

Ángel Álvarez de Miranda Vicuña puede considerarse como el primer historiador de las religiones español, es decir la primera persona que tuvo en nuestro país una formación especializada, una dedicación intelectual continuada y una posición académica sólida y reconocida en el estudio integral y científico (no teológico) de la religión y las religiones.

Hasta hoy no se había dedicado de modo monográfico un trabajo de carácter biográfico a la figura de Ángel Álvarez de Miranda, aunque se ha reivindicado la pertinencia de sus enfoques analíticos y el carácter pionero de su metodología de estudio, se ha indagado de modo sistemático en las circunstancias que le llevaron a liderar el proyecto, desgraciadamente truncado, de desarrollar la Historia de las Religiones en España, se ha reflejado puntualmente su importancia entre el elenco de historiadores españoles o se han expuesto las circunstancias de su carrera formativa en Roma bajo la tutela de Raffaele Pettazzoni.

ISBN 84-7923-393-1



9 788479 233938

BR
20

ÁNGEL ÁLVAREZ DE MIRANDA

Francisco Díez de Velasco

Ediciones del Orto

ÁNGEL ÁLVAREZ DE MIRANDA

Francisco
Díez de Velasco



BIBLIOTECA DE
LAS RELIGIONES

Ediciones del Orto

BIBLIOTECA DE LA RELIGIONES

20

**ÁNGEL ÁLVAREZ DE MIRANDA,
HISTORIADOR DE LAS RELIGIONES**

Francisco Diez de Velasco

Ediciones del Orto

Colección
Religiones y Textos

Director:
Francisco Diez de Velasco

Primera edición 2007

Trabajo realizado en el marco del proyecto de investigación “Metodologías en Historia de las Religiones”: BHA 2003-01686 (finaciado por el Ministerio de Educación y Ciencia de España y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional)

© Francisco Diez de Velasco

© EDICIONES CLÁSICAS • EDICIONES DEL ORTO

© Alfonso Martínez Díez, *Editor & Publisher*

c/ San Máximo 31, 4º 8

Edificio 2000 • 28041 Madrid (Spain)

Telfs. 91-5003174 / 5003270

Fax 91-5003185. E-mail: ediclas@arrakis.es

www.edicionesclasicas.com

I.S.B.N.: 84-7923-393-1

Depósito Legal:

Impreso en España

Imprime FER FOTOCOMPOSICIÓN S.A.

ÍNDICE

| | |
|--------------------------------------------------------------------------------|----|
| I. CUADRO CRONOLÓGICO Y OBRAS DE ÁNGEL ÁLVAREZ DE MIRANDA | 7 |
| II. ÁNGEL ÁLVAREZ DE MIRANDA, HISTORIADOR DE LAS RELIGIONES | 15 |
| 1) Introducción | 16 |
| 2) La historia de las religiones como vocación | 17 |
| 3) Una trayectoria truncada: logros y proyectos | 26 |
| 4) Una perspectiva general y comparada en el estudio de las religiones..... | 34 |
| 5) La herencia de Ángel Álvarez de Miranda | 47 |
| III. ANTOLOGÍA DE TEXTOS..... | 51 |
| IV. BIBLIOGRAFÍA Y DOCUMENTACIÓN..... | 89 |

I
CUADRO CRONOLÓGICO

- 1915 (13 de marzo): Nace en Manzanos, Álava.
- 1936: Comienzo de la Guerra Civil Española, deja sus estudios en el seminario de Vitoria y combate en el requeté de Álava y como alférez provisional.
- 1939-1944: Estudios de Filosofía y Letras en la Universidad de Madrid.
- 1946: Inscribe el título de tesis doctoral bajo la dirección de Santiago Montero Díaz. Participa en el Congreso Internacional "Pax Romana" organizado por Joaquín Ruiz Giménez.
- 1947: Fundador de la revista *Alférez*, donde contribuye asiduamente (con 11 artículos).
- 1947-1948: Director del Colegio Mayor Hispanoamericano Nuestra Señora de Guadalupe. Colaborador de Laín en la dirección de la revista *Cuadernos Hispanoamericanos* donde contribuye asiduamente (con 21 trabajos).
- 1948 (Septiembre)-1954 (Agosto): Director del Instituto Español de Lengua y Literatura en Roma. Desarrolla una acción cultural muy activa organizando conferencias de intelectuales españoles entre los que se contaron Ramón Menéndez Pidal, José María Valverde, Antonio García y Bellido, Santiago Montero Díaz o Eugenio d'Ors.
- 1949: Gana el premio Mundo Hispánico con el ensayo "Perfil Cultural de Hispanoamérica" (publicación: AM 1950).
- 1948-1952: Estudios de Ciencias Histórico-religiosas en la Universidad de Roma. Cursos en la Universidad Gregoriana de Roma. Se especializa en Historia de las Religiones bajo la dirección de Raffaele Pettazzoni.
- 1950: Guerra de Corea, acercamiento de los Estados Unidos a los regímenes anticomunistas. Comienzan las negociaciones con España que culminarán en 1953 con el convenio entre los dos países que conlleva el establecimiento de bases militares estadounidenses en territorio español.
- 1951: Joaquín Ruiz Giménez, ministro de Educación Nacional. Pedro Laín Entralgo, rector de la Universidad de Madrid. Álvarez de Miranda, amigo de ambos, resulta un candidato con una sólida formación internacional en un tema (la historia de las religiones) que les interesa a ambos y cuya implantación en España apoyan.
- 1952 (octubre): Defensa de su tesis doctoral italiana (AM 1952a-b), dirigida por Raffaele Pettazzoni.
- 1953: (enero): Entrada de España en la UNESCO. (mayo): Defensa de su tesis doctoral española, dirigida por Santiago Montero Díaz (AM 1953) (agosto): Convocatoria de la oposición a la cátedra de Historia de las Religiones de la Universidad de Madrid. Concordato entre España y la Santa Sede. (Septiembre) Firma de los convenios entre España y Estados Uni-

- dos. Contexto de apertura internacional del régimen franquista.
- 1954: Contribuye mensualmente al semanario cultural *Revista* (con 7 artículos. (Julio): Desarrollo de la oposición a la cátedra de Historia de las Religiones, presidida por el rector Laín. Álvarez de Miranda es el candidato propuesto frente a Carlos Alonso del Real. (Octubre): Dicta la lección inaugural de la cátedra de Historia de las religiones de la Universidad de Madrid (publicación: AM 1955).
- 1955: (Verano): Vicedirector (bajo la dirección de Laín) del curso de Humanidades y Problemas Contemporáneos en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo de Santander. Últimas intervenciones públicas, se agrava su enfermedad. (Diciembre): Entrada de España en la ONU.
- 1956: (Febrero) Enfrentamientos en la Universidad de Madrid y estado de excepción. Cese de Ruiz Giménez como ministro y de Laín como rector. Involución política y cultural del régimen.
- 1957: (12 de junio): Tras tres años de enfermedad muere Ángel Álvarez de Miranda. (Junio) La Junta de Facultad solicita que la cátedra se suprima. La docencia la asume provisionalmente Santiago Montero Díaz.
- 1958: Gestiones de Montero para que la cátedra no se suprima y salga de nuevo a oposición.
- 1959: Publicación de la recopilación realizada por Consuelo de la Gándara, su viuda, titulada *Obras* en dos volúmenes (AM 1959a-b) por el Instituto de Cultura Hispánica.
- 1961: Publicación de *Religiones Místicas* (AM 1961). (Noviembre): Se convoca a oposición la cátedra de Historia de las Religiones de la Universidad de Madrid. Los trámites se alargan.
- 1962: Publicación de *Ritos y juegos del toro* (AM 1962).
- 1963: Publicación de *La metáfora y el mito* (AM 1963).
- 1964: (Marzo): Se declara desierta la provisión de la cátedra de Historia de las Religiones de la Universidad de Madrid. Santiago Montero mantiene la docencia, pero la dotación económica se desvía a otras enseñanzas aunque nunca se suprime la cátedra.
- 1988: La Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense organiza un coloquio en memoria de Ángel Álvarez de Miranda (publicación: Rubio 1996)
- 1998: Segunda edición de *Ritos y juegos del toro*, prologada por su hijo Pedro Álvarez de Miranda de la Gándara.
- 2003: Aparece la traducción francesa de *Ritos y juegos del toro*
- 2007: (15 de noviembre) Homenaje en el cincuentenario de su muerte en el Colegio Mayor Nuestra Señora de Guadalupe, Madrid.

OBRAS DE ÁNGEL ÁLVAREZ DE MIRANDA

Se recogen a continuación los trabajos de Álvarez de Miranda siguiendo las ediciones originales. Se citarán en el texto como AM seguido del año y en su caso de la letra correspondiente a cada trabajo. Cuando han sido recogidos en *Obras I-II* (AM 1959a-b), dada la mayor accesibilidad de dicha publicación, la referencia a ésta se cita entre paréntesis.

- 1945a: “Una primera guerra europea narrada por Tucídides”: *Revista de estudios políticos*, 21, pp. 111-126 (*Obras I*, pp. 5-27).
- 1945b: “Arte y política”: *Revista de estudios políticos* 24, pp. 1-44 (*Obras I*, pp. 31-77).
- 1946: “Prólogo” a L. Gillet, *La catedral viva*, (traducción de J. García Mercadal), Madrid, Ediciones y Publicaciones Españolas S.A. (colección Sol y Luna), pp. VIII-XXIV (*Obras I*, pp. 81-97).
- 1947a: “Hacia un arte religioso”: *Alférez*, 1, pp. 2-3. Accesible online en la dirección: <http://www.filosofia.org/hem/194/alf/ez0102.htm> (*Obras I*, pp. 101-109).
- 1947b: “Figuras del patriotismo”: *Alférez*, 3, pp. 1-2. Accesible online en la dirección: <http://www.filosofia.org/hem/194/alf/ez0301.htm> (*Obras I*, pp. 113-119).
- 1947c: “El teatro y su noche”: *Alférez*, 4, p. 5. Accesible online en la dirección: <http://www.filosofia.org/hem/194/alf/ez0405.htm> (*Obras I*, pp. 123-129).
- 1947d: “Ética y mítica del cine”: *Alférez*, 6, p. 5. Accesible online en la dirección: <http://www.filosofia.org/hem/194/alf/ez0605a.htm> (*Obras I*, pp. 133-136).
- 1947e: “Manolete”: *Alférez*, 7, p. 5 (*Obras I*, pp. 139-140).
- 1948: *Platón, Fedón*. (Introducción, texto y notas de Ángel Álvarez de Miranda), Madrid, Instituto “Antonio de Nebrija” del CSIC (la introducción se incluye en *Obras I*, pp. 183-223); segunda edición de 1959.
- 1948a: “El retorno de la imagen”: *Cuadernos Hispanoamericanos*, 1, pp. 28-33.
- 1948b: “La pintura contemporánea en el Perú”: *Cuadernos Hispanoamericanos*, 1, pp. 181-183.
- 1948c: “Breviario del Quijote”: *Cuadernos Hispanoamericanos*, 1, pp. 362-364.
- 1948d: “El mesianismo en el mito, la revelación y la política”: *Cuadernos Hispanoamericanos*, 2, pp. 349-352.

- 1948e: "Los pueblos de España": *Cuadernos Hispanoamericanos*, 3, pp. 588-591.
- 1948f: "Picasso antes de Picasso": *Cuadernos Hispanoamericanos*, 3, pp. 599-603.
- 1948g: "Temas del Barroco": *Cuadernos Hispanoamericanos*, 3, pp. 607-610.
- 1948h: "En torno a una visión de España desde el exilio": *Cuadernos Hispanoamericanos*, 4, pp. 89-95.
- 1948i: "Las profecías se cumplen": *Cuadernos Hispanoamericanos*, 4, pp. 210-212.
- 1948j: "La historia universal del arte hispánico": *Cuadernos Hispanoamericanos*, 4, pp. 220-223.
- 1948k: "La joroba de Kierkegaard": *Cuadernos Hispanoamericanos*, 4, pp. 225-227.
- 1948l: "Cervantes y nosotros": *Alfárez*, 12, p. 1. Accesible online en la dirección: <http://www.filosofia.org/hem/194/alf/ez1201.htm> (*Obras I*, pp. 143-147).
- 1948m: "Sobre el estilo": *Alfárez*, 14-15, p. 3. Accesible online en la dirección: <http://www.filosofia.org/hem/194/alf/ez1403.htm> (*Obras I*, pp. 151-155).
- 1948n: "Un venido a más: el hombre estético": *Alfárez*, 14-15, p. 4. Accesible online en la dirección: <http://www.filosofia.org/hem/194/alf/ez1404a.htm> (*Obras I*, pp. 159-161).
- 1948o: "Recensión de una actitud: Pedro Laín": *Alfárez*, 17, p. 3. Accesible online en la dirección: <http://www.filosofia.org/hem/194/alf/ez1703a.htm> (*Obras I*, pp. 165-169).
- 1948p: "La España panegírica": *Alfárez*, 18-19, p. 6. Accesible online en la dirección: <http://www.filosofia.org/hem/194/alf/ez1806.htm> (firmado genéricamente como Alfárez pero recopilado como del autor en *Obras I*, pp. 173-179).
- 1948q: "La civilización, el pecado y nosotros": fechado en Roma, marzo de 1948 (*Obras II*, pp. 5-10).
- 1949: "España como deseo": *Alfárez*, 23-24, pp. 6-7. Accesible online en la dirección: <http://www.filosofia.org/hem/194/alf/ez2306.htm> (*Obras I*, pp. 227-239).
- 1950: *Perfil cultural de Hispanoamérica*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica (colección Santo y Seña), 105 pp. (*Obras I*, pp. 243-305).
- 1950a: "El pensamiento de Unamuno sobre Hispanoamérica". *Cuadernos Hispanoamericanos*, 13, pp. 51-78 (*Obras I*, pp. 309-348).
- 1950b: "Italia ante el problema de las relaciones culturales": *Arbor* 15 (51), p. 389-397.

- 1951: "Perspectivas del modernismo español": fechado en Roma en la primavera de 1951 (*Obras I*, pp.351-375).
- 1951a: "Arte y religiosidad (Notas al margen de una Exposición de Arte Misional)": *Cuadernos Hispanoamericanos* 19, pp. 31-38 (+ VIII ils.).
- 1951b: "Historiografía literaria española actual": *Rivista di letterature moderne*, 2, 6 (oct.-dic. 1951), pp. 46-49.
- 1952a: *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*. Inédito. Tesis de laurea, Universidad de Roma. Ejemplar en el archivo personal de Raffaele Pettazzoni (con fecha manuscrita: 8 ottobre 1952), 235 pp.
- 1952b: *Miti e riti sulla sacralità del toro*. Porta el encabezado: tesi di laurea che presenta l'allievo Alvarez de Miranda (Angelo) per ottenere il titolo di dottore in Scienze Storico-Religiose nella Facoltà de Lettere dell' Università di Roma. Inédito. Ejemplar presentado a la oposición de la cátedra de Historia de las Religiones de la Universidad de Madrid (Archivo General de la Administración), paginación discontinua, 201 pp.
- 1952c: "L'antica religione mediterranea nella tradizione iberica", *Annali della Accademia del Mediterraneo*, I (1952-1953), pp. 113-118.
- 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 inédita leída en la Universidad de Madrid, 2 vols.
- 1953a: "Magia y medicina popular en el mundo clásico y en la Península Ibérica": *Archivos iberoamericanos de historia de la medicina*, 5,2, pp. 309-326 (*Obras II*, pp. 13-39).
- 1953b: "Poesía y religión": *Revista de ideas estéticas*, 11, pp. 221-251 (publicación parcial de AM 1953c)
- 1953c: "Poesía y religión": fechado en Roma, estío de 1953 (recopilado en *Obras II*, pp. 43-111 y publicado como monografía en AM 1963).
- 1953d: "Mediterráneo y Mundo hispánico": *Cuadernos Hispanoamericanos*, 45, pp. 292-296.
- 1953e: "Anécdota sobre Ortega y la mitología": *Revista*, 84 (19-25 de noviembre de 1953), p. 7 (*Obras I*, pp. 379-383).
- 1954: "La religión en los orígenes de la cultura", inédito mecanografiado, 52 pp.
- 1954a: "Magia y religión del toro norteafricano": *Archivo Español de Arqueología*, 27 (89-90). pp. 3-45 (*Obras II*, pp. 115-178).
- 1954b: "Sociología religiosa del marianismo Hispánico": *Cuadernos Hispanoamericanos*, 54, pp. 253-264 (*Obras II*, pp. 213-232).
- 1954c: "Job y Prometeo, o religión e irreligión": *Anthologica Annu*a, 2, pp. 207-237 (*Obras II*, pp. 235-285).

- 1954d: "Cuestiones de mitología peninsular ibérica": fechado en Madrid en 1954 (*Obras II*, pp. 181-210).
- 1954e: "El sacerdote en la novela, o la nivelación de lo sagrado": *Revista*, 88 (17-23 de diciembre de 1953), p. 7 (*Obras I*, pp. 387-392, donde se fecha en enero de 1954).
- 1954f: "La religión de los padres": *Revista*, 94 (28 de enero-3 de febrero de 1954), p. 9 (*Obras I*, pp. 395-400).
- 1954g: "Vuelta a las cosas": *Revista*, 98 (25 de febrero-2 de marzo de 1954), p. 7 (*Obras I*, pp. 403-408).
- 1954h: "1954: nueve siglos de cisma": *Revista*, 103 (1-7 de abril 1954), p. 7 (*Obras I*, pp. 411-416).
- 1954i: "Poesía del tiempo precario": *Revista*, 107 (29 de abril-7 de mayo de 1954), p. 7 (*Obras I*, pp. 419-424).
- 1954j: "Anécdota de una autocrítica ejemplar": *Revista*, 113 (10-16 de junio de 1954), p. 5 (*Obras I*, pp. 427-432).
- 1955: *El saber histórico-religioso y la ciencia española. Primera lección dada en la cátedra de Historia de las religiones*, Madrid, Universidad de Madrid, 38 pp. (*Obras II*, pp. 289-315).
- 1955a: "Reflexiones sobre lo telúrico": *Cuadernos Hispanoamericanos*, 61, pp.37-49 (*Obras I*, pp. 435-456).
- 1955b: "Carácter de las religiones de Méjico y Centroamérica": *Cuadernos Hispanoamericanos*, 65, pp. 167-184 (*Obras II*, pp. 319-347).
- 1955c: "El padre Wilhelm Schmidt, España y la etnología": *Arbor*, 32 (119), pp. 275-287 (*Obras II*, pp. 351-372).
- 1955d: "El mito del buen salvaje": fechado en Madrid en 1955 (*Obras II*, pp. 375-378).
- 1955e: "Un tratado de Historia de las Religiones", *Cuadernos Hispanoamericanos* 61, pp. 109-112.
- 1955f: "Reseña a Wilhelm Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*": *Arbor*, 31 (113), pp. 171-174.
- 1955g: "Una interpretación histórica de nuestro tiempo", *Cuadernos Hispanoamericanos* 62, pp. 241-245.
- 1955h: "Un nuevo libro de José Luis Aranguren", *Cuadernos Hispanoamericanos* 62, pp. 259-261.
- 1955i: "Arte y prehistoria", *Cuadernos Hispanoamericanos* 63, pp. 431-435.
- 1956: "La irreligiosidad de Polibio": *Emerita*, 24, pp. 27-65 (*Obras II*, pp. 381-431).
- 1959a: *Obras I (Varia)*, (con prólogo de Joaquín Ruiz-Giménez) Madrid, Ediciones Cultura Hispánica (recopilación por Consuelo de la Gándara), 471 pp.

- 1959b: *Obras II (Ensayos histórico-religiosos)*, (con prólogo de Pedro Laín Entralgo y epílogo de José Luís López Aranguren) Madrid, Ediciones Cultura Hispánica (recopilación por Consuelo de la Gándara), 455 pp.
- 1961: *Religiones místicas* (con prólogo de Pedro Laín Entralgo), Madrid, Revista de Occidente, 244 pp.
- 1962: *Ritos y Juegos del toro* (con prólogo de Julio Caro Baroja), Madrid, Taurus, 218 pp.
- 1963: *La metáfora y el mito*, Madrid, Taurus, 72 pp.
- 1998: *Ritos y Juegos del toro* (con prólogo adicional de Pedro Álvarez de Miranda), Madrid, Biblioteca Nueva, 152 pp.
- 2003: *Le taureau. Rites et jeux*, Portet-sur-Garonne, Éditions Loubatières (traducción por Henrike Sopena de AM 1962), 159 pp.
- Gándara, C. de la / Álvarez de Miranda, A. (1946), *Historia de la literatura universal en cuadros esquemáticos*, Madrid, Ediciones y Publicaciones Españolas S.A., 1ª ed., 70pp. (5ª ed. 1973, 158pp.).
- id.* 1949: *Historia de la literatura española en cuadros esquemáticos*, Madrid, Ediciones y Publicaciones Españolas S.A., 1ª ed., 119pp. (5ª ed. 1972, 120pp., los autores –que firman de ese modo el prólogo– simplemente aparecen bajo el nombre Gándara-Miranda).

II
ÁNGEL ÁLVAREZ DE MIRANDA,
HISTORIADOR DE LAS RELIGIONES

1. INTRODUCCIÓN

Ángel Álvarez de Miranda Vicuña puede considerarse como el primer historiador de las religiones español, es decir la primera persona que tuvo en nuestro país una formación especializada, una dedicación intelectual continuada y una posición académica sólida y reconocida en el estudio integral y científico (no teológico) de la religión y las religiones. Desde julio de 1954 fue catedrático en una plaza universitaria que se denominaba “Historia de las Religiones”, en la Universidad de Madrid, que tras su muerte prematura en 1957, sufrió diversas vicisitudes que terminaron haciéndola desaparecer *de facto* en 1964 (véase, en general, Díez de Velasco 2007, 95ss.).

El recuerdo de la carrera truncada de Álvarez de Miranda se ha rememorado en ocasiones, como hicieron algunos de sus amigos y mentores, como Joaquín Ruiz Giménez (1959), Pedro Laín Entralgo (1959, 1961) o José Luis López Aranguren (1957) o más recientemente cuando su familia donó sus fondos bibliográficos privados sobre historia de las religiones a la Biblioteca de la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense de Madrid (véase sin autor 1987) y se dedicó a su memoria un coloquio en 1988 cuyas actas se publicaron en 1996 (véase Rubio 1996).

Hasta hoy no se había dedicado de modo monográfico, un trabajo biográfico a la figura de Ángel Álvarez de Miranda, aunque recientemente se ha reivindicado la pertinencia de sus enfoques analíticos y el carácter pionero de su metodología de estudio (véase Ortiz-Osés 2000), se ha indagado de modo sistemático en las circunstancias que le llevaron a liderar el proyecto, desgraciadamente truncado, de desarrollar la Historia de las Religiones en España (Díez de Velasco 2007a, con anterioridad Díez de Velasco 1995: 52ss.), se ha reflejado puntual-

mente su importancia entre el elenco de historiadores españoles (Lago 2007, por el contrario no aparecía en el enciclopédico Peiró-Pasamar 2002) o se han indagado las circunstancias de su carrera formativa en Roma bajo la tutela de Raffaele Pettazzoni (Gandini 2006).

En 2007 se cumple el medio siglo de su muerte, y su ambiciosa trayectoria enfocada hacia el desarrollo en España de la disciplina que él denominaba Historia de las Religiones, aún truncada por su enfermedad y muerte prematura, puede resultar ejemplar de una apuesta fructífera e inteligente en el estudio de un tema tan complejo, fascinante y cada vez más actual como es el de las religiones.

2. LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES COMO VOCACIÓN

Las circunstancias biográficas de Ángel Álvarez de Miranda (apuntadas por Lago 2007 o Ruiz Giménez 1959) muestran una vocación intelectual cuya tendencia hacia la temática religiosa se puede rastrear desde sus estudios en el Seminario de Vitoria que interrumpió a los 21 años para participar como requeté y alférez provisional en la Guerra Civil Española.

Formó parte de la numerosa primera promoción de estudiantes de Filosofía de la universidad de Madrid tras la victoria franquista. Uno de sus compañeros, Carlos Castro Cubells (s/f: 73), decía de él que era "la gran figura de nuestra promoción".

Su interés por la religión no era meramente un asunto de carácter académico como por otra parte no dejó de puntualizar su amigo Julio Caro Baroja en el prólogo que dedicó a su obra póstuma *Juegos y Ritos del Toro* (AM 1963: 11; TEXTO 1a) y algunos pasajes de las memorias de Carlos Castro son muy significativos a la hora de entender las sutilezas del compromi-

so religioso (con ribetes algo místicos) de Álvarez de Miranda (TEXTO 1b).

Comenzó a publicar muy pronto, recién licenciado. En 1945 aparecen sus primeros artículos, de cierta envergadura (de 15 y 44 páginas impresas respectivamente), en la *Revista de Estudios políticos* que, por otra parte, no tratan de temas religiosos, sino de historia política (AM 1945a: sobre la Guerra del Peloponeso; AM 1945b: sobre la política y el arte). De hecho en toda su primera producción los temas religiosos, aunque están esporádicamente presentes, no parecen formar el núcleo de sus intereses. En la extensa participación (una docena de pequeños textos) que jalona de 1947 a 1949 los números de la efímera revista *Alférez*, de la que fue uno de los fundadores (véase Lago 1992), solo hay un artículo dedicado de modo directo a la religión, denominado “Hacia un arte religioso” (AM 1947a), en el que expone unos puntos de vista más cercanos al teólogo político (TEXTO 2) que a los del estudioso especializado en historia de las religiones que le caracterizarán tras su formación en la Universidad de Roma. En esta etapa previa a la estancia italiana presenta intereses variados entre los que destaca el estudio del arte, que jalona algunos otros de sus trabajos (además de AM 1945b y 1947a, también AM 1948a, b, f, g, j, m, n, o más tarde 1951a, 1955i, muchos de ellos reseñas) y los estudios clásicos incluyendo traducciones (como el *Fedón* de Platón: AM 1948) y trabajos que ilustran su especialización como helenista (AM 1945a o 1947c para una comparación entre el teatro griego y el contemporáneo). Pero se dedicó también a la reflexión sobre España (AM 1947b; 1948h, p o 1949 que es particularmente significativa) y muy especialmente a los temas hispanoamericanos: publicó en la revista *Cuadernos Hispanoamericanos* más de una veintena de trabajos de entre los cuales destacan cuatro artículos extensos y de fondo, dos sobre temas americanos (AM 1950a y 1955b) y otros dos

sobre temas hispanos (AM 1954b; 1955a), además de numerosas notas y recensiones sobre muy diversos temas, muchos de ellos alejados de los asuntos religiosos (por ejemplo AM 1948b; 1953d). Los muy variados asuntos tratados en esta primera época previa a su dedicación sistemática a la historia de las religiones quedan bien reflejados en la mayoría de los trabajos recopilados en el primer volumen de sus *Obras* (AM 1959a).

De forma clara a partir de mediados de 1949, o quizá incluso antes, si hacemos caso a su primera correspondencia con Santiago Montero, se produce por su parte una apuesta sistemática por el estudio y la investigación en historia de las religiones, que vivencia como una vocación imparable (TEXTO 3a y especialmente 3c). Encara una formación como historiador de las religiones en la Universidad de Roma bajo la dirección del que en aquel momento era uno de los especialistas internacionales más influyentes, Raffaele Pettazzoni, el fundador de la “Scuola di Roma” (por ejemplo Segarra 1998), que estaba, además, en el apogeo de su trayectoria académica (se jubiló en 1953). Presidente de la IAHR (International Association for the History of Religions) desde 1950 hasta su muerte en 1959, fundador de la revista *Numen*, reconocido incluso por Mircea Eliade, el astro ascendiente en estos años, como su maestro (Eliade/Pettazzoni 1994; Spineto 2006: 99ss.), encargado de organizar el séptimo congreso de la IAHR a desarrollar en Roma en 1955, era probablemente la mejor apuesta para alguien con la formación y las inquietudes de Álvarez de Miranda. Pettazzoni era un historiador, tenía una sólida formación clásica, pero también una clara ambición generalista que le había llevado a tratar asuntos muy diversos que deambulaban desde Japón (Pettazzoni 1929) a Irán (Pettazzoni 1920) o Grecia (Pettazzoni 1921), de las religiones místicas (1924, 1953) a los enfoques temáticos ambiciosos (como el monumental

análisis de la confesión de los pecados: Pettazzoni 1929-1936 o la caracterización de las divinidades supremas: Pettazzoni 1922, 1955) así como a analizar los temas de teoría y metodología (Pettazzoni 1954). Bajo su dirección encauzó una formación sistemática en historia general y comparada de las religiones que le llevó a defender en octubre de 1952 una tesis de doctorado en la Universidad de Roma sobre la ritualidad taurina (AM 1952a-b).

La formación romana transformó las perspectivas intelectuales de Álvarez de Miranda y se puede decir que hay un antes y un después en su obra. Resulta ejemplar lo ocurrido con su tesis española, fue titulada cuando se inscribió en 1946 como “Concepto de la Historia en Polibio”, sin referencias a los asuntos religiosos (que podemos pensar que no eran para el autor de primordial importancia en aquel entonces), pero a comienzos de 1952, Álvarez de Miranda la redefinió para concentrar la investigación en los aspectos religiosos y éticos, que resultan explícitos en el subtítulo definitivo, consensuado tras una serie de cartas entre director y doctorando entre octubre de 1952 y marzo de 1953 (TEXTO 4a-g) y que quedará como: “El conflicto entre racionalismo y religiosidad y su proyección en la actitud ética e historiográfica de Polibio” (AM 1953), tesis que fue defendida con éxito en mayo de 1953. También es significativo el cambio en la temática de sus participaciones como conferenciante en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo de Santander: en 1949 trató de política cultural, específicamente hizo una presentación de las relaciones culturales en Italia que publicó posteriormente en la revista *Arbor* (AM 1950b) mientras que en 1951 dedicó su intervención a disertar sobre “Arte y religiosidad en la cultura española” (véase Lago 1999: 71, 93), un tema, por otra parte, que le interesaba desde tiempo atrás, dado que aunaba la historia del arte con la de las religiones, dos de sus vocaciones fuertes.

En general se pueden analizar sus estudios sobre religión previos a 1950 como de carácter y enfoque muy ensayístico y apegados a premisas católicas muy ideologizadas, en las que religión y política aparecían imbricadas y donde más que analizar académicamente los fenómenos, se tendía a ofrecer pautas que podríamos acercar a la teología dogmática. Su primera contribución en *Alférez*, sin duda programática (AM 1947a), era, como vimos (TEXTO 2) un alegato de regeneración espiritual, pero emplea ya algunos sofisticados instrumentos del análisis histórico-religioso como es el concepto de lo numinoso (acuñado por Rudolph Otto). Otros ejemplos de estos planteamientos los teníamos con anterioridad en su tercer trabajo publicado, el prólogo que escribe para la traducción española del libro de Louis Gillet, *La catedral viva* (AM 1946) o también en 1948 en una nota en *Alférez* sobre la necesidad de separación jerárquica (y ordenada) entre los sacerdotes y los fieles en el catolicismo (AM 1948m). Aún más programático es el ensayo fechado en marzo de 1948, dedicado al análisis del pecado y el pensamiento español (AM 1948q) donde en el contexto de una crítica a Nietzsche y Spengler, desarrolla lo que podríamos denominar como una aproximación estructurada en torno a preconceptos religiocéntricos hábilmente presentados en un ensayo sin notas que probablemente hubiera tenido una orientación distinta si hubiera utilizado la perspectiva que Pettazzoni (1929-1936) expuso en su monumental *La confessione dei peccati*.

De todos modos para hacernos una idea de la diversidad de las ocupaciones de Álvarez de Miranda previas a la estancia italiana hay que recordar que tradujo en 1948 para Ediciones y Publicaciones Españolas S.A., con quienes colaboró en otras ocasiones (AM 1946; Gándara/Miranda 1946; 1949) un libro programático: *Tres reformadores*, de Maritain (1948) que trataba de Lutero, Descartes y Rousseau (que solo aparecen

reflejados en el título en la edición más reciente: Maritain 2006) y que ilustra, probablemente también en lo que respecta al traductor, una sensibilidad católica peculiar.

Álvarez de Miranda apostó en Roma, como consecuencia de su destacada formación general y metodológica, por nuevos modelos de análisis religioso alejados de lo ensayístico y menos explícitamente ideologizados que se reflejan de modo claro en su producción científica a partir de su tesis italiana. Además, dado que conocer una sola religión y dominar una sola lengua de estudio, en la perspectiva de los especialistas en la disciplina a nivel mundial de aquel entonces, no resultaba aval suficiente para poder encarar firmemente una trayectoria académica en historia general y comparada de las religiones, trabajó también para aumentar sus habilidades lingüísticas y siguió en el Instituto Bíblico de la Universidad Gregoriana de Roma una serie de cursos que parece que le permitieron un conocimiento avanzado del hebreo. En resumen, en su estancia romana había invertido grandes esfuerzos en dotarse de una preparación que le adecuaba para encarar el reto al que se enfrentó en 1954: la oposición a la cátedra de Historia de las Religiones de la Universidad de Madrid.

No es fácil desentrañar las razones que llevaron a la materialización, en 1954, en pleno nacionalcatolicismo franquista (un modelo cultural evidentemente poco inclinado a los análisis necesariamente plurales que caracterizaban a la disciplina Historia de las Religiones), de un proyecto universitario como el que analizamos (véase Díez de Velasco 1995 para un primer avance y Díez de Velasco 2007a: 95-101 para un estudio detallado). Desde luego se trataba una materia que, con diversas denominaciones, existía en los países del entorno español (Francia, Italia, Alemania, Gran Bretaña), en ocasiones desde hacía muchas décadas y con una consolidación académica y universitaria destacable, como no dejan de referir en su muy

interesante correspondencia Álvarez de Miranda y Montero, su mentor en la Facultad de Letras de Madrid (TEXTO 5a-e, también TEXTO 32b). Pero la mera ósmosis académica no es razón suficiente (dada la posterior trayectoria de la disciplina en España si la comparamos con el florecimiento en otros países de nuestro entorno) y en este caso quizá el argumento *ad personam* resulte más esclarecedor. En torno a Álvarez de Miranda se engarzaron las influencias e intereses de tres personajes clave: Ruiz Giménez, Laín Entralgo y Montero Díaz. Ruiz Giménez y Álvarez de Miranda se conocieron en el transcurso del Congreso Mundial “Pax Romana” en 1946 (lo expone el propio Ruiz Giménez 1959: XI), cuando el primero, reciente catedrático (desde septiembre de 1945) era director del Instituto de Cultura Hispánica (1946-1948) y demostró sus capacidades y habilidades de organización en este destacado evento de carácter internacional en plena época de aislamiento del régimen franquista. Volvieron a coincidir en Roma mientras éste desempeñaba el puesto de embajador ante la Santa Sede (1948-1951) y Álvarez de Miranda el de director del Instituto Español de Lengua y Literatura en Roma (desde 1948 a 1954). Su relación, marcada por la amistad, se ahondó en Roma, y tenía también ribetes de fraternidad espiritual como recuerda Carlos Castro Cubells (s/f: 133-134), que era sacerdote (y cuyos padrinos de la primera misa fueron, en Roma, el propio Álvarez de Miranda y su esposa porque Ruiz Giménez estaba de viaje): en la Semana Santa de 1948 ambos habían asistido a unos ejercicios espirituales (junto con un cierto número de otros jóvenes intelectuales). Por su parte la relación con Laín era aún anterior y más intensa y parece comenzar en la estancia de Álvarez de Miranda en 1941 en la Residencia de Estudiantes (Ruiz Giménez 1959: XI, de la que Laín era director desde octubre de 1940) o en el Colegio Mayor Cisneros, y se ahondó con posterioridad en diversas circunstancias, como la puesta en

marcha de la revista *Cuadernos Hispanoamericanos* fundada y dirigida en los primeros tiempos por Laín y en la que Álvarez de Miranda actuó en el primer número como secretario (oficial u oficioso: Pérez Embid 1956: 21ss.) y publicó durante el primer año de la revista dos notas largas de opinión y nueve reseñas (AM 1948a-k). Resulta por otra parte muy significativo el artículo que Álvarez de Miranda dedicó a Laín en la revista *Alférez*, titulado “Recensión de una actitud: Pedro Laín” (AM 1948o), desde luego un homenaje de admiración muy explícito. Por otra parte aparece como esclarecedor de la otra dirección de la mutua estima el prólogo que Laín dedica a su amigo tras su muerte en el que llega a calificarlo de “héroe cristiano” (Laín 1959: XVII).

Las circunstancias políticas de un régimen que buscaba salir del aislamiento internacional otorgaron a este grupo de amigos una destacada oportunidad para desarrollar sus proyectos. En 1951 Ruiz Giménez es nombrado ministro de Educación Nacional e intentó desarrollar un programa de carácter renovador que buscaba, entre otros objetivos, recomponer y prestigiar a la universidad española tras los terribles años previos de exilios de grandes figuras, purgas indiscriminadas y promociones más que dudosas. Nombró a su amigo Laín, en julio de 1951, rector de la Universidad de Madrid, la más importante de España.

Eran dos piezas clave: la voluntad favorable del ministro a la hora de dotar cátedras y nombrar tribunales era fundamental en esta época de tal modo que sin la figura de Ruiz Giménez la creación de una cátedra de nuevo cuño (y en una temática tan sensible) como la Historia de las Religiones hubiera sido inviable. Dado el poder decisorio que tenían los rectores de aquel entonces en los procedimientos y trámites para la creación de una cátedra hay que pensar que sin la voluntad de Laín ésta tampoco hubiera sido dotada tan rápidamente. Pero por otra

parte, sin la nueva dirección curricular emprendida por Álvarez de Miranda en Roma, el peso y prestigio creciente de los estudios que había emprendido y el magisterio e influencia internacional de Pettazzoni (del que probablemente tuvo conocimiento Ruiz Giménez en su estancia romano-vaticana), tampoco hubiesen podido contar con un candidato idóneo, de confianza y por añadidura un antiguo amigo por el que apostar en esta no poco inusitada empresa. El tercer pilar en la defensa de los intereses de Álvarez de Miranda fue Santiago Montero Díaz, su director de tesis y su apoyo sistemático en la instancia inferior, pero fundamental para que la cátedra llegase a buen puerto: la Facultad de Filosofía y Letras de la universidad convocante.

Montero era un entusiasta defensor de la necesidad de que la disciplina tuviese una representación en la universidad española bajo la forma de una cátedra (TEXTOS 3b, 3d, 5a, también 32a-c), y de la correspondencia con Álvarez de Miranda se deduce que apostaba de modo claro por su discípulo, aunque también afloran algunas diferencias en los enfoques (TEXTO 5b-c) que se evidenciaban muy simbólicamente en la denominación de la cátedra. Una parte de éstas se nos escapan puesto que debieron materializarse en conversaciones personales durante la estancia, para la lectura de la tesis, en mayo de 1953, de Álvarez de Miranda en Madrid, pero queda claro que Montero, aun aceptando la valía de Pettazzoni (TEXTO 3b), dudaba de que su perspectiva fuese suficientemente abarcante (TEXTO 5e). Se trata de una cuestión de carácter teórico, pero importante ya que atañe a la propia caracterización de la disciplina. Hemos de pensar que Montero, dada su formación alemana, entendía la disciplina más como una *Religionswissenschaft*, una “Ciencia de la Religión”, una aproximación de carácter integral en la que la reflexión filosófica (la búsqueda del Sentido, más allá de los sentidos de la historia) tuviese un peso importante; es decir una conceptualización de la disciplina muy

extensa y ambiciosa, que muchos historiadores de las religiones de perspectivas más estrechas no contemplaban. El magisterio de Pettazzoni, que tanto influyó en el Álvarez de Miranda de los años previos a la cátedra, tendía a concentrar los esfuerzos en los contextos históricos, en los que la etnología y la reflexión sobre los orígenes eran básicas (recordemos el inédito AM 1954), donde la comparación era nuclear pero donde resultaban menos importantes las premisas filosóficas en la reflexión y el análisis. Resulta diáfana la preferencia de Álvarez de Miranda en la correspondencia por la opción Historia de las Religiones (la denominación que se usaba en Francia o Italia), en cambio Montero baraja otras: Filosofía de la Religión, Historia Comparada de las Religiones (más cercano al Religiones Comparadas de los británicos) o su preferida (que subraya en su carta), Ciencia de la Religión (nombrada a la alemana: TEXTO 5c).

La cátedra superó todos los trámites administrativos y con la denominación de “Historia de las Religiones” salió a oposición en agosto de 1953 y se desarrolló en junio-julio de 1954 (véanse los detalles en Díez de Velasco 2007a: 101-109). La firmaron además de Álvarez de Miranda, el catedrático de prehistoria Julio Martínez Santa Olalla (véase Peiró-Pasamar 2002: 395-396) y Carlos Alonso del Real (que era discípulo del anterior, véase Peiró-Pasamar 2002: 72-73). El tribunal que tenía que juzgarla estuvo presidido por el rector Laín (véase Peiró-Pasamar 2002: 348-349) y eran vocales el arqueólogo Antonio García y Bellido (véase Peiró-Pasamar 2002: 273-274), Santiago Montero Díaz (véase Peiró-Pasamar 2002: 422-424, más datos en Duplá 2004), Ricardo García Villoslada (véase Peiró-Pasamar 2002: 377-378) y Fray Justo Pérez de Urbel (véase Peiró-Pasamar 2002: 485-486). Santa Olalla no se presentó y tras el desarrollo de los ejercicios Álvarez de Miranda alcanzó 4 votos quedando Alonso del Real con 1 voto (el

de Montero: para un intento de explicar esta opción véase Díez de Velasco 2007a: 107-108), por tanto fue nombrado catedrático de Historia de las Religiones de la Universidad de Madrid, tomando posesión en agosto e incorporándose a la docencia desde el primer día del curso 1954-1955.

3. UNA TRAYECTORIA TRUNCADA: LOGROS Y PROYECTOS

Incluso antes de su toma de posesión de la cátedra de Historia de las Religiones de la Universidad de Madrid Álvarez de Miranda ya empezaba a ser tenido por una autoridad y su magisterio despertaba expectativas. Resulta muy significativa su relación crepuscular (su interlocutor falleció en septiembre) con Eugenio d'Ors. Habían ahondado su amistad durante la estancia de d'Ors en Roma, en 1949, invitado como conferenciante al Instituto que dirigía Álvarez de Miranda y cuya labor de acción cultural saludó puntualmente el filósofo en entrevistas y glosas (D'Ors 1949a-c). En junio de 1954, en vísperas de la oposición, D'Ors (1954a) recordó en una glosa a su amigo, citándolo expresamente y usando como excusa una nota de éste relativa a Lévi-Bruhl (AM 1954i), y ya en pleno desarrollo de las pruebas publicó una glosa en *Arriba* (D'Ors 1954b) muy explícita en la que, sin dar nombres, saludaba la creación de la nueva cátedra y de paso, alababa la obra de Mircea Eliade (TEXTO 6a). Álvarez de Miranda le escribió poco después (TEXTO 6b) agradeciendo esta sutil intervención que no dejaba de tener su valor dado que las glosas, diarias, que publicaba D'Ors en el periódico *Arriba*, tenían un impacto muy notable. En la contestación de D'Ors (TEXTO 6c), resulta muy significativo que le pida consejo a Álvarez de Miranda justamente sobre las obras de Mircea Eliade, y en particular el *Tratado de Historia de las Religiones*, que no le había gustado. Hay que

tener en cuenta que D'Ors y Eliade habían tenido una relación particularmente destacada durante los años en que el segundo vivió en Portugal e incluso llegó a visitar a D'Ors en su casa de Madrid (véase al respecto Díez de Velasco 2007b). Eugenio D'Ors estaba, por tanto, al final de su vida, reconociendo en Álvarez de Miranda al interlocutor magistral español en los asuntos relacionados con el estudio de las religiones, que le interesaba particularmente.

La expectativa respecto de la labor docente de Álvarez de Miranda fue también grande y su lección inaugural, muy recordada, que dictó a comienzos de octubre de 1954 sobre el tema muy teórico, pero también programático de “El saber histórico religioso y la ciencia española” (publicada al año siguiente: AM 1955), fue seguida por una sala a rebosar. Era bien consciente de que estaba inaugurando una disciplina cuya autonomía reivindicaba (TEXTO 7) en el contexto de una ciencia española renovada, y proponía un programa de aplicación de los presupuestos del análisis histórico-religioso que estimaba que podía renovar también a la hispanística en general (TEXTO 8).

Respecto del resto de sus clases, sabemos por uno de sus alumnos, Ramón Valdés del Toro (2007) y por el propio testimonio de Álvarez de Miranda en su correspondencia con su maestro Pettazzoni (TEXTO 9a) que tuvieron un notable éxito, a pesar de las condiciones en las que las impartía, pues estaba en silla de ruedas y no podía hacerse oír bien por las dificultades que tenía para respirar y moverse.

Solo desarrolló un año de docencia, el curso 1954-1955, ya que su enfermedad se agravó de tal modo que no pudo seguir con su trabajo docente. Sus clases parece que no siguieron una exposición sistemática como la que propuso en el programa docente que presentó a la cátedra (véase Díez de Velasco 2007 a: 110ss.), sino que trataron temas puntuales, algunos de los

cuales conformaron notas, reseñas o artículos sobre los que trabajaba, por ejemplo los temas de irreligión, los análisis de los modelos de trabajo desarrollados por investigadores prestigiosos como Wilhelm Schmidt (véase AM 1955c, f) o Mircea Eliade (véase AM 1955e), o presentaciones generales de tipo teórico sobre el hecho religioso junto a otras de carácter más monográfico (como las dedicadas a las religiones místicas). Es posible que tuviese la intención de plasmar su programa docente en un manual, pues nos quedan algunos indicios. Entre los materiales elaborados que presentó como inéditos en la oposición y que nunca vieron la luz se encontraba un trabajo sobre los orígenes de la religión (AM 1954) que en el informe realizado por los miembros del tribunal de la cátedra, que lo enjuiciaron, decía que les parecía el primer capítulo de un manual de la asignatura, aunque parece que formaba parte de un encargo editorial colectivo de la editorial Pegaso que no tuvo continuidad, si hacemos caso a lo que le dice Álvarez de Miranda a Montero en una carta del 9 de enero de 1954. Por otra parte el armazón teórico de su trabajo de cátedras sobre las religiones místicas (publicado póstumamente: AM 1961) tiene mucho de esquema general apto para su uso en un manual (por ejemplo la diferenciación entre religiones primitivas, nacionales, místicas y universales que propone).

Más allá de las perspectivas de desarrollo de la disciplina en sus vertientes docentes, Álvarez de Miranda tenía ambiciones de poner en marcha una infraestructura de investigación sólida. Conocemos sus expectativas por la correspondencia con Pettazzoni, donde le indica (TEXTO 9a) que va a dirigir en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas una sección de Historia de las Religiones que va a crearse de modo inminente y desde la que tenía pensado organizar encuentros científicos a partir de 1956. Hemos de suponer que, del mismo modo que ocurrió en el contexto político-administrativo de la convocato-

ria de la cátedra, en este asunto contaba también con el apoyo del ministro Ruiz Giménez (y su grupo), de quien dependía de modo incluso más directo que en el caso de las universidades, la institución que centralizaba la investigación en España.

Se trató, como tantos otros, de un proyecto que truncó la evolución inexorable de la enfermedad de Álvarez de Miranda y cuyas consecuencias resume en cierto modo una carta, fechada el 25 de julio de 1956, que le escribe el padre García Villoslada, que había formado parte de su tribunal de cátedra y al que previamente había tratado en Roma mientras estudiaba en el Instituto Bíblico de la Universidad Gregoriana. Las palabras empleadas son muy simbólicas al recordar “*la tarea científica que Ud. se ve imposibilitado de realizar, al menos en las proporciones que en algún tiempo soñó...*”, evidentemente está dando por supuesto, en el verano del año anterior a la muerte de Álvarez de Miranda, que tan prometedor carrera no culminaría, y para alguien de la trayectoria internacional de García Villoslada (que fue profesor en la Gregoriana durante decenios) un juicio así suponía un referencia necesaria a la proyección fuera de España.

En efecto entre los proyectos de Álvarez de Miranda se incluía la presentación de sus investigaciones en foros internacionales, y el primero al que tenía que acudir era el VIII Congreso Internacional de Historia de las Religiones, que se desarrollaría del 17 al 23 de abril de 1955 en Roma, bajo la presidencia de su maestro Pettazzoni. Se trataba del evento más importante a nivel internacional en la disciplina y se organizaba en el marco de la IAHR (International Association for the History of Religions), la muy prestigiosa asociación mundial de especialistas en el estudio académico (no teológico) de las religiones que, además, presidía Pettazzoni tras la muerte inesperada de Gerardus van der Leeuw en 1950. Era la primera vez que se organizaba un evento de estas características en un país

del Sur de Europa y daba una segura continuidad quinquenal al de Amsterdam, de 1950, marcando una grata normalidad después de los problemas e irregularidades de las dos guerras mundiales y el turbulento periodo de entreguerras (tras el último congreso regular, el cuarto, de 1912 en Leiden, el siguiente no se desarrolló hasta 1929 en Lund, y el sexto fue en Bruselas, en 1935). La enfermedad de Álvarez de Miranda le impidió acudir tal como expuso a Pettazzoni en una carta fechada el 7 de mayo, a diez días de la finalización del congreso (TEXTO 9a). Su ausencia resultó llamativa habida cuenta de que otros españoles (los profesores Cantera Burgos, Balil, Almagro o Tarradell) intervinieron y Pettazzoni, en su respuesta del 18 de mayo, bien que lo resalta. En todo caso Álvarez de Miranda tenía pensado ir al congreso por lo que se puede colegir de su correspondencia con Mircea Eliade (TEXTO 10), se nos ha perdido una carta, muy de comienzos de 1955, en la que le hizo llegar una larga reseña de la traducción española del *Tratado de Historia de las Religiones* (AM 1955c), y en la que debía darle cita para conocerse personalmente en Roma, puesto que Eliade en su respuesta del 10 de marzo, le confirma la cita (TEXTO 10b). Resulta notable el interés que se toma éste en contestar a las críticas que le hacía Álvarez de Miranda, que dudaba de lo adecuado del título del libro con excelentes argumentos lógicos y no menos certeras referencias teóricas. La justificación de Eliade consiste en plantear que tiene en avanzada preparación otro volumen que supliría las carencias en la exposición histórica del anterior (de hecho ese segundo volumen tardó bastante más en fructificar y lo hizo como obra de senectud, finalmente inacabada: la *Historia de las creencias y las ideas religiosas*). Eliade tenía un muy particular interés por su proyección en España y las reseñas de sus libros en español le agradaban especialmente (como queda de manifiesto también en las que le hizo Eugenio D'Ors, véase en general Diez

de Velasco 2007b), a lo que habría que añadir los lazos que entre ambos consolidaba la mutua adscripción a Pettazzoni como maestro.

Este episodio epistolar ilustra el calibre de las relaciones internacionales de Álvarez de Miranda del que conocemos otro ejemplo por una carta dirigida a Santiago Montero, fechada el 9 de enero de 1954 (por error aparece 1953 como año), en la que expone que ha *“recibido de Franz Altheim una invitación para dar en Berlín, en la Freie Universität, una serie de conferencias sobre el culto del toro en el mundo antiguo, tema que a él le interesa mucho y del que ha sabido a través de Pettazzoni, que me he ocupado con fruto”*.

Álvarez de Miranda, por lo que podemos extraer de la documentación de primera mano que conforma su correspondencia con Pettazzoni, Eliade o Montero, gozaba de un incipiente pero sólido y prometedor prestigio fuera de España, además del que en España le reconocían sus colegas y amigos (muchos de ellos extremadamente influyentes en estas fechas). Pero su enfermedad pondrá también punto final muy pronto a todas estas perspectivas.

Queda por revisar otra faceta, indispensable, en una consolidación disciplinar, que es la formación de discípulos. Al no haber impartido más que un curso de docencia, y en unas circunstancias que evidenciaban de modo claro su invalidez, su labor de formación no pudo más que esbozarse. Álvarez de Miranda, más que discípulos tuvo presuntos sucesores, que estimaban que podían aspirar a una cátedra cómoda, pues ya estaba dotada (teniendo en cuenta que lo sensible del tema convertía la dotación de la misma en el verdadero logro). No había tenido tiempo de que alumnos formados en sus enseñanzas hubiesen comenzado a intentar adentrarse en el terreno de la investigación. De todos modos contamos con un testimonio de interés que ofrece Ramón Valdés del Toro (Valdés 2000 y

especialmente 2007), que se había licenciado en la Universidad de Valencia y que había recalado en Madrid para ampliar estudios. Aunque no lo había formado, Álvarez de Miranda lo aceptó como alumno, lo recibió en su casa donde le dio consejos para organizar sus futuros estudios doctorales, que pasaban necesariamente, dada la penuria bibliográfica y de todo tipo que había en España en lo relativo a la disciplina, por una estancia en el extranjero. En vez de dirigirle a profundizar y especializar su formación en Roma, siguiendo sus propios pasos, le aconsejó que optase por desarrollar una estancia de estudios en París, con Mircea Eliade. Se conserva en el Archivo Eliade de la Regentein Library de Chicago la carta que le escribió, en español, un idioma que Eliade leía con cierta fluidez, que está fechada el 21 de octubre de 1955 (Texto 10c) en la que le presentaba a su discípulo. Valdés quería desarrollar sus estudios e investigaciones sobre religiones primitivas y desde luego en este momento Eliade era reconocido en este campo, en particular por su monografía sobre el chamanismo, que había publicado en 1951, y había renovado de modo notable las perspectivas de investigación. La decisión, que podríamos en una primera lectura juzgar como una “pequeña traición” a la escuela de Pettazzoni (con quien seguía manteniendo una cordial relación epistolar: TEXTOS 9b-c), necesita analizarse de modo más detallado pues ilustra las posiciones teóricas y metodológicas de Álvarez de Miranda tras ganar la cátedra y sus apuestas de futuro. Hay que tener en cuenta que en Roma había un “vacío de poder”, Pettazzoni no impartía docencia dado que estaba jubilado desde 1953, y no se había designado un sucesor, había varios candidatos bien posicionados (e incluso quizá hasta Eliade había pensado en algún momento en optar a esta cátedra), pero quizá no era este algo inestable contexto académico el más adecuado para la eficaz formación que suponemos que esperaba que alcanzase Valdés

con la suficiente rapidez como para poder incorporarse a un proyecto de desarrollo disciplinar que vemos que estaba floreciendo y necesariamente exigía la formación de un equipo donde personas capaces se dedicasen a cumplir también roles subalternos pero especializados, en particular dado lo invalidante de su enfermedad. Valdés había comenzado a cumplir este tipo de cometidos ya que actuó como secretario de la sección de humanidades (Valdés 2000) en el verano de 1955, en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo de Santander, en el curso de Humanidades y Problemas Contemporáneos del que era director el rector Laín y subdirector Álvarez de Miranda. En la decisión de optar por París, además de la fama, muy merecida en este momento, que tenían sus bibliotecas, sin duda pesó el proyecto impactante de entender la historia de las religiones que estaba desarrollando Eliade y la simpatía que Álvarez de Miranda parece profesar hacia los modelos eliadianos de entender el análisis y la presentación de evidencias. La admiración hacia el *Tratado* que refleja la larga reseña que le dedicó (TEXTO 10a) o las citas que hacía del autor en muy diversos contextos, tanto docentes como en artículos de investigación muestran a las claras sus preferencias del momento. Por mucho que en su correspondencia, como vimos, alabase el magisterio de Pettazzoni, es significativo que en su lección inaugural, es decir un contexto simbólico y programático excepcional en el que rendir cuentas de deudas y agradecimientos, no le citase (como bien recuerda Gandini 2006), mientras que sí lo hace con Mircea Eliade. Éste aparece en la obra de Álvarez de Miranda no solo como una referencia estándar (como en cierto sentido es el caso de Pettazzoni en los trabajos en los que le cita), sino que se asumen sus presupuestos analíticos. Por ejemplo al optar por el uso del término mariofanía (AM 1954b: 255) está aplicando de modo diáfano el nuevo vocabulario eliadiano y también las implicaciones teóricas y hermenéuticas

relativas a la experiencia teofánica, hierofánica o cratofánica que derivan de él y que tanta fama dieron a su autor. Probablemente lo que Álvarez de Miranda no conocía bien, ya que el propio Eliade no tenía interés en evidenciarlo salvo cuando le convenía, era lo inseguro de su posición académica en París. En su reseña al *Tratado* de Eliade dice Álvarez de Miranda de él que había pasado de una cátedra en la Universidad de Bucarest a otra en la *École des Hautes Études*, de París (AM 1955e: 109, TEXTO 10a). Como expone en su excelente biografía Florin Turcanu (2003, véase también Díez de Velasco 2007b), en estos años y hasta su contrato en la Universidad de Chicago, Eliade no tenía un puesto académico estable y por tanto la ayuda administrativa que podría brindar a un investigador como Valdés solo podía ser limitada. Añádase que cuando Valdés consiguió una beca para su desplazamiento (que le procuró Antonio Lago, buen amigo de Álvarez de Miranda, su más reciente biógrafo, y en aquel entonces secretario del ministro Ruiz Giménez) y llegó a París, Eliade ya había marchado a Chicago, por lo que se encontró sin un firme asidero para el desarrollo de sus estudios en historia de las religiones a añadir a que la enfermedad de su maestro anuló toda expectativa de retorno en las condiciones que podía haber esperado, por lo que su dedicación profesional se dirigió hacia otros derroteros disciplinares más estándar y consolidados en España (la antropología), aunque nunca dejó de dedicar esfuerzos a los estudios sobre religiones, dedicación que le había desvelado su primer maestro (Valdés 2000; 2007).

El agravamiento de la enfermedad de Álvarez de Miranda resultó muy evidente en el verano de 1955. En Santander, en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo su pésimo estado de salud era bien visible, aunque pudo cumplir con su trabajo tanto de carácter científico, dictando conferencias sobre el problema de la irreligión que tanto le interesaba, como de tipo

administrativo y en la participación en los debates y las tertulias que se desarrollaron (Lago 1999: 131ss.). Serán sus últimas apariciones públicas ya que la enfermedad, cada vez más anquiladora, no le permitió incorporarse a la docencia regular del curso 1955-1956.

Todo su ambicioso programa de desarrollo en España de la Historia de las Religiones quedó, por tanto, truncado.

4. UNA PERSPECTIVA GENERAL Y COMPARADA EN EL ESTUDIO DE LAS RELIGIONES

Álvarez de Miranda murió dejando mucha de su obra inédita, como puso de relieve su amigo José Luis López Aranguren muy poco después de su fallecimiento en un *in memoriam* (TEXTO 11) que publicó en *Papeles de Son Armadans*, la revista que dirigía Camilo José Cela. Pero los desvelos, tenacidad y capacidad de selección y edición de su viuda, Consuelo de la Gándara, que había sido compañera de estudios en la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid, llevaron a que pocos años más tarde la casi totalidad de los manuscritos de su marido hubiesen visto la luz en formato de libro. Gracias a este trabajo de recopilación conocemos de modo suficiente a Álvarez de Miranda y podemos enjuiciar su labor investigadora adecuadamente.

Lo primero que vio la luz fue una selección de sus obras dispersas e inéditas que no tenían la envergadura de monografías, y que se publicó en dos volúmenes denominados *Obras* (AM 1959a-b), el primero titulado “Varia” y el segundo “Ensayos Histórico-religiosos”. Se trata de una división en cierto modo artificial que refleja las necesidades de edición (para que ambos volúmenes fuesen relativamente semejantes en tamaño) ya que el primer volumen contiene, en general, obras de la primera época que destacan por tener poco o nada que ver con

la religión, como el libro *Perfil cultural de Hispanoamérica* (AM 1950) o la introducción a la traducción del *Fedón* (AM 1948), pero también trabajos de la segunda época que claramente podrían estar en el siguiente volumen, en particular sus “Reflexiones sobre lo telúrico” (AM 1955a, otros serían AM 1953b; 1954e, f, o h, por ejemplo).

Esta recopilación rondaba el millar de páginas impresas permitiendo acceder a una comprensión bastante certera del programa de trabajo de Álvarez de Miranda, y a la par evidenciar el cambio de rumbo de su trayectoria a partir de su estancia romana (dado que los textos recopilados llevan la referencia a la fecha y el lugar en que los escribió, aunque no donde los publicó).

Se evidencian intereses principales de investigación en su producción histórico-religiosa de cierto calado (es decir en sus artículos presentados a revistas científicas). Dos ejes resultaban evidentes y derivaban de las investigaciones que había llevado a cabo para alcanzar sus dos doctorados: la sacralidad del toro y los problemas de la irreligión. En lo relativo al primer tema Álvarez de Miranda explotó las posibilidades de modo sistemático con la preparación de varios trabajos notables. El primero, sobre las implicaciones médicas de la sacralidad taurina (AM 1953a), lo hizo llegar a la revista que luego terminaría llamándose *Asclepio* y en la que Laín era eje fundamental; el segundo lo derivó hacia la revista arqueológica más prestigiosa de España, el *Archivo Español de Arqueología* (AM 1954a); el tercero buceaba de modo especializado en los materiales documentales que ofrecía la etnografía para el estudio de la mitología taurina en España (AM 1954d). Esta derivación hacia el análisis mitológico, que ha reseñado Ortiz-Osés (2000) permea otros trabajos variados como su aproximación a la caracterización de lo telúrico (AM 1955a) o incluso uno de sus trabajos más creativos, el que dedica a García Lorca, que luego revisaremos con

más detalle. Resulta muy interesante la insistencia del autor en el análisis de la dinámica religiosa y la decriptación que propone de los componentes religiosos en contextos que no lo parecerían; puede resultar ejemplar el estudio que propone de la medicalización de lo que antes era religioso en el primer trabajo que comentamos (TEXTO 12; más ejemplos en TEXTOS 24-25).

En lo relativo a su interés por los fenómenos de irreligión, la recopilación *Obras* que comentamos es la cantera para adentrarnos en su pensamiento ya que, al contrario que la italiana, publicada en 1962 como libro (AM 1962), la tesis española quedó inédita quizá porque, a diferencia de la primera, su autor no estaba convencido del resultado final de la misma (por las prisas en su confección) y su viuda debió de respetar este juicio que conocemos por la correspondencia con Montero (TEXTO 13a).

Lo único que pudo hacer Álvarez de Miranda con el material de su tesis española antes de morir fue redactar su último artículo publicado (AM 1956), que vio la luz en la prestigiosa revista *Emerita*, en el que adelanta análisis muy interesantes sobre la complejidad que caracteriza tanto las diversidades del creer como las variadas posiciones no creyentes desde un punto de vista teórico. Propone pasar de los análisis superficiales a planteamientos más contextuales estimando, por ejemplo, que resulta imposible entender la irreligiosidad polibiana fuera de los matices que le impone su inserción en un modelo nacional de religión, que impide, por tanto, hablar de él como un ateo estándar tal como entenderíamos el término en la actualidad (TEXTO 14). En general sobre este complejo tema hizo, con anterioridad, un trabajo del que se sentía muy satisfecho según su propio testimonio (TEXTO 13b), un análisis de las figuras de Job y Prometeo (AM 1954c) que publicó en *Anthologica Annu*a en el que en buena práctica comparatista, buceaba con

los instrumentos que le ofrecía su conocimiento tanto de la filología clásica (alcanzado en su formación española) como de la hebrea (conseguido en Roma). La irreligión y el ateísmo eran temas estelares para el autor y resulta significativo que en la reseña que dedica al libro de su amigo Aranguren *El protestantismo y la moral* (AM 1955h) centre buena parte de su interés en desentrañar los argumentos que llevan, en su opinión, a que el eticismo calvinista derive en irreligión y ateísmo (TEXTO 15).

Álvarez de Miranda trató otros variados temas histórico-religiosos que tuvieron cumplida presencia en la recopilación que revisamos. Su interés por los temas americanos, que fue clave en su primera época, como vimos, se conjugó con la religión en un trabajo para *Cuadernos Hispanoamericanos* que trató sobre el Méjico prehispánico (AM 1955b). Resulta interesante detectar por una parte la apertura a la perspectiva generalista del autor (extendiéndose de modo claro fuera de los límites habituales del mundo antiguo) y por otra el intento de aplicar una interpretación que fuese más allá de los lugares comunes (al proponer que las religiones mejicanas no se caracterizan por la crueldad –que plantea lúcidamente que es moneda habitual en todas las religiones-, sino por la mortificación) y que evidencia, además, sus dotes a la hora de aplicar la herramienta clave del taller del historiador como es la síntesis (TEXTO 16).

Dos otros trabajos de envergadura destacan por último en *Obras*. El primero ahonda en una línea abierta en su lección inaugural, y que parece preludiar una dedicación sistemática: la de reflejar el impacto en España de la disciplina, y se centra en la figura de Wilhelm Schmidt (AM 1955c) que publicó en *Arbor* (revista donde también vio la luz una reseña del último volumen aparecido del investigador austriaco: AM 1955f). El segundo es un trabajo sobre el marianismo español (1954b), publicado en *Cuadernos Hispanoamericanos* en que adelanta

un interesante intento de estudio sociológico; aunque insiste en planteamientos que enjuiciaríamos como religiocéntricos, como por otra parte no podía ser menos en el contexto del momento, es necesario evidenciar que también se abre a herramientas novedosas, por ejemplo el concepto de mariofanía, tomado de la panoplia eliadiana, como ya vimos.

Tras la aparición de *Obras* quedaban sin publicar sus monografías de envergadura (la tesis italiana y el trabajo de investigación de la cátedra) que vieron la luz posteriormente pero también algunos artículos y otros materiales variados, tanto publicados en revistas extranjeras (en particular AM 1952c, publicado en italiano o el dedicado al Mediterráneo: AM 1953d) como inéditos, además de algunas notas y reseñas (son especialmente destacadas las que dedicó a Eliade –AM 1955c- o a Schmidt –AM 1955f-). Resulta especialmente notable el trabajo, que ha quedado definitivamente inédito titulado “La religión en los orígenes de la cultura” (AM 1954) y que muestra que Álvarez de Miranda estaba desarrollando un programa de publicaciones que tenía en cuenta un elenco extenso de religiones, y que podemos insertar en la línea (aunque en grado incipiente) de los grandes generalistas de la disciplina, como su maestro Pettazzoni.

A la postre el panorama casi completo de la dedicación investigadora del autor quedó cumplidamente dibujado gracias a los tres libros que vieron la luz entre 1961 y 1963.

En primer lugar apareció su trabajo de cátedra, que el autor había titulado “Las religiones místicas y el problema de su inserción en la Historia general de las Religiones” pero que en formato de libro se llamó simplemente *Religiones místicas* (AM 1961) y fue prologado por Pedro Laín y publicado en Revista de Occidente tres años después de la muerte de su autor. El recorte del título completo, con fines seguramente editoriales, ha llevado a que el trabajo se entienda de modo, en

ocasiones, inadecuado. La intención de su autor no era producir una monografía definitiva sobre el asunto, al estilo de las que ya existían de la pluma de investigadores europeos y sería un error intentar comparar el libro con ellas (salvo quizá con los estudios que había hecho su maestro Pettazzoni 1924, 1953). Se trataba de un trabajo, en principio diferente y además realmente interesante si lo enjuicamos desde la mirada teórica y metodológica, porque lo que proponía era una taxonomía de religiones en cuyo contexto intentaba insertar las religiones mistericas como concepto operatorio, reivindicando además, dentro de la variabilidad de las mismas, una unidad conceptual (TEXTO 17a-b: aunque su análisis en ocasiones resulte algo esencialista o incluso claramente religiocéntrico).

Este esfuerzo por construir modelos gracias a los cuales ordenar la diversidad de las religiones en unos parámetros que permitiesen su comparabilidad es el gran logro de Álvarez de Miranda en este libro, y otorga a su propuesta una indudable frescura y cercanía, aunque la tendencia evolucionista que subyace en la plasmación sistemática de sus reflexiones (TEXTO 18b) lo sitúe en corrientes que, a medio siglo de distancia, nos parezcan más pasadas de moda. En todo caso otros planteamientos permiten matizar este juicio relativo a las modas académicas: en un contexto general, especialmente en arqueología, donde el difusionismo campeaba como aproximación privilegiada, Álvarez de Miranda se atrevía a proponer caminos no difusionistas, y además, en la revista que era el baluarte de la disciplina arqueológica en el país, el *Archivo Español de Arqueología* (TEXTO 19).

Su muerte prematura impidió que todos estas propuestas, que identifican a Álvarez de Miranda en un claro perfil de teórico de la disciplina, se desarrollasen plenamente y de un modo más maduro, y no parece aventurado pensar que si hubiese continuado en esta línea, quizá hubiera podido compa-

rarse con otros discípulos de Pettazzoni que ahondaron en las inquietudes teóricas del maestro (por ejemplo Ugo Bianchi).

Más allá de que nos resulte aceptable o dudosa su reivindicación de la caracterización de las religiones místicas como un taxón comparable a los de religiones nacionales o universales (TEXTO 18 a-b), se trata de un esfuerzo de teorización destacado, que llega a definir de modo muy acertado y detallado, por ejemplo, a las religiones nacionales, en un análisis que podemos calificar de muy notable para la época (TEXTO 20). Intentó además no circunscribirse solo al mundo antiguo y a religiones desaparecidas, sino que dedicó esfuerzos a instrumentalizar la posibilidad de reflejar también una religión nacional actual como es el sintoísmo (TEXTO 21a-b). Se trataba de un tema que le interesaba particularmente y al que había dedicado un pequeño trabajo (AM 1954f, redactado en febrero de 1954) y con el que incluso se atrevió en su oposición pues eligió como lección magistral el tema "Religiones del Japón. Consideración especial del sintoísmo". Resulta curioso reseñar que se trató de una exposición que no gustó a sus jueces que no escatimaron críticas, como se puede ver en los informes emitidos por los miembros del tribunal de la cátedra de Historia de las Religiones. Le achacaban que en su exposición había presentado un panorama incompleto, no teniendo en cuenta fuentes fundamentales como el *Nihongi*, o perspectivas clave como las referencias míticas en la cosmogonía sintoísta. Desgraciadamente no poseemos el texto de esta lección y su autor nunca la publicó, pero parece dudoso que no conociera bien esta temática ya que su maestro Pettazzoni (1929) le había dedicado una publicación (centrada en la edición del *Kojiki*). Probablemente el tribunal no estaba en condiciones de apreciar tal apuesta de apertura a la complejidad de la Historia general de las Religiones (haciéndola derivar más allá de los límites de la antigüedad) ni tampoco entender una elección tan programática

como la que significaba escoger una temática tan alejada de los ámbitos de conocimiento habituales en la universidad española.

La especificidad de Álvarez de Miranda en el contexto universitario español se puede también detectar en otros ejemplos, así demuestra en sus análisis una sensibilidad que se atrevía a deambular más allá de los territorios de la opinión común entre historiadores para rozar lo que podríamos enjuiciar como aproximaciones psicológicas (de psicología de la religión) a la hora de intentar abrirse a las complejidades de la experiencia religiosa (TEXTO 22, también TEXTO 18a), otro trazo notable de frescura metodológica por parte del autor y de libertad y apertura en sus perspectivas.

El segundo libro que vio la luz fue *Ritos y Mitos del toro*, publicado en 1962, en la editorial Taurus y prologado por su amigo Julio Caro Baroja (AM 1962). Es la obra por la que se suele recordar en mayor medida a su autor, pues tuvo un durable impacto y se ha reeditado recientemente con una nota preliminar de su hijo Pedro Álvarez de Miranda (AM 1998), e incluso ha sido traducida al francés en una colección especializada en los temas de tauromaquia (AM 2003). Se trata de la traducción de su tesis italiana que realizó Consuelo de la Gándara con la ayuda de José María Blázquez (que también actualizó la bibliografía), aunque debió existir en su momento algún material en español escrito por el propio Álvarez de Miranda si nos atenemos a lo que se puede colegir de su correspondencia con Montero (TEXTO 13a). Se trataba de una investigación con la que el autor estaba plenamente satisfecho y había llamado la atención de un especialista como Franz Altheim que, como vimos, le había propuesto dar seminarios sobre el tema en Berlín a instancias de Pettazzoni.

Resultan especialmente reveladores del interés que demostró su maestro italiano por el trabajo, y el esmerado proceso de corrección que le dedicó, los ocho folios completos, en letra

muy apretada, de anotaciones que junto al ejemplar de la tesis se conservan en el archivo Pettazzoni en San Giovanni in Persiceto. Sin lugar a dudas se trataba de una tesis excepcional y como dijo muy acertadamente José María Blázquez en su reseña al libro (Blázquez 1962), era la primera vez que se trataba este tema de modo sistemático por parte de un historiador de las religiones.

En este asunto, puede servirnos para calibrar la potencia temporal de los intereses de Álvarez de Miranda y su capacidad para conjugar sus dispares intereses personales y académicos, encontrarnos en una fecha tan temprana como el año 1947, en un artículo sobre el torero Manolete que publicó en *Alférez*, esbozadas algunas referencias relativas a la relación entre el toreo y la religión que luego serán nucleares en su tesis (TEXTO 23). Por tanto se puede decir que tuvo la habilidad de vencer a su maestro Pettazzoni para que aceptase la dirección de una tesis cuyo tema se avenía plenamente con sus gustos en tanto que aficionado al toreo.

Entre los múltiples análisis de interés que jalonan el libro quizá desvele de modo más evidente las capacidades de conceptualización de su autor en tanto que historiador de las religiones el tratamiento que hace de la dinámica religiosa y cómo deriva ésta en la larga duración en complejas polisemias y resignificaciones que se desentrañan gracias a una atención sistemática hacia los contextos históricos (TEXTO 24). Un buen ejemplo lo ofrece su repaso a la documentación discontinua tanto antigua, como medieval y posterior, en la Península Ibérica, relativa a la sacralidad del toro y cómo lo ritual se transforma hacia lo profano de un modo sutil que requiere para detectarse un análisis sofisticado (TEXTO 25).

Probablemente una de las características de Álvarez de Miranda más destacables era su muy afinado sentido de la interpretación documental que le llevaba en ocasiones a deambular

lejos de la *communis opinio* de modo muy interesante. Probablemente donde lo demuestra de modo más claro es en su último libro publicado, *La metáfora y el mito*, de 1963. Se trata en realidad de un trabajo que presentó completo mecanografiado como mérito a la cátedra, pero del que ya había publicado una parte importante (a falta de los capítulos II y VII) en la *Revista de Ideas Estéticas* (AM 1953b), donde en la nota 38 adelantaba que se publicaría (aunque no fue así) de modo completo con el título "Poesía y religión: descenso al antro de García Lorca". Fue recogido completo en *Obras* (AM 1959b: 43-111), pero debió estimarse que tenía suficiente entidad para ver la luz como un opúsculo monográfico en los Cuadernos de la editorial Taurus, aunque, como vemos, el título cambió completamente (y desde luego parece más atractivo desde el punto de vista editorial, pero menos fiel al original). Se trata de otro de los trabajos más valorados del autor, pues se atrevió en él a desentrañar claves religiosas en la poesía de García Lorca de un modo que nadie había expuesto previamente. Su estudio de la sexualidad de los personajes lorquianos en clave sacral es ejemplar (TEXTO 26) e ilustra otro de los notables temas de interés del autor, la sexualidad sagrada, que había explotado de modo sistemático también en sus estudios sobre la sacralidad del toro (por ejemplo TEXTO 25).

En resumen, gracias a la labor de Consuelo de la Gándara podemos conocer con bastante detalle la trayectoria investigadora de Álvarez de Miranda y por tanto su posicionamiento teórico en el contexto de la disciplina Historia de las Religiones.

Por ejemplo, la posición analítica por la que opta en *Las religiones místicas*, muy centrada en la reflexión teórica, le permite hacernos evidente su reivindicación de la licitud de la mirada particularizada del historiador de las religiones, defendiendo una autonomía para la disciplina en el seno de los de-

más saberes científicos que por otra parte ya había postulado en su lección inaugural, en calidad de cometido principal a consolidar en su tarea como primer catedrático de la materia (TEXTO 7). Propuso firmemente que la mirada generalista permitía avanzar más allá de los contextos históricos particulares que tienden a reducir la religión al papel de apéndice entre más importantes órganos (la historia política, económica, etc.), del mismo modo que se rebeló frente a la caracterización teológica o antirreligiosa estrecha de la disciplina que tiende a enjuiciarla en la categoría de aberrante museo de los horrores (TEXTO 27), aunque, como hemos podido ver en diferentes momentos tendió en ocasiones a análisis profundamente religiocéntricos. Su posición teórica en este sentido, hija de los tiempos, no dejaba de tener sus matices y en ciertos pasajes aparece el autor bien dispuesto a marcar con firmeza sus diferencias con los modelos más teológicos de entender el estudio de las religiones (enfaticamos el plural) que le habían precedido. Un pasaje en el que discurre sobre la corrección terminológica, que aparece en una de sus páginas más cuidadas (la recensión que dedicó al *Tratado* de Eliade, en la que se evidencia que se esmeró pues sabía que sería leído por éste) resulta ejemplar de su posición (TEXTO 28) respecto de la de sus predecesores en el estudio de la religión en España y la descuidada y poco técnica terminología que, en su ignorancia, optaban por emplear.

Evidentemente al reivindicar una historia general de las religiones autónoma de otros saberes afines, Álvarez de Miranda estaba apostando de modo implícito o explícito por la licitud de una perspectiva cardinal en estos estudios, que es la comparada. Se trata de un tema de capital importancia desde el punto de vista teórico y metodológico y una herramienta de primer orden en el quehacer analítico en la Escuela de Roma en la que se formó; pero planteaba no pocos problemas que podríamos denominar como político-religiosos. Comparar es equiparar y

hacerlo en el estudio de las religiones llevaba tarde o temprano a aproximar el cristianismo a otros credos, como efectivamente hace al desarrollar su definición conceptual del modelo de religiones universales (TEXTO 29). El contexto español no era, desde luego el italiano, y explicitar la opción comparada podía acarrear problemas y suspicacias (y no poco complejas componendas: véase Diez de Velasco 2007a: 113 nota 49). Resulta muy significativo que en su memoria de cátedra trate del método comparado en el capítulo "principios del método histórico-religioso" (dentro del bloque dedicado a Método) de un modo muy rápido y sin dedicarle ni siquiera un epígrafe específico, mientras que dedicó dos capítulos completos (de los cinco de que constaba el bloque dedicado a Concepto) a temas que denominaríamos como teológicos o para-teológicos como "La inserción del Cristianismo en la Historia de las Religiones" o el inequívocamente religiocéntrico "La historia religiosa de la Humanidad desde la perspectiva de la Encarnación del Verbo". Hay que tener en cuenta el contexto en el que Álvarez de Miranda presentaba su memoria: un tribunal en el que el peso de los vocales eclesiásticos era destacado y ante el que resultaba conveniente escamotear los aspectos más indigestos. Una maniobra semejante parece que hizo con el ejemplar de su tesis italiana: el que aparece en la documentación de la cátedra en el Archivo General de la Administración (AM 1952b) presenta diferencias (que atañen, por ejemplo, a la paginación, que no es consecutiva) si lo comparamos con el ejemplar que guardaba Pettazzoni en su archivo personal (AM 1952a), que entre otras cosas tiene 30 páginas más (Diez de Velasco 2007: 88 nota 10 y 111). Entre ambos ejemplares quizá la diferencia más evidente sea que en el que presentó a la cátedra no se refleja el apéndice denominado "La magia sessuale del toro in alcuni miti e riti delle religioni antiche", probablemente de delicada lectura y juicio para algunos miembros del tribunal, aunque plenamente

acorde con sus intereses en el estudio de la sexualidad y la religión, como ya hemos visto.

Algo parecido encontramos en su *Religiones místicas*, en el contexto, que ya hemos revisado, de un estudio impecable desde el punto de vista teórico, queda evidenciada una chocante diferencia entre los niveles de análisis que caracterizan la totalidad de la obra y el último párrafo (TEXTO 17b), de un religiocentrismo impactante y desde luego bien alejado de los presupuestos del análisis histórico-religioso que había aprendido su autor con Pettazzoni. Para entenderlo plenamente y encontrarle coherencia en el resto de la obra y en general en la trayectoria del autor hemos de pensar que nos encontramos ante un trabajo circunstancial, diseñado en primer lugar para ser leído por un tribunal de cátedras y que el autor no tuvo ocasión de revisar para su publicación definitiva y abierta a una multiplicidad de lectores. Tengamos en cuenta que se trata de un párrafo que sin lugar a dudas, por muy descuidados que fueran a la hora de tomarse en serio su trabajo de lectura de los materiales presentados por los opositores, todos los miembros del tribunal efectivamente leerían por ser el que cierra el libro. En el trabajo de cátedra incluso se terminaba con una pertinente y estratégica cita en griego de Efesios 1, 10 (sobre el *kairós* cristiano) que se omitió en el libro definitivo, quizá, por razones editoriales (Fernández Galiano 1962, en su reseña a la obra, se centra en comentar los errores en el griego que presenta y que atribuye a la incapacidad de los tipógrafos españoles).

De todos modos, a pesar de este trabajo de maquillaje final, que ejemplifica el párrafo que comentamos, el proyecto de Álvarez de Miranda no dejó de plantear problemas para algunos de sus lectores. Como ejemplo de la recepción de la obra en ciertos ambientes de intelectuales católicos resulta significativa la reseña que le dedicó Manuel Guerra (1961): entre alabanzas diversas no deja de sugerir el peligro de cualquier análi-

sis de las religiones místicas que termine desdotando al cristianismo de su incomparabilidad.

Desde luego la inteligencia de Álvarez de Miranda se reflejaba también en la capacidad de adaptación contextual, al comprender que lo que podía expresar de una manera en Italia no podía hacerlo de igual forma en su propio país. De todos modos no podemos saber lo que hubiese ocurrido con el párrafo final de *Religiones místicas* si su autor lo hubiese publicado en vida ya que este tipo de referencias finales que expresaban de modo claramente explícito la perspectiva creyente de sus autores caracterizaron otros trabajos, algunos muy significativos, como el famoso *Das Heilige* de Rudolph Otto, del que hemos hablado anteriormente (donde tras una impecable taxonomía propone la categoría suprema del “Hijo” entre las figuras de la sacralidad).

En todo caso, a pesar de los problemas que entrañaba en la España del momento y de que en su memoria de cátedras escamotee algo sus posibilidades, Álvarez de Miranda fue un notable comparatista, como demuestran sus publicaciones ya incluso desde la época previa a su estancia italiana, como cuando en una nota dedicada a la mitología cinematográfica el estudio de la actualidad se entremezcla con las referencias a la mitología clásica (AM 1947d). En Italia ahondó esta tendencia dado que los presupuestos pettazzonianos resultaban en este punto muy sugerentes, insistían en una doble vertiente teórica: apostaban del modo más evidente por la factibilidad y utilidad de la perspectiva generalista, es decir por reivindicar una historia general de las religiones que se fijaba en una multiplicidad de momentos y lugares que a su vez ofrecía materiales para explotar la potencia y profundidad del método comparativo, por tanto la fuerza explicativa de una historia comparada de las religiones. Álvarez de Miranda expuso del modo más depurado ambas perspectivas en múltiples ocasiones, como hemos podi-

do ver, pero resulta particularmente destacable el caso de su tesis italiana y las publicaciones de ella derivadas, que no son otra cosa que estudios de religión comparada centrados en el tema de la sacralización del toro a lo largo de la historia (TEXTO 30), o su análisis comparado de la figuras de Job y Prometeo (AM 1954c), a los que hay que añadir el excepcional *Poesía y religión*, que es un análisis comparado de los referentes simbólicos, míticos y religiosos en la obra de García Lorca donde llega a sugerir elementos de comparación que rastrea hasta en la India védica (TEXTO 31).

5. LA HERENCIA DE ÁNGEL ÁLVAREZ DE MIRANDA

Como hemos mostrado en las páginas precedentes Ángel Álvarez de Miranda había diseñado un programa sistemático y coherente para la implantación de la disciplina Historia de las Religiones en España. Había puesto en marcha la vertiente docente, planificado la estructura investigadora en el seno del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, comenzado a formar discípulos y además adelantado una muy sólida proyección personal con publicaciones y contactos. Sus trabajos publicados o inéditos a su muerte deambulaban entre la historia general y comparada de las religiones tocando sus territorios teóricos y metodológicos más nucleares: la dinámica religiosa, los problemas terminológicos, la factibilidad de ordenar la pluralidad de religiones en una taxonomía coherente por medio de la síntesis y la comparación. Había reivindicado una mirada propia hacia el estudio de las religiones desde un contexto hasta entonces marginal como el español (ocupado además por la reflexión teológica más rancia). En muy poco tiempo había puesto la base para lo que debía de haberse convertido en una disciplina floreciente en España.

Pero tras su prematuro fallecimiento ¿En qué quedó su herencia?

El mismo mes de su muerte, junio de 1957 y en ausencia de Santiago Montero Díaz, su maestro y mentor, la Junta de Facultad de Filosofía y Letras de Madrid, tomó el acuerdo de que su cátedra se suprimiese. Siguió una acción reiterada de Montero, que se encargaba de la docencia en la materia, con escritos y cartas a las autoridades académicas y ministeriales, para buscar una rectificación (TEXTO 32a-b), que alcanzaron un cierto éxito pues en 1961 se volvió a convocar la cátedra. Los plazos se eternizaron, se abrió un nuevo turno de firmas y en 1964 se desarrolló la oposición (véanse más detalles en Diez de Velasco 2007a: 118ss.). El contexto político había cambiado tras los sucesos de 1956 que habían llevado a la destitución de Ruiz Giménez y al demonte del “sexenio liberal” que su acción ministerial había significado. En la década de los sesenta en España se aunaba una apuesta por el desarrollo económico con una notable involución cultural. Un proyecto plural como el que propiciaba la Historia de las Religiones tenía difícil cabida en el seno de una política de educación e investigación controlada por elementos con perfiles bien alejados del catolicismo liberal del grupo de Laín y Ruiz Giménez. A la cátedra, tras cerrarse los plazos de firmas, quedaron admitidos Antonio Pacios López, José Sánchez Lasso de la Vega, Carlos Castro Cubells, Carlos Alonso del Real y José María Blázquez Martínez y no lo fueron (por razones diversas) Antonio Blanco Freijeiro y Alberto Balil Illana. El tribunal que juzgó la plaza lo formaban el dominico Francisco Barbado Viejo, obispo de Salamanca, que era presidente y como vocales Vicente Blanco García, Francisco Cantera Burgos (Peiró-Pasamar 2002: 160), el jesuita Joaquín Salaverri y Octavio Gil Munilla (notorio miembro del *Opus Dei*: Peiró-Pasamar 2002: 298-299). Hicieron la oposición Alonso, Pacios y Lasso y las circunstancias

específicas del desarrollo de la misma (los informes de los miembros del tribunal y la documentación relativa a las diferentes pruebas) no se conocen de modo completo (dado que estarán en acceso restringido en el Archivo General de la Administración hasta 2014). Las filtraciones y los recuerdos de la multitud de asistentes a los ejercicios han ido conformando una "leyenda urbana" universitaria formada por informaciones en ocasiones contradictorias entre las que destaca la siguiente perla que se adjudica a uno de los miembros del tribunal: *"para qué historia de las religiones si religión no hay más que una"*. Finalmente la comisión no se decantó por ninguno de los opositores dejando desierto el concurso.

Resulta notable el testimonio de Carlos Castro Cubells, compañero y buen amigo de Álvarez de Miranda, y en cierto sentido su sucesor deseado para muchos (aunque terminó no presentándose a la cátedra como hemos visto) que terminó enseñando como catedrático en la Universidad Pontificia de Salamanca asignaturas afines a la historia de las religiones (aunque con denominaciones más aceptables en el entorno en que se movía). Da a entender que el propio Álvarez de Miranda era consciente de que su muerte podía conllevar la aniquilación de la disciplina en España (TEXTO 33).

La enseñanza en la Universidad de Madrid la siguió asumiendo Santiago Montero Díaz a la par que continuó reivindicando ante las autoridades universitarias y del Ministerio de Educación la dotación de la cátedra tras el fracaso de la oposición de 1964 (TEXTO 32c). El sistema universitario español en los años 70 se fue especializando y complejizando y Montero, a pesar de que tenía una vocación de generalista, se tuvo que conformar con estrechar sus miras y adscribirse al área de conocimiento de Historia Antigua en un contexto general de consolidación de áreas cuya fragmentación fue característica de las disciplinas históricas y filológicas (a diferencia, por ejem-

plo, de las filosóficas). Como en ocasiones en esta fragmentación en áreas de conocimiento tuvieron mucho que ver los intereses de grupos de presión centrados en escuelas, cátedras y personalidades activas y habilidosas, al no haber catedrático titular, la historia de las religiones (entendida como campo autónomo del saber) no fue tomada en cuenta entre las áreas de conocimiento en España, lo que explica las dificultades de su implantación generalizada (a pesar de la necesidad social de este tipo de enseñanzas) en la universidad española democrática.

Por su parte como asignatura, la "Historia de las Religiones" siguió existiendo en la Universidad de Madrid, ahora Complutense, pero con un impacto cada vez más estrecho. De ser una asignatura formativa general en un currículo en Filosofía y Letras, terminó formando parte de las asignaturas que se ofertaban en la carrera de Geografía e Historia pero únicamente en los cursos de la especialidad de Historia Antigua (a la que estaba adscrito el profesor que la impartía).

El desmonte de la Historia de las Religiones como disciplina autónoma en España tuvo que ver con múltiples circunstancias (véase Diez de Velasco 1995: 52ss.; Diez de Velasco/Teja 2002 o Diez de Velasco 2007a: 12ss.) y desde luego el desinterés o animadversión de religiosos y antirreligiosos y la progresiva pérdida de prestigio y peso de los saberes humanísticos son factores clave. Pero la biografía que estamos analizando nos ilustra que las trayectorias vitales individuales tienen una importancia no desdeñable en procesos de este tipo. Si Álvarez de Miranda no hubiese muerto prematuramente, por la mera inercia del sistema burocrático universitario español ningún cambio ideológico (hacia modelos exclusivistas de entender la religión o el estudio de la misma o hacia posiciones del signo contrario, de carácter antirreligioso) hubiese podido acabar con una cátedra cuyo titular tenía las ambiciones, los recursos y los

múltiples proyectos que hemos repasado, ni tampoco se hubiese podido dejar de lado a la Historia de las Religiones en el momento de la conformación de áreas de conocimiento en la universidad española. Además, la actividad formativa que esbozó, hubiese fructificado en la consolidación de una escuela a la que se hubieran adscrito probablemente muchos de los especialistas que en diversos campos de los estudios de las religiones se ubican en la actualidad en muy diversas áreas de conocimiento (y también los que derivaron hacia otras trayectorias vitales no universitarias).

Álvarez de Miranda se hubiese jubilado en 1986, y dada la notable producción científica enfocada hacia la historia de las religiones que fue capaz de desarrollar en un lustro de activa dedicación y la proyección internacional que solamente esbozó en ese corto espacio de tiempo, podemos figurarnos la exitosa carrera académica que hubiera desarrollado.

Evidenciar el calibre de estas perspectivas truncadas y los ejemplares que resultan para entender los avatares de la disciplina Historia de las Religiones en España resulta un fructífero esfuerzo de memoria que puede entenderse en el 50 aniversario de su muerte prematura, como un pequeño homenaje a una figura intelectual destacada que no debería caer en ese inexorable olvido que conlleva el progresivo desvanecimiento de aquellos que le conocieron personalmente.

III
ANTOLOGÍA DE TEXTOS

TEXTO 1

El compromiso religioso de Álvarez de Miranda.

a) En el recuerdo de Julio Caro Baroja

De vez en cuando nos veíamos... y discutíamos sobre asuntos que a mí me habían apasionado entre los veinte y los treinta años, y que a él le apasionaban: las religiones prehistóricas, los cultos mediterráneos, la filosofía de los mitos, el estudio comparado de las religiones... Todos estos grandes temas, propios para ilusionar a un joven humanista moderno, se movían y removían en la conciencia de Álvarez de Miranda, hombre piadoso, para el que la religión era acaso la razón mayor de la existencia. Una conciencia más fría, como era y es la mía, tenía que perder el entusiasmo por los misterios místicos con mayor facilidad. (AM 1962: 11-12)

b) En el recuerdo de Carlos Castro Cubells, que también decía de él que "había tenido su drama religioso" (Castro s/f: 203)

Carlos, sales del mundo salmantino en el que habrás visto y aprendido muchas virtudes 'éticas', pero estoy seguro que de virtudes 'noéticas' cero y nada más que cero. El clero español se las trae y no se si desde arriba se puede arreglar (Castro s/f: 178)

TEXTO 2

El primer Álvarez de Miranda: un análisis
"místico" y político del arte religioso español.

Seguramente no es preciso esforzarse demasiado en buscar pruebas de que el catolicismo español de los últimos decenios ha solido sestear al margen de los tiempos que a su vera transcurrían. Pero hay un síntoma cuya sola presencia exhala suficiente certeza para podar difusos optimismos, es la inexistencia de un arte religioso y moderno entre nosotros. Desde Goya la plástica religiosa viene siendo un subproducto artístico: su calidad es puramente residual: su cuantía, inveteradamente parva... Y en cuanto a la precariedad de nuestro arte religioso desde hace siglo y medio, es evidente: cuando la progresiva secularización dejó desalquilados en España pinceles y cinceles religiosos sobrevino a la plástica una fatal angustia del asunto, y entonces el tema histórico o el literario se erigieron en cantera sucedánea... Hoy nos hallamos en trance de renovación cristiana, lo cual significa que pesa sobre nosotros, entre otras, la obligación de poner punto final a ese largo desmayo del arte religioso en nuestra patria. Nadie mejor que el artista sensible debe conocer lo arduo de esa

empresa. Trátase de cerrar un largo hiato y de reconquistar –es la palabra justa– algo que el pintor de antaño poseía sin esfuerzo... Por eso tendrá que entrar en juego ahora más que nunca el ascetismo, llave de toda reconquista... En la historia hay otro gran arte religioso, y es precisamente el español de antaño, que se formula con un lenguaje totalmente distinto. Nuestros pintores y escultores del siglo XVII se movían dentro de una videncia naturalista, y con ella hicieron sensible y palpitante un tipo concreto de relaciones espirituales entre lo humano y lo divino, entre lo natural y lo sobrenatural. Nadie ha logrado en arte evidenciar con recursos tan realistas esa certeza de lo numinoso que invade al contemplador a través de los ojos nada más, sin el intermedio de la mente, al margen de todo símbolo y con procedimientos de figuración estrictamente narrativa... Querámoslo o no, ese es nuestro genio. Nuestro arte religioso de hoy tendrá que ser legítimo descendiente espiritual de nuestro más íntimo sentido religioso y artístico de siempre, y ese sentido es el que palpité en los siglos XVI y XVII... Para que una cosa de hoy sea tradicional lo importante es que, siendo ante todo creación, esté conectada a una raíz perdurable y vocacional, y lo accesorio es que tenga precedentes formales en el ayer, porque en el ayer también se alumbraron cosas antitradicionales. Aplicando esto al arte, cabe afirmar que están aún por inventar nuevos elementos rigurosamente tradicionales, los cuales consistirán en ser, respecto de la raíz perdurable, no una reiteración, sino una fidelidad. Este modo de entender lo tradicional, como *valor* más bien que como *hecho*, es esencialmente vital, y se opone a aquél otro, mecánico e inerte, que lo imagina como lo que por haber durado antaño debe perdurar hoy... (la reiteración) sería el peor escollo de una pintura y escultura religiosas de hoy, que tienen la misión, precisamente, de hallar dicciones nuevas al perdurable mensaje artístico-religioso español. Misión difícil, ciertamente, que no puede ser ayudada por preceptivas y cálculos previos. Ella exige al artista de hoy un ascetismo que por muchas razones sólo es dable esperar de los artistas jóvenes, únicos que tienen vivo el sentido del entusiasmo. Uno de los rasgos de este ascetismo consistirá en aceptar con humildad esa conciencia de artesano que desde hace mucho tiempo está ausente en los artistas. Para serlo de verdad se requiere, ante todo, la suma de disposiciones y saberes imprescindibles. Para serlo en un ámbito de expresiones religiosas hoy se necesita, además, un cierto estado de tensión y de gracia que hay que conquistar por medio de una disciplina espiritual: sólo así será posible, después de la gran caída del arte religioso volver a

alumbrar con un pobre pincel las chispas de luz divina que no hay en la paleta. (AM 1947a)

TEXTO 3

La ambición y la vocación en el estudio de la Historia de las religiones en la primera correspondencia entre Álvarez de Miranda y Santiago Montero Díaz.

a) Carta de Ángel Álvarez de Miranda del 8 de octubre de 1952 (que inaugura la correspondencia y se fecha el mismo día de la defensa de la tesis doctoral italiana)

Mi querido maestro y amigo: Desde hace bastante tiempo vengo deseando contactarme con Vd.... Mi afán de verle, pues, del que acaso tenga noticia a través de amigos comunes que sabían mi interés, me induce ahora a decirle por escrito algo que de palabra quería comunicarle. 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". Le cuento esto a Vd. porque de todos los profesores que ahí tuve ha sido el único que me atendió de una manera inolvidable para mí y porque me siento obligado moralmente a rendir cuentas al único maestro de la Facultad que tuvo confianza en mí y me profesó amistad y ayuda. Desde que llegué a Italia, pues, me decidí a hacer de los estudios histórico-religiosos el tema de mi vida y cada día estoy más entregado a ellos. 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 (*sic*), 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...

b) Contestación de Montero del 25 de febrero de 1953

Querido amigo:... 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...

c) Contestación de Álvarez de Miranda del 2 de marzo de 1953

Querido amigo: Conservaré siempre esta carta que acabo de recibir de Vd. no solo como una nueva muestra de su generosa amistad, sino también como un estímulo más, -precioso para mí por provenir del único maestro que tuve en mi patria-, a la cada día más plena y *exclusiva* dedicación a la tarea histórico-religiosa. Nunca me cupieron dudas de que Vd. dejase de alentar al viejo alumno, pero necesitaba unas palabras como las suyas, de aceptación, no ya del trámite doctoral (bien sabido es que su patrocinio suele extenderse a tantos doctorandos abandonados por otros), sino también del específico camino intelectual al que me ha inclinado una especie de "poder natural" que siento gravitar sobre mi. Me siento comprometido conmigo mismo a incardinar en España, en lo que me sea posible, esta ciencia espléndida y peligrosa; y ello con el máximo desinterés, con esa precisa actitud que Vd. ha adivinado -¡qué alegría, comprobar que lo que yo busco coincide con lo que Vd. me propone!- exenta de preocupaciones apoloéticas como de rencillas antidogmáticas y atenta en cambio al meollo humanístico, histórico, cultural de todo lo que es patrimonio del *homo religiosus*...

d) Contestación de Montero del 7 de marzo

Querido amigo: Acabo de recibir su grata carta que contesto hoy mismo. Mucho celebro la plena ratificación que Ud. me expresa de su propósito de cultivar esa espléndida especialidad cuyas conclusiones y supuestos afectan a la totalidad de la historia universal y de la ciencia de la cultura...

TEXTO 4

Las vicisitudes de la tesis doctoral española sobre Polibio
en la correspondencia entre Álvarez de Miranda y Montero

a) Primera carta de Álvarez de Miranda del 8 de octubre de 1952 (partes anteriores citadas en el texto 3a)

... Ya que soy doctor en una Universidad Italiana quisiera serlo también en la de Madrid, y hacer efectiva la tesis sobre Polibio que bajo el patrocinio de Vd. inscribí antaño en la Facultad de Letras de Madrid... por mi parte en el estudio de Polibio desearía examinar un poco detenidamente el tema de la actitud del racionalismo antiguo frente a los fenómenos reli-

giosos, que en el caso de Polibio me parece ser uno de los aspectos menos estudiados...

b) Ante la falta de respuesta envía una segunda el 1 de noviembre donde matiza sus objetivos:

... La materia esencial de la tesis son todos aquellos pasos de Polibio que reflejan una postura ideológica... La tesis propiamente dicha consistirá, especialmente, en analizar y valorar la actitud mental del historiador... el tema de la τύχη será objeto de una especial consideración. Creo que serán también valiosos los capítulos dedicados a analizar la postura de Polibio ante la religiosidad de la época, y sus ideas y reacciones en este sentido...

c) Contestación de Montero del 25 de febrero de 1953

... Completamente de acuerdo con el giro y orientación dado a su tesis sobre Polibio. Yo quería que la hubiera presentado hace ya tiempo, pero reconozco que ha aprovechado admirablemente estos años... ha hecho muy bien en mantener el tema de Polibio. Precisamente es uno de los autores claves en el helenismo para determinar –como usted dice– “la actitud del racionalismo antiguo frente a los fenómenos religiosos”. En espacial me permito sugerirle que se fije en las frecuentes alusiones y juicios de Polibio sobre la *asebeia*. El tema de la impiedad en Polibio, como Ud. habrá comprobado, tiene importancia. Esto por lo que hace a su primera carta. En cuanto a la del 1 de noviembre, vuelvo a suscribir su punto de vista. Me parece muy bien el esquema que me traza. Me alegra mucho además que se mantenga Ud. dentro del marco de las “ideas históricas”, para no tener que modificar el enunciado de la tesis en una instancia, lo cual siempre da lugar a engorros burocráticos. Pero, dentro del marco de la concepción historiográfica ¡cuántas cosas pueden decirse!...

d) Contestación de Álvarez de Miranda del 2 de marzo

... Tomo muy buena nota de lo que me dice de no desplazar el trabajo de su eje originario, esto es, de las “ideas históricas”... solo que ahora me asalta la duda sobre la formulación literal exacta con la que presenté en la secretaría de la Facultad el título de la tesis...

e) Contestación de Montero del 7 de marzo

... Su instancia de tesis está resuelta con aceptación del Decano en fecha 6.V.46., y el tema exacto es “Concepto de la Historia en Polibio”. Razones reglamentarias nos obligan a no alejarnos en exceso de ese tema

central, pero tenga Ud. en cuenta que bajo el rótulo de concepto de historia, caben toda una serie de enunciados como: destino y libertad humana en Polibio; papel de lo trascendente en su concepción histórica; los dioses y su influjo en el acontecer humano... En fin, todos los que Ud. quiera incluir, dentro de la temática preferida, proponiéndole... un subtítulo especificativo: “la idea del destino”, o “La intervención de los dioses”: En fin, lo que Ud. quiera. El subtítulo respetaría el rótulo inicial, lo aclara, lleva el toro al terreno de Ud....

f) Contestación de Álvarez de Miranda del 12 de marzo

... Perfectamente de acuerdo en conservar el título originario, en cuanto al subtítulo que refleja con más precisión la zona preferente de investigación... lo voy a completar: El concepto de historia en Polibio (El conflicto entre racionalismo y religión tradicional y su relación con el pensamiento ético e historiográfico)... propongo tres partes de la tesis: 1ª el pensamiento religioso 2ª la recepción del mundo de ideas estoicas 3ª las consecuencias historiográficas... de esta manera va a quedar más extensa la primera parte, y menos las otras dos...

g) Contestación de Montero del 16 de marzo

... Encuentro perfecto el título y el subtítulo... de acuerdo con lo que me dice en su carta sobre enfoque y planteamiento de su tema...

TEXTO 5

La preparación de la cátedra de Historia de las Religiones de la Universidad de Madrid según la correspondencia entre Álvarez de Miranda y Montero.

a) Carta de Montero del 16 de marzo de 1953

... De acuerdo con lo que me dice en su carta sobre enfoques y planteamiento de su tema. Creo que entre Ud. y yo (por fortuna para ambos) existan discrepancias. Creo también que serán mínimas. Lo que a mi personalmente me interesa de su tesis es que se presente dentro de este curso, que tenga el éxito (LO TENDRÁ) que deseo y que Ud. pueda opositar a la cátedra, a punto de dotarse, de nuestra Facultad, que llevará el título de Historia de las Religiones, o Filosofía de la Religión. Como Ud. sabe he orientado toda mi vida en el sentido de la pasión española y el amor radical a mi país. Si Ud. quiere, España a través de Galicia, pero en definitiva España. Y como catedrático español deseo ver esa enseñanza representada en persona de solvencia, autenticidad, formación filológica y criterio generoso. No en un sectario indocto. Por eso tengo prisa en su

Doctorado y su oposición. Puede Ud. dar por descontado que tendría siempre el máximo empeño en su favor, por ser Ángel Álvarez de Miranda, aunque no mediase esas circunstancias. Pero *esas circunstancias*, de decoro universitario, añaden a mi interés, ya que no más afecto, al menos *más legítima razón de Estado*. Y sea lícito al viejo profesor Montero conjugar su amistad leal hacia Ángel Álvarez de Miranda con su también leal amor a la Universidad. En dos palabras... doctórese y hable conmigo. Yo le daré mi opinión sobre su memoria de cátedras y otras cosas. E iré a su tribunal de oposiciones, ya que no a defenderle contra justicia, sí a impedir la injusticia. Se lo pediré al Ministro... Y no habrá otro remedio que llevarme a su tribunal...

b) Contestación de Álvarez de Miranda del 23 de marzo

... Si un día u otro se incluyese en España la Historia de las Religiones entre las disciplinas universitarias, y si Vd. forma parte del tribunal yo me encontraré entonces con la siguiente situación: tener predispuesto en mi favor al único español que objetivamente, por caudal científico, por multiplicidad de saberes, por sensibilidad intelectual y por mil razones más podría ser el más autorizado crítico, el más severo juez y en consecuencia el más “temible” objetor posible... Por lo demás, cuando hace ya casi cinco años, decidí consagrarme de lleno a la Historia de las Religiones, lo hice consciente de que ese no era un camino para llegar a la Universidad -por lo menos a la española- y no por eso estuve ya desde entonces menos decidido a hacer de esos estudios el eje de mi vida. Me dice Vd. que está a punto de dotarse una cátedra de Historia de las Religiones: si le he de decir la verdad siempre me han asaltado dudas de que ese proyecto pueda realizarse en España (sobre todo tan pronto como parece deducirse de su carta) a pesar del deseo de comunes amigos nuestros. En todo caso yo estoy dispuesto a emplearme a fondo y preparar inmediatamente la Memoria y todo lo demás, por lo cual me acojo inmediatamente al patrocinio de Vd., que me será sencillamente precioso... P.D. Me dice Vd. que el título de la cátedra parece que será “Historia de las Religiones” o bien “Filosofía de la Religión”. Estoy seguro de que Vd., lo mismo que yo, preferirá el primero: sin la Historia será imposible la Filosofía: no se trata de excluir a esta última, por supuesto; pero creo que Vd. mejor que nadie, como historiador y como todo, puede influir para que la nueva disciplina se incluya como Historia de las Religiones. Desde luego a mí me conviene mucho más así, pero estoy convencido que a la Universidad

misma y al enfoque de la disciplina le conviene no menos esta formulación de “Historia”. ¿No cree?.

c) Contestación de Montero del 5 de mayo

... Le adelantaré algo: Yo tengo un estudio legal, bastante avanzado, de las posibilidades de fundar en la Facultad una cátedra que en definitiva tratará de *Ciencia de la Religión* (subrayado a mano). Esta es una necesidad que se deja sentir. Se trata de decidir si la “especificación” de la cátedra será “Historia de las Religiones” o “Filosofía de la Religión”. Hasta ahora nada hay firme sobre eso, y yo tengo la seguridad de lograr, en la Junta de Facultad, el desempate en el sentido de “Historia comparada de las religiones” o algo análogo. Todo está en estudiar el momento oportuno para presentar esa moción, que apoyará el conjunto –tal vez la totalidad– de los colegas. Por lo demás Vd. vaya pensando en la *Memoria* y el *Programa*. Y vaya haciendo sus cálculos para el futuro sobre la evidencia de que en su día –y no muy tarde– se sacará a oposición esa enseñanza...

d) Carta de Álvarez de Miranda del 23 de septiembre, convocada ya la cátedra

... No sé porqué (y carezco desde tan lejos de toda noticia), pero tengo la duda de si en la Facultad de Filosofía habrá caído bien la creación de la cátedra y mi intención de concurrir a ella, intención que naturalmente yo he exteriorizado lo bastante para que se sepa...

e) Contestación de Montero del 30 de octubre

... Por lo demás creo que todo marcha perfectamente. No deje Ud. de trabajar. Yo escribiré hoy o mañana recabando el que se me lleve a dicho tribunal por pleno derecho de analogía. Creo que tiene Ud. en Pettazzoni un buen consejero y amigo. No obstante, a mí me gustaría haber hablado algo con Ud. sobre la memoria y ciertos enfoques. Algunos problemas de metodología, a mi juicio, quedan por completo fuera de la órbita doctrinal en que se mueve Pettazzoni. El sacarse la cátedra a oposición ha caído perfectamente entre las personas inteligentes. Para mí ha sido un triunfo personal, no porque mi gestión haya decidido la convocatoria (eso de ninguna manera!) sino porque hace muchos años vengo propugnando la necesidad de esa enseñanza. Siga trabajando con entusiasmo...

TEXTO 6

La relación con Eugenio D'Ors en el año 1954.

a) Glosa “Perspectivas académicas” publicada en *Arriba* el 8 de julio de 1954, día en que se desarrollaba el tercer ejercicio de la cátedra de Historia de las Religiones de la Universidad de Madrid

Según mis noticias, pronto va a ser instaurada, en la Universidad de Madrid, la cátedra de «Historia de las religiones»... A mí, particularmente, semejantes cuestiones me interesan mucho; porque, sin ser, ni mucho menos, especialista, he tenido que tropezar con ellas, saliendo del punto de vista filosófico de la historia de la Cultura... En cuanto a lo genérico de la historia de las religiones, completa el ideal universitario del estudiante que hace más de cincuenta años se atrevió a pedir que se restaurase, académica pero no seminariestamente en lo exclusivo, la enseñanza de la Teología. Otra actualidad tiene dicha enseñanza, que, por excepción, no es alemana ni francesa, sino rumana, como el sabio que la propugna; y viene de los trabajos de un rumano, Mircea Eliade, verdaderamente admirable en su ciencia, sin más inconveniente que, en ocasiones, la excesiva minuciosidad erudita... (D'Ors 1954a).

b) Carta de Álvarez de Miranda del 10 de agosto

Querido maestro: Muchas gracias por su felicitación que estimo en la misma proporción que vengo estimando desde siempre todos sus escritos, juicios y actitudes, tan orientadores para quienes al nacer a la vida intelectual hemos hallado en Vd. el más seguro y multiforme magisterio. Gracias también por el transparente celo amistoso de de sus comentarios en “Arriba”, reveladores, una vez más, de esa admirable, de esa –no es paradoja– *inveterada juventud espiritual* del maestro y del amigo, siempre tensa e iluminadora. Ambición y honor será para el novel profesor departir sobre la “gnosis” al abrigo del experto navegante en todas las rutas del “conocer”. Su carta me ha llegado con retraso a Cercedilla, donde estoy inmovilizado. Es una enfermedad a los nervios motores, que venía arrastrando desde la primavera y que el trance de la oposición agravó. No puedo andar sin báculo... y aún escribir le cuesta trabajo al brazo. Los médicos me anuncian varios meses de inmovilidad y ojalá sea solo eso... Adjunto una pequeña ofrenda: es lo único que tengo a mano en Cercedilla de lo escrito en los últimos tiempos. Protagonista de ese estudio es el tema de la irreligiosidad, encarnada en Prometeo (el que Vd. vio *vivo* en Delfos). La parte III de ese trabajo comenta un viejo pleito, el de Cultura frente a

Natura, en el que vislumbro una raíz de la irreligiosidad como grave figura histórico-religiosa. Que pase Vd. un óptimo verano, que en otoño disfrutaremos viéndole en Madrid... Suyo.

c) Contestación de D'Ors del 22 de agosto de 1954

Mi querido amigo: La noticia sobre su situación de salud me consternó, al recibirla. Pero reaccioné pronto, pensando en cierta analogía con mi mal y con la esperanza, que, a pesar de todo, yo siento, de una mejor suerte, a la cual, desde luego precederá la suya... Precisamente en estos días, he recibido un regalo, en el cual figura una grabación, en disco, de la Novena Sinfonía y de sus Coros triunfales. Le deseo a V. la valentía heroica que he respirado en esta audición, que era casi un juguete, pero no dejaba de ser una lección moral. V. no la necesita, dado su temple. Si algo se puede añadir a su virtud, que no le falte de mi, la eficacia de la compañía. Estoy impaciente de otras y mejores noticias, que a la vez serán los aseguramientos de la posibilidad de la ejecución de nuestros proyectos. Opongamos a las fuerzas ruines que han podido llegar a amenazar con estorbarlos, nuestra energía. La suya será más facilitadora del éxito, que, de todo corazón, le deseo... ha sido acompañado también por otro presente, el de un "Diccionario del mundo clásico", que me gustaría saber que juicio merece de Vd., como especialista y, a la vez, como espíritu fortificado por una alta filosofía. También quisiera saber su opinión sobre los libros de Mircea Eliade, a quien, hace tiempo, conocí personalmente en Lisboa, y a quien he leído mucho, tanto en un breve opúsculo sustancioso, como "El eterno recomenzar", que me impresionó mucho, como en la "Historia de las religiones", que publicó Payot y en que, a mi parecer, se abusa de la referencia detallista y prejudicial. Que nuestro buen diálogo no tenga reparo en reanudarse, haciendo hablar a los otros, a vera nuestra. De pocas posibilidades de gestión o de conocimiento gozo ahora, con las mermas que me impone mi doliente situación. Pero, si algo, a despecho de distancias y limitaciones, pudiera servirle mi asistencia, así como los resortes que pudiera yo, aún, manejar, disponga incondicionalmente de este su amigo, que le quiere y acompaña con los mejores deseos, sus nuevas empresas.

TEXTO 7

Una intervención programática: el comienzo de su lección inaugural.

La costumbre académica de dar especial realce a la primera lección del novel catedrático y a la postrera del veterano indica, por lo menos, una

cosa: que la Universidad tiene conciencia de que su vida científica está jalonada no sólo por el progreso del saber, sino también por el curso biográfico de los hombres que en su servicio se relevan. Y que las varias disciplinas, cuya luz es más inextinguible que la vida de los hombres, han de pasar de mano en mano, como las olímpicas antorchas de los atletas, cuya carrera era una forma de servicio al ideal común. Y así, en estas ocasiones académicas de la primera lección, lo que habitualmente se celebra es una especie de nupcia entre el nuevo profesor y la preexistente disciplina. El acto no es entonces inaugural respecto de la ciencia profesada, sino respecto del profeso, sobre el cual recae en tales casos la consideración de protagonista. Pero hay otros casos, y éste es uno, en los que a la novedad del hombre en el claustro se sobrepone otra de orden muy superior: la novedad de su disciplina en los cuadros de enseñanza. El posible interés de la efemérides se desplaza entonces: lo importante para la economía espiritual universitaria es ya primordialmente la nueva disciplina incorporada, la antorcha que se ha querido añadir al haz de ciencias, que, como otras tantas luminarias, integran el patrimonio de bienes intelectuales que la universidad hereda, incrementa y transmite. He aquí por qué resulta obligado, para el titular de la cátedra de Historia de las Religiones en una Universidad y en un país que por primera vez incorporan esta ciencia, parar mientes en el significado de esa incorporación. Es lo que intentará sugerir esta primera lección, aludiendo, sólo sumariamente, a dos cuestiones: 1ª Cuál es la función propia del saber histórico-religioso como saber autónomo y relevante, 2ª Qué posibles perspectivas ofrece este saber a la ciencia española. (AM 1955: 1-2)

TEXTO 8

Las posibilidades de una nueva orientación disciplinar en la ciencia española

La misma historia cultural de España constituye, dentro de Europa, no sólo el núcleo de resistencia más intenso frente a los procesos de secularización, sino que es, paralelamente, el más activo principio de una inversa tendencia sacralizadora... esa peculiar energía sacralizadora que nuestra cultura hace discurrir hasta por cauces profanos: energía que por sí misma cae bajo la demarcación de la “Historia de las Religiones” como ciencia que opera desde una específica sensibilidad intelectual para los fenómenos religiosos. Y esta sensibilidad no se ha proyectado de una manera suficiente sobre nuestra historia y cultura, ni ha abordado los hechos por su diámetro más ancho, que conceptualmente es el de “religioso” antes que el de “cristiano”, y el de “sagrado” antes que el de “heterodoxo” o

que el de “ortodoxo”. Y una visión discriminadora de los hechos religiosos exigirá siempre esa específica sensibilidad aludida, so pena de empequeñecer la real dimensión de la órbita religiosa por medio de una serie de reducciones. Reducciones que son explicables en los viejos historiadores de la *España Religiosa* y de la *España Sagrada*, pero que lo serían menos en sus continuadores de hoy; hoy no sería posible seguir circunscribiendo la España religiosa a la España cristiana, la España cristiana a la España eclesiástica y la España eclesiástica a la España de los fastos episcopales. Esto lo vislumbró en su gloriosa madurez Menéndez Pelayo al propugnar la Ciencia de las Religiones como un saber fértil para la Hispanística. A tal posibilidad, acreditada en primer lugar por la propia tarea del maestro, se añaden, como hemos visto, la necesidad de incorporar a la Historia General de las Religiones los hechos del afluente hispánico, y, sobre todo, el imperativo, para un país de tradición y vocación universalista, de estar presente en una ciencia cuyo objeto no puede ser más universal. Todo sumado hay motivos para acoger de buen grado a la disciplina que hoy se incorpora a nuestra Universidad como una más entre las profesadas. Disciplina a la que ojalá puedan servir en algo las flacas fuerzas de este nuevo profeso. (AM 1955: 36-37)

TEXTO 9

Extractos de la correspondencia entre Raffaele Pettazzoni
y Ángel Álvarez de Miranda (escrita en italiano).

a) Carta de Álvarez de Miranda fechada el 7 de mayo de 1955

Queridísimo maestro y amigo: Desde hace mucho tiempo tenía el deseo de escribirle... para darle noticias más, 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 parálítico. 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. Le envió las mayores felicitaciones por el gran éxito suyo y del Congreso, de todo lo cual he tenido cumplidas noticias. Habrá podido imaginar cuanto hubiese deseado participar. Pero viajar es para mí extremadamente difícil dada mi situación física... 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.

b) Contestación de Raffaele Pettazzoni del 18 de mayo de 1955

Querido Profesor Álvarez: Su estimada carta me ha conmovido sinceramente por el tremendo, diría que casi trágico contraste entre la terrible noticia sobre su enfermedad y la alegría de su nombramiento como profesor de Historia de las Religiones en la Universidad de Madrid. Me complace enormemente este alto reconocimiento de su excelente calidad como estudioso, a la par que por añadidura la *magna carta* de la introducción de la Historia de las Religiones en la universidad española... cuento conmigo en todo cuanto pueda serle de utilidad... En el Congreso de Roma... cuanto he deplorado su ausencia... Coraje, querido profesor Álvarez... a la espera de su invitación oficial, me propongo tarde o temprano ir a Madrid, y por tanto le digo, *hasta la vista*...

c) Carta de Pettazzoni fechada el 22 de junio de 1956

Querido Profesor Álvarez de Miranda: Estoy contento de que la visita del profesor J. M. Gómez-Tabanera me brinde la ocasión de hacerle llegar mi afectuoso saludo... hablamos sobre Usted y los estudios de Historia de las Religiones en nuestros dos países. No sabe Usted con cuanta alegría y esperanza acogí la noticia de su nominación a la cátedra de la Universidad de Madrid... le envió mis saludos recordando la época de su estancia romana. Le aseguro, querido Profesor, que le recordamos en las reuniones de nuestro Instituto, en el mismo aula de la Escuela que Usted frecuentó, y todos hacemos votos de que se restituya próximamente a sus estudios...

TEXTO 10

La relación de Álvarez de Miranda con Mircea Eliade.

a) Reseña del *Tratado de Historia de las religiones* de Eliade

... Pues bien: un gran envite a la reanudación de esa óptima costumbre (la de traducir al español obras verdaderamente importantes y a tiempo) lo está dando entre nosotros el Instituto de Estudios Políticos con la colección que dirigen X. Zubiri y J. Conde. Pero aquí no voy a hablar de la colección entera, sino tan solo de uno de los volúmenes en ella publicados: el *Tratado de historia de las religiones*, de Mircea Eliade. El autor es un estudioso rumano bien conocido de los especialistas, al cual los azares de estos últimos años –pero sobre todo sus prestigiosos méritos científicos– han transplantado desde una cátedra en Bucarest a una cátedra de la École des Hautes Études, de París. Manuales de historia de las religiones existen por docenas desde finales del siglo pasado. Entre todos ellos, éste de Eliade, aparecido en Francia en 1949, ocupa ya un puesto singular y será siempre señalado por su originalidad en el modo de tratar la materia. Esa originalidad consiste, para decirlo en pocas palabras, en haber sustituido la tradicional arquitectura de los tratados similares, que ha sido siempre primordialmente histórica, por otra arquitectura hasta ahora inusitada, que es rigurosamente temática... los hilos conductores de esa trama, en vez de las diversas religiones, son los temas religiosos en sí mismos, como elementos que, de una u otra manera, aparecen en múltiples sistemas religiosos... Hay una fórmula verbal que el autor emplea casi constantemente: en no importa que lugar... se da tal o cual sacralidad, que Eliade agrupa con las similares de cualquiera otra religión, prescindiendo de su ubicación en tiempo y espacio. Semejante prescindencia típicamente fenomenológica plantea, sin embargo, una cuestión: la de hasta qué punto es lícito para una obra así arrogarse el título tradicional de “Historia de las religiones”, dado que aquí se pone entre paréntesis el coeficiente temporal y espacial, esto es, histórico, de las sacralidades. Es ésta una objeción que más de un estudioso ha formulado ya a Eliade. Objeción razonable, sin duda alguna, pero que atañe más al título que a su contenido. Por otra parte, el mismo Eliade parece concebir su libro como la primera etapa de un trabajo más amplio, en el que, indudablemente, ofrecerá la complementaria perspectiva histórica, de la que deliberadamente ha prescindido aquí. Si tal no fuese su proyecto, el título de este libro sería menos justificable; y su puesto en las bibliotecas estaría muy cerca al de la *Phänomenologie der Religion*, de Van der Leeuw, la cual es

una óptima compañía, sin duda alguna, pero inadecuada para hacer entrar a una obra en el recinto mismo de los tratados historiorreligiosos, que es lo que merece, en definitiva, el producto intelectual de un estudioso como Eliade. (AM 1955e: 109-111)

b) Carta de Eliade del 10 de marzo de 1955 (en francés) en la que contesta a una previa (perdida) de Álvarez de Miranda en la que le enviaba la reseña anterior

Estimado colega: Le agradezco muy encarecidamente el artículo que ha tenido la amabilidad de dedicar a la traducción española de mi *Tratado...* Quería en todo caso decirle lo mucho que está en lo cierto al recordar que este primer volumen –fenomenológico y morfológico– no se corresponde al título general de la obra. Tengo en preparación desde hace bastante tiempo, y espero terminarlo de aquí a dos o tres años, un segundo tomo que llevará por subtítulo, *El hombre, lo sagrado y la historia*, y estará dedicado a los ritos y la historia propiamente dicha de las religiones. Congratulándome de modo anticipado por que podamos conocernos en el próximo congreso de Roma, reciba mi saludo cordial.

c) Contestación de Ángel Álvarez de Miranda a Mircea Eliade fechada el 21 de octubre de 1955 (en español)

Mi admirado colega y amigo: No he contestado a su carta de la primavera pasada a la espera de enviarle alguno de mis últimos pequeños trabajos; por otra parte hubiera sido feliz si hubiera podido conversar con Vd. en el congreso de Roma. Desdichadamente, sin embargo, me hallo paralítico desde hace casi un año y tengo que renunciar entre otras cosas a hacer una vida intelectual todo lo intensa que esperaba realizar cuando obtuve mi cátedra de Historia de las Religiones de la Universidad de Madrid. En ella menciono muchas veces su obra. Y en este aspecto me permito anunciarle la visita de un joven alumno mío, el Sr. Valdés, que irá dentro de pocas semanas a París a estudiar Historia de las Religiones y a trabajar en las Bibliotecas de esa ciudad. Para él será preciosa la enseñanza de Vd. en todos los aspectos. Por correo aparte le haré llegar los dos pequeños trabajos aludidos: uno sobre religión e irreligión y otro sobre “Magia y religión del toro norteafricano”, este último forma parte de un amplio trabajo sobre desarrollos rituales del toro en el mundo antiguo, en el que vengo trabajando desde hace años y que inicié en Roma bajo la tutela del Prof. Pettazzoni. Aprovecho esta ocasión para ofrecerme, suyo afmo., servidor y amigo.

TEXTO 11

Un juicio sobre la obra de Álvarez de Miranda realizado por José Luis López Aranguren poco después de su muerte.

Ángel Álvarez de Miranda ha sido un hombre de una valía intelectual absolutamente excepcional, hasta el punto de que yo no creo que haya en España, entre los menores de cincuenta años, arriba de media docena de figuras que puedan ponerse a su lado. Pero esta valía no consta porque su obra –en la que hay una media docena de trabajos de primer orden, pero publicados en revistas técnicas o inéditos– es escasa, muy mal conocida y, pese a su calidad, insuficientemente representativa (Aranguren 1957: 289).

TEXTO 12

Dinámica religiosa: el toro y la medicina.

El toro ha sido percibido como una gran cantera de virtudes misteriosas y utilizables por el hombre; la técnica de esa utilización se inscribe dentro de la magia, en tanto que sigue percibiéndose, de manera confusa y oscura, una cierta misteriosa potencia del toro, que no es sino el vestigio de su antigua sacralidad. Y al mismo tiempo, es médica en cuanto que esa misma técnica no puede ya seguir siendo sentida como lo que era, es decir, como un conjunto de ritos pertenecientes a todo un organismo religioso que, como tal ya no está vigente en la conciencia religiosa. Pero el rito es siempre lo último que se pierde de una religión, es su elemento más tenaz. Aun despojado de su veste religiosa, que lo emplea como medio de salvación, es capaz de adoptar otras, y especialmente la de la medicina, que lo transforma en instrumento de salud. (AM 1953b: 325)

TEXTO 13

Álvarez de Miranda enjuicia algunos de sus trabajos en su correspondencia con Santiago Montero.

a) La valoración diferente de sus dos tesis en una carta del 31 de marzo de 1953

Querido amigo: Solamente cuatro letras, para darle cuenta... de que mañana... llegarán a Madrid los 5 ejemplares de la tesis... Pienso en lo bastante mejor que el trabajo podría haber resultado si no hubiera habido estas prisas... (A la oposición) presentaré, además, como es natural esta tesis sobre Polibio 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 las religiones mediterráneas”, desde Mohendjo Daro hasta Iberia, obra de la 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...

b) La valoración de su artículo sobre Job y Prometeo en una carta del 9 de enero de 1954

Estoy trabajando mucho y con mucho ánimo... Acabo de dar cima a una (publicación) titulada “Job y Prometeo o religión e irreligión” de la que estoy muy contento y en la que por primera vez conjugo la filología clásica y la hebraica...

TEXTO 14

Análisis de la complejidad del creer como del no creer: el ejemplo de Polibio

Generalmente les ha bastado con aducir la media docena de textos más clamorosos en los que el historiador explica el origen de la religión como resultado de una pura invención humana, o abordar con mente racionalista la interpretación de hechos míticos y culturales, o concibe la función propia de lo religioso como un puro instrumento político enderezado a dominar al pueblo: el resultado negativo de la “fe” de Polibio parecía resultar así evidente, y tanto los comentaristas de sus “Historias” como los tratadistas de la religiosidad griega han solido descansar concordados una vez “proclamada” esta tan aparentemente diáfana irreligiosidad del historiador griego. Adelantemos desde ahora que una tal opinión sobre la irreligiosidad de Polibio es hasta cierto punto válida y correcta, y que aquí no se trata propiamente de impugnarla. Pero al mismo tiempo parece también insuficiente y merecedora de ser más ampliamente analizada y explanada, y ello por diversos motivos. Ante todo por el hecho de que la irreligiosidad es, en sí misma, uno de los fenómenos más complejos, cambiantes y problemáticos a que puede dar lugar el espíritu humano, y porque para comprenderla no basta simplemente con “proclamarla”. La irreligiosidad, por otra parte, no es ni se puede concebir como una postura abstracta y flotante en el espacio, sino que consiste en una actitud contradictoria, condicionada y correlativa respecto de una religiosidad positiva y anterior; en ella, además, caben muy diversos grados y matices, muchas posturas más o menos coherentes o ilógicas. La irreligiosidad, en fin, es también una “figura” religiosa, hasta el punto de que la tipología misma del hombre irreligioso no es menos variada que la del religioso. A todo ello se añade, en el caso concreto del mundo griego, la especial inserción

de la religión –y por tanto de la irreligiosidad– en la total cultura griega: en una religión de tipo nacional la actitud irreligiosa implica posturas que entran en colisión no sólo con la religión, sino también en cierto modo con las bases de la nacionalidad y con la cultura patria tradicional. Con decir, pues, que Polibio es irreligioso no se aclara un sector de su bagaje mental y afectivo y en cambio se plantea más bien un nudo de problemas. (AM 1956: 27-28)

TEXTO 15

Calvinismo e irreligión, en torno a una reseña de un libro de Aranguren.

Además de Lutero y el luteranismo, el autor trae al centro de su investigación el calvinismo como corriente ideológica, y, sobre todo, como actitud ético-religiosa, la más potente y caudalosa en el seno del protestantismo. En Calvino, inaugurador de un eticismo rigorista, que acabará por helar los más íntimos resortes de la religiosidad, ve Aranguren, ante todo, al precursor de un *ethos* nuevo que tiende a convertir el cristianismo en una suerte de perpetua cuaresma, en una religión despojada del sentido de fiesta. Creo que en las páginas que dedica a este tema el autor ha calado muy hondo: prolongando sus reflexiones uno se percató de hasta qué punto la pérdida del sentido de fiesta, por ejemplo, conspiraba a convertir el fenómeno calvinista en una no-religión, ya que lo festivo es, en su más profundo sentido, un cauce de la comunión religiosa, no sólo de los miembros entre sí, sino de la comunión de cada cual con lo trascendente. Por eso no es un azar que el *ethos* calvinista haya operado toda esa suma de vertiginosas secularizaciones que Aranguren delata: eticismo unitariano, eticismo meramente deísta y, en fin, eticismo ateo. Etapas de un ciclo fatal e imperturbable, en el que el hiperestésico sentido de la *justicia* del hombre acaba por anular a la *gratia*, y la moralidad del hombre elevada a instancia suprema terminará por hacer de Dios una entidad ociosa. (AM 1955h)

TEXTO 16

Un ensayo de síntesis que intenta superar los preconceptos.

Cuando los historiadores hablan de las religiones indígenas americanas suelen caracterizarlas echando mano de un concepto y de un vocablo que, a fuerza de repetido, parece insustituible: su crueldad. Los ritos y ceremonias de aquellas religiones, se dice, eran crueles: dioses que exigían víctimas humanas, sacerdotes que extraían el corazón de los prisioneros, niños arrojados a las corrientes subterráneas, mujeres desolladas cuya piel

servía para adornar el cuerpo del oficiante; a veces, en fin, prácticas de antropofagia ritual. Y siempre la tremenda abominación de la sangre derramada. La noción de crueldad parece resumir y caracterizar cumplidamente el tipo de religiosidad que circuló por las culturas precolombinas. Y, sin embargo, una mirada atenta a la índole peculiar de los fenómenos religiosos tiene que delatar como inadecuada semejante caracterización. Religión cruel, pero todas las religiones, y no sólo las arcaicas, han dado siempre cauce a diversos ingredientes y matices de crueldad. Y por el lado opuesto, tampoco la ternura es un rasgo del que tengan un monopolio las religiones espiritualistas como el Cristianismo o el Budismo; también la vemos florecer, a veces bajo formas conmovedoras, en el paisaje religioso de los pueblos que llamamos salvajes. Pero la cuestión es otra: crueldad y ternura resultan ser, de por sí, nociones poco aptas para tejer una red cuyas mallas apresen la delgada materia de que están hechas las religiones. Más aún: tal como suele ser aplicada a las americanas la calificación de crueldad, parece una categoría demasiado profana, y por ello extranjera al reducto íntimo de lo sagrado. Penetrar en ese reducto es una tarea específica del historiador de las religiones. Hoy día poseemos características congruentes acerca de la dirección fundamental de las religiones antiguas. El rasgo típico de la religión romana lo ciframos en el ritualismo, y el de la egipcia en el crecimiento de lo funerario, mientras otra religión, el Islam, se nos presenta como la religión del libro único. En algunos casos estos rasgos diferenciales ostentan el valor de una definición. El Zoroastrismo, por ejemplo, con su radical tendencia dualística, es por antonomasia una religión del combate. De la religión griega no cabe emitir una caracterización mejor que la que nos la presenta como la religión de la figura y de la fiesta, y la esencia del Budismo cabe perfectamente dentro de la fórmula que la llama religión de la aniquilación y la compasión. ¿Y las religiones americanas? ¿Son susceptibles de ofrecer algún rasgo bastante insistente y primordial que sirva para caracterizarlas? Los historiadores, ya es sabido, insisten en su crueldad. Pero aquí tratamos de perseguir su contenido más medular y más sustantivamente religioso. Y puestos a resumir ese contenido por medio de un concepto, llamaríamos a esas religiones, en forma algo emblemática, religiones de la mortificación. (AM 1955b: 319-320)

TEXTO 17

Las religiones místicas como modelo.

a) Un pasaje teórico complejo: unidad en la diversidad

En realidad, y para una consideración perfectamente psico-histórica, los misterios no son una multiplicidad de religiones y una multiplicidad de misterios, sino una única religión mística con distintas versiones, estas versiones distintas y, sin embargo, idénticas, múltiples, y al mismo tiempo unitarias, es lo que nos da derecho a hablar en plural de religiones místicas. No porque todas ellas llegaran a desarrollarse en forma perfecta y conclusiva, sino porque, germinalmente y tendencialmente, todas y cada una de ellas tendían a erigirse en “la” religión mística. (AM 1961: 225)

b) Niveles de análisis diferentes: un ejemplo de conclusión de carácter religiocéntrico en un contexto teórico impecable

Ante todo, las religiones místicas ofrecen una evidente *unidad*, tanto de origen y de desarrollo como de aspecto y contenido, y poseen por eso elementos no sólo afines o paralelos, sino incluso también intercambiables. Están dotadas, además, de esa especial *autonomía* que hace de ellas un fenómeno religioso irreductible a las religiones nacionales, por debajo de cuyos cimientos afloran a la superficie histórica perforando sus estratos oficiales para instalarse directamente en la conciencia de los individuos singulares, al margen de la religión oficial. Ofrecen, también, una *simultaneidad* de orden histórico más aún que materialmente cronológico, que hace de ellas el fenómeno religioso más potente y original del tiempo helenístico, constituyendo por sí mismas, un tipo religioso que podríamos llamar de *transición*, y ello en un doble sentido: por una parte representan el paso de una religiosidad elemental y agraria a una evolucionada religiosidad de la intimidad y, por otra parte, significan un conato de superar el viejo armazón nacional en cuyo interior la religión estaba aprisionada dentro del mundo antiguo, sustituyéndolo por estructuras más consonantes con el anhelo religioso, ya tipológicamente moderno, de los nuevos tiempos. Y por último, las religiones místicas constituyen una prefiguración, puramente humana y no asistida por la divina luz revelada, de la verdadera salvación del hombre por el verdadero Dios-Hombre presentado y deseado desde los más oscuros ámbitos de la conciencia antigua con un presentimiento que constituye, por sí mismo, la más palmaria demostración histórica y religiosa de aquella razón del mundo antiguo expectante. (AM 1961: 243-244)

TEXTO 18

Caracterización de las religiones místicas
respecto de las nacionales y las universales

a) Comunidad y jerarquía: un análisis de modelos

Ya en su germen se puede vislumbrar cómo la raíz psicológica y religiosa que habría de dar lugar a los misterios es distinta de la que habría de engendrar las religiones nacionales; si éstas, como vimos, se asientan ante todo sobre el sentido y las experiencias de la “comunidad sagrada”, uno de cuyos ejes es la memoria de los antepasados de la familia, tribu o clan, aquéllas, en cambio, discurren ya desde el primer momento por cauces religiosos de por sí extracomunitarios, no son sentidos como un deber colectivo e inexorable, sino como una piedad supletoria y, en cierto modo, potestativa, atañente sobre todo a los individuos o bien a determinados estamentos del grupo social (mujeres solas, o jóvenes, o hombres) pero, en todo caso, no a la comunidad como tal, para lo cual no hay tampoco propiamente una jerarquía establecida, o si existe puede –y a veces debe– no coincidir con la jerarquía establecida en el seno del clan, tribu o nación. (AM 1961: 228)

b) Un análisis evolucionista

Hemos visto que la tendencia a englobar estas religiones (místicas) dentro del marco nacional que les dio origen era la más arraigada entre los tratadistas. Ese enfoque, comprensible desde una consideración puramente genética de los fenómenos religiosos, es, sin embargo, insuficiente dado que las religiones místicas florecen precisamente en el momento de decadencia de la religión nacional. Son su sustituto y las reemplazan definitivamente. Históricamente, por lo tanto, las religiones místicas ocupan en el desarrollo cronológico del mundo antiguo un lugar posterior a las nacionales y anterior a las universales... Las religiones nacionales son, pues, no sólo el área que dio lugar a las primeras formaciones místicas, sino la etapa que, una vez vacía de su propio contenido religioso, antecede históricamente al triunfo de la religiosidad mística en el mundo antiguo. (AM 1961: 18)

TEXTO 19

Un ejemplo de planteamiento antidifusionista.

No es verosímil... que la influencia egipcia en lo referente al toro africano pueda dar mucho más de sí. Tampoco es verosímil la sugerencia, emitida alguna vez, de que el culto egipcio del toro haya recibido sus primeras

sugestiones del Oeste. Todo sumado, parece más obvio inclinarse a ver que tanto en Egipto como en el resto de África existió una base análoga y paralela de veneración al toro como ser potente en lo físico y genésico; el originario naturalismo de esta creencia pudo prosperar en Egipto, como tantas otras cosas, por los cauces de la religiosidad especulativa, del simbolismo y del antropomorfismo; pero quedó, en cambio, más prisionera del naturalismo y de la magia en las poblaciones norteafricanas... (AM 1954a: 43-44)

TEXTO 20

Una magistral caracterización de las religiones nacionales.

Una religión nacional, tanto si se trata de la profesada por una nación que haya logrado el máximo desarrollo (como la Roma imperial) o de la profesada por una tribu que carece todavía de los atributos de la nacionalidad en acto, pero que los posee en potencia (como la Roma primitiva y tribal) comporta en todo caso unos rasgos históricos precisos, resumibles en la idea de que es toda una colectividad, grande o pequeña, quien la profesa, y de tal manera que la religiosidad es entendida y practicada como un negocio precisamente colectivo. Es la comunidad misma, y no el individuo, el sujeto de este tipo de religiones... En la religión nacional existe una "salud" colectiva, a cuya conservación tienden todos y cada uno de sus miembros, pero no tanto como personas individuales cuanto como ciudadanos, como miembros de un Estado al cual, en definitiva, corresponde la regulación de todo interés colectivo, y por tanto también este de la "salud" colectiva. Así las relaciones entre lo numinoso y el hombre vienen organizadas, en las religiones de tipo nacional, a través del Estado. Tipológicamente estas religiones de origen y carácter nacional se pueden considerar como arcaicas. Históricamente, por lo demás, han solido ser reemplazadas o superadas por religiones de tipo universal. Ello ha podido ocurrir de maneras diversas: o bien una religión universal, venida del "extranjero" se ha superpuesto a la religión nacional y autóctona, o bien ha nacido en el mismo suelo de la religión nacional pero con un carácter superador de esa misma nacionalidad. El ejemplo más obvio de ambos tipos de sustitución lo proporciona el caso de la religión romana substituida por el Cristianismo y el de la religión judaica superada por el propio Cristianismo que nació en su mismo seno. Por otra parte, ninguna religión de tipo nacional ha practicado el proselitismo misionero. Ello no significa que no haya sido capaz de extenderse más allá de las fronteras: significa que su extensión, si ha tenido lugar, no ha sido originariamente

un fenómeno religioso, sino un fenómeno histórico-político. Si la religión romana logró imponerse en casi todo el mundo occidental antiguo, su expansión no puede considerarse ante todo como efecto de un “momento religioso”, sino de un “momento político”: los que en Galia, Iberia o África se incorporaban a la religión romana no se incorporaban a la religión en cuanto religión, sino en cuanto que estaban incorporados al Imperio. Y aún habría que poner de relieve otro matiz importante, a saber, desde el punto de vista de la religión nacional la expansión política –piénsese en la de Roma–, tiende, más bien que a hacer partícipe de la propia religión a los pueblos sometidos, a incorporarse su religión o, dicho de una manera política, a “conquistar” también sus mismos dioses, porque los dioses extranjeros vienen a ser también potencias que, carecientes ya del soporte de la antigua nacionalidad, no tienen razón de existir en la antigua forma, sino en otra forma distinta, que es precisamente la de su incorporación al Estado vencedor. Todo ello acusa una concepción nacional y estatal de la religión llevada inflexiblemente hasta sus últimas consecuencias. (AM 1961: 23ss.)

TEXTO 21

El sintoísmo en el contexto de las religiones nacionales.

a) El análisis que presenta en *Religiones mistericas*

Así como las religiones supranacionales son religiones modernas y ello no sólo en sentido cronológico, sino ante todo tipológicamente, así también las nacionales son religiones de tipo antiguo y tampoco sólo en un sentido cronológico alguna de ellas, como el Sintoísmo, se ha perpetuado hasta nuestros propios días y ello no obsta para que siga siendo una religión tipológicamente antigua. (AM 1961: 241)

b) El análisis más detallado que propone en “La religión de los padres”

El tipo de *religión nacional*, tipo inexistente ya en el mundo, ha perdurado hasta nuestros días gracias a esa “rara avis” religiosa que es el Sintoísmo. Se trata de una religión parecida a las de nuestro mundo antiguo –la babilonia, la egipcia, la griega, y la romana– conservada por un milagro de arcaísmo hasta nuestros días, paradoja de fósil viviente. Al igual que las religiones recién citadas, el Sintoísmo es una religión politeísta y naturalística: la persistencia en ella de dioses como Amaterasu o Izanami significa algo parecido a la inimaginable perduración en nuestro occidente de antiguos dioses como Marduk, Osiris, Zeus o Marte. Pero lo esencial

en este tipo de religión es el hecho de que la nación y la religión son una misma cosa, y, por lo tanto, la historia nacional se confunde con la historia sagrada. Su misma génesis es ya un “prólogo en el cielo”: los orígenes del país y los orígenes de la religión se identifican. (AM 1954f)

TEXTO 22

Un análisis psicológico de la experiencia mística.

Pero ¿qué originaria inefabilidad era aquélla? Era una inexpresabilidad, ni la *razón* ni la palabra se sentían capaces de dar una clara formulación de lo que el alma individual buscaba en los misterios ni de lo que en ellos encontraba. Eran ansias y satisfacciones que no se insertaban fácilmente en la esfera del *logos*, de ahí su comunicabilidad. Pronunciarlas era ya profanarlas, decirlas era ya adularlas: lo único que cabía hacer con ellas era “celebrarlas”, esto es, vivirlas sacramentalmente. Era difícil manifestar la esencia y el fundamento de todas las esperanzas escatológicas y soteriológicas alimentadas en los misterios porque ambas cosas eran en ellos sumamente fluidas y vagas, demasiado íntimas y patéticas para poderse aprehender racionalmente. Los misterios son, en una palabra, una de las más puras expresiones de la religiosidad irracionalista existencial. (AM 1961: 236)

TEXTO 23

Toreo y religión: un preludio de la tesis italiana.

En esta España nuestra hay una vieja casta de hombres bravos: se les llama toreros y nacen con una ornamental vocación de morir. Ellos, agonistas de su juego mortal e innecesario, son ya, en este mundo sin religión ni héroes, los únicos que prolongan el sentido del rito bajo el sol, en una auténtica liturgia que tiene como coro al pueblo entero. Por no haber nada en esta tierra nuestra que sea puramente pagano, no ha habido nunca un Píndaro que les cante su hazaña: falta aquí, por fortuna, el sentido triunfal de la vida, y abunda la sensibilidad para toda renunciación suprema; falta la oda, que termina por ser carroña de la filología, y abunda el romance de ciego, que empieza por ser fruto de la viva tradición. (AM 1947e: 5)

TEXTO 24

Transformación de creencias en la larga duración: el ejemplo del toro.

Las religiones antiguas han utilizado este animal, al igual que tantos otros animales apreciados, como víctima en los sacrificios; pero independien-

temente de esta utilización del toro para fines de carácter religioso, lo han erigido a veces en objeto de culto, ya bajo la especie de la diversa potencia animal en sí misma, ya como encarnación de la divinidad en ciertos sujetos de la especie bovina, que en muchos casos ha evolucionado hasta concebir al animal como un mero símbolo de la divinidad, un heraldo o un servidor de ella. La acentuada evolución del teriomorfismo hacia el antropomorfismo en las religiones antiguas señala inexorablemente el progresivo empobrecimiento del toro como figura religiosa. Hay otra dirección en la que el toro, a veces, alarga su vigencia; como, por ejemplo, en ciertas religiones místicas. Su función está entonces vinculada al sacrificio y a la fertilidad, y se basa en la concepción arcaica del valor mágico fecundador de la sangre. En esta línea el toro no está solo, porque tanto su sacrificio como su sangre son los valores que comparte con otros animales y con el hombre. No obstante la transfiguración sociológica que es propia de las religiones místicas, el toro ha sobrevivido a veces, como tantos otros elementos arcaicos, y sólo perdura en ellas como elemento simbólico y ligado al sacrificio. Una tercera dirección religiosa en la que el toro parece haber prolongado su presencia es la que hemos aquí perseguido, y que se resume como intuición de su potencia mágica en orden a la generación humana. Así como en el círculo de intereses vinculados al mundo vegetal el toro comparte con otros animales los prestigios de la fertilidad ligados a la sangre, en este campo el toro goza de una situación aristocrática. El es el fecundador *κατ' ἔξοχήν* y la activación de su valor no se vincula a su aniquilamiento sacrificial, sino a su presencia y a su contacto. De aquí surge una serie prácticamente ilimitada de tratos mágicos del toro, capaces de pervivencia unas veces en el ámbito de las religiones nacionales, otras veces paralelamente, bien que independientemente, de las religiones místicas, pero siempre en el estrato de la magia, de la religiosidad popular y de las creencias especialmente femeninas. Estos tratamientos mágicos del toro son de una radical degradación desde el punto de vista religioso. Si en las religiones nacionales el toro sólo puede perdurar como símbolo y en las místicas como víctima, en la magia popular el toro sólo puede mantenerse a condición de transformarse, de desaparecer como objeto religioso, introduciéndose en la esfera profana. El germen lúdico que todo rito posee por naturaleza favorece este tránsito. Al no existir ninguna referencia a la divinidad, fenómeno frecuente en la magia, se llega a perder la conciencia del carácter religioso del antiguo rito, y esta pérdida de conciencia religiosa, unida al creciente

descubrimiento del valor de su carácter lúdico, termina por encuadrar al toro en la esfera profana. Es un proceso lento y poco claro, cuyas etapas intermedias son siempre difíciles de precisar. Nunca se efectúa totalmente; su órbita completa se desarrolla enteramente sólo en momentos y lugares especialmente adecuados y con carácter excepcional, en ambientes dotados de una gran tenacidad conservadora del elemento arcaico. (AM 1962: 151-152)

TEXTO 25

Perduración y mutación del rito: la fiesta española
de los toros y su derivación de un rito nupcial.

Ha sido la fiesta que llamamos del toro nupcial el fenómeno que nos ha hecho pasar de una costumbre ritual a una práctica lúdica... percibir en el espectáculo llamado corrida, una vez que han sido demostrados sus orígenes religiosos, la persistencia, aunque en estado larvario, de tales o cuales aspectos del rito nupcial originario, del cual parece derivar. En... épocas sucesivas, y particularmente en los siglos XVII y XVIII, agotado históricamente el toreo caballeresco de estilo e inspiración medieval, surgió un nuevo tipo de corridas de toros, las modernas corridas de toros, cuyos elementos principales, una vez más, han sido tomados de la práctica popular del toreo originariamente nupcial y han sido utilizados según las exigencias del nuevo espectáculo. De este modo resulta inseparable el estudio del rito referente al toro del estudio sobre los orígenes del toreo. Esta es una exigencia que naturalmente da el carácter de la materia que estamos analizando, en la que el elemento propiamente religioso a menudo se debe adivinar en su perduración no religiosa. Un rito y una fe de base y de inspiración naturalmente mágica y naturalística que, como estos que estudiamos, se han perpetuado a través de una sociedad cristiana y de una cultura progresivamente evolucionada, es natural que sólo se presenten a nuestros ojos enmascarados y de una manera infrahistórica, por así decir, inconscientes del propio contenido. Una de las más grandes dificultades que se tienen para captar con mayor claridad el sentido mágico y religioso de las operaciones que se desarrollan con el toro consiste en que, cuando dichas operaciones se presentan bajo forma histórica, ya han perdido el carácter religioso, y cuando tenían aún carácter religioso, la historia no pensó en ellas, porque formaban parte de un patrimonio oscuro, extraño e infrahistórico. En estas condiciones, el rito originario, cuyo protagonista era el toro, está necesariamente condenado a una radical degradación; para reconstruir su carácter primitivo debemos atenernos a

los indicios que perduran en formas ya secularizadas. La génesis de estas formas, al no aparecer claramente cimentadas en una base de carácter profano, se relaciona con prácticas encuadradas naturalmente en la mentalidad ritual. Por todo lo que se ha visto hasta ahora, a través del análisis de los mitos y de los ritos, parece deducirse que en la Península Ibérica ha habido una perduración tenaz de ciertas prácticas religiosas referentes al toro. La Arqueología y la Filología ofrecen pruebas suficientes para deducir que en la Iberia prerromana existía un culto al toro. No parece excesivo suponer que los mitos y ritos aquí estudiados son un último resto, en la zona religiosa, de las supersticiones y de la magia del viejo culto ibérico y precristiano. En todo caso, es indiscutible que hasta hoy no conocemos datos históricos referentes al período comprendido entre la época romana y el siglo XIII capaces de ilustrar la existencia de ritos populares referentes al toro. Sin duda debieron existir, porque de otro modo no se explica, por ejemplo, la costumbre del toro nupcial, tal como se encuentra en la época de Alfonso X y en los otros documentos etnográficos ya referidos. Esta costumbre no es el resultado de la imitación por parte de las religiones rurales de los combates caballerescos, como parece deducirse claramente de todo lo arriba expuesto; al contrario, todo induce a creer que es el rito popular del toro el origen de las corridas caballerescas. Sólo falta ahora intentar retomar el carácter de este rito en sí mismo, tal como aparece a través de los siglos en los documentos que hemos registrado. En las regiones rurales y montañosas del centro de la Península Ibérica ha existido durante siglos, al menos desde la mitad del siglo XIII hasta finales del siglo XIX, la costumbre de hacer intervenir un toro en las ceremonias nupciales que precedían a la unión de los esposos. La esposa, al igual que el esposo, entran en contacto con el toro de diferente manera, especialmente ofreciéndole los vestidos el esposo, como los de los amigos, cuando el toro ataca, y haciéndole enfurecerse, arrojándole pequeñas armas arrojadizas que producen derramamiento de sangre, con la cooperación en esta última operación de la esposa. La modalidad de estos actos no corresponde la de una lucha con el toro, y la finalidad perseguida, ante todo, no parece ser, si atendemos a las circunstancias concomitantes... la de un rito. El sentido fundamental de este rito parece basarse en el prestigio que se atribuye al toro como animal dotado de un gran poder de engendrar, que es la garantía de la fecundidad. Otros ritos españoles parecen basarse en esta convicción, de la que hemos encontrado huellas también en las tradiciones populares (mitos y narraciones) de la

Península Ibérica. Paralelamente a esta costumbre rural del toro nupcial conocemos en España, con seguridad a partir del siglo XII, la presencia de corridas de toros de carácter caballeresco, al principio celebradas con ocasión de bodas y posteriormente con ocasión de los más variados motivos de alegría. Estas corridas, cuyo origen siempre ha sido muy discutido y nunca puesto en claro, parecen ser una prolongación reformada, secularizada y lúdica del rito popular del toro nupcial. (AM 1962: 81-83)

TEXTO 26

García Lorca y la sexualidad sagrada.

De ahí también que eso que la crítica seguirá llamando “el amor”, en la obra lorquiana, resulta una instancia remota de lo que el amor es desde hace siglos en el mundo occidental, y, en cambio, muy próxima a la dialéctica de los sexos en el mundo arcaico. Ese espectáculo de la feminidad ansiosa y expectante ante lo masculino es algo más –y algo menos– que el amor: no es tampoco, a pesar de su exasperación, lujuria o patología. No es, en fin, pura biología en el sentido profano de la palabra. Es afán de salvación, o dicho más explícitamente: es la versión naturalística de la soteriología posible en una religiosidad basada en la sacralidad de la vida orgánica. Van der Leeuw ha llegado a fundar esta afirmación que bajo su aparente crudeza expresa una precisa realidad: “Durante mucho tiempo la salvación no revistió ninguna forma: el primer salvador no es otro que el *phallus* que aporta la fecundidad”. ¿Puede un poeta moderno “vivir” esta verdad? García Lorca puede vivirla. Vivirla y expresarla con palabras y con algo más que palabras: en el último acto de “Yerma”, por entre el coro de las mujeres estériles circula la danza desenfadada del Macho y de la Hembra, aquél agitando un cuerno de toro con el que acosa a ésta, fascinada, como las otras, por los prestigios del claro símbolo fálico. En toda antigua religión el mito se da la mano con el rito. Ambos se complementan, se explican mutuamente. Son dos expresiones paralelas –imaginativa la una, operativa la otra– de una idéntica experiencia sacral. Dócil al sentido de los temas míticos que maneja, arrastrado por ellos, el poeta ha adivinado también su traducción al rito. Esta enumeración de coincidencias en el plano de la fecundidad y de sus conexos entre la poesía de Lorca y la religiosidad arcaica dista mucho de ser exhaustiva, y por ahora se limita deliberadamente a unos cuantos ejemplos. A través de ellos se vislumbra ya, sin embargo, de qué manera el ciclo de la generación subyace en la poética de Lorca. Mundo exento de vicio y de virtud,

más allá de los principios morales; mundo impregnado totalitariamente por un sentido místico de la vida, de su producción (sexualidad-generación) y de su cesación (muerte), que, a su vez, son episodios íntimamente entrelazados: “mística de la muerte, mística nupcial y erotismo se dejan difícilmente separar”. (AM 1953c: 56-57)

TEXTO 27

Método: la autonomía de la mirada histórico-religiosa.

(la Finalidad del estudio sería)... derivar... un concepto (general) capaz no sólo de dar razón de ellas mismas (de las religiones místicas), sino, sobre todo, de establecer su puesto en la Historia General de las Religiones y su colectiva personalidad junto a las religiones históricas. Esta finalidad, no exenta de consecuencias en el orden metodológico, aspira por lo tanto a significar una contribución a la tarea de construir, con el material histórico-religioso correspondiente, un edificio historiográfico particular, pero inspirado en una consideración autónoma e interna a los fenómenos religiosos en sí mismos: una Historia de las Religiones, por tanto, distinta y aparte de aquella inveterada y habitual que tiende a erigirla en una especie de apéndice a la historia de los diversos pueblos, naciones e imperios, resumible en otros tantos capítulos yuxtapuestos someramente a los capítulos de índole político-nacional distinta y aparte también de los presupuestos que suelen inspirar a varios tratadistas, pugnaces o apoloéticos, de la Historia del Cristianismo, para los cuales la Historia de las Religiones y en especial la de las místicas, ha solido a veces constituir más bien que un edificio actual o potencial un arsenal más o menos informe. (AM 1961: 5)

TEXTO 28

La exigencia terminológica como apuesta.

... la mala fortuna del título español del libro de Otto: *Das Heilige*, que fue vertido al español por *Lo Santo*... la versión española no debió nunca intitularse *Lo Santo*, sino *Lo Sagrado*. No es igual. Y ya ese *quid pro quo* revela que, en los oídos españoles, esto del vocabulario religioso ha solido sonar siempre a música celestial. No se trata de un error lingüístico, sino de algo más intrincado, resumible como una falta de sensibilidad intelectual (más bien ambiental que individual) por los fenómenos religiosos... la cuestión que aquí se apunta... puede resumirse como la grave dificultad que implica siempre la tarea de traducir un libro renovador -el de Otto lo era- en un país sin la tradición intelectual específica, y, por tanto, verbal-

mente desprovisto de la herramienta técnica que el caso concreto requiere. (AM 1955e: 111-112)

TEXTO 29

Religiones universales como ejemplo de taxonomía comparada.

La historia religiosa ofrece el espectáculo de la conquista del mundo por unas cuantas religiones (las universales) que, aún difiriendo entre sí desde muchos puntos de vista, contienen sin embargo evidentes similitudes. Estas religiones que hoy mismo son las que se reparten el máximo número de los creyentes existentes en el mundo, son sobre todo tres: Budaísmo (*sic!*), Cristianismo e Islamismo... las tres tienen su origen en la persona de un fundador, las tres se orientan a la salvación de toda la humanidad, las tres ejercitan el proselitismo más allá de los límites de la nación y de la cultura... representan en la historia religiosa del mundo una bien definida categoría, la de las religiones modernas, supranacionales y de fundador. (AM 1961: 240)

TEXTO 30

Ejemplo de programa de análisis comparado: la sacralización del toro.

En la base del tema que desarrollaremos se encuentra la concepción del toro como un ser especialmente dotado de gran poder sexual. Esta concepción, que hoy puede parecer obvia y natural, no ha existido siempre en el hombre antiguo. Su origen parece remontarse a épocas relativamente recientes de la Prehistoria y coincide con el momento de la domesticación de los bóvidos. Parece lógico pensar que otros atributos tradicionales del toro en estado salvaje, como la fuerza, la corpulencia, el valor, etc., hayan predominado en la concepción del hombre, que antes de la domesticación sólo podía obtener este poderoso animal cazándolo. Es probable que el cazador no tuviese motivos especiales y directos para atribuir al toro salvaje los atributos del macho. Estos atributos, al contrario, son el resultado de una especialización biológica individual provocada por los criadores de ganado; la castración de la mayor parte de los machos domesticados resalta el poder sexual del toro semental al convertirlo en padre; paradójicamente, un hecho producido por la técnica del hombre da pie a la concepción más extendida de un hecho natural... Existe, por consiguiente, un tipo de intuiciones sugeridas por el toro como depósito de energía engendradora. La finalidad de este trabajo es examinar hasta qué punto este tipo de intuiciones se halla en la base de algunos mitos y de algunos ritos de las religiones antiguas. Del múltiple y polivalente conte-

nido del toro como figura religiosa, nos proponemos aquí aislar, en la medida de lo posible, sólo este aspecto concreto, estudiándolo en distintos ambientes históricos. Esta magia del toro no es el fin último de nuestro estudio, aunque sí el presupuesto de ciertos contactos entre el ser humano y el toro, que parecen ahondar sus raíces precisamente en la magia, y que conocemos en el lenguaje ordinario con el nombre de corridas. Los orígenes de estas corridas, bien sean las españolas actuales, bien las llamadas cretenses, no han sido aún esclarecidos por los historiadores. Nosotros intentaremos ilustrar su origen partiendo de la magia sexual del toro. Esta magia aparece un poco en todos los lugares, en el ámbito del mundo antiguo, pero su transformación en corridas es característica de la Península Ibérica y de la cultura minoica. Por esta razón el presente trabajo estudia preferentemente dos regiones históricas. 1º La Península Ibérica, en la que desde una remota antigüedad parece que el toro haya desempeñado un papel importante en la religión prerromana. Parecen existir huellas importantes en las religiones y ritos que han pervivido hasta nuestros días de las poblaciones rurales. En este sector buscaremos no sólo los datos y documentos arqueológicos, sino también preferentemente los suministrados por la Etnología y el Folklore. 2º La civilización prehelénica minoica, donde los documentos arqueológicos muestran otro género de corridas que parece tener su origen en la idea de la magia del toro. Esta magia del toro, en la que se funda, según nosotros, el «juego» de las corridas, no ha sido lo suficientemente examinada en sí misma, y por esta razón intentaremos ponerla de relieve a través de documentos procedentes no sólo del mundo egeo, sino también de las antiguas culturas africanas y orientales, en las que la magia del toro, aunque no ofrezca indicios de haber seguido el desarrollo lúdico característico del trato mágico del toro en España y Creta, sí ofrece la misma base, es decir, la intuición del poder genésico del toro y su posible utilización mágica. Por este motivo hemos considerado útil añadir, en la segunda parte, un cierto número de fenómenos religiosos, procedentes de áreas históricas diversas, que parecen contener claramente la concepción mágico-religiosa del toro como transmisor de la capacidad de engendrar. (AM 1963: 15-18)

TEXTO 31

Una interpretación de García Lorca en clave de religiones comparadas.

A veces un solo verso lorquiano expresa intuiciones que coinciden, casi hasta literalmente, con versículos de las más arcaicas literaturas religiosas: es una comprobación que con muy poco de espacio y diligencia

puede verificar cualquiera. Por ejemplo: acaba de llamar el poeta al agua “miel de luna”; pues bien, la concepción védica del *soma* como “néctar lunar”, reposa sobre la misma intuición. En el “Rig Veda”, expresiones como “La luna está en las aguas” constituyen un “leitmotif” del sagrado texto no menos que en las obras de nuestro poeta. El último verso suyo que hemos transcrito asocia los juncos con la luna; pues bien, si toda la flora en general está sentida por la mentalidad arcaica como dependiente de la luna, los mitólogos ponen además de relieve la especial relación entre la luna y las plantas acuáticas (algas, juncos, etc.) que por vivir inmersas en la linfa sometida a la luna, son las criaturas por excelencia “lunares” en el mundo vegetal. Lo mismo ocurre frecuentemente en Lorca. (AM 1953c: 108)

TEXTO 32

Los intentos de Santiago Montero Díaz tras la muerte de Álvarez de Miranda para que se mantuviese la cátedra de Historia de las Religiones

a) Carta del 21 de junio de 1958 a Torcuato Fernández Miranda, Director General de Enseñanza Universitaria

Querido amigo y compañero: Durante el pasado año académico 1957-1958 he desempeñado la enseñanza de Historia de las Religiones... En una Junta de Facultad a la que yo no pude asistir, se votó la supresión de aquella enseñanza, solicitando de la Superioridad la desdotación de la cátedra, y la eliminación de la “Historia de las Religiones” en el cuadro de enseñanzas. De estar presente, yo me hubiera opuesto a semejante criterio. Por una razón de solidaridad con mis compañeros, me sumo al acuerdo y no quiero romper con mi voto su unanimidad, pero estimo que corresponde al Ministerio meditar, en última instancia, si puede darse un paso de esa naturaleza. Por esta razón me permito acompañar a Vd. un pliego en que concreto mis puntos de vista, rogándole encarecidamente los lea con la vigilante atención que Vd. pone en los intereses de la Universidad...

b) Escrito al Ministerio de fecha 21 de junio de 1958 titulado “Sobre la cátedra de “Historia de las Religiones”

1. Esta enseñanza, con su cátedra dotada, existe en todos los países que ejercen hoy un papel “dirigente” en la cultura. 2. Ha sido un acierto el haberla creado en la Universidad de Madrid. Constituye un paso atrás suprimirla... 4. Suprimir esta cátedra no es la mejor manera de honrar el nombre de su primer titular en España, D. Ángel Álvarez de Miranda...

c) Un nuevo intento en un escrito dirigido al Decano de la Facultad de Filosofía y Letras el 23 de abril de 1968, después de su reincorporación (tras su expulsión de la Universidad en 1965)

A título estrictamente informativo tengo el honor de exponer a V.I. los extremos siguientes: 1) Hace unos años se celebraron en esta Facultad las oposiciones a la cátedra de Historia de las Religiones. Se decidió por el tribunal que “no había lugar a la provisión”, decisión muy discutible, pues entre los candidatos se contaba un actual catedrático de esta Facultad, persona de extraordinaria valía científica que realizó además unos ejercicios intachables. 2) Poco después de aquella desafortunada decisión del tribunal, la cátedra fue desdotada, por acuerdo tomado en Junta de Facultad... 5) Por lo que a mí respecta he contribuido a la instauración de la Historia de las Religiones en esta Facultad, mediante gestiones realizadas ante el Ministro de E. N. en compañía del entonces Rector, D. Pedro Laín. El primer catedrático titular de esa materia fue D. Ángel Álvarez de Miranda que redactó su tesis doctoral bajo mi dirección. Fallecido el inolvidable compañero, tuve el dolor de sustituirle en aquella enseñanza, que expliqué durante muchos años... Expreso, por tanto, mi opinión... Debe restablecerse la enseñanza de Historia de las Religiones en esta Facultad...

TEXTO 33

Los tortuosos caminos de la disciplina en España: la particular (y discutible en lo relativo a la frase final) opinión de Carlos Castro Cubells.

Hay que tener en cuenta que la Historia de las religiones supone un lenguaje peculiar. El lenguaje y la materia misma habían sido “arrojados” de la Universidad como en una intuición adelantada había anunciado el mismo Ángel Álvarez de Miranda. El hecho fue que la Historia de las Religiones quedó amparada y recogida, en España, dentro de los centros de enseñanza religiosos o eclesiásticos. ¡Por una vez, la Iglesia, estaba más al día que el estado! (Castro s/f: 354)

IV
BIBLIOGRAFÍA Y DOCUMENTACIÓN

IV. Bibliografía y documentación

Bibliografía

- Aranguren, J. L. (1957), "Ángel Álvarez de Miranda y su vocación": *Papeles de Son Armadans* VI, XVIII, pp. 289-295 (retomado como "Epílogo" en AM 1959b, pp. 435-441).
- Blázquez Martínez, J. M. (1962), "Reseña a Á. Álvarez de Miranda, *Ritos y juegos del toro*": *Zephyrus*, XIII, pp. 125-126.
- Castro Cubells, C. (s/f), *Memorias*, inédito, 358pp. (mecanografiado).
- Díez De Velasco, F. (1995), "La historia de las religiones en España. Avatares de una disciplina": *Ilustración. Revista de Ciencias de las Religiones*, 0, pp. 51-61. Accesible online en la dirección: <http://www.ucm.es/BUCM/revistas/ccr/11354712/articulos/ILUR9595110051A.PDF>.
- (2005), *La historia de las religiones: métodos y perspectivas*, Madrid, Akal.
- (2007a), "Ángel Álvarez de Miranda y la cátedra de Historia de las Religiones de la Universidad de Madrid: un proyecto truncado": *Bandue. Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, 1, pp. 83-133.
- (2007b), "Mircea Eliade y Eugenio d'Ors (y el arquetipo)", *Ilustración. Revista de Ciencias de las Religiones*, 12, pp.81-112.
- Díez de Velasco, F. y Teja, R (2002), "Gli Insegnamenti di storia del cristianesimo e di storia della chiesa: IV, In Spagna" en P. Siniscalco (ed.) *Cristianesimo e storia. Rapporti e percorsi*, Roma, pp. 109-121.
- D'Ors, E. (1949a), "Sacramento, 1. Don Eugenio se ha traído de Italia un ángel napolitano. Importante labor cultural de España: Entrevista con Rafael García Serrano": *Arriba*, 8 de julio de 1949. Accesible online en la dirección: <http://www.unav.es/gep/dors/entrevistas311.htm>.
- (1949b), "Estilo y Cifra. España fuera de España": *La Vanguardia española*, 5 de julio de 1949, p. 3.
- (1949c), "Entrevista con D. Eugenio d'Ors a su regreso de Roma. La labor del Instituto Español de Lengua y Literatura, por J. F. Vila San-Juan": *La Vanguardia española*, 6 de julio de 1949, p. 7.
- (1954a), "Estilo y Cifra. El objetador de sí mismo": *La Vanguardia española*, 7 de junio de 1954, p. 7.
- (1954b), "Perspectivas académicas": *Arriba*, 8 de julio de 1954.
- Duplá, A. (2004), "Santiago Montero Díaz. Un itinerario historiográfico singular", en Santiago Montero Díaz, *De Caliclés a Trajano*, Pamplona, Urgoiti editores, pp. VII-XC.
- Eliade, M. y Pettazzoni, R. (1994), *L'histoire des religions a-t-elle un sens? Correspondance 1926-1959* (edición preparada por N. Spineto), Paris, Cerf.
- Fernández Galiano, M. (1962): "Reseña a Á. Álvarez de Miranda, *Religiones místicas*": *Estudios Clásicos*, VI, pp.627-628.

- Gandini, M. (2006) "Raffaele Pettazzoni intorno al 1951. Materiali per una biografía: l'allievo Ángel Álvarez de Miranda (intorno al 1950)": *Strada Maestra*, 61, 2, pp. 117-118.
- Guerra, M. (1961), "Reseña a Á. Álvarez de Miranda, *Religiones místicas*": *Helmantica*, XII, pp. 514-517.
- Lago Carballo, A. (1992), "Crónica y repaso de la revista *Alferez*", en *Economía española, cultura y sociedad. Homenaje a Juan Velarde Fuertes ofrecido por la Universidad Complutense*, Madrid, EUEDEMA, vol. III, pp. 489-510.
- (1999), *La Universidad Internacional Menéndez Pelayo. Crónica de treinta años (1938-1968)*, Santander, UIMP.
- (2007), "Álvarez De Miranda Vicuña, Ángel", en *Diccionario biográfico de españoles*, Madrid, Real Academia de la Historia (en prensa).
- Lain Entralgo, P. (1959), "Prólogo", en AM 1959b, pp. IX-XVIII
- (1961), "Prólogo", en AM 1961 pp. IX-X.
- Maritain, J. (1948), *Tres reformadores*, Madrid, Ediciones y Publicaciones Españolas S.A. (traducción de Ángel Álvarez de Miranda).
- (2006), *Tres reformadores (Lutero, Descartes, Rousseau)*, Madrid, Encuentro (traducción de Ángel Álvarez de Miranda).
- Ortiz-Osés, A. (2000), "Mitología hispánica: Ángel Álvarez de Miranda": *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 5, pp. 119-123.
- Peiró Martín, I. y Pasamar Alzuria, G. (2002), *Diccionario Akal de historiadores españoles contemporáneos (1840-1980)*, Madrid, Akal.
- Pérez Embid, F. (1954), *Las revistas culturales de postguerra*, Madrid, Publicaciones Españolas, 30 pp. (accesible online en la dirección <http://www.filosofia.org/mon/tem/es0215.htm>).
- Pettazzoni, R. (1920), *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran*, Bologna, Zanichelli.
- (1921), *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*, Bologna, Zanichelli.
- (1922), *Dio: formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni: L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Roma, Aethnaeum.
- (1924), *I misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, Bologna, Zanichelli.
- (1929), *La mitologia giapponese secondo il primo libro del Kojiki*, Bologna, Zanichelli.
- (1929-1936), *La confessione dei peccati*, 3 vols, Bologna, Zanichelli.
- (1953), *Le religioni misteriche nel mondo antico*, Roma, Perella.
- (1954), *Essays on the History of Religion*, Leiden, Brill.
- (1955), *L'onniscenza di Dio*, Torino, Einaudi
- Rubio, R. (1996), "Presentación", en R. Rubio, ed., *Isis. Nuevas perspectivas. Homenaje al Profesor Álvarez de Miranda*, Madrid, ediciones Clásicas, pp. VII-X.

- Ruiz-Giménez. J. (1959), "Prólogo: diálogo con Ángel", en AM 1959a, pp. VII-XVIII.
- Segarra, D. (1998), "La escuela de Roma y el método histórico-comparativo" *Boletín de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones* 8, pp. 50-56.
- 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.
- Spineto, N. (2006), *Mircea Eliade, storico delle religioni*, Brescia, Morcelliana.
- Turcanu, F. (2003), *Mircea Eliade. Le prisonier de l'histoire*, París, La découverte.
- Valdés del Toro, R. (2000), "Breve biografía de Ramón Valdés del Toro", acto desarrollado el 2 de junio de 2000 en la Facultat de Lletres de la Universitat Autònoma de Barcelona (accesible online en la dirección: <http://hipatia.uab.cat/exposicions/valdes/valdesbio.htm> o en <http://hipatia.uab.cat/exposicions/valdes/biografia.pdf>).
- (2007), "Mis maestros" (página web en construcción, accesible online en la dirección: <http://seneca.uab.es/antropologia/rvaldes/Mis%20maestros.pdf>) forma parte de una autobiografía en preparación.

Correspondencia, entrevistas y otra documentación:

- a) Relación epistolar entre Santiago Montero Díaz y Ángel Álvarez de Miranda (TEXTOS 3 a 5), consistente en 14 cartas enviadas por el segundo al primero (conservadas por los herederos de Santiago Montero Díaz) y 8 cartas del primero al segundo (conservadas por los herederos de Ángel Álvarez de Miranda).
- b) Relación epistolar entre Raffaele Pettazzoni y Ángel Álvarez de Miranda (TEXTO 9) consistente en diverso material (tarjetas e invitaciones) y una carta, enviada por el segundo al primero, fechada el 7 de mayo de 1955 (conservada en el Archivo Pettazzoni en la Biblioteca Comunale G. C. Croce en San Giovanni in Persiceto, Bolonia, Italia) y dos cartas enviadas por el primero al segundo (conservadas por los herederos de Álvarez de Miranda).
- c) Relación epistolar entre Mircea Eliade y Ángel Álvarez de Miranda (TEXTO 10) consistente en una carta del primero al segundo (en poder de los herederos de Álvarez de Miranda) y otra del segundo al primero (conservada en el Archivo Eliade –caja 65– en la Regenstein Library de la Universidad de Chicago).
- d) Relación epistolar entre Eugenio D'Ors y Ángel Álvarez de Miranda consistente en diversas tarjetas de felicitación y cartas. Las enviadas por Álvarez de Miranda a D'Ors se conservan en el Arxiu Nacional de Catalunya (legado Eugeni D'Ors) entre las que destaca la última, fechada el 10 de agosto

de 1954 (TEXTO 6b). De las enviadas por D'Ors a Álvarez de Miranda solo se conserva la última, fechada el 22 de agosto de 1954 (TEXTO 6c, conservada en poder de los herederos de Ángel Álvarez de Miranda).

Entrevistas significativas

- Consuelo de la Gándara
- Pedro Álvarez de Miranda de la Gándara
- José María Blázquez Martínez
- Antonio Lago Carballo
- Ramón Valdés del Toro

Archivos

-El material documental sobre la cátedra de Historia de las Religiones de la Universidad de Madrid, celebrada en 1954 y ganada por Ángel Álvarez de Miranda se encuentra en libre acceso en el Archivo General de la Administración (fondo del Ministerio de Educación, legajo 15.122 -top. 32/47-48-(05)001.009) e incluye, además de las actas y otra diversa documentación de las pruebas (incluidos los manuscritos del 5º y 6º ejercicios de los concursantes Ángel Álvarez de Miranda y Carlos Alonso del Real), la memoria de cátedra y publicaciones (incluida copia de las tesis italiana y española) de Álvarez de Miranda.

-El material documental sobre la cátedra de Historia de las Religiones de la Universidad de Madrid, celebrada en 1964 y declarada desierta, se encuentra en acceso restringido (limitado a la consulta de los documentos de índole pública) en el Archivo General de la Administración (fondo del Ministerio de Educación, legajo 16.781 -top. 32/48-50- (05)001.010).

-La tesis italiana de Álvarez de Miranda con múltiples anotaciones (en ocho folios aparte) de Pettazzoni, así como una carta de Álvarez de Miranda a Pettazzoni (TEXTO 9a) se encuentran en el archivo Pettazzoni que se custodia en la Biblioteca Comunale G. C. Croce en San Giovanni in Persiceto, Bolonia.

-La correspondencia recibida por Mircea Eliade y enviada por Álvarez de Miranda enviada a se conserva en el Archivo Eliade, en la Biblioteca Regenstein de la Universidad de Chicago.

-La correspondencia recibida por D'Ors y enviada por Álvarez de Miranda se conserva en el Arxiu Nacional de Catalunya (Barcelona), fondo Eugeni D'Ors.

AGRADECIMIENTOS:

- Pedro Álvarez de Miranda de la Gándara: por el acceso a la correspondencia y otros materiales de su padre y las observaciones que han permitido mejorar el presente trabajo.
- Santiago Montero Herrero: por el acceso a la correspondencia y materiales de su padre relativo a Ángel Álvarez de Miranda y a la cátedra de Historia de las Religiones de la Universidad de Madrid.
- Mario Gandini: por el acceso a los fondos del Archivo Pettazzoni y diversas informaciones al respecto.
- Ángel d'Ors Lois: por el acceso a materiales, datos y pistas sobre las relaciones de su abuelo y Álvarez de Miranda.
- Ramón Valdés del Toro: por el acceso a sus memorias y materiales sobre Álvarez de Miranda.
- Alejandro Sierra Benayas: por el acceso a las memorias inéditas de Carlos Castro Cubells.
- Mircea Handoca, Mac Linscott Ricketts y Álvaro Santana Acuña: en relación con la búsqueda y acceso a la carta de Mircea Eliade a Álvarez de Miranda.
- Antonio Lago Carballo: por el acceso a datos y documentos de su archivo personal.

BIBLIOTECA DE LAS RELIGIONES

Director: Francisco Díez de Velasco

- El Islam*, por M. Abumalham. [nº 1] 96 pp. ISBN 84-7923-203-X.
- Dumézil*, por M. V. García Quintela. [nº 2] 96 pp. ISBN 84-7923-204-8.
- Los dioses Olímpicos*, por A. Iriarte - J. Bartolomé. [nº 3] 96 pp. ISBN 84-7923-205-6.
- Los concilios en el cristianismo antiguo*, por Ramón Teja Casuso. [nº 4] 96 pp. ISBN 84-7923-206-4.
- Las nuevas religiones*, por F. Díez de Velasco. [nº 5] 96 pp. ISBN 84-7923-223-4.
- El hinduismo*, por E. Gallud Jardiel. [nº 6] 96 pp. ISBN 84-7923-224-2.
- Los Padres de la Iglesia*, por J. M. Torres Prieto. [nº 7] 96 pp. ISBN 84-7923-225-0.
- El Papado en la Antigüedad*, por S. Acerbi. [nº 8] 96 pp. ISBN 84-7923-226-9.
- Sacerdocios y sacerdotes de la Antigüedad Clásica*, por J. A. Delgado Delgado. [nº 9] 96 pp. ISBN 84-7923-237-4.
- La Religión Azteca*, por J. C. Pérez Guerrero. [nº 10] 96 pp. ISBN 84-7923-238-2.
- La religión en Ortega y Gasset*, por L. M. Pino Campos. [nº 11] 96 pp. ISBN 84-7923-239-0.
- El Buddhismo*, por A. Vélez de Cea. [nº 12] 96 pp. ISBN 84-7923-251-X.
- Las religiones preeuropeas de las Islas Canarias*, por A. Tejera Gaspar. [nº 13] 96 pp. ISBN 84-7923-266-8.
- El Judaísmo*, por J. Trebolle Barrera. [nº 14] 96 pp. ISBN 84-7923-267-6.
- La religión fenicia*, por C. G. Wagner. [nº 15] 96 pp. ISBN 84-7923-268-4.
- El Sivaísmo*, por R. Fernández Gómez. [nº 16] 96 pp. ISBN 84-7923-269-2.
- Valle-Inclán y la religión*, por Á. Ena Bordonada. [nº 17] 96 pp. ISBN 84-7923-384-2.
- El Talmud*, por L.F. Girón Blanc. [nº 18] 96 pp. ISBN 84-7923-385-0.

