiones indo-europeas de Hispania. De algún modo, abandonó el intento de elaborar una síntesis a partir de las nuevas líneas de investigación y se volcó en hacer un continuo acopio de todas las publicaciones que aparecían sobre los cultos indígenas hispanos, con breves resúmenes de las conclusiones. Blázquez dejó de estar en vanguardia de la investigación sobre religiones paleo-hispánicas indoeuropeas, y se limitó a supervisar y comentar las nuevas propuestas y los nuevos testimonios epigráficos que aparecían. Probablemente, Blázquez había llegado a un callejón sin salida al que le había llevado su método de investigación basado en estudios de carácter filológico, que no era su principal especialidad, lo que le impedía encontrar paralelos para definir las distintas divinidades y también dificultaba obtener interpretaciones globales. El resultado fue que abandonó las aportaciones personales en este

campo y, si se puede decir así, delegó los posibles avances en otros investigadores.

LOS TRABAJOS DE BLÁZQUEZ SOBRE RELIGIONES INDO-EUROPEAS DURANTE LAS DÉCADAS DE LOS OCHENTA Y NOVENTA

Para explicar la evolución de los trabajos de Blázquez sobre religiones indo-europeas hispanas durante las décadas de los ochenta y los noventa, se puede intuir que la causa principal debió ser un cambio en sus preferencias personales, puesto que pasó a compartir los estudios sobre este tema, con una gran cantidad de trabajos sobre otros asuntos muy variados y, en lo que a la religión se refiere, con trabajos cuyas fuentes de información fundamentales eran ya de carácter iconográfico y arqueológico o sobre otros aspectos de la religión, como los rituales. En este tipo de estudios, Blázquez vio, probablemente, más posibilidades interpretativas, mayores facilidades para encontrar paralelos, lo que era muy acorde con su saber enciclopédico y con su gran capacidad para formular sólidas intuiciones. Para ello, partía de un gran conocimiento de la historia de las religiones antiguas y, con un alto grado de especialización, de su iconografía, tanto de las religiones indoeuropeas occidentales, como de las religiones ibérica, etrusca, greco-romana o de los cultos orientales, como se puede ver en algunos de los trabajos incluidos en este libro. Con este tipo de estudios, podía llevar a cabo muchas más aportaciones personales y más solventes, sin tener que someterse a las conclusiones de los lingüistas sobre el significado de los teónimos. Muchas de las hipótesis de Blázquez sobre algunos de los testimonios iconográficos de carácter religioso, han mantenido su vigencia hasta hoy.

Algunos ejemplos de estos estudios sobre la ritualidad o la iconografía de los pueblos indoeuropeos de Hispania fueron esbozados ya en su tesis y en la publicación de la misma (Blázquez 1962a: 7-47), pero fueron desarrollándose posteriormente con más profundidad, como sus trabajos sobre el culto al toro y a Marte en Lusitania (Blázquez 1970a: 147-153; *id.* 1977a: 365-368) o sobre la heroización ecuestre (1963a: 405-423; 1977a: 278-289). En cuanto a los aspectos iconográficos, son destacables sus trabajos sobre algunos testimonios escultóricos hallados en la Hispania occidental, como las cabezas cortadas célticas y su ritual (Blázquez 1962b: 217-226), el dios tricéfalo de Montemayor (Blázquez 1985d: 125-128), el caballito de Calaceite (Blázquez 1959a: 180-189; 1977a: 252-260) o los carros votivos de Mérida y Almorchón (Blázquez 1955d: 41-60; 1977a: 344-360). Como comentábamos arriba, en estos estudios, Blázquez podía aplicar un profundo conocimiento del material y una amplia experiencia que muy pocos investigadores alcanzaban. El problema, como venimos resaltando, es que en las regiones indoeuropeas de Hispania existía muy poco material iconográfico sobre los

cultos indígenas, por lo que sus estudios nunca llegaron a alcanzar un carácter integral. Por ello, diversificó sus trabajos sobre religión a campos muy variados y a diversos ámbitos culturales, dejando como secundarios sus estudios de las religiones célticas hispanas. No obstante, continuó con sus comentarios sobre los nuevos hallazgos y las nuevas publicaciones.

Blázquez ya había publicado, desde principios de los setenta, artículos en los que recogía y comentaba los datos novedosos que aparecían sobre el tema de su tesis doctoral (1972a y 1972b), pero estos estudios se hicieron ya muy recurrentes en las décadas de los ochenta y noventa, mientras que los demás investigadores iban trabajando sobre nuevas perspectivas de investigación, como hemos visto. Títulos semejantes a “nuevos teónimos hispánicos (adenda et corrigenda)” (1975b, 1989b, 1996a) o “Últimas aportaciones a las religiones primitivas de Hispania”, se iban haciendo habituales en la bibliografía de Blázquez (1979a, 1987c, 1987d, 1991e, 1992c, 1994i, 1997b, 1999b).

A comienzos del s. XXI, la vía de investigación que había seguido en sus estudios sobre las religiones primitivas hispanas, es decir, el estudio lingüístico de los teónimos, fue retomada con mucha fuerza por lingüistas especializados en el mundo indo-europeo. Estos trabajos enriquecieron en gran medida el conocimiento del significado de los teónimos, como la tesis doctoral sobre la teonimia lusitano-gallega, no publicada, de Carlos Búa (2000), o el estudio de Blanca Prósper sobre el mismo ámbito lusitano-galaico (Prósper, 2002). Durante esos mismos años, otros autores como Francisco Marco (1994 y 1998), Gabriel Sopena (1995) y nosotros mismos (Olivares Pedreño 2002), buscaban el acercamiento global a los cultos indígenas de la Hispania indo-europea desde el estudio de la epigrafía votiva, pero también desde la información iconográfica existente en Hispania y en el resto de Europa, así como desde el estudio de otras religiones indo-europeas.

Podríamos decir que Blázquez continuó sin hacer aportaciones relevantes al conocimiento de la teonimia romano-céltica de Hispania desde el cambio de siglo, aunque continuaba recogiendo año tras año, incansablemente, toda la información sobre el tema, resumiendo y criticando las nuevas aportaciones, en diversas publicaciones (Blázquez 2001e, 2004a, 2006c, 2010c y 2010d). Pero deberíamos decir que, desde comienzos de la década de los noventa, Blázquez ya había rebasado la edad de su jubilación y, además, sus preferencias temáticas se habían extendido a una gran diversidad de campos, en los que contribuía cada año con numerosas publicaciones.

BIBLIOGRAFÍA

(las obras de José María Blázquez se citan por la lista bibliográfica al final del libro)

- Búa, C. (2000), *Estudio lingüístico de la teonimia lusitano-gallega*, Tesis doctoral inédita, Salamanca.
- D'Arbois de Jubainville, H. (1884), *Le cycle mythologique irlandais et la mythologie celtique*, Paris: Ernest Thorin.
- De Vries, J. (1961), *Keltische Religion*, Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Déchelette, J. (1908-1914), *Manuel d'Archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine (vol. II). Archéologie celtique ou protohistorique*, Paris: Picard.
- Dottin, G. (1918), *La langue gauloise. Grammaire, textes et glossaire*, Paris: C. Klincksieck.
- Duval, P.M. (1957), *Les dieux de la Gaule*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Encarnação, J. (1975), *Divindades indígenas sob o domínio romano em Portugal*. Lisboa: Impr. Nacional-Casa da Moeda.
- Espérandieu, E. (1907-1908), *Recueil général des bas-reliefs de la Gaule romaine*, vol. I-VIII, Paris: Imprimerie Nationale.
- Holder, A. (1896), *Alt-celtischer Sprachschatz*, Leipzig: B.G. Teubner.
- Le Roux, P. y Tranoy, A. (1975), "Problèmes épigraphiques de la province d'Orense": *Boletín Auriense* 5, 271-279.
- López Cuevillas, F. (1953), *La civilización céltica en Galicia*, Santiago de Compostela: Porto y Cía.
- Marco, F. (1994), "La religión indígena en la Hispania indoeuropea": en *Historia de las religiones de la Europa Antigua*, Madrid: Cátedra, 313-400.
- (1998), *Die Religion im keltischen Hispanien*, Budapest: Archaeolingua.
- Olivares Pedreño, J.C. (2002), *Los Dioses de la Hispania Céltica*, Madrid: Real Academia de la Historia-Universidad de Alicante.
- Pokorny, J. (1959), *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Wien: A. Francke.
- Prósper, B. (2002), *Lenguas y religiones prerromanas del occidente de la Península ibérica*, Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Rivas, J.C. (1973), "Nuevas aras romanas orensanas y rectificaciones interpretativas en torno a otros epígrafes galaico-romanos ya conocidos": *Boletín Auriense* 3, 57-96.
- Sopeña, G. (1995), *Ética y ritual. Aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos celtibéricos*, Zaragoza.
- Thevenot, E. (1955), *Sur les traces des Mars celtiques (entre Loire et Mont-Blanc)*, Brugge: De Tempel.

Toutain, J. (1907-1918), *Les cultes païens dans l'empire romain*, Paris: Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes.

Untermann, J. (1985), "Los teónimos de la región lusitano-gallega como fuente de las lenguas indígenas": en *Actas del III Coloquio de Lenguas y Culturas Paleohispánicas*, Salamanca, 343-363.

Vasconcelos, J. Leite de (1905-1913), *Religiões da Lusitania*, vol I-II, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa de Moeda.



José María Blázquez en la villa romana de La Olmeda (Pedrosa de la Vega, Palencia) ante la escena de cacería de animales exóticos que acompaña al mosaico de Aquiles en Sciros. Noviembre de 2011. Foto de Guadalupe López Monteagudo

JOSÉ MARÍA BLÁZQUEZ Y EL ESTUDIO DE LA MITOLOGÍA Y LA RELIGIÓN EN LOS MOSAICOS ROMANOS

GUADALUPE LÓPEZ MONTEAGUDO

Consejo Superior de Investigaciones Científicas

La amplitud de los conocimientos del Profesor Blázquez sobre la mitología y la religión se pone de manifiesto en sus numerosos trabajos dedicados a estos temas en los mosaicos romanos. Y me atrevería a decir que, con ser muchos sus intereses acerca de las distintas escenas representadas en los mosaicos romanos, como la vida en el campo, la representación de las *villae*, de los animales, de los trabajadores agrícolas, de la caza, de los *domini* y de los siervos, de los espectáculos en el circo y en el anfiteatro, sin embargo Don José María sentía una gran predilección por las imágenes de contenido mitológico y religioso, lo que tampoco es de extrañar teniendo en cuenta sus precedentes en torno a las religiones indígenas y al cristianismo, y ahí es preciso incorporar sus trabajos relacionados con la religiosidad del toro y de las imágenes taurinas, ya fueran éstas lúdicas o rituales (Blázquez 1962f: 47-65; 1972e: 45-47, 1990k: 155-204). Y este poso sobresale y perdura a la hora de acometer el análisis de los mosaicos romanos tanto de Hispania, como de otras partes del Imperio. ¿Era consciente el Profesor Blázquez de esta inclinación? Sinceramente creo que no. Se sentía atraído por algo que surgía en su interior desde siempre, que le era consustancial, que estaba en sus apetencias y que se exteriorizaba de manera natural y espontánea.

Con ser numerosos los estudios que Don José María Blázquez dedicó a los temas mitológicos, plasmados en los mosaicos romanos de Hispania y del resto del Imperio, algunos de tema marino (Oceanos, Neptuno, Thetis, Medusa, nereidas y tritones) generalmente como decoración de lugares de agua (Blázquez 2002f: 595-608; 2015e: 57-62), tenemos que hacer especial referencia al Proyecto internacional *Corpus de Mosaicos Romanos de España*, su gran creación en 1975 realizado en cooperación con la AIEMA, en el que se recogen y se analizan en profundidad y con verdadero interés tanto los mosaicos geométricos como los figurativos. El Profesor Blázquez concibió esa gran obra no como un mero catálogo en el estricto sentido del término,

sino que a la relación de los mosaicos le imprimió su estilo personal y su orientación¹, resultando lo que él quería que fuese el *Corpus*, esto es, un estudio completo de los mosaicos, de los detalles de sus hallazgos, de la cronología, de los temas y por lo que nos atañe ahora de los mitológicos, de los paralelos dentro y fuera de Hispania, de la existencia de cartones de modelos, de las vías de circulación de esas influencias. De esta forma, Don José María Blázquez enriqueció el *Corpus* al incorporar las variantes geográficas y cronológicas tanto de Hispania como del resto del Imperio, contribuyendo al análisis global de las imágenes figurativas².

Desde esa óptica las imágenes mitológicas cobraron un valor añadido al ir acompañadas del relato mitológico y de las fuentes literarias, de modo que ya no eran simples representaciones de un mito, sino de una versión literaria. Pero, lo más importante es que el profesor Blázquez ha sabido aunar siempre el tratamiento artístico e iconográfico y el valor documental de los pavimentos, la proyección social de los mismos y, sobre todo, el tratamiento de los mosaicos como documentos históricos³. Porque, si bien las imágenes mitológicas no pueden considerarse documentos históricos en sentido estricto, como ocurre con las escenas de la vida diaria a las que el Profesor Blázquez dedicó numerosos trabajos⁴, sí representan de alguna manera a la sociedad que las creó, la cultura de los *domini*, sus conocimientos de las distintas versiones literarias de los mitos y su deseo de ofrecer una lectura en clave filosófica y moralizante, así como poner de manifiesto que ciertas imágenes mitológicas llevaban un mensaje soterrado o encriptado en relación con las nuevas creencias cristianas. Por eso, Don José María Blázquez sintió esa atracción por las imágenes mitológicas y religiosas ya que, como el historiador hasta la médula que era, veía en ellas el reflejo de la evolución y de la ideología de la sociedad romana a través del tiempo (Blázquez 1975c: 18-25; 1976c: 13-22; 1978e, 269-193; 1987f: 361-403; 1988f: 307-337; 1989i: 330-343; 1991f: 175-233; 1997l: 395-405; 2012g: 919-941; 2016b: 22-30)⁵.

¹ Orientación presente en todos los volúmenes, tanto en los de su autoría (III-XII), como en los realizados bajo su dirección (I, II, XIII y XIV).

² Así se pone de manifiesto en López Monteagudo 2018a: 203-238, y es resaltado por Montoya González 2019: 245-248.

³ Blázquez Martínez, J. M.: “El estudio de los mosaicos en Hispania”, Ciclo de conferencias “Aquiles en la Olmeda: arqueología, arte y mito”, Palencia: Centro Cultural Provincial, 25 de noviembre de 2011.

⁴ Blázquez 1974*: 19-23; 1982*: 177-182; 1990*: 59-88; 1990-1991*: 111-121; 1991*: 223-228; 1992*: 953-1004; 1994*: 1171-1187; 1994-1995*: 106-117; 1996a*: 517-528; 1996b*: 41-42; 1998*: 1028-1036; 2000*: 23-56; 2001*: 197-216; 2002*: 65-78; 2008*: 67-83; 2006*: 2010a*: 411-448; 2011*: 77-90; 2012*: 79-86.

⁵ Blázquez Martínez, J. M.: “La sociedad hispana del Bajo Imperio a través de los mosaicos”, Sesión Académica de la Cátedra Luis García de Valdeavellano de Historia de España, Madrid: Real Academia de la Historia, 28 de noviembre de 2005.

De esta forma, se abrían nuevos campos de investigación para, paralelamente al *Corpus*, realizar otros trabajos sobre las escenas figuradas en los mosaicos hispano-romanos, entre las que destacan las de carácter mitológico (Blázquez 1986f: 101-162; 2001u: 29-32). En esta dinámica propuesta por Don José María Blázquez se enmarcan a partir de 1988 y hasta 2015 los nuevos proyectos llevados a cabo en el CSIC, de forma que puede decirse que en esta obra del *Corpus* se asentaron las bases para el Proyecto de Investigación Cooperativa del Comité Conjunto Hispano-Norteamericano "Mosaicos Figurados Hispano-Romanos", llevado a cabo en colaboración con la Universidad de West Lafayette (USA) en 1988-1989, que incluía las escenas mitológicas, y del Proyecto de investigación I + D "Mosaicos Mitológicos Hispano-Romanos", que tuve el honor de dirigir de 1997 a 2003 con su activa participación y sabio asesoramiento como no podía ser de otro modo.

La formación en el CSIC de un equipo de investigación permanente fue el gran logro del Profesor Blázquez, que con su amplio y generoso espíritu científico concibió la obra del *Corpus de Mosaicos Romanos de España* como un gran proyecto colectivo, creando una escuela de mosaicos a partir de un núcleo básico de investigadores de carrera, contratados y becarios adscritos al proyecto. Con todos ellos el Profesor Blázquez formó el Grupo de Mosaicos Hispano-romanos del CSIC (GI MOHIRO) e inició una carrera meteórica de estudios, publicaciones, intervenciones en congresos internacionales, cursos, conferencias, memorias de licenciatura y tesis doctorales, que se realizaron en el CSIC en el marco de los distintos Proyectos de investigación I + D sobre la musivaria hispana y en los que los temas mitológicos alcanzaron una gran relevancia.

Don José María transmitió a los que formamos su escuela este gusto por la mitología y la religión, además del relacionado con la economía, aspectos todos ellos que forman parte del engranaje de la historia romana. Él nos supo transmitir también, y de él lo aprendimos, que los temas no se circunscriben a un lugar, a una provincia, a una *pars* del imperio, a una época. Su visión era mucho más amplia y cosmopolita, extendiéndose desde Occidente hasta el Oriente, una de sus regiones favoritas sin descuidar el Norte de África o la Península Itálica, analizando las coincidencias y las divergencias técnicas y artísticas, las preferencias temáticas, los influjos de los mosaicos del Oriente en algunos mosaicos de temática mitológica y alegórica de época imperial, del final de la Antigüedad y paleocristianos.

En esta línea de investigación desarrollada en el CSIC por el Profesor Blázquez sobre religión y mitología en los mosaicos romanos se contó con la colaboración de profesores extranjeros, que fueron incorporados a los distintos Proyectos I + D en régimen de año sabático, como la Dra. Viktoria Kovzloskaia, catedrática de Historia Antigua en la Universidad Estatal de

Moscú (Rusia), que ha colaborado durante varios años con el tema “Mitos del Mar Negro en la musivaria romana”; el Dr. Pau Figueras, profesor de Historia Antigua del Oriente en la Universidad de Negev (Israel), cuya investigación en 1999 se centró en “La pervivencia y transformación de motivos paganos en el arte cristiano, el ejemplo de los mosaicos”; el Dr. Asher Ovadiah, de la Universidad de Tel Aviv (Israel), que desarrolló su investigación en 2002 acerca de “Los mosaicos mitológicos de Hispania y su comparación con los de Israel y Oriente Medio”.

Esta apertura al exterior se completó con la realización de tesis y tesinas por parte de estudiosos de otros países, como la profesora Maja Kramer, de la Universidad de Gotteborg (Suecia), que ha realizado su tesis doctoral desde el año 1998 con diferentes estancias en el CSIC sobre La representación de las estaciones y del tiempo en los mosaicos romanos de la Bética. Y otros doctorandos de París y Portugal a los que el profesor Blázquez asesoró en los temas relacionados con la mitología que figuran en los mosaicos hispano-romanos. Memorias de licenciatura y tesis doctorales que en España tuvieron su máxima representación en la tesis doctoral de la profesora Luz Neira Jiménez (1992) acerca del Thiasos marino.

Durante estos años el profesor Blázquez generó numerosos trabajos en torno a la mitología y la religión en los mosaicos romanos, algunos en colaboración con los miembros del equipo investigador, dando a conocer nuevos hallazgos hispano-romanos comparándolos con otros mosaicos del Imperio, analizando los influjos oriental y africano de manera especial en los mosaicos hispanos del Bajo Imperio y en el repertorio paleocristiano, siempre dentro de su trayectoria en la forma de abordar el análisis de los temas mitológicos y religiosos (Blázquez 1993n: 221-260; 1994m: 293-302; 1999q: 509-542; 2005c: 725-738).

Ningún tema de la mitología se le pasó por alto al Profesor Blázquez, tanto los concernientes a Hispania como a otros lugares del Imperio, como hemos apuntado más arriba, marcando las coincidencias y las divergencias, los estilos y talleres, los circuitos artísticos, la elección de los temas y su impacto en la sociedad. Su rotunda sabiduría, sus amplios conocimientos, su ilimitada curiosidad hicieron que Don José María Blázquez se acercara a las imágenes plasmadas en los mosaicos romanos de índole mitológica desde una perspectiva abierta, no restringida al ámbito hispano, sino abarcando otros ámbitos y otras idiosincrasias. Al mismo tiempo se ocupó en algunos trabajos de los mosaicos hispanos conocidos solo por dibujos y a los restaurados en la misma antigüedad (Blázquez 2004n: 175-186; 2005j: 127-135). Y ¿cómo no si era una de sus constantes preferidas? de las características de los mosaicos de época tardía (Blázquez 1974b: 419-438; 1975c: 18-25; 1976c: 13-22; 1978e: 269-293; 2005c: 725-738).

Y así surgieron sus trabajos dedicados a los mosaicos mitológicos de Siria, Fenicia, Asia Menor, Arabia, Palestina, Grecia, Chipre, Norte de África, Italia, Britania, Portugal, comparando los temas mitológicos figurados en los mosaicos hispanos y en los de estas regiones, con especial referencia a los de Antioquía y Zeugma (Blázquez 1986h: 233-252; 1987m: 29-36; 1989j: 313-353; 1989k: 29-37; 1989n: 353-473; 1990j: 2-14; 1990n: 673-694; 1991g: 911-926; 1992h: 10-18; 1993f: 36-41; 1995l: 361-377; 1998h: 477-494; 1998j: 63-89; 2000f: 93-122; 2000l: 27-40; 2004h: 277-371; 2004m: 83-131; 2004o: 1023-1038; 2006i: 1395-1412; 2009k: 7-31; 2012e: 137-162; 2012f: 43-57; 2014e: 413-428; también 2003*: 180-194). J. M. Blázquez analiza, resaltando las similitudes y las diferencias, los mosaicos de Hispania y de Zeugma con los mismos temas mitológicos: Pasiphae y Dédalo, triunfo de Dionisos y escenas dionisiacas, Aquiles en Skyros, Eros y Psique, Venus marina, Triunfo de Poseidón, Perseo y Andrómeda, Antiope y sátiro, Galatea, Gé, Eúfrates, Musas, Nereidas. Asimismo, menciona los temas que no aparecen en Hispania: Paideia, Areté y Sophia, Metiocos y Parthenopé, Theonoe, y la rareza de inscripciones en los mosaicos hispanos (Blázquez 2012e: 137-162; 2012f: 43-57).



José María Blázquez y Guadalupe López Monteagudo en 1986 en el escenario del teatro de Perge (Turquía) ante un relieve del siglo II representando el triunfo de Dioniso. Foto de Miguel Ángel Aznar, cortesía de Guadalupe López Monteagudo

Además de los mitológicos, los temas religiosos gozaron siempre de su interés, como se comprueba en sus artículos dedicados a los mosaicos cristianos y judíos (Blázquez 1990h: 137-141; 1998k: 163-178; 2000f: 93-122; 2014g: 253-265) e incluso en aquellos profanos en los que, con gran sutileza y perspicacia, supo atisbar un trasfondo religioso de índole cristiana, oculto o soterrado en las imágenes mitológicas, como ocurre con los mosaicos de la Casa de Eustolios en Chipre, un *dominus* que el Profesor Blázquez identificó como un cristiano (Blázquez 1993f: 36-41; 1998j: 63-89; 2000l: 27-40), o con algunos mosaicos del Oriente de tema mitológico decorando iglesias cristianas (Blázquez 1990d: 367-390; 1996b: 130-143). El mismo contenido simbólico y ambiguo de Orfeo, cuya imagen y significado en los mosaicos de Oriente, de África, de Hispania y de Britania traspasaron los límites de lo pagano para convertirse en imagen de Cristo (Blázquez 2016a: 24-48). Y también la crueldad de los castigos infligidos a los cristianos en el mosaico libio de Silin (Blázquez 1990k: 155-204), la destrucción de los mosaicos mitológicos por los cristianos, patente en algunos mosaicos báquicos de Hispania (1990i: 353-365) y la acción contraria en los mosaicos jordanos de Um er Rasas (Blázquez 1996b: 130-143). En esta línea dedicada al cristianismo se adscribe la incorporación del profesor Pau Figueras que, en su estancia de Año Sabático dentro del Proyecto de los mosaicos, dedicó su investigación al estudio de la pervivencia y transformación en el arte cristiano de los temas mitológicos figurados en los mosaicos, objeto de cinco artículos publicados en la *Revista Espacio, Tiempo y Forma* (Figueras 2000: 261-320; 2001: 129-169; 2004: 43-86 y 241-276).

Pero fueron los mosaicos mitológicos los que más atrajeron su interés (Blázquez 1986f: 101-162): las miserias de los dioses y de los héroes, los escauceos amorosos de los primeros, sus adulterios y acercamientos a jóvenes de ambos sexos bajo otra identidad de naturaleza animal, vegetal, acuática (Europa, Leda, Dánae, Ío, Dafne, Ganimedes, Endimión, ninfas) sus venganzas (Atenea, Venus y Adonis, Selene y Endimión, Apolo y Marsias, Hipólito, Diana y Acteón); la doble moral de los héroes (Aquiles, Hércules, Teseo, Jasón) debatiéndose entre la virtud y la traición; los temas homéricos relacionados con la guerra de Troya, como Aquiles y el Juicio de Paris, que decoran varios mosaicos y a los que prestó una especial atención (Blázquez 1985g: 107-124; 1994h: 279-292; 1997c: 15-53; 2014e: 413-428).

El Profesor Blázquez se adentraba así en una cuestión filosófica, la de la moralidad de muchos personajes mitológicos caracterizados por su doble personalidad (Blázquez 2013b: 81-95). No hay más que recordar las acciones de los dioses, magníficas, ejemplares, piadosas, civilizadoras, en

algunas ocasiones, malvadas, despiadadas, impías, vengativas, en otras. Dioses y diosas, afectados por las bajas pasiones o por los celos y la venganza, no escapan a esta valoración, mostrando una naturaleza más humana que divina. Recordemos el mito de Selene y Endimión representado en el excelente mosaico descubierto recientemente en Cástulo (Blázquez 2014d: 109-112) o el de Venus y Adonis figurado en mosaicos de Hispania, del Norte de África y del Oriente (Blázquez 2015d: 1-16) a los que Blázquez dedicó algunos de sus últimos trabajos.

Y los héroes no podían ser de otra manera a imagen de sus dioses, unos personajes admirables por sus buenas acciones, pero también capaces de actos reprobables. Hay héroes que explícitamente tienen una conducta contradictoria, como Hércules, Aquiles, Teseo y Jasón, paradigmas de esa doble personalidad y de la traición al amor de una mujer. Héroes que, bajo la apariencia de seres virtuosos, esconden bajos instintos que abocan a las mujeres traicionadas y engañadas a actos desesperados. Es el caso de Medea, cuya genealogía es mencionada por Hesíodo (*theog.*, vv. 956-962), sin cuya intervención Jasón no hubiera podido alcanzar su objetivo: ella le da el unguento para protegerlo contra las quemaduras de los toros de Hefesto y adormece al dragón que guardaba el vellocino con sus hechizos, a cambio de que Jasón la desposara y la llevara a Grecia. Jasón huye con el vellocino y con Medea, la cual ha tenido que matar a su hermano y traicionar, como Europa o como Ariadna, a su padre y a su país. No es de extrañar, que cuando Jasón la abandone, ella tome esa terrible venganza de matar en el templo de Hera a los hijos que ha tenido con el héroe, suceso muy representado en el arte, en pintura, mosaicos y relieves y que en la musivaria hispano-romana figura en uno de los compartimentos del mosaico báquico de Torre de Palma (Blázquez 1980b: 125-162). Más afortunada Ariadna que, después de haber sido abandonada por Teseo en la isla de Naxos, es descubierta por Dionisos en el mosaico de Mérida, que acusa una fuerte influencia oriental según el Profesor Blázquez, y convertida en diosa por su matrimonio con el dios, episodio mítico figurado entre otros en el mosaico tardío de Baños de Valdearados (Blázquez 1982d: 407-423; 2001q: 177-189). J. M. Blázquez también se hace eco de otros episodios anteriores del mito como Teseo y el Minotauro, el laberinto y Ariadna dando a Teseo el hilo de oro para salir del laberinto, representados en los mosaicos de Alcolea del Río, Torre de Palma, Pamplona, Conimbriga, Bell.Lloc y Mérida (Blázquez 1980b: 125-162; 1982f: 46-47; 1985f: 56-58; 2011c: 239-257).

Como hombre apasionado que era, se siente atraído por esa duplicidad de naturaleza y de conducta en algunos héroes y la resalta en los mosaicos

que contienen sus imágenes y su historia. Hércules, metáfora de la oposición entre la barbarie y la civilización, héroe semidivino salvador y benefactor, que lucha contra las fuerzas brutas e indisciplinadas de la naturaleza, porque, como dice Hesíodo (*Scut. Herc.* 26 ss.) Herakles ha nacido para convertirse en protector de los dioses y de los hombres. Hércules es idealizado y transferido a un plano filosófico de carácter cósmico y soteriológico, asumiendo el papel de demiurgo universal que, con su propio sacrificio, rescata al mundo del mal. Paradigma de la victoria sobre el mal, el mito heracleo representado en los mosaicos desde su nacimiento hasta su muerte y divinización en el mosaico sirio de Homs (Blázquez 2004h: 277-371) se erige en uno de los temas favoritos de las *elites* romanas para adornar los pavimentos de sus casas, como uno más de sus signos de ostentación. Los hombres se sienten identificados con el héroe porque antes de su divinización y de alcanzar la inmortalidad, como mortal ha tenido que sufrir una pasión y una muerte terrena a manos de su celosa esposa Deyanira que, por error, provoca la muerte del héroe al darle una túnica envenenada que le quemó. Hércules furioso figura en el mosaico de Torre de Palma en el momento de dar muerte a su esposa Mégara y a sus hijos (Blázquez 1980b: 137-138) y su atracción amorosa por Hylas es recordada en el mosaico de Itálica en el contexto del relato mítico de los Argonautas (Blázquez 1986f: 105; *vid.* López Monteagudo 2011: 24-29). A pesar de ello, Hércules se convierte en un modelo moral, en un ejemplo del triunfo de la *virtus*, de la inteligencia sobre la brutalidad y la barbarie, todo lo cual conduce a la apoteosis final, a la inmortalidad. Haciéndose eco de la tradición en la Península Ibérica, desde el siglo VIII a.C., del mito de Heracles-Melkart, el profesor Blázquez resalta las representaciones hispanas de los Trabajos de Hércules en los mosaicos de Liria (Valencia) y Cártama (Málaga) y sus paralelos en la musivaria y en otros soportes (Blázquez 1981e: 88-92; 1989h: 42-44; 2012c: 27-42).

Don José María sintió una gran atracción por los temas homéricos, a los que dedicó varios trabajos, ya que fueron ampliamente representados en la musivaria hispana, en especial Aquiles y Paris. El Profesor Blázquez se percató de que el tema de Aquiles en Skyros de la villa romana de La Olmeda (Pedrosa de la Vega, Palencia) sigue la iconografía tradicional, un marco arquitectónico formado por columnas, entablamento y grandes cortinajes, en el que Aquiles que figura ya en desnudo heroico, acompañado de Deidamia y la esposa de Licomedes, y de otras tres figuras femeninas, es descubierto por Ulises, momento crítico señalado por la presencia de los heraldos tocando sus trompetas. Su profundo espíritu crítico relacionó la amplia decoración arquitectónica de este mosaico con los mosaicos del Oriente, en especial con los de Zeugma y Antioquia. Sus conocimientos

literarios nos recordaron que este episodio gozó de una gran aceptación en el mundo clásico ya que, al decir de Pausanias (I, 22, 6) lo pintó Polignoto de Tasos en la Pinacoteca de los Propileos de Atenas y, según Plinio (XXXV, 134) y Athenion de Maronea en el siglo V a.C., siendo celebrado por los escritores de época imperial, como Ovidio (*Ars Am.* I, 689-694) Séneca (*Troy.* 123) Estacio (*Achill.* 11, 178, 182 y 200-205) y Filostrato (*Imag.* 1). Muy distinta, como señala J. M. Blázquez, es la escena representada en el mosaico ya de la primera mitad del siglo V d.C., procedente de Santisteban del Puerto (Jaén), cuya falta de técnica y de sentido artístico se compensa con las inscripciones que lo acompañan, en las que se explicita el nombre de *Pyrra* bajo el que se ocultaba la verdadera identidad de Aquiles (Blázquez 1974b: 419-438; 1978e: 269-193; 1981e: 66-72).

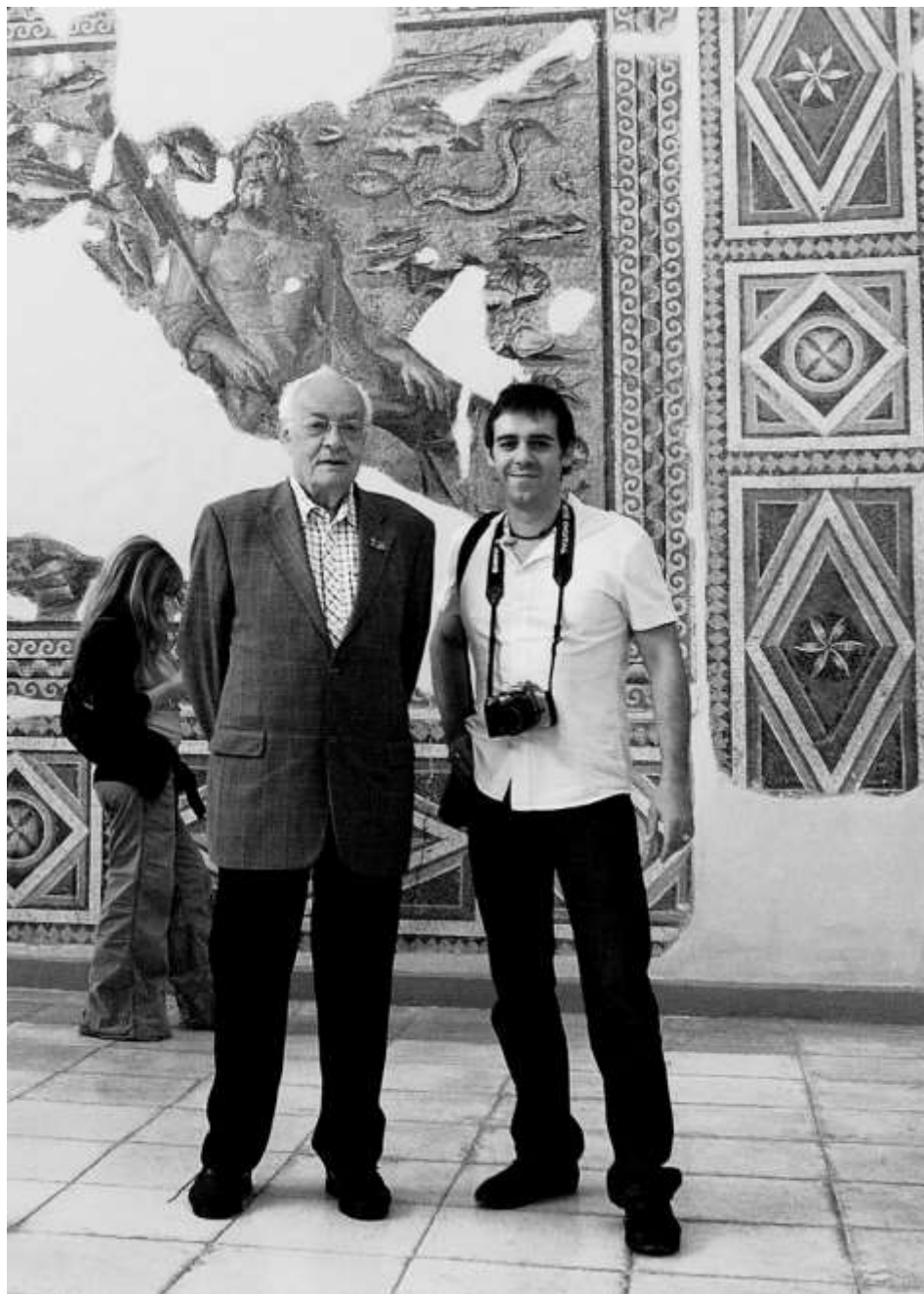
Recordaba el Profesor Blázquez que en el mosaico chipriota de la Casa de Teseo en Nea Paphos ya del siglo V, en el que todas las figuras están identificadas por su nombre y en el que se ha figurado el nacimiento y primer baño de Aquiles, la presencia de las figuras alegóricas de Ambrosía y las Parcas proporcionan a la escena un alto contenido simbólico (Blázquez 1993f: 36-41; 1998j: 63-89; 2000l: 27-40): detrás de la nodriza Anatrope, que sostiene al niño Aquiles, figura Ambrosía la alegoría de la inmortalidad con una jarra; detrás de Peleo, representado de menor tamaño que Thetis, que figura sentado en un trono, con los signos de su poder real (manto, cetro y banda que le ciñe las sienes) aparecen las tres Moiras o las Parcas, personificaciones del destino que ni siquiera los dioses pueden cambiar sin poner en peligro el orden del universo: Átropo que sostiene un rollo abierto en donde está escrita la vida de Aquiles, Cloto con el huso y la rueca, y Láquesis con un díptico. Las tres regulaban la duración de la vida desde el nacimiento hasta la muerte con la ayuda de un hilo que la primera hilaba, la segunda enrollaba y la tercera cortaba cuando la existencia llegaba a su término. Estas figuras son la clave en el determinismo de la vida de Aquiles, en su predestinación.

También el Profesor Blázquez se ocupó del episodio inmediatamente posterior, el del baño de Aquiles en la laguna Estigia para hacerlo inmortal, episodio representado en un mosaico tardío de Antalya (Turquía), en el que aparece la diosa cogiendo por el talón al niño, el único lugar de su cuerpo que no estuvo en contacto con el agua y por tanto era mortal, que da lugar al famoso y conocido tema del “talón de Aquiles” y que fue la causa de su muerte (Blázquez 1986h: 233-252).

No le fueron ajenos al maestro otros episodios de la vida de Aquiles plasmados en los mosaicos romanos, la intervención del héroe en la guerra de Troya sin cuya presencia era imposible que los atenienses ganaran la guerra, el rapto de Helena, el lamentable episodio del sacrificio de Ifigenia

figurado en los mosaicos de Antioquía y de Ampurias, en el que Aquiles participa como un taimado; la famosa “cólera de Aquiles” (*Il.* I, 320-347), a punto de dar al traste con la victoria de los atenienses, convirtiéndose Briseida dentro de los temas homéricos, en otro personaje femenino que constituye, como Helena, un *casus belli*, episodio que va a desencadenar la “cólera de Aquiles” y su no intervención en la guerra, episodio plasmado en el mosaico hispano de Mérida, siendo el tema de conversación de los sabios reunidos en banquete (Blázquez 1991f: 175-233); y la posterior devolución de la doncella al aqueo (*Il.* IX, 246-261) en mosaicos de Écija, Carranque y Antioquía para que volviera a intervenir en la guerra de Troya (Blázquez 1990l: 141-177; 1994h: 279-292; 2008i: 91-125; 2012f: 43-57).

El tema de Aquiles enlaza con el de Paris, como consecuencia del incidente ocurrido en las bodas de sus progenitores, Thetis, hija del dios Oceanos, y Peleo, rey de Tesalia, escena figurada en el mosaico sirio de Shahba Philippopolis, estudiado por J. M. Blázquez (Blázquez 1992h: 10-18; 2004h: 277-371). Eris, la diosa de la discordia, encolerizada por no haber sido invitada a la boda, arrojó entre los dioses una manzana de oro para que se la dieran a la más bella de las tres diosas, Afrodita, Hera y Atenea. Zeus encomendó a Hermes que las condujera al monte Ida para que Paris, hijo de Príamo y Hécuba, fallase el concurso a favor de una de las tres, momento del relato mítico representado en los mosaicos hispano-romanos de Casariche (Sevilla), Cástulo (Linares) y Noheda (Cuenca) (Blázquez 1985g: 107-124; 2014d: 109-112; 2014e: 413-428). Hera prometió a Paris darle Asia, Atenea, la victoria en los combates, y Afrodita, el amor de la mujer más bella de la tierra. Paris falló a favor de esta última y, después del juicio, marchó a Esparta en compañía de Eneas, donde se enamoró de Helena, esposa de Menelao, raptándola y originándose de esta forma la guerra de Troya por culpa de una mujer, un *casus belli* como el posterior de Briseida, figurado en el mosaico de los siete Sabios de Mérida (*vid. supra*). J. M. Blázquez destaca las otras escenas que en el mosaico de Noheda acompañan al Juicio de Paris, el episodio en dos tiempos de la subida al barco y el desembarco en Troya, ya con la *dextrarum iunctio* entre Paris y Helena, ceremonia que figura en el mismo mosaico de Noheda entre Pelops e Hipodamia, y también en los mosaicos de Itálica, Arellano (Navarra) entre Attis e Ía la hija del rey de Pessinunte, y Azuara (Zaragoza) interpretada como las bodas de Cadmo y Harmonía (Blázquez 2008i, pp. 91-125; 2011c: 250-251). La unión de los esposos que de forma simbólica supo rastrear también en las escenas del mosaico cordobés de Fuente Álamo (Blázquez 1988e: 785-816).



José María Blázquez en 2009 junto al Dr. Sebastián Vargas en el Museo Arqueológico de Hatay en Antakya (Turquía). Delante del mosaico de Oceanos y Thetis procedente de la Casa del Calendario de Antioquía, fechado en el siglo II d.C. Foto de Guadalupe López Monteagudo

Los temas báquicos fueron asimismo sus preferidos, estudiados por localidades o el ciclo dionisiaco en su conjunto y los animales báquicos: el *Tigerreiter* o Baco niño conduciendo la pantera, Dionisos *bibens*, bustos de Baco, panteras y *kantharoi*, el *thiasos* báquico, la *pompa triumphalis*, Dionisos y Ariadna, Sileno, sátiros y ménades (Blázquez 1980b: 125-162; 1981e: 40-43; 1982d: 407-423; 1982f: 13-19; 1984c: 69-96; 1989h: 21-26; 2001q: 177-189). El Profesor Blázquez no solo analizaba los mismos temas en otros lugares del Imperio, los paralelos, los talleres, la cronología, las opiniones de otros especialistas, sino que, sobrepasando la mitología en sentido estricto, extrapolaba la iconografía báquica y en general toda la iconografía mitológica al tema tan querido por él como era la sociedad del Bajo Imperio (Blázquez 1975c: 18-25; 1976c: 13-22; 1977-1978e: 269-193).

Para Don J. M. Blázquez, la cultura mitológica de los latifundistas hispanos en los siglos IV y V era grande a juzgar por el elevado número de mosaicos mitológicos en las villas bajo-imperiales (Blázquez 2010e: 89-110). Los cambios ideológicos en la decoración de los mosaicos de algunas *villae* de la Tarraconense durante el siglo IV: Arellano, Liédena, El Ramalete, villa Fortunatus, El Romeral y El Reguer, con inclusión de retratos de los *domini* y temas mitológicos, acusan el influjo de las nuevas corrientes artísticas y espirituales de la época (Blázquez 2008j: 51-70; 2011f: 93-111). Y así, él mismo atisba un fenómeno importante que tiene sus comienzos en época constantiniana como es la descomposición de las formas artísticas de decenios posteriores (Blázquez 1986i: 463-475; 1987l: 25-37). Una de las características más relevantes de esta baja época, como le gustaba recordar al Profesor Blázquez en distintas ocasiones, es la falta de unidad decorativa, de manera que se toman figuras y se colocan al azar sin formar un relato, como ocurre en la escena de caza de La Olmeda, que acompaña al de Aquiles en Skyros, fenómeno que indica ya un cambio de gusto artístico en esos años (Blázquez 1974b: 419-438; 1987f: 361-403).

Su interés por los mosaicos mitológicos de época tardía quedó reflejado en varios trabajos (Blázquez 1992g: 99-137; 1997l: 395-405). En esta línea marcada por los cambios ideológicos y las preferencias mitológicas acaecidos en la sociedad de época tardía, J. M. Blázquez llama la atención sobre los pavimentos del Bajo Imperio de la *provincia Lusitania*, que no tienen paralelos en el resto de Hispania: mosaico báquico de Torre de Palma con inclusión de la *pompa triumphalis*, Musas, Teseo y el Minotauro, Medea, Hércules furioso, Apolo y Dafne, Heracles y Hermes, ménades, Ío y Argos, escena báquica, Sileno y sátiro; Oceanos de Faro; nereidas y tritones, Lupercalia, Ulises y las Sirenas en Santa Vitória

do Ameixial; Orfeo de Arneiro y Martim Gil; Perseo, Bellerofonte, Acteón, centauro marino y Sileno de Conímbriga (Blázquez 2011i: 708-718). Sintió una gran predilección por todos los mosaicos de Emerita Augusta y no solamente los pertenecientes al Bajo Imperio, a los que dedicó varios trabajos incidiendo en el significado mitraico del mosaico cosmológico (Blázquez 1986c: 89-100), a los gustos artísticos de la sociedad emeritense (Blázquez 1991f: 175-233) y a la relación entre los mosaicos de la capital de Lusitania y los del resto de Hispania (Blázquez 1996e: 39-92).

Todos estos temas mitológicos formaron parte del repertorio musivo tratado por el Profesor Blázquez, que también tuvo una gran atracción por las mujeres del ciclo mitológico, esposas, amantes, madres, doncellas, dominas y sirvientas (las *Therapenides* de los mosaicos sirios de Shahba Philippopolis y Apamea). Las diosas (Thetis, Venus, Venus y Marte, Venus y Adonis, Anfitrite, Harmonía, Diana cazadora, Diana y Acteón, Selene y Endimión, Minerva, Thalassa) las heroínas y mujeres de acción (Atalanta y Meleagro, Onfala y Hércules, Andrómeda y Perseo, Dirce, Helena y Paris, las amazonas Hipólita, Penthesilea y Aquiles) los miedos y las complacencias de las jóvenes seducidas o forzadas, fluctuando entre el rechazo y el placer (Rapto de Europa, Leda y el cisne, Rea Silvia y Marte, Daphne y Apolo, Thisbe y Piramo, Amymona y Neptuno, Galatea, Galatea y Polifemo, las ninfas con Hylas y Pegaso), las esposas y amantes traicionadas o abandonadas (Ariadna con Teseo y Dionisos, Medea y Jasón, Mégara y Hércules, Deidamia y Aquiles, Ifigenia, Briseida), las mujeres vengativas (Fedra e Hipólito, Medea, Deyanira), la belleza virginal de las nereidas del mosaico libio de la Casa de Jasón en Cirene (Blázquez 2007e: 63-86), las Tres Gracias, Eros y Psique, las sirenas con Ulises y las Musas. Todas ellas se encuentran reflejadas en varios de sus trabajos (Blázquez 1982g: 13-16; 1986g: 555-567; 1988c: 235-252; 1988e: 785-816; 1993l: 34-36; 1999j: 555-565; 1999j: 553-559; 2011c: 239-257; 2013b: 81-95; 2018a: 99-105).

Pero también se interesó por las alegorías del tiempo, Aion y las Estaciones (Blázquez 2000j: 37-52; 2002l: 135-154), los dioses de los planetas y de los días de la semana, el calendario y el zodiaco en mosaicos y en otros soportes (Blázquez 1981g: 157-202; 1989g: 49-54), la loba y los gemelos (Blázquez 1981e: 43-46), los seres fantásticos, los *ketoi* y grifos que aparecen representados en mosaicos de Hispania, Italia, África y el Oriente (Blázquez 1988c: 235-252; 1997d: 155-163; 1999h: 119-128), Pegaso, los centauros, los erotes, Bellerofonte y la Quimera (Blázquez 1981e: 77-81; 1986f: 106-107), Aquelóo, las máscaras humanas en los roleos de orlas, presentes solo en mosaicos del Oriente y en aquellos

de regiones relacionadas con Oriente (Blázquez 2001r: 31-38; 2004o: 1023-1038), así como por Príapo, el dios de los jardines y de la naturaleza pródiga, cuyas representaciones de alto contenido sexual recogió en mosaicos (La Bobadilla en Málaga y La Vega Baja de Toledo) y en escultura de Hispania (Blázquez 2008f: 108-115).

Su interés por los temas mitológicos le llevó a proyectarlos en otros soportes (Blázquez 2008b: 169-194; 2008f: 108-115) y a traspasar los límites de la antigüedad romana para adentrarse en el arte moderno, en varios artículos recopilados en un libro (Blázquez 2009a). A este interés debemos numerosos trabajos en los que se pone de manifiesto la utilización de los temas de la mitología clásica por los artistas de los últimos siglos, por ejemplo Picasso (Blázquez 1973c: 221-236) Dalí (Blázquez 1998b: 265-266) Kokoschka y Braque (Blázquez 1982a: 269-274) y la pintura expresionista (Blázquez 2001d: 109-126); la Venus del espejo en el arte europeo procedente del arte griego (Blázquez 1999l: 553-559); Leda y el cisne en los mosaicos hispanos del Bajo Imperio y en la pintura europea (Blázquez 1999j: 555-565), las mujeres de la mitología clásica en la pintura de Max Beckmann (Blázquez 1997g: 257-269) y en el arte español del siglo XX (Blázquez 1997h: 571-581) y otros temas mitológicos en los pintores de la corte de Felipe II (Blázquez 1999m: 321-333), en el arte moderno y en colecciones (Blázquez 1972c: 1-21; 1993i: 403-413; 2000b: 247-281; 2007a: 193-221) o en las artes escénicas (Blázquez 2008a: 359-378) y en los periódicos y revistas de Madrid de finales del siglo XX (Blázquez 2001c: 475-495).

Su curiosidad no conocía fronteras. Sus acertados análisis abarcaban la totalidad del mundo antiguo incorporando a Hispania a la *koiné* cultural del Mediterráneo. Así era el espíritu del Profesor Don José María Blázquez, cosmopolita y global, como lo son la mitología y la religión.

BIBLIOGRAFÍA

(Las obras de José María Blázquez se citan por la lista bibliográfica al final del libro, salvo las que aparecen con el año seguido de un asterisco que se citan a continuación)

- Blázquez Martínez, J. M. (1974), "Mosaicos y pinturas con escenas de circo en los Museos Arqueológicos de Madrid y Mérida": *Bellas Artes* 74, 19-23.
- (1982), "El mosaico de Dulcitius (villa "El Ramalete"), Navarra y las copas sasánidas": *Estudios en memoria del prof. D. Salvador de Moxó*, Madrid: UCM, 177-182.
- (1990), "Iconografía de la vida cotidiana: temas de caza": *Mosaicos*

- Romanos. Estudios sobre iconografía. In memoriam A. Balil*, Guadalajara, 59-88.
- (1990-1991), “El transporte marítimo según las representaciones de los mosaicos romanos, relieves y pinturas de Ostia”: *Lucentum* IX-X, 111-121.
- (1991), “El transporte marino de ánforas en los mosaicos romanos”, *Anejos de Gerión. Homenaje al Dr. Michel Ponsich*, Madrid: UCM, 223-228.
- (1992), “Nombres de aurigas, de possessores, de cazadores y de perros en mosaicos de Hispania y Africa”: *L’Africa Romana* IX, 953-1004.
- (1994), “El entorno de las villas en los mosaicos de Africa e Hispania”: *L’Africa Romana* X, 1171-1187.
- (1994-1995), “Mosaicos romanos con aves rapaces (halcones en escenas de cacería, águilas en escenas simbólicas) y con la caza de la perdiz”: *Anas* 7-8, 106-117.
- (1996a), “Técnicas agrícolas representadas en los mosaicos del Norte de África”: *L’Africa Romana* XI, 517- 528.
- (1996b), “Comercio del aceite de oliva. El transporte marino de ánforas en los mosaicos romanos”: *Enciclopedia Mundial del Olivo*, Barcelona: 41-42.
- (1998), “Representaciones de esclavos en mosaicos africanos”: *L’Africa Romana* XII, 1028-1036.
- (2000), “Oficios de la vida cotidiana en los mosaicos del Oriente”: *Anas* 13, 23-56.
- (2001), “El circo Máximo de Roma y los espectáculos circenses hispanos de Barcelona, Gerona e Itálica”: en *El circo en Hispania Romana*, Madrid: 197-216.
- (2002), “La popularidad de los espectáculos en la musivaria romana”: en *Ludi Romani. Espectáculos en Hispania Romana*, Madrid: 65-78.
- (2003) (ed.), *Trajano*, Barcelona: Ariel.
- (2006), “Oficios de la vida cotidiana”, conferencia impartida en el I seminario en torno a los mosaicos romanos, el mosaico como fuente de estudio acerca del Imperio Romano, economía y sociedad, Getafe: Universidad Carlos III de Madrid 24-28 de abril.
- (2008), “La riqueza de África a través de los mosaicos”: *L’Africa Romana* XVII: 67-83.
- (2010a), “Criadores hispanos de caballos de carreras en el Bajo Imperio en las cartas de Símaco”: *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie II/23, 411-448.
- (2010b), “Criadores de caballos en los mosaicos de Hispania y del Norte de África en el Bajo Imperio”: *L’Africa Romana* XVIII, 461-484.

- (2011), “Representaciones de villas rústicas en mosaicos del Norte de África y de Hispania”: en B. Cabouret et alii (eds.), *Visions de l’Occident romain. Hommage à Prof. Yann Le Bohec*, Lyon, 77-90.
- (2012), “La retratística de la villa de Pedrosa de la Vega y la retratística hispana del Bajo Imperio”: en *In Durii Regione Romanitas. Estudios sobre la presencia romana en el Valle del Duero en Homenaje a Javier Cortes Álvarez de Miranda*, Palencia, 79-86.
- Figueras, P. (2000), “Motivos paganos en mosaicos cristianos y judíos de Oriente: problemática e interpretación (I y II)”: *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie II/13, 261-320.
- (2001), “Motivos paganos en mosaicos cristianos y judíos de Oriente: problemática e interpretación (III)”: *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie II/14, 129-169.
- (2004), “Motivos paganos en mosaicos cristianos y judíos de Oriente: problemática e interpretación (IV y V)”, *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie II/15, 43-86, 241-276.
- López Monteagudo, G. (2011), “Caminos mitológicos”: en M. Criado de Val (ed.), *Atlas de caminería hispánica*, Madrid: Asociación Española de la Carretera, vol. I, 24-29.
- (2018a), “Don José María Blázquez y los mosaicos romanos”: en N. Camarero Solana (coord.), *Vir validus et nobilis. Homenaje a D. José María Blázquez Martínez*, Linares: Centro de Estudios Linarenses, 203-238.
- (2018b), “Las huellas de los Argonautas en la Península Ibérica. Los mosaicos”: en Pepa Castillo Pascual y Pilar Iguàcel de la Cruz (eds.), *Studia Historica Prof. Urbano Espinosa Ruiz*, Logroño: Universidad de la Rioja, 359-382.
- Montoya González, R. (2019): “Reseña de Vargas, S., López Monteagudo, G. y García-Dils, S., *Mosaicos romanos de Écija (Sevilla)*, Corpus de Mosaicos Romanos de España, 14, 2017”: *Cuadernos de Arqueología Universidad de Navarra* 27: 245-248.
- Neira Jiménez, M.L. (1992), *La representación del Thiasos marino en los mosaicos romanos. Nereidas y tritones*, tesis doctoral de la Universidad Complutense de Madrid (director: J.M. Blázquez).



José María Blázquez en 1990 en el Teatro de Bosra (Siria) delante del mosaico de época cristiana procedente de Deir el-Adas, en la región del Hauran. Una inscripción en griego nos da el nombre del donante, Pedro, el de la iglesia, y la fecha del pavimento en el año 621 de nuestra era. Otra inscripción en griego pide la bendición para los mosaístas que lo hicieron, Procopio y su equipo. Se representa una caravana. Foto de Guadalupe López Monteagudo

JOSÉ MARÍA BLÁZQUEZ Y LA RELIGIÓN ETRUSCA

SANTIAGO MONTERO HERRERO
Universidad Complutense de Madrid

Buena parte de la abundante y variada producción científica del profesor Blázquez, se centra en el estudio de las religiones antiguas. Su nombre va indefectiblemente unido al estudio de las religiones en la Península Ibérica y de todos son reconocidas sus tempranas aportaciones a los cultos y ritos de los pueblos prerromanos, punto de inicio de su investigación o, ya más tarde, al estudio del cristianismo. Pero con frecuencia suele olvidarse su interés por la religión etrusca que se inicia durante el período que solemos llamar de especialización, es decir, entre la realización de sus cursos de doctorado en Madrid (1952) y la lectura de su Tesis Doctoral, *Religiones Primitivas de Hispania* bajo la dirección de García Bellido (1956). Ya tuve ocasión de resaltar hace años, aunque muy brevemente, los estudios de religión etrusca de Blázquez (Montero 1991: 73): lo haré ahora, gracias a la ocasión que me brinda el profesor Díez de Velasco, de forma más detenida.

La civilización etrusca, y desde luego su religión, no habían despertado hasta la fecha en España gran interés, si salvamos la viva polémica que suscitó el extenso artículo de A. Schulten, *Die Etrusker in Spanien*, (Schulten 1930; Sánchez Jiménez - Cruz Andreotti 1988), en la que participaron inicialmente Bosch Gimpera (Bosch Gimpera 1926; Bosch Gimpera 1929; Bosch Gimpera 1944) y García y Bellido (García y Bellido 1931; García y Bellido 1933; García y Bellido 1934; García y Bellido 1935; García y Bellido 1936). Recientemente Gracia Alonso nos ha dejado una magnífica síntesis sobre el trasfondo historiográfico y político de lo que ya entonces se llamaba “la cuestión etrusca” en España, concluyendo: “en resumen, el análisis que puede realizarse de la concepción de los etruscos bajo el franquismo debe realizarse no desde una perspectiva esencialmente historiográfica o política, sino en clave comparativa de la situación política de las ciudades-estado etruscas con el pasado inmediato de la España anterior a la Guerra Civil” (Gracia Alonso 2016: 345).

Blázquez conoció evidentemente esta polémica durante sus años de licenciatura y doctorado si bien, llevado de su interés por las religiones antiguas, se alejará inicialmente de ella. Más que los argumentos de unos y otros a favor o en contra de la presencia etrusca en la Península Ibérica, su interés por los etruscos vino condicionado a mi modo de ver, por su estancia en la Università per Stranieri de Perugia en 1953 donde realizó un curso de Etruscologia bajo la dirección de Massimo Pallottino en el que pudo escuchar también a especialistas de la talla de Devoto y Banti. Por su larga tradición, no podía escoger mejor universidad para iniciarse en dichos estudios (Pfiffig 1995).

Tres años después, en 1956, Martín Almagro, entonces en el CSIC, le concedió una beca de un año para la Escuela Española en Roma y le puso en contacto directo con Pallottino (sobre la Escuela en aquellos años: Olmos-Tortosa-Bellón 2010). Realizó entonces un nuevo curso con él del que el propio Blázquez daría cuenta en una breve reseña publicada en *Zephyrus* en 1957 (Blázquez 1956f), algo bastante inusual. De esta forma Blázquez abrió en cierta forma el camino a muchos estudiantes españoles que en los siguientes decenios pasaríamos por las aulas peruginas. Con razón M. Pallottino advertía que por el *Corso di Etruscologia e di Antichità italiche all'Università per Stranieri di Perugia* habían pasado “studenti destinati a diventare a loro volta docenti universitari e studiosi qualificati, in Germania, in Austria, in Jugoslavia, ma soprattutto in Spagna” (Pallottino 1995: 5).

Debemos recordar que Pallottino había publicado la primera edición de su *Etruscologia* en 1942 (Milano, Hoepli), reeditada en años sucesivos, sentando con ella las bases de la etruscología moderna. Cuando llega Blázquez y escucha sus clases, dicha obra había cambiado el panorama sobre esta cultura itálica y la especialidad conocía una verdadera época dorada, con grandes estudiosos de la historia, la arqueología y la filología centrados en ella.

No cabe duda de que Pallottino dejó una profunda huella en el joven doctor. En una entrevista realizada por Fernando Wulff, declara Blázquez:

BLÁZQUEZ: “Tras haber estado un año primero, en el 56 me volví a Roma, donde estuve otro año, también con Pallottino, trabajando en religión etrusca, porque coincidió que la explicó esos dos años. Y como era cosa que a mí me interesaba, porque después de mi Tesis veía en todo ello una ampliación de temas de religiones, y así me venía muy bien [...].

F. W.: Y, aparte de los españoles, de los investigadores extranjeros ¿Quién piensa Vd. que le influyó más?

BLÁZQUEZ: A mí los que más me influyeron fueron Pallottino en Italia, en Marburg Matz y Drerup, y luego Christian Habicht (Wulff 2016: 10; 50).

Ese sentimiento de admiración, respeto y agradecimiento hacia Pallottino nunca lo perdió. Cuando el estudioso italiano falleció en 1995 escribió junto a Jorge Martínez-Pinna una necrológica en *Gerión* en la que dice de él que era “una de las grandes figuras mundiales de la arqueología clásica” y que trató “en extensión y en profundidad” todos los más variados aspectos de la civilización etrusca, y termina declarando: “Su influjo en mí fue profundo y duradero. Siempre he recordado la profundidad y amenidad de sus clases y su trato afable y servicial. Siempre me he honrado con su amistad y a él se debe que durante toda mi vida profesional haya estado interesado por la etruscología” (Blázquez 1995r: 14).

De ambas estancias se deduce que el interés de Blázquez, como él mismo reconoce en la citada entrevista, se centra en la religión etrusca especialmente como “ampliación” –por utilizar su propia expresión– de las religiones prerromanas de la península ibérica a las que hasta entonces había dedicado en Madrid varios fructíferos años con la realización de su Tesis. Lejos, sin embargo, de limitarse a asistir a las asignaturas de ambos cursos y de escribir unas reseñas, Blázquez comenzó a introducirse en la investigación en religión etrusca. Para ello, aprovechando los fondos de las bibliotecas italianas, dedicó tiempo a la lectura de las publicaciones recientes sobre este pueblo itálico y en particular sobre su arte (Martha 1889; Ducati 1927; Giglioli 1935) y su religión (Herbig 1922; Clemen 1936a; Clemen 1936b; Grenier 1948) que superaban o dejaban atrás publicaciones anteriores. Fruto de esas lecturas en 1957 publicó en *Zephyrus* 8, 1 (pp. 179-183) cuatro reseñas de libros sobre la civilización etrusca: los de S. Cles-Reden (*Les Etrusques*, Arthand, 1955), M. Pallottino (*Mostra dell'arte e de la civiltà etrusca*, Milán, 1955); O. Vacano (*Die Etrusker. Werden und Geistige*, Stuttgart, 1955); G. Haufmann (*Etruskischer Plastik*, Stuttgart, 1955). Creo que de esta manera el joven doctor trataba de llamar la atención sobre las novedades bibliográficas de esta cultura, escasamente conocida entonces en España. En estas reseñas no desaprovecha la ocasión para poner mayor énfasis en la calidad del trabajo de Pallottino, que califica de “modélico” frente a los de los tres restantes autores.

Sus primeros artículos no tardarían mucho en ser publicados. Es preciso advertir que siendo la civilización etrusca extraordinariamente variada y atractiva en todos sus aspectos y pudiendo ser abordada desde la historia, la arqueología o la epigrafía es a la religión y ningún otro a la que presta su atención en exclusividad.

Blázquez continuó estando muy próximo a Pallottino durante sus primeras investigaciones pues en *Caballos...* le agradece que le haya revisado el texto y le haya dado sugerencias (también a Neppi Modona le agradece

sus orientaciones bibliográficas) y en el artículo sobre las influencias órficas en Tomba del Cardinale nos advierte que el tema le fue propuesto por Pallottino.

Aquellos trabajos fueron publicados en su mayor parte en los años 60; las notas y materiales que trajo consigo de Italia, las adquisiciones bibliográficas del CSIC y la Universidad Complutense y por qué no decirlo también sus propias compras de libros –hoy en la biblioteca de la Real Academia de la Historia– le permitieron seguir un decenio más centrándose en aspectos tan variados como los caballos, las puertas, el simbolismo funerario del huevo o la granada, etc. Son trabajos de extraordinario interés y valor sobre todo por su novedad y por el momento en el que fueron escritos, adelantándose a su tiempo como prueba el hecho de que todavía hoy muchos de ellos sean citados por etruscólogos italianos y franceses. Su calidad viene inequívocamente probada sobre todo por su publicación en excelentes revistas extranjeras, *Latomus*, la *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, el *Homenaje a M. Renard...* y por supuesto en las mejores revistas españolas de la especialidad del momento. Desde el punto de vista metodológico Blázquez parte siempre de la iconografía complementándola con los textos griegos y latinos y la búsqueda de paralelos, mientras la epigrafía etrusca e itálica o los textos de la antigua *etrusca Disciplina*, ya recopilados por C.O. Thulin (C.O. Thulin 1906-1909), están ausentes de sus trabajos.

En 1957 publica “Representaciones de puertas en la pintura arcaica etrusca” (Blázquez 1957c) centrado sobre todo en las tumbas de Tarquinia y Chiusi. M. Marzullo nos ha dejado recientemente un estado de la cuestión sobre la función de la puerta en las pinturas funerarias etruscas (Marzullo 2017: 24; en Marzullo 2016 cita los trabajos de Blázquez). El punto de arranque lo constituyen, según él, los trabajos de G. Dennis (Dennis 1936) y J. Martha (Martha 1889). Las representaciones de puertas indican estancias ulteriores de la tumba no excavadas por economía, pero realizables en caso de necesidad. Pallottino, aludía a la *cella* funeraria, eterna residencia del difunto (Pallottino 1937: 142-143). Blázquez sigue estas premisas y considera una alusión a ambientes no construidos pero cuya presencia era necesaria para conservar la fidelidad final de la tumba como morada de los vivos. El tema fue tratado por otros después de Blázquez, como Ross Holloway (Holloway 2006, que no cita a Blázquez), R. Staccioli (Staccioli 1980), S. Steingraber (Steingraber 1985 que no cita los trabajos de Blázquez aunque posteriormente, en Steingraber 2006, cita este y otros más), D’Agostino (D’Agostino 1983) y M. Torelli (Torelli 1997 que cita a Blázquez en p. 69 n. 16.). Aunque debemos tener presente que el extenso artículo de Blázquez descansa en una lista anterior a los grandes

descubrimientos que tuvieron lugar entre 1958 a 1964 -y así M. Torelli ofrece hasta 18 tumbas datadas entre 560-500 a.C. con sus pinturas y su significado ritual y simbólico-, aquel ha sido una referencia constante para los etruscólogos como demuestran, por ejemplo, los trabajos de E. Markussen (Markussen 1979; Markussen 1993 cita tres trabajos de Blázquez con los desgloses de las tumbas tratadas por Blázquez).

Blázquez se alinea con las tesis de su maestro Pallottino, “el único, que, si bien se ha limitado a la consideración de los monumentos de Tarquinia, ha tratado, sin embargo, de dar una interpretación más profunda y más acertada de estas puertas pintadas”. Pero, seguro de sus teorías, se aparta de él en un punto: “No nos mostramos, en cambio, acordes con este investigador cuando afirma que, en la intención de los constructores de la sepultura, era aquél el lugar donde se encontraba el cuerpo del difunto, aunque, en realidad, dicho cuerpo se hubiera depositado en otro lugar, en la única estancia del hipogeo. Esta solución nos parece en algún aspecto equivocada. Aceptamos, en cambio, totalmente su segunda versión, la que hace de la puerta pintada (nos referimos siempre a la de la pared principal) la «entrada a la morada del muerto», entendiéndolo con esta expresión suya la residencia actual del difunto”. Por último, concluye: “Tomando como base estas interpretaciones podemos rastrear el verdadero significado de estas falsas puertas, o, por mejor decir, su significación completa. Podemos, desde luego, afirmar que el sepulcro etrusco, adopte o no la forma de hipogeo, es la reproducción más o menos fiel de la casa de los vivos; repite el sepulcro el esquema fundamental de la vivienda y, en muchas ocasiones, encontramos en él muchos de los accesorios y ornamentos que contribuían a embellecer las habitaciones de los vivos. Las puertas pintadas en los hipogeos son, por tanto, representación de las habitaciones a las que darían entrada, cuya construcción resultaría inútil, pero que, por guardar fidelidad a las moradas de vivos de las que eran reproducción las tumbas, se señalaban de ese modo. De estas habitaciones la más importante era la del fondo y, como tal, se consideraba morada del muerto en su vida ultraterrena” (Blázquez 1957c: 63).

En cualquier caso es significativo de la mentalidad de Blázquez como historiador de las religiones que, no satisfecho con su ámbito geográfico de estudio, dedique las últimas páginas de su estudio a la pervivencia de esta creencia en Roma (Marcos Casquero 2005 lo cita, añadiendo que sería atractivo analizar los empleos simbólicos de la puerta y sus representaciones plásticas en Roma) “ya que en Etruria, en la etapa arcaica, aparece clara la creencia de ser la tumba morada de los muertos, y en un período posterior esta fe no desaparece” y apunta a idéntica creencia en otros pueblos del Occidente mediterráneo como la Península Ibérica o la Galia.

“Caballos en el infierno etrusco” (Blázquez 1958a) fue un extenso artículo escrito quizá bajo los estímulos de la lectura de la obra de F. Hancar, *Das Pferd in prähistorischer und früher historischer Zeit* (Hancar 1955), entonces recientemente publicada y por la que también se interesaría M. Eliade en una reseña de ella (*RHR* 158, 2, 1960, 223-224). Hace un repaso a través de la iconografía de las estelas de Felsina, las pinturas de tumbas y vasos, los sarcófagos de época helenística. Cree que existen indicios arqueológicos como los carros de terracota de las tumbas de Fontecucchiaia, Orvieto, Pitigliano, Capodimonte y Vetulonia, de la asociación del caballo a los difuntos, si bien advierte que se trata de un “tema mediterráneo”. En cambio, cree que el viaje a caballo a la ultratumba solo aparece claramente a partir del siglo V primero en el territorio de Felsina y después, ya en el IV en Etruria como consecuencia de cambios en la concepción de la ultratumba. Considera el caballo como un “animal sicoppo” pero marca las diferencias –algo que le preocupa siempre a Blázquez– con el mundo griego y en particular con las ideas de Malten o Ferri. Pallottino supo advertir el interés del trabajo remitiendo en su *Etruscologia* únicamente a él a propósito de la presencia de “animali ctonii” como la serpiente y el caballo en la “rica e pittoresca” demonología infernal etrusca (Pallottino 1977: 260).

Publicó en 1958 un artículo en *Zephyrus* sobre el tema del “despotestheron” (Blázquez 1958c) que con algunas modificaciones presentaría al *VII Congresso Internazionale di Archeologia Classica* (Martín Almagro le felicitó en dicho congreso por el trabajo y respaldó sus conclusiones) y publicaría en sus actas (Blázquez 1961a), citado, por cierto, nada menos que por M. P. Nilsson (Nilsson 1972: 310). Es preciso advertir que Blázquez había estudiado ya esta figura con anterioridad que debió de interesarle particularmente quizá por su estrecha relación con el caballo (en Blázquez 1955c estudia ya una representación de la *potnia* en terracota hallada en Itálica, sin notas, aunque con una bibliografía final sobre la *potnia theron* “hasta el año 1948” y, en p. 172, concluye “que el artista –que él creía salido del entorno del ejército de Escipión– conocía indudablemente las [terracotas] etruscas e intentó imitarlas; en segundo lugar, que no es importada de Italia. Todas las etruscas. logran un dominio de la técnica y una madurez en los detalles de que carece en absoluto la española. Esta tiene una sencillez y simplicidad en la modelación de la diosa, sin duda, debido a la dificultad con que tropezaba el artista”). Centrado, como se advierte en el título, en el período arcaico etrusco, amplía, como era inevitable en él, su estudio al entorno de las culturas mediterráneas. Considerando que a dicho tema “no se ha dedicado un trabajo de conjunto” pasa a estudiar su representación en una lastra de Tarquinia, un bronce de

Città di Castello, un vaso de bronce de Cumas que en contra de su costumbre no aparecen ilustrados. Cree Blázquez que los artistas etruscos representaron al "despotes theròn" bajo formas "profundamente originales", pero la perspectiva histórico-religiosa de Blázquez es cada vez más amplia y el estudio ensancha sus límites geográficos en las últimas páginas, lo que también le obliga a ampliar la bibliografía. Considerando que el origen de esta deidad hay que buscarla en Oriente "la tierra clásica de las divinidades protectoras de animales", señala en particular a Creta como cultura que "desempeña un papel importante como transmisión de este dios" que, sin embargo, también aparece "en formas sumamente estilizadas entre los celtas" (Blázquez 1958c: 175). Blázquez volverá sobre la *potnia* cuando estudie las antefijas del templo de Gabii (Blázquez 1958j). El propio G. Camporeale escribiría pocos años después varios artículos sobre el mismo argumento tratado por Blázquez (Camporeale 1965; Camporeale 2015a; Camporeale 2015b. El trabajo de Blázquez no es, sin embargo, citado por Iren 2011).

Los trabajos sobre caballos en el infierno etrusco y la figura del *despotes theron* en el arte etrusco son posiblemente fruto de su interés por los equinos pues para entonces ya había publicado "Dioses y caballos en el mundo ibérico" (Blázquez 1954a=Blázquez 1959d). En cualquier caso, como con acierto escribe F. Quesada, "fue gracias al trabajo de José María Blázquez desde mediados de los años cincuenta, que el estudio de los "caballos ibéricos" desbordó las descripciones de bocados y arreos para entrar en el estilo inimitable del profesor Blázquez con todas sus virtudes y limitaciones, en el terreno del análisis iconográfico, del enfoque religioso-ritual y de la comparativa cultural con otras culturas del ámbito mediterráneo y céltico" (Quesada 2003: 10). Su interés por el caballo –su carácter funerario, su vinculación a la *potnia* o al *despotes*– explica también su estudio en el mundo griego: "El caballo en las creencias griegas y en las de otros pueblos circunmediterráneos" (Blázquez 1967a), algo insólito pues como sabemos Blázquez no dejó mucho escrito sobre aquella religión, que por otra parte conocía y tuvo siempre presente en todas las referencias comparatistas (Díez de Velasco 1992). De hecho, Blázquez fue muy combativo con las teorías de L. Malten quien sostenía que el caballo en Grecia era una forma de aparición del muerto.

Otro gran trabajo, publicado en 1965, fue "La Tomba del Cardinale y la influencia órfico-pitagórica en las creencias etruscas de ultratumba" (Blázquez 1965b). Esta tumba que para Blázquez "constituye uno de los documentos más importantes para conocer las creencias etruscas sobre la ultratumba en la época helenística" no contaba hasta la fecha, según nos recuerda, con un estudio sobre el significado de sus pinturas. Los trabajos

de F. Messerschmidt (Messerschmidt 1928) y de C. C. Van Essen (Van Essen 1928 y lám. 18-26) sobre ella “no tienen por finalidad directa desentrañar la significación religiosa de las escenas que es lo que nos proponemos nosotros, prescindiendo del estudio de los motivos decorativos”. Agradece Blázquez al prof. Matz y al Dr. Hiller sus sugerencias. Por otra parte, las influencias órficas en Etruria habían sido advertidas por F. Weege (Weege 1921) aunque también E. Bulle, (Bulle 1922), C. C. van Essen (Van Essen 1927) o P. C. Sestieri (Sestieri 1939), habían tratado el tema. Es a este punto al que Blázquez anuncia que prestará especial atención. Su descripción de las pinturas, siguiendo los dibujos de Byres es minuciosa y va siempre acompañada de su correspondiente significado religioso. La influencia órfica –la naturaleza del alma y las instrucciones al muerto para el viaje de ultratumba que Blázquez considera temas centrales– aparece en las últimas páginas del trabajo. Las 176 notas del trabajo dan prueba del conocimiento y bibliografía no solo de orfismo también de las ideas pitagóricas. Grandes figuras de la Etruscología como J. Heurgon (Heurgon 1980: “La religión étrusque”), M. Sordi (Sordi 1972: 783 n.5), A. Morandi (Morandi 1983: 77), G. Bagnasco Gianni (Bagnasco 2008: 124) o M. Torelli (Torelli 1975: 79), remiten a él. En la ICAR (*Iconography and archeology for pre-Roman Italy*), dirigida actualmente por Natacha Lubtchansky, profesora de la Universidad François-Rabelais de Tours, en el apartado de la Tomba del Cardinale (Tarq. 103), se citan este y otros trabajos de Blázquez. En la selecta bibliografía que recoge M. Eliade “on demonology and funerary beliefs” figura este artículo de Blázquez junto a los trabajos de Weinstock, van Essen y Pallottino (Eliade 1982: 460). Es posible que de todos los trabajos de Blázquez sobre religión etrusca este haya sido el que tuvo de mayor repercusión académica, lo que parece explicarse tanto por su indudable interés como por la difusión a la que contribuyó su publicación en la prestigiosa revista *Latomus*.

Llegados a este punto es a mi juicio muy relevante el interés que el gran etruscólogo austriaco A. J. Pfiffig, aunque tarde, mostró por los trabajos de Blázquez sobre esta misma materia. Este excelente investigador publicó en Graz su monografía *Religio etrusca* (1975), quizá la mejor obra de conjunto sobre esta religión, incomprensiblemente nunca traducida a ninguna otra lengua moderna (posteriormente: Pfiffig 1998; cf. la necrológica escrita por su colega austriaca L. Aigner Foresti 2000) y que Blázquez citaba con alguna frecuencia (por ej.: en Blázquez 1997k, p. 77 con motivo de un excursus sobre los dioses de las aguas en Etruria o en Blázquez 2006l). En aquella fecha Pfiffig no conocía los artículos de Blázquez, ausentes de la bibliografía de su libro, pero el Instituto Bíblico Pontificio le encargó, poco

antes del año 1979, la recensión conjunta de dos obras recientes de Blázquez –el *Diccionario... e Imagen y mito*– que sería publicada en *Orientalia* 48, 3, 1979, 449–454. La primera de las dos obras la despacha con un resumen breve, pero se detiene en la segunda en los artículos de Blázquez sobre religión etrusca –*Caballos... y La tumba del Cardinale...*– que parece descubrir. Hace un buen resumen de sus conclusiones, realiza algunas observaciones, completa referencias de Blázquez remitiendo a su *Religio Etrusca*, discrepa de algunos aspectos como el uso del término “órfico-pitagórico” y termina escribiendo: “Dass der Rez. wenigstens auf zwei Problemkreise so ausführlich eingegangen ist, sollte zeigen, dass er das reichhaltige Werk von Blázquez schätzt und ernst nimmt. Im übrigen hat er selber, was die Iberische Halbinseln betrifft, aus dem Buch nicht wenig gelernt” (Pfiffig 1979: 454). No deja de destacar al principio, a modo de presentación del autor, su “especial interés” por la Religionsgeschichte.

En 1967 Blázquez publica “Aportaciones al estudio del simbolismo funerario del huevo y granada en las creencias populares de las antiguas religiones mediterráneas” (Blázquez 1967b). Los límites geográficos del trabajo son amplios, pero el apartado II. “Etruria. Centro y Norte de Italia” ocupa las pp. 139-153. Nilsson, Deonna y Bachofen habían estudiado ya el simbolismo funerario del huevo y Blázquez añade el de la granada. Huevo y granada son para él símbolos de inmortalidad que, sin embargo, no son exclusivos de los etruscos o itálicos “sino que aparecen con el mismo carácter en todo el ámbito mediterráneo”. Considera muy probable el influjo griego, así como la presencia del elemento órfico. No tuvo una gran repercusión este artículo a causa de la escasa presencia de la revista fuera -y me atrevería a decir que también dentro- de España, pero sí una vez que fue incorporado a *Imagen y mito*. En cualquier caso Blázquez debió de estar satisfecho con sus conclusiones ya que con el título “Simbolismo funerario de la granada, huevo, ramo y papaverácea entre los pueblos itálicos y mediterráneos antes de los romanos” (Blázquez 1963c) lo presentó para tomar parte en la oposición a la cátedra de Historia de las Religiones.

El estudio de ciertos elementos del mundo vegetal como elementos simbólicos funerarios en el mundo etrusco se vio prolongado dos años después, en 1969, con su artículo sobre el ramo y la adormidera publicado en Bruselas en el Homenaje a Marcel Renard (Blázquez 1969b). El ramo constituye en su opinión un medio para purificar el ambiente contaminado por la presencia del muerto, una idea que reaparece en los restantes pueblos itálicos, así como en el mundo griego y romano. También su estudio de la adormidera ha sido utilizado con frecuencia para comprender las claves de

muchos hallazgos arqueológicos ha sido punto de partida de nuevas investigaciones sobre esta planta, especialmente los trabajos de Becerra Romero (Becerra Romero 2006; Becerra Romero 2009 que en p. 348 no comparte con Blázquez “del todo” esta relación exclusiva con el mundo funerario) y el magnífico estudio reciente de L. Fabbri *Il papavero da oppio nella cultura e nella religione romana* (Fabbri 2017).

De regreso a España y aprovechando su amplio bagaje de conocimientos, Blázquez se dedica a estudiar piezas etruscas de los museos españoles que hasta entonces habían recibido escasa atención, pero interesándose siempre por aquellas que tienen un contenido religioso. Con razón escribió Llobregat: “Porque este arte [el etrusco] que habremos de analizar en más de una ocasión..., es radical y fundamentalmente religioso y litúrgico, algo que ha visto muy bien Blázquez, y sólo desde esta perspectiva puede ser comprendido” (Llobregat 1982: 78).

Así, escoge en 1958 como objeto de estudio, aunque breve, un *lékythos* etrusco expuesto en el Museo Cerralbo de Madrid que representa a una pareja matrimonial flanqueada por cuatro personajes con lanzas (Blázquez 1958e). Blázquez la puso en relación con fuentes escritas (como Aristóteles) y arqueológicas (una urna de Chiusi, cubiertas de sarcófagos etruscos), interesándose particularmente por el significado simbólico del manto –nupcial o fúnebre– que cubre a los esposos. El trabajo ha sido recientemente citado por Y. Liébert (Liébert 2006: 54).

Es el caso también del artículo sobre los espejos etruscos del Museo Arqueológico Nacional publicado en 1960 (Blázquez 1960b). Lleva a cabo una cuidada descripción de ellos, pone de manifiesto su dominio de la bibliografía moderna, pero se advierte que lo que le interesa en mayor medida es el contraste entre las divinidades etruscas (*Menrva, Hercle, Lasa Vecu, Turan...*) y el mito griego. El interés del trabajo es indudable y prueba de ello son las citas recientes de J. Macintosh Turfa (Macintosh Turfa 2013: 99 n.248) o de A. Naso (Naso 2017: 76).

De este mismo año es también la publicación de “La colección inédita de bucchero etrusco del Museo Arqueológico Nacional de Madrid” (Blázquez 1960d). Cataloga, además de una urna vilanoviana que considera procedente de Tarquinia, una rica variedad de vasos (copas, ánforas, cantharos, jarros, olpes, enócoes), estudiando su tipología y paralelos, pero interesándose sobre todo por los motivos decorativos y su simbolismo religioso (caballos, figuras femeninas aladas, frisos de animales). El trabajo de P. Rouillard sobre *bucchero* en España (Rouillard 1979; para la discusión sobre la colección, cf. M. Martelli 2007), y el Congreso de Barcelona, entre otros, remiten al artículo.

En 1962 publica “La colección inédita de urnas y sarcófagos etruscos del Museo Arqueológico de Barcelona” (Blázquez 1962d), cuatro urnas y un sarcófago etrusco de época helenística. Advierte en el artículo que emprende su estudio “obedeciendo la amable sugerencia de varios colegas extranjeros que conocen de vista este conjunto” (Blázquez 1962 d: 90). Hace varias propuestas sobre la cronología y los posibles talleres etruscos de las urnas, pero, una vez más, son las representaciones artísticas a la luz de la mitología griega las que llaman su atención: la quimera, las escenas de despedida, la lucha de Eteocles y Polynices. Utilizando en las notas una bibliografía abrumadora y un método que podríamos llamar histórico-comparativo no deja de remitir a parecidos de ciertos elementos etruscos de las urnas –la casa, el huevo, la granada, el escudo- con otros pueblos de Italia prerromana, la Campania sobre todo, o de la Península Ibérica. “El grupo formado por estos dos personajes, lasa y esposa, -escribe Blázquez- es muy semejante al representado en el sarcófago de alabastro, fechado entre 150 y 100 a.C., hoy conservado en el Museo Nacional de Palermo, de *Hasti Afunei*, esposa de *Larth Afuna*, lo que proporciona una cronología segura para la urna de Barcelona” (Blázquez 1962d: 94). Con las lógicas puntualizaciones, el trabajo será seguido en buena parte por R. M. Asensi Estruch (Asensi Estruch 2011) y F. De Angelis: “Anche nel caso di *Hasti Afunei*, dunque, occorre allargare lo sguardo al contesto figurativo del gruppo. Un personaggio che in linea di principio potrebbe orientare nell’interpretazione è la demonessa che compare dietro *Hasti* e che ne tocca delicatamente il braccio con una mano. A Chiusi tale figura trova un parallelo relativamente stretto in un’urna da Città della Pieve, oggi a Barcellona (De Angelis 2015: 432). Siempre habrá que lamentar que Blázquez no hiciera gala de su conocimiento o erudición, prefiriendo antes la búsqueda -a veces un tanto compulsivamente- de otro tema, que profundizar en aspectos concretos. Su particular interés por la pintura funeraria etrusca le lleva a tratar obligadamente la rica demonología etrusca, no ocultando sus preferencias bibliográficas por la obra de F. De Ruyt al que sigue en su teoría de que en la literatura latina no se conservan huellas de la creencia etrusca en un infierno con tormentos (De Ruyt 1934). No obstante, en este apartado, cita también con frecuencia la obra F. Messerschmidt (Messerschmidt 1842) y la primera edición de Reinhard Herbig (Herbig 1948).

No solo piezas de museos. El buen conocimiento que Blázquez tenía de la planta, estructura y distribución interna de las tumbas etruscas explica que en su artículo sobre la cámara sepulcral de Toya (Peal de Becerro, Jaén) publicado en 1960 se interesara particularmente por sus paralelos

etruscos (Blázquez 1960a, pp. 233-237 y 244). García y Bellido había buscado paralelos sobre todo en el mundo griego y Fernández Avilés, en las construcciones púnicas del Norte de África. Blázquez los buscará en las tumbas etruscas: “La forma de la puerta exterior se registra exacta en Etruria en la segunda mitad del s. VII a. C. en la Tomba Regolini Galassi, y la de las dos puertas de acceso a las naves laterales se encuentra en la Tomba della Capanna. En las tumbas etruscas el techo es plano o a dos vertientes. En la Península, cámaras con varias naves no debieron ser raras, pues hay noticias de que en Almedinilla se encontró un monumento sepulcral con cinco cámaras y varias en la de Basti (Baza). En la cámara sepulcral de Toya se hallan muchísimos elementos que llevan a Italia” (Blázquez 1960a: 243 si bien Fletcher 1949 hallaba ya semejanzas con la tumba Regolini-Galassi). No obstante, a la hora de establecer conclusiones, se muestra prudente: “Sin embargo, no aseguramos que ella sea una copia exacta de construcciones etruscas, ya que como han señalado García Bellido, Avilés y el mismo Cabré, muchos elementos son comunes al Mediterráneo” (Blázquez 1960a: 237).

Quizá fue la rica y prolongada presencia etrusca la que explica el interés de Blázquez por la Campania, que merecería un estudio particular. En los años 60 dedicó no pocos trabajos al estudio de las terracotas del santuario de Calvi (estatuas, cabezas, estatuillas y elementos anatómicos, aunque también existen otros como representaciones de animales, edificios, frutas, etc.) depositadas en los museos españoles (Blázquez 1961b; 1963b; 1963d; 1963e; 1969d) y especialmente valorada por P. Pensabene en su monografía sobre terracotas del Museo Nacional romano (Pensabene 1999) o, más recientemente, por E. Simon, en su colaboración en el *ThesCRA* (Simon 2004: 330).

Esta magnífica serie de artículos centrados en la religión etrusca y en particular en el mundo funerario concluye hacia 1970 con el citado artículo sobre el *Simbolismo del ramo y la adormidera*. El abandono de esta línea de investigación parece explicarse por varios factores, pero, sobre todo, por su alejamiento físico de los yacimientos y de las bibliotecas de Roma o Perugia especializadas en el tema. La Península Ibérica, Tartessos, la Hispania prerromana y romana o el cristianismo, reclamaban cada vez más su atención.

Pero ese abandono no es total. Escribió aún, en ocasiones en colaboración, sobre la ideología funeraria en las pinturas de Paestum (Blázquez 1995k), los ritos funerarios de Campania (Blázquez 2005f) o sobre las semejanzas y diferencias entre Etruria y Tartessos durante el orientalizante (Blázquez 1995q) y siempre procuró tener a Etruria como referencia para el análisis comparativo entre ritos y cultos mediterráneos (Blázquez

1989e). No dejó de participar en el *II Congresso Internazionale Etrusco* (Florencia, 1985), pero ya con una ponencia sobre “Los etruscos en Hispania”, un estudio de la presencia etrusca a través de inscripciones latinas. Su buen conocimiento de la onomástica etrusca explica que dicho trabajo sea citado, aunque sin dejar de mostrar algunas discrepancias, por M.- L. Haack en su magnífica *Prosopographie* (Haack 2006: 76). Tampoco en el volumen editado por J. Remesal y O. Musso, *La presencia de material etrusco en la Península Ibérica*, centrado en el *bucchero* etrusco, quiso ya elegir piezas de contenido religioso (Blázquez 1991 d).

El interés por la religión etrusca, posiblemente el recuerdo del impacto de sus artículos en este ámbito y una cierta añoranza, explica que en la *Historia de las religiones de la Europa Antigua* de Cátedra, por él editada en 1994 como manual universitario, escribiera casi cien páginas sobre ella (Blázquez 1994a: 19-102) y algún artículo de carácter divulgativo como “Etruscos. Dioses y hombres” (Blázquez 1979c).

De igual forma, Blázquez mantuvo siempre contacto con los etruscólogos italianos sucesores de Pallottino como G. Camporeale, M. Sordi, M. Torelli o R. A. Staccioli. Valiéndose del reconocimiento que tenía entre ellos, les dirigió cartas de presentación en apoyo a los doctorandos españoles, como fue mi caso, tendiendo así puentes para facilitar la presencia española en centros que impartían este tipo de estudios.

Algunos autores han valorado la faceta de Blázquez como estudioso de la cultura y la religión etruscas. Para Llobregat, Blázquez “comenzaba ya a marcar su opinión filoetrusca” a finales de los años 50 y la continuó a lo largo de los 60 y 70 “no sólo referida a costumbres o ritos religiosos, sino a la estricta cultura material como lo revelan el catálogo de piezas etruscas de hallazgo hispánico o los paralelos etruscos que con razón postula para Pozo Moro y su mención de bronce etruscos hallados en Sanlúcar de Barrameda, en el mismo trabajo” (Llobregat 1982: 76). Gran Aymerich cree que “la troisième étape d'études sur l'Étrurie et l'Ibérie s'ouvre en 1968, avec l'œuvre de synthèse de J.M. Blázquez, sur Tartessos et la période orientalisante ibérique. Ce travail comprend un chapitre consacré au bilan objectif des découvertes étrusques faites jusqu'alors dans la péninsule Ibérique. Il faut remarquer que cet auteur a été, avec P. Bosch-Gimpera, l'un des premiers archéologues espagnols à publier des travaux à caractère spécifiquement étruscologique” (Gran Aymerich 2002: 10). Por último, F. Gracia Alonso sostiene: “Los trabajos de Blázquez [sobre los etruscos] constituyen el nexo entre los estudios realizados durante el franquismo, centrados en aspectos artísticos, y los más recientes definidos en función del registro arqueológico y orientados a la definición de las corrientes co-

merciales directas y/o indirectas entre Etruria e Iberia partiendo de los conjuntos materiales, un terreno en el que tiende a consolidarse la idea de la presencia de comerciantes etruscos en el extremo Occidente durante la fase plena del orientalizante en conexión con el comercio fenicio para la zona del sudeste, y con anterioridad al mismo en el nordeste, especialmente en Ampurias” (Gracia Alonso 2016: 345).

En una reseña a *Imagen y mito*, S. J. De Laet escribía: “Notre collègue J. M. Blázquez, de l'Université de Madrid, est l'un des meilleurs connaisseurs des religions protohistoriques et antiques du monde méditerranéen en général et de la péninsule ibérique en particulier. Nous avons eu plusieurs fois l'occasion de souligner ici même l'intérêt de certaines de ses publications” (Laet 1979: 364).

Creo que, en efecto, era el fenómeno religioso global, el ámbito mediterráneo en su conjunto, los “pueblos circunmediterráneos” como gustaba llamarlos, lo que interesaba a Blázquez, que encontró tempranamente en la civilización etrusca y particularmente en su religión un formidable campo de experimentación por su recepción de la herencia griega, sus contactos con fenicios y cartagineses y su transmisión cultural a Roma.

BIBLIOGRAFÍA

(las obras de José María Blázquez se citan por la lista bibliográfica al final del libro)

- Aigner Foresti, L. (2000), “Ambros Josef Pfiffig”: *Gnomon* 72, 285-287.
- Asensi Estruch, R.M. (2011), *Inventari des materials etruscs procedents de col.leccions del museus catalans*, Barcelona: Institut de Estudis Catalans.
- Bagnasco Gianni G. (ed.) (2008), *Tarquinia. Briding Archaeological and Information Technology Cultures for Community Accesibility. Un ponte fra archeologia e informatica per un acceso condiviso*, Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Becerra Romero, D. (2006), “La adormidera en el Mediterráneo Oriental: planta sagrada, planta profana”: *Habis* 36, 7-16.
- (2009), “La importancia de la adormidera en el mundo romano”: *Latomus* 68, 340-349.
- Bosch Gimpera, P. (1926), “I rapporti fra la civiltà mediterranea nella fine dell'eta del bronzo”, en *Atti del Convegno Archeologico Sardo*, Reggio Emilia: sin ed., 3-19;
- (1929), “Le relazioni mediterranee postmicenee ed il problema etrusco”: *Studi Etruschi* 3, 9-41.
- (1944), *El poblamiento antiguo y la formación de los pueblos de España*, México: Imprenta Universitaria.

- Bulle, E. (1922), “Orphisch-pythagoreischer Glaube bei der Etruskern?": *Berliner Philologische Wochenschrift* 42/29, 692-694.
- Byres, J. (1842), *Hypogaei or sepulchral caverns of Tarquinia, the capital of ancient Etruria*, London: P. & D. Colnaghi, T. Cadell.
- Camporeale, G. (1965), “Sul motivo del cosiddetto Despotas Theron in Etruria: un filone ceretano di época orientalizzante”: *Archeologia Classica* 17, 163-175.
- (2015a), “Il despotas Theron nella ceramica tardo-villanoviana e orientalizzante di Narce e Capena”, en *Nuovi studi sul bestiario fantastico di età orientalizzante nella penisola italiana*, Trento: Tangram Edizioni Scientifiche, 63-84.
- (2015b), “Potnia e despotas Theron nelle oreficerie vetulonesi di età orientalizzante”: *Studi Etruschi* 78, 21-32.
- Clemen, C. (1936a), *Die Religion der Etrusker*, Bonn: L. Röhrscheid.
- (1936b), “Les rapports de la religion étrusque avec les religions du Proche-Orient”: *L'antiquité classique* 5/2, 263-271.
- D'Agostino (1983), “L'immagine, la pittura e la tomba dell'Etruria arcaica”: *Prospettiva* 32, 37-52.
- De Angelis, F. (2015), “Il destino di Hasti Afunei. Donne e famiglia nell'epigrafia sepolcrale di Chiusi”: en M.- L. Haack (éd.), *L'écriture et l'espace de la mort. Épigraphie et nécropoles à l'époque préromaine*, Roma: Publications de l'École française de Rome, 419-458.
- De Ruyt, F. (1934), *Charun, démon étrusque de la mort (Tome I des Etudes de philologie, d'archéologie et d'histoire anciennes publiées par l'Institut historique belge de Rome)*, Bruxelles: Lamertin.
- Dennis, G. (1878), *Cities and Cemeteries of Etruria*, London: John Murray (2ª ed. 1978).
- Díez de Velasco, F. (1992), “Bilan de la recherche espagnole en histoire des religions de l'Antiquité: religion et mythologie grecques”: *Mélanges de la Casa de Velázquez* 28/1, 143-164.
- Ducati, P. (1927), *Storia dell'arte etrusca* (2 vols.), Firenze: Rinascimento del Libro.
- Eliade, M. (1982), *A History of Religious Ideas. II, From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity*, Chicago-London: University of Chicago Press.
- Fabbi, L. (2017), *Il papavero da oppio nella cultura e nella religione romana (Biblioteca dell'«Archivum Romanicum» Serie I: Storia, Letteratura, Paleografia, vol. 469)*, Firenze: Leo Olschki.
- Fletcher, D. (1949), *El arte protohistórico valenciano y sus orígenes*, Discurso de recepción como director de número del Centro de Cultura Valenciana, leído el 3 de mayo de 1949. Valencia.

- García y Bellido, A. (1931), “Las relaciones entre el arte etrusco e ibérico”: *Archivo Español de Arqueología* 20, 119-148.
- (1933), “El problema de Tartessos y su relación con la cuestión etrusca”: *Anales de la Universidad de Madrid (Letras)* 2, 1, 43-58.
- (1934), “Una aportación más al estudio de las relaciones entre etruscos e iberos. Un bronce etrusco de Ampurias”: *Anuario del Cuerpo Facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos* 2, 303-320.
- (1935), “Sobre arquitectura ibérica. La cámara sepulcral de Toya (Jaén) y sus paralelos mediterráneos”: *Actas y Memorias de la Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria* 14, 67-106.
- (1936), “Espejo etrusco de Ampurias”: *Archivo Español de Arqueología* 12, 35, 191-194.
- Giglioli, C.F. (1935), *L'arte etrusca*, Milano: Fratelli Treves.
- Gracia Alonso, F. (2016), “La visión de los Etruscos en la España de Franco (1939-1975)” : en M.- L. Haack, *Les Étrusques au temps du fascisme et du nazisme. Actes des journées d'études internationales des 22 au 24 décembre 2014 (Ausonius Éditions, Scripta Receptorica 7)*, Bordeaux: Ausonius Éditions Collection.
- Gran-Aymerich, J. – Gran-Aymerich, E. (2002), “Les Étrusques en Gaule et en Ibérie: Du Mythe à la Réalité des Dernières Découvertes”: *Etruscan Studies Journal of the Etruscan Foundation* 9, 207-226.
- Grenier, A. (1948), *Les religions étrusque et romaine (Coll. Mana)*, Paris: PUF.
- Haack, M.-L. (2006), *Prosopographie des haruspices romains (Biblioteca di «Studi Etruschi», 42)*, Pisa-Roma: Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2006.
- Hancar, F. (1955), *Das Pferd in prähistorischer und früher historischer Zeit (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik)*, Wien.
- Herbig, G. (1922), *Religion und Kultus der Etrusker (Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde, Bd. 23)*, Breslau: Pranava.
- Herbig, R. (1965), *Götter und Dämonen der Etrusker (2. Aufl.)*, Mainz: von Zabern.
- Heurgon, J. (1980), *Rome et la Méditerranée occidentale jusqu'aux guerres puniques*, Paris: PUF (1^a ed. 1969).
- Holloway, R. (2006), “The developpments of Etruscan painting to the Middle Fifth century BC”: *Ocnus* 14, 143-155.
- Iren, K. (2011), “The first North Ionian Despotes Theron”: en *Intercultural contacts in the Ancient Mediterranean Proceedings of the International Conference at the Netherlands-Flemish Institute in Cairo, 25th to 29th October 2008*, Leuven-Paris: Peeters Publishers, 441-459.

- Laet, S. J. de (1979), “Comptes rendus. J.M. Blázquez, *Imagen y Mito*”: *L’Antiquité Classique* 48/1, 364.
- Liébert, Y. (2006), *Regards sur la truphè étrusque*, Limoges: PUF.
- Llobregat, E. A. (1982), “Iberia y Etruria: notas para una revisión de las relaciones”: *Lucentum* 1, 71-91
- Macintosh Turfa, J. (ed.) (2013), *The Etruscan World*, London-New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Marcos Casquero, M. (2005), “Ritos y creencias de la antigua Roma relacionados con las puertas”: *Revista de estudios latinos* 5, 147-174.
- Markussen, E. (1979), *Painted Tombs in Etruria. A Bibliography*, Odense: Odense Universitet.
- (1993), *Painted Tombs in Etruria. A Catalogue*, Roma: L’Erma di Bretschneider.
- Martelli, M. (2007), “Antichità etrusche e italiche di collezione ottocentesche nel Museo Archeologico Nazionale di Madrid”: en J. Beltrán-Fortes, B. Cacciotti, B. Palma (coord.), *Arqueología, coleccionismo y antigüedad: España e Italia en el siglo XIX*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2007, 351-394.
- Martha, J. (1889), *L’art étrusque*, Paris: Firmin-Didot.
- Marzullo, M. (2016): *Grotte Cornetane: materiali e apparato critico per lo studio delle tombe dipinte di Tarquinia (Tarchna, Suppl.6)*, 2 vols., Milano: Ledizioni.
- (2017), *Spazi sepolti e dimensioni dipinte nelle Tombe Etrusche di Tarquinia (Tarchna Suppl. 7)*, Milano: Ledizioni.
- Messerschmidt, F. (1928), “Osservazioni sulla Tomba del Cardinale in Tarquinia”: *Studi Etruschi* 2, 125-132.
- Montero Herrero, S. (1991), “Los estudios de historia, religión y lengua etruscas en España”: en J. Remesal-O. Musso (coord.), *La presencia de material etrusco en la Península Ibérica*, Barcelona, Universitat de Barcelona.
- Morandi, A. (1983), *Le pitture della tomba del Cardinale in Tarquinia*, Roma: Istituto Poligrafico dello Stato.
- Naso, A. (ed.) (2017), *Etruscology*, vol.I, Boston-Berlin: De Gruyter.
- Nilsson, M.P. (1972), *Geschichte der Griechischen Religion* (2ª ed.), Vol.I, München: Beck.
- Olmos, R. - Tortosa T.- Bellón J.P. (2010), *Repensar la Escuela del CSIC en Roma. 100 años de historia*, Madrid: CSIC.
- Pallottino, M. (1937), “Tarquinia”: en *Monumenti antichi pubblicati per cura della Accademia Nazionale dei Lincei* 36, 142-143.
- (1995), “Testimonianza”: en L. Aigner-Foresti y E. Weber (herausg.), *Gesammelte Schriften zu Sprache und Geschichte der Etrusker von*

- Ambros Josef Pfiffig (Althistorisch-Epigraphische Studien Band 3)*, Wien, Österreichischen Gesellschaft für Archäologie, 5-6.
- (1977), *Etruscologia* (6ª ed.), Milano: U.Hoepli ed.
- Pensabene, P. (1999), *Terrecotte del Museo Nazionale Romano*, vol. I, Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Pfiffig, A. J. (1995), “Perugia und die Etruskologie”: en L. Aigner-Foresti y E. Weber (herausg.), *Gesammelte Schriften zu Sprache und Geschichte der Etrusker von Ambros Josef Pfiffig (Althistorisch-Epigraphische Studien Band 3)*, Wien, Österreichischen Gesellschaft für Archäologie, 362-370.
- (1998), *Die etruskische Religion: Sakrale Stätten, Götter, Kulte, Rituale*, Wiesbaden: Vma Verlag.
- Quesada, F. (2003), “El caballo en la Antigua Iberia”: en F. Quesada-M. Zamora, *El caballo en la Antigua Iberia. Estudios sobre los équidos en la Edad del Hierro*, Madrid: Real Academia de la Historia, 9-19.
- Rouillard, P. (1979), “Le bucchero nero dans la Péninsule Ibérique”: en *Le bucchero nero étrusque et sa diffusion en Gaule Méridionale. Actes de la Table-Ronde d'Aix-en-Provence (21-23 mai 1975)*, Bruxelles: Coll. Latomus, 167-169.
- Sánchez Jiménez, F. y Cruz Andreotti, G. (1988), “A. Schulten y los etruscos”: *Studia Historica. Historia Antigua* 6, 27-35.
- Schulten, A. (1930), “Die Etrusker in Spanien”: *Klio* 25, 365-452.
- Sestieri, P. C. (1939), “Riflessi dell'orfismo in Etruria”: *Studi Etruschi* 12, 249-259.
- Simon, E. (2004), “Weihgeschenke: Altitalien und Imperium Romanum. 1. Italien”: en *ThesCRA I*, Los Angeles: Paul Getty Publications, 319-379.
- Sordi, M. (1972), “L'idea di crisi e di rinnovamento nella concezione romano-etrusca della storia”: en *ANRW I*, 2, 781-793.
- Staccioli, R. (1980), “Le finte porte dipinte nelle tombe arcaiche etrusche”: *Quaderni dell' Istituto di Archeologia e storia antica. Università di Chieti* 1, 1-17.
- Steingraber, S. (1985): *Catalogo ragionato della pittura Etrusca*, Milano: Jaca Book.
- (2006), *Abundance of Life. Etruscan Wall Painting*, Los Angeles: Paul Getty Museum.
- Thulin, C. O. (1906-1909), *Die Etruskische Disziplin*, 3 vols., Göteborg, 1906-1909.
- Torelli, M. (1995), *Studies in the Romanization of Italy*, Edmonton, Alberta, University of Alberta Press.
- (1997), “Limina Averni realtà e rappresentazione della pittura tarquiniese arcaica”: *Ostraka*, 1, 63-86.

- Van Essen, C. C. (1927), “Did Orphic influence on Etruscan tomb painting exist?”: en *Studies in Etruscan Tomb Painting I*. Amsterdam: H. J. Paris.
- (1928), “La Tomba del Cardinale”: *Studi Etruschi* 2, 83-124.
- Weege, F. (1921), *Etruskische Malerei*, Halle a/S: M. Niemeyer.
- Wulff, F. et al. (2016), *La creación de la Historia Antigua en España en los años sesenta del siglo XX. Conversaciones con sus fundadores*, Madrid: Universidad Carlos III.



Sesión en Homenaje a José María Blázquez, IX congreso de la SECR, Sevilla, 19 de mayo de 2016. Asistentes de la primera fila, junto a Santiago Montero Herrero aparece Mar Marcos, presidenta de la SECR y Tim Jensen, presidente de la IAHR. Foto de Francisco Díez de Velasco

JOSÉ MARÍA BLÁZQUEZ Y EL ESTUDIO DE LA RELIGIÓN IBÉRICA: ENTRE LO PRIMITIVO Y LO CLÁSICO

JORGE GARCÍA CARDIEL

Universidad Autónoma de Madrid – Grupo Occidens

“La religión ibérica era una religión nacional y naturalista; como todas las religiones nacionales y naturalistas, gira, como si fuera su propio eje, en torno a la idea de salud, en su más amplio sentido; esto es, como conservación e incremento de la vida en todos sus niveles, desde el cósmico al agrario, y desde el colectivo al individual. Todas estas religiones ostentan como rasgo común el ser religiones nacionales. Como tales, son análogas a un tipo de religión que fue el predominante en el mundo antiguo; se trata de un tipo religioso en el que los orígenes de la nación y de la religión se confunden. Religiones que no han tenido fundador, no han predicado una salvación individual y que, en cambio, ofrecen como rasgo positivo el de tender a la conservación e incremento de la vida del cosmos y la comunidad. La religión ibérica pertenecía al mismo tipo de religión que la maya, la romana, egipcia, griega, la babilónica e hitita, la de los celtas y germanos” (Blázquez 1957a: 86).

Con estas palabras conclusivas¹ cerraba don José María Blázquez su extenso artículo publicado en *Archivo Español de Arqueología* de 1957, artículo en el que trató de sintetizar, así lo dice él mismo, los resultados alcanzados en su monumental memoria de tesis doctoral (Blázquez 1956a), en la que había “tratado de poner en claro cuáles eran las religiones que encontraron los pueblos colonizadores, púnicos, griegos y romanos, y qué subsistió bajo ellos” (Blázquez 1957a: 15). No se trataba de un propósito huero: pese al temprano interés arqueológico por los santuarios ibéricos, con el Cerro de los Santos a la cabeza, y pese al creciente *corpus* de iconografía ibérica que desde entonces venía acumulándose en manos de los especialistas, a mediados del siglo XX restaba por elaborar un estudio que sistematizara la información disponible sobre la religiosidad ibérica y

¹ Trabajo realizado en el marco del proyecto I+D HAR2016-79421-P.

abordara esta como sujeto de análisis específico, superando así las escuetas vaguedades que los grandes eruditos del mundo ibérico de comienzos de siglo, mucho más interesados en las influencias culturales y en los sistemas políticos que en los matices ideológicos, habían vertido al respecto (*vid.*, por ejemplo, Heuzeu 1891; Paris 1903; Bosch 1915).

Un estudio como ese debía hacerse precisamente en esos años, cuando, entre otros acicates, el gran campeón de la fenomenología M. Eliade demostraba en sus trabajos que el hecho religioso podía analizarse históricamente como una parte consustancial de la vida humana que de alguna manera conectaba a todas las sociedades antiguas entre sí. Y un estudio como ese debía llevarlo a cabo, sin ninguna duda, un discípulo de A. García y Bellido, el gran maestro de la Historia Antigua hispana durante la primera postguerra, profundamente interesado en el estudio de las fuentes literarias y el registro arqueológico de la protohistoria peninsular y quien ya había planteado algunas “catas” (como las llamaba Blázquez) en la religiosidad de los pueblos prerromanos (*vid.*, en última instancia, Sánchez Moreno, ed., e.p.). El grueso de los datos recogidos en la tesis doctoral de Blázquez, lógicamente amplificados por el paso del tiempo, vería la luz en los años posteriores en forma de dos amplios volúmenes, dedicados sucesivamente a las fuentes literarias y epigráficas (Blázquez 1962a) y a las arqueológicas (Blázquez 1983a). Entretanto, publicó una sistematización de los mismos en forma de diccionario (Blázquez 1975a), en aras, como él mismo explica, de una mayor versatilidad como herramienta de consulta puntual, poniendo el foco en la epigrafía, y por consiguiente en los teónimos del área céltica.

Mas volvamos a las palabras con las que encabezábamos el presente texto, pues no solo constituyeron la conclusión teórica de su tesis doctoral, sino una verdadera declaración de intenciones, el marco interpretativo desde el que Blázquez profundizaría en el estudio del fenómeno religioso ibérico durante los siguientes sesenta años, y que explicitó innumerables veces en muchos de sus trabajos (*vid.*, por ejemplo, Blázquez 1957b; 1975a: 62-74; García-Gelabert y Blázquez 1993: 105-106).

La religión ibérica, y, por extensión, hispana, era para Blázquez una religión *nacional*. Estaba ligada a un pueblo desde sus mismos orígenes, se encontraba íntimamente imbricada en el resto de sus estructuras culturales, y permaneció en buena medida inmutable a lo largo de su Historia. Repárese en que, aunque don José María utilizaba a menudo el término “ibérico”, lo alternaba indistintamente con el concepto “hispano”, estableciendo a continuación, bien es cierto, distinciones por áreas geográficas (y por el tipo de fuentes disponibles para su estudio: *vid.* Blázquez 1958d;

1975a: 9), pero asumiendo de manera implícita que las religiones prerromanas hispanas tenían unas estructuras comunes que favorecían su análisis conjunto.

Sería fácil tachar de hija de su época esta concepción aparentemente esencialista, continuista y teleológica de la religiosidad hispana/española. Ahora bien, un análisis más detenido, como suele suceder, arroja una lectura mucho más compleja y matizada del pensamiento que estamos analizando. Blázquez era, en este sentido, un digno continuador de la línea abierta y desarrollada por su maestro García y Bellido, quien no dudaba en hablar de los “españoles” que habitaban la península Ibérica hace dos mil años (Arce 1991: 16), pero que, en abierta ruptura con las posiciones más conservadoras de la época, tampoco tenía óbice en reconocer la profunda influencia que las otras culturas mediterráneas habían tenido sobre la génesis de las estructuras hispanas antiguas (Bendala 2005: 26). Otro tanto haría Blázquez, convirtiéndose en el principal valedor de la profunda huella fenicia y púnica (más tarde también la griega) sobre la religiosidad ibérica (*vid.* Blázquez 1995f y g) frente a las, durante mucho tiempo hegemónicas, tesis autoctonistas (por ejemplo, Fletcher 1960; Llobregat 1972; Ruiz y Molinos, eds., 1987).

Debido al desarrollo y común aceptación en los últimos años del pensamiento postcolonial (para el influjo feniciopúnico sobre las religiones protohistóricas peninsulares, *vid.*, por ejemplo, Vives-Ferrándiz 2005; Ferrer, ed., 2010; Álvarez, ed., 2011), hoy muchas de sus propuestas nos parecen algo simplistas y excesivamente unidireccionales. Pero situémoslas en su contexto para comprender su verdadero valor historiográfico. Y reparemos, por ejemplo, en que, pese a su interpretación mecanicista del concepto de “aculturación” (Blázquez 1994e), en algunas ocasiones Blázquez fue más allá de esta, preguntándose (tímidamente, bien es cierto, y solo en algunos de sus trabajos) hasta qué punto las comunidades locales ibéricas aceptaron o no los modelos religiosos que les proponían las supuestamente más avanzadas culturas mediterráneas, y qué mecanismos eran los que operaban en una selección local que, en la práctica, tornaba la difusión cultural mucho menos sistemática de lo que lo que los modelos teóricos de la época proponían. Ya en 1956 (repárese en lo temprano de la fecha) don José María, al estudiar la urna de Galera, hipotetizaba que esta debía de haber sido labrada por algún artista versado en la plástica itálica, y que era prueba, ciertamente, del enorme influjo helénico que pesaba sobre las comunidades ibéricas de la época, pero que, más allá de la apariencia estética, las escenas allí representadas respondían a ideas de ultratumba locales (Blázquez 1956c: 106). En 1979 advertía que, excepción hecha del conjunto escultórico de Cerrillo Blanco de Porcuna, la estatuaria ibérica

no podía ser catalogada de “arte griego provincial” (etiqueta que, por cierto, otros autores continuarían empleando durante años: *vid.*, por ejemplo, León 1981: 196; Ruiz Bremón 1986: 77), pues asumía los influjos mediterráneos con gran originalidad y libertad (Blázquez 1979d: 158). En 1988 reparaba en la aparente paradoja de que lo que él entendía como la representación ibérica del mito griego de los arimaspos antecedió en varias generaciones a las primeras figuraciones propiamente griegas (Blázquez 1988g: 16-18), y en 1993 presentaba el santuario de La Muela de Cástulo como un espacio que favorecería las relaciones entre fenicios e indígenas (García-Gelabert y Blázquez 1993: 97-103). En un artículo de 1995, por último, defendió que los dioses fenicios trasplantados a Occidente tuvieron tan buena acogida entre las poblaciones locales, comenzando por las elites y desde ellas permeando al resto de la sociedad, debido a que representaban un tipo de divinidad análogo al que llevaba recibiendo culto en la península Ibérica desde época prehistórica (Blázquez 1995 g: 117); en cambio, le parecía que los mitos llegados del otro extremo del Mediterráneo no gozaron de demasiada aceptación entre las comunidades locales hispanas, poco habituadas a este tipo de discursos (Blázquez 2003r: 220 –en coautoría con M^a P. García-Gelabert-), pero sí entre sus elites dirigentes (Blázquez 1994: 38).

Ítem más, la equiparación entre “religión”, “cultura” y “nación” le llevó a Blázquez, como conclusión lógica, a insistir en las pervivencias culturales más allá de la aparente disolución de las estructuras sociales que las habían generado. “En esta síntesis”, arrancaba don José María el artículo de 1957 con el que comenzábamos glosando estas páginas, “he tratado de poner en claro cuáles eran las religiones que encontraron los pueblos colonizadores, púnicos, griegos y romanos, y qué subsistió bajo ellos” (Blázquez 1957a: 15). En los últimos años, los estudios más críticos con el paradigma de la “Romanización” han puesto de manifiesto que las estructuras culturales híbridas generadas por el proceso de integración provincial romana no se pueden entender sin el aporte cultural de las poblaciones prerromanas (*vid.*, por ejemplo, Woolf 1998; Millett 2010; Mattingly 2011; Hæussler 2013; Osgood 2018). Pero Blázquez ya a comienzos de los años noventa enfatizaba, desde posicionamientos más esencialistas si se quiere pero no por ellos menos reveladores, la pervivencia de cultos ibéricos y cartagineses en ciertos santuarios rurales romanos de época imperial (Blázquez 1992f: 23 - en coautoría con M.^a P. García-Gelabert-) o en las emisiones monetarias de la Bética (Blázquez 1995 f).

El segundo eje sobre el que se articulaba la concepción de la religión ibérica de Blázquez era el primitivismo. La religión ibérica era una religión *naturalista*, decía en el párrafo que inauguraba estas páginas; una religión

que giraba “en torno a la idea de salud, en su más amplio sentido”, tendiendo “a la conservación e incremento de la vida del cosmos y la comunidad”. Era una religión “primitiva”, etiqueta en la que don José María insistió en el título de varios de sus trabajos, comenzando por el de su propia tesis doctoral (Blázquez 1956a); una religión “pragmática”, cuyos devotos no prestaban tanta atención a los atributos, la imagen o los mitos imputados a las deidades locales, como a la función bienhechora que estas podían desempeñar (Blázquez 1957a: 85). Más que de deidades ibéricas, de hecho, Blázquez prefería hablar de númenes abstractos, propios de un estadio religioso anterior al de las religiones politeístas complejas (Blázquez 1957a: 80; 1998c: 77; 2001g: 69; etc.). En este sentido, la religión ibérica no difería sustancialmente de la etrusca, la griega arcaica, la fenicia o la bereber; pero, a diferencia de algunas de estas, sobre todo de las dos primeras, la religión ibérica nunca llegó a evolucionar, sino que quedó fosilizada en su estadio “primitivo” hasta su “casi-definitiva” disolución en la romana de época imperial (Blázquez 1957a: 85; 1998c: 78).

Hay mucho de pensamiento evolucionista en estos postulados, y también algo, creemos, del primitivismo romántico consagrado por A. Schulten (Sánchez Moreno y Aguilera 2013). Pero también seguramente, por qué no decirlo, de falacia positivista (muy habitual, por cierto, en el estudio de la historia de las religiones dependiente de fuentes arqueológicas: Insoll 2004): dado que desconocemos el nombre y el aspecto de los dioses ibéricos, como el de las divinidades de las otras civilizaciones “primitivas” antedichas, hemos de asumir que las deidades ibéricas carecían de una entidad concreta asimilable a la de los dioses de las sociedades más complejas que sí nos han legado una abundante tradición literaria. Es este un aspecto paradójico dentro del pensamiento del propio Blázquez, pues él mismo no tenía inconveniente en muchos de sus trabajos en poner nombre a los dioses ibéricos y asignarles una personalidad y unos atributos concretos, basados siempre en la analogía (o, por mejor decir, en la identificación directa) con las divinidades fenicias, púnicas, griegas y romanas (*vid.*, por ejemplo, la identificación de la dama de Baza con la diosa Tanit en Blázquez 1975a: 35; 1976b: 90; 1986j: 173; 1990g: 224; 1994a: 235; 1994e: 43-44). Mas también es este, seguramente, el aspecto de la concepción de don José María sobre la religión ibérica que más alejado ha quedado de las derivas actuales de la investigación, que, sobre todo desde el aldabonazo que supuso la exposición *Los Iberos, Príncipes de Occidente* (Aranegui, ed., 1998), viene insistiendo en los últimos años en la integración íntima de las prácticas religiosas ibéricas en la *koiné* mediterránea helenística (*vid.*, por ejemplo, Olmos y Santos, eds., 1996; Tortosa y Santos, eds., 2003; Tortosa y Ramallo, eds., 2017).

A partir de todos estos mimbres conceptuales, Blázquez desarrolló una metodología que, si bien era de corte claramente historicista, terminó convirtiéndose en auténtica seña de identidad de sus trabajos. La misma, de hecho, estaba ya presente de forma esquemática en la primera de sus publicaciones, la referida al relieve de Itálica con una representación de la “Potnia theron” (Blázquez 1953), y no tardaría en alcanzar su plasmación definitiva en sus trabajos subsiguientes (Blázquez 1954; 1955b). En el extenso artículo de 1957 que nos lleva acompañando a lo largo de estas páginas, Blázquez la resumía con la sencillez de quien asume lo que explica como irrefutable:

“Se agrupa en ellas [en cada una de las secciones] todo el material importante, y se entresacan de las fuentes literarias aquellos pasajes que confirman las conclusiones que se deducen de la Arqueología. A veces se dan textos referentes a la religión de pueblos de fuera de la Península para esclarecer los problemas de la religiosidad hispánica, ya que los ritos y creencias en pueblos vecinos y de la misma estirpe serían iguales o muy parecidos. Se ha procurado dar la bibliografía fundamental” (Blázquez 1957a: 15).

Blázquez partía casi siempre en sus escritos del planteamiento de un problema historiográfico, sugerido por alguna publicación reciente (generalmente extranjera) o por alguna laguna percibida en la bibliografía; pasaba a describir brevemente la pieza que le interesaba, o el catálogo de objetos o imágenes que quería presentar; sintetizaba las publicaciones que se habían referido a la misma, absteniéndose en la mayor parte de las ocasiones de comentarlas; y culminaba su aportación desgranando un erudito recorrido por las fuentes literarias y los paralelos arqueológicos que pudieran aportar algo de luz a la interpretación de la pieza o a la resolución del problema antedicho, entresacando dichos paralelos, en la mayor parte de las ocasiones, del registro arqueológico de los lugares más variopintos del Mediterráneo antiguo. Entendía don José María que la yuxtaposición de paralelos, unida a las conclusiones que los estudiosos de las otras culturas del Mediterráneo (mejor conocidas) habían propuesto sobre ellos, resultaba evidente en sí misma, por lo que en muchos casos se abstenía de añadir ninguna argumentación personal al respecto, dando por buena las hipótesis planteadas y su extrapolación directa al mundo ibérico. Asumiendo, por una parte, que la capacidad fenomenológica del investigador bastaba para elucidar a partir de su propia percepción los significados de los ritos e imágenes religiosas antiguos que investigaba; y, por la otra, que el estadio evolutivo primitivo de la religión ibérica la hacía comparable, o incluso completamente asimilable, a las otras religiones primitivas conocidas, carentes todavía de la especificidad que una mayor complejidad les terminaría aportando.

Desde luego, el creciente énfasis que desde los años setenta del siglo pasado, y a impulsos sobre todo de la arqueología postprocesual británica, la investigación ha venido haciendo en la importancia del contexto arqueológico (*vid.* Hodder, ed., 1987), problematiza gravemente ambas asunciones. Hoy en día exigiríamos una mayor reflexividad a la hora de establecer analogías entre distintas culturas mediterráneas, o entre piezas de muy diversas épocas (*vid.*, para una reflexión teórica general, Detienne 2009 y Balsera 2012; para los mecanismos de interpretación de las religiones mediterráneas en el mundo ibérico, Olmos 1986), y desde luego prestaríamos mayor atención al contexto y a la cronología de las piezas arqueológicas y de las referencias literarias manejadas. Pero pensemos que, en última instancia, este método de trabajo resultaba coherente con la concepción de la religión ibérica, y de la Historia de las Religiones en general, que antes glosábamos. Si consideramos que la religión es consustancial a un pueblo, hasta el punto de que, como decía Blázquez en el párrafo con el que abríamos estas páginas, “los orígenes de la nación y de la religión se confunden”, deduciremos que dicha religión es una estructura básicamente inmutable, más allá de las influencias iconográficas que en un momento u otro pueda recibir o incluso de los dioses que por distintas causas se puedan sumar a su panteón. Y si asumimos que los iberos en su conjunto conformaban una única “nación” (o incluso los hispanos en general, como apuntábamos más arriba que parece colegirse de muchos de los trabajos de Blázquez), resultaría razonable estudiar los distintos aspectos de su religión a partir del conjunto de vestigios que de la misma conservamos, independientemente de que procedan estos de un lugar u otro o de que daten en una u otra cronología. Retomando un ejemplo del que hablábamos párrafos atrás, se puede comparar, desde esta óptica, la dama de Baza, la de Elche, las diosas de la cerámica ilicitana, las esculturas femeninas sedentes de Cabecico del Tesoro, Llano de la Consolación y el Cerro de los Santos, la diosa sedente de Pozo Moro, las damitas de Corral de Saus, la terracota de La Serreta de Alcoy, los exvotos de bronce de mujeres desnudas depositados en los santuarios jienenses y la esfinge de Bogarra, y asumir que todas ellas son otras tantas representaciones de la diosa Tanit, que a su vez se puede identificar sin género de dudas con Astarté (Blázquez 1975a: *sv.* Astarté; 1976b: 90; 1979a; 1986j: 173-176; 1990g: 224; 1994e: 43-46; 1999e).

Mas, al comentar el método de trabajo de don José María, hemos de mencionar también la que fue otra de sus grandes señas de identidad: la exhaustividad con la que insistía en recoger, aquilatar e integrar en su modelo de la religión ibérica los distintos trabajos que sobre la materia iban viendo la luz con el paso de los años. En lo que a la religión ibérica se

refiere, de hecho, si analizamos en conjunto la producción bibliográfica de Blázquez, observaremos que la inmensa mayoría de los temas de los que trató estaban ya presentes en su tesis doctoral, y que a lo largo de sesenta años no hizo sino recopilar ejemplos, referencias, paralelos y aportaciones de otros colegas que completaran, ratificaran, matizaran o refutaran las ideas expresadas por él mismo una y otra vez en sus sucesivos trabajos. El propio Blázquez no se molestó en ocultar este método de trabajo, sino que se preciaba de él en los títulos de sus artículos: “Aportaciones...”, “Nuevas aportaciones...”, “Últimas aportaciones...”, “Recientes aportaciones...”, “*Addenda et corrigenda*”, etc. La formidable red de contactos que don José María cultivaba a escala intercontinental (y de la que daban buena fe sus legendarios repartos de separatas, que, no lo olvidemos, circulaban en ambos sentidos) le permitía estar al tanto de lo que se iba publicando en todo el mundo, información esta ciertamente útil en una época todavía analógica y para una metodología con una profunda carga comparativa como la que Blázquez cultivaba. Como muestra, un botón: en su artículo divulgativo de *Historia 16* de 1976, Blázquez dio a conocer su propia interpretación de los relieves de Pozo Moro (Blázquez 1976b) dos años antes de que su excavador hiciera lo propio (Almagro, 1978). Como resultado de esta acumulación sin fin de paralelos, argumentos y contraargumentos, en cualquier caso, los mismos temas de siempre desfilaron una y otra vez por sus escritos, enriquecidos en cada ocasión con alguna referencia nueva tomada de acá o de allá, aportando quizás un nuevo matiz a las propuestas planteadas en los textos anteriores o glosando simplemente el trabajo de algún otro colega, bien fuera para elogiar su mérito, o bien para mostrar un sereno y lacónico desacuerdo.

A modo de ejemplo, propondremos en las páginas que restan un pequeño comentario sobre algunas de las esferas de la religión ibérica más recurrentemente tratadas por Blázquez. Comenzando, como es de rigor tanto cronológica como metodológicamente hablando, por el de los dioses ibéricos.

Ya en uno de sus primeros trabajos, don José María emprendió un sendero que, con sus diversas ramificaciones, absorbería una parte importante de su atención científica. En “Dioses y caballos” (Blázquez 1954), partiendo de un artículo de A. Fernández de Avilés sobre lo que más tarde se conocerían como los relieves de los “domadores de caballos” (Fernández de Avilés 1942), Blázquez dedujo que el personaje janiforme y flanqueado por caballos representado en ellos no era Epona, como proponía la mayor parte de la historiografía, pues no se advertía en estas piezas ningún rasgo estético romano, por lo que las mismas debían de ser anteriores a la conquista romana y por consiguientes independientes a la religiosidad clásica.

Los relieves representarían más bien la materialización ibérica, eventualmente masculina, del “potnios hippon” griego, relacionable con la divinidad femenina recurrentemente representada en la cerámica ilicitana.

Este trabajo seminal dio lugar a numerosas derivadas en la carrera investigadora de Blázquez. En ocasiones posteriores, don José María se reafirmaría en el origen mediterráneo del dios protector de los caballos representado en los susodichos relieves y en su relación con la deidad femenina de la fecundidad de las cerámicas ilicitanas, concibiéndolos al principio como materializaciones de sendas entidades divinas con una fuerte raíz helénica (Blázquez 1956d), y posteriormente, a partir de la conclusión de su tesis doctoral, entendiéndolos más bien en relación con la religiosidad feniciopúnica y la diosa Tanit (Blázquez 1957a: 17-18; 1995f: 159; 1995g; 1997a; 1999b). Esta última consideración abrió la puerta paulatinamente a la interpretación de buena parte de las representaciones ibéricas de deidades femeninas (o, sencillamente, a buena parte de las representaciones ibéricas femeninas) en clave feniciopúnica. Ya anticipamos párrafos atrás el catálogo de, a ojos de Blázquez, las posibles representaciones ibéricas de la diosa Astarté-Tanit (que a su vez no era sino la versión feniciopúnica de la diosa griega de la fecundidad, ya fuera esta Afrodita, Ártemis efesia o Ártemis Orthia): las divinidades femeninas representadas en la cerámica ilicitana, sí, pero también la dama de Elche y la de Baza, la figura femenina que acompaña a una esfinge en el Parque Infantil de Tráfico de Elche, las esculturas femeninas sedentes del Cigarralejo, el Llano de la Consolación y Cabecico del Tesoro, la dama de Galera, las figuraciones femeninas de las arracadas de Santiago de la Espada, los exvotos en bronce de mujeres desnudas depositados en los santuarios jienenses, la diosa sedente de Pozo Moro, la diosa del bronce Carriazo, los bocados de caballo de Cástulo y Cancho Roano, el *pinax* de la Serreta, las terracotas femeninas de La Albufereta y el Valle de Abadalajís, e incluso las rosetas que tan a menudo acompañan a las figuraciones antropomorfas en las cerámicas edetanas e ilicitanas (Blázquez 1957a: 17-18; 1976b: 90; 1990g: 224; 1994e: 44-46; 1995f: 150-159; 1995g; 1997a; 1999e). Es más, un fragmento arquitectónico hallado en Cástulo, que parece corresponder al marco de una ventana bellamente labrado, fue identificado como el vestigio de un edificio consagrado a la prostitución sagrada, asociada, al parecer, al culto rendido a la diosa Astarté (Blázquez 2001s: 556; *vid.* Lucas y Ruano 1990). Como ya se explicó páginas atrás, Blázquez creía que este tipo de diosa de la fertilidad, llegada del otro extremo del Mediterráneo en los barcos fenicios, cartagineses y foceos, encontró una buena acogida en la Península Ibérica gracias a que las comunidades indígenas venían adorando a divinidades parecidas desde la Prehistoria más remota; fue por ello

por lo que, primero las elites sociales y más tarde el grueso de la población, adoptó rápidamente este tipo de representaciones foráneas, sin que el contenido del culto cambiara demasiado. No tuvieron tanto éxito, por ello mismo, otros dioses griegos y fenicios que solo encontramos representados ocasionalmente en la plástica ibérica, tales como Ba'al Hammon, Reshef, Melqart, Atenea, Ares, o incluso la propia Asherah (Blázquez 1990g; 1995f; 1999e), por mucho que algunos de sus atributos característicos, como los cinturones anchos, fueran aprehendidos y alcanzaran una gran difusión en la plástica ibérica (Blázquez 1983c).

A impulsos fundamentalmente de la arqueología de género, en los últimos años se ha trabajado mucho sobre buena parte de las figuraciones ibéricas femeninas aludidas por Blázquez. En general, se ha tendido a interpretar muchas de ellas en clave "humana", identificándolas como devotas o como antepasadas de la comunidad, y por consiguiente haciendo énfasis en su significación social, política e identitaria (*vid.* Prados e Izquierdo 2002-2003; Prados 2007; Rueda 2007; Chapa e Izquierdo, coords., 2010; Vizcaíno 2011; Rísquez y García Luque 2012). En otros casos, no obstante, la condición divina de las figuraciones parece mucho más clara, como sucede con la diosa de las cerámicas ilicitanas o la de la terracota de la Serreta; mas, para estas piezas, si bien la identificación con Tanit que propuso Blázquez viene cosechando una cierta aceptación entre la historiografía (Marín 1987; González Alcalde 1997), su concepción en clave local, independientemente de su mayor o menor grado de hibridación pan-mediterránea, ha primado mayoritariamente (*vid.* Olmos y Tortosa 2010).

Más matizada, acaso, fue la caracterización del supuesto paredro de esta diosa de la fertilidad, el antes mencionado personaje janiforme que aparece flanqueado por caballos en buen número de relieves, y que desde un primer momento don José María interpretó como un dios consagrado al cuidado de la cabaña caballar con fuertes resonancias mediterráneas. A partir de su tesis doctoral, Blázquez puso en relación esta figura divina con el dios-caballo que aparentemente recibía culto en la Hispania indoeuropea, y con los distintos carros votivos documentados en Collado de los Jardines, Bencarrón, Cigarralejo, Almorchón y Mérida, además del ejemplar conservado en el Museo Valencia de Don Juan (Blázquez 1957a: 43-45; 1975a: 53-54, sv. "carros votivos"). En un trabajo algo posterior, a estas piezas se les unirían los caballitos de terracota de la necrópolis ampuritana de Les Corts, el cipo de tradición púnica con caballo y palmera de Marchena, y las estelas hispanorromanas del norte de la Península Ibérica con representaciones de caballos (Blázquez 1959b). Sobre todo estas últimas estelas, por cierto, sirvieron para asignar a la divinidad hispana relacionada con los caballos un matiz funerario y psicopompo en el que no se había hecho tanto énfasis

en los trabajos anteriores (se negaba tajantemente, de hecho, en Blázquez 1957a: 67), y que resultaba acorde con las investigaciones que el propio Blázquez llevaba a cabo por aquellos mismos años sobre el significado funerario del caballo en el mundo etrusco, en el púnico y en el griego (Blázquez 1958a; 1966a; 1967a). A medida que prosiguieron las lecturas de don José María y los descubrimientos arqueológicos, el catálogo de representaciones equinas fue completándose con los exvotos de bronce, las estelas del suroeste, el carro de Toya, los jinetes de Los Villares de Hoya Gonzalo, los relieves de Osuna, el conjunto escultórico de Cerrillo Blanco de Porcuna, el de Azaila, el cipo de Marchena y el cipo de Coimbra del Barranco Ancho, piezas muchas de las cuales parecían redundar precisamente en la interpretación funeraria del animal y la divinidad a él asociada. No obstante, a raíz de las publicaciones de F. Benoit (1954) y, ya más tarde, de F. Quesada (1997; Quesada y Zamora, eds., 2003), a este matiz psicopompo de las representaciones equinas pronto se le añadió otro con una componente mucho más social: el de la heroización del difunto (Blázquez 1963a; 1975a: 103-105, sv. “Heroización ecuestre”; 1977b; 1988g; Blázquez 2006l -en coautoría con M.^a P. García-Gelabert). El antiguo dios paredro de la diosa de la fecundidad pasaba a poder interpretarse como un difunto heroizado a través de la representación del caballo; o quizás podía considerarse ambas cosas a un tiempo, según el registro y el contexto concreto de la representación. La raigambre próximo-oriental del personaje, e incluso del concepto mismo de la heroización del difunto, no obstante, continuaba considerándose incuestionable (Blázquez 1994e: 38).

Curiosamente, a diferencia de lo que decíamos sucedía con las representaciones femeninas que don José María identificó como diosas de la fecundidad asimilables con Tanit, no es mucho lo que la investigación ha avanzado sobre este “domador de caballos” desde las investigaciones de Blázquez, y muchas de sus propuestas todavía continúan siendo aceptadas, *grosso modo* y con más o menos matices, por una parte importante de la historiografía. Pese a la aparición en las últimas décadas de algún relieve más en el que se representa a este curioso personaje, el contexto secundario en el que se han hallado todas las piezas continúa dificultando su datación, que Blázquez fijaba en una amplia horquilla entre el siglo VI a.C. y la conquista romana (Blázquez 1954a: 204-211; horquilla aceptada también, a falta de nuevos datos, por Chapa 1980: 878-887), y que los diferentes autores han situado tan pronto en fechas tempranas, entre los siglos VI y V a.C. (Marín y Padilla 1997; Almagro 2005: 156-157), como tardías, entre los siglos III y II a.C. (San Nicolás 1983: 277; Eiroa 1988: 111-112; Aranegui y Prados 1998: 136; Santos 2014; García Cardiel 2018a: 136-

137). Es más, tampoco se han producido importantes avances en la interpretación de estas imágenes: aunque se discute si constituirían hitos delimitadores de pastos comunales (Marín y Padilla 1997), elementos decorativos de posibles santuarios urbanos (Grau 2000: 204), o materializaciones de un posible culto rural ligado a la trashumancia y los caminos (García Cardiel 2018a: 136-137), la identidad del personaje representado continúa siendo una incógnita: tan solo M. Almagro se ha atrevido a proponer su identificación con Diomedes (Almagro 2005: 156-157), en tanto que recientemente J.A. Santos retomó su caracterización como un domador de caballos pardo de la divinidad ilicitana (Santos 2014).

Al margen de todas estas divinidades, don José María también creyó discernir en el imaginario ibérico seres intermedios entre los dioses y los hombres, tales como los variopintos personajes representados en la pátera de Tivissa (Blázquez 1955b; 1958b), los seres híbridos que tan profusamente poblaron la estatuaria (Blázquez 1976b) y la pintura vascular ibéricas (Blázquez 2001n) o la mayor parte de los individuos de los relieves de Pozo Moro (Blázquez 1979: 141-154), todos ellos con evidentes prototipos orientales. No obstante, Blázquez no les dedicó a estos seres difíciles de definir demasiada atención, con una única excepción: el toro. El toro no era un dios propiamente dicho para los iberos, y “la veneración por estos animales no se plasmó en formas de religiosidad medianamente altas” (Blázquez 1957a: 29); pero, tal y como aclara un poco más adelante:

“se trata de cultos locales, vinculados a la ganadería, régimen de vida que caracteriza a esa región desde la época romana hasta la actual (...). Esta veneración no alcanzó a desarrollarse en forma de religiosidad medianamente alta, sino que estuvo siempre vinculada a estratos inferiores en los que el animal era considerado como depósito de fecundidad y como objeto de virtudes apotropaicas; todo lo cual representa un estadio apenas desligado de la mentalidad mágica” (Blázquez 1957a: 32-33).

Este culto mágico-religioso al toro podía ponerse en relación, según Blázquez, con el mito según el cual Heracles había instituido un sacrificio anual de toros en el seno de una comunidad ibérica a su vuelta de la morada de Gerión (Diod. 4.18.3), y quedaba plasmado en toda una amplia plétora de representaciones de toros de todo tipo, cronología y soporte (Blázquez 1957a: 24-25; 1958d: 109-110; 1975a: 62-74, *sv.* “Culto al Toro”). Con el tiempo, don José María fue admitiendo que, más allá de su carácter mágico y popular, algunas comunidades pudieron vincular la figura del toro con alguna deidad pastoril derivada de la religiosidad próximo-oriental (Blázquez 1997j: 422 -en coautoría con M.^a P. García-Gelabert-); y también, que, dada la recurrente aparición de estas representaciones de toros en las necrópolis ibéricas, hubo de tener este animal una componente funeraria

además de fertilística (Blázquez 1999d). Nunca aceptó, en cambio, la supuesta relación que E. Llobregat defendía entre el toro y el agua (Llobregat 1981), habida cuenta de que la cercanía de sus representaciones a los cursos de agua, argumento este aducido por el investigador alicantino, no es significativa, ya que otro tanto se podría decir para cualquier yacimiento ibérico. Tampoco se preocupó nunca por diferenciar entre los dos tipos de representaciones de toros claramente diferenciadas existentes en la plástica ibérica, pese a que ya en los años ochenta T. Chapa las distinguió y estableció con nitidez sus tipologías (1980: 803-815; 2005). Sí trató, en cambio, de establecer vínculos entre la percepción del toro entre los iberos y la que mostraban los otros pueblos hispanos coetáneos (Blázquez 1970a; 1995m; 1995o; 2010h). Y también se preocupó por rastrear los orígenes antiguos de la tauromaquia, aunque en este caso sin hacer especial énfasis en su eventual relación con la importancia ritual del toro en el mundo ibérico (Blázquez 1962f; 1972e; 1990k).

Una vez más, y al igual que sucedía con el “domador de caballos”, no son muchos los trabajos publicados en los últimos tiempos tendentes a profundizar en la interpretación de los toros, y la mayor parte de ellos no han hecho sino matizar las propuestas de Blázquez. Así, R. Ramos insistió en la interpretación de los toros ibéricos como divinidades de la vida, la muerte y la resurrección, ligadas por tanto a la fertilidad cíclica de la naturaleza (Ramos 1990: 126-127); línea en la que profundizó F. Sala, sosteniendo que estos toros podrían relacionarse con el Baal ugarítico que muere y resucita, y con los *refaim* fenicios, los antepasados difuntos heroizados cuyo recuerdo se celebraría en las esculturas taurinas de las necrópolis (Sala 2007: 59-60). T. Chapa, por su parte, coincide con Blázquez en descartar la condición divina *per se* de los toros, entendiéndolos más bien como un símbolo de la divinidad, con carácter protector en los más variados ámbitos de la existencia, aunque destacando, quizás, su carácter fecundador, masculino y violento (Chapa 2002-2003: 149-150; 2005: 39-40). El hallazgo en los últimos años de un importante lote de toros junto con otras muchas representaciones escultóricas en los areneros de Monforte del Cid (Moratalla 2000-2015), todavía en fase de estudio, contribuirá sin duda a desentrañar el significado que este animal tenía en el imaginario ibérico.

Todas estas figuraciones ibéricas de seres divinos y semidivinos nos llevan a la consideración de un segundo gran bloque de trabajos de don José María sobre la religiosidad ibérica: los mitos. En una lectura seguramente positivista, Blázquez asumió en sus trabajos que, dado el primitivismo de su civilización, los mitos propiamente ibéricos debían de ser escasos, pues no tenemos noticia directa de ninguno a través de nuestras

fuentes literarias (Blázquez 2003r: 200 y 220 –en coautoría con M^a P. García-Gelabert-). Este posicionamiento explica, de hecho, que nuestro autor argumentara en contra de la corriente historiográfica mayoritaria que las cerámicas ilicitanas no representaban mitos, sino escenas de la vida cotidiana ((Blázquez 2003r: 208 –en coautoría con M^a P. García-Gelabert-)). En cambio, junto con sus dioses y prácticas rituales, los agentes coloniales también trajeron a la península Ibérica muchos de sus mitos, que en algunos casos arraigaron y fructificaron en los imaginarios locales. Nos referimos a mitos de raigambre feniciopúnica como el de la lucha contra los titanes, representado en una cerámica de Villares de Caudete, la leyenda del jardín de las Hespérides, figurada en los bronce de Máquiz, el ciclo de Adonis, al que parece aludir el relato ya tardío sobre las santas Justa y Rufina (Blázquez 1999e: 51-53) o, sobre todo, los diversos pasajes del poema de Gilgamesh reflejados en los relieves de Pozo Moro (Blázquez 1976b; 1979d; 1986j; 1994e; 2001h). Pero también a mitos griegos, trasplantados al extremo Occidente en paralelo a su llegada al mar Negro, pues no en vano sirvieron para justificar ambos procesos coloniales simultáneos; ejemplos de estos mismos podrían ser la figuración de un combate entre un arimaspo y un grifo entre las esculturas de Cerrillo Blanco de Porcuna y en uno de los marfiles de Carmona, las diversas alusiones a Heracles, la representación de Aqueloo en la bicha de Balazote y en las monedas de Sagunto, o las menciones de la historiografía griega tardía a la llegada de *nostoi* a las tierras peninsulares (Blázquez 1985h; 1988g; 1994l).

Los mecanismos de transmisión, reformulación y reinterpretación dialéctica de los mitos en el escenario colonial hispano vienen siendo estudiados con profusión en las últimas dos décadas por D. Plácido (1995-1996; 2003), desde un posicionamiento muy distinto al que manejara don José María: entendiéndolos como la forma que los marinos y comerciantes griegos tuvieron de codificar y comunicar una realidad extrema que conocían solo en parte, componiendo una visión de la que se apropiaron, también solo en parte, las comunidades locales peninsulares. Por su parte, R. Olmos (2000; 2003a) ha sido quien con mayor fruición se ha esforzado por desentrañar los mitos ibéricos (locales y coherentes con la cosmogonía propiamente ibérica, si bien en continua comunicación con el resto de la *koiné* mediterránea), a los que podemos aproximarnos a través de la iconografía. Por lo que respecta a las leyendas sobre los *nostoi* que alcanzaron la Península Ibérica, frente a la opinión mayoritaria que las concibe como el recuerdo difuso y codificado de un antiguo proceso colonial (García y Bellido 1952: 499; Alvar 1994; Plácido 2000; López Pardo 2004; Gómez Espelósín 2009; Domínguez 2013), Blázquez negaba todo fundamento histórico a unas noticias que indefectiblemente nos llegan a través de fuentes

tardías, contextualizadas y explicables únicamente en el proceso de provincialización romana, línea que, de hecho, cada vez va teniendo más predicamento a medida que la reflexión sobre los procesos identitarios va ganando peso en los estudios históricos (García Iglesias 1979; Domínguez 1998; Pérez Vilatela 1995; Martínez Pinna 2008; García Cardiel 2018b).

Mas las interpretaciones que don José María propuso sobre los mitos reflejados en los relieves de la torre de Pozo Moro seguramente sean las que han hecho correr mayores ríos de tinta. Blázquez, como ya se apuntó en su momento, prestó una enorme atención a estos relieves (no tanto al monumento en sí o al yacimiento al que este pertenecía, por cierto) desde el mismo momento de su hallazgo, proponiendo desde muy pronto una interpretación en clave próximo-oriental de las escenas documentadas que sin duda ha mediatizado la interpretación general del conjunto. A lo largo de los diferentes trabajos antes reseñados, Blázquez creyó identificar en estos relieves a la diosa Astarté, a Gilgamesh en el bosque de los Cedros, a un dios infernal homenajeado por una profesión de *daimones*, a Enkidú manteniendo relaciones sexuales con la prostituta sagrada, y a una quimera. Todas estas propuestas, por cierto, fueron apareciendo en cortés debate con las interpretaciones que para estos mismos relieves fue apuntando su descubridor, M. Almagro, quien, al igual que el propio Blázquez, partía del aspecto “oriental” de los relieves para identificar las misteriosas escenas como ilustraciones de distintos pasajes de la literatura mitológica griega o cananea, aunque, a diferencia de don José María, Almagro trató de vincular las implicaciones ideológicas de la adopción de este tipo de mitos de raigambre mediterránea con las estructuras sociopolíticas de las comunidades ibéricas de la época (Almagro 1978; 1983; 1996: 62-65; 1998). En una línea muy parecida, F. López Pardo intentó rastrear los mitos representados en los relieves a partir de la literatura y la iconografía ugarítica y feniciopúnica, asumiendo que el monumento de Pozo Moro, aunque ibérico, estaría profundamente influenciado por las estructuras culturales fenicias (López Pardo 2006). Idéntica línea interpretativa, de hecho, es la que aún hoy predomina en la que interpretación que de este conjunto iconográfico se sigue haciendo fuera de nuestras fronteras (*vid.*, por ejemplo, Brown 199; O’Byrhim 2001; Rundin 2004). Desde los años noventa, sin embargo, toda una serie de investigadores se vienen esforzando por contextualizar las misteriosas escenas de Pozo Moro en el imaginario ibérico de la época, entendiendo que, pese a su indudable influencia próximo-oriental, responden más bien a una cultura híbrida, propia de unas elites que en los momentos formativos del mundo ibérico pugnaban por reafirmarse al frente de sus comunidades. Desde este punto de vista, los mitos representados serían propiamente ibéricos (por mucho que utilizaran

referentes panmediterráneos con prototipos rastreables al otro extremo del Mediterráneo, como la captura del árbol sagrado en el límite del mundo, inaugurado por Gilgamesh), alusivos a la exaltación heroica del linaje del aristócrata local que mandó labrar Pozo Moro para señalar su tumba (Trillmich 1990: 608; Olmos 1996; González Reyero 2012; García Cardiel 2013).

Llegamos así a la tercera y última esfera de los trabajos de Blázquez acerca de la religión ibérica sobre el que nos gustaría insistir en estas páginas: la esfera del rito. En su artículo seminal de 1957, que como ya se habrá comprobado estamos utilizando como hilo conductor de estas páginas, Blázquez afirmaba con rotundidad el primitivismo de los ritos ibéricos:

“La religión ibérica seguramente desconoce en los santuarios el sacrificio de víctimas, salvo de palomas (...). No han aparecido en ningún santuario huellas de sacrificios, ni restos de altares, ni depósitos con los restos de las víctimas (...). En cambio, había en los santuarios ibéricos ofrendas de frutos de la tierra, tal vez de panes, de palomas, que probablemente se sacrificarían, y libaciones de hidromiel, aceite, etc.” (Blázquez 1957a: 83).

Es esta una aseveración que derivaba directamente de la óptica positivista de don José María, tenazmente apegada a los *datos* transmitidos por las fuentes literarias y la iconografía. Otro tanto sucede con otro tipo de afirmaciones, como la pretensión de que en los santuarios ibéricos no se adoraba a ningún dios, sino a númenes indeterminados (ciertamente sorprendente, a juzgar por la diversidad de dioses y diosas que Blázquez creyó identificar en la iconografía de asentamientos y necrópolis), o la de que la ritualidad ibérica “tenía un carácter individual, no de actos en los que intervienen varias personas o una comunidad” (Blázquez 1998c: 78). En última instancia, Blázquez no hacía sino intentar deducir la ritualidad practicada en los santuarios ibéricos a partir de la descripción “empírica y objetiva” de los exvotos de bronce, piedra y terracota en ellos depositados; exvotos que, en efecto, suelen figurar a devotos individuales, bien presentándose sencillamente ante la divinidad, o bien sosteniendo una ofrenda para ella, que por lo general solía consistir en un vaso con su correspondiente contenido líquido, un panecillo, un fruto o un ave.

Blázquez se mantuvo al tanto de las investigaciones que durante la segunda mitad del siglo pasado se llevaron a cabo sobre los santuarios extrurbanos ibéricos, y trató de sintetizarlas en varios de sus artículos (*vid.*, por ejemplo, Blázquez 1957a; 1959c; 1995b; 2000e; 2001g; 2002h). En ellos, don José María típicamente discutía la situación y el entorno de estos es-

pacios sacros, describía estética y tipológicamente las colecciones de exvotos documentadas en ellos, enumeraba posibles paralelos para estos santuarios documentados por todo el Mediterráneo, y culminaba con una breve interpretación general de los mismos, alusiva por lo general a cuestiones rituales, y en la que los aspectos cronológicos, sociales o políticos de este tipo de emplazamientos solían quedar en un acusado segundo plano. Pese a estar en su mayoría descontextualizadas, lo verdaderamente importante de estos yacimientos para el historiador eran sus colecciones de exvotos, hasta el punto de que don José María solía clasificar los santuarios ibéricos según la materia prima con la que se fabricaban las ofrendas, despreciando otras consideraciones como su región o cronología. Y es que, para Blázquez, los santuarios extraurbanos ibéricos eran espacios ligados a la religiosidad popular, primitivos, totalmente ajenos a los influjos mediterráneos (Blázquez 1999e), prácticamente atemporales y situados al margen de las estructuras políticas locales, hasta el punto de que quienes los administraban no eran sino “santones” o “ermitaños” situados en la periferia de su sociedad.

Desde luego, esta visión “primitiva” de los santuarios fue matizándose a medida que, sobre todo desde los años ochenta, el conocimiento arqueológico de este tipo de espacios comenzó a despegar. Así, si en sus primeros trabajos don José María había mantenido siempre que los santuarios ibéricos desaparecieron con la llegada de Roma, los trabajos de S. Ramallo y F. Brotons en torno al santuario de La Encarnación de Caravaca, primero, y el Cerro de los Santos, a continuación, le llevaron a rectificar sus ideas previas, asumiendo que en muchos de ellos se vivió una etapa de bonanza en época iberorromana, e incluso proponiendo que sus trabajos de monumentalización podrían estar materializando las recompensas ofrecidas por Roma a sus colaboradores indígenas (Blázquez 1995b: 35). Su percepción de los santuarios extraurbanos ibéricos, pues, comenzaba a tornarse más compleja y a quedar más íntimamente asociada a las estructuras sociales y de poder. Así se puso de manifiesto, de hecho, en la reseña que el propio Blázquez hizo del número 18 de *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castellò*, en la que supo valorar anticipadamente la trascendencia fundamental que este volumen monográfico tendría para los estudios sobre los espacios sagrados ibéricos (Blázquez 2002h).

En las últimas dos décadas, el análisis de los santuarios extraurbanos posiblemente sea el ámbito que más se ha desarrollado dentro de los estudios de la religiosidad ibérica. En parte debido a la reactivación del campo a raíz del volumen de *QPAC* que acabamos de citar, y en parte gracias también a las nuevas derivas metodológicas y epistemológicas (*vid.*, por

ejemplo, Stek 2015), recientemente se han excavado varios de estos espacios (*vid.* por ejemplo Rouillard, Espinosa y Moratalla 2014), se han reactivado los trabajos arqueológicos en algunos otros (*vid.*, por ejemplo, Rísquez, Rueda y García Luque 2013; Brotons y Ramallo 2017; Morena 2017; Ocharán 2017) y se han revisitado los materiales depositados en los museos (Rueda 2012; Comino 2015; Grau, Amorós y Segura 2017), fruto de todo lo cual ha cambiado sustancialmente nuestra perspectiva sobre estos yacimientos, como se pone de manifiesto en la proliferación de congresos y seminarios celebrados sobre el tema (Rísquez y Rueda, eds., 2013; Tortosa y Ramallo, eds., 2017; Prados, Rueda y Ruiz Rodríguez, eds., 2018; Ferrer, ed., 2018). No es casualidad, pues, que este sea el campo en el que las investigaciones hayan avanzado más desde los últimos trabajos de Blázquez. Aunque aún no conocemos bien cómo se articulaba la relación entre estos santuarios y los núcleos políticos de los que pertenecían, ni sabemos hasta qué punto contarían estos espacios con un personal especializado, cada vez vamos comprendiendo mejor el papel que los mismos desempeñarían en la construcción del paisaje, la comunidad ritual y la identidad cívica de las comunidades que los frecuentaban, así como su importancia clave en la negociación de las identidades individuales. No podemos seguir hablando, pues, de una religiosidad individual como hacía don José María, pues es toda la comunidad cívica, o al menos una parte importante de la misma, la que se hace presente en los santuarios (donde se desarrollarían los rituales de tránsito y los ritos ligados a las unidades familiares), desempeñaría un papel esencial (Rueda 2013; Prados 2014). Nuestro conocimiento del ritual también se va enriqueciendo, gracias sobre todo al estudio de aquellas partes del registro arqueológico que tradicionalmente han quedado ensombrecidas frente a las ricas colecciones de exvotos (Blázquez, lo veíamos antes, incluso sostenía que “no habían aparecido”), tales como los restos faunísticos (*vid.*, por ejemplo, Iborra 2012), el estudio tipológico de los recipientes (García Cardiel 2015), los análisis de pastas cerámicas (Gallello y Grau, 2017), etc. Y otro tanto cabe decir de la articulación de los santuarios ibéricos en el espacio provincial hispanorromano: actualmente, ya no cabe concebir estos espacios sacros como estrictamente “prerromanos”, ni su monumentalización como una dádiva del Estado romano a sus colaboradores locales, tal y como ya señalábamos que defendía Blázquez: actualmente, y pese a la diversa casuística documentada, tendemos a pensar que muchos de los santuarios extraurbanos iberos alcanzaron su momento de mayor auge precisamente en época iberorromana, cuando las elites locales, actuando por delegación de Roma,

resemantizaron estos espacios para dotarse de nuevos referentes legitimatorios desde los que seguir gobernando en el nuevo escenario político provincial (Tortosa y Ramallo, eds., 2017).

Al margen de los santuarios extraurbanos ibéricos, Blázquez prestó una profusa atención a otros ámbitos de la ritualidad hispana, tales como el culto a las aguas (Blázquez 1957b; Blázquez 1992f; 1997k –ambas en coautoría con García-Gelabert-; Blázquez 2006g; 2007h). Era este, desde su punto de vista, y siguiendo a Eliade (1954: 185-210) un tipo de culto especialmente continuista (profundamente arraigado en la Prehistoria hispana, aunque con las esperables influencias mediterráneas) y, sobre todo, pragmático, en el que el devoto buscaba ante todo la sanación de sus dolencias. Ahora bien, aunque don José María asumía que los rituales relacionados con las aguas se practicarían en toda la Península Ibérica, lo cierto es que en el área ibérica las evidencias sobre los mismos eran mucho más parcas, al menos en época prerromana. De hecho, el único ejemplo mencionado en sus trabajos fue la Cueva Negra de Fortuna, un *antrum* de época imperial romana que Blázquez asumía que habría estado ya en funcionamiento en época prerromana, acaso en honor del dios Melqart (Blázquez 1995f: 161-162), si bien, advertía, hasta que no se descubriera la *favissa* de los preciados exvotos, desconoceríamos el tipo de rito que en él se desarrollaría (Blázquez 1992f: 23 -en coautoría con M^a. P. García-Gelabert-).

Y también dedicó don José María varios trabajos a las danzas representadas en varios vasos de Lliria, la Serreta de Alcoy, la Alcudia de Elche y el Cigarralejo, en los relieves de Osuna y en una famosa terracota de Las Atalayuelas, escenas todas ellas que Blázquez puso en relación con los bailes que Estrabón (3.3.7) atribuía a los bastetanos y con las menciones que los escritores satíricos romanos de época imperial hicieron sobre las bailarinas gaditanas. Como referente explicativo de todas estas representaciones de bailes, don José María rescató una oscura noticia de Autócrates (*apud*. Eliano, *NA*. 12.9) según la cual las doncellas lidias bailaban en honor de Artemis Efesia, lo que parecía confirmar, por una parte, su idea de que todas estas iconografías ibéricas plasmaban escenas de la vida cotidiana y no pasajes mitológicos, y por la otra, redundaba en la identificación de la divinidad ibérica como una diosa de la fecundidad y las bestias relacionable con la diosa jonia y con la Tanit púnica (Blázquez 1976a; 1993a). El uso de máscaras por parte de los guerreros danzantes de El Cigarralejo fue tomado como una prueba suplementaria de los prototipos jonios de todos estos bailes (Blázquez 2003c). En un artículo posterior, sin embargo, Blázquez relativizó un tanto sus conclusiones, admitiendo que, entre todas

las referencias literarias y representaciones pictóricas catalogadas, es posible que hubiera danzas funerarias, danzas religiosas en honor a la diosa, y bailes desacralizados (Blázquez 1998g).

Encontramos estos trabajos particularmente interesantes, pues, pese a su frecuencia entre los siglos III y II a.C., y pese a que en los últimos años se han sumado nuevos ejemplares a un catálogo ya de por sí extenso (Uroz 2012: 317-321), no es mucho lo que se ha escrito sobre estas representaciones iconográficas de danzas y músicos. Todo lo más, se las ha considerado una materialización de los festivales cívicos de la comunidad, tendentes a reforzar la cohesión social en torno a la ritualidad performativa del grupo (Bonet e Izquierdo 2001: 285; Aranegui 2011: 150); una plasmación de un supuesto ritual funerario que entrañaría bailes y música (Olmos 2003b: 92; González Reyero 2008; Bendala 2015: 54) a imagen de los ritos documentados en ámbito púnico (López Bertrán y García Ventura 2012); o bien la representación de escenas legendarias paradigmáticas, evocadas y reactualizadas para el recuerdo de la comunidad al son de la música (García Cardiel 2017). Mas unas y otras no son más que hipótesis plausibles sobre las que merecería la pena seguir trabajando, máxime cuando los estudios etnomusicológicos y arqueomusicológicos de los últimos años subrayan cada vez más el papel clave que la música y la danza tuvo en los rituales antiguos. Esta línea de investigación abierta por Blázquez, pues, se antoja en estos momentos especialmente fructífera.

No es fácil sintetizar sesenta años de publicaciones de don José María Blázquez sobre el que fue uno de sus principales ámbitos de investigación, la religión ibérica, al que consagrara no solamente su tesis doctoral sino buena parte de sus trabajos y afanes a lo largo de su vida. En estas páginas, pues, tan solo nos hemos atrevido a ofrecer algunas pinceladas sobre su concepción de la religiosidad de las comunidades ibéricas, su método de trabajo y algunas de las esferas en las que Blázquez trató de profundizar, poniéndolas en relación con los desarrollos posteriores de la historiografía, para así valorar mejor la originalidad y el recorrido de todas estas líneas de investigación.

A lo largo de este trabajo, pues, hemos glosado el esfuerzo catalogador de don José María, su inagotable avidez de nuevos paralelos autoexplicativos que confirmaran o matizaran sus ideas, y su percepción de la religiosidad ibérica como un conjunto de concepciones nebulosas sobre el mundo sobrenatural, primitivas en su forma y, ante todo, pragmáticas en sus objetivos. Hemos hablado de la matriz historicista y esencialista desde la que Blázquez construyó sus investigaciones, del prisma fenomenológico que le permitía argumenta sus interpretaciones de la religiosidad ibérica a partir de paralelos muy alejados en el espacio y en el tiempo, y del énfasis que

nuestro investigador puso en la conectividad cultural y en los procesos de aculturación. Y, por último, hemos tratado de recapitular sus principales trabajos sobre las divinidades ibéricas, sobre los mitos que operaron en suelo ibero a lo largo de la protohistoria, sobre los santuarios extraurbanos ibéricos y sobre la ritualidad que en ellos se llevó a cabo. Pero, sobre todo, hemos intentado analizar el edificio interpretativo que don José María edificó en torno a la religiosidad ibérica, poniendo de relevancia los senderos abiertos y, por qué no, pues también son importantes, las vías muertas exploradas y que igualmente contribuyeron al avance de la investigación. Una investigación sobre la religiosidad ibérica que en los últimos años ha despegado como nunca antes lo había hecho, y que debe su auge entre otras cosas, sin lugar a dudas, a uno de sus más claros precursores.

BIBLIOGRAFÍA

(las obras de José María Blázquez se citan por la lista bibliográfica al final del libro)

- Almagro Gorbea, M. (1978), “Los relieves mitológicos orientalizantes de Pozo Moro”: *Trabajos de Prehistoria* 35, 251-278.
- (1983), “Pozo Moro. El monumento orientalizante, su contexto cultural y sus paralelos en la arquitectura funeraria ibérica”: *Madrider Mitteilungen* 24, 177-293.
- (1996), *Ideología y poder en Tartessos y el mundo ibérico*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- (1998), “Pozo Moro”: en C. Aranegui (ed.), *Los iberos, príncipes de Occidente*, Barcelona: Fundación La Caixa, 132-133.
- (2005), “Ideología ecuestre en la *Hispania* prerromana”: *Gladius* 25, 151-186.
- Alvar Ezquerro, J. (1994), “Las ciudades del litoral ibero según las fuentes clásicas”: en *Leyenda y arqueología de las ciudades prerromanas de la Península Ibérica* 3, Madrid: Ministerio de Cultura, 7-22.
- Álvarez Martí-Aguilar, M. (ed.) (2011), *Fenicios en Tartessos: nuevas perspectivas*, Oxford: Archaeopress.
- Aranegui Gascó, C. (ed.) (1998), *Los iberos, príncipes de Occidente*, Barcelona: Fundación La Caixa.
- (2011), “Lo divino en femenino”: en J.J. Blázquez Pérez (ed.), *¿Hombres o dioses? Una nueva mirada a la escultura del mundo ibérico*, Madrid: Museo Arqueológico Regional, 133-155.
- Aranegui Gascó, C. y Prados Torreira, L. (1998), “Santuarios. El encuentro con la divinidad”: en C. Aranegui Gascó (ed.), *Los iberos, príncipes de Occidente*, Barcelona: Fundación La Caixa, 135-145.

- Arce Martínez, J. (1991), “Introducción”: en A. García y Bellido, *Veinticinco estampas de la España antigua* (5ª edición). Madrid: Espasa Calpe, 11-32.
- Balsera Nieto, V. (2012), *El uso de la comparación en Arqueología*, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Bendala Galán, M. (2005), “Antonio García y Bellido y la valoración, imprescindible, del impacto colonial”: en M. Bendala Galán *et alii* (eds.): *La Arqueología clásica peninsular ante el Tercer Milenio: en el centenario de A. García y Bellido (1903-1972)*, Madrid: CSIC, 21-26.
- (2015), “Los Escipiones y la Roma de su tiempo: panorama social y urbano”: en M. Bendala Galán (ed.), *Los Escipiones: Roma conquista Hispania*, Madrid: Museo Arqueológico Regional, 34-57.
- Benoit, F. (1954), *L'héroïsation équestre*, Marsella: Ophrys.
- Bonet Rosado, H. y Izquierdo Peraile, I. (2001), “Vajilla ibérica y vasos singulares del área valenciana entre los siglos III y I a.C.”: *Archivo de Prehistoria Levantina* 24, 273-313.
- Bosch, P. (1915), *El problema de la cerámica ibérica*. Madrid: Museo Nacional de Ciencias Naturales.
- Brotons Yagüe, F. y Ramallo Asensio, S.F. (2017), “Continuidades y cambios en los santuarios ibéricos del Sureste de Iberia: los templos *in antis* del Cerro de los Santos y del Cerro de la Ermita de la Encarnación”: en T. Tortosa Rocamora y S. Ramallo Asensio (eds.), *El tiempo final de los santuarios ibéricos en los procesos de impacto y consolidación del mundo romano*, Anejos de AEA 79, Madrid: CSIC, 93-116.
- Brown, S.S. (1991), *Late Carthaginian child sacrifice and sacrificial monument in their Mediterranean context*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Chapa Brunet, T. (1980), *La escultura zoomorfa ibérica en piedra*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- (2002-2003), “Esculturas funerarias ibéricas de Los Castellones de Césal (Hinojares, Jaén)”: *Boletín de la Asociación Española de Amigos de la Arqueología* 42, 143-168.
- (2005), “Las primeras manifestaciones escultóricas ibéricas en el oriente peninsular”: *Archivo Español de Arqueología* 78, 23-47.
- Chapa Brunet, T. y Izquierdo Peraile, I. (coords.) (2010), *La Dama de Baza: un viaje femenino al Más Allá*, Madrid: Ministerio de Cultura.
- Comino Comino, A. (2015): *El santuario ibérico de La Luz (Santo Ángel, Murcia) como elemento de identidad territorial (s. IV/III a.C. – I d.C.)*, Murcia: Universidad de Murcia.
- Detienne, M. (2009), *Comparar lo incomparable: alegato a favor de una ciencia histórica comparada*, Madrid: Península.

- Domínguez Monedero, A.J. (1998), “Más allá de Heracles: de la Iberia real a la recreación de una Iberia griega”: en P. Cabrera Bonet y C. Sánchez Fernández (coords.), *Los griegos en España. Tras las huellas de Heracles*, Madrid: Ministerio de Educación, 44-65.
- (2013), “Los primeros griegos en la Península Ibérica (s. IX-VI a.C.): mitos, probabilidades, certezas”: en M.P. de Hoz García-Bellido y G. Mora Fernández (eds.), *El oriente griego en la Península Ibérica. Epigrafía e historia*. Madrid: Real Academia de la Historia, 11-42.
- Eiroa Fernández, J.J. (1987), “Noticia de dos representaciones del ‘potnios hippôn’ encontradas en Lorca (Murcia): *Anales de Prehistoria y Arqueología de Murcia* 3, 123-133.
- Eliade, M. (1954), *Tratado de Historia de las Religiones*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Ferrer Albelda, E. (ed.) (2010), *Los púnicos de Iberia: proyectos, revisiones, síntesis*. *Mainake* 32 (1), Málaga: Universidad de Málaga.
- (2018), *Los negocios de Plutón. La economía de los santuarios y templos en la Antigüedad*, Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Fletcher Valls, D. (1960), *Problemas de la cultura ibérica*, Valencia: Servicio de Investigaciones Prehistóricas.
- Gallelo, G. y Grau Mira, I. (2017), “Lo que no se ve en la arcilla: análisis del componente mineral por XRF de las terracotas del santuario”: en I. Grau Mira, I. Amorós López y J.M. Segura Martí, *El santuario ibérico y romano de La Serreta (Alcoi, Cocentaina, Penàguila). Prácticas rituales y paisaje en el área central de la Contestania*. Alcoy: Museu d’Alcoi, 119-126.
- García y Bellido, A. (1952), “La colonización griega”: en R. Menéndez-Pidal (ed.), *Historia de España 1: España Protohistórica. Vol. II: La España de las invasiones célticas y el mundo de las colonizaciones*, Madrid: Espasa-Calpe, 493-680.
- García Cardiel, J. (2013), “La hierogamia de Pozo Moro (Chinchilla, Albacete): una lectura en clave ibérica”: en J.J. Caerols Pérez (ed.), *Religio in labyrintho. Encuentros y desencuentros en sociedades complejas*. Madrid: Escolar y Mayo, 35-45.
- (2015): “El Cerro de los Santos: paisaje, negociación social y ritualidad entre el mundo ibérico y el hispano”: *Archivo Español de Arqueología* 88, 85-104.
- (2017), “Las flautistas de Iberia. Mujer y transmisión de la memoria social en el mundo ibérico (siglos III-I a.C.)”: *Complutum* 28/1, 143-162.
- (2018a), “Los dioses devoradores de regalos. Santuarios y economía en el mundo ibérico”: en E. Ferrer Albelda (ed.), *Los negocios de Plutón*.

- La economía de los santuarios y templos en la Antigüedad*, Sevilla: Universidad de Sevilla, 119-146.
- (2018b), “Estrabón y sus ‘tres asentamientos massaliotas’. Procesos de etnogénesis durante la conquista romana de Hispania”: *Athenaeum* 106 (1), 111-134.
- García-Gelabert Pérez, M.P. y Blázquez Martínez, J.M. (1993), “Oretania entre los siglos VI-III a.C.”: en J. Untermann y F. Villar (eds.), *Lengua y Cultura en la Hispania prerromana*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 91-109.
- García Iglesias, L. (1979), “La Península Ibérica y las tradiciones griegas de tipo mítico”: *Archivo Español de Arqueología* 52, 131-140.
- Gómez Espelosín, F.J. (2009), “Iberia in the Greek geographical imagination”: en M. Dietler y C. López Ruiz (eds.), *Colonial encounters in Ancient Iberia. Phoenician, Greek and indigenous relations*, Chicago: The University of Chicago Press, 281-297.
- González Alcalde, J. (1997), “Simbología de la diosa Tanit en representaciones cerámicas ibéricas”: *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló* 18, 329-343.
- González Reyero, S. (2008), “Música, memoria y comportamiento social en la Contestania ibérica. El caso de El Cigarralejo (Mula, Murcia)”: en A.M. Adroher Aurox y J.J. Blánquez Pérez (eds.), *I Congreso Internacional de Arqueología Ibérica Bastetana. Comunicaciones*, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 69-85.
- Grau Mira, I. (2000), “Territorio y lugares de culto en el área central de la Contestania ibérica”: *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló* 21, 195-225.
- Grau Mira, I.; Amorós López, I. y Segura Martí, J.M. (2017), *El santuario ibérico y romano de La Serreta (Alcoi, Cocentaina, Penàguila). Prácticas rituales y paisaje en el área central de la Contestania*, Alcoy: Museu d’Alcoi.
- Hæussler, R. (2013), *Becoming Roman? Diverging identities and experiences in Ancient Northwest Italy*, London: Left Coast Press.
- Heuzey, L. (1891), “Statues spagnoles de style gréco-phénicien (question d’authenticité)”: *Revue d’Assyriologie et d’archéologie orientale* 2 (3), 96-114.
- Hodder, I. (ed.) (1987), *The archaeology of contextual meanings*, New Directions in Archaeology, Cambridge: Cambridge University Press.
- Iborra Eres, M.P. (2012), “El material faunístico recuperado en el depósito votivo de Libisosa”: en H. Uroz Rodríguez, *Prácticas rituales, icono-*

- grafía vascular y cultura material en Libisosa (Lezuza, Albacete). Nuevas aportaciones al Ibérico Final del Sudeste*, Alicante: Universidad de Alicante, 199-213.
- Insoll, T. (2004), “Are archaeologists afraid of gods? Some thoughts on archaeology and religion”: en T. Insoll (ed.), *Belief in the past. The Proceedings of the 2002 Manchester Conference on Archaeology and Religion*, Oxford: Archaeopress, 1-6.
- León Alonso, M.P. (1981), “Plásticas ibérica e iberorromana”: en *La baja época de la cultura ibérica*, Madrid: Asociación Española de Amigos de la Arqueología, 181-199.
- Llobregat Conesa, E.A. (1981), “Toros y agua en los cultos funerarios ibéricos”: *Saguntum* 16, 149-164.
- López Pardo, F. (2004), “Crono y Briareo en el umbral del Océano. Un recorrido por la historia mítica de los viajes al confín del Occidente hasta los albores de la colonización”: en V. Peña Romo, A. Mederos Martín y C. González Wagner (eds.), *La navegación fenicia. Tecnología naval y derroteros*, Madrid: CEFYP, 1-42.
- (2006), *La torre de las almas. Un recorrido por los mitos y creencias del mundo fenicio y orientalizador a través del monumento de Pozo Moro*. Anejo X de *Gerión*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Lucas Pellicer, M.R. y Ruano Ruiz, E. (1990), “Sobre la arquitectura ibérica de Cástulo (Jaén): reconstrucción de una fachada monumental”: *Archivo Español de Arqueología* 63, 43-64.
- Marín Ceballos, M.C. (1987), “¿Tanit en España?”: *Lucentum* 6, 43-79.
- Marín Ceballos, M.C. y Padilla Monge, A. (1997), “Los relieves del ‘domador de caballos’ y su significación en el contexto religioso ibérico”: *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló* 18, 461-494.
- Martínez-Pinna, J. (2008). “Las tradiciones fundacionales en la Península Ibérica”: en P. Anello y J. Martínez-Pinna (eds.), *Relaciones interculturales en el Mediterráneo antiguo: Sicilia e Iberia*, Málaga: Universidad de Málaga, 345-359.
- Mattingly, D.J. (2011), *Imperialism, power, and identity. Experiencing the Roman Empire*, Princeton: Princeton University Press.
- Millett, M. (2010), *The Romanization of Britain: an essay in archaeological interpretation*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Moratalla Jávega, J. (2000-2015), “La cultura ibérica en el curso bajo del Medio Vinalopó: nuevos datos, nuevas perspectivas”: *Alebus* 10-12, 11-64.

- Morena López, J.A. (2017), *Arquitectura, iconografía y culto en el santuario iberorromano de Torreparedones (Baena, Córdoba)*, Córdoba: Universidad de Córdoba.
- O'Bryhim, S. (2001), "An oracular scene from the Pozo Moro funerary monument": *Near Eastern Archaeology* 64 (1-2), 67-70.
- Ocharán López, J.Á. (2017), *Santuarios rupestres ibéricos del sureste peninsular*, Alicante: Universidad de Alicante.
- Olmos Romera, R. (1986), "Quelques observations sur l'assimilation de l'iconographie grecque dans le monde ibérique": en L. Kahil, Ch. Augé y P. Linant (dirs.), *Iconographie classique et identités régionales. Bulletin de Correspondance Hellénique*, Suppl. 14, 155-166.
- (2000), "El vaso del 'Ciclo de la Vida' de Valencia: una reflexión sobre la imagen metamórfica en época iberohelenística": *Archivo Español de Arqueología* 73, 59-85.
- (2003a), "Seres de nuestra sinrazón y nuestros sueños": en I. Izquierdo Peraile y H. Le Meaux (coords.), *Seres híbridos. Apropiación de motivos míticos mediterráneos*, Madrid: Ministerio de Educación, 29-36.
- (2003b), "Combates singulares: lenguajes de afirmación de Iberia frente a Roma": en T. Tortosa Rocamora y J.A. Santos Velasco (eds.), *Arqueología e iconografía. Indagar en las imágenes*, Roma: L'Erma di Bretschneider, 79-97.
- Olmos Romera, R. y Tortosa Rocamora, T. (2010). "Aves, diosas y mujeres": en T. Chapa Brunet e I. Izquierdo Peraile (coords.), *La Dama de Baza: un viaje femenino al Más Allá*, Madrid: Ministerio de Cultura, 243-257.
- Osgood, J. (2018), *Rome and the Making of a World State, 150 BCE – 20 CE*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Paris, P. (1904-1905), *Essai sur l'art et l'industrie de l'Espagne primitive*, Paris: Leroux.
- Pérez Vilatela, L. (1995), "Los νόστοι en Iberia, según la escuela de Pérgamo": *Cuadernos de Filología Clásica (Estudios Griegos e Indoeuropeos)* 5, 321-344.
- Plácido Suárez, D. (1995-1996), "La imagen simbólica de la Península Ibérica en la Antigüedad": *Studia Historica, Historia Antigua* 13-14, 21-35.
- (2000), "Los viajes griegos arcaicos a Occidente: los procesos de mitificación": en P. Fernández Uriel y F. López Pardo (eds.), *Intercambio y comercio preclásico en el Mediterráneo*, Madrid: CEFYP, 267-270.
- (2003), "Los viajes fenicios y los mitos griegos sobre el lejano Occidente": en B. Costa y J.H. Fernández (eds.), *Contactos en el extremo de*

- la Oikouménē. Los griegos en Occidente y sus relaciones con los fenicios*, Ibiza: Museu Arqueològic d'Eivissa i Formentera, 7-18.
- Prados Torreira, L. (2007), “Mujer y espacio sagrado: haciendo visibles a las mujeres en los lugares de culto de época ibérica”: *Complutum* 18, 217-225.
- (2014), “La participación de la comunidad. Las unidades domésticas y los individuos en los rituales de los santuarios de la cultura ibérica”: en T. Tortosa Rocamora (ed.), *Diálogo de identidades. Bajo el prisma de las manifestaciones religiosas en el ámbito mediterráneo (ss. III a.C. – s. I d.C.)*. Madrid: CSIC, 123-133.
- Prados Torreira, L. y Izquierdo Peraile, I. (2002-2003), “Arqueología y género: la imagen de la mujer en el mundo ibérico”: *Boletín de la Asociación Española de Amigos de la Arqueología* 42, 213-229.
- Prados Torreira, L., Rueda Galán, C. y Ruiz Rodríguez, A. (eds.) (2018), *Bronces ibéricos. Una historia por contar. Libro homenaje al prof. Gérard Nicolini*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Quesada Sanz, F. (1997), “¿Jinetes o caballeros? En torno al empleo del caballo en la Edad del Hierro peninsular”: en *La guerra en la Antigüedad. Una aproximación al origen de los ejércitos en Hispania*, Madrid: Ministerio de Defensa, 185-194.
- Quesada Sanz, F. y Zamora Merchán, M. (eds.) (2003), *El caballo en la antigua Iberia*, Madrid: Real Academia de la Historia.
- Ramos Fernández, R. (1990), “El toro de Iberia”: en *Homenaje a Jerónimo Molina García*, Murcia: Academia Alfonso X El Sabio, 113-130.
- Rísquez Cuenca, C. y García Luque, M.A. (2012), “Identidades de género y prácticas sociales en el registro funerario ibérico. La necrópolis de El Cigarralejo”: en L. Prados Torreira (ed.), *La arqueología funeraria desde una perspectiva de género*, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 257-276.
- Rísquez Cuenca, C. y Rueda Galán, C. (eds.) (2013), *Santuarios iberos: territorio, ritualidad y memoria*. Jaén: Asociación para el desarrollo de la Comarca de El Condado.
- Rísquez Cuenca, C.; Rueda Galán, C. y García Luque, A. (2013), *Plan director del Santuario ibero de la Cueva de la Lobera (Castellar, Jaén)*, Jaén: Universidad de Jaén.
- Rouillard, P.; Espinosa Ruiz, A. y Moratalla Jávega, J. (2014), *Villajoyosa Antique, territoire et topographie: le sanctuaire de la Malladeta*, Madrid: Casa de Velázquez.
- Rueda Galán, C. (2012), *Exvotos ibéricos 2. El instituto Gómez-Moreno, Fundación Rodríguez-Acosta (Granada)*, Jaén: Instituto de Estudios Giennenses.

- (2013), “Ritos de paso de edad y ritos nupciales en la religiosidad ibera: algunos casos de estudio”: en C. Rísquez Cuenca y C. Rueda Galán (eds.), *Santuarios iberos: territorio, ritualidad y memoria*. Jaén: Asociación para el desarrollo de la Comarca de El Condado, 341-384.
- Ruiz Bremón, M. (1986), “Esculturas romanas en el Cerro de los Santos”: *Archivo Español de Arqueología* 59, 67-88.
- Rundin, J.S. (2004), “Pozo Moro, child sacrifice, and the Greek legendary tradition”: *Journal of Biblical Literature* 123 (3), 425-447.
- Sala Sellés, F. (2007), “Algunas reflexiones a propósito de la escultura ibérica de la Contestania y su entorno”: en L. Abad Casal y J.A. Soler Díaz (eds.), *Arte ibérico en la España mediterránea*, Alicante: Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil Albert, 51-82.
- San Nicolás, M. (1983), “Un nuevo relieve del ‘domador’ de caballos procedente de La Encarnación (Caravaca, Murcia)”: *Pyrenae* 19-20, 277-280.
- Sánchez Moreno, E. (ed.) (e.p.), *Veinticinco estampas de la España antigua cincuenta años después (1967-2017)*. En torno a la obra de Antonio García y Bellido y su actualización científica, Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Sánchez Moreno, E.; Aguilera Durán, T. (2013), “Bárbaros y vencidos, los otros en la conquista romana de Hispania. Notas para una deconstrucción historiográfica”: en R.M. Cid López y E. García Fernández (eds.), *Debita verba. Estudios en homenaje al profesor Julio Mangas Manjarrés*, Oviedo: Universidad de Oviedo, 225-244.
- Santos Velasco, J.A. (2014), “Algunas cuestiones sobre identidad subyacente en las imágenes ibéricas del llamado ‘Domador de caballos’”: en T. Tortosa Rocamora (ed.), *Diálogo de identidades. Bajo el prisma de las manifestaciones religiosas en el ámbito mediterráneo (s. III a.C. – s. I d.C.)*, Madrid: CSIC, 147-158.
- Stek, T.S. (2015), “Cult, conquest, and ‘religious romanization’. The impact of Rome on cult places and religious practices in Italy”: en T.D. Stek y G.-J. Burgers (eds.), *The impact of Rome on cult places & religious practices in ancient Italy*, London: Institute of Classical Studies, 1-28.
- Tortosa Rocamora, T. y Ramallo Asensio, S.F. (eds.) (2017), *El tiempo final de los santuarios ibéricos en los procesos de impacto y consolidación del mundo romano*, Madrid: CSIC.
- Tortosa Rocamora, T. y Santos Velasco, J.A. (eds.) (2003), *Arqueología e iconografía. Indagar en las imágenes*, Roma: L’Erma di Bretschneider.

Vives-Ferrándiz Sánchez, J. (2005), *Negociando encuentros. Situaciones coloniales e intercambios en la costa oriental de la Península Ibérica (ss. VIII-VI a.C.)*, Barcelona: Universidad Pompeu Fabra.

Vizcaíno Estevan, A. (2011), “Imágenes, texto y prácticas en femenino. La mujer y la cerámica de Tossal de Sant Miquel (Llíria, Valencia)”: *Saguntum* 43, 125-132.

Wolf, G. (1998), *Becoming Roman: the origins of provincial civilization in Gaul*, Cambridge: Cambridge University Press.



José María Blázquez en las ruinas del templo de Apolo Ylates en Kourion (Chipre) en septiembre de 1989. Foto de Guadalupe López Monteagudo

JOSÉ MARÍA BLÁZQUEZ MARTÍNEZ Y LA RELIGIÓN ROMANA DE HISPANIA

JOSÉ A. DELGADO DELGADO
Universidad de La Laguna

Mi trato con don José María¹ fue tardío y, por regla general, puntual. Recuerdo en particular aquellas conversaciones de pasillo, habitualmente en el Consejo, que terminaban siempre con su proverbial gesto de generosidad para quienes no éramos de Madrid: “Oye, Jose, si necesitas unas ‘xerocopias’ no tengas problemas para pedírmelas”.

Ocasionalmente, sin embargo, tuve la fortuna de frecuentarlo y conocerlo en sus funciones de maestro. Me viene a la memoria especialmente los meses en que estuvo en nuestra Universidad de La Laguna, allá por el año 1992, como profesor visitante, invitado por el Área de Historia Antigua para impartir un curso de doctorado sobre ‘cristianismo primitivo’. De ese curso, que fue denso y dilatado, me llamó en particular la atención el hecho de que en ningún momento el profesor Blázquez hiciera la menor mención a la religión cívica grecorromana tradicional. Según las notas que tomé en su momento, trató con detalle las “persecuciones del estado romano contra los cristianos”, los enfrentamientos intelectuales entre los filósofos neoplatónicos y los apologistas del cristianismo, y el “cristianismo como religión sincretista”; ni una sola palabra sobre la religión romana. Consulté luego su trabajo de síntesis sobre el nacimiento del cristianismo (Blázquez 1990b) y observé esa misma pauta: se encuentra allí un capítulo titulado “el ambiente pagano del cristianismo primitivo”, pero el discurso se concentra en la “religiosidad popular” (magia, astrología, adivinación), las “principales doctrinas filosóficas” (epicureísmo, estoicismo, platonismo) y “el ataque de los intelectuales al cristianismo”. La conclusión aparente es que, por alguna razón, no entendía o no veía la necesidad de

¹ Estas notas se presentan como uno de los resultados del Proyecto de Investigación Bases teóricas y metodológicas para el estudio de la diversidad religiosa y las minorías religiosas en España (HAR2016-75173-P), del Ministerio de Ciencia e Innovación de España

contemplar ese sustrato religioso tradicional en su explicación de los orígenes y desarrollo del movimiento cristiano.

Ya por aquel entonces comenzaba a preparar mi memoria de licenciatura bajo la dirección del profesor Díez de Velasco. Acordamos que debía tratar la relación entre las élites locales y los cultos cívicos de la provincia hispana de la Bética durante el Alto Imperio. Se trataba de un tema, por tanto, centrado en la religión romana de Hispania. Solamente pude incorporar a la nómina de obras consultadas un pequeño artículo de Blázquez (1981b), el único de entre toda su extensa producción bibliográfica que tenía cierta relación con algunos puntos concretos de mi trabajo.

Años más tarde, y bajo la misma dirección, avanzaba sobre el tema de mi tesis doctoral, los sacerdocios cívicos de las provincias romanas de la Bética y las Mauritánias. La religión romana en Hispania era una vez más uno de los centros de mi investigación. No hallé ningún apoyo específico en la bibliografía 'blazquiana'.

Ahora que el profesor Díez de Velasco me ha encargado que prepare unas notas sobre las aportaciones del profesor Blázquez en el terreno de la religión romana, especialmente en Hispania, he revisado exhaustivamente su producción. El resultado es sustancialmente el mismo que se deriva de mis observaciones anteriores. Apenas tiene publicadas unas pocas líneas, tangenciales e indirectas (Blázquez 1974a; 1981b; 1982c; 1984d; 1985c; 1986e; 1993h; 1998d; 1998f). Aparentemente no mostró interés por este capítulo de la historia de las religiones de la Antigüedad, al menos no si se juzga por su producción académica impresa.

No es fácil entender los motivos. Trabajó mucho sobre lo que podríamos llamar el sustrato religioso prerromano (véanse los ensayos de mis colegas en esta misma publicación; también Abascal Palazón 2018), lo que lo obligó a tener un permanente contacto con el mundo romano en la medida en que los documentos epigráficos que se conservan de aquel sustrato son todos de época romana. Estudió y publicó también extensamente sobre la economía y sociedad de la Hispania romana a lo largo de toda su historia, desde la época tardorrepública hasta la imperial tardía (a título de ejemplo: Blázquez 1975*; 1989*; 1990*). Se interesó por las ciudades y el urbanismo hispano (Blázquez 1991*), y conocía muy bien los materiales arqueológicos y epigráficos de los centros cívicos (Blázquez 1975-85*). Todas sus líneas de trabajo parecen situarlo, pues, en las condiciones científicas óptimas para completar su periplo investigador por las tradiciones religiosas de los pueblos y culturas de la Península Ibérica durante la Antigüedad. Después de haber estudiado las religiones de estirpe fenicia, tartésica, ibérica e indoeuropea, ¿por qué excluir la romana?

Si se mira más allá de su propia obra académica en sentido estricto, es decir, si nos alejamos por un momento de Blázquez como investigador, y nos acercamos a Blázquez como profesor, se obtienen algunos nuevos elementos de juicio para evaluar la cuestión que aquí se plantea. Siguiendo esta nueva dirección vemos a don José María animando a sus alumnos a formarse en el ámbito de las religiones de Grecia y Roma, aconsejando y proponiendo temas de memorias de licenciatura o tesis doctorales centrados en los desarrollos y formas particulares que estas religiones cívicas adquirieron en el solar de la Península Ibérica, lo vemos, en fin, solicitando colaboración para escribir los capítulos correspondientes de esas religiones en las grandes obras de divulgación que coordinó o auspició.

Entre los alumnos directos basta citar los nombres de Julio Mangas, Santiago Montero, Jorge Martínez-Pinna, Jaime Alvar y Francisco Díez de Velasco para mostrar hasta qué punto el impulso de Blázquez dio lugar a una auténtica escuela de historiadores preocupados por las religiones clásicas en general, y las de la Hispania romana en particular.

En el territorio de la dirección académica en la Universidad Complutense de Madrid, firmó tanto las memorias de licenciatura presentadas de Jaime Alvar sobre *Los cultos de Mitra, Isis y Serapis en Hispania* (1977) y Diana Segarra acerca de *Los cultos metroacos en las Galias* (1985). Entre las tesis doctorales, las de Rosa María Sanz Serrano con el título de *El paganismo en la Hispania Tardorromana y Visigoda siglos IV al VII: análisis de un proceso de cambio* (1984) y la de Juan Cascajero acerca de la *Polémica religiosa de Lucrecio* (1989). Resulta revelador, sin embargo, que la segunda tesis doctoral que dirigiera en materia de religiones antiguas tras la de Ramón Teja fuera precisamente una acerca de la religión romana en Hispania. Tal fue el tema que encomendó a Ana María Vázquez Hoys, que defendió en 1974 con el título de *La religión romana en Hispania: fuentes epigráficas, arqueológicas y numismáticas*. Se trata de una obra en cierto sentido paralela a su propia tesis doctoral, pues entiendo que de alguna manera estaba pensada para que hiciera por la religión romana de Hispania lo que la suya había hecho por las 'religiones primitivas'. Aunque se trataba de un trabajo estrictamente documental, sin análisis alguno, Blázquez tal vez consideró que estaba encomendando una suerte de estudio fundacional, que fomentaría la investigación de la religión romana en suelo peninsular y cubriría así un espacio de indagación científica que él mismo no había cultivado personalmente pero que seguramente le parecía imprescindible.

En cuanto a las obras de colaboración, ejemplos señeros los tenemos en la segunda edición de la *Historia de España (España romana)* de Menéndez Pidal (1986), en la *Historia de las Religiones Antiguas (Oriente,*

Grecia y Roma) (1993) y la *Historia de las Religiones de la Europa Antigua* (1994) –ambas en Cátedra- y, en ámbito internacional, la serie *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (1986). Conviene consignar, a propósito de lo que aquí interesa, la distribución de las áreas de competencia de cada cual. En la primera de estas obras, Blázquez asumió “la religión indígena”, el “origen del cristianismo hispano”, y “el cristianismo durante el siglo IV”; Julio Mangas la “religión romana de Hispania” y Juan José Sayas Abengochea las “religiones místicas” y el “culto al emperador”. En la segunda, Blázquez se hizo cargo del conjunto de las religiones de Oriente Próximo y Egipto, Jorge Martínez-Pinna de las religiones egeas, de la Grecia clásica y la “religión romana arcaica” y Santiago Montero de la “religión helenística” y de la religión romana durante las épocas republicana e imperial. En la tercera, Blázquez escribió sobre la “religión etrusca”, la “religión de Cerdeña”, la “religión tartésica y fenicia del periodo orientalizante”, la “religión del sur de la Península Ibérica”, la “religión del Levante ibérico” y la “religión de los pueblos del sur de la Galia y de los Alpes”; Jorge Martínez-Pinna y Santiago Montero sobre la “religión de los pueblos itálicos”; M^a Paz García-Gelabert sobre “el mundo funerario ibérico”; Francisco Marco Simón sobre la “religión indígena de la Hispania indoeuropea”; Juan José Sayas sobre la “religiosidad de los pueblos de ambas vertientes de los Pirineos”; Guadalupe López Monteagudo sobre la “religión céltica, gala y galo-romana” y Francisco Díez de Velasco de las “religiones de los pueblos del centro, norte, y este de Europa”. En lo que corresponde al ámbito internacional, es destacable la división de tareas para redactar los capítulos que la serie *ANRW* concedió a las religiones de la Hispania romana. Blázquez (1986a) publicó allí una gran síntesis sobre las religiones indígenas en la época imperial, Julio Mangas (1986) hizo lo propio con la religión romana en la misma época y Manuel Bendala (1986) escribió el capítulo sobre las religiones orientales en las épocas prerromana y romana.

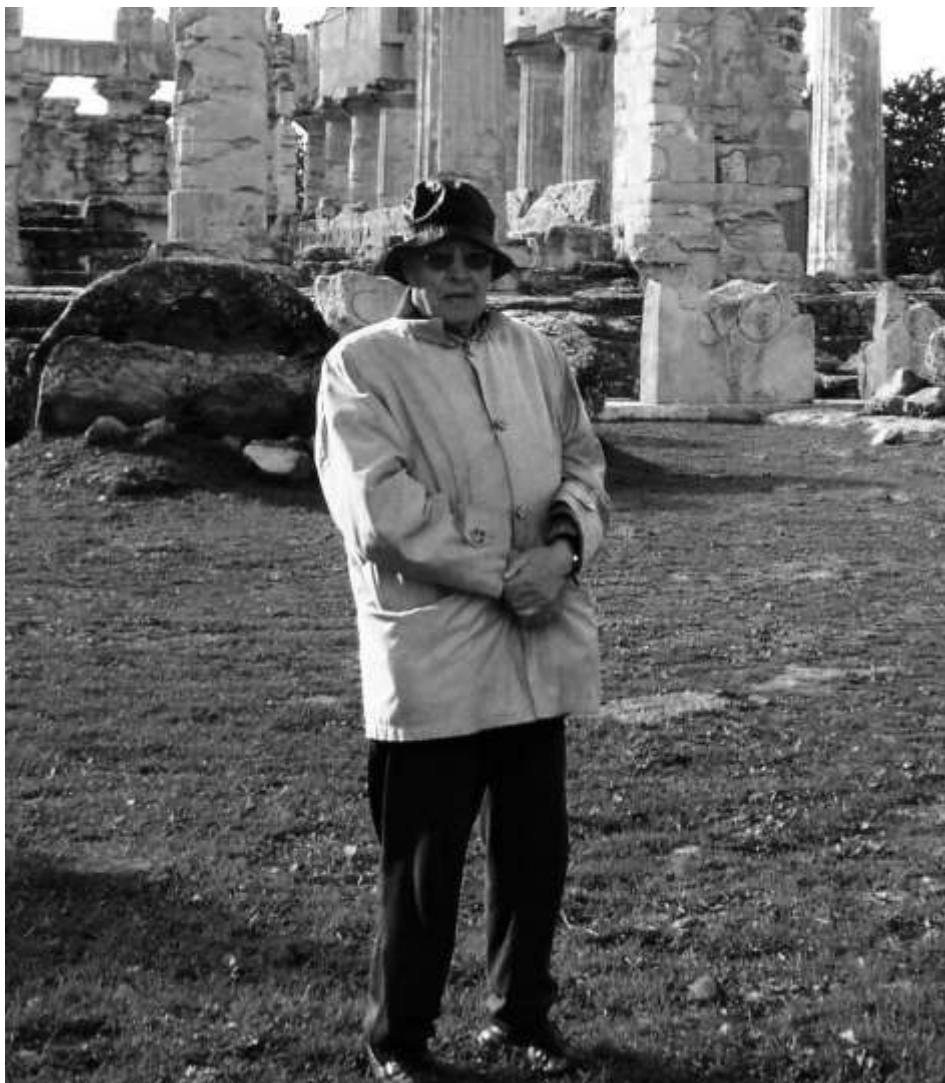
Desde este nuevo punto de vista, se comprueba que don José María no se desentendió sin más de las religiones cívicas tradicionales, y si bien no escribió sobre ellas personalmente, se preocupó en no poca medida de que esa parcela del conocimiento no se descuidase en la investigación y la universidad españolas. Alumnos y colaboradores suyos de distintas generaciones se han ocupado, y lo siguen haciendo, de desarrollar líneas de investigación y consolidar perfiles docentes universitarios vinculados muy de cerca con la religión grecorromana, bien en sus contextos específicos de origen (Grecia, Italia, Roma) bien en su proyección en el territorio hispano. Huelga decir que los resultados de todo este movimiento científico

cuentan actualmente con el máximo reconocimiento académico, tanto dentro de nuestras fronteras nacionales como en el contexto de la comunidad internacional.

BIBLIOGRAFÍA

(Las obras de José María Blázquez se citan por la lista bibliográfica al final del libro, salvo las que aparecen con el año seguido de un asterisco que se citan a continuación)

- Abascal Palazón, J. M. (2018), “José María Blázquez Martínez y los estudios sobre religiones antiguas de Hispania”: en N. Camarero Solana (coord.), *Vir validus et nobilis. Homenaje a D. José María Blázquez Martínez*, Linares: Centro de Estudios Linarenses, 171-188.
- Alvar, J. (1977), *Los cultos de Mitra, Isis y Serapis en Hispania*, memoria de licenciatura en la Universidad Complutense de Madrid (director: J.M. Blázquez).
- Bendala, M. (1986), “Die orientalischen Religionen Hispaniens in vorrömischer und römischer Zeit”: *ANRW II*, 18.1, 345-408.
- Blázquez, J. M. (1975-85), *Castulo I-V (Acta Arqueológica Hispana 8 y Excavaciones Arqueológicas en España 105, 117, 131 y 140)*, Madrid: Ministerio de Educación y de Cultura.
- (1975), *La romanización. La Sociedad y la economía de la Hispania romana*, Madrid: Istmo.
- (1989), *Nuevos estudios sobre la romanización*, Madrid: Istmo.
- (1990), *Aportaciones al estudio de la España romana en el Bajo Imperio*, Madrid: Istmo.
- (1991), *Urbanismo y sociedad en Hispania*, Madrid: Istmo.
- Cascajero Garcés, J. (1989), *Polémica religiosa de Lucrecio*, tesis doctoral de la Universidad Complutense de Madrid (director: J.M. Blázquez).
- Mangas, J. (1986), “Die römische Religion in Hispanien während der Prinzipatszeit”: *ANRW II*, 18.1, 276-344.
- Sanz Serrano, R.M. (1984), *El paganismo en la Hispania Tardorromana y Visigoda siglos IV al VII: análisis de un proceso de cambio*, tesis doctoral de la Universidad Complutense de Madrid (director: J.M. Blázquez).
- Segarra Crespo, D. (1985), *Los cultos metroacos en las Galias*, memoria de licenciatura en la Universidad Complutense de Madrid (director: J.M. Blázquez).
- Vázquez Hoys, A. M. (1974), *La religión romana en Hispania: fuentes epigráficas, arqueológicas y numismáticas*, tesis doctoral de la Universidad Complutense de Madrid (director: J.M. Blázquez).



José María Blázquez en Cirene (Libia) en noviembre de 2008, delante de la fachada oriental de la cella del templo de Zeus Lykaios. Foto de Guadalupe López Monteagudo

JOSÉ MARÍA BLÁZQUEZ Y LOS ESTUDIOS DEL CRISTIANISMO

RAMÓN TEJA

Universidad de Cantabria

El interés del Prof. José M. Blázquez por los estudios relacionados con la historia del cristianismo fue relativamente tardío como se deduce de su curriculum de investigador. Entre sus publicaciones, no figura ninguna anterior a 1967 y se da la extraña circunstancia de que se trata de uno de sus artículos que dieron lugar a mayores debates entre los estudiosos españoles de la época. El tema había sido planteado por Manuel Cecilio Díaz y Díaz (1967) en un volumen coordinado por José Manuel Gómez Tabanera en 1967 que alcanzó una gran difusión y donde el entonces catedrático de Filología Latina de la Universidad de Salamanca, a la que acababa de incorporarse también como catedrático de Historia Antigua el profesor Blázquez, expresaba en base a una serie de argumentos histórico-filológicos la teoría de que el cristianismo se había difundido en la Península Ibérica a partir del norte de África, más en concreto del África Proconsular y de Cartago. El principal argumento era la famosa epístola 67 del corpus epistolar de san Cipriano de Cartago, a quien habían recurrido como autoridad frente al obispo de Roma, Esteban, por el tema de la deposición de los obispos libeláticos Basíldes y Marcial. Blázquez se propuso apoyar la hipótesis de su colega de Salamanca con la aportación de nuevos argumentos de tipo tanto literario como, especialmente, arqueológico: la planta de algunas basílicas paleocristianas y las características de sus mosaicos, las cerámicas estampadas, e incluso, la decoración de algunos sarcófagos. Sus conclusiones se resumen en estas afirmaciones contundentes: “La abundancia de material arqueológico con prototipos en el norte de África es tan grande que parece indicar que las fuentes del cristianismo hispánico son africanas. En esta primera etapa, el material arqueológico que se relaciona con Roma, salvo la importación de sarcófagos, es muy poco numeroso” (Blázquez 1967c: 45). La gran difusión que alcanzó la hipótesis de Díaz y Díaz, así como los argumentos añadidos por Blázquez en este artículo que volvió a publicar dos años después en una revista inglesa de amplia difusión (Blázquez 1969c) —si no estoy equivocado ha sido su

única publicación sobre tema cristiano en inglés- determinó que la teoría del origen africano se convirtiese en una especie de Biblia de la historiografía española sobre el tema. He de añadir que el artículo de Blázquez es uno de los mejor redactados que le conozco y contiene una enorme documentación hasta el punto de que puede ser considerado un estado de la cuestión de los conocimientos del momento sobre el cristianismo hispano de los primeros siglos. Esta interpretación histórica de los orígenes del cristianismo en Hispania se mantuvo hasta que se llevó a cabo su refutación por obra de Manuel Sotomayor en su muy difundido manual de la Historia de la Iglesia (Sotomayor 1979). Aunque, el artículo de Blázquez, como sucederá con otros muchos, fue recogido en una primera reedición (Blázquez 1977a), hay que reconocer que las tesis contrarias de Sotomayor lograron imponerse sobre las de Díaz y Díaz y Blázquez y hoy en día son muy pocos, si es que hay alguien, que se preocupe por el tema tal como había sido planteado por los dos catedráticos de Salamanca. Ello no es obstáculo para que se reconozca que hayan podido existir influencias como en otros muchos temas, especialmente en el comercio y en la difusión de técnicas y artistas del mosaico.

Después de comprobar la nula atención que Blázquez, especializado desde la realización de su tesis doctoral por las religiones indígenas de la Península Ibérica, había dedicado en sus primeros años a los estudios sobre el cristianismo, me sorprende que se haya iniciado en la investigación del cristianismo hispano con un artículo de tan enorme erudición y tan bien elaborado en cuanto al fondo y la forma como el citado. Es posible que el motivo no fuese otro que apoyar la hipótesis de su colega de latín en Salamanca por quien me consta que tuvo siempre una enorme admiración intelectual. Y me resulta más sorprendente aún que en 1969, al terminar yo mi licenciatura en Filología Clásica en Salamanca al mismo tiempo que me propuso acompañarle como Ayudante de Clases Prácticas a su Cátedra recién lograda de la Complutense, me sugiriese un tema de tesis doctoral muy alejado del que había desarrollado en mi tesina de licenciatura, también bajo su dirección, sobre la concepción de poder en Tácito. La propuesta del que a partir de entonces sería mi maestro representa una de esas casualidades difícilmente explicables que a veces se producen en la vida de una persona y que condicionan todo su futuro. Yo nunca había estudiado la literatura patristica pues en esas fechas era algo desconocido en la titulación de Clásicas, pero siempre había tenido cierta curiosidad por conocer este tipo de literatura. Por ello acepté sin dudarle la sugerencia que Blázquez me hizo llevado de no sé qué intuición. En la Capadocia de la segunda mitad del siglo IV se dio la circunstancia de que convivieron tres teólogos y escritores que han dejado una importante obra literaria en forma de homilías, sermones y cartas. La investigación que se me propuso fue

analizar de qué forma en base a la obra literaria de estos autores se podía reconstruir la sociedad y la economía de aquella región tan poco conocida del Asia Menor. Llevé a cabo la investigación leyendo la obra de estos autores en la edición griega con traducción latina de la Patrología Griega de Migne en la sede del CSIC de la calle Duque de Medinaceli y en 1972 pude defender la tesis en la Universidad de Salamanca que vio su publicación poco después en la misma Universidad (Teja 1974). Un año después culminó la dirección de la tesis doctoral de Javier Arce (1975) sobre una temática muy diferente, Juliano el Apóstata, que finalmente no sería defendida en Salamanca, donde se había licenciado, sino en la Universidad de Granada por problemas burocráticos. Pero fue sin duda, una vez sentado el precedente de mi tesis, cuando Blázquez, ya en Madrid, propuso también una investigación parecida a uno de sus primeros discípulos de la Complutense, Antonino González Blanco (1975) sobre la obra de san Juan Crisóstomo que sería publicada también algunos años después: *Aspectos de la sociedad del bajo Imperio según las obras de Juan Crisóstomo*. Me llama la atención al leer el curriculum de Blázquez que entre las veinticinco tesis de tema religioso dirigidas, sólo siete tienen relación con la historia de cristianismo y en ninguna siguió los pasos marcados por estas primeras que he recordado. Pero me resulta también llamativo que salvo dos artículos divulgativos sobre Constantino y la Iglesia (Blázquez 1974c), y sobre la cultura clásica y el cristianismo (Blázquez 1974d), no sea hasta diez años después, en 1978, cuando inicie una serie ininterrumpida hasta su muerte de artículos en revistas que en el fondo obedecen a los mismos planteamientos de las tesis doctorales citadas. Se trata de estudios monográficos sobre diversos autores cristianos basados en una recogida de datos, por lo general someramente analizados y poco contextualizados, de acuerdo con una manera rápida de trabajar que será muy característica de Blázquez y alejada de lo que había sido su primera publicación sobre el cristianismo. Recordaré a este respecto tres trabajos dedicados a la Vida de Melania la Joven (Blázquez 1978a, 1995d y 1997e), dos sobre Salviano de Marsella, uno de ellos el importante discurso de ingreso en la Academia de la Historia (Blázquez 1985a y 1990a); dos sobre la vida estudiantil en Alejandría y Berito según la Vida del obispo Severo de Antioquía de Zacarías Escolástico (Blázquez 1998e y 1999n) y solo uno sobre El Pedagogo de Clemente de Alejandría (Blázquez 1993d), la Decretal del papa Siricio (Blázquez 1993g), las epístolas de san Jerónimo (Blázquez 1994b).

Tras esta serie de estudios que, como he dicho, de alguna manera se insertan en la temática de las tesis citadas de R. Teja y A. González Blanco, me atrevo a clasificar sus numerosos estudios por grandes bloques temáticos tan variados como los temas de las otras tesis doctorales dirigidas: *Coincidencia*

entre el pensamiento de L.A. Séneca y de san Pablo sobre la esclavitud (Ibarzabal 1994); *La imagen de la mujer en la Hispania visigoda a través del estudio del pensamiento judeo-cristiano* (Pardo 1992); *La mujer soltera en la obra de Tertuliano* (Dávila 1986), *El paganismo en la Hispania Tardorromana y Visigoda siglos IV al VII: análisis de un proceso de cambio* (Sanz 1984); y la tan genérica por su título que no me atrevo a valorar su contenido: *Aspectos del cristianismo en la Antigüedad Tardía* (Fernández 1984). De estos bloques temáticos, el que más ha atraído la atención de Blázquez ha sido el fenómeno del monacato y su trascendencia social, con numerosas publicaciones durante más de veinte años de su actividad investigadora (Blázquez 1989c; 1989d; 2000g; 2007c; 2007d; 2007i; 2011h; 2012a). Pero una rápida lectura de su curriculum pone de manifiesto algo que sus discípulos constatamos desde muy pronto, que su curiosidad intelectual no tuvo límites y que se interesó, de una manera más o menos sistemática, por numerosos aspectos del cristianismo de la Antigüedad: la violencia religiosa entre cristianos y paganos (Blázquez 2006d; 2007i; 2008d; 2010g; 2012b); el priscilianismo (Blázquez 1981d; 1982b; 204i); las relaciones de cristianismo con las religiones mistericas (Blázquez 1995a), con la filosofía pagana y la Academia de Atenas (Blázquez 1995i; 2001k); con la literatura apocalíptica (Blázquez 2002c), la venida de Pablo y Pedro a Roma (Blázquez 2003c), el pensador cristiano Orígenes (Blázquez 2009f); los sobornos en la Iglesia (Blázquez 2008g). Al igual que en sus primeros años sobre los orígenes de cristianismo en Hispania, también atrajo su atención el caso de Lusitania (Blázquez 2002i; 2008e) o la obra de los escritores hispanos Orosio y Prudencio (Blázquez 2005d) e incluso volcó su curiosidad intelectual sobre los cristianos de Persia (Blázquez 2009g) y sobre la figura de Mahoma (Blázquez 2007d; 2011h; 2012a). Paso por alto sus numerosas publicaciones, la mayor parte en colaboración con J. Cabrero sobre el judaísmo y el valor histórico de los textos bíblicos, para recordar un estudio sobre la demonología en base a un largo listado de escritores cristianos autores de Vidas: Atanasio y la Vida de Antonio; Sulpicio Severo y la Vida de Martín de Tours; Jerónimo y la Vida de Hilarión; Paladio y la Historia Lausiaca y Geroncio y la Vida de Melania (Blázquez 1992e).

El interés por la arqueología como fuente histórica que marcó los orígenes de Blázquez como historiador no le abandonó nunca y se manifestó también en los estudios arqueológicos sobre el cristianismo de Hispania, pero también de otros países (Blázquez 2001o). El análisis y el catálogo de los mosaicos hispanos en colaboración con diversas discípulas fue un tema que nunca abandonó y se explica que también recurriese a los mosaicos como fuente histórica del cristianismo en especial en su relación con la mitología pagana (Blázquez 1990d y 1990i). Paso por alto las numerosas publicaciones de carácter divul-

gativo en revistas como *Historia 16* y *XX Siglos* que contribuyeron a incrementar su popularidad en España pero que no representan nada importante en su actividad como historiador. No es este el caso de los numerosos libros de recopilación de publicaciones previas. Es bien sabido que desde muy pronto Blázquez tuvo la fortuna de encontrar editores que reeditasen sus publicaciones previas agrupadas por grandes temas y generalmente con títulos atractivos que incrementaron su popularidad. Me limitaré a recordar algunas de estas publicaciones en forma de libro con contenidos relacionados directa o indirectamente con la historia del cristianismo (Blázquez 1990c; 1998a; 1999a; 2003g; 2006a; 2009a; 2014c). Termino recordando que Blázquez fue también un asiduo colaborador en obras colectivas en que se abordan los temas religiosos, destacando las más de 300 páginas sobre cristianismo en el volumen dedicado a *Cristianismo y religiones mistericas* (Blázquez 1995a), pero solo puedo citar un manual en que figurase como autor único, una breve historia de los orígenes del cristianismo (Blázquez 1990b).

Tras este rápido repaso a su bibliografía se impone una valoración final. Como en tantos otros campos de la Historia Antigua, José María Blázquez ha representado un antes y un después en la historia del cristianismo en España. O mejor dicho, la Historia Antigua se inició en España con y gracias a Blázquez, lo que significa que ha dejado la huella de su marcada personalidad y su manera de hacer la historia en el devenir, con todas las virtudes y defectos, de esta disciplina en los últimos cincuenta años en nuestro país. Tuvo Blázquez el mérito de intuir lo que iba a ser la universidad española en el futuro. El año de su traslado a la Universidad Complutense coincidió con la creación de la figura del Ayudante de Clases Prácticas con dedicación exclusiva lo que significó el punto de partida para la formación de jóvenes investigadores, algo que hasta entonces era imposible en la universidad española. Blázquez se dedicó, a partir de este momento, a reclutar recientes licenciados y proponerles temas de tesis doctoral que abarcasen casi todas las facetas de la Historia Antigua en las que él mismo estaba interesado y, entre ellas, ocupó un lugar privilegiado la historia religiosa y la historia del cristianismo. Al tiempo que estimulaba la formación de jóvenes investigadores tuvo el acierto de abrirles las fronteras de Europa enviándolos a completar su formación en otros países, especialmente Alemania, lo que determinó un salto cualitativo de enorme importancia. No solo pudieron formarse en Europa sino desarrollar temas de investigación ajenos a la historia local o peninsular, un salto cualitativo que aún no se ha producido en la historiografía española de otras épocas. Pero, un punto débil de la manera de hacer historia de Blázquez es que, en general, ha predominado la cantidad sobre la calidad y lo mismo se puede decir de los discípulos que han formado parte de los que se puede de-

nominar su “Escuela”. Sobre la obra y la herencia historiográfica de Blázquez se han emitido juicios muy opuestos y contradictorios y a ninguno les falta fundamento. Pero estoy convencido de que si no hubiese existido la figura de Blázquez como persona y como catedrático de Historia Antigua es posible que esta disciplina no existiese aún en España o, al menos, no habría salido de los estrechos límites de la arqueología peninsular.

Me sea permitida una consideración última sobre la investigación en España en la actualidad. La producción historiográfica de Blázquez, es enorme, quizá superior a la de cualquier otro historiador español. Pero, al margen de que muchas de estas publicaciones lo han sido en colaboración con algunos de sus discípulos, casi todas han aparecido en revistas locales de muy diferente prestigio: se podría decir que, al igual que no seleccionaba demasiado los temas, tampoco lo hacía con los lugares de publicación. Además, a pesar de que fomentó la internalización de sus discípulos, él no hizo lo mismo: entre todas sus publicaciones relacionadas con la Historia de las Religiones, solo constato una en inglés (Blázquez 1969c), dos en alemán (Blázquez 1973a y 1981a) y una en italiano (Blázquez 2014c). Es evidente que con los criterios que se utilizan actualmente en la valoración de la investigación por parte de los organismos oficiales (ANECA-CNEAI) en España, José María Blázquez no lograría ahora ni disfrutar de sexenios de investigación ni ser acreditado como catedrático de universidad, al igual que tampoco lo serían muchos de sus discípulos que hemos alcanzado este privilegio.



José María Blázquez Blázquez junto a Antonio Almagro Gorbea a la entrada de la Iglesia del Santo Sepulcro, Jerusalén. Abril de 1997. Foto de Guadalupe López Monteagudo.

BIBLIOGRAFÍA

(Las obras de José María Blázquez se citan por la lista bibliográfica al final del libro)

- Arce, J. (1975), *Estudios sobre el emperador Flavio Claudio Juliano: fuentes literarias, epigráficas y numismáticas*, tesis doctoral de la Universidad de Granada (director: J.M. Blázquez).
- Dávila Iglesias, R. M. (1986), *La mujer soltera en la obra de Tertuliano*, tesis doctoral de la Universidad de Salamanca (director: J.M. Blázquez).
- Díaz y Díaz, M.C. (1967), "En torno a los orígenes del cristianismo hispánico": en Gómez Tabanera, ed. 1967; 423-443.
- Fernández Hernández, G. (1984), *Aspectos del cristianismo en la Antigüedad Tardía*, tesis doctoral de la Universidad Complutense de Madrid (director: J.M. Blázquez).
- Gómez Tabanera, J.M. (ed.) (1967), *Las raíces de España*, Madrid: Instituto Español de Antropología Aplicada.
- González Blanco, A. (1975), *Aspectos de la sociedad del Bajo Imperio según las obras de San Juan Crisóstomo*, tesis doctoral de la Universidad Complutense de Madrid (director: J.M. Blázquez).
- Ibarzabal Iruretagoyena, S. (1994), *Coincidencias entre el pensamiento de L. A. Séneca y de San Pablo en torno a la esclavitud*, tesis doctoral de la Universidad Complutense de Madrid (director: J.M. Blázquez).
- Pardo Fernández, A. (1992), *La imagen de la mujer en la España visigoda a través de estudio del pensamiento judeo-cristiano*, tesis doctoral de la Universidad Complutense de Madrid (director: J.M. Blázquez).
- Sanz Serrano, R.M. (1984), *El paganismo en la Hispania Tardorromana y Visigoda siglos IV al VII: análisis de un proceso de cambio*, tesis doctoral de la Universidad Complutense de Madrid (director: J.M. Blázquez).
- Sotomayor, M. (1979), *Historia de la Iglesia de España*, Madrid: BAC.
- Teja, R. (1972), *Estructura económica y social de Capadocia en el siglo IV, según los Padres Capadocios*, tesis doctoral de la Universidad de Salamanca (director: J.M. Blázquez).
- (1974), *Organización económica y social de Capadocia en el siglo IV según los Padres Capadocios*, Salamanca: Universidad de Salamanca (Acta Salmanticensia 78).



De derecha a izquierda: Ramón Teja, Rita Lizzi, José María Blázquez y Enrique García Riaza. Universidad de las Islas Baleares, Palma de Mallorca, 15 de octubre de 2005, congreso “*Homo religiosus*. Mediadores con lo divino en el mundo mediterráneo antiguo, congreso internacional de Historia de las Religiones”. Foto de Francisco Díez de Velasco

JOSÉ MARÍA BLÁZQUEZ Y LAS RELIGIONES DE PERSIA

ISRAEL CAMPOS MÉNDEZ

Universidad de Las Palmas de Gran Canaria

Dentro de su amplio interés por el mundo religioso vinculado a los pueblos indo-europeos, la civilización irania que se asentó en el territorio inicialmente conocido como Persia y que en el periodo antiguo protagonizó diferentes imperios relevantes, no podía quedar al margen de la producción historiográfica de José María Blázquez. No obstante, sus publicaciones en relación con la cultura persa no se limitaron en exclusiva a la temática de las religiones. Posiblemente, como resultado de los viajes con sus estudiantes a estas tierras desarrollados a principios de los años ochenta del pasado siglo y que fueron luego transformados en pequeños reportajes publicados en la *Revista de Arqueología*, sobre Dura Europos (Blázquez 1981*), Hatra (Blázquez 1981f), Samarcanda (Blázquez 1984e), Nemrud Dagh (Blázquez 1989l), Persépolis (Blázquez 1993m), pudo despertarse en Blázquez su interés por estudiar a los persas, no solo en lo religioso, sino de forma también particular en el arte. El ejemplo lo encontramos en su fijación por la platería sasánida, que es también bastante temprana. Las copas sasánidas de temática de cacerías ya son abordadas en un artículo comparativo con el mosaico de *Dulcitius* en Navarra (Blázquez 1982*); tema al que volverá en 1994 con un monográfico para la revista *Goya* (Blázquez 1994*). La producción artística irania será su aportación central cuando colabora con el extenso capítulo sobre el arte persa (Blázquez 2011*) en un libro sobre Persia. Y como experto de esta temática es la forma en que concretó también su colaboración directa con la Sociedad Española de Iranología, con el respaldo de la Consejería Cultural de la Embajada de Irán en Madrid y de la que fue artífice fundamental para su constitución en 2009.

Otra forma que tuvo Blázquez de acercarse a la cultura y la religión persas fue a través de Alejandro Magno. Aunque su primer abordaje de este personaje fue en clave de modelo para futuros emperadores romanos (Blázquez 1990e), en el congreso realizado en 2000 titulado “Alejandro Magno. Hombre

y mito”, centró su aportación en la figura de Alejandro como “homo religiosus” (Blázquez 2001f; 2003b), señalando el conocimiento que pudo llegar a establecer con la religión practicada por los persas aqueménidas. Y a través de Alejandro también participó en 2002 en el congreso “Diálogo de Culturas, Irán-España” organizado por la Universidad Complutense de Madrid del que fue el editor del volumen de las actas (Blázquez 2002b). El comienzo de su ponencia titulada “Encuentro de las culturas irania y griega en tiempos de las Dinastía aqueménida y de Alejandro Magno”, refleja en sus propias palabras lo que Blázquez pensaba de la civilización persa antigua: “la cultura irania de la dinastía de los aqueménidas fue una de las más avanzadas y refinadas en todos los campos – el militar, el artístico, el administrativo y el religioso de la Antigüedad” (Blázquez 2002b: 13).

Queda claro, por tanto, que la relación que Blázquez tenía con la cultura persa no era fruto de su amplio saber enciclopédico, sino de un profundo aprecio por esta temática. Desde esa premisa, su aportación central al estudio de la religión persa no procedía de un encargo puntual, sino de un interés y conocimiento previo. Su primera incursión en un asunto religioso iranio es indirecta, puesto que a mitad de los años ochenta analiza la cosmología mitraica en un mosaico de Mérida (Blázquez 1986c; 1993b), si bien aquí la figura de Mitra es analizada en un contexto totalmente romano. Es a principios de los años noventa cuando participa en la elaboración de un manual de Historia de las Religiones Antiguas juntamente con J. Martínez-Pinna y S. Montero (Blázquez 1993a). Toda la primera parte (pp. 11-211) dedicada a Oriente fue realizada por Blázquez y abarcaba desde la religión sumeria hasta la egipcia. En medio de este enorme volumen de información y documentación, llama la atención que las cincuenta páginas (148-196) del capítulo VII dedicado a la religión del Irán antiguo abordan todos los aspectos necesarios para poder obtener una visión de conjunto de este tema, sin caer en generalizaciones o tópicos. No solo porque aborda el hecho religioso de los pueblos iranos antes de su conformación como estado persa y futuro imperio, sino porque sigue el rastro de la influencia que la religión irania pudo ejercer sobre pueblos que en diferentes momentos estuvieron en contacto con ellos desde la periferia política o geográfica. Dado el carácter generalista del capítulo, la bibliografía que manejó (o al menos la referida en la publicación) no era la más específica, pero no estaban ausentes ni nombres fundamentales (Widengren, Ries, Dandamaev), ni las fechas de publicación dejaban de ser actuales en ese momento. Blázquez desarrolla de forma bastante didáctica la construcción de un estudio de la religión irania, avanzando de forma cronológica en la conformación de la propia población irania, estableciendo los matices entre persas y medos, para desembocar finalmente en la figura relevante de Zaratustra. No elude las referencias avésticas, si bien no parece haberlas consultado directamente, e

intercala de forma certera las referencias sobre la religión persa que nos han llegado a través de autores clásicos (Heródoto, Jenofonte, Diodoro, Arriano, etc.). Conocedor de la cultura persa, hace finalmente una distinción histórica de qué papel desempeñó la religión irania en las diferentes dinastías políticas que estuvieron al frente del territorio persa: aqueménidas, arsácidas y sasánidas. La validez de este manual como obra de referencia queda patente por el hecho de que en 2011 ha alcanzado su tercera edición. En 1993, la aportación de Blázquez, al menos en lo referente a este capítulo VII, fue significativa dado que en ese momento no existía ninguna sistematización de carácter general y de referencia sobre la religión irania escrita por ningún investigador español. En los años posteriores han ido sumándose más publicaciones en esta línea, algunas con un mero carácter divulgativo y con limitado peso académico. Las que sí responden a un perfil especializado en religión irania no han buscado ofrecer una visión de conjunto y de introducción a los fundamentos como ya lo hizo Blázquez en su momento.

En sus últimas aportaciones sobre religión en el mundo persa, Blázquez desarrolló dos líneas diferentes. Por un lado, en el artículo que aportó para el segundo volumen de la serie *Iranología* (Blázquez 2009e, 2013a) publicado por la Sociedad Española de Iranología, ofreció una visión en perspectiva del “genio” religioso de la civilización persa. De forma general, defendía que el zoroastrismo, el maniqueísmo y la mística musulmana eran un ejemplo significativo de la especificidad de la cultura persa en relación con el hecho religioso. Como resultado de su interés por el maniqueísmo y de su profundo conocimiento del cristianismo de los primeros siglos, presentó ese mismo año 2009 su comunicación “La integración del cristianismo en la sociedad persa (siglos III y IV)” en el VI Coloquio de la Asociación Interdisciplinar de Estudios Romanos celebrado en Madrid titulado “Formas de Integración en el mundo romano”. Blázquez hizo gala de su amplio conocimiento de las fuentes primarias para los primeros momentos de la Iglesia, y lo aplicó para explicar las dificultades que encontró el cristianismo en el contexto del protagonismo que tuvo el zoroastrismo como religión de estado en el periodo sasánida.

Como hemos podido observar, el tema de la religión persa no constituyó nunca uno de los más prolíficos de Blázquez en comparación con la gran cantidad de publicaciones que realizó para otros ámbitos. Sin embargo, su nombre queda firmemente vinculado al despertar del interés por parte de la historiografía española en relación no solo con la religiosidad de los persas, sino también con su arte y su cultura. Este protagonismo no se remite únicamente a las bibliotecas y repertorios bibliográficos, sino que su actuación a nivel de contactos y relaciones institucionales fue determinante para unir puentes de colaboración con la República Islámica de Irán y su legado estará siempre

vinculado a la creación de la Sociedad Española de Iranología de la que seguirá siendo su Presidente de Honor.

BIBLIOGRAFÍA

(Las obras de José María Blázquez se citan por la lista bibliográfica al final del libro, salvo las que aparecen con el año seguido de un asterisco, que se citan a continuación)

- Blázquez, J. M. (1981), “Dura Europos. Enclave comercial sobre el Éufrates”: *Revista de Arqueología* 9, 27-34.
- (1982), “El mosaico de Dulcitiús (villa de El Ramalete), Navarra, y las copas sasánidas”: en Miguel Ángel Ladero Quesada (ed.), *Estudios en memoria del prof. D. Salvador de Moxó*, vol. I, Madrid: Universidad Complutense, 177-182 (rescopilado en Blázquez 1993b, 227-231).
- (1994), “Platería Sasánida: cuencos con retratos y platos con cacerías reales”: *Goya* 239, 258-269.
- (2011), “Arte Persa”: en Seyyed Ahmad Reza Khezri, Joaquín Rodríguez Vargas, José María Blázquez Martínez y José Antonio Antón Pacheco, *Persia. Cuna de civilización y cultura. Historia. Literatura. Arte. Religión*, Córdoba: Almuzara, 274-383.



Fotografía de la sesión fundacional en Madrid de la Sociedad Española de Iranología el 9 de septiembre de 2009 de la que José María Blázquez ostenta la presidencia de honor

LAS RELIGIONES CANANEA Y HEBREA EN LA OBRA DE JOSÉ MARÍA BLÁZQUEZ

JORDI VIDAL

Universidad Autónoma de Barcelona

1. INTRODUCCIÓN

Dentro de la monumental producción historiográfica de Blázquez¹ sobre las religiones del mundo antiguo encontramos algunos trabajos dedicados específicamente a los ámbitos cananeo y hebreo, que son los que analizaremos de forma monográfica en el presente estudio. Una de las causas que explica que Blázquez produjese aquellos trabajos se halla en su temprano interés por el análisis de la influencia del mundo semítico sobre la Península Ibérica a partir de la colonización fenicia (Blázquez 2002k: 47; Alvar 2016: 9; Abascal 2018: 173), una cuestión a la que dedicó una de sus primeras publicaciones (Blázquez 1955a) y sobre la que volvió en múltiples ocasiones a lo largo de su carrera (Blázquez 1968a; 1995f; 1995g; 1997a; 1999e; 2001h; 2001n; 2001s; 2007h; 2011g). Es aquel interés el que explica que Blázquez estudiase también la matriz religiosa semítica en su contexto original del Levante Mediterráneo. Únicamente el sólido conocimiento de dicha matriz religiosa iba a permitirle la correcta comprensión de la religión fenicia y su posterior influjo en la Península Ibérica.

Sin embargo, y más allá de argumentos intelectuales como el que acabamos de exponer, los trabajos de Blázquez sobre el mundo cananeo y hebreo respondían también a otra realidad más prosaica, relacionada esta vez con las particularidades académicas españolas. Así, las obras de Blázquez que analizaremos en el presente trabajo entran dentro de la categoría de “textos básicos y de síntesis” que los pioneros de la historia antigua en España, capitaneados por el propio Blázquez, hubieron de producir para que los estudiantes universitarios pudiesen disponer de libros de referencia

¹ El presente trabajo se ha escrito en el marco del proyecto de investigación HAR2017-82593-P.

escritos en castellano (Mangas 2002: 52). La escasa tradición española en el ámbito de la Orientalística Antigua hacía muy difícil que auténticos especialistas produjesen aquellos manuales que demandaban los estudiantes universitarios, por lo que autores como Blázquez, especialistas en temáticas más o menos afines, fueron los encargados de tratar de solucionar aquel déficit. Como es obvio, tanto la ausencia de una tradición orientalística consolidada en España como el hecho de tener que escribir síntesis académicas sobre temas que no formaban parte de su campo de especialización condicionaron en buena medida los trabajos de Blázquez sobre las religiones cananea y hebrea.

2. LA RELIGIÓN CANANEA

Blázquez publicó dos síntesis sobre la religión cananea en un periodo de tan solo ocho años (Blázquez 1993a y 2001b). Sin embargo, y a pesar del relativamente poco tiempo transcurrido entre los dos trabajos, las diferencias entre ambos son lo suficientemente significativas como para proceder a su análisis de forma separada.

La primera de las síntesis era la más breve (apenas dieciséis páginas) y estaba dividida en dos partes. La primera se titulaba “El panteón cananeo” (Blázquez 1993a: 118-123) y en ella resumía y analizaba el ciclo mitológico de Baal. La segunda parte, la más extensa, se titulaba “La religión de Ugarit” (Blázquez 1993a: 124-134), y allí describía las prácticas litúrgicas tal y como aparecían atestiguadas en los textos de Ras Šamra. Para la redacción de ambas partes Blázquez tomó como fuente prácticamente única dos trabajos de Gregorio del Olmo (Del Olmo 1981 y 1992), que resumió, en ocasiones de manera casi telegráfica, omitiendo las extensísimas discusiones epigráficas y filológicas presentes en las obras originales. Es cierto que en algunas ocasiones se observan discrepancias de contenido entre el trabajo de Blázquez y los textos de Del Olmo. Así, por ejemplo, cuando Blázquez resumía el ciclo mitológico de Baal, afirmaba que la acción se iniciaba con el ataque y la castración del dios El por parte de Baal (Blázquez 1993a: 120), mientras que Del Olmo se refería únicamente a una revuelta y a los insultos que Baal lanzó contra El (Del Olmo 1981: 99). En este caso, por tanto, Blázquez se alejaba de la interpretación de Del Olmo y optaba por una idea, la de la castración de El, planteada por Ulf Oldenburg (Oldenburg 1969). No obstante, el trabajo de Oldenburg no aparece recogido en la bibliografía ofrecida por Blázquez, por lo que sólo caben dos opciones. O bien Blázquez no incluyó en aquel listado todas las obras utilizadas para la confección del capítulo, o bien analizó el completo aparato crítico de Del Olmo y escogió algunas de las propuestas hermenéuticas allí citadas, como la de Oldenburg (Del Olmo 1981: 98 n. 71), que,

aunque habían sido descartadas por Del Olmo, a él le debieron parecer más probables.

En cualquier caso, y a pesar de la excesiva dependencia del texto de Blázquez respecto a las obras de Del Olmo, lo cierto es que a lo largo del trabajo es posible rastrear alguno de los rasgos característicos del pensamiento historiográfico de Blázquez. Así, él mismo reconoció en más de una ocasión que su interés por la religión estaba mucho más enfocado hacia la dimensión social del hecho religioso que hacia su vertiente teológica y mitológica (Blázquez 2002k: 47; Wulff 2016: 73). Esa preferencia de Blázquez quedaba bien reflejada en este trabajo, donde el apartado dedicado a la mitología cananea es mucho más breve que el dedicado a analizar cuestiones como el sacerdocio, las prácticas litúrgicas, los sacrificios o la dimensión religiosa de la monarquía ugarítica.

Con todo, si bien el capítulo de Blázquez no es, en absoluto, original, sí posee el valor de ofrecer una síntesis accesible sobre religión cananea a un lector universitario que difícilmente podía sacar provecho de los textos de Del Olmo, donde la historia de la religión cananea quedaba sepultada bajo la discusión literaria, filológica y epigráfica de detalle.

Sin embargo, la síntesis de Blázquez presentaba también algunos problemas importantes que dificultaban su aprovechamiento. Sirva como ejemplo su inconsistencia a la hora de referirse a los dioses cananeos, a los que citaba indistintamente en estado absoluto (Baal, Yam, Mot, El, Reshef, etc.) (Blázquez 1993a: 118ss.) y en estado recto (Balu, Yammu, Motu, Ilu, Raspu, etc.) (Blázquez 1993a: 125ss.). Igualmente sorprendente era el caso del dios Kotar, al que se refería como Kosharwa-Hasis (Blázquez 1993a: 121) y Kotaru (Blázquez 1993a: 126). Para un lector no familiarizado con el panteón cananeo, el descuido de Blázquez a la hora de homogeneizar las citas de los nombres divinos generaba serios problemas, siendo evidente, por ejemplo, el peligro de tomar por divinidades distintas a El/Ilu, Reshef/Raspu o Kosharwa-Hasis/Kotaru.

Más ambiciosa fue la segunda síntesis publicada por Blázquez sobre la religión cananea (Blázquez 2001b: 45ss.). En este caso se trataba de un extenso capítulo de 73 páginas que, además de la exposición del tema por parte del autor, incluía una interesante selección de fuentes primarias así como un buen elenco bibliográfico sobre la materia.

De nuevo el trabajo de Blázquez, en especial la parte dedicada a Ugarit, dependía casi por completo de una obra de Del Olmo (Del Olmo 1998). En esta ocasión las similitudes se observan ya en el título de ambos trabajos, que son prácticamente idénticos, y continúan con la estructura, muy similar en ambos casos. Asimismo, Blázquez utilizó las traducciones de

Del Olmo en su selección de textos ugaríticos, aunque optó por presentarlos en prosa, sin mantener la versificación original.

Con todo, la voz de Blázquez estaba mucho más presente aquí de lo que lo estuvo en su síntesis de 1993. Se mostraba especialmente cómodo al tratar de los textos rituales de Emar, que por su misma naturaleza, le eran muy útiles para abordar esa dimensión social de la religión que tanto le interesaba. Daniel E. Fleming ha sido el autor que mejor ha estudiado los dos principales rituales de la ciudad en los que Blázquez basa su comentario, la fiesta *zukru* y la instalación de la sacerdotisa de Baal (Fleming 1992 y 2000). Blázquez, sin embargo, no citó ninguna de las dos obras de Fleming y utilizó como referencia un texto mucho más breve y accesible de Daniel Arnaud, el epigrafista de la misión arqueológica francesa en Emar y primer editor de los textos en cuestión (Arnaud 1995). A partir del trabajo de Arnaud, Blázquez definía la función del primer ritual emariota, la fiesta *zukru*, como una acción religiosa comunitaria pensada para reforzar la cohesión social del grupo a partir de la celebración de banquetes comunitarios. Por su parte, entendía el segundo ritual, la entronización de la sacerdotisa de Baal, como una manifestación local del matrimonio sagrado, que buscaba explicitar públicamente la renovación religiosa de la fuerza y la fertilidad de la comunidad (Blázquez 2001b: 16ss.).

También en el caso de Ugarit, Blázquez planteó diversas ideas particularmente interesantes. Así, ya desde un primer momento advertía que, a pesar de la riqueza de los textos hallados en Ras Šamra, aquellos únicamente nos aportaban información sobre la religión oficial, la relacionada con las elites políticas de la ciudad, mientras que no nos decían prácticamente nada sobre la religión popular (Blázquez 2001b: 16). De esa forma, ponía de manifiesto el carácter forzosamente incompleto de cualquier intento de reconstrucción de la religión cananea, debido al silencio de las fuentes textuales respecto a las creencias de la mayor parte de la población.

Al adentrarse en la interpretación de los mitos ugaríticos, Blázquez optaba por exponer brevemente la extensa discusión historiográfica que ha generado cada uno de ellos. Posteriormente, descartaba las opciones hermenéuticas más arriesgadas, decantándose invariablemente por aquellas hipótesis que habían suscitado un mayor consenso. Así, entendía la lucha entre Baal y Yamm como un mito cosmológico de oposición entre el caos acuoso y el cosmos fértil, la construcción del palacio de Baal como un mito de afirmación de la realeza del dios de la tormenta, y la lucha entre Baal y Mot como una dramatización mitológica del ciclo de la fertilidad (Blázquez 2001b: 46ss.).

Menos valor tiene el apartado dedicado a los textos litúrgicos de Ugarit, en especial los relacionados con el culto a la realeza. Allí, y a diferencia

de lo que había hecho en el apartado anterior, Blázquez renunciaba a recoger la historia de la interpretación y se limitaba una vez más a resumir las propuestas de Del Olmo (Blázquez 2001b: 98ss.). En este sentido, conviene apuntar que los estudios de Del Olmo sobre cuestiones como la divinización de los reyes ugaríticos, aunque bien fundamentados, no han generado, ni mucho menos, un consenso historiográfico (véase, por ejemplo, Pardee 1996 y 1998; Del Olmo 1996), por lo que hubiese resultado oportuno que Blázquez no se limitase a su resumen, sino que, como mínimo, hubiese hecho notar al lector no especializado las discusiones existentes sobre esta cuestión.

En definitiva, en esta segunda aproximación de Blázquez a la religión cananea, subsanó algunos de los problemas identificados en el trabajo de 1993, aunque persistían deficiencias importantes. Así, hizo una presentación de la materia más extensa, detallada y bien apoyada en fuentes primarias, aunque continuaba la excesiva dependencia respecto a los trabajos de Del Olmo. También persistía, aunque en menor medida, la inconsistencia en el uso de los nombres divinos cananeos. Asimismo, y a pesar de que, como apuntábamos, Blázquez abordó cuestiones hermenéuticas de calado, lo cierto es que el tono de su trabajo volvía a ser mucho más descriptivo que analítico. Sobre este punto conviene recordar que el propio Blázquez, consciente de las críticas recibidas sobre esta cuestión, defendía su postura afirmando que la descripción le parecía la mejor manera de alcanzar una reconstrucción histórica objetiva (Blázquez 2002k, 46s.). Con todo, demasiado a menudo se limitó a consignar grandes cantidades de información sobre religión cananea, renunciando al análisis y la interpretación de la misma.

3. LA RELIGIÓN DE LOS ANTIGUOS HEBREOS

A la hora de comentar los diversos trabajos de síntesis que Blázquez publicó sobre la religión hebrea, conviene remarcar la evolución de sus ideas sobre la cuestión, con dos etapas bien diferenciadas. La primera hace referencia a sus obras publicadas en las décadas de 1980 y 1990, donde Blázquez se decantaba por una postura maximalista, aceptando que la información que aportan los textos del Antiguo Testamento es históricamente fiable (Blázquez 1989a; 1992m; 1993a y 2001b). A partir de ahí, trataba de reconstruir la religión hebrea siguiendo el esquema cronológico establecido en el texto bíblico (patriarcas – Éxodo – conquista de Canaán – monarquía). Su segunda etapa, que afecta a sus trabajos publicados en el siglo XXI en colaboración con Javier Cabrero (Blázquez 2004j, 2004l, 2005g, 2005h, 2008h y 2011a –en coautoría con Cabrero–), cabría situarla dentro de un minimalismo moderado y tardío. Moderado y tardío porque

los primeros estudios producidos por la escuela minimalista se publicaron ya en los años 70, 80 y principios de los 90 (Thompson 1974, 1979 y 1992; Van Seters 1975; Lemche 1985 y 1988; Davies 1992; Whitelam 1996), unas obras que apenas aparecen mencionadas en los trabajos de Blázquez y Cabrero. De hecho, sus principales influencias no fueron propiamente los fundadores de la escuela minimalista, sino autores como Finkelstein, Silberman y Liverani, quienes recogieron de manera parcial y matizada la crítica radical al texto bíblico planteada por Lemche, Thompson, Davies o Whitelam (Finkelstein / Silberman 2003 [2001]; Liverani 2005 [2003]).

En cualquier caso, la existencia de esas dos etapas en el pensamiento de Blázquez aconseja abordar de manera diferenciada y diacrónica su aproximación al estudio de la religión hebrea.

Durante su etapa maximalista, Blázquez se ocupó de analizar cuestiones como el carácter monolátrico de la religión de los patriarcas, centrada en la devoción al dios de los ancestros, así como la existencia de un fuerte influjo cananeo, atestiguado en el culto a los árboles, a los betilos, al dios de la tormenta, etc. (Blázquez 1989a: 18s.; 1993a: 84s.). Al abordar la figura posterior de Moisés, en 1989 afirmaba que él era el verdadero fundador de la religión de Israel, llegando a equiparlo a Mahoma (Blázquez 1989a: 19s.), mientras que, cuatro años más tarde, negaba que fuese el fundador de dicha religión (Blázquez 1993a: 88). Por desgracia, Blázquez no explicó ni justificó los motivos que le llevaron a aquel cambio en su valoración de la figura de Moisés.

En cualquier caso, su aproximación maximalista al estudio del Antiguo Testamento en aquellos momentos era evidente, incluso radical, llegando al punto de tratar de justificar episodios como las diez plagas de Egipto, de las que llegó a afirmar que tenían una “fácil explicación” histórica (Blázquez 1989a: 13).

Del periodo monárquico destacaba la centralización del culto a Yahweh en el templo de Jerusalén, así como el alcance de las sucesivas reformas de Ezequías y Josías (Blázquez 1993a: 95ss.). Se ocupó con particular detalle de cuestiones como la organización del culto a partir del análisis de la institución sacerdotal (Blázquez 1993a: 97ss.), retomando su interés por la cuestión, ya atestiguado en su aproximación a la religión cananea.

Especial atención dedicó al fenómeno del profetismo, algo del todo previsible si tenemos en cuenta la importancia que Blázquez concedía al análisis de la dimensión social de la religión. En este sentido, se interesó por las figuras de Amós, Isaías, Miqueas, Ezequiel y Malaquías y sus denuncias reiteradas de la opresión de los pobres, la corrupción judicial, los abu-

sos en las transacciones comerciales, el lujo excesivo de las clases dirigentes, los abusos de la política tributaria, las desigualdades en la propiedad de la tierra, etc. (Blázquez 1989a: 41ss.; 1992m: 364s.; 1993a: 102s.).

Otro de los grandes temas abordados por Blázquez fue el del surgimiento del monoteísmo, cuyo origen situaba en las prácticas henoteístas de Moisés, donde Yahweh actuaba como dios nacional de Israel, acompañado por otras divinidades menores. Con todo, Blázquez defendía que el verdadero monoteísmo fue formulado en primera instancia en los círculos proféticos del s. VIII a.C. y en un contexto de oposición contra la pervivencia de cultos cananeos en la sociedad israelita. Sin embargo, no fue hasta el Exilio en Babilonia y ligado a la actuación del profeta Isaías, cuando se adoptó de manera generalizada la creencia en Yahweh como dios único y universal (Blázquez 1992m: 359ss.; 2001b: 238ss.)

Al abordar el período del Segundo Templo, aparentemente, Blázquez priorizaba la cuestión teológica a la social. Así, centraba su exposición en temas como la importancia adquirida por la Torah tras la desaparición de la monarquía, el desarrollo de la angelología, la demonología y la apocalíptica, el mesianismo, el concepto de resurrección, etc. (Blázquez 1989a: 44ss.; 1993a: 108ss.). Únicamente al tratar de la fragmentación del judaísmo durante el siglo I d.C., retomaba su interés por la dimensión social, y también política, de la religión hebrea (Blázquez 1989a: 47s.; 1993a: 109ss.). Con todo, incluso en los apartados estrictamente teológicos, Blázquez supo destacar sus implicaciones sociales e, incluso, relacionarlas con las circunstancias políticas de la época. Así, por ejemplo, al abordar el concepto de “Reino de Dios” desarrollado en época helenística y romana, subrayaba los anhelos de la piedad popular expresados en la aspiración de un reino terreno libre de explotación y miseria, bajo el liderazgo de un mesías ocupado en la lucha por la justicia social. Blázquez relacionaba directamente aquel desarrollo teológico con la situación política y económica de una Palestina depauperada por la explotación a la que fue sometida por las potencias extranjeras (Blázquez 1989a: 50).

Un tema abordado en diversas ocasiones por Blázquez fue el de la mitología hebrea en los primeros capítulos del libro del Génesis y sus relaciones con las mitologías del Próximo Oriente (Blázquez 2000f y 2001a). Los principales temas que analizó fueron los dos relatos de la Creación (Gen 1 y 2), la unión entre los hijos de Dios y las hijas de los hombres (Gen 6: 1-4), el Diluvio (Gen 7) y la Torre de Babel (Gen 11: 1-9). En todos esos casos, trató de destacar, cuando era posible, la existencia de paralelismos con otros ejemplos mesopotámicos, egipcios y cananeo-fenicios, pero siempre concluyendo acerca de la originalidad esencial del texto

bíblico, originalidad inevitable como consecuencia del carácter monoteísta de la religión hebrea.

La segunda etapa en el pensamiento de Blázquez acerca de la religión hebrea se inició a partir de 2004, cuando, junto a Javier Cabrero, publicó una serie de trabajos que evidenciaban su reconversión parcial hacia los postulados minimalistas (Blázquez 2004j, 2004l, 2005g, 2005h, 2008h, 2011a). Como decíamos antes, dicha conversión se produjo a partir sobre todo de su estudio de los trabajos de Finkelstein, Silberman y Liverani, siendo mucho menor la influencia recibida del núcleo originario de la escuela minimalista (Lemche, Thompson, Davies, Whitelam), cuyas obras apenas aparecen citadas y comentadas.

La adopción del minimalismo bíblico por parte de Blázquez implicó un cambio radical en sus planteamientos. Así, pasó de reconstruir la trayectoria de los patriarcas y tratar de buscar una explicación histórica a las diez plagas de Egipto a negar la historicidad de las sagas patriarcales, del Éxodo, de buena parte de las tradiciones sobre la conquista de Canaán e incluso del concepto de monarquía unida durante los reinados de Saúl, David y Salomón.

Aquellos nuevos planteamientos incidieron directamente sobre su interpretación de la historia de la religión de Israel, por cuanto las numerosas páginas anteriormente dedicadas a analizar las prácticas religiosas de los patriarcas o de Moisés, ahora ya no tenían sentido debido a su naturaleza literaria, ahistórica. Aquel espacio a partir de entonces fue ocupado por periodos, episodios y aspectos antes preteridos o secundarios. Así, por ejemplo, analizaba con mayor detalle las reformas religiosas del rey Josías, que en ocasiones, y siguiendo a Finkelstein y Silberman, fueron presentadas como determinantes para la creación del monoteísmo hebreo y para la creación del Pentateuco en su versión definitiva (Blázquez 2004j: 46ss.; 2005g: 68ss.; 2011a: 48ss. –en coautoría con Cabrero–), mientras que en otras, siguiendo a Davies, se consideró que su importancia y alcance se había sobredimensionado (Blázquez / Cabrero 2011a: 277). Asimismo, también se destacaba la importancia del destierro judío en Babilonia, por cuanto permitió conocer la secular relevancia política y económica de los templos mesopotámicos y aplicarla a la futura concepción de Jerusalén como ciudad-templo, bajo el liderazgo de Esdras y Nehemías (Blázquez 2004j: 55s.; 2004l: 96; 2005g: 58; 2011a: 70s. y 106ss. –en coautoría con Cabrero–). Otro de los temas abordados por Blázquez en aquellos momentos fue el del significado religioso reservado a la institución de la monarquía, como mediadora entre las esferas divina y humana, y garante de la justicia social, siguiendo modelos egipcios y asirios. Finalmente, la desaparición de la monarquía tras la conquista babilónica motivó el desarrollo

de un mesianismo regio en el que se depositaban las esperanzas de redención de Israel (Blázquez 2005g: 54ss- -en coautoría con Cabrero-).

Lo cierto es que Blázquez y Cabrero reconocieron siempre en sus diferentes publicaciones que se limitaban a glosar las investigaciones de los autores comentados, por lo que no cabe esperar aportaciones originales sobre la materia. De hecho, en ocasiones se hace verdaderamente difícil discernir cuál era su opinión sobre un determinado tema, ya que se llegaban a defender postulados distintos en función del autor al que seguía en cada momento. Sirva como ejemplo el caso ya referido acerca de la importancia concedida a las reformas de Josías. Asimismo, tampoco podemos atribuirles el mérito de dar a conocer en España las tesis de Finkelstein, Silberman o Liverani, cuyas obras ya habían sido traducidas al castellano por editoriales tan importantes como Siglo XXI o Crítica. Así, el valor historiográfico de aquellos trabajos se centra en su utilidad para ilustrar la trayectoria intelectual de Blázquez, evidenciando la atención con la que seguía el debate y las investigaciones más recientes sobre el Antiguo Israel, así como su capacidad para modificar sus ideas previas, sin temor a la hora de aceptar, aunque fuese parcialmente, postulados radicales como los planteados por el minimalismo bíblico.

4. CONSIDERACIONES FINALES: LA RECEPCIÓN DE LOS TRABAJOS DE BLÁZQUEZ

Terminaremos el presente estudio analizando la recepción que tuvieron las obras de Blázquez en el ámbito académico, a partir de algunas de las reseñas publicadas en revistas especializadas. Ello nos permitirá terminar nuestro análisis con un balance sobre las virtudes y carencias identificadas en la producción bibliográfica de Blázquez relacionada con las religiones cananea y hebrea.

En el apartado de las reseñas, se distinguen dos posturas antagónicas. Por una parte, la representada por aquellos comentarios publicados por autores españoles, algunos de ellos discípulos del propio Blázquez, que, en general, se mostraron elogiosos con sus trabajos. Por otra, encontramos una serie de reseñas publicadas por autores franceses, muy críticas con la obra de Blázquez. Finalmente, es interesante constatar que en el ámbito anglosajón, como suele ser habitual con obras no publicadas en inglés, sus trabajos fueron simplemente ignorados.

En el primer bloque, el de las reseñas publicadas por autores españoles, predominan los textos de carácter neutral, que se limitaban a resumir las obras de Blázquez, sin analizar críticamente su contenido (Neira 1995; Perea 2002; Cabrero 2003; Da Riva 2004; Bailón 2011). En alguna oca-

sión, aquellos resúmenes estuvieron acompañados por grandes elogios, llegando a calificar alguna de las síntesis de Blázquez como “referente imprescindible” y “obra clave” para el estudio de las religiones cananea y hebrea (Vázquez 2005).

Por el contrario, el ámbito francés fue mucho más crítico con Blázquez. Así, el arqueólogo Henri de Contenson consideró que *Los hebreos* (Blázquez 1989a) era una síntesis prudente y convencional sobre la historia del antiguo Israel (Contenson 1991). Calificaba el trabajo como un estado de la cuestión honesto, que sintetizaba bien las líneas maestras de la historia hebrea, pero que apenas abordaba muchas de las cuestiones más relevantes dentro de los estudios bíblicos. Contenson también destacaba algunos errores de bulto cometidos por Blázquez, como, por ejemplo, el hecho de atribuir un origen arameo a los patriarcas y, al mismo tiempo, situarlos cronológicamente en torno al 1900 a.C., es decir, casi mil años antes de que los arameos apareciesen como grupo étnico en la historia del Próximo Oriente.

Mucho más duro se mostró dos años más tarde el propio De Contenson a la hora de comentar el volumen de Blázquez *Historia Universal I: Prehistoria y primeras culturas* (De Contenson 1993), donde se incluía el apartado sobre religión hebrea que ya hemos comentado (Blázquez 1992m). Así, De Contenson lamentaba que Blázquez, al que definía como uno de los mejores expertos en el estudio de las civilizaciones ibéricas y sus contactos mediterráneos, acometiese él sólo una síntesis monumental como aquella, que abarcaba desde el Paleolítico inferior hasta el Imperio Aqueménida. En opinión de De Contenson, sólo un equipo interdisciplinar de arqueólogos e historiadores hubiese podido abordar con garantías un trabajo de aquella magnitud y evitar que el resultado final fuese “décevant”. Denunciaba la organización confusa del libro, que mezclaba una presentación cronológica con una presentación geográfica de los temas. Asimismo, criticaba que, a pesar de que Blázquez citaba bibliografía muy reciente (hasta principios de 1990), el texto podría haberse escrito en 1960, sobre todo por lo que se refería a los apartados relativos al Próximo Oriente, donde encontraba a faltar la inclusión de datos relevantes procedentes de las excavaciones más recientes en yacimientos tan importantes como Mureybet o Aswad. Finalmente, recogía una larga lista de errores, algunos de los cuales relacionados con el ámbito sirio-cananeo que aquí nos ocupa. Así, lamentaba que se utilizase una placa de Minet el-Beida para ilustrar una posible representación de una diosa cananea de la fertilidad, cuando en realidad se trataba de una pieza de origen micénico (Blázquez 1992m: 200). También denunciaba el uso de un bronce que representaba a una divinidad siria, datado en los s. XVIII-XVII a.C., para ilustrar la transición hacia la Edad del Hierro (Blázquez 1992m: 344). Finalmente,

censuraba que se utilizase el templo de los obeliscos de Biblos, datado entre los ss. XIX y XIV aC., para hablar de las ciudades fenicias de la Edad del Hierro (Blázquez 1992m: 348-349). De Contenson terminaba la recensión de forma contundente, considerando que la obra únicamente iba a satisfacer a un público generalista, desconocedor de los últimos avances realizados en los ámbitos de la arqueología prehistórica y oriental.

El historiador Maurice Sartre fue el encargado de recensionar *Dioses, mitos y rituales de los semitas orientales en la antigüedad* (Blázquez 2001a) para la revista *Syria* (Sartre 2005). En su comentario, valoraba muy positivamente dos aspectos concretos de la obra. Por una parte, el planteamiento cronológico de larga duración propuesto por Blázquez (el libro abarca desde principios del segundo milenio a.C. hasta época romana), lo que en su opinión permitía apreciar adecuadamente la existencia de un continuum religioso en la región. Por otra, la inclusión de la religión hebrea en la síntesis planteada, lo que favorecía su correcta contextualización dentro del ámbito semítico del que emergió.

Sin embargo, y a pesar de aquellos aciertos iniciales, Sartre se mostraba muy crítico con el trabajo de Blázquez. En primera instancia, denunciaba que se trataba de un libro donde los temas se planteaban de forma injustificadamente desequilibrada. Así, el apartado dedicado a la religión fenicia ocupaba 100 páginas, mientras que el dedicado a la religión hebrea apenas llegaba a las 50, por no hablar de las religiones aramea (3 páginas), palmirana (2 páginas) o nabatea (19 líneas). Aquel desequilibrio no respondía a ningún criterio académico o histórico válido, sino únicamente al desigual interés y conocimiento que tenía Blázquez de las diferentes culturas que trataba.

Sartre también se mostraba especialmente duro con el carácter descriptivo del texto, definiéndolo como una mera sucesión de fichas bibliográficas, sin ninguna clase de análisis de los temas planteados. En este sentido, reconocía que Blázquez aportaba mucha información potencialmente útil para el lector, pero recomendaba a ese lector que llevase a cabo una labor de verificación debido a los muchos errores que identificaba en la obra. Finalmente, señalaba que la información estaba poco actualizada desde el punto de vista bibliográfico, poniendo como ejemplo el apartado dedicado a Palmira (Blázquez 2001a: 289), que definía como un “*florilège de propos infondés ou de contre-vérités démontées depuis longtemps*”. Su conclusión era demoledora: “*Tant d’erreurs en si peu de pages ne peuvent guère inciter à recommander un livre au total décevant*”.

Por último, el biblista y dominico francés Etienne Nodet publicó una breve nota sobre *Israel y la Biblia* (Blázquez / Cabrero 2011a) en la prestigiosa *Revue Biblique* de Jerusalén (Nodet 2014). En dicha nota, Nodet

ofrecía un breve resumen del índice del libro, destacando que se trataba esencialmente de una glosa de las teorías expuestas por Finkelstein y Silberman en *La Biblia desenterrada* (Finkelstein / Silberman 2003 [2001]). Acto seguido, reprochaba a Blázquez y Cabrero el no haber llevado a cabo una reflexión profunda acerca de la naturaleza histórica del lenguaje bíblico, lo que les llevaba a malinterpretar el Antiguo Testamento, presentándolo como el testimonio escrito imperfecto de una historia (la de Israel) mal conservada. Asimismo, lamentaba que los autores prácticamente hubiesen omitido el período persa, un período especialmente fecundo desde el punto de vista literario en Israel.

Queda clara, por lo tanto, la disparidad con la que se recibieron las obras de Blázquez en España y Francia. Las razones que explican esa disparidad son diversas y están relacionadas con el desarrollo tan diferente que ha tenido la Orientalística Antigua en ambos países. Así, en el ámbito académico español, con poca tradición en el estudio de las religiones cananea y hebrea, se tendió a celebrar las publicaciones de Blázquez, por cuanto servían para llenar un evidente vacío en la bibliografía académica del país. Asimismo, como apuntábamos, diversas de esas recensiones fueron escritas por discípulos y colaboradores de Blázquez, lo que posiblemente pudo condicionar de alguna forma la valoración de su trabajo. Finalmente, conviene tener en cuenta también que la mayoría de los autores que recensaron sus obras no eran orientalistas, lo que explica el carácter genérico de la muchos de sus comentarios.

Por el contrario, la crítica francesa la llevaron a cabo, aquí sí, orientalistas que no tuvieron en cuenta la falta de tradición académica sobre el Próximo Oriente en España ni la función divulgativa de los trabajos de Blázquez. En sus críticas, pusieron de manifiesto que Blázquez no era especialista en las materias sobre las que escribía, que no dominaba las fuentes primarias, que poseía un conocimiento correcto pero no exhaustivo de la bibliografía, y que producía unos textos básicamente descriptivos, a menudo plagados de errores, lo que limitaba su utilidad.

En cualquier caso, los trabajos de Blázquez sobre las religiones cananea y hebrea, a pesar de sus carencias, poseen un indudable valor dentro del contexto histórico en el que fueron producidos. Son textos escritos desde una absoluta honestidad intelectual y que, en su momento, cumplieron una función necesaria dentro del panorama universitario español, contribuyendo a construir los primeros pasos de una tradición académica orientalista hasta entonces prácticamente inexistente.

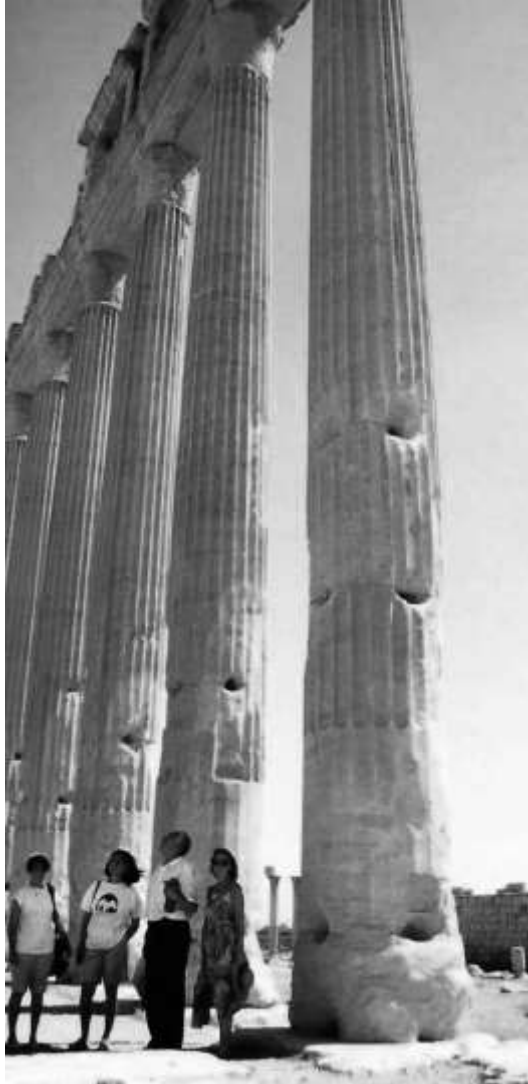
BIBLIOGRAFÍA

(las obras de José María Blázquez se citan por la lista bibliográfica al final del libro)

- Abascal, J.M. (2018), “José María Blázquez Martínez y los estudios sobre las religiones antiguas de Hispania”: en N. Camarero (ed.), *Vir validus et nobilis. Homenaje a D. José María Blázquez Martínez*, Linares: Centro de Estudios Linarenses, 171-188.
- Alvar, J. (2016), “José María Blázquez Martínez, un historiador de la Antigüedad”: *Revista de Historiografía* 24, 6-11.
- Arnaud, D. (2005), “La religión de los sirios del Éufrates Medio, siglos XIV-XII a.C.”: en G. Del Olmo (ed.), *Mitología y Religión del Oriente Antiguo II/2*, Sabadell: AUSA, 5-43.
- Bailón, M. (2011), “Recensión de J. M. Blázquez, J. Cabrero, *Israel y la Biblia*”: *Gerión* 29, 73-74.
- Cabrero, J. (2003), “Recensión de J. M. Blázquez, *Dioses, mitos y rituales de los semitas occidentales en la antigüedad*”: *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* 39, 282-283.
- Da Riva, R. (2004), “Recensión de J. M. Blázquez, *Dioses, mitos y rituales de los semitas occidentales en la antigüedad*”: *Archiv für Orientalforschung* 50, 491.
- Davies, P. R. (1992), *In Search of Ancient Israel*, Sheffield: JSOT.
- De Contenson, H. (1991), “Recensión de J. M. Blázquez, *Los Hebreos*”: *Syria* 68, 471.
- (1993), “Recensión de J. M. Blázquez, *Historia Universal I: Prehistoria y primeras culturas*”: *Syria* 70, 600-601.
- Del Olmo, G. (1981), *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*, Madrid: Cristiandad.
- (1992), *La religión cananea según la liturgia de Ugarit*, Sabadell: AUSA.
- (1996), “Once Again On the ‘Divine Names’ of the Ugaritic Kings. A Reply”: *Aula Orientalis* 14, 11-16.
- (1998), *Mitos, leyendas y rituales de los semitas occidentales*, Madrid: Trotta.
- Finkelstein, I. y Silberman, N. A. (2003 [2001]), *La Biblia desenterrada: una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*, Madrid: Siglo XXI.
- Fleming, D. E. (1992), *The installation of Baal’s high priestess at Emar. A window on ancient Syrian religion*, Atlanta: Harvard Semitic Studies.
- (2000), *Time at Emar. A cultic calendar and the rituals from the Diviner’s archive*, Winona Lake: Eisenbrauns.
- Lemche, N. P. (1985), *Early Israel: anthropological and historical studies on the Israelite Society before the monarchy*, Leiden: Brill.

- (1988), *Ancient Israel: a new history of Israelite society*, Sheffield: JSOT.
- Liverani, M. (2005 [2003]), *Más allá de la Biblia: historia antigua de Israel*, Barcelona: Crítica.
- Mangas, J. (2002), “La primera generación de historiadores españoles de Historia Antigua”: en S. Crespo y Á. Alonso (eds.), *Scripta Antiqua in honorem Ángel Montenegro Duque et José María Blázquez Martínez*, Valladolid: Universidad de Valladolid, 49-53.
- Neira, M. L. (1995), “Recensión de J. M. Blázquez, J. Martínez Pinna, S. Montero, *Historia de las Religiones antiguas. Oriente, Grecia y Roma*”: *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua* 8, 523-524.
- Nodet, E. (2015), “Bible”: *Revue Biblique* 121, 465-467.
- Oldenburg, U. (1969), *The Conflict between El and Baal in Canaanite Religion*, Leiden: Brill.
- Pardee, D. (1996), “*Marziḫu*, *Kispu*, and the Ugaritic Funerary Cult: A Minimalist View”: en N. Wyatt, W. G. E. Watson y J. B. Lloyd (eds.), *Ugarit, religion and culture*, Münster: Ugarit Verlag, 273-287.
- (1998), “A Brief Reply to G. del Olmo Lete’s Reply”: *Aula Orientalis* 16: 255-260.
- Perea, S. (2002), “Recensión de J. M. Blázquez, *Dioses, mitos y rituales de los semitas occidentales en la antigüedad*”: *Ilu* 7, 264-266.
- Sartre, M. (2005), “Recensión de J. M. Blázquez, *Dioses, mitos y rituales de los semitas occidentales en la antigüedad*”: *Syria* 82, 375.
- Thompson, T. L. (1974), *The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham*, Berlin: Walter de Gruyter.
- (1979), *The settlement of Palestine in the Bronze Age*, Wiesbaden: Reichert.
- (1992), *Early History of the Israelite People: From the Written and Archaeological Sources*, Leiden: Brill.
- Van Seters, J. (1975), *Abraham in History and Tradition*, New Haven: Yale University Press.
- Vázquez, J. (2005), “Recensión de J. M. Blázquez, *Dioses, mitos y rituales de los semitas occidentales en la antigüedad*”: *Salmanticensis* 52, 142-144.
- Whitelam, K. W. (1996), *The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History*, London: Routledge.
- Wulff Alonso, F. (2016), “José María Blázquez Martínez”: en F. Wulff Alonso, R. López Domech, A. González Blanco y E. Ortuño Rodríguez, *La creación de la Historia Antigua en España en los años sesenta del siglo XX. Conversaciones con sus fundadores*, Madrid: Instituto de Historiografía "Julio Caro Baroja" de la Universidad Carlos III, 8-87

(http://portal.uc3m.es/portal/page/portal/inst_hist_julio_caro_baroja/estructura/Grupo_investigacion/historiografia_historia_religiones/historia_oral_disciplina).



José María Blázquez en 1990 en Palmira (Siria) junto con sus discípulas Guadalupe López Monteagudo, María Paz García Gelabert y María Luz Neira. Foto de M. A. Aznar, cortesía de Guadalupe López Monteagudo

JOSÉ MARÍA BLÁZQUEZ Y LA RELIGIÓN EGIPCIA ANTIGUA

MIGUEL ÁNGEL MOLINERO POLO
Universidad de La Laguna

A comienzos de la década de 1870 se publicaban varios artículos sobre estatuillas de dioses egipcios conservadas en el recién creado Museo Arqueológico Nacional. Los análisis iconográficos de tales figuras son los primeros textos escritos por autores españoles desde la perspectiva de la Egiptología académica surgida en el siglo XIX relacionados con la religiosidad del Egipto antiguo (Cueto y Rivero 1872; Rada y Delgado 1873). De la misma manera que sucedió con otros temas egiptológicos, el número e interés de las publicaciones sobre las creencias de la civilización del Nilo fue creciendo con cierta rapidez en las décadas siguientes. Un discurso de Juan Víctor Abargues de Sostén (1879) usando como apoyo un panel con el dibujo de la escena de la psicostasia se convirtió en la primera monografía, brevísima, publicada en España sobre este asunto. En la siguiente década, José Ramón Mélida y Alinari (1884) y Eduard Toda i Güell (1887) le siguieron con sendos estudios, el primero más genérico y el segundo dedicado a la concepción de la muerte. Las reacciones contrarias, desde el catolicismo, al discurso sobre Egipto y las fechas bíblicas pronunciado por Miguel Morayta y Sagrario en la apertura del curso académico de 1884 en la Universidad Central (Moliner Polo 2011), defendiendo la primacía de las cronologías del primero sobre las segundas, provocaron la aparición de varias obras en las que la religiosidad egipcia estaba presente aunque de forma tangencial. Algunas de las más notable son las de Félix Rougier Olanier (1893) y Ramiro Fernández Valbuena (1895-1901). Sin embargo, este debate, en vez de despertar el interés de los intelectuales españoles sobre el panteón y la mitología de los egipcios y su relación con el judaísmo u otras creencias del Mediterráneo Oriental parece haberlo silenciado. En las siguientes décadas, si bien se mantuvo un cierto nivel de creación bibliográfica sobre el Egipto antiguo, el tema de su religión no

fue estudiado específicamente. El que esta producción procediera de medios no académicos (desde médicos que viajaron al país y se interesaron por aspectos puntuales, a crónicas de periodistas, descripciones geográficas, relatos de turistas, de peregrinos o textos de creación literaria) puede explicar esa aparente aprensión a introducirse en un asunto complejo y, posiblemente, del que quedaba el recuerdo del malestar que había creado en determinados ámbitos a fines del siglo precedente. A mediados del siglo XX el estudio de la religión egipcia –así como el aprendizaje y docencia de la lengua– quedaba limitado a investigadores ligados a la hermenéutica y exégesis bíblica. Dos autores que escribieron desde esa perspectiva confesional, católica, deben ser recordados, los padres dominicos Benito Celada Abad (1968 y 1970/1971) y Maximiliano García Cordero (especialmente: 1977). Sus trabajos merecerían estar más presentes entre las lecturas universitarias actuales.

Cuando se publicó el último de estos libros, José María Blázquez ya había organizado uno de sus primeros viajes de estudio tras su incorporación a la cátedra en la Universidad Complutense de Madrid. Su destino fue Egipto. Estas iniciativas eran una manifestación diferente, hasta cierto punto lúdica, de uno de los objetivos que se proponía cuando recomendaba un tema de investigación a sus alumnos: conocer el contexto general del Mediterráneo para entender el particular de la Península Ibérica (Wulff Alonso *et alii* 2016: 71). Aunque los viajes se prolongaron durante tres décadas, aquel de 1975 debió de ser el que contó con un mayor número de participantes, pues su cifra rondó, según algunas fuentes consultadas, entre dos y tres centenares. Se hizo necesario fletar un avión específico –¿o dos?– que hizo el trayecto vía Sofía, pues desde España no debía de haber entonces vuelos regulares a El Cairo (Egyptair no los inició hasta 1982¹; no se ha podido consultar cuándo lo hizo Iberia). El número de viajeros forzó también al límite las posibilidades de la infraestructura hotelera del país. Egipto se estaba empezando a abrir de nuevo al turismo, tras la interrupción que supusieron primero los cambios políticos y sociales internos en la década de 1950 y, a continuación, la tensión con Israel y el bloque occidental desde fines de esa misma década. Para no colapsar las instalaciones locales, los viajeros tuvieron que dividirse en dos partidas: una hizo el recorrido de norte a sur y la otra de sur a norte. Aun así, en algunas ciudades tuvieron que contentarse con alojamientos precarios. A pesar de esas situaciones negativas, el viaje es recordado por aquellos con quienes

¹ Agradezco la información a Lourdes Calatayud, de la agencia española de Egyptair.

se ha consultado como una experiencia excepcional² y supuso el primer contacto con el Egipto real y sus antigüedades para profesores universitarios y de instituto, periodistas y otros profesionales madrileños y del resto de España. No es posible iniciar un texto sobre el Egipto antiguo y el profesor Blázquez y no recordar ese viaje.

Las posibilidades de vocaciones orientalistas creadas durante el cruce por el Mediterráneo que organizó la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid en 1933 (Gracia Alonso, Fullola i Pericot 2006) se vieron frustradas por la guerra civil que se inició tres años después. El abandono por Salvador Espriu de su intención de especializarse en Orientalística es uno de los casos mejor conocidos (Vidal 2016: 366-367). Si el viaje de la Complutense en 1975 provocó, a través de sus participantes, un interés semejante en la sociedad por la civilización del valle del Nilo es algo que está por analizar. Hay que tener en cuenta que la Egiptología hispana no estaba ya en la situación de la Segunda República. A comienzos de la década de 1960 el Comité Español para el Salvamento de los Tesoros Arqueológicos de Nubia había organizado las seis campañas en el territorio que quedaría anegado por la nueva presa de Asuán; poco después se habían iniciado las actividades, no muy regulares entonces, de la Misión Arqueológica Española en Egipto, las excavaciones de Hieracópoli Magna en Ichnasya el-Medina; y solo tres años antes del viaje se había inaugurado la reconstrucción del templo de Debod en la Montaña del Príncipe Pío en Madrid (Molinero Polo 2004: 44-56). Además, Josep Padró i Parcerisa y M.^a del Carmen Pérez-Díe ya habían iniciado sus estudios de especialización. Esta segunda participó en el viaje de la Complutense, pero su profesionalización estaba encaminada. No obstante, aunque ya se habían establecido las bases sobre las que se ha desarrollado la actual Egiptología española, sería interesante poder calibrar si el viaje tuvo un impacto sobre grupos intelectuales ajenos a la Arqueología e Historia Antigua. O si influyó en la aceptación de la presencia de la Egiptología en medios académicos, pues algunos de sus participantes estuvieron en posiciones desde las que favorecer su establecimiento institucional en las décadas siguientes.

No es este viaje ni el que el mismo José M.^a Blázquez Martínez organizó junto a Jaime Alvar hacia 1993 los que motivan la redacción de este trabajo, sino los dos textos que escribió sobre religión egipcia. El primero es la introducción a una traducción al castellano del *Libro de la Salida al*

² Agradezco a Jaime Alvar Ezquerro, M.^a C. Pérez-Díe y José Remesal Rodríguez que compartieran conmigo informaciones y recuerdos.

Día –según su título egipcio antiguo, en adelante: LdSD–, llamado aquí *Libro de los muertos* como es habitual desde que lo denominó así Karl R. Lepsius, el primer editor de una copia “completa”, la del papiro de Iuefankh del Museo de Turín. El segundo es de un carácter más global, una exposición sobre la religión egipcia que forma parte de un manual universitario de religiones antiguas. Ambos son textos un tanto tardíos en la producción blazquiana: 1984 y 1993, respectivamente. Son bastante distintos, con un cierto cambio de perspectiva entre ellos, por lo que se analizarán aquí independientemente.

En el conjunto inmenso de estudios sobre religiones antiguas que redactó Blázquez, la presencia de dos únicos trabajos dedicados a la religión egipcia resulta muy elocuente de su escasa curiosidad hacia esta civilización en general y sus creencias en particular o un cierto vértigo ante la perspectiva de tener que trabajar con el volumen de la producción egiptológica. Ni siquiera su interés por los fenicios –y otras poblaciones semíticas noroccidentales– y la adopción por estos de motivos iconográficos egipcios o la interpretación de hallazgos egiptizantes en los yacimientos hispanos le motivó para dedicarles una mayor atención. La confirmación de esta inferencia estaría en que él no analizó los amuletos y las figuras de divinidades egipcias aparecidos en contextos arqueológicos de la cronología específica en su libro sobre las religiones prerromanas en la Península Ibérica (Blázquez 1983a). Solicitó a J. Padró i Parcerisa la redacción de un estudio específico que se incluyó como apéndice.

Los dos textos –especialmente el segundo– parecen responder a la práctica desde la década de 1980 de producción de obras de síntesis escritas por los profesores universitarios con las que cubrir una demanda social y, sobre todo, universitaria. Los manuales traducidos –fundamentalmente desde el francés– en las décadas previas empezaban a necesitar una revisión y, en vez de recurrir a nuevas traducciones, algunas editoriales reclamaron la redacción de obras a quienes habían de recomendarlas en las aulas. Para aquellas suponía asegurarse la difusión y para esa generación de docentes el orgullo de crear documentos de escuela. Sin embargo, el número de orientalistas era muy reducido y el de egiptólogos aún menor y en proceso de formación, por lo que no podían cubrir todas esas demandas. Blázquez impartía entonces la asignatura de Historia de las Religiones antiguas en la Universidad Complutense y contaba con el prestigio de su amplia producción sobre esta temática.

El segundo de los textos en orden cronológico, “La religión egipcia”, responde enteramente a este contexto de redacción: un manual universitario para las clases de Religiones en la Antigüedad (Blázquez 1993a: capítulo VIII). Es una síntesis brevísima que intenta abarcar los aspectos más

notables de las creencias de la civilización del Nilo. Su extensión es significativa de ese cierto desinterés del autor que ya se ha mencionado: es el capítulo más corto de su sección, Oriente, semejante solo al de los hititas, con la mitad de páginas que las dedicadas a Mesopotamia, un tercio que las escritas sobre Irán y la sexta parte que la suma de las publicadas sobre los semitas noroccidentales. No hay ninguna razón historiográfica para esas diferencias salvo la mayor o menor afinidad del autor por una u otra de estas culturas. La estructura responde a un objetivo de claridad en la exposición en torno a tres ejes: creencias, ritos y aspectos funerarios. El texto es deudor de dos fuentes: los capítulos de Philippe Derchain (1977) para la *Histoire des Religions* de la Encyclopédie de la Pléiade y de Mircea Eliade (1978) para el primer volumen de su *Histoire des croyances et des idées religieuses*, ambos leídos en sus respectivas traducciones castellanas. A estos incorpora algunos párrafos con ejemplos concretos de decoraciones de templos y tumbas. Había elegido dos buenos apoyos bibliográficos: excepcional el primero, que sigue siendo válido, con escasos matices, todavía hoy; muy correcto el segundo, uno de los pilares de la disciplina que plantea una interpretación propia y sin fisuras de las creencias egipcias a pesar de ser ajeno a esa civilización. En consecuencia, la síntesis redactada por Blázquez no presenta problemas mayores. Sin embargo, sí muestra algunas debilidades, además de ciertos errores menores que afean el resultado final³. Desde el punto de vista formal, es muy discutible su castellanización de los nombres de los dioses (Tot, Pta, Set ...) a los que ha privado de la h; en egipcio estas no son mudas y por eso se conservan en la transcripción a las lenguas modernas (Thot, Ptah, Seth). En su reducción de los textos de Eliade y Derchain ha convertido la opulencia de estos autores –en especial del segundo– en un esqueleto de informaciones. Los largos párrafos en que aquellos exponen sus interpretaciones sobre las creencias egipcias han quedado limitados a los ejemplos que sustentan el armazón teórico. Desprovisto de cuerpo interpretativo, el capítulo se convierte en una suma de noticias cuya dependencia y correlación puede costar entender en algunas ocasiones. Una manifestación de su propia perspectiva sobre las religiones y su interés en el impacto de estas sobre la sociedad (Wulff Alonso *et alii* 2016: 73) está en que incorpora un epígrafe sobre la realeza y su significado religioso que no está en sus fuentes, aun usando párrafos de estas, y da un desarrollo amplio al epígrafe de ritos,

³ Por ejemplo, una diosa Nebtu, Señora de la Tierra en su fuente, se convierte en Señora del terror por un evidente problema en las notas manuscritas. O en un párrafo se afirma que los dioses son omniscientes y a continuación que el único con esa capacidad es Atum; consultada la fuente falta un “no” en la primera frase.

fiestas y dramas sagrados. Resulta también significativo que no se haya hecho eco de algunos temas como la piedad personal –presente en el capítulo de Derchain– que se acercaría a alguno de los intereses que desarrolla en el primer texto que publicó sobre Egipto y que habría aportado una dimensión complementaria a su capítulo.

El texto más antiguo, como ya se ha explicado, es el preámbulo a la traducción al castellano de una de las composiciones funerarias más importantes de la civilización egipcia, la más conocida en ámbitos externos a la Egiptología, el *Libro de los muertos* (Blázquez 1984a). Esa notoriedad explica el encargo por la editorial –o el ofrecimiento por sus autores– pues ni la carrera previa del traductor ni la del responsable de la presentación les conducía específicamente hacia el tema. En este trabajo no se discutirá la propia traducción del LdSD, firmada por Federico Lara Peinado.

Frente al capítulo del manual comentado previamente, esta introducción parece haber interesado más a Blázquez. Consultó una bibliografía bastante más amplia, escribió un texto de mayor extensión y este trasluce aspectos más personales.

Se divide en dos partes. La primera es un análisis de los conceptos religiosos presentes en la literatura egipcia de carácter funerario previa o coetánea al LdSD. El propósito es mostrar los precedentes de la mencionada composición. En la segunda parte se explican las principales características de este libro funerario. Como en otras obras del autor, el texto se inicia sin introducción ni explicitación de objetivos, por lo que estos han de ser deducidos en el curso de la propia lectura.

En las primeras páginas se analizan las ideas religiosas que permean dos *corpora*, los *Textos de las pirámides* del Reino Antiguo, y los *Textos de los ataúdes* –llamados aquí sarcófagos– del Reino Medio. No se desdén revisa también sucintamente las composiciones que ahora conocemos como Cosmografías de la Duat y que son coetáneas –al menos las más antiguas– a los primeros ejemplares del LdSD. El análisis de esos conceptos en el orden cronológico de su aparición produce una estructura original, pues esa perspectiva diacrónica no es la más habitual entre los egiptólogos que escriben sobre religión. El análisis del LdSD sigue un esquema más convencional: aparición del Libro, su estructura tomando como base la interpretación de Paul Barguet, y algunas cuestiones teológicas implícitas en las recitaciones que lo componen. Dedicó especial atención al juicio del difunto y a la escatología.

Como antiguo alumno, la primera lectura hizo recordar al autor de este trabajo una de las frases que Blázquez repetía a los estudiantes, tanto en sus clases como fuera de ellas: “lean las fuentes”. Más de una treintena de traducciones de textos diversos, tanto de los *corpora* tratados como de

otros orígenes, coetáneos a ellos, vertebran el discurso y explicitan los conceptos que se desarrollan en él.

Frente a la sequía de interpretaciones del capítulo del manual analizado previamente, en este texto sí se explicitan algunas cuestiones teóricas. No se trata de que el autor hubiera eliminado por completo su distancia hacia ellas. La bibliografía señala algunos de los hitos del estudio de la religión egipcia. Lo hace, sin embargo, de modo informativo, porque los conceptos más significativos desarrollados en determinados títulos no están reflejados. El caso más notable es *Ancient Egyptian Religion*, publicado en 1948 por Henri Frankfort, que revolucionó la forma de entender cómo los egipcios antiguos concebían la divinidad a través de un modelo de explicación que denominó “multiplicidad de aproximaciones”. Ningún rastro de ese planteamiento está presente en el texto de Blázquez a pesar de citar varias obras –*Reyes y dioses*, de este autor y también las de otros egiptólogos– que lo explican.

Incorporar en el discurso interpretaciones y construcciones teóricas conlleva algunos riesgos. En las páginas de la introducción al LdSD pueden leerse ideas que vertebraban la historiografía egiptológica desde comienzos del siglo XX y que en las dos últimas décadas han sido desechadas. Ya no puede defenderse que los dioses Horus y Seth fueran representantes –incluso antiguos gobernantes– de los dos reinos predinásticos de cuya unión surgió el estado egipcio, pues no hay evidencias de la existencia de uno en el Delta equiparable al del Alto Egipto. Tampoco se acepta ahora la democratización del Mas allá en el Periodo Heracleopolitano, pues los relieves en las tumbas de los altos funcionarios anteriores, del Reino Antiguo, ya testimonian la celebración de sepelios con lectura de textos funerarios, aunque estos no se hayan conservado o sean algunos de los que componen los propios *Textos de las pirámides* (Willems 2008). Esa idea de la paulatina apertura de la literatura funeraria hacia la elite llevaba aparejada otra que también se pone en duda: el secretismo en la transmisión de los textos funerarios y a la que se adhiere Blázquez en el inicio de su trabajo. No parece darse cuenta de que en las páginas finales introduce la idea contraria –tomada de Barguet, uno de los autores que ha posibilitado el cambio de paradigma– por la que las recitaciones del LdSD, al menos algunas, podían ser usadas en la vida cotidiana y aprendidas de memoria por los vivos (von Lieven 2012).

Por las páginas se pasea con frecuencia el concepto de cultos agrarios. En él se pueden escuchar ecos de James G. Frazer, introducido en la Egiptología por Alexandre Moret, citado por Blázquez, aunque posiblemente a través de la intermediación de Eliade. De ellos toma la importancia desmedida que da al culto a Osiris en el Reino Antiguo. También el reparto

entre creencias solares reservadas a los dioses y creencias agrarias a los difuntos, que no se mantiene si se compara con las evidencias textuales.

La historiografía francesa es de la que Blázquez Martínez extrae la parte más significativa de los conceptos que desarrolla en esta introducción. Probablemente no solo porque tuviera un acceso más fácil a las obras sino también por una afinidad de pensamiento con sus autores. A mediados del siglo XX escribieron en Francia algunos egiptólogos que han sido calificados con la denominación de neomonoteístas (Hornung 1982: 26). Planteaban la presencia de un monoteísmo latente entre los teólogos egipcios, lo que llevaba a estos autores a acercar algunas creencias egipcias a conceptos del cristianismo o a interpretar aquellas desde la óptica de este. Los principales representantes de esta corriente, Etienne Drioton, Jacques Vandier, así como Jacques Pirenne son citados expresamente en las notas del texto comentado. En este último se encuentran bastantes ejemplos de esa forma de interpretar la religión egipcia: el enfrentamiento –hoy inadmisibles– entre partidarios de cultos solares y cultos agrarios y, la parte positiva, la superación de esa situación en el Reino Nuevo en un sistema único osiriano; la evolución de las creencias egipcias hacia una religión de salvación, que explícitamente es comparada con el cristianismo; Osiris y Seth como encarnación del bien y del mal, la vida como una lucha entre dos opuestos y cuyo triunfo es la conciliación de estos contrarios; la Duat como un espacio en el que el individuo se desembaraza del cuerpo para llegar al cielo como alma y desarrollar en él una vida solo espiritual.

En las dos bibliotecas en que el autor de este trabajo ha consultado las obras analizadas –Universidades de La Laguna y Complutense– los ejemplares estaban gastados y las páginas de Blázquez subrayadas –¡insolidaria costumbre!–, prueba de la frecuencia de su uso por los estudiantes y, en consecuencia, la oportunidad de su edición.

Blázquez no era un especialista en los temas que se han analizado. Tampoco lo pretendía. Escribió unos textos en los que buscaba hacer asequibles unas ideas a lectores que se acercarían al libro guiados por el prestigio del autor. Utilizó la bibliografía de que disponía. Y la explicita con claridad en las notas del primero de los libros; en el segundo, el manual, debieron de estar censuradas por motivos editoriales. Se le podría criticar que en las páginas y notas de recomendaciones bibliográficas incluye títulos que no ha leído. Hay que tener en cuenta que para que estuvieran en una biblioteca madrileña tendría que haber habido alguien que solicitase su compra y en la década en que escribió apenas había investigadores en centros académicos interesados por la religión egipcia en su lugar de origen. Se estudiaba su expansión por el Imperio Romano pero este es un tema diferente.

Resulta significativa la perspectiva personal que introduce en el más antiguo de los textos. Imprime un matiz a algunas creencias egipcias, en especial escatológicas, que las acerca a principios básicos del cristianismo. Y concluye este estudio en territorios que le son más cómodos: la comparación de la escena del juicio y de las concepciones egipcias sobre la resurrección con textos funerarios —partiendo de los ataúdes fenicios— y creencias y mitologías mediterráneas y prósimoorientales. Y esta es una creación suya, pues no es un tema presente en la bibliografía que pudo consultar.

Los dos textos son representativos de una forma de trabajo por los profesionales de la Historia Antigua característica de esas décadas. En los mismos años en que Blázquez los escribía, aparecían varias obras de temática idéntica. Las primeras, de colecciones divulgativas y reducida extensión, fueron escritas por el autor de este trabajo (Molinero Polo 1988) y por Francisco J. Presedo Velo y José M. Serrano Delgado (1989). Pocos años después aparecía un estudio de más volumen de un egiptólogo español residente en Francia y especializado en lengua egipcia y documentación hierática, Jesús López (1993). En ellas se combinaron los investigadores ya establecidos con las primeras intervenciones en estas temáticas especializadas de una nueva generación de egiptólogos españoles.

BIBLIOGRAFÍA

(las obras de José María Blázquez se citan por la lista bibliográfica al final de este libro)

- Abargues de Sostén, J.V. (1879), *Juicio del alma en el Amenthi según la doctrina religiosa del antiguo Egipto: discurso leído en la Sociedad Antropológica Española el día 8 de febrero de 1879*, Madrid: Fortanet.
- Celada Abad, B. (1968), “El concepto de Dios en Egipto”: *Sefarad* 28/2, 237-288.
- (1970 y 1971), “El salmo 104, el himno de Amenofis IV y otros documentos egipcios”: *Sefarad* 30/2, 305-324 y *Sefarad* 31/1, 3-26.
- Cueto y Rivero, M. (1872), “Harpócrates. Estatua egipcio-púnica de bronce”: *Museo Español de Antigüedades* I, 121-127.
- Derchain, Ph. (1977) [ed. or.: 1970], “Religión egipcia”: en H.-Ch. Puech (ed.): *Las religiones antiguas I. (Historia de las Religiones Siglo XXI, 1)*, Madrid: Siglo XXI, 101-192.
- Eliade, M. (1978) [ed. or.: 1976], *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. I. De la Edad de Piedra a los Misterios de Eleusis*, Madrid: Cristiandad.
- Fernández Valbuena, R. (1895-1901), *Egipto y Asiria resucitados*, Toledo: Imprenta, Librería y Encuadernación de Menor Hermanos.

- García Cordero, M. (1977), *La Biblia y el legado del Antiguo Oriente. El entorno cultural de la historia de la salvación*, Madrid: Editorial Católica.
- Gracia Alonso, F.; Fullola i Pericot, J. M^a. (2006), *El sueño de una generación. El crucero universitario por el Mediterráneo de 1933*, Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Hornung, E. (1982), *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many*, Ithaca: Cornell University Press.
- Lieven, A. von (2012), “Book of the Dead, Book of the Living. BD Spells as Temple Texts”: *Journal of Egyptian Archaeology* 98, 249-267.
- López, J. (1993), “Egipto”: en Olmo Lete, G. (ed.) *Mitología y religión del Oriente antiguo*. Barcelona: AUSA, vol. I, 13-205 y 537-548.
- Mélida y Alinari, J. R. (1884), *La Religión Egipcia*, Madrid: Establecimiento Tipográfico de El Correo.
- Molinero Polo, M.Á. (1988), *Los sacerdotes egipcios. (Cuadernos Historia 16, 136)*, Madrid: Historia e Información.
- (2004), “El pozo y el péndulo. La actividad egiptológica de anticuarios y arqueólogos españoles, 1868-1966”: en A. Martín Flores y M^a Victoria López Hervás (coords.): *Espanoles en el Nilo. I. Misiones Arqueológicas en Egipto*, Madrid: Museo de San Isidro, 15-62.
- (2011), “El Egipto antiguo en la controversia académica española del siglo XIX. El discurso de Miguel Morayta en la Universidad Central, octubre de 1884”: *Bandue. Revista de la Asociación Española de Ciencias de las Religiones* 5, 131-150.
- Presedo Velo, F.J.; Serrano Delgado, J.M. (1989), *La religión egipcia. (Historia del Mundo Antiguo, 12)*, Madrid: Akal.
- Rada y Delgado, J. de D. de la (1873), “Estatuas de divinidades egipcias (bronce) que se conservan en el Museo Arqueológico Nacional”: *Museo Español de Antigüedades* II, 615-623.
- Rougier Olanier, F. (1893), *Biblia y Egiptología*, Barcelona: Librería de A.J. Bastinos.
- Toda i Güell, E. (1887), *La muerte en el antiguo Egipto*, Madrid: Tipografía de Manuel Ginés Hernández.
- Vidal, J. (2016), “Salvador Espriu i l’Orientalisme Antic a Catalunya”: *Butlletí de la Societat Catalana d’Estudis Històrics* 27, 359-385.
- Willems, H. (2008), *Les Textes des Sarcophages et la démocratie: Eléments d’une histoire culturelle du Moyen Empire égyptien. Quatre conférences présentées à l’École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, mai 2006*, Paris, Cybele.
- Wulff Alonso, F.; López Domech, R.; González Blanco, A.; Ortuño Rodríguez, E. (2016), *La creación de la Historia Antigua en España en*

los años sesenta del siglo XX. Conversaciones con sus fundadores, Madrid: Instituto de Historiografía "Julio Caro Baroja" de la Universidad Carlos III, 8-87.

(http://portal.uc3m.es/portal/page/portal/inst_hist_julio_caro_baroja/estructura/Grupo_investigacion/historiografia_historia_religiones/historia_oral_disciplina; consultado: 12/01/2020).



José María Blázquez en 1990 en el Museo Arqueológico de Alepo (Siria) junto a la estela de basalto procedente del templo de Tell Halaf. Foto de Guadalupe López Monteagudo

BIBLIOGRAFÍA SOBRE RELIGIONES EN LA OBRA DE JOSÉ MARÍA BLÁZQUEZ

JUAN MANUEL ABASCAL PALAZÓN

Universidad de Alicante

(Con la colaboración puntual de los autores de los diferentes capítulos y la homogeneización del editor del volumen. Las citas a la obra de José María Blázquez que aparecen a lo largo de los capítulos del libro se refieren a esta bibliografía).

- (1953a), “Relieve de Itálica con una representación de la 'Potnia Theron'”: *Archivo Español de Arqueología* 26, 263-268 (recopilado en Blázquez 1977a: 246-251).
- (1954a), “Dioses y caballos en el mundo ibérico”: *Zephyrus* 5, 193-212 (recopilado en Blázquez 1977a: 290-306; en francés: Blázquez 1959d).
- (1955a), “El Herakleion gaditano, un templo semita en Occidente”: *Actas del I Congreso Arqueológico del Marruecos español. Tetuán 22-26 de junio de 1953*, Tetuán, 309-318 (recopilado en Blázquez 1977a: 17-28).
- (1955b), “La interpretación de la pátera de Tivisa”: *Ampurias* 17-18 (1955-1956), 111-137 (recopilado en Blázquez 1977a: 221-241).
- (1955c), “La potnia theron de Itálica. Arte etrusco en España”: *III Congreso Arqueológico Nacional. Galicia, 1953*, Zaragoza, 169-173.
- (1955d), “Los carros votivos de Mérida y Almorchón”: *Zephyrus* 6, 41-60 (recopilado en Blázquez 1977a: 344-360).
- (1955e), “Un libro sobre Marte”: *Archivo Español de Arqueología* 28, 341.
- (1956a), *Estudios sobre primitivas religiones de España*: tesis doctoral de la Universidad Central de Madrid (director: A. García y Bellido), fechada en 1955 (ejemplar en la biblioteca de la Universidad Complutense de Madrid, fondo de tesis, signatura T2459), vol.I (texto), 613 pp. (no se conserva el volumen II de láminas).
- (1956b), “Cabeza de Ceres en la colección Arrese (Corella, Navarra)”: *Zephyrus* 7.2, 229-234.
- (1956c), “La urna de Galera”: *Caesaragusta* 7-8, 99-107.

- (1956d), “Las diosas sagradas de Elche”: *Crónica del IV Congreso Internacional de Ciencias Prehistóricas y Protohistóricas. Madrid 1954*, Zaragoza, 747-748.
- (1956e), “Pinax fenicio con esfinge y árbol sagrado”: *Zephyrus* 7.2, 217-228.
- (1956f), “Curso de etruscología y antigüedades en la Universidad de Perugia”: *Zephyrus* 7.2, 244.
- (1957a), “Aportaciones al estudio de las religiones primitivas de España”: *Archivo Español de Arqueología* 30, 15-86.
- (1957b), “Le culte des eaux dans la Péninsule Ibérique”: *Ogam* 9.3, 209-233 (recopilado en traducción al español en Blázquez 1977a: 307-331).
- (1957c), “Representaciones de puertas en la pintura arcaica etrusca”: *Trabajos de la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma* 9, 49-74 (recopilado en Blázquez 1977a: 159-179).
- (1957d), “Una réplica desconocida al Cernunnos de Val Camonica: el Cernunnos de Numancia”: *Revue d'Études Ligures*, 23.3-4, 294-298 (recopilado en Blázquez 1977a: 361-364).
- (1957e), “Recensión de S. Cles-Reden, *Les Étrusques*, Athaud, 1955 »: *Zephyrus* 8.1, 179-180.
- (1957f), “Recensión de M. Pallottino, *Mostra dell'arte e de la civiltà etrusca*, Milán, 1955”: *Zephyrus* 8.1, 180.
- (1957g), “Recensión de O. Vacano, *Die Etrusker. Werden und Geistige*, Stuttgart, 1955”: *Zephyrus* 8.1, 180-181.
- (1957h), “Recensión de G. Haufmann, *Etruskischer Plastik*, Stuttgart, 1955”: *Zephyrus* 8.1, 182-183.
- (1958a), “Caballos en el infierno etrusco”: *Ampurias* 19-20 (1957-1958), 31-68 (recopilado en Blázquez 1977a: 114-158).
- (1958b), “Nuevas aportaciones a la interpretación de la pátera de Tivisa”: *Ampurias* 19-20 (1957-1958), 241-244 (recopilado en Blázquez 1977a: 242-245).
- (1958c), “El “despotes therón” en Etruria y en el mundo mediterráneo”: *Zephyrus* 9, 163-175 (recopilado en Blázquez 1977a: 99-113).
- (1958d), “La religiosidad de los pueblos hispanos vista por los autores griegos y latinos”: *Emerita* 26, 79-110 (recopilado en Blázquez 1977a: 439-466).
- (1958e), “Lekythos etrusco de figuras negras con escena nupcial”: *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología* (Valladolid) 2, 5-6.
- (1958f), “Perseo volando sobre un vidrio de Iruña”: *Zephyrus* 9.1, 118-121.
- (1958g), “Pintura numantina clave en la iconografía de Cernunnos”: *Celtiberica* 15, 143-147.

- (1958h), “Homenaje al Abate Breuil”: *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología (Valladolid)* 24, 199-202.
- (1958i), “Sacrificios humanos y representaciones de cabezas cortadas en la Península Ibérica”: *Latomus* 17, 27-48.
- (1958j), “Terracotas del templo de Gabii”: *Cuadernos de Trabajo de la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma* 10, 85-136.
- (1959a), “Cultos solares en la Península Hispánica. El caballo de Calaceite”: *V Congreso Arqueológico Nacional. Zaragoza 1957*, Zaragoza, 180-189 (recopilado en Blázquez 1977a: 252-260).
- (1959b), “Caballo y ultratumba en la Península Ibérica”: *Ampurias* 21, 281-302 (recopilado en Blázquez 1977a: 261-277).
- (1959c), “Los santuarios ibéricos de la provincia de Jaén”: *Oretania* 2, 83-90 (recopilado en Blázquez 1977a: 19-27).
- (1959d), “Chevaux et dieux dans l'Espagne antique”: *Ogam* 11.6, 369-395 (traducción de Blázquez 1954a).
- (1960a), “La cámara sepulcral de Toya y sus paralelos etruscos”: *Oretania* 5, 233-237 y 244.
- (1960b), “Espejos etruscos figurados del Museo Arqueológico Nacional de Madrid”: *Archivo Español de Arqueología* 33, 145-155.
- (1960c), “El legado indoeuropeo en la Hispania romana”: *Primer Symposium de Prehistoria de la Península Ibérica. Septiembre 1959*, Pamplona, 319-362 (recopilado en Blázquez 1977a: 385-437).
- (1960d), “La colección inédita de bucchero etrusco del Museo Arqueológico Nacional de Madrid”: *Zephyrus* 11, 141-150.
- (1960e), “Molde de barro con el tema de la loba y los gemelos”: *Zephyrus* 11, 258-259.
- (1961a), “El 'despotes therón' en Etruria y en el mundo circunmediterráneo”: *Atti del settimo Congresso Internazionale di Archeologia Classica*, vol. 2, Roma, 199-214.
- (1961b), “Terracotas del santuario de Calés (Calvi), Campania”: *Zephyrus* 12, 25-42 (recopilado en Blázquez 2007a, 237-248).
- (1962a), *Religiones primitivas de Hispania I. Fuentes literarias y epigráficas*, Madrid/Roma: CSIC (Delegación de Roma).
- (1962b), “Cabezas célticas inéditas del castro de Yecla. Salamanca”: *VII Congreso Arqueológico Nacional. Barcelona 1961*, Zaragoza, 217-226.
- (1962c), “Naiskos inédito de Cybeles en el Museo Arqueológico de Barcelona”: *Archivo Español de Arqueología* 35, 87-90.
- (1962d), “La colección inédita de urnas y sarcófagos etruscos del Museo Arqueológico de Barcelona”: *Archivo Español de Arqueología* 35, 90-100.

- (1962e), “Seis terracotas inéditas del Santuario de Calés (Calvi), Campania”: *Archivum* 12 (Miscelánea asturiana dedicada a D. Juan Uría Riu), 53-62 (recopilado en Blázquez 2007a, 249-255).
- (1962f), “Venationes y juegos de toros en la Antigüedad”: *Zephyrus* 13, 47-65.
- (1962g), “Reseña a Á. Álvarez de Miranda, *Ritos y juegos del toro*”: *Zephyrus*, 13, 125-126.
- (1962h), “Reseña a Álvarez de Miranda, Á.: *Religiones místicas*”: *Estudios Clásicos* VI/36, 116-118.
- (1963a), “L'héroïsation équestre dans la Péninsule Ibérique”: *Celticum* 6. *Actes du Troisième Colloque International d'Études Gauloises, Celtiques et Protoceltiques. Mediolanum - Avaricum Biturigum 1962, Chateaufort-Bourges (Cher) 27-30 Juillet 1962 (Supplément à Ogam-Tradition Celtique* 86), Rennes, 405-423 (recopilado en traducción al español en Blázquez 1977a: 278-289).
- (1963b), “Terracotas del santuario de Calés (Campania)”: *Archivo Español de Arqueología* 36, 20-39.
- (1963c), “Simbolismo funerario de la granada, huevo, ramo y papaverácea entre los pueblos itálicos y mediterráneos antes de los romanos”: Trabajo científico inédito escrito expresamente para tomar parte en la oposición a la cátedra de Historia de las Religiones (ejemplar en Alcalá, Archivo General de la Administración legajo 16.781 -(05)001.010 top. 32/38-50), 45 páginas.
- (1963d), “Cabezas de terracota del santuario de Calés”: *Goya* 59, 342-345.
- (1964a), “Coroplastia prerromana del Puig dels Molins”: *Archivo Español de Arqueología* 37, 40-49.
- (1964b), “Terracota púnica de Puig dels Molins en el Museo Arqueológico de Barcelona”: *VIII Congreso Nacional de Arqueología*. Sevilla-Málaga 1963, Zaragoza, 404-405.
- (1965a), “Crátera de bronce con lucha de aqueos y troyanos alrededor del cadáver de Patroclo en el Instituto de Valencia de don Juan en Madrid”: *Zephyrus* 16, 127-128.
- (1965b), “La Tomba del Cardinale y la influencia órfico-pitagórica en las creencias etruscas de ultratumba”: *Latomus* 26, 3-39 (recopilado en Blázquez 1977a: 180-210).
- (1965c), “Esculturas romanas de Segóbriga”: *Zephyrus* 16, 119-126.
- (1966a), “Dios jinete púnico sobre disco de Ibiza”: *Zephyrus* 17, 101-103 (recopilado en Blázquez 1977a: 29-31).
- (1967a), “El caballo en las creencias griegas y en las de otros pueblos circunmediterráneos”: *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 45, 48-80 (recopilado en Blázquez 1977a: 42-68).

- (1967b), “Aportaciones al estudio del simbolismo funerario del huevo y granada en las creencias populares de las antiguas religiones mediterráneas”: *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 23, 132-165 (recopilado en Blázquez 1977a: 69-98).
- (1967c), “Posible origen africano del cristianismo español”: *Archivo Español de Arqueología* 40, 30-50 (recopilado en Blázquez 1977a: 467-494 (en inglés en Blázquez 1969c).
- (1968a), “Relaciones entre Hispania y los semitas (sirios, fenicios, chipriotas, cartagineses y judíos) en la Antigüedad”: *Beiträge zur Alten Geschichte und deren Nachleben. Festschrift für Franz Altheim*, Berlín, 42-75.
- (1969a), “Arqueología cristiana de la España romana”: *Arbor* 280, 113-114.
- (1969b), “Simbolismo funerario del ramo y la adormidera en Etruria y en las antiguas civilizaciones mediterráneas”: en J. Bibauw (ed.), *Hommages à Marcel Renard II* (Collection Latomus 102), Bruselas, 97-104 (recopilado en Blázquez 1977a: 211-218).
- (1969c), “The Possible African Origin of Christianity in Spain”: *Classical Folia. Studies in the Christian Perpetuation of the Classics* 23.1, 3-31 (traducción de Blázquez 1967c).
- (1969d), “Terracotas de Calés en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid”: *Zephyrus* 19-20 (1968-1969), 107-113.
- (1970a), “Culto al toro y culto a Marte en Lusitania”: *Actas e Memórias do I Congresso Nacional de Arqueología realizado em Lisboa de 15 a 20 de Dezembro de 1958, em homenagem ao Doutor José Leite de Vasconcelos*, Lisboa, II, 147-153 (recopilado en Blázquez 1977a: 365-368).
- (1970b), “Las religiones indígenas del área noroeste de la Península Ibérica en relación con Roma”: *Legio VII Gemina*, León, 63-77 (recopilado en Blázquez 1977a: 369-384).
- (1971a), “Escarabeos de Ibiza”: *Zephyrus* 21-22 (1970-1971), 315-319.
- (1972a), “Últimas aportaciones al estudio de las religiones primitivas de Hispania”: *Homenaje a Antonio Tovar*, Madrid, 81-90.
- (1972b), “La religión de los celtíberos”: *Numancia. Crónica del Coloquio conmemorativo del XXI centenario de la epopeya numantina*, Zaragoza, 133-144.
- (1972c), “Temas del mundo clásico en el arte del siglo XX”: *Homenaje a Gómez Moreno I* (*Revista de la Universidad Complutense* 21-83-), Madrid, 1-21 (recopilado en Blázquez 2009a, 247-268).
- (1972d), “Escarabeos de Ibiza (Baleares)”: *Omaggio a F. Benoit I*, Bordighera, 327-344.
- (1972e), “Cacerías y corridas de toros en la Antigüedad”, *Jano* 41, 45-47.

- (1973a), “Die Mythologie der Althispanier”: en H.W. Haussig (ed.), *Wörterbuch der Mythologie, vol. II. Götter und Mythen im Alten Europa*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, vol. I, fasc. 10, 707-828.
- (1973b), “Terracotas púnicas en Ibiza”: *Rivista di Studi Fenici* 1.2, 207-214.
- (1973c), “El mundo clásico en Picasso”: *Discursos y ponencias del IV Congreso Español de Estudios Clásicos*. Barcelona y Madrid, 15-19 de abril de 1971, Madrid, 141-155 (recopilado en Blázquez 2009a, 221-236).
- (1973d), “El Edicto sobre las bacanales del año 186 antes de Jesucristo”: *Jano* 63, 105-108.
- (1974a), “Propaganda dinástica y culto imperial en las acuñaciones de Hispania”: *Actas del I Congreso Nacional de Numismática*. Zaragoza 1972, *Numisma* 120-131 (1973-1974), 311-329.
- (1974b) (en coautoría con J. González Navarrete), “Mosaicos hispanos del Bajo Imperio”: *Archivo Español de Arqueología* 45-47 (1972-1974), 419-438.
- (1974c), “Constantino el Grande y la Iglesia”: *Jano* 109, 80 y 83-84.
- (1974d), “Rechazo y asimilación de la cultura clásica por el cristianismo primitivo”: *Jano* 118, 78, 81-82, 84 y 87.
- (1975a), *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*, Madrid: Istmo.
- (1975b), “Nuevos teónimos hispánicos (addenda y corrigenda)”: *Cuadernos de Estudios Gallegos* 29 (1974-1975), 23-29.
- (1975c), “Arte y sociedad en los mosaicos del Bajo Imperio”: *Bellas Artes* 75, 18-25.
- (1976a), “Música, danza, competiciones e himnos en la Hispania Antigua”: *Bellas Artes* 76 (51), mayo-junio 1976, 3-10 (recopilado en Blázquez 1977, 332-343).
- (1976b), “Arte y religión entre los iberos”: *Historia* 16, 1, 89-94.
- (1976c), “Arte y sociedad en los mosaicos del Bajo Imperio”: *Bellas Artes* 76, 13-22.
- (1977a), *Imagen y Mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*, Madrid: Cristiandad.
- (1977b), “La heroización ecuestre”: *Historia* 16, 19, 33-42.
- (1978a), “Problemas económicos y sociales en la vida de Melania la Joven y en la Historia Lausiaca de Palladio”: *Actas del Coloquio 1978. Colonato y otras formas de dependencia no esclavistas. Memorias de Historia Antigua* 2, 103-123 (recopilado en Blázquez 1990c, 145-186 (recopilado en Blázquez 1998a: 315-344).
- (1978b), “Neueste Ausgrabungsfunde in Spanien aus orientalisierender Zeit mit neuen Gusstechniken”: *Proceedings of the Xth International Congress of Classical Archaeology* 1, Ankara, 369-377.

- (1978c), “Cabezas cortadas”: *Historia* 16, 26, 33-39.
- (1978d), “La tumba de Filipo II de Macedonia”: *Historia* 16, 26, 138-143.
- (1978e), “Mosaicos romanos del Bajo Imperio”: *Archivo Español de Arqueología* 50-51, 269-193.
- (1979a), “Últimas aportaciones a las religiones primitivas de Hispania”: *Estudios dedicados a Carlos Callejo Serrano*, Cáceres, 131-169.
- (1979b) (en coautoría con J. Remesal, J.L. Ramírez y J. Valiente), “La necrópolis oretana de Castulo. Campaña de 1976”: *VIII Symposium Internacional de Prehistoria Peninsular, Córdoba 1976*, Córdoba, 10-24.
- (1979c), “Etruscos. Dioses y hombres”: *Historia* 16, 40, 74-78.
- (1979d), “Las raíces clásicas de la cultura ibérica. Estado de la cuestión. Últimas aportaciones”: *Archivo Español de Arqueología* 52, 141-174.
- (1980a), “Templo arcaico en Linares, Jaén”: *Revista de Arqueología* 2, 45.
- (1980b), “Los mosaicos romanos de Torre de Palma (Monforte, Portugal)”: *Archivo Español de Arqueología* 53, 125-162.
- (1981a), “Die Rolle der Kirche in Hispanien im 4. und 5. Jahrhundert”: *Klio* 63.2, 649-660.
- (1981b), “El sincretismo en la Hispania romana entre las religiones indígenas, griega, romana, fenicia y místicas”: *La religión romana en Hispania*, Madrid, Ministerio de Cultura, 177-221 (recopilado en Blázquez 1991a: 29-81).
- (1981c), “Prisciliano, introductor del ascetismo en Gallaecia”: *I Reunión Gallega de Estudios Clásicos (Santiago-Pontevedra, 2-4 julio 1979)*, Santiago de Compostela, 210-236.
- (1981d), “Prisciliano, introductor del ascetismo en Hispania: las fuentes. Estudio de la investigación moderna”: en G. Fatás (ed.), *I Concilio Caesaraugustano. MDC Aniversario. Zaragoza 25-27 septiembre de 1980*, Zaragoza, 65-121 (recopilado en Blázquez 1990c: 47-134 y Blázquez 1991a: 373-442).
- (1981e), *Mosaicos romanos de Córdoba, Jaén y Málaga* (Corpus de mosaicos de España III), Madrid-CSIC.
- (1981f), “Hatra: la ciudad santa del dios Shamash”: *Revista de Arqueología* 11, 50-57.
- (1981g), “Las pinturas helenísticas de Qusayr'Amra (Jordania) y sus fuentes”: *Archivo Español de Arqueología* 54, 157-202.
- (1982a), “Temas del mundo clásico en la pintura de Kokoschka y Braque”: en AA.VV. *Miscelánea de Arte*, Madrid: CSIC, 269-274 (recopilado en Blázquez 2009a, 189-196).
- (1982b), “Prisciliano. Estado de la cuestión”: en *Curso de Verano UIMP “Prisciliano y el priscilianismo”. Museo de Pontevedra 7-12 de septiembre de 1981*, Oviedo: Monografías de Los Cuadernos del Norte, 47-52.

- (1982c), “Religión y urbanismo en Emerita Augusta”: *Archivo Español de Arqueología* 55, 89-106 (recopilado en Blázquez 1991a: 263-283).
- (1982d), “El mosaico con el triunfo de Dionysos de la villa romana de Valdearados (Burgos)”: *Homenaje a Sáenz de Buruaga*, Badajoz, 407-423 (recopilado en Blázquez 1993b: 307-317).
- (1982e), “Marfiles fenicios de Cancho Roano (Badajoz) con el árbol de la vida y sus prototipos”: *Boletín de la Sociedad Española de Orientalistas* 18, 127-139 (recopilado en Blázquez 1992a: 301-305).
- (1982f), *Mosaicos romanos de Sevilla, Granada, Cádiz y Murcia* (Corpus de mosaicos de España IV), Madrid-CSIC.
- (1982g), *Mosaicos de la Real Academia de la Historia, Ciudad Real, Toledo, Madrid y Cuenca* (Corpus de mosaicos de España V), Madrid-CSIC.
- (1982h), “Masada: fortaleza de Herodes y holocausto celote”: *Revista de Arqueología* 18, 16-36.
- (1983a), *Primitivas religiones ibéricas II. Religiones prerromanas*, Madrid: Cristiandad.
- (1983b), “Gerión y otros mitos griegos de Occidente”: *Gerión* 1, 21-38 (recopilado en Blázquez 1992a: 323-348).
- (1983c), “Cinturones sagrados en la Península Ibérica”: *Homenaje al Prof. Martín Almagro Basch* 2, Madrid, 411-420.
- (1983d) (en coautoría con T. Ortego), *Mosaicos romanos de Soria* (Corpus de mosaicos de España VI), Madrid-CSIC.
- (1983e), “La pintura helenística de Qusayr'Amra. II”: *Archivo Español de Arqueología* 56, 169-212.
- (1984a) (en coautoría con F. Lara), *El Libro de los Muertos*, Madrid: Editora Nacional.
- (1984b), “Cinturones sagrados en la Grecia antigua”: en Luis Gil y Rosa M^a. Aguilar (eds.), *Apophoreta Philologica Emmanuelli Fernández-Galiano a sodalibus oblata (Estudios Clásicos, 36-88-)*, Madrid, 331-337.
- (1984c), “Mosaicos báquicos de la Península Ibérica”: *Archivo Español de Arqueología* 57, 69-95 (recopilado en Blázquez 1993b: 318-332).
- (1984d), “Urbanismo y religión en Itálica (Bética, Hispania)”: *Religione e Città nel mondo antico*, Roma, 233-264 (recopilado en Blázquez 1991a: 285-313).
- (1984e), “Samarcanda, la ciudad soviética de las mil y una noches”: *Revista de Arqueología* 38, 6-10.
- (1985a), “La crisis del Bajo Imperio en la obra de Salviano de Marsella. Problemas económicos y sociales”: *Gerión* 3, 157-182 (recopilado en Blázquez 1990c, 205-247).

- (1985b), “Magia y religión entre los pueblos indígenas de la Hispania Antigua”: *Religión, superstición y magia en el mundo romano*, Cádiz, 137-158 (recopilado en Blázquez 1991a: 83-108).
- (1985c), “Städtebau und Religion in Neukarthago (Hispanien). Topographie: Tempel aus der Zeit der römischen Republik”: en E. Weber y G. Dobesch (eds.), *Römische Geschichte, Altertumskunde und Epigraphik. Festschrift für Artur Betz zur Vollendung seines 80. Lebensjahres*, Viena, 75-105 (traducido y recopilado en Blázquez 1991a: 315-331).
- (1985d) (en coautoría con S. Jiménez), “Dios tricéfalo de la villa de Montemayor (Salamanca)”: *Archivo Español de Arqueología* 58, 125-128.
- (1985e) (en coautoría con J. Valiente), “El santuario preibérico de Cástulo. Relaciones entre la meseta y Andalucía en la protohistoria”: en J. de Hoz (ed.), *Actas del III Coloquio sobre lenguas y culturas paleohispánicas. Lisboa, 5-8 noviembre 1980*, Salamanca, 179-200.
- (1985f) (en coautoría con M.A. Mezquiriz, con la colaboración de M. Navarro y M.L. Neira), *Mosaicos romanos de Navarra* (Corpus de mosaicos de España VII), Madrid-CSIC.
- (1985g), “Mosaicos romanos del Campo de Villavidel (León) y de Casari-che (Sevilla)”: *Archivo Español de Arqueología* 58, 107-124.
- (1985h), “Mitos y leyendas griegas del Mar Negro y de Iberia: Arimaspos en Escitia y en Occidente”: *The Black Sea Litoral in the Hellenistic Time*, Tíblis, 1-15 (recopilado en Blázquez 1999a: 11-27 y en italiano en Blázquez 2014c: 9-20).
- (1986a), “Einheimische Religionen Hispaniens in der römischen Kaiserzeit”: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.18.1, 164-275.
- (1986b), “La carta 67 de Cipriano y el origen africano del cristianismo hispano”: *Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez*, vol. III. *Estudios históricos*, Madrid, 93-102 (recopilado en Blázquez 1991a: 361-372).
- (1986c), “Cosmología mitraica en un mosaico de Augusta Emerita”: *Archivo Español de Arqueología* 59, 89-100 (recopilado en Blázquez 1993b: 380-385).
- (1986d), “Los túmulos de Villaricos (Almería), Setefilla y Carmona (Sevilla), Cástulo (Jaén), Torre de Doña Blanca (Cádiz) y de Marruecos y sus prototipos orientales”: *Actas del Congreso en Homenaje a Luis Siret (1934-1984). Cuevas de Almanzora 1984*, Sevilla, 557-561 (recopilado en Blázquez 1991a: 227-233 y Blázquez 2014a: 33-46).
- (1986e), “Sincretismo en la Lusitania romana”: *Primeras jornadas sobre manifestaciones religiosas en Lusitania. Cáceres, marzo 1984*, Cáceres, 7-14 (recopilado en Blázquez 1991a: 109-116).

- (1986f) (en coautoría con G. López Monteagudo, M^a. L. Neira y M^a. P. San Nicolás), “La mitología en los mosaicos hispano-romanos”: *Archivo Español de Arqueología* 59, 101-162 (recopilado en Blázquez 1993b: 386-444).
- (1986g) (en coautoría con J.C. Elorza y A.B. Arraiza), “Atalanta y Meleagro en un mosaico romano de Cardeñajimeno (Burgos, España)”: *Latomus* 45, 555-567 (recopilado en Blázquez 1993b: 351-362).
- (1986h) (en coautoría con G. López Monteagudo), “Mosaicos de Asia Menor”: *Archivo Español de Arqueología* 59, 233-252.
- (1986i), “Mosaicos hispanos de época de las invasiones bárbaras. Problemas estéticos”: *Los Visigodos. Historia y Civilización. Actas de la Semana Internacional de Estudios Visigóticos (Madrid – Toledo – Alcalá de Henares, 21-25 octubre de 1985): Antigüedad y Cristianismo* 3, 463-475.
- (1986j), “El influjo de la cultura semita (fenicios y cartagineses) en la formación de la cultura ibérica”: *Los fenicios en la Península Ibérica (Aula Orientalis 4)*, Sabadell 1986, 163-177 (recopilado en Blázquez 1992a: 461-490).
- (1987a), “Basque religion”: en M. Eliade (ed.) *Encyclopedia of Religion* 2, 80-81.
- (1987b), “Iberian religion”: en M. Eliade (ed.) *Encyclopedia of Religion* 6, 547-551.
- (1987c), “Nuevos teónimos hispanos. *Addenda et corrigenda V*”: *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid* 13-14 (Homenaje al profesor Gratiniano Nieto) II (1986-1987), 141-161 (recopilado en Blázquez 1991a: 139-156).
- (1987d), “Recientes aportaciones a las religiones primitivas de Hispania (*addenda et corrigenda*)”: *Athlon. Saturata grammatica in honorem Francisci R. Adrados* II, Madrid, 69-84 (recopilado en Blázquez 1991a: 117-138).
- (1987e), “L'élément grec dans les religions orientales dans la Péninsule Ibérique, en *Praktika tou VIII diethnous synedriou Hellenikes kai Latinikes epigraphikes. Athina, 3-9 Oktobriou 1982*, vol. II, Atenas, 78-81 (traducido en Blázquez 1991a, 183-187).
- (1987f), “Arte y mitología en los mosaicos palentinos”: *Actas del I Congreso de Historia de Palencia: Castillo de Monzón de Campos, 3-5 Diciembre 1985*, vol. I, Palencia, 361-408 (recopilado en Blázquez 1993b: 107-128).
- (1987g), “Las vinculaciones de la novela (*Asno de Oro de Apuleyo, Dafnis y Cloe, Las Efesíacas*) con la mitología religiosa”: en *Historia y pensamiento. Homenaje a Luis Díez del Corral ofrecido por la Universidad Complutense*, Madrid, 119-132 (recopilado en Blázquez 2003b: 306-323).

- (1987h), “Los túmulos de Setefilla y Carmona (Sevilla), los de Marruecos y sus prototipos orientales”: en Manuel Olmedo (coord.), *España y el Norte de África. Bases históricas de una relación fundamental: aportaciones sobre Melilla*, Melilla, 39-42.
- (1987i) (en coautoría con M^a. P. García-Gelabert), “La necrópolis del Estacar de Robarinas, Castulo: tipología de los enterramientos”: *Homenaje a D. Domingo Fletcher 1 (Archivo de Prehistoria Levantina, 17)*, 177-198 (recopilado en Blázquez 1991a: 235-251).
- (1987j) (en coautoría con M^a. P. García-Gelabert), “Ritos funerarios ibéricos en la Alta Andalucía: enterramientos cenotáficos”: *Miscelánea de Estudios de Arqueología, Historia del Arte e Historia, dedicados a Ana María Vicent*, Córdoba (recopilado en Blázquez 1991a: 253-260).
- (1987k) (en coautoría con M^a. P. García-Gelabert), “The sanctuary of 'La Muela' (Cástulo, Jaén). One of the units of the oldest pebble-mosaics in Spain”: *Archiv für Orientforschung* 24, 243-247.
- (1987l), “Transformaciones sociales y descomposición de las formas artísticas de la Antigüedad clásica”: *Fragmentos* 10, 25-37.
- (1987m) (en coautoría con M^a. P. García-Gelabert), “Mosaicos en la costa de Asia Menor (II)”: *Revista de Arqueología* 69, 29-36.
- (1988a), “Iberian art with Greek influence: The funerary monument of Jumilla (Murcia, Spain)”: *American Journal of Archaeology* 92, 503-508 (traducido al español en: Blázquez 1992a, 452-458).
- (1988b), “Los templos de Lixus (Mauritania Tingitana) y su relación con los templos de ciudades semitas representados en las monedas”: *Actas del I Congreso Internacional 'El estrecho de Gibraltar'. Ceuta, 1987, vol. 1: Prehistoria e Historia de la Antigüedad*, Ceuta, 529-561.
- (1988c), “Mosaicos de Comunción (Álava). Grifos. Estaciones. Diana”: *II Congreso Mundial Vasco. Estella 1988, vol. 1, San Sebastián*, 235-252 (recopilado en Blázquez 2000a: 485-498).
- (1988d) (en coautoría con M^a. P. García-Gelabert), “Nuevas aportaciones a las religiones primitivas de Hispania”: en *Espacio, Tiempo y Forma, serie II (Historia Antigua) 1 (Homenaje al profesor Eduardo Ripoll Perelló)*, 153-183 (recopilado en Blázquez 1991a: 157-168).
- (1988e) (en coautoría con G. López Monteagudo, M^a. L. Neira y M^a. P. San Nicolás), “El simbolismo del matrimonio en el mosaico de Fuente Álamo (Puente Genil, Córdoba), y otros mosaicos hispanos inéditos”: *Latomus* 47, 785-804 (recopilado en Blázquez 1993b: 458-475).
- (1988f), “Arte y sociedad en los mosaicos de Navarra”, *I Congreso General de Historia de Navarra (Pamplona 1986) II: Príncipe de Viana, Anejo 7* 307-337.

- (1988g), “Los griegos en la Península Ibérica, siglos VII-V a.C. Analogías con la colonización griega en el Mar Negro (Cólquida)”: *Homenaje a García y Bellido 5. Anejos de Gerión* 1, 9-18 (recopilado en Blázquez 1992a: 309-322).
- (1989a), *Los hebreos (Historia Akal del mundo antiguo 63. Oriente 10)*, Torrejón de Ardoz: Akal.
- (1989b), “Aportaciones a las religiones primitivas de Hispania. Teónimos, addenda et corrigenda VI”: *Empùries* 48-50 (1986-1989), 128-135 (recopilado en Blázquez 1991a: 169-182).
- (1989c), “El monacato de los siglos IV, V, VI, como contracultura civil y religiosa”: en M^a. J. Hidalgo (ed.), *La Historia en el contexto de las ciencias humanas y sociales. Homenaje a Marcelo Vigil Pascual*, Salamanca, 97-121 (recopilado en Blázquez 1998a: 221-255).
- (1989d), “El monacato del Bajo Imperio en las obras de Sulpicio Severo y en las vidas de Melania la Joven, Geroncio, en la Vida de Antonio de Atanasio y en la Vida de Hilarión de Gaza de Jerónimo. Su repercusión económica y social”: *Revista Internacional de Sociología* 47.3, 339-372 (recopilado en Blázquez 1998a: 256-287).
- (1989e), “Los rituales funerarios de la tumba tracia de Kazanlak y sus paralelos en Grecia, Etruria, Campania, Lacio, la Península Ibérica y Chipre”: *V Symposium internazionale di Tracologia. Spoleto 1987*, Roma, 123-135.
- (1989f), “Etruscos en la Hispania romana”: *Atti del Secondo Congresso Internazionale Etrusco. Firenze 26 Maggio - 2 Giugno 1985*, Roma, vol. III [Suplemento di Studi Etruschi], 1495-1500 (recopilado en J. M^a. Blázquez, *España Romana*, Madrid 1996: 135-139).
- (1989g), (en coautoría con G. López Monteagudo, M^a. L. Neira y M^a. P. San Nicolás), *Mosaicos Romanos de Lérida y Albacete* (Corpus de mosaicos de España VIII). Madrid-CSIC.
- (1989h), (en coautoría con G. López Monteagudo, M^a. L. Neira y M^a. P. San Nicolás), *Mosaicos Romanos del Museo Arqueológico Nacional* (Corpus de mosaicos de España IX). Madrid-CSIC.
- (1989i), “Arte (mosaicos), sociedad e historia en la Hispania Romana del Alto Duero (s. IV)”: *Festchrift für Prof. Dr. Günter, Klio* 71,2, 330-343.
- (1989j) (en coautoría con G. López Monteagudo), “El Museo de los mosaicos de El Bardo (Túnez)”: *Espacio, Tiempo y Forma*, serie II (Historia Antigua) 2, 313-353.
- (1989k) (en coautoría con M^a. P. García-Gelabert y G. López Monteagudo), “El Museo de mosaicos del Gran Palacio de Bizancio. Problema de cronología de los pavimentos”: *Revista de Arqueología* 95, 29-37.

- (1989l) (en coautoría con M^a. P. García-Gelabert), “Nemroud Dagh (Turquía). La tumba santuario de Antioco I de Comagene”: *Revista de Arqueología* 102, 12-24.
- (1989m), “Los cristianos contra la milicia imperial. La objeción de conciencia en el cristianismo primitivo”: *Historia* 16, 154, 68-76.
- (1989n), “Mosaicos del Museo Arqueológico de Estambul”: en *Homenaje al Profesor Antonio Blanco Freijeiro*, Madrid: Facultad de Geografía e Historia, Universidad Complutense, 353-473.
- (1990a), *La sociedad del Bajo Imperio en la obra de Salviano de Marsella. Discurso leído el día 14 de enero de 1990 en el acto de su recepción pública por el Excmo. Sr.D. José María Blázquez Martínez y contestación por el Excmo. Sr. D. Antonio Blanco Freijeiro*, Madrid: Real Academia de la Historia (recopilado en Blázquez 1998a: 450-523).
- (1990b), *El nacimiento del cristianismo*, Madrid: Síntesis.
- (1990c), *Aportaciones al estudio de la España romana en el Bajo Imperio*, Madrid: Istmo.
- (1990d), “Temas de mitología pagana en iglesias cristianas del Oriente”: en A. González Blanco y J. M^a. Blázquez (eds.), *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano. Antigüedad y Cristianismo* 7, 367-384 (recopilado en Blázquez 1993b: 551-562).
- (1990e), “Alejandro Magno, modelo de Alejandro Severo”: en M. Crosille (ed.), *Neronia IV. Alejandro Magno, modelo de los emperadores romanos. Actes du IVe. Colloque International de la SIEN*, Bruxelles, 25-36 (recopilado en Blázquez 2000a: 319-330).
- (1990f), “Extracción social del monacato primitivo, siglos IV-VI”: *Quaderni Catanesi di Studi Classici e Medievale* 10.19, 1988 (1990), 173-189 (recopilado en Blázquez 1998a: 345-365).
- (1990g), “La religión de los pueblos de la Hispania prerromana”: *I Coloquio Internacional sobre Religiones Prehistóricas de la Península Ibérica. Salamanca-Cáceres, 4-8 de mayo de 1987. Zephyrus* 43, 223-233.
- (1990h), “Mosaico paleocristiano del Museo de Huesca”: *La romanització del Pirineu. 8º Col.loqui Internacional d'Arqueologia de Puigcerdà. Homenatge al Dr. Miquel Tarradell. Puigcerdà 1988*, Puigcerdà, 137-141 (recopilado en Blázquez 1993b: 476-479).
- (1990i) (en coautoría con G. López Monteagudo), “Destrucción de mosaicos mitológicos por los cristianos”: en A. González Blanco y J. M^a. Blázquez (eds.), *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano. Antigüedad y Cristianismo* 7, 353-365 (recopilado en Blázquez 1993b: 541-550).

- (1990j) (en coautoría con G. López Monteagudo), “La colección de mosaicos del Museo del Bardo, en el Centenario de su fundación”: *Goya* 217-218, 2-13 (recopilado en Blázquez 2007a: 403-413).
- (1990k) (en coautoría con G. López Monteagudo, M^a. L. Neira y M^a. P. San Nicolás), “Pavimentos africanos con espectáculos de toros. A propósito del mosaico de Silin (Tripolitania)”: *Antiquités Africaines* 26, 155-204.
- (1990l) “Arqueología romana en Toledo. Mosaicos”: en AA:VV. *Symposium sobre Toledo y Carpetania en la Edad Antigua (Toledo, 1986)*, Toledo, 143-177.
- (1990m) “Mosaicos romanos de Zamora. Santa Cristina de la Polvorosa. Los talleres. Gusto artístico”: en *Actas del I Congreso de Historia de Zamora (Zamora, 1988)*, Zamora, tomo 2, 359-368.
- (1990n) (en coautoría con G. López Monteagudo, M^a. L. Neira y M^a. P. San Nicolás), “Influjos africanos en los mosaicos hispanos”: *L’Africa Romana VII. Atti dell’VII Convegno di studio (Sassari, 1989)*, Sassari, 673-694.
- (1990o) (en coautoría con M^a. P. García-Gelabert), “Las sectas religiosas en el Imperio romano”: *Historia* 16, 169, 139-144.
- (1991a), *Religiones en la España Antigua*, Madrid, Cátedra, 1991.
- (1991b), “Aspectos de la sociedad romana del Bajo Imperio en las cartas de San Jerónimo (I)”: *Gerión* 9, 263-288 (recopilado en Blázquez 1998a: 166-199).
- (1991c), “Urbanismo y religión en Cádiz”: inédito, publicado en Blázquez 1991a: 333-358.
- (1991d), “La presencia de artesanos etruscos en Tartesos”: en J. Remesal y O. Musso, *La Presencia de material etrusco en la Península Ibérica. Barcelona 1990*, Barcelona, 597-600 (recopilado en Blázquez 1992a: 446-451).
- (1991e) (en coautoría con M^a. P. García-Gelabert), “Recientes aportaciones a las religiones primitivas de la Hispania Antigua”: *Trabajos de Prehistoria* 48, 357-363.
- (1991f), “Arte y sociedad en los mosaicos de Augusta Emerita”: *Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando* 72, 177-231.
- (1991g), “Aspectos comunes de los mosaicos de Cerdeña, África y España”: en *Atti del VIII Convegno di Studi su L’Africa Romana (Cagliari, Cerdeña 1990)*, Sassari: Università di Sassari, 911-926.
- (1992a), *Fenicios, Griegos y Cartagineses en Occidente*, Madrid: Cátedra.
- (1992b), *Prehistoria y primeras culturas*, Barcelona: Océano-Instituto Gallach (capítulos específicos sobre religión: Paleolítico: la religión (68-78); Arte y religión neolíticos (120-139); Israel. Religión (359-366)).
- (1992c), “Recientes aportaciones a las religiones prerromanas de Hispania. II”: *Gerión* 10, 193-203 (recopilado en Blázquez 2001a: 152-160).

- (1992d), “On the Early Bronze Age Idols of Iberia: Origins and Chronology”: *Journal of Prehistoric Religion* 6, 6-14.
- (1992e), “La demonología en la vida de Antonio de Atanasio, de Martín de Tours de Sulpicio Severo, de Hilarión de Gaza de Jerónimo, en la Historia Lausiaca de Palladio, y en la vida de Melania de Geroncio”: en J. Alvar; C. Blázquez y C. González Wagner (eds.), *Héroes, semidioses y daimones. Primer encuentro-coloquio de ARYS. Jarandilla de la Vera. Diciembre de 1989*, Madrid, 311-344 (recopilado en Blázquez 1998a: 527-563).
- (1992f) (en coautoría con M^a. P. García-Gelabert), “Recientes aportaciones al culto de las aguas en la Hispania romana”: *Espacio, Tiempo y Forma*, serie II (Historia Antigua) 5 (AA.VV. *Termalismo antiguo. Actas de la mesa redonda “Aguas mineromedicinales, termas curativas y culto a las aguas en la Península Ibérica”*): Madrid, 28, 29 y 30 de noviembre de 1991), 21-66.
- (1992g), “El mosaico tardoantico en Hispania”: en *X Corso di Cultura sull'arte ravennate e bizantina*, Ravenna, 99-136.
- (1992h) (en coautoría con M^a. P. García Gelabert, G. López Monteagudo y M^a. L. Neira), “Mosaicos romanos de Siria”: *Revista de Arqueología* 132, 10-18.
- (1992i) (en coautoría con M^a. P. García-Gelabert), “Amor, sexo e inmortalidad en el mundo antiguo”: *Revista de Arqueología* 137, 38-47.
- (1992j) (en coautoría con M^a. P. García-Gelabert), “El origen funerario de los Juegos Olímpicos”: *Revista de Arqueología* 140, 28-39.
- (1992k), “Paleolítico: la religión”: en Blázquez 1992b: 68-78.
- (1992l), “Arte y religión neolíticos”: en Blázquez 1992b: 120-128.
- (1992m), “Religión (Israel)”: en Blázquez 1992b: 358-366.
- (1993a) (en coautoría con J. Martínez-Pinna y S. Montero), *Historia de las religiones antiguas. Oriente, Grecia y Roma*, Madrid: Cátedra (autor de la primera parte: Oriente, pp. 11-214).
- (1993b), *Mosaicos romanos de España*, Madrid: Cátedra.
- (1993c), “El enigma de la religión tartésica”: en J. Alvar y J. M^a. Blázquez (eds.), *Los enigmas de Tarteso*, Madrid: Cátedra, 117-138 (recopilado en Blázquez 2001a: 15-32).
- (1993d), “La alta sociedad de Alejandría según el *Pedagogo* de Clemente”: *Gerión* 11, 185-227 (recopilado en Blázquez 1998a: 117-165).
- (1993e), “Las danzas sagradas de Ilici, Alicante”: *Homenaje a Alejandro Ramos Folqués: ciclo de conferencias desarrollado en Elche entre los días 25 y 29 de noviembre de 1985*, Elche, 67-82 (recopilado en Blázquez 1999a: 305-319 y en italiano en Blázquez 2014c: 209-218).
- (1993f), “Mosaicos romanos mitológicos en Chipre, España y Portugal”: *Galeria Antiquaria* 105, 36-41.

- (1993g), “Problemas de la iglesia hispana a finales del siglo IV, según la decretal del obispo de Roma, Siricio”: *Antiquitas. Acta Universitatis Wratislaviensis* 18, 37-44 (recopilado en Blázquez 2006a: 389-394).
- (1993h), “Religión y sociedad en las inscripciones de Salamanca”: *Religio deorum. Actas del Coloquio Internacional de epigrafía Culto y Sociedad en Occidente. Tarragona, octubre 1988*, Sabadell: AUSA, 73-81 (recopilado en Blázquez 2001a: 133-142).
- (1993i) (en coautoría con M^a. P. García-Gelabert), “Temas del Mundo Clásico en el arte moderno español”: *La visión del Mundo Clásico en el arte español. VI Jornadas de Arte. Madrid, 15-18 de diciembre de 1992*, Madrid: CSIC, 403-413 (recopilado en Blázquez 2009a, 237-245).
- (1993j) (en coautoría con S. Montero), “Ritual funerario y status social: los combates gladiatorios prerromanos en la Península Ibérica”: *Veleia* 10, 1993, 71-84 (recopilado en Blázquez 1999a: 341-362 y en italiano en Blázquez 2014c: 231-246).
- (1993k) (en coautoría con J. Cabrero), “Himno a An”: *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* 29, 179-187.
- (1993l) (en coautoría con G. López Monteagudo, G. Mañanes y T. Fernández-Ochoa), *Mosaicos Romanos de León y Asturias* (Corpus de mosaicos de España X), Madrid-CSIC.
- (1993m), “Persépolis: cumbre del arte persa de la Antigüedad”: *Revista de Arqueología* 150, 24-43.
- (1993n), (en coautoría con G. López Monteagudo, L. Neira y P. San Nicolás), “Hallazgos de mosaicos romanos en Hispania (1977-1987)”, *Espacio, Tiempo y Forma*, serie II (Historia Antigua) 6, 221-260.
- (1994a) (en coautoría con J. Martínez-Pinna; M^a. Paz García-Gelabert; F. Marco; J.J. Sayas; G. López Monteagudo y F. Díez de Velasco), *Historia de las religiones de la Europa Antigua*, Madrid: Cátedra (autor de los capítulos: La religión etrusca, pp. 19-102; La religión de Cerdeña, pp. 151-158; La religión tartésica y fenicia del período orientalizante, pp. 159-194; La religión del sur de la Península Ibérica, pp. 195-230; La religión del Levante ibérico, pp. 231-264; La religión de los pueblos del sur de la Galia y de los Alpes, pp. 489-502).
- (1994b), “Aspectos de la sociedad romana del Bajo Imperio en las cartas de San Jerónimo (II)”: en P. Sáez y S. Ordóñez (eds.), *Homenaje al Profesor Presedo*, Sevilla, 305-318 (recopilado en Blázquez 1998a: 200-217).
- (1994c), “El empleo de la literatura greco-romana en el Pedagogo (I-II) de Clemente de Alejandría”: *Gerión* 12, 113-132 (recopilado en Blázquez 1998a: 72-95).

- (1994d), “El uso del pensamiento de la filosofía griega en el “Pedagogo” (I-II) de Clemente de Alejandría”: *Anuario de historia de la Iglesia* 3, 49-80 (recopilado en Blázquez 1998a: 41-71).
- (1994e), “La aculturación en la religión indígena”: en J. Alvar; C. Blázquez y C. González Wagner (eds.), *Formas de difusión de las religiones antiguas, II Encuentro-Coloquio de Arys. Antigüedades, religiones y sociedad. Jarandilla de la Vera, diciembre 1990*, Madrid, 35-73.
- (1994f), “Las posesiones de Melania la Joven”: *Historiam pictura refert. Miscellanea in onore di Padre Alejandro Recio Veganzones*, Roma (Ciudad del Vaticano), 67-80 (recopilado en Blázquez 1998a: 302-314).
- (1994g), “Los rituales funerarios de la tumba tracia de Kazanlak y sus paralelos en Grecia, Etruria, Campania, Lacio, la Península Ibérica y Chipre”: *Xaris Didaskalias, Homenaje a Luis Gil*, Madrid, 625-635 (recopilado en Blázquez 1999a: 101-117 y en italiano en Blázquez 2014c: 67-78).
- (1994h), “Mosaicos hispanos de tema homérico”: *VI Coloquio Internacional sobre mosaico antiguo. Palencia-Mérida 1990*, Guadalajara, 279-292 (recopilado en Blázquez 2000a: 521-536).
- (1994i), “Últimas aportaciones a las religiones prerromanas de España”: *Mélanges Raymond Chevallier, vol. 2. Histoire & archéologie, tome 1*, Tours, 63-73 (recopilado en Blázquez 2001a: 143-152).
- (1994j), “Posibles precedentes prerromanos de los combates de gladiadores romanos en la Península Ibérica”: en J. M^a. Álvarez y J.J. Enríquez (eds.), *El anfiteatro en la Hispania romana. Coloquio Internacional, Mérida 26-28 de noviembre de 1992. Bimilenario del anfiteatro de Mérida*, Mérida, 31-36 (recopilado en Blázquez 2001a: 315-323).
- (1994k), “La vida cotidiana de los cristianos en el siglo II”: *XX Siglos* 5/21, 26-41.
- (1994l), “Cólquida e Iberia. La saga de los argonautas y otras leyendas de la Península Ibérica”: *Hispania Antiqua* 18, 65-76 (recopilado en Blázquez 1999a: 29-44 y en italiano en Blázquez 2014c: 21-30).
- (1994m), “Unveroffentliche und wenig bekannte Mosaiken aus Spanien”: en *La Mosaique Greco-Romaine IV. Actes du IVe Colloque International pour l'étude de la Mosaique Antique* (Trèves 1984), Paris, 293-302.
- (1995a) (en coautoría con J. Alvar; S. Fernández Ardanaz; G. López Montegudo; A. Lozano; C. Martínez Maza; A. Piñero), *Cristianismo primitivo y religiones místicas*, Madrid: Cátedra (autor de los capítulos: I-V -pp. 19-114-; VII-VIII -pp. 157-196-; X-XXII -pp. 227- 364-; XXIV-XXVI -pp. 381-404-).

- (1995b), “Últimas aportaciones a las religiones ibéricas”: *Ilu. Revista de Ciencias de las religiones* 0 (actas del I congreso de la SECR), 33-43 (recopilado en Blázquez 1999a: 321-339 y en italiano en Blázquez 2014c: 219-230).
- (1995c), “Algunos dioses hispanos en inscripciones rupestres”: en A. Rodríguez Colmenero y L. Gasperini (eds.), *Saxa Scripta (inscripciones en roca). Actas del Simposio Internacional Ibero-Itálico sobre epigrafía rupestre. Santiago de Compostela y Norte de Portugal, 29 de junio a 4 de julio de 1992. Anejos de Larouco* 2, La Coruña, 47-59 (recopilado en Blázquez 2001a: 193-203).
- (1995d), “Aspectos del ascetismo de Melania la Joven: las limosnas”: *Ko-laios* 4 (*Arqueólogos, historiadores y filólogos: homenaje a Fernando Gascó*), 437-456 (recopilado en Blázquez 1998a: 366-388).
- (1995e), “El empleo de la literatura greco-romana en el Pedagogo (III) de Clemente de Alejandría”: *Gerión* 13, 169-184 (recopilado en Blázquez 1998a: 96-113).
- (1995f), “El legado cartaginés a la Hispania Romana”: en M'hammed Has-sine Fantar y Mansour Ghaki (eds.), *Actes du IIIe. Congrès International des Études Phéniciennes et Puniques, Tunis, 11-16 novembre 1991*, vol. 1, Tunis, 149-164 (recopilado en Blázquez 1999a: 217-240 y en italiano en Blázquez 2014c: 147-166).
- (1995g), “El legado fenicio en la formación de la religión ibera”: *I Fenici: ieri, oggi, domani*, Roma: Accademia Nazionale dei Lincei/Istituto per la Civiltà Fenicia e Punica del Consiglio Nazionale delle Ricerche, 107-117 (recopilado en Blázquez 1999: 201-216 y en italiano en Blázquez 2014c: 135-146).
- (1995h), “El periodo orientalizante en Tartessos y en Etruria. Semejanzas y diferencias”: *Tartessos 25 años después, 1968-1993. Jerez de la Frontera 1993*, Jerez de la Frontera, 17-40 (recopilado en Blázquez 2000a: 54-81 y Blázquez 2001a: 33-54).
- (1995i), “La reacción pagana ante el cristianismo”: en D Ramos-Lissón; M. Merino y A. Viciano, (eds.), *El diálogo fe-cultura en la Antigüedad cristiana*, Pamplona, 173-198 (recopilado en Blázquez 1998a: 13-37).
- (1995j), “Mosaicos Romanos con aves rapaces (halcones en escenas de carcería y águilas en escenas simbólicas) y con la caza de la perdiz”: *Anas*, 7-8, 1994-1995, 107-116 (también en Blázquez 2000a: 610-622).
- (1995k) (en coautoría con S. Montero), “Mujer e ideología funeraria: las pinturas de Paestum”: en J. Alvar; C. Blánquez y C. González Wagner, *Ritual y conciencia cívica en el mundo antiguo. Homenaje a F. Gascó*, Madrid, 49-56 (recopilado en Blázquez 1999a: 119-128 y en italiano en Blázquez 2014c: 79-86).

- (1995l) (en coautoría con M^a. P. García-Gelabert), “Mosaicos mitológicos de Mauritania Tingitana y de Hispania”: *Actas del II Congreso Internacional El Estrecho de Gibraltar. Ceuta, noviembre 1990*, vol. 2. Madrid, 361-377 (recopilado en Blázquez 2000a: 499-513).
- (1995m) (en coautoría con M^a. P. García-Gelabert), “Estelas funerarias con imágenes de toros”: en C. de la Casa (ed.), *Actas del V Congreso Internacional de Estelas Funerarias. Soria, 28 de abril - 1 de mayo de 1993*, vol. 1, Valladolid, 189-199 (recopilado en Blázquez 2001a: 277-289).
- (1995n) (en coautoría con M^a. P. García-Gelabert), “Estelas funerarias con retratos”: en C. de la Casa (ed.), *Actas del V Congreso Internacional de Estelas Funerarias. Soria, 28 de abril - 1 de mayo de 1993*, vol. 2, Valladolid, 309-321 (recopilado en Blázquez 2001a: 291-302).
- (1995o) (en coautoría con M^a. P. García-Gelabert), “Simbolismos funerarios, toros y retratos en la Hispania antigua”: en *Homenaje a Antonio de Bethencourt Massieu*, Santa Cruz de Tenerife, 263-283 (recopilado en Blázquez 2001a: 303-314).
- (1995p), “Tres arqueólogos españoles del siglo XX: los profesores A. García y Bellido, A. Blanco y J. Maluquer de Motes”: *VII Jornadas de Arte. Historiografía del arte español en los siglos XIX y XX. Madrid, 22-25 de noviembre de 1994*, Madrid, 187-196.
- (1995q), “El periodo orientalizante en Tartessos y en Etruria. Semejanzas y diferencias”: en *Tartessos 25 años después, 1968-1993. Jerez de la Frontera 1993*, Jerez de la Frontera, 17-40 (recopilado en Blázquez 2000a: 54-81 y Blázquez 2001a: 33-54).
- (1995r), “In memoriam Massimo Pallottino (1909-1995)”: *Gerión* 13, 13-14.
- (1996a), “Religiones indígenas en la Hispania romana (addenda et corrigenda)”: *Gerión* 14, 333-362 (recopilado en Blázquez 2001a: 161-185).
- (1996b), “Arte bizantino antiguo de tradición clásica en el desierto jordano: los mosaicos de Um Er-Rasas”: *Goya* 255, 130-143 (recopilado en Blázquez 2000a: 661-679).
- (1996c), “Cólquida e Iberia. La saga de los argonautas y otras leyendas de la Península Ibérica”: en O. Lordkipanidzé y P. Léveque (ed.), *Sur les traces des Argonautes. Actes du 6e symposium de Vani (Colchide) 22-29 septembre 1990*, Paris: Belles Lettres, 101-109 (véase Blázquez 1994l).
- (1996d), “Discurso de contestación por el Excmo. Sr. D. José María Blázquez Martínez”: en M. Almagro Gorbea, *Ideología y poder en Tartessos y en el mundo ibérico. Discurso leído el día 17 de noviembre de 1996 en la recepción pública de D. Martín Almagro Gorbea y contestación por el Excmo. Sr. D. José María Blázquez Martínez*, Madrid: Real Academia de la Historia, 163-171.

- (1996e), “La relación entre los mosaicos de Mérida y los de la Península en general”: en J. M. Álvarez Martínez (ed.), *El mosaico cosmológico de Mérida. Eugenio García Sandoval in memoriam, Cuadernos Emeritenses* 12, 39-92.
- (1997a), “Astarté, Señora de los caballos en la Hispania prerromana”: *Rivista di Studi Fenici*, 26, 79-95 (recopilado en Blázquez 1999a: 175-199 y en italiano en Blázquez 2014c: 117-134).
- (1997b), “Últimas aportaciones a la religión de los celtíberos”: *Gerión* 15, 355-360 (recopilado en Blázquez 2001a: 187-191).
- (1997c), “Aquiles y Paris: Dos héroes griegos antagónicos”: en J. Alvar y J. M^a. Blázquez (eds.), *Héroes y antihéroes en la Antigüedad Clásica*, Madrid, 15-53 (recopilado en Blázquez 1999a: 45-99).
- (1997d), “El grifo en mosaicos africanos y su significado”: *Antiquités Africaines* 33, 155-163 (recopilado en Blázquez 2000a: 541-554 y Blázquez 2003b: 731-746).
- (1997e), “Relaciones de Melania la Joven con la sociedad del Bajo Imperio”: en M^a. I. Loring (ed.), *Historia social, pensamiento historiográfico y Edad Media. Homenaje al Prof. Abilio Barbero de Aguilera*, Madrid, 349-366 (recopilado en Blázquez 1998a: 389-413).
- (1997f), “Arte religioso español del siglo XX: Picasso, Gutiérrez Solana y Dalí”: *Archivo Español de Arte*, 279, 1997, 229-246 (recopilado en Blázquez 2009a, 197-219).
- (1997g), “Mujeres de la mitología clásica en la pintura de Max Beckmann”: *Anales de Historia del Arte*, 7, 1997, 257-269.
- (1997h), “Mujeres de la mitología griega en el arte español del siglo XX”: *VIII Jornadas de Arte. La mujer en el Arte Español. Madrid, 26-29 de noviembre de 1996*, Madrid 1997, 571-581.
- (1997i), “El cristianismo, religión oficial”: en *Historia* 16, 249, 56-65 (recopilado en Blázquez 2003b: 640-653).
- (1997j) (en coautoría con M^a. P. García-Gelabert), “Carácter sacro y funerario del toro en el mundo ibérico”: en *Espacios y lugares culturales en el mundo ibérico. Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló* 18, 417-442 (recopilado en Blázquez 2001a: 245-276).
- (1997k) (en coautoría con M^a. P. García-Gelabert), “El culto a las aguas en la Hispania prerromana”: en M^a. J. Perex Agorreta (ed.), *Termalismo antiguo. I Congreso Peninsular. Actas. Arnedillo (La Rioja) 3-5 octubre 1996*, Madrid, 105-115 (recopilado en Blázquez 2001a: 119-131).
- (1997l), “La sociedad hispana del Bajo Imperio a través de sus mosaicos”: en R. Teja y C. Pérez (eds.), *La Hispania de Teodosio. Actas del Congreso Internacional. Segovia - Coca 1995*, Segovia, 395-405 (recopilado en Blázquez 2000a: 680-700).

- (1998a), *Intelectuales, ascetas y demonios al final de la Antigüedad*, Madrid: Cátedra.
- (1998b), “El mundo clásico en Dalí”: *Goya* 265-266, 238-249 (recopilado en Blázquez 2009a, 379-398).
- (1998c), “Familia y religión entre los pueblos prerromanos de la Península Ibérica”: *Arys. Antigüedades, religiones y sociedad* 1, 1998, 77-92 (recopilado en Blázquez 2001a: 105-116).
- (1998d), “La fórmula *diis et deabus*”: *Sintra* 4-5 (1995-1998), 31-35 (recopilado en Blázquez 2001a: 205-208).
- (1998e), “La vida estudiantil en Beyruth y Alejandría a finales del siglo V, según la *Vida de Severo* de Zacarías Escolástico, Paganos y cristianos (I)”: *Gerión* 16, 415-443 (recopilado en Blázquez 2003b: 555-576).
- (1998f), “Los cultos sincréticos y su propagación por las ciudades hispano-romanas”: en A. Rodríguez Colmenero (ed.), *Los orígenes de la ciudad en el noroeste hispánico. Actas del Congreso Internacional, Lugo 15-18 de mayo 1996*, Lugo, 249-275 (recopilado en Blázquez 2001a: 223-241).
- (1998g), “Música y danza en la religión de los pueblos prerromanos de la Península Ibérica”: en A. Vega; J.A. Rodríguez y R. Bouso (eds.), *Segundo Simposio de la SECR. Estética y religión. El discurso del cuerpo y los sentidos (Er. Revista de Filosofía. Colección Documentos)*, Barcelona, 405-418 (recopilado en Blázquez 1999a: 362-378; Blázquez 2001a: 95-104 y en italiano en Blázquez 2014c: 247-258).
- (1998h), “Mosaicos sirios de la colección Villa Real, Madrid”: en A. González Blanco y G. Matilla (eds.), *Romanización y cristianismo en la Siria Mesopotámica (Antigüedad y Cristianismo 15)*, Murcia, 477-494 (recopilado en Blázquez 2007a: 455-465).
- (1998i), “Relations between Hispania and Palestine in the Late Roman Empire”: *East Meets West: Art in the Land of Israel (Assaph, Section B: Studies in Art History, 3)*, Tel-Aviv, 163-178.
- (1998j) (en coautoría con G. López Monteagudo y M. L. Neira), “Consideraciones en torno a los mosaicos romanos de Chipre”: *Lucentum* 14-16 (1995-1997 [1998]), 63-89 (recopilado en Blázquez 2000a: 623-660).
- (1998k) (en coautoría con G. López Monteagudo, R. Navarro y P. de Palol), *Mosaicos romanos de Burgos* (Corpus de mosaicos de España XII), Madrid - CSIC, Junta Castilla y León, Diputación Burgos.
- (1999a), *Mitos, dioses, héroes, en el Mediterráneo Antiguo*, Madrid: Real Academia de la Historia.
- (1999b), “Últimas aportaciones a las religiones indígenas de Hispania: cuestiones a propósito de religiosidad celta”: *Homenaje al Profesor Montenegro*, Valladolid, 305-317 (recopilado en Blázquez 2001a: 209-222).

- (1999c), “Últimas aportaciones al conocimiento de los dioses ibéricos. Monumentos funerarios”: en F. Villar y F. Beltrán (eds.), *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana. Actas del VII Coloquio sobre lenguas y culturas paleohispánicas. Zaragoza, 12 a 15 de marzo de 1997*, Salamanca, 91-108 (recopilado en Blázquez 2001a: 55-68).
- (1999d), “Culto al toro, caballos y banquetes funerarios en la Hispania antigua”: *Mélanges C. Domergue. Pallas* 50, 121-128 (recopilado en Blázquez 2001a: 339-346).
- (1999e), “El impacto de la religión semita, fenicios y cartagineses, en la religión ibera”: en J. M^a. Blázquez y R. Ramos (eds.), *Religión y magia en la antigüedad*, Valencia (Universidad Internacional Menéndez Pelayo), 49-87 (recopilado en Blázquez 1999a: 241-304 y en italiano en Blázquez 2014c: 165-208).
- (1999f), “El missorium de Teodosio”: en M. Almagro Gorbea (ed.), *El Gabinete de Antigüedades de la Real Academia de la Historia*, Madrid, 175-200 (recopilado en Blázquez 2000a: 461-481).
- (1999g), “Filosofía y cristianismo. El temor ante la muerte”: en Á. Alonso (ed.), *Amor, muerte y más allá en el judaísmo y cristianismo antiguos*, Valladolid, 145-179 (recopilado en Blázquez 2003b: 463-506).
- (1999h), “Grifos y *ketoí* en mosaicos de Italia, Hispania, África y el Oriente”: en Nicole Blanc y André Buisson (eds.), *Imago Antiquitatis. Religions et Iconographie du Monde Romain, Mélanges offerts à Robert Turcan*, Paris, 119-128 (recopilado en Blázquez 2003b: 747-763).
- (1999i), “La guerra en la Hispania antigua. Las estelas con guerreros”: *Veleia* 16, 51-60 (recopilado en Blázquez 2003b: 15-30).
- (1999j), “El mito griego de Leda y el Cisne en los mosaicos hispanos del Bajo Imperio y en la pintura europea”: *Sautuola* 6, 555-565 (recopilado en Blázquez 2009a: 63-76).
- (1999k), “La pintura religiosa de Gutiérrez Solana y la iconografía de la muerte en la pintura contemporánea”: *Anales de Historia del Arte* 9, 295-313 (recopilado en Blázquez 2009a, 269-283).
- (1999l), “La Venus del Espejo: un tema clásico del arte europeo procedente del arte antiguo”: *Miscelánea Léxica en memoria de Conchita Serrano*, Madrid, CSIC, 1999, 553-559.
- (1999m), “Temas de la mitología clásica en las pinturas de la corte de Felipe II”: *IX Jornadas de Arte. El arte en las cortes de Carlos V y Felipe II. Madrid, 24-27 de noviembre de 1998*, Madrid: CSIC, 321-333 (recopilado en Blázquez 2009a, 19-30).
- (1999n), “La vida estudiantil en Beyruth y Alejandría a finales del siglo V, según la *Vida de Severo* de Zacarías Escolástico, Paganos y cristianos (II)”: *Gerión* 17, 519-531 (recopilado en Blázquez 2003b: 577-588).

- (1999o), “The presence of Nature in the Madaba Mosaic Map”; en M. Piccirillo y E. Alliata (eds.), *The Madaba Map Centenary 1897-1997. Traveling through the Byzantine Umayyad Period. Proceedings of the International Conference held in Amman, 7-9 April 1997*, Jerusalem, 250-251.
- (1999p) (en coautoría con G. López Monteagudo), “Representaciones del tiempo en los mosaicos romanos de Hispania y del norte de África”: en J. Lancha (ed.), *El tiempo en los mosaicos de Hispania; iconografía, modos de asociación, contexto histórico y arquitectónico. Actas del Coloquio Internacional, Lyon 29-30 de abril y 1 de mayo de 1993 en Anas 11-12 (1998-1999)*, 37-52 (sustituida por Blázquez 2000j).
- (1999q) (en coautoría con G. López Monteagudo, M. L. Neira y M. P. San Nicolás), “Recientes hallazgos de mosaicos romanos figurados en Hispania”: en M. Ennaïfer y A. Rebourg (eds.), *La mosaïque gréco-romaine VII. Actes du VIIème Colloque International pour l'étude de la mosaïque antique. Tunis 3 - 7 Octobre 1994*, Tunis, 509-542 (recopilado en Blázquez 2003b: 797-843).
- (2000a), *Los pueblos de España y el Mediterráneo en la Antigüedad. Estudios de Arqueología, Historia y Arte*, Madrid: Cátedra.
- (2000b), “Mitos clásicos en la pintura moderna”: *Anales de Historia del Arte* 10, 2000, 247-281 (recopilado en Blázquez 2009a, 77-107).
- (2000c), “Aspectos cronológicos del missorium de Teodosio”: en M. Almagro Gorbea et alii (ed.), *El Disco de Teodosio*, Madrid, 253-271.
- (2000d), “El santuario de Cancho Roano (Badajoz) y la prostitución sagrada”: *Homenaje a G. del Olmo Lete. Aula Orientalis* 17-18 (1999-2000), 367-379 (recopilado en Blázquez 2003b: 357-371).
- (2000e), “El santuario de La Alcudia”: en P. Fernández Uriel; C. González Wagner y F. López Pardo (eds.), *Intercambio y comercio preclásico en el Mediterráneo. Actas del I Coloquio del Centro de Estudios Fenicios y Púnicos. Madrid, 9-12 de noviembre, 1998*, Madrid, 197-202.
- (2000f), “La mitología entre los hebreos y otros pueblos del Antiguo Oriente”: en M^a. L. Sánchez León (ed.), *Religions de l'Antic Orient*, Palma de Mallorca: Sa Nostra, 93-122 (recopilado en Blázquez 2003b: 225-251).
- (2000g), “Relaciones de los grandes ascetas de finales de la Antigüedad con las altas magistraturas del Estado”: en E. Reinhardt (dir.), *Tempus implendi promissa. Homenaje al Prof. Dr. Domingo Ramos-Lisson*, Pamplona, 43-85 (recopilado en Blázquez 2003b: 507-522).
- (2000h), “Relaciones de los líderes del monacato antiguo con los altos funcionarios y con la alta sociedad del Imperio”: *Gerión* 18, 475-508.
- (2000i), “Religiones primitivas de Hispania. Religiones prerromanas”: *Facies Deitatis. Los rostros de Dios, Catálogo de la Exposición; Santiago de*

- Compostela, 15 de septiembre al 30 de noviembre de 2000*, Santiago, 82-93 (recopilado en Blázquez 2003b: 417-434).
- (2000j) (en coautoría con G. López Monteagudo), “Representaciones del tiempo en los mosaicos romanos de Hispania y del norte de África”: *Anas* 13, 135-153 (recopilado en Blázquez 2007a: 415-422).
- (2000k) (en coautoría con M^a. P. García-Gelabert), “Últimas aportaciones al estudio de la religiosidad de la Hispania Antigua”: en *Scripta in honorem Enrique A. Llobregat*, Alicante, 363-381.
- (2000l), “Mosaicos romanos de Chipre”: *Revista de Arqueología* 233, 27-40.
- (2000m), “Reseña del libro de M.A. García Guinea, *La villa romana de Quintanilla de la Cueva (Palencia). Memora de las excavaciones 1970-1981. Serie Arqueológica, Diputación de Palencia. Salamanca 2000*”: *Archivo Español de Arqueología* 73, 324-325.
- (2001a), *Religiones, ritos y creencias funerarias de la Hispania prerromana*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2001b), *Dioses, mitos y rituales de los semitas occidentales en la antigüedad*, Madrid: Cristiandad.
- (2001c), “Mitos clásicos en los periódicos y revistas de Madrid de finales del siglo XX”: *X Jornadas de Arte. El arte español del siglo XX, su perspectiva al final del milenio. Madrid, 20-23 de noviembre de 2000*, Madrid, 475-495 (recopilado en Blázquez 2009a, 285-298).
- (2001d), “Mitos griegos en la pintura expresionista”: *Goya* 281, 113-123 (recopilado en Blázquez 2009a, 109-126).
- (2001e), “Teónimos indígenas de Hispania. Addenda y corrigenda”: *Palaeohispanica* 1, 63-85.
- (2001f), “Alejandro Magno, *homo religiosus*”: en J. Alvar y J. M^a. Blázquez (eds.), *Alejandro Magno. Hombre y mito*, Madrid, 99-152 (recopilado en Blázquez 2003b: 252-305).
- (2001g), “Algunos aspectos de la religión ibérica”: (inédito) en Blázquez 2001a: 69-94).
- (2001h), “Algunos mitos y ritos orientales traídos por los fenicios a Occidente”: en J.L. Montero; J. Vidal y F. Masó (eds.), *De la estepa al Mediterráneo. Actas del I Congreso de Arqueología e Historia Antigua del Oriente Próximo. Barcelona, 3-5 abril de 2000 (Monografías de Eridú 1)*, Barcelona, 205-226 (recopilado en Blázquez 2003b: 324-344).
- (2001i), “El Herakleion Gaditano y sus ingresos”: en *I Congreso Internacional de Historia Antigua. La Península Ibérica hace 2000 años. Valladolid 23-25 noviembre de 2000*, Valladolid, 599-606 (recopilado en Blázquez 2006a: 115-125 y Blázquez 2014a: 11-32).

- (2001j), “El santuario de Cancho Roano”: en F. Villar y M.P. Fernández Álvarez (eds.), *Religión, lengua y cultura prerromanas de Hispania. VIII Coloquio sobre lenguas y culturas prerromanas de la Península Ibérica. Salamanca 1999*, Salamanca, 83-88.
- (2001k), “La Academia de Atenas como foco de formación humanística para paganos y cristianos. Los casos de Juliano, Basilio y Gregorio Nacianceno”: *Gerión* 19, 595-628 (recopilado en Blázquez 2003b: 523-554).
- (2001l), “La religión celta en Hispania”: *Celtas y Vettones*, Ávila, 171-181 (recopilado en Blázquez 2003b: 405-416 y Blázquez 2006a: 219-229).
- (2001m), “Mitos de creación en Mesopotamia”: en M^a. L. Sánchez León (ed.), *Religions del mon antic: la creació*, Palma de Mallorca: Sa Nostra, 37-61.
- (2001n), “Temas religiosos en la pintura vascular tartésica e ibérica y sus prototipos del Próximo Oriente fenicio”: *Lucentum* 17-18 (1998-1999) [2001], 93-116 (recopilado en Blázquez 2003b: 372-404).
- (2001o), “Últimas aportaciones de la arqueología al conocimiento del cristianismo primitivo de Hispania”: en J. Andrés-Gallego (ed.), *La Historia de la Iglesia en España y el mundo hispano*, Murcia, 23-56 (recopilado en Blázquez 2003b: 619-639).
- (2001p), “Usos religiosos del aceite en el Próximo Oriente en la Antigüedad Tardía y sus precedentes”: en J. M^a. Blázquez y J. Remesal (eds.), *Estudios sobre el Monte Testaccio (Roma) II*, Barcelona, 453-473 (recopilado en Blázquez 2003b: 589-618).
- (2001q) “Mosaico báquico de Baños de Valdearados (Burgos, España)”: en Daniel Paunier y Christophe Schmidt (eds.), *La mosaïque gréco-romaine VIII. Actes du VIII^{ème} Colloque International pour l'étude de la mosaïque antique et médiévale. Lausanne (Suisse), 6-11 octobre 1997*, Lausana, 177-189 (recopilado en Blázquez 2003b: 781-789).
- (2001r), “Margins of “peopled” scrolls in mosaics in Spain and the East”: en Nurith Kenaan-kedar y Asher Ovadiah (eds.), *The Metamorphosis of Marginal Images: From Antiquity to Present Time (The International Conference on “The Metamorphosis of Marginal Images: from Antiquity to the Present Time”*, Tel Aviv University 1999), Tel Aviv, 31-38.
- (2001s) (en coautoría con M^a. P. García-Gelabert), “El impacto fenicio en la religiosidad indígena de Hispania”: en M. Barthelemy y M^a. E. Aubet (coord.), *Actas del IV Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos. Cádiz, 2-6 de octubre de 1995*, Cádiz: Universidad, vol. 2, 551-560 (recopilado en Blázquez 2003b: 345-356).
- (2001t) (en coautoría con J. Cabrero), “Cortadores de cabezas”: *La aventura de la Historia* 35, 42-47 (recopilado como “Crueldad y sacrificios humanos en época romana”: en Blázquez 2003b: 435-444).

- (2001u), “El mosaico romano en Hispania”: en Mosaico romano del Mediterráneo. Catálogo de la Exposición. Museo Arqueológico Nacional, Madrid 28 de mayo - 30 de julio de 2001, Madrid, 29-32 (recopilado en Blázquez 2003b: 790-796).
- (2002a), *Persia y España en el diálogo de las civilizaciones. Historia, religión, cultura*, Madrid: Ediciones Clásicas (como editor del volumen).
- (2002b), “Encuentro de las culturas irania y griega, en tiempos de la dinastía aqueménida y de Alejandro Magno”: en Blázquez 2002a: 13-31 (recopilado en Blázquez 2006a: 127-142).
- (2002c), “Los castigos del infierno cristiano en el Apocalipsis de Pedro”: en F. Diez de Velasco (ed.), *Miedo y religión. IV Simposio Internacional de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, Madrid, 331-342 (recopilado en Blázquez 2006a: 395-407).
- (2002d), “La pintura religiosa en los expresionistas alemanes”: *Goya* 289-290, julio-octubre 2002, 254-266 (recopilado en Blázquez 2009a, 169-188).
- (2002e), “Cultos e devoções de cariz aquático no Ocidente em contextos paleohispânicos”: en *Religiões da Lusitânia. Loquuntur saxa*. Catálogo de la exposición, Lisboa, 21-24.
- (2002f), “Mosaicos de tema marino en Siria, Israel, Jordania, Norte de África, Hispania y Chipre”: en Mustapha Klanoussi; Paola Ruggeri Y Cinzia Vismara (eds.), *L’Africa romana 14. Lo spazio maritimo del Mediterraneo occidentale: geografia storica ed economia. Atti del XIV convegno di studio. Sassari, 7-10 dicembre 2000*, Roma, 569-578 (recopilado en Blázquez 2014b: 595-608).
- (2002g), “Los santuarios de Vani y los santuarios ibéricos”: en D. Kacharava; M. Faudot y E. Gény (eds.), *Autour de la Mer Noire. Hommage à Otar Lordkipanidzé*, Besançon: Presses Universitaires Franc-Comtoises, 9-17.
- (2002h), “Nuevas aportaciones a la religiosidad ibérica”: *Lucentum* 19-20 (2000-2001) [2002], 149-181.
- (2002i), “Origens do Cristianismo na Lusitânia”: en *Religiões da Lusitânia. Loquuntur saxa. Catálogo de la exposición*, Lisboa, 317-322.
- (2002j), “El dístico sepulcral de Iulipa y el mausoleo de los Atilios”: *Obras singulares de la arquitectura y la ingeniería en España*, Madrid: FCC, 10-12.
- (2002k), “Algunas ideas sobre mi pensamiento historiográfico”: en S. Crespo Ortiz de Zárate y A. Alonso Ávila (coords.), *Scripta antiqua: in honorem Ángel Montenegro Duque et José María Blázquez Martínez*, Valladolid, 41-48.

- (2002l) (coautoría con G. López Monteagudo), “Representaciones del tiempo en los mosaicos romanos de Hispania y del norte de África”: *Anas* 13, 135-153 (recopilado en Blázquez 2007a: 415-422).
- (2003a), *El arte religioso de Emil Nolde. Discurso de recepción del Excmo. Sr. D. José M^a. Blázquez Martínez como Académico de Honor de la Real Academia de Bellas Artes de Santa Isabel de Hungría*, Sevilla (separata de Boletín de Bellas Artes XXXI), 35-59 (recopilado en Blázquez 2009a, 145-168).
- (2003b), *El Mediterráneo y España en la antigüedad. Historia, religión y arte*, Madrid: Cátedra.
- (2003c), “La herencia clásica en el Islam: Qusayr 'Amra y Quart al-Hayr al-Garbi’”: en G. Anes (ed.), *Europa y el Islam*, Madrid: Real Academia de la Historia, 45-142.
- (2003d), “Recientes aportaciones a la situación de los judíos en la Hispania tardoantigua”: en E. Romero (ed.), *Judaísmo hispano. Estudios en honor de José Luis Lacave Riaño*, Madrid, 409-425 (recopilado en Blázquez 2006a: 425-436).
- (2003c), “Babilonia”: *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* 39, 15-51 (recopilado en Blázquez 2006a: 11-37).
- (2003c), “Los orígenes de la iglesia de Roma y el martirio de Pedro y Pablo”: *Boletín de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones* 18, 25-32 (recopilado en Blázquez 2006a: 383-387).
- (2003c), “El vaso de los guerreros de El Cigarralejo (Mula, Murcia)”: *Soliferreum. Studia archaeologica et historica Emeterio Cuadrado Díaz ab amicis, collegis et discipulis dicata*. En *Anales de Prehistoria y Arqueología* 17-18 (2001-2002[2003]), 171-175 (recopilado en Blázquez 2006a: 183-187).
- (2003c), “Estela hispano-romana con águila”: en C. Alonso del Real; P. García Ruiz; A. Sánchez-Ostiz y J.B. Torres Guerra (eds.), *Urbs aeterna. Actas y colaboraciones del Coloquio Internacional Roma entre la literatura y la historia. Homenaje a la profesora Carmen Castillo*, Pamplona, 263-276 (recopilado en Blázquez 2007a: 207-213).
- (2003r) (en coautoría con M^a. P. García-Gelabert), “Mitos hispánicos”: en J. Martínez-Pinna (ed.), *Mito y Ritual en el Antiguo Occidente Mediterráneo, Málaga, 10-11 de diciembre de 2001*, Málaga, 197-220 (recopilado en Blázquez 2006a: 165-182).
- (2004a), “Últimas aportaciones a las religiones prerromanas de Hispania. Teónimos I”: *Ilu. Revista de Ciencias de las religiones* 9, 247-279 (recopilado en Blázquez 2006a: 189-218).

- (2004b), “Escultura de Asclepios en la colección Villa Real”: *Studi di archeologia in onore di Gustavo Treversari*, Roma, 105-110 (recopilado en Blázquez 2007a: 257-259).
- (2004c), “Astarté entronizada entre esfinges de Puig dels Molins, Ibiza”: en J. Fernández Jurado; C. García Sanz y P. Rufete (eds.), *Actas del III Congreso Español de Antiguo Oriente Próximo. Huelva, del 30 de septiembre al 3 de octubre de 2003 (Huelva Arqueológica 20)*, Huelva, 115-126.
- (2004d), “La creencia en la ultratumba en la Hispania romana a través de sus monumentos”: en M^a. L. Sánchez León (ed.), *Religions del món antic 4. El més enllà*, Palma de Mallorca: Sa Nostra, 233-269 (recopilado en Blázquez 2006a: 363-379).
- (2004e), “Monarquías divinas, religiosidad ibera y religión mediterránea, Algunos aspectos de la religión ibera”: *Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo. Actas del XXVII Congreso Internacional Girea-Arys IX. Valladolid 7-9 de noviembre 2002*, Valladolid, 15-27 (recopilado en Blázquez 2006a: 145-164).
- (2004f), “Las tentaciones de San Antonio en el arte contemporáneo”: *Norba-Arte 24*, 165-187 (recopilado en Blázquez 2009a, 127-144).
- (2004g), “Sinesio de Cirene, intelectual. La escuela de Hypatia en Alejandría”: *Gerión 22.1*, 403-419 (recopilado en Blázquez 2006a: 409-423).
- (2004h) (en coautoría con G. López Monteaugudo y M^a. P. San Nicolás), “Representaciones mitológicas, leyendas de héroes y retratos de escritores en los mosaicos de época imperial en Siria, Fenicia, Palestina, Chipre, Grecia y Asia Menor”: *Sacralidad y Arqueología. Thilo Ulbert zum 65 Geburtstag am 20 Juni 2004 gewidmet (Antigüedad y Cristianismo 21)*, 277-371 (recopilado en Blázquez 2007a: 315-402).
- (2004i) (en coautoría con M^a. P. García-Gelabert), “Estelas romanas del valle de Arán (Lérida)”: *Actas del VII Congreso Internacional de Estelas Funerarias. Santander, 24-26 de octubre de 2002*, Santander, vol. 1, 227-241.
- (2004j) (en coautoría con J. Cabrero), “La arqueología israelita y la historicidad de los libros del Antiguo Testamento”: *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas 40*, 17-57 (recopilado en Blázquez 2006a: 39-68).
- (2004k) (en coautoría con J. Cabrero), “Espartaco. Un mito universal”: en *La Aventura de la Historia 63*, 84-89 (recopilado en Blázquez 2006a: 233-238).
- (2004l) (en coautoría con J. Cabrero), “Nuevas investigaciones sobre la Biblia. Más mito que historia”: *La Aventura de la Historia 72*, 92-96 (recopilado como “Más allá de la Biblia”: en Blázquez 2006a: 69-76).
- (2004m) (en coautoría con J. Cabrero), “Nuevos Mosaicos de la Colección del Hotel Villa Real de Madrid. II”: *Anas 17*, 83-131.

- (2004n), “Mosaicos de la España tardoantigua documentados sólo en dibujos”: en *Apparati musivi antichi nell'area del Mediterraneo. Conservazione programmata, contributi analitici alla carta del rischio. Atti del primo Convegno internazionale di studi. La Materia e i Segni della Storia, Quaderni di Palazzo Montalbo* 4, 175-186.
- (2004o), “Máscaras decorativas humanas en mosaicos del Oriente, de África y de Hispania”: en *L’Africa Romana XV (Atti del XV Convegno Internazionale su L’Africa Romana, Tozeur-Túnez, 12-15 dicembre 2002, Roma*, 1023-1038.
- (2005a), “Mitos clásicos en los periódicos y revistas de Madrid a comienzos del tercer milenio. Representaciones en el teatro”: *Norba-Arte* 25, 331-376 (recopilado en Blázquez 2009a, 299-336).
- (2005b), “Dioses celtibéricos”: en A. Jimeno (ed.), *Celtíberos: tras la estela de Numancia, catálogo de la exposición*, Madrid, 223-228.
- (2005c), “Estilos y talleres de mosaicos hispanos del Bajo Imperio”: en H. Morlier (ed.), *La mosaïque gréco-romaine IX. Actes du IX colloque international pour l'étude de la mosaïque antique et médiévale. Rome, 5-10 novembre 2001*, Roma: École Française de Rome, vol. 2, 725-738 (recopilado en Blázquez 2007a: 423-433).
- (2005d), “El legado de los escritores hispanos del Bajo Imperio: Orosio y Prudencio”: en G. Bravo y R. González Salinero (eds.), *La aportación romana a la formación de Europa: naciones, lenguas y culturas. Actas del II Coloquio de la Asociación Interdisciplinar de Estudios Romanos*, Madrid: Signifer, 13-24.
- (2005e), “Mi maestro, el Prof. Dr. Antonio García y Bellido”: en M. Bendala (ed.), *La arqueología clásica peninsular ante el tercer milenio. En el centenario de A. García y Bellido (1903-1972)*, Madrid: CSIC (Anejos de *Archivo Español de Arqueología* XXXIV), 81-83.
- (2005f) (en coautoría con M^a. P. García-Gelabert), “Rituales funerarios de Campania, de los samnitas y de los iberos”: *IX Coloquio Internacional sobre lenguas y culturas paleohispánicas, Barcelona, 20-24 de octubre 2004 (Palaeohispanica 5)*, Zaragoza, 393-406 (recopilado en Blázquez 2007a: 39-49).
- (2005g) (en coautoría con J. Cabrero), “La historicidad de los relatos del Antiguo Testamento según la moderna historiografía”: *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* 41, 23-73.
- (2005h) (en coautoría con J. Cabrero), “Algunos problemas historiográficos en torno a los libros del Antiguo Testamento y la investigación moderna: nuevas aportaciones”: *Espacio, tiempo y forma, serie II (Historia antigua)* 17-18 (2004-2005), 57-128.

- (2005i) (en coautoría con J. Cabrero), “Rómulo sí existió”: *La Aventura de la Historia* 97, 90-95.
- (2005j) (en coautoría con G. López Monteagudo), “Mosaics of Roman Spain restored in the Antiquity”: en *VIIIth Conference of the International Committee for the Conservation of Mosaics (ICCM). Wall and Floor Mosaics: Conservation, Maintenance, Presentation. Thessaloniki 29 October - 3 November 2002*, Thessaloniki: European Center of Byzantine and Post-Byzantine Monuments, 127-135.
- (2006a), *El Mediterráneo. Historia, arqueología, religión, arte*, Madrid: Cátedra.
- (2006b), “Últimas aportaciones a las religiones de Hispania. Teónimos II”: *Ilu. Revista de Ciencias de las religiones* 11, 205-235 (recopilado en Blázquez 2007a: 125-151).
- (2006c), “Nuevos teónimos indígenas hispanos. Addenda y corrigenda II. La religiosidad de la prehistoria hispana según F. Jordá”: *Zephyrus* 59 (*Homenaje Francisco Jordá Cerdá*), 293-303 (recopilado en Blázquez 2013a: 237-267).
- (2006d), “Tolerancia e intolerancia religiosa en las cartas de Jerónimo”: *Antigüedad y Cristianismo* 23. *Espacio y tiempo en la percepción de la antigüedad tardía: homenaje al profesor Antonino González Blanco, “In maturitate aetatis ad prudentiam”*, 467-474 (recopilado en Blázquez 2007a: 291-297 y Blázquez 2014b: 323-334).
- (2006e), “La religiosidad en el mundo fenicio del sur de Hispania”: *Mainake* 28, 79-104 (recopilado en Blázquez 2013a: 211-236).
- (2006f), “Grandes artistas españoles de finales del segundo milenio y el arte religioso”: *Norba-Arte* 26, 201-224 (recopilado en Blázquez 2009a, 337-358).
- (2006g), “Mitos y leyendas del agua en la Roma y la Hispania antiguas”: *Revista de Occidente* 306, 42-57 (recopilado en Blázquez 2007a: 11-19).
- (2006h), “Conductas sexuales y grupos sociales marginados en la poesía de Marcial y Juvenal”: en G. Bravo y R. González Salinero (ed.), *Minorías y sectas en el mundo romano. Actas del III Coloquio de la Asociación Interdisciplinar de Estudios Romanos*, Madrid: Signifer, 55-72 (recopilado en Blázquez 2007a: 107-123).
- (2006i), “Mosaicos de Mauritania Tingitana y de Hispania. Temas”: en A. Akerrazi; P. Ruggeri; A. Siraj y C. Vismara (eds.), *L'Africa romana 16. Mobilità delle persone e dei popoli, dinamiche migratorie, emigrazioni ed immigrazioni nelle province occidentali dell'Impero romano. Atti del XVI convegno di studio Rabat 2004*, Roma, 1395-1411 (recopilado en Blázquez 2007a: 449-454).

- (2006j), “Arabia, the Arabs and the Persian Gulf. A Dissertation of ancient sources”: *Gerión* 24.2, 7-20 (resumido en “Arabia, los árabes y el Golfo Pérsico en la antigüedad”: en Blázquez 2007a: 167-169).
- (2006k), “Antonio García y Bellido en mi memoria”: en P. Moya (ed.), *A. García y Bellido (1903-2003). Actas del curso de verano en Homenaje I Centenario de su nacimiento*, Villanueva de los Infantes: Asgarbe, 25-29.
- (2006l) (en coautoría con M^a. P. García-Gelabert), “Dioses y caballos en la Iberia prerromana”: *Lucentum* 25, 77-124 (recopilado en Blázquez 2014b: 217-322).
- (2006m) (en coautoría con M^a. P. García-Gelabert), “Iconografía de las estelas funerarias del noroeste de la Península Ibérica”: *Actas do VIII Congresso Internacional de Estelas Funerárias. Museu Nacional de Arqueologia, 16, 17, 18 de Maio de 2005*, Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia, 93-130 (recopilado en Blázquez 2007a: 261-287).
- (2007a), *Arte y religión en el Mediterráneo antiguo*, Madrid: Cátedra.
- (2007b), *Las religiones de los pueblos de la España antigua: religiosidad hispana prerromana*, Madrid : Biblioteca Nueva (nueva edición de Blázquez 2001a).
- (2007c), “Orígenes y el monacato”: *Bandue. Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones* 1, 19-34 (recopilado en Blázquez 2013a: 411-428).
- (2007d), “Religión y estado en el monacato oriental. Muhammad”: *Gerión* 25.1, 501-534 (recopilado en Blázquez 2014a: 567-626).
- (2007e), “Mosaicos mitológicos de Cirene, en Cirene e la Cirenaica nell'antichità”: *Atti del Convegno internazionale di studi. Roma-Frascati, 18-21 Dicembre 1996*, Roma, Edizioni Tored, 63-86.
- (2007f), “El aceite en las religiones de la antigüedad”: *Tierras del olivo. Catálogo de la exposición diciembre 2007-abril 2008*, Granada: Fundación el legado andalusí, 95-103.
- (2007g), “The use of oil in ancient religions”: *Lands of olive groves. Exhibition December 2007-April 2008*, Granada: Fundación el legado andalusí, 33-42 (trad. al inglés de Blázquez 2007f).
- (2007h), “El agua en los santuarios fenicios de la Península Ibérica y sus prototipos mediterráneos”: *Las aguas primigenias. El Próximo Oriente Antiguo como fuente de civilización. Actas del IV Congreso Español de Antiguo Oriente Próximo. Zaragoza, 17 a 21 de octubre de 2006*, Zaragoza, 531-556 (recopilado en Blázquez 2013a: 269-293).
- (2007i), “La violencia religiosa originada por las decisiones del concilio de Calcedonia (451) en los monjes de Oriente”: G. Bravo y R. González Salinero (eds.), *Formas y usos de la violencia en el mundo romano*, Madrid:

- Signifer, 291-306 (recopilado en Blázquez 2007a: 299-312 y Blázquez 2014b: 509-536).
- (2007j) (en coautoría con M^a. P. García-Gelabert), “El significado del ciervo entre los pueblos protohistóricos de la Península Ibérica”: *Lucentum* 26, 83-114 (recopilado en Blázquez 2013a: 295-346).
- (2007k), “Mitos clásicos en la Gemäldegalerie Alte Maister de Kassel”: *Anales de historia del arte* 17, 193-221 (recopilado en Blázquez 2009a, 31-61).
- (2008a), “Mitos clásicos y naturaleza en la pintura y dibujos de Carlos Franco”: *Imagines. La antigüedad en las artes escénicas y visuales*, Logroño: Universidad de La Rioja, 529-548 (recopilado en Blázquez 2009a, 359-378).
- (2008b), “Mitos griegos en Lixus (Mauritania Tingitana). Los bronceos de Hércules en lucha con Anteo y de Teseo con el minotauro”: *Anuario de Estudios Atlánticos* 54.2, 169-194.
- (2008c), “El soborno en la iglesia antigua”: en G. Bravo y R. González Salinero (eds.), *La corrupción en el mundo romano*, Madrid: Signifer, 249-263 (recopilado en Blázquez 2013a: 429-450).
- (2008d), “La violencia religiosa cristiana en la “Historia Eclesiástica” de Sócrates durante el gobierno de Teodosio II y en la “Historia Eclesiástica” de Teodoreto de Cirro”: *Gerión* 26.1, 453-490 (recopilado en Blázquez 2013a: 451-499 y Blázquez 2014b: 443-508).
- (2008e), “La Iglesia hispana: orígenes en Lusitania. La venida de Pablo”: *Cuadernos emeritenses* 34 (Ejemplar dedicado a: *Los orígenes del cristianismo en Lusitania*), 61-100.
- (2008f), “Esculturas y mosaicos de Priapo en Hispania”: en Eugenio La Rocca; Pilar León y Claudio Parisi Presicce (eds.), *Le due patrie acquisite. Studi di archeologia dedicati a Walter Trillmich*, Roma: L’Erma di Bretschneider, 108-115.
- (2008g) (en coautoría con L. Gasperini), “Ancora sul 'Disco de Teodosio' e il suo apparato epigrafico”: en M.L. Caldelli; G.L. Gregori y S. Orlandi (eds.), *Epigrafia 2006. Atti della XIVe rencontre sur l'épigraphie in onore di Silvio Panciera con altri contributi di colleghi, allievi e collaboratori (Tituli 9)*, Roma, 1243-1262.
- (2008h) (en coautoría con J. Cabrero), “Historicity of Old Testament books in the light of modern archaeology”: *VDI (ВЕСТИНИК ДРЕВНЕЙ ИСТОРИИ)* 1, 97-112.
- (2008i), “Mosaicos romanos en Castilla-La Mancha”: en G. Carrasco Serrano (coord.), *La romanización en el territorio de Castilla-La Mancha*, Cuenca, 91-125.

- (2008j), “Navarra en la antigüedad Tardía”: en *Navarra: Memoria e Imagen. Actas del VI Congreso de Historia de Navarra*, Pamplona: Ediciones Eunat, vol. III, 51-70.
- (2009a), *Cristianismo y mitos clásicos en el arte moderno*, Madrid: Catedra.
- (2009b), “Nuevos teónimos hispanos. Addenda y corrigenda IV”: *Espacios, usos y formas de la epigrafía hispana en épocas antiguas y tardoantigua. Homenaje al Dr. Armin U. Stylow*, Mérida, 43-61 (recopilado en Blázquez 2013a: 347-388).
- (2009c), “Teónimos hispanos. Addenda et corrigenda V”: *Palaeohispanica 9. Actas do X Colóquio sobre linguas e culturas paleo-hispánicas. Lisboa, 26-28 de febreiro de 2009*, Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 39-61.
- (2009d), “Representations of the Ka'ba in the Art of Iran and Turkey”: *Studies in the History of Arabia. Arabian Peninsula from the 5th. to the end of the 7th. century*, Riad, 31-50 (otras publicaciones: “The Ka'ba in litterary sources” / “Representations of the Ka`aba in the art of Iran, Turkey, Kuwait, Egypt, Tunisia and Saudi Arabia” / “New representations and ancient text of the Ka'aba and Medina sanctuaries” / “Islamic Paradise, Islamic Hell” / “La Ka'ba en las fuentes literarias” / “New Documents of the Ka'aba /Ka'aba and Medina” en un blog de 2008 en: <http://artekaaba.blogspot.com.es/>).
- (2009e), “Tres grandes creaciones religiosas del genio iranio: el zoroastrismo, el maniqueísmo y la mística musulmana”: en Seyyed Ahmad Reza Khezri y Juan Martos Quesada (eds.), *Iranología II*, Madrid, 55-69 (recopilado en Blázquez 2013a: 501-517).
- (2009f), “Orígenes y su legado al Mundo Antiguo y al Mundo Moderno”: *Gerión* 27,1, 263-295 (recopilado en Blázquez 2014b: 537-594).
- (2009g), “La integración del cristianismo en la sociedad persa (siglos III-IV)”: en G. Bravo y R. González Salinero (eds.), *Formas de integración en el mundo romano. Actas del VI Coloquio de la Asociación Interdisciplinar de Estudios Romanos*, Madrid: Signifer, 149-160 (recopilado en Blázquez 2013a: 519-535).
- (2009h), “Los sacerdotes del Heracleion gaditano y el poder”: en Rosario Cruz-Auñón Briones y Eduardo Ferrer Albelda (coords.). *Estudios de Prehistoria y Arqueología en homenaje a Pilar Acosta Martínez*, Sevilla: Universidad de Sevilla, Secretariado de Publicaciones, 357-372 (recopilado en Blázquez 2013a: 389-408).
- (2009i), “Los funerales de Viriato. Sus paralelos peninsulares”: *Boletín de la Asociación Española de Amigos de la Arqueología* 45 (2008-2009) (*Homenaje al Dr. Michael Blech*), 141-148.

- (2009j), “Orígenes y consolidación de los estudios sobre Hispania antigua en la Universidad Española”: en J. Andreu Pintado, J. Cabrero Piquero y I. Rodà de Llanza, (coords.), *Hispania: las provincias hispanas en el mundo romano*, Tarragona: Institut Català d'Arqueologia Clàssica, 173-190.
- (2009k), “Der Einfluss der Mosaiken des vorderen Orients auf hispanische Mosaiken am Ende der Antike”: *Journal of Mosaic Research* 1-2, 7-31.
- (2010a), *El nacimiento del cristianismo*, Madrid: Síntesis (nueva edición de Blázquez 1990b).
- (2010b), *El cristianismo hispano: su origen y repercusión en la sociedad hispana y en la iglesia universal*, ciclo de conferencias, Colegio Libre de Eméritos.
- (2010c), “Nuevos teónimos hispanos. Addenda y Corrigenda VI”: *Ilu. Revista de ciencias de las religiones* 15, 57-90.
- (2010d), “Teónimos hispanos. Addenda y corrigenda VII”: *Serta Palaeohispanica in honorem Javier de Hoz (Palaeohispanica 10)*, Zaragoza, 503-523.
- (2010e), “Villas hispano-romanas del Bajo Imperio decoradas con mosaicos mitológicos”: en M^a. L. Neira (ed.), *Mitología e Historia en los mosaicos romanos*, Madrid, 89-110.
- (2010f), “Arabia en la Historia Natural de Plinio el Viejo”: en *Dialéctica Histórica y Compromiso Social. Homenaje a Domingo Plácido*, Zaragoza: Pórtico, 1475-1492.
- (2010g), “La violencia religiosa cristiana en la tardía antigüedad en los escritores eclesiásticos Sócrates y Sozomeno. De Joviano a Teodosio I”: en A.J. Domínguez Monedero y G. Mora (eds.), *Doctrina a magistro discipulis tradita. Estudios en homenaje al Prof. Dr. Luis García Iglesias*, Madrid: Universidad Autónoma, 327-355 (recopilado en Blázquez 2014b: 401-442).
- (2010h), “El toro en la antigüedad”: en VV.AA. *Taurus. Del mito al ritual*, Bilbao, 83-105 (recopilado en Blázquez 2014a: 157-189).
- (2011a) (en coautoría con Javier Cabrero), *Israel y la Biblia: recientes aportaciones de la arqueología y de la historiografía a la historicidad de la Biblia*, Madrid: Cátedra.
- (2011b), “Los orígenes del mito de Gerión”: en Juan Antonio Belmonte Marín y Juan Carlos Oliva Mompeán (eds.), *Esta Toledo, aquella Babilonia: convivencia e interacción en las sociedades del Oriente y del Mediterráneo antiguos*, Toledo: Universidad de Castilla-La Mancha, 587-600.
- (2011c), “Representaciones de mujeres en los mosaicos mitológicos hispanos”: en M^a. L. Neira (ed.), *Representaciones de mujeres en los mosaicos romanos y su impacto en el imaginario de estereotipos femeninos*, Madrid, 239-257.

- (2011d), “Chipre y la Península Ibérica”: en M. Álvarez Martí Aguilar (ed.), *Fenicios y Tartessos. Nuevas perspectivas*, Oxford: BAR International Series 2245, 7-35, recopilado en Blázquez 2014a: 115-156).
- (2011e), “El Camino de Santiago en España y las calzadas romanas”: *Iter Iacobi*, Santiago de Compostela, 13-22.
- (2011f), “Las villas de los Pirineos en la tarda antigüedad: Navarra, Huesca, Lérida”: en *Actes del Simposi Les villes romanes a la Tarraconense. Implantació, evolució i transformació. Estat actual de la investigació del món rural en època romana (Lérida 2007)*, Barcelona, Monografies Museu d’Arqueologia de Catalunya 11, vol. 2, 93-111.
- (2011g), *El legado fenicio en la España antigua*, Espacio cultural árabe (internet) marzo 2011, 81 pp.
- (2011h) (en coautoría con M^a. P. García-Gelabert), “Muhammad y el monacato palestino”: *Espacio, tiempo y forma*, serie II (Historia antigua) 24 (*Homenaje al Profesor Federico Lara Peinado*), 587-632 (recopilado en Blázquez 2014a: 417-488).
- (2011i), “Mosaicos de España y Portugal”: en *X Coloquio Internacional / Aiema. O mosaico antigo nos centros e nas periferias: originalidades, influencias e identidades (Conimbriga - Portugal, 29 octubre - 3 noviembre 2005)*, Coimbra, 708-718.
- (2012a), “Muhammad y el monacato sirio”: *Gerión* 30, 2012, 293-342 (recopilado en Blázquez 2014a: 489-566).
- (2012b), “La violencia religiosa cristiana en los escritores eclesiásticos: Sócrates y Sozomeno. Desde Constantino a Juliano”: *Homenaje al Profesor José Antonio Escudero*, vol. IV, Madrid, 235-275 (recopilado en Blázquez 2014b: 335-400).
- (2012c), “Mosaicos hispanos con los trabajos de Hércules”: en M^a. L. Neira (ed.), *Civilización y barbarie: el mito como argumento en los mosaicos romanos*. El Boalo (Madrid): CVG (Creaciones Vicent Gabrielle), 27-42 y 85-89.
- (2012d), “La diosa de Chipre, *Saitabi*: revista de la Facultat de Geografia i Història n.º 62-63, 2012, 39-50.
- (2012e), “Mythology in Mosaics of Zeugma and Hispania. Similarities and Differences”: en M. Sahin (ed.), *11th International Colloquium on ancient mosaics (October 16th – 20th, 2009, Bursa Turkey)*, Burça (Turquía): Uludag University, 137-162.
- (2012f) (en coautoría con Javier Cabrero), “Antioch mosaics and their mythological and artistic relations with Spanish mosaics”: *Journal of Mosaic Research* 5, 43-57.

- (2012g), “Transformación del poder en el África septentrional y en Hispania en los mosaicos de la Tarda Antigüedad”: en *L’Africa romana 19. Atti del XIX convegno internazionale di studi sull’Africa romana*, Roma, 919-941.
- (2013a), *Oriente y Occidente en el Mediterráneo: estudios de arqueología, historia y arte*, Madrid: Cátedra.
- (2013b), “Amores de dioses, semidioses y héroes: un muestreo de la representación del cuerpo humano en los mosaicos mitológicos de Hispania”: en M^a. L. Neira (ed.), *Desnudo y cultura. La construcción del cuerpo en los mosaicos romanos*, Madrid, 81-95.
- (2014a), *Estudios de España y de Arabia en la antigüedad*, Madrid: Real Academia de la Historia.
- (2014b), *Estudios sobre España, Norte de África y el próximo Oriente en la Antigüedad*, Madrid: Real Academia de la Historia.
- (2014c), *Miti, divinità ed eroi nel Mediterraneo antico*, Roma: L’ Erma di Bretschneider (traducción de Blázquez 1999a por Maria Cristina Bitti (colección Biblioteca Spagnola di Studi Classici vol. VII).
- (2014d), “Mitos del mosaico de Cástulo”: *Siete Esquinas. Revista del Centro de Estudios Linarenses* 6, 109-112.
- (2014e), “Mitos y leyendas homéricas en mosaicos de Hispania y del Norte de África”: *L’Africa romana XX. Atti del XX Convegno internazionale di studi sull’Africa romana. Alghero 2013*, Roma, 413-428.
- (2014f), “La helenización de los oretanos en la segunda mitad del s. V a.C.: los “heroa” de “Obulco” (Porcuna, Jaén)”: *Gerión* 32, 105-123.
- (2014g), “Mosaicos sepulcrales paleocristianos hispanos con figuras humanas y sus paralelos del África proconsular, en M^a. L. Neira (ed.), *Religiosidad, rituales y prácticas mágicas en los mosaicos romanos*, Madrid 2014, 253-265.
- (2014h), “La situación previa al advenimiento del cristianismo: religiones primitivas en la Península Ibérica”: en J. A. Escudero López (dir.), *La Iglesia en la historia de España*, Madrid: Fundación Rafael del Pino, 47-56.
- (2014i), “Primeras disensiones y herejías: el priscilianismo”: en J. A. Escudero López (dir.), *La Iglesia en la historia de España*, Madrid: Fundación Rafael del Pino, 143-152.
- (2015a), “La *Traditio Legis* de Cristo a Pedro y Pablo en un plato de vidrio de Cástulo, Linares (Jaén)”: *Espacio, tiempo y forma*, serie II (Historia antigua) 28, 137-146.
- (2015b), “El legado de Alejandro Magno al mundo moderno”: en J. García Sánchez; I. Mañas y F. Salcedo (eds.), *Navigare necesse est. Estudios en Homenaje a José María Luzón Nogué*, Madrid: UCM, 93-107.

- (2015c), “Sexo y religión en el mundo clásico”: en P. Hernández Rodríguez; G. Hernández Sánchez; P. Ortega Martínez; C. Píriz González y P. Poveda (eds.), *Amor y Sexualidad en la historia*. Salamanca: AJHIS, 357-375.
- (2015d), “The Myth of Aphrodite and Adonis in Roman Mosaics of Jordan, Arabia, Antioch, Mauretania Tingitana and Hispania”: *Journal of Mosaic Research* 8, 1-16.
- (2015e), “Algunos ejemplos de mosaicos romanos parietales y en el suelo, en baños, piscinas, en estanques y fuentes en Hispania, Norte de África y Siria”: en *XII Colloquio AIEMA (Venezia 2012)*, 57-62.
- (2015f), “Mahoma y la interpretación moderna sobre su religiosidad”: *Revista de Libros*. Segunda época, 25/05/2015, 1-3.
- (2015g), “Las guerras religiosas judías contra Roma”: en J. Vidal y B. Antela (eds.), *Guerra y Religión en el Mundo Antiguo*, Zaragoza: Libros Pórtico.
- (2016a), “Orfeo en los mosaicos de Oriente, de África, de Hispania y de Britania”: en M. Justino Macviel y C. Mourâ (coord.), *Imagens do paradisos nos mosaicos da Hispania*, Amsterdam, 24-48.
- (2016b), “Evolución de la musivaria hispana durante el Imperio Romano”: en M^a. L. Neira (ed.), *Estudios sobre mosaicos antiguos y medievales. Actas del XIII Congreso Internacional de l'AIEMA. Madrid, septiembre 2015*, 22-30.
- (2016c) (en coautoría con J. Alvar), “*Christianorum meritum!* Historiografía sobre los orígenes de la inculpación cristiana en la caída del Imperio Romano”, en M. Romero (ed.), *La caída del Imperio Romano. Cuestiones historiográficas*, Postdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 53, Stuttgart, 75-98.
- (2018a), “La Diana cazadora en los mosaicos romanos de Hispania, África y Sicilia”: en J. M^a. Álvarez Martínez y M^a. L. Neira Jiménez (coords.), *Estudios sobre mosaicos romanos. Dimas Fernández-Galiano in memoriam*, Madrid, La Esfera de los Libros, 99-105.
- (En prensa) (en coautoría con G. López Monteagudo), “Mythologische Darstellungen, Heldenlegenden und Abbildungen von Schriftstellenauf Mosaiken der Kaiserzeit, aus Syrien, Palästina, Arabien, Zypern, Griechenland, Kleinasien und Armenien”: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlín, Nueva York: De Gruyter (en prensa).



José María Blázquez y María Paz García Gelabert en 1991 en el pórtico del monumento llamado "El Tesoro". Foto de Guadalupe López Monteagudo

ÍNDICE DE NOMBRES

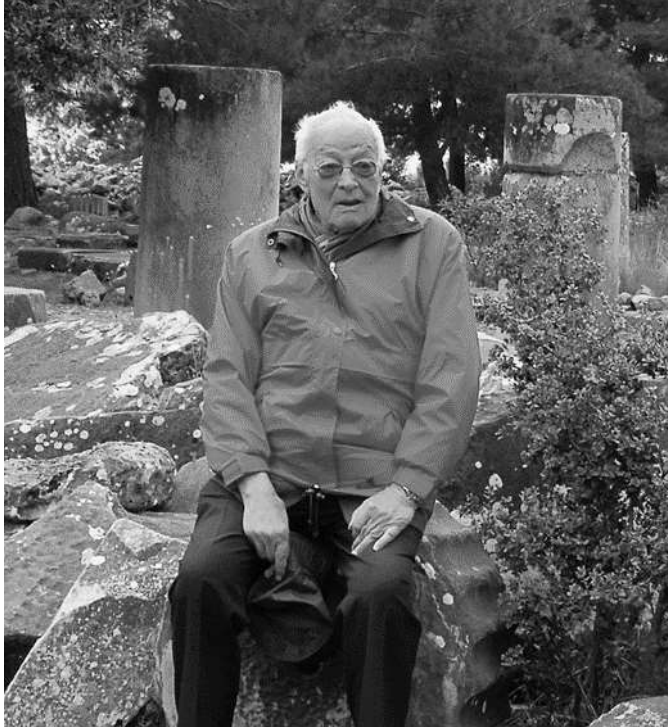
- Abascal, Juan Manuel: 11-12, 172, 189
Abumalham, Montserrat: 80
Acteón: 108, 115
Adonis: 108, 109, 115, 154
Afrodita: 112, 149
Aion: 115
Alcoy: 28, 147, 159
Alejandro Magno: 185-186
Alemania: 17, 43, 52, 56, 181
Almagro Basch, Martín: 25, 122, 126
Almagro Gorbea, Antonio: 182
Almagro Gorbea, Martín: 155
Alonso del Real, Carlos: 26, 36, 44, 49-54, 60
Alvar, Jaime: 10, 67, 70, 72, 74, 173, 207
Álvarez de Miranda. Ángel: 20-22, 25-28, 30-36, 40-42, 48, 51, 60-61, 65-67, 77, 80
Amós: 194
Amynone: 115
Andrómeda: 107, 115
Antes, Peter: 80
Antonio (tentaciones de San): 64
Apocalipsis, apocalíptica: 78, 180, 195
Apolo: 108, 114, 115, 169
Aqueloo: 115, 154
Aquiles: 102, 107-112, 114-115
Arce, Javier: 10, 179
Ares: 150
Ariadna: 109, 114, 115
Arimaspos: 144, 154
Arriano: 186
Ártemis: 149, 159
ARYS (Antigüedades, religiones y sociedad): 70
Asherah: 150
Astarté: 147, 149, 155
Atalanta: 115
Atanasio: 180
Atenea: 108, 112, 150
Atum: 209
Ba'al Hammon: 150
Baal: 153, 190-192
Babel: 195
Babilonia: 54-55, 195-196
Baco: 114
Balil, Alberto: 36, 59
Barbado Viejo, Francisco: 44, 45, 60
Basíledes de Astorga: 177
Baza: 132, 145, 147, 149
Beckman, Max: 63, 116
Belicha Barchilon, Ariette: 10
Belerofonte: 115
Bendala, Manuel: 174
Bereber: 145
Biblos: 198
Blanco Freijeiro, Antonio: 17-18, 36, 59
Blanco García, Vicente: 45, 60
Bosch Gimpera, Pere: 121
Braque: 64, 116
Briseida: 112, 115
Cabrero, Javier: 11, 70, 180, 193-196, 200
Cadmo: 112
Campania: 131-132
Canaán, cananeo: 70, 155, 189-200
Cancho Roano: 72, 149
Cantera Burgos, Francisco: 44-51. 58-60
Cartago: 177
Cascajero, Juan: 10, 173
Castro Cubells, Carlos: 36, 39-42, 59
Cástulo: 109, 112, 144, 149
Centro de Estudios Linarenses: 11
Cernunnos: 51, 94
Chiusi: 124, 130
Cibeles: 50
Ciencia de la Religión: 25

- Cigarralejo: 28, 149, 150, 159
 Cipriano de Cartago: 177
 Cirene: 115, 176
 Clemente de Alejandría: 179
 Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC): 17, 29, 30, 43, 195-106. 122, 179
 Constantino: 179
 Contenson, Henri de: 198
 Cosmografías de la Duat: 210
 Creta: 127
 Cristiandad (editorial): 39, 41
 Cristianismo: 18, 32, 41, 43, 48, 63, 67-73, 76, 78, 103, 106, 108, 121, 132, 171, 174, 177-182, 187, 212, 213
 Cruz Villalón, María: 10
 Cumas: 127
 Dafne: 108, 114
 Dalí: 63-64, 116
 Dánae: 108
 Daphne: 115
 Dávila Iglesias, Rosa María: 10, 180
 Debod, templo de: 207
 Deidamia: 110, 115
 Delgado Delgado José A.: 7
 Demonología: 73, 126, 131, 180, 195
 Derchain, Philippe: 209
 Despotes theron: 126, 127
 Deyanira: 110, 115
 Diana: 108, 115
 Díaz y Díaz, Manuel: 10, 177
 Díez de Velasco, Francisco: 7, 10, 174
 Díez Macho, Alejandro: 42, 46
 Diluvio: 43, 195
 Diodoro: 186
 Diomedes: 152
 Dioniso: 107, 109, 114, 115
 Domínguez Monedero, Adolfo: 7, 10
 Duat: 212
 Dura Europos: 185
 EASR (European Association for the Study of Religion): 4, 78, 80
 Egipto, egiptología: 61, 74, 141, 186, 174, 194-196, 205-213
 El (divinidad): 190, 191
 Elche: 27, 51, 147, 149, 159
 Eliade, Mircea: 10, 43, 46, 61, 66, 126, 128, 142, 159, 209, 211
 Emar: 192
 Encarnação, José d': 98
 Endimión: 108, 109, 115
 Enkidú: 155
 Epona: 94, 148
 Eros: 107, 115
 Esdras: 196
 Esfinge: 51, 147, 149
 Esteban (obispo de Roma): 177
 Eteocles: 131
 Etruria-etrusco: 18, 22, 29, 51-52, 55, 99, 121-134; 145, 151, 174,
 Europa: 108, 109, 115
 Ezequías: 194
 Ezequiel: 194
 Fedra: 115
 Felsina: 126
 Fenicia-fenicio: 25, 72, 107, 134, 143-145, 149-150, 153, 155, 172, 174, 189, 195, 198, 199, 208, 213
 Fernández, Gonzalo: 10, 180
 Figueras, Pau: 106, 108
 Franco, Carlos: 64
 Frankfort, Henri: 211
 Frazer, James G.: 211
 Gabii: 127
 Galatea: 115
 Galera: 143, 149
 Gándara, Consuelo de la: 21, 33-34
 Ganimedes: 108
 García Gómez, Emilio: 18
 García y Bellido, Antonio: 16-18, 20, 25-28, 58, 93, 97, 121, 132, 142, 143, 154
 García-Gelabert, María Paz: 10, 67, 174, 203, 254
 Gasparro, Giulia: 80
 Geertz, Armin: 80
 Gerión (revista): 11, 18, 67, 123
 Gerión: 152
 Geroncio: 180
 Gil Munilla, Octavio: 44, 45, 60
 Gilgamesh: 154-156

- González Blanco, Antonino: 10, 71, 179
 González Román, Cristóbal: 19, 72
 González Wagner, Carlos: 10
 Grande del Brio, Ramón: 10
 Grifos: 115, 154
 Gutiérrez Solana: 64
 Hackett, Rosalind: 80
 Harmonía: 112, 115
 Hatra: 185
 Hebreo: 70, 189, 193-200
 Helena: 111, 112, 115
 Henoteísmo: 195
 Hera: 109, 112
 Heracleópolis Magna: 207
 Heracles: 72, 110, 114; 152, 154
 Herakleion de Gades: 25, 51
 Herclé: 130
 Hermes: 112, 114
 Heródoto: 186
 Hespérides: 154
 Hidalgo, María José: 10, 63
 Hilarión: 180
 Hipodamia: 112
 Hipólita: 115
 Hipólito: 108, 115
 Historia de las Religiones (disciplina y asignatura): 7, 9-10, 20-22, 24-26, 30-32, 36, 39-41, 43, 47-53, 60-62, 64, 66, 69, 74-77, 79-80, 99, 129, 145, 147, 172, 182, 186, 208
 Hooshangi, Saeid: 10, 69
 Horus: 211
 Hylas: 115
 IAHHR (International Association for the History of Religions): 21, 77-78, 80, 139
 Ibarzabal Iruretagoyena, Santiago: 10, 180
 Ifigenia: 111, 113, 115
 Indígenas (religiones/divinidades): 16, 28, 38, 51, 78, 93-95, 98, 100, 103, 174, 178
 Indoeuropeo: 51, 93-96, 98, 99-100, 172, 174, 185
 Instituto de Ciencias de las Religiones de la Universidad Complutense de Madrid: 76-77
 Ío: 108, 114
 Irán: 69, 185-187, 209
 Isaías: 194-195
 Ishtar: 51
 Islam: 11, 56, 67, 69
 Israel: 43, 66, 106, 194-200, 206
 Itálica: 25, 52, 110, 112, 126, 146
 Jasón: 108, 109, 115
 Jenofonte: 186
 Jensen, Tim: 80, 139
 Jerónimo (san): 78, 179
 Jerusalén: 182, 194, 196, 199
 Josías: 194, 196, 197
 Juan Crisóstomo: 73, 179
 Juliano el Apóstata: 179
 Justa y Rufina (santas): 154
 Ka'aba: 67-69
 Klimt: 63
 Kokoschka: 64, 116
 Kotar: 191
 Kovzloskaia, Viktoria: 105
 Kramer, Maja: 106
 Laet, Sigfried J. de: 38-39, 134
 Laín Entralgo, Pedro: 23, 26
 Lasa Vecu: 130
 Latomus (revista/colección): 38, 51, 124, 128
 Leda: 63, 108, 115, 116
 Leite de Vasconcelos, José: 27, 28, 95
 Libro de la Salida al Día (LdSD): 207-208, 210-211
 Libro de los muertos (*vid.* también Libro de la Salida al Día): 208, 210
 López Monteagudo, Guadalupe: 7-8, 16-17, 107, 174, 203
 Lusitania: 28, 99, 114-115, 180
 Mahoma: 67, 180, 194
 Malaquías: 194
 Mangas, Julio: 73-74, 173-174
 Mani, maniqueísmo: 69, 187
 Mar Negro: 106, 154
 Marburgo: 122

- Marcial de Mérida: 177
 Marco, Francisco: 10, 174
 Marcos, Mar: 80, 139
 Marsias: 108
 Marte: 99, 115
 Martín de Tours: 180
 Martínez Santa-Olalla, Julio: 26, 49
 Martínez-Pinna, Jorge: 7, 123, 173-174; 186
 Matres: 94
 Medea: 109, 114, 115
 Medusa: 103
 Mégara: 110, 115
 Melania la Joven: 73, 179-180
 Meleagro: 115
 Melqart: 72, 150, 159
 Menrva: 130
 Mérida: 28, 99, 109, 112, 150, 186
 Mesías, mesianismo: 195-196
 Minerva: 115
 Minotauro: 109, 114
 Miqueas: 194
 Mitra: 115, 173, 186
 Moiras: 111
 Moisés: 194-196
 Molinero Polo, Miguel Ángel: 10, 74, 213
 Monoteísmo: 24, 195, 196, 212
 Montero Díaz, Santiago: 10, 17-27, 31-32, 34-36, 40, 42, 50, 59-61
 Montero Herrero, Santiago; 7, 9, 139, 173-174, 186
 Mot: 191-192
 Müller, Max: 62
 Musas: 107, 114-115
 Museo Arqueológico Nacional (Madrid): 130, 205
 Nebtu: 209
 Nehemías: 196
 Neira, María Luz: 7, 10, 106, 203
 Nemrud Dagh: 185
 Neptuno: 50, 103, 115
 Nereidas: 103, 107, 114, 115
 Ninfas: 108, 115
 Nolde, Emil: 65
 Nubia: 207
 Oceanos: 103, 114
 Olivares Pedreño, Carlos: 7, 100
 Olmo, Gregorio del: 190-191, 193
 Onfala: 115
 Opus Dei: 40, 45, 60
 Orfeo: 108, 115
 Orígenes: 180
 Orosio: 180
 Osiris: 211, 212
 Osuna: 151, 159
 Ovadiah, Asher: 106
 Pacios López, Antonio: 36, 42-49, 51-54, 58-60
 Padró i Parcerisa, Josep: 207-208
 Paladio: 180
 Paleocristiano: 105, 106, 177
 Palestina: 107, 195
 Pallottino, Massimo: 18, 29, 122-126, 128, 133
 Palmira: 199, 203
 Panikkar, Raimundo: 10, 42
 Parcas: 111
 Pardo Fernández, Alejandrina: 10, 180
 Paris: 108, 110, 112, 115
 Pegaso: 115
 Peleo: 111, 112
 Pelops: 112
 Pentesilea: 115
 Perea Yébenes, Sabino: 7
 Pérez-Díe, M.^a del Carmen: 207
 Perséfone: 27
 Perseo: 107, 115
 Persépolis: 185
 Persia: 69, 180, 185
 Perugia: 122, 132
 Pettazzoni, Raffaele: 20-25, 30, 33-34, 61
 Pfiffig, Ambos J.: 128-129
 Picasso: 64, 116
 Piramo: 115
 Polifemo: 115
 Polinices: 131
 Porcuna: 143, 151, 154
 Potnia: 25, 52, 126, 127, 146
 Potnios hippon: 149-150
 Pozo Moro: 147-149, 152, 154-156, 161

- Presedo, Francisco José: 19, 213
 Príapo: 116
 Primitivas (religiones): 15, 16, 27, 29, 39, 41, 53, 93-94, 100, 121, 145, 160, 173
 Prisciliano, priscilianismo: 180
 Prudencio: 180
 Psique: 107, 115
 Ptah: 209
 Quimera: 115, 131, 155
 Rea Silvia: 115
 Real Academia de Bellas Artes de Santa Isabel de Hungría de Sevilla: 64
 Real Academia de la Historia: 12, 14, 18, 70, 73, 104, 124
 Remesal, José: 11, 67, 133, 207
 Reshef: 150, 191
 Reve: 97-98
 Roma (estancia en): 15-16, 20-26, 30, 33-35, 122, 132
 Ruiz Giménez, Joaquín: 26, 40, 48
 Salamanca: 16, 52, 62, 177-179
 Salaverri, Joaquín: 44, 45, 60
 Salviano de Marsella: 18, 73, 179
 Samarcanda: 185
 Sánchez Lasso de la Vega, José: 36, 44, 48-49, 51-54, 56, 58, 59, 60-63
 Sánchez León, María Luisa: 79
 Sanz, Rosa María: 10, 11, 67, 72, 173, 180
 Sartre, Maurice: 199
 Sayas, Juan José: 174
 Schmidt, Wilhelm: 24, 46
 Schulten, Adolph: 121, 145
 Seco Serrano, Carlos: 18
 SECR (Sociedad Española de Ciencias de las Religiones): 4, 42, 71, 77-80, 139
 Segarra, Diana: 10, 74, 173
 Selene: 108, 109, 115
 Serrano Espinosa, Manuel: 10
 Seth: 209, 211, 212
 Severo de Antioquía: 179
 Sileno: 114, 115
 Sirenas: 114, 115
 Siricio (papa): 179
 Sociedad Española de Iranología: 185, 187, 188
 Sotomayor, Manuel: 178
 Succellus: 94
 Sulpicio Severo: 180
 Tanit: 145, 147, 149-151, 159
 Taranis: 94
 Tarquinia: 124, 125, 126, 130
 Teja, Ramón: 10, 70, 73-74, 70, 79, 80, 173, 178-179, 184
 Teseo: 108, 109, 111, 114, 115
 Tesis doctoral (de J.M. Blázquez o dirigidas por él): 10, 14, 16-18, 20, 27-28, 38, 70, 74, 93, 95, 100, 106, 105, 121, 141, 142, 145, 148-150, 160, 173, 178-179, 181
 Textos de las pirámides: 210, 211
 Textos de los ataúdes: 210
 Thetis: 103
 Thiasos: 106, 114
 Thisbe: 115
 Thot: 209
 Tivissa: 28, 52, 152
 Toro: 21-22, 33-35, 51, 65, 99, 103, 109, 152-153
 Toutain, Jules: 95, 97
 Tovar, Antonio: 15-16, 20, 27, 28, 33, 41
 Toya: 131, 132
 Tritones: 103, 114
 Turan: 130
 Tutela: 97
 Ugarit, ugarítico: 153, 155, 190-193
 Ulises: 110, 114, 115
 Uría Riu, Juan: 17
 Vázquez Hoys, Ana María: 10, 173
 Venus: 107, 108, 109, 115, 116
 Vigil, Marcelo: 18-19
 Wulff, Fernando: 15, 18, 32, 38, 71, 73, 122, 209
 Yahweh: 55, 57, 194-195
 Yam: 191-192
 Zacarías Escolástico: 179
 Zaratustra, zoroastrismo: 69, 186-187
 Zeus: 112, 176
 Zukru (fiesta): 192



José María Blázquez en Priene (Turquía) ante la llamada “Casa de Alejandro”.
Abril de 2014. Foto cortesía de Carmen García Bueno

El profesor F. Díez de Velasco organizó el 9 de abril de 2019 en la Universidad de La Laguna la *I Ephemeris Blázquez: José María Blázquez y el estudio de la diversidad religiosa*. Aquella jornada se articuló en tres ponencias, las del propio Díez de Velasco, Juan Carlos Olivares Pedreño y Santiago Montero Herrero, seguida de una Mesa Redonda moderada por el profesor José A. Delgado Delgado. La reunión cumplió su cometido, reflejado en este libro, y fue, al mismo tiempo, una ocasión para recordar el agitado pasado académico y científico de la Historia de las Religiones en la universidad pública española que, sin gozar de la antigüedad y tradición de otros centros de investigación europeos, ha cumplido ya más de medio siglo de existencia. (Extracto de la presentación de Santiago Montero a este volumen).

EB

1

Francisco Díez de Velasco (ed.), *EFEMERIS BLÁZQUEZ I:
José María Blázquez y la Historia de las Religiones*

ISBN 978-84-7882-855-5



9 788478 828555

