

Mitología hispánica: Ángel Álvarez de Miranda

ANDRÉS ORTIZ-OSÉS
Universidad de Deusto-Bilbao

RESUMEN: El mitólogo español Ángel Álvarez de Miranda (1915-1957) es un estudioso de la antigua religiosidad hispana, con especial incidencia en el culto al toro compresente en la tauromaquia. A partir de aquí se interpreta la mitología hispana tradicional como sacrificial. Finalmente se ofrece la perspectiva ética abierta por el autor.

SUMMARY: The spanish mythologist Ángel Álvarez de Miranda (1915-1957) is an scholar expert on the old hispanic religiosity, focusing mainly in the cults related to the bull and to the field of taumachy. This trend opens a hermeneutical bias in which the traditional hispanic mythology acquires an sacrificial accent. Finally it is offered the ethical insight of the author himself.

*Al hablar aquí de religión se alude a la zubiriana
religión constitutiva de la existencia humana.*

A. Álvarez de Miranda, *Obras*, II

Ángel Álvarez de Miranda (1915-1957) es nuestro mitólogo oficial/oficioso propiamente tal, ya que, a pesar de su cruel muerte prematura, nos ha legado una importante serie de ensayos fundamentales para entender nuestra cultura hispana en relación con otras culturas. Vasco de Álava, español de Madrid, estudioso en Roma y abierto a Europa e Hispanoamérica, filólogo y catedrático de Historia de las religiones, nuestro mitólogo emblemático nos ha dejado obras tan significativas como *Las religiones mistericas*, *Ritos y juegos del toro*, *Poesía y religión*. Cercano a las figuras más representativas de nuestra posguerra como Laín Entralgo, Ruiz Giménez, Aranguren, A. Tovar o Caro Baroja, nuestro brillante autor no sólo dialoga con estos y otros compatriotas como Unamuno y Ortega, Zubiri o Barandiarán, sino asimismo con los mitólogos europeos afines a su pensamiento como Rudolf y Walter Otto, Eliade y Pettazzoni, Kerényi y Nilsson, Frazer y Krappé, Keyserling y van der Leeuw, W. Schmidt y Lévy-Bruhl. Yo mismo lo situaría en el contexto internacional del Círculo Eranos y su hermenéutica simbólica de la religión¹.

Pertenciente a la trágica generación del 36, A. Álvarez de Miranda proviene de un ambiente recalentado por nuestra guerra (in)civil caracterizado en un primer

¹ Véase al respecto nuestra edición del Círculo Eranos I, *Arquetipos y símbolos colectivos*, así como Círculo Eranos II, *Los dioses ocultos*, Barcelona, 1994 y 1997; asimismo Revista *Anthropos* 153 y Suplementos *Anthropos* 42.

momento por el nacionalcatolicismo de signo tradicionalista. Sin embargo este trasfondo ideológico propio de una religión nacional quedará contrapunteado en nuestro inquieto autor tanto por el propio universalismo del cristianismo como las religiones místicas de carácter personal, cuyo eco encuentra nuestro mitólogo en la mística del retorno del alma a lo divino. Con ello quiero significar que, si bien el punto de partida de nuestro erudito autor es de signo tradicional, su proyección intelectual desborda ampliamente ese trasfondo al abrirse más y más a una cultura crítica y supranacional: un paso asimismo realizado por sus propios amigos más arriba concitados².

Ahora bien, esta consideración biográfica puede extrapolarse a su actividad intelectual, y viceversa. En efecto, A. Álvarez de Miranda se especializará en su corta pero intensa vida en la investigación del *mito*, considerado a su vez por nuestro autor de una forma muy moderna como el trasfondo religioso de nuestra cultura, así como el peso de un paso del tiempo que nos concierne como pasado ineluctablemente. El mito posee para nuestro mitólogo una *veracidad psicológica* que expresa nuestras religiones o implicaciones del sentido existencial, o sea, la *vivencia religiosa* como creencia(s). Podríamos hablar entonces del mito como de un presupuesto o pre-judicio, así pues como lo implícito o implicado en nuestras explicaciones culturales. En ello se muestra el mito y lo mítico como un punto de partida aunque no de llegada, ya que el punto de llegada para nuestro lúcido mitólogo se sitúa decididamente en el logos o razón crítica.

De donde su crítica a *mitificaciones* de todo tipo, es decir, a posiciones irracionales, retóricas, narcisistas o panegíricas. Y de ahí también su afirmación del *logos necesario* como contrapunto al mito, pero sin recaer ahora en el otro extremo del racionalismo. Aquí el autor se sabe sabiamente socrático, pues que Sócrates fue el gran cultivador de un logos dialógico, situado entre la razón y lo mitopoético, lo apolíneo y lo dionisiano. Nuestro autor intenta así situarse en aquellos terribles años de posguerra entre el casticismo ensimismado y el abstraccionismo, así como políticamente entre el estatalismo y el liberalismo, criticando el unilateralismo típicamente hispano y el extremismo. En el diálogo socrático-platónico Fedón encontrará precisamente la dialéctica de los contrarios que interpreta como un drama en el que el logos racional desciende para resucitar y muere para revivir, de modo que el logos comparece como la asunción racional del mito y, en consecuencia, como un proceso de racionalización de lo irracional³.

² Puede leerse con provecho el testimonio de Lain Entralgo, Ruiz Giménez y Aranguren en sus respectivas presentaciones a A. Álvarez de Miranda, *Obras*, 2 tomos, Madrid, 1959; también el prólogo de J. Caro Baroja a *Ritos y juegos del toro*, Madrid, 1998.

³ Véase al respecto A. Álvarez de Miranda, *Obras*, tomo I, "La España panegírica" y "España como deseo", así como "Sobre lo telúrico" e "Introducción al texto del Fedón de Platón". Para la concepción del mito como vivencia cuasi religiosa, cf. La obra clásica de E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, Mexico, 1972, tomo II. En el contexto de la

Este drama del logos frente al mito constituye el horizonte hermenéutico de la lucha del hombre con el toro: el tema mito-lógico en el que A. Álvarez de Miranda se mostrará como un maestro consumado a pesar de su juventud. No olvidemos ahora que tratar el mito del toreo es exponer el trasfondo religioso de nuestra cultura hispánica, la cual encuentra en el ritual lúdico de las corridas un eco de un culto pagano al animal sagrado sacrificado, así como específicamente la concelebración mágica del poderío sexual del animal masculino al servicio de la fertilidad/secundidad del complejo madre-tierra-mujer. Siguiendo a E. Kornemann y socios, nuestro autor descubre en el trasfondo mediterráneo preclásico —tanto en Creta y España como en el ámbito africano y oriental— la sacralidad del animal táurico cuya masculinidad sirve a la fecundidad/fertilidad femenina. De aquí el que destaque precisamente el binomio toro-mujer como típicamente preindoeuropeo, frente al binomio caballo-hombre como típicamente indoeuropeo. A partir de esta revisión antropológica de la tauromaquia como ritual genesiaco el autor podrá realizar una preciosa exégesis mitológica de la simbología poética de García Lorca y su visión del toro asociado a la luna, a su vez asociada a las aguas, la sangre, la fertilidad/secundidad, la muerte y el renacimiento⁴.

Esta concepción profunda del trasfondo cultural hispano servirá a nuestro mitólogo de falsilla hermenéutica para ofrecer un delineamiento de la religiosidad tradicional hispana. He aquí que, por una parte, la religiosidad *sacrificial* que trasparece oblicuamente en la tauromaquia se reflejará también en ciertos componentes tradicionales del catolicismo penitencial no sólo español sino hispanoamericano. En este último caso nuestro autor realiza una interpretación pertinente de las viejas religiones centroamericanas en sus antiguos cultos sacrificiales. En ambos ámbitos paralelos —el español y el hispanoamericano— nuestro historiador descubre un común *sacrificialismo* que posteriormente ha redescubierto y fustigado conveniente y convincentemente R. Girard en otras tantas religiones tradicionales, frente a las que el cristianismo auténtico significará una clara superación. En nuestro caso nos topamos pues con el tema de la víctima sacrificial cuya inmolación propicia la benevolencia de la divinidad: se trata sin duda de un rasgo negativo de la religiosidad

racionalización de lo mítico-irracional en Álvarez de Miranda hay que situar también su recurso a la razón ordenadora de las mezclas en Anaxágoras.

⁴ Véase sobre G. Lorca, A. Álvarez de Miranda, *Poesía y religión, Obras II*, así como en *Cuadernos Taurus*, Madrid, 1965. Sobre la posición de la mujer en la cultura mediterránea pregriega, véase el estudio clásico de E. Kornemann, *Die Stellung von Frau in der vorgriechischen Mittelmeerkultur*, Heidelberg, 1927. Esta tesis ha sido defendida por autores tan diversos como U. Pestalozza, J. Campbell o Pitt-Rivers; para el contexto *cfr.* nuestra edición de J. J. Bachofen, *Mitología arcaica y derecho materno*, Barcelona 1988.

tradicional, basada en una mentalidad *thanática* al identificar la vida como literalmente fundada en la muerte⁵.

Pero A. Álvarez de Miranda no queda prendido de la mitología hispana sino que su hermenéutica le permite abrirse y abrir otros mundos religiosos y, por tanto, las actitudes psicológicas de otras culturas. En su preciso estudio sobre Prometeo y Job, aquel aparece representando el arquetipo clásico indoeuropeo (grecogermano) del héroe irreligado e irreligioso, mientras que éste expresaría el arquetipo clásico semita (judío o hebreo) del hombre religioso o religado. Quizás la contraposición pura entre Prometeo y Job nos resulte hoy algo excesiva, sobre todo si consideramos que el fuego robado por aquel es divino y que la fogosidad puntual de este es bien humana, pero a pesar de todo el estudio comparativo entre ambos héroes resulta muy interesante también en nuestros días⁶.

Esta última cuestión de la religiosidad y la irreligiosidad y, en consecuencia, del hombre religado e irreligado atrajo la atención final de Álvarez de Miranda, dedicando al respecto un incisivo estudio a la obra del historiador griego Polibio. En él analiza el paso de una religiosidad superreligiosa o supersticiosa a una religiosidad ético-existencial capaz de transmutar los valores religiosos en valores político-culturales. En Polibio reconoce nuestro autor este tipo de racionalización del mito religioso de signo tan moderno, por cuanto pasa de una religión puramente trascendente o celeste a una religión immanente y humana. Un traspaso paralelo ha sido realizado históricamente por el propio cristianismo a través de su categoría fundamental de la Encarnación de Dios en el mundo del hombre, de modo que algunos

⁵ En esta ocasión A. Álvarez de Miranda parece tratar este importante tema de un modo ambivalente, tratando de *justificar* esta sacrificialidad en base a una religiosidad mágico/mística. El autor nota bien este fenómeno del sacrificio propio no solamente de la religiosidad hispana, pero creo que su contexto sociohistórico condiciona su interpretación, impidiéndole una crítica explícita que aflora entre nosotros claramente a partir de R. Girard y su obra *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, 1990. Hoy podemos hablar con claridad de las negruras de nuestro catolicismo patrio, aunque también extrapatrio, así como advertir un trasvase de un tal masoquismo religioso tradicional a la política profascista de José Antonio cuando decía amar a España porque no le gustaba. Pero por desgracia podemos encontrar este mismo rasgo propio de nuestra religiosidad naturalista tradicional, según la cual vivifica lo que mortifica, en el otro extremo del terrorismo étnico, cuya soteriología política se basa igualmente en el sacrificio propio y ajeno. Puede consultarse al respecto mi obra *De lo humano, lo divino y lo vasco*, San Sebastián, 1998.

⁶ La fuerte contraposición entre el heroísmo indogermano (prometeico) y el antiheroísmo judío (jobiano) procede de F. Nietzsche. Por otra parte, sobre que el auténtico Job bíblico no es tan paciente como suele creerse sino también impaciente, lo remarca J. L. Aranguren en el Epílogo a las Obras de nuestro autor, tomo II, aplicando dicha paciencia/impaciencia siempre religiosa al propio A. Álvarez de Miranda en relación con su vida y su muerte.

teólogos han podido hablar de una secularización de la religión (tradicional) en/por el cristianismo como posreligión⁷.

Esta final aproximación de nuestro gran mitólogo a una religión racional lo sitúa en una apertura de carácter proilustrado. En esta apertura se inscribe definitivamente su crítica a la *cerrazón* española o hispana, tal y como se manifiesta en su renuencia clásica a toda novedad como mal vista, situándose personalmente entre la tradición y el modernismo, buscando una ética (*ethos*) que se coloca entre el mito y el logos, al tiempo que los recoloca dialécticamente tratando de reunir afección y razón. La sensibilidad que él atribuye benévolamente a la cultura hispanoamericana se encarna en su propio lenguaje presidido por una razón afectiva típicamente latinomediterránea que da pie a lo que Ruiz Giménez definiera como su *cálida claridad*. Pues, como ya adujimos al principio, si bien el mito es el punto de partida, no es el punto de llegada: el punto de llegada es el logos dialógico o socrático —una tesis que acerca decisivamente el discurso mirandiano a la Hermenéutica contemporánea refundada por H. G. Gadamer y socios—. Lejos del objetivismo escolástico y del dogmatismo, lejos también del subjetivismo romántico y del barroco fusional, nuestro mitólogo parece identificarse con el románico que considera típicamente español: un románico español de transición al gótico francés, añadiría yo, en el que la claridad no flota arriba sino que arraiga abajo: tránsito del mito al logos que lo interpreta, de la sombra a la luz que la asume, de la tierra al cielo que la subsume y, finalmente, del hombre a la divinidad que lo reasume.⁸

⁷ Esta concepción ha sido expresada sobre todo por teólogos protestantes como Rudolf Bulmann y su teoría de la desmitologización cristiana, aunque también han participado teólogos católicos y sociólogos como Max Weber. Ha incidido especialmente en esta cuestión la llamada teología de la muerte de Dios.

⁸ Sobre el románico español, v. A. Álvarez de Miranda, *Obras I*, “Prólogo a la Catedral viva”. Sobre la razón afectiva hispano-latina, *cf.* mi obra *Visiones del mundo*, 1995, I, Epílogo. Finalmente, sobre la Hermenéutica contemporánea, v. H. G. Gadamer, G. Durand y otros, *Diccionario de Hermenéutica*, 1998.