

RELIGIONES: (NO)VIOLENCIA Y DIÁLOGO

**Actas del XI Congreso de la Sociedad
Española de Ciencias de las Religiones
Sevilla, 19 a 21 de mayo de 2016**

**JOSÉ M^a. CONTRERAS MAZARÍO
M^a. JOSÉ PAREJO GUZMÁN**
(Coordinadores)

tirant humanidades

Valencia, 2018

VIOLENCIA Y RELIGIÓN EN LA OBRA DE ÁNGEL ÁLVAREZ DE MIRANDA

FRANCISCO DÍEZ DE VELASCO

Universidad de La Laguna¹

Sumario: 1. Introducción. 2. El toro, la sangre, la muerte: los primeros trabajos de Álvarez de Miranda. 3. Violencia e irreligión. 4. Sacrificios humanos y antropofagia ritual en la América precolombina. 5. Conclusiones.

1. INTRODUCCIÓN

Aunque en la época en que escribió Ángel Álvarez de Miranda el binomio violencia y religión no había cobrado el interés que tiene en la actualidad, este autor se adentró en el estudio de varios ejemplos de aplicación del análisis histórico-religioso a algunos fenómenos de violencia religiosa.

Álvarez de Miranda fue el primer historiador de las religiones español en el pleno sentido del término, es decir que cursó una formación especializada, desarrollada en Italia, que tuvo una dedicación continuada, que se plasmó en su destacada obra, a pesar de su muerte prematura, y que gozó de una posición académica consolidada en el estudio integral y científico (no teológico o confesional) de las religiones pues desde 1954 hasta su muerte en 1957 fue catedrático de Historia de las Religiones en la Universidad Central de Madrid².

¹ Este trabajo es un resultado del proyecto de investigación "El estudio de las religiones y la historia de las religiones en España antes del Concilio Vaticano II", del Plan Nacional I+D+I (HAR 2011-25292).

² Véanse las aproximaciones biográficas sobre el autor en: LAGO CARBALLO, Antonio: "Álvarez de Miranda Vicuña, Ángel", en *Diccionario Biográfico Español*, Academia de la Historia, Madrid, vol. III (2009), pp. 602-603; ORTIZ-OSÉS, Andrés: "Mitología hispánica: Ángel Álvarez de Miranda", en *Ilu. Re-*

Destacan dos campos principales en los que su reflexión sobre la violencia cobra un interés particular y que corresponden a su etapa de mayor maduración, que abarca los años 1954 y 1955. El primero enfoca el estudio en diversas opciones irreligiosas que determinan una apuesta por la violencia religiosa por parte de personajes del mundo griego antiguo cuya actuación analiza, basándose como fuente principal en el historiador griego Polibio. El segundo es un peculiar intento de analizar los sacrificios humanos en la América precolombina, uno de los temas "clásicos" a la hora de plantear una reflexión general sobre violencia y religión.

Pero ya en la época anterior a 1954 también trató puntualmente algunos aspectos que pueden resultar interesantes desde el enfoque en el estudio del binomio religión-violencia, será el material que se revisará en primer lugar, pasando a continuación a los otros dos temas en los dos apartados sucesivos.

2. EL TORO, LA SANGRE, LA MUERTE: LOS PRIMEROS TRABAJOS DE ÁLVAREZ DE MIRANDA

En su primera época, antes de su estancia italiana que se alargó de septiembre de 1948 a agosto de 1954, y en los primeros momentos de ésta, hasta 1952 en que presenta su tesis doctoral italiana, el tema de la violencia y la religión no es tratado ni de modo explícito ni implí-

vista de Ciencias de las Religiones, vol. 5 (2000), pp. 119-123 (retomado como presentación en ÁLVAREZ DE MIRANDA, Ángel: *Mito, religión y cultura*, Anthropos, Barcelona, 2008 (presentación, final y edición de una selección de trabajos a cargo de Andrés Ortiz-Osés); también "Final Mitología de la cultura", en Id., pp. 217-223); DÍEZ DE VELASCO, Francisco: *Ángel Álvarez de Miranda, historiador de las religiones*, Ediciones del Orto, Madrid, 2007; Id. "Ritos y juegos del toro" en *la trayectoria investigadora de Ángel Álvarez de Miranda*, Athenaica, Sevilla, 2015; sobre la cátedra: Id. "Ángel Álvarez de Miranda y la cátedra de Historia de las Religiones de la Universidad de Madrid: un proyecto truncado", en *Bandue. Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, vol. I (2007), pp. 83-133.

cito por el autor. De hecho, los trabajos que escribe en esta época, y que están enfocados a temas religiosos, no son ni los más relevantes, ni los principales, ni los más numerosos.

Sus primeros años en Italia, además de su dedicación como director del Instituto Español de Lengua y Literatura en Roma que fundó³, fueron de formación sistemática en la disciplina Historia de las Religiones en la Universidad de Roma bajo la tutela de Raffaele Pettazzoni⁴, el primer y máximo exponente de la denominada "Scuola di Roma" o "Escuela italiana de Historia de las Religiones".

En su tesis doctoral⁵, dirigida por Pettazzoni, trata el tema de la sangre y el sacrificio del toro, pero no lo hace desde la perspectiva específica de la violencia. Justamente le interesan otras cuestiones, en particular los elementos menos sacrificiales del asunto y muy especialmente el tema del toro nupcial (es decir, los componentes sexuales de la ritualidad y mitología taurina). En los trabajos que derivan de la tesis y que publicó posteriormente o aparecieron de

³ DIEZ DE VELASCO, Francisco y ÁLVAREZ DE MIRANDA, Pedro: "El profesor Ángel Álvarez de Miranda: la Historia de las Religiones y el Instituto Español de Lengua y Literatura en Roma", en Ricardo Olmos y otros (eds.), *Repensar la Escuela del CSIC en Roma. Cien años de memoria*, CSIC, Madrid, 2010, pp. 551-563.

⁴ GANDINI, Mario: "L'allievo Ángel Álvarez de Miranda (intorno al 1950)", en *Strada Maestra*, vol. 61/2 (2006), pp. 117-118.

⁵ Se conservan dos versiones: *L'origine magica delle "corridas" nella Penisola Iberica ed in Creta con un'appendice sulla magiu sessuale del toro in alcuni miti e riti delle religioni antiche*, Tesis de laurea, Università di Roma (ejemplar en el archivo personal de Raffaele Pettazzoni, con fecha manuscrita en la portada: 8 ottobre 1952, 235 pp.); y *Miti e riti sulla sacralità del toro*, tesis de laurea que 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 (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.).

modo póstumo⁶, tampoco se adentra de modo destacable en ese tipo de análisis.

Por otra parte, dedicó a la religión en Federico García Lorca un trabajo fundamental, para muchos su obra maestra, que ha sido publicada en varios formatos y con títulos diferentes (y algunos bastante inapropiados)⁷. La clave de su interés en este caso radica en el tema de la sangre y la muerte y en especial la comparación entre luna, sangre y muerte. Resulta interesante plantear que entiende su trabajo como un “descenso al antro” de García Lorca, pues era el título que quería para el libro que preparaba y que terminó llamándose, por imposición del director de la colección en la que apareció en la editorial Taurus (el padre Jesús Aguirre), *La metáfora y el mito*⁸. De todos

⁶ “Magia y medicina popular en el mundo clásico y en la Península Ibérica”, en *Archivos iberoamericanos de historia de la medicina*, vol. 5,2 (1953), pp. 309-326 (recopilado en *Obras II*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1959, pp. 13-39); “Magia y religión del toro norteafricano”, en *Archivo Español de Arqueología*, vol. 27/89-90 (1954), pp. 3-45 (recopilado en *Obras II*, pp. 115-178); “Cuestiones de mitología peninsular ibérica”, en *Revista de la Universidad de Madrid*, vol. III/9 (1954), pp. 25-43 (recopilado en *Obras II*, pp. 181-210); *Ritos y juegos del toro* (con prólogo de Julio Caro Baroja), Madrid, Taurus, 1962, 218 pp.; *Ritos y juegos del toro* (nueva edición con una nota preliminar de Pedro Álvarez de Miranda), Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, 152 pp.; *Le taureau. Rites et jeux*, Portet-sur-Garonne, Éditions Loubatières, 2003 (traducción por Henrique Sopena), 159 pp.; *Ritos y juegos del toro* (edición digital con prólogos de Julio Caro Baroja y Consuelo de la Gándara y epílogo de Francisco Díez de Velasco), Sevilla, Athenaica, 2015, 308 pp.

⁷ “Poesía y religión”, en *Revista de ideas estéticas*, vol. 11 (1953), pp. 221-251 (publicación parcial del siguiente); “Poesía y religión”, manuscrito fechado en Roma, estio de 1953, presentado a la oposición a cátedras, publicado completo en *Obras II*, pp. 43-111 y posteriormente publicado como monografía y otro título: *La metáfora y el mito*, Madrid, Taurus, 1963, 72 pp. del que se cuenta con una reedición corregida con un título más clarificador: *La metáfora y el mito. Intuiciones de la religiosidad primitiva en la obra de Lorca*, (edición al cuidado de Pedro Álvarez de Miranda, con una presentación de 10 páginas), Renacimiento, Sevilla, 2010, 137 pp.

⁸ Pedro Álvarez de Miranda (en la nota 2 de la presentación a la obra citada en la nota anterior) explica el título que quería ponerle su padre al libro (y que

modos, a pesar de lo sugerente del título que el autor quería ponerle y de los temas que trató, no habló de violencia y religión de modo expreso aunque si hay un interesante análisis del simbolismo cruento.

En suma, Álvarez de Miranda, aunque no fuese un tema de interés primordial en su época, a diferencia de la actualidad, había dirigido en estos trabajos preparados con antelación al año 1954, como podemos ver, su mirada hacia asuntos en los que la violencia no era solo una cuestión secundaria. Pero será en los trabajos que ahora repasaremos donde se adentró con más detalle en el binomio que nos interesa destacar.

3. VIOLENCIA E IRRELIGIÓN

Uno de los temas que más interesaron a Álvarez de Miranda fue el de la increencia o la irreligión. Desarrolló esta línea de trabajo en su tesis doctoral española bajo la dirección de Santiago Montero Díaz, dedicada a Polibio⁹, de la que extrajo su último trabajo publicado en vida¹⁰, en 1956, que es el que nos interesa especialmente revisar en este artículo, aunque ya había estudiado con anterioridad en alguna medida el asunto en lo relativo a la comparación entre los persona-

éste adelantó en la nota 38 del trabajo antes citado publicado en la *Revista de ideas estéticas*), lo hace siguiendo una interpretación en clave junguiana, pues la idea del descenso al antro (*katabasis eis antron*) aparece en un análisis sobre Picasso que hace Carl Gustav Jung (en su *Sobre el fenómeno del espíritu en el arte y la ciencia*, capítulo 9: "Picasso", recopilado en *Obras completas*, Trotta, Madrid, vol. 15, p. 129), Ángel Álvarez de Miranda ya había tratado de Picasso previamente ("Picasso antes de Picasso", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, vol. 3 (1948), pp. 599-603) y conocía la perspectiva junguiana en estos temas. Resulta este asunto ejemplar de la temprana apertura metodológica y estética de Álvarez de Miranda.

⁹ *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., 1953.

¹⁰ "La irreligiosidad de Polibio", en *Emerita*, vol. 24 (1956), pp. 27-65 (recopilado en *Obras II*, pp. 381-431).

jes de Job y Prometeo¹¹, pero las cuestiones de violencia religiosa no fueron tratadas de modo tan sistemático en este caso.

En lo que se refiere concretamente al tema del artículo de 1956, se centró en estudiar el tratamiento por parte de Polibio de una serie de casos de violencia religiosa, o más bien de violencia impía o incluso de violencia política en contextos de carácter religioso, al tratar del tema general de la *asebeia*. La finalidad de Álvarez de Miranda era apuntalar la idea de que Polibio, a pesar de su increencia, resulta muy crítico respecto de la falta de respeto hacia las instituciones religiosas oficiales de la ciudad. Según el autor no sería Polibio, por tanto, un ateo o un irreligioso pleno, sino un defensor del *statu quo*, también en materia religiosa, y tal opción más que una paradoja, resultaría un planteamiento lógico, dado que el historiador griego defiende la tesis de que la religión es un instrumento para controlar al pueblo. Los ejemplos que revisa Álvarez de Miranda son especialmente tres.

El primero es el de los exiliados de Cineta en Arcadia a los que se deja volver a la ciudad previo cumplimiento de una ceremonia religiosa consistente en un pacto sagrado. Polibio plantea que mientras la están desarrollando ya están maquinando la violación del pacto y el asesinato de sus conciudadanos con los pactaron, por tanto, la acción posterior de violencia se deriva de una acción previa de *asebeia* reprobable.

El segundo ejemplo es el de la guerra social (entre 220-217 a.e.) y la muerte de los éforos espartanos en el altar del templo de Atenea Calciaca por parte de unos jóvenes por defender aquellos una posición política filomacedonia. Polibio analiza el episodio como un crimen contra la religión política, es decir, como una acción de violencia no solo de índole religiosa, sino también contra la identidad nacional.

El tercer ejemplo se refiere al rey Prusias, que un día hace un sacrificio a Esculapio en Pérgamo y al día siguiente destruye los templos

¹¹ "Job y Prometeo, o religión e irreligión", en *Anthologica Annua*, vol. 2 (1954), pp. 207-237 (recopilado en *Obras II*, pp. 235-285).

de la ciudad incluido el de Esculapio. Álvarez de Miranda expone la crítica polibiana a tal actuación de la siguiente manera:

Lo interesante es que Polibio condena aquí a Prusias como impío y como religioso, como incrédulo y como simulador de piedad y que olvidándose de los múltiples saberes pragmáticos que posee y de toda la ciencia y experiencia militar (que en tantos otros pasajes acredita y propugna con vehemencia), parece estar dispuesto a ver en el hambre y en la disentería del ejército de Prusias, no sus causas naturales e inmediatas, sino su carácter de castigo divino. En este pasaje se conjugan los rasgos contradictorios del Polibio religioso y del irreligioso: la violenta impiedad de Prusias ha servido para sublevar la conciencia político-religiosa del historiador; análogamente la blanda religiosidad del rey bitinio repugna al típico racionalismo griego de nuestro escritor; y, en fin, la incongruencia de ambas actitudes, con sus extremos de ficción y de violencia, choca con el respeto de Polibio hacia las instituciones religiosas¹².

Su análisis se centra en que frente a la violencia impía, se posiciona Polibio entendiéndola como violencia contra la faceta cultural de lo religioso nacional (frente a la religión política). Polibio no cree en los relatos míticos (aunque formen parte de la religión nacional) pero sí en la faceta cultural, en la práctica religiosa de la ciudad. Desde luego se trata de una posición lógica ya que Polibio entiende la religión como un instrumento del control político, por tanto, la violencia religiosa sería violencia política y por consiguiente solo podría enjuiciarse como una actuación reprobable, incluso utilizando para ello argumentos meramente religiosos.

Estos tres episodios le sirven a Álvarez de Miranda para calificar la posición polibiana y entenderla bien lejos del ateísmo donde muchos otros investigadores le han situado, en las palabras del autor:

El mundo antiguo, lo mismo que el moderno, conoció casos de irreligiosidad virulenta, de irreligiosidad sarcástica o rencorosa, o blasfematoria, o nihilista. A ninguno de estos tipos se adscribe la irreligiosidad de Polibio. La suya es la irreligiosidad del hombre de ciencia (y en tal sentido sus actitudes preludian ciertos tipos de incredulidad característicos del siglo XIX: recorriendo las páginas de Polibio se tiene a veces la sensación, ante su minuciosa escrupulosidad científica, su tesón inquisitivo, la mole histórica que confeccionó y su mismo estilo realista e inimaginativo, de estar leyendo a un gran positivista del siglo

¹² "La irreligiosidad de Polibio", *op. cit.*; p. 58 (*Obras II*, p. 423).

pasado); en lugar de la violencia o el rencor; en lugar del sarcasmo irreligioso que suele florecer de la pluma del artista o del literato, Polibio ofrece una irreligiosidad comprensiva y generosa, conservadora y en cierto sentido nostálgica. No tiende a destruir, sino a sustituir y aun cabría decir a perfeccionar racionalmente la religiosidad misma, sin querer desalojarla con violencia del santuario de las conciencias, desear de ver prolongarse el mundo ritual vinculado a las instituciones patrias. Precisamente por ser la suya una irreligiosidad característica del científico y del político Polibio representa un caso, por así decirlo, químicamente puro, de insensibilidad a todo el contenido misterioso escatológico y soteriológico de la religiosidad; insensibilidad que se aviene perfectamente con una forma de vida, como la suya, esencialmente teórica y política. Su irreligiosidad se nos ha aparecido así como una situación contradictoria, es decir, polivalente y escindida. Polivalente, porque no se limita a negar y rechazar, sino también a conservar, sustituir y en cierto modo reconstruir y reformar. Escindida porque brota de una conciencia en la que los valores no se articulan en torno a un centro unitario, sino múltiple. Desde el punto de vista de la psicología religiosa el caso de Polibio es una buena piedra de toque para aquilatar en qué sentido y hasta qué punto la irreligiosidad puede y suele no ser un nihilismo, y cómo el tipo del hombre irreligioso es susceptible de situarse más cerca del reformador religioso que del iconoclasta. Es, sobre todo, un valioso documento para percibir el peculiar aspecto que adquiere una irreligiosidad en esa etapa de su evolución histórica en la que sobre el "momento religioso" predomina el "momento cultural", y Polibio sería un ejemplo hondamente claro de cómo es no ya sólo posible, sino en cierto modo inevitable en el seno de comunidades históricas muy evolucionadas, una especie de religiosidad cultural después de haber sido abandonada la religiosidad religiosa¹³.

Polibio, por tanto, para Álvarez de Miranda, no propugna una irreligiosidad violenta, sino todo lo contrario. No creer no quiere decir que se busque la desaparición de la religión, sino su conversión en lo que podríamos denominar un elemento de identidad cultural y de estabilidad política.

4. SACRIFICIOS HUMANOS Y ANTROPOFAGIA RITUAL EN LA AMÉRICA PRECOLOMBINA

Pero para ver plenamente desarrollado en el análisis de Álvarez de Miranda el tema de violencia y religión hay que referirse a su penúl-

¹³ "La irreligiosidad de Polibio", *op. cit.*: pp. 63-64 (*Obras II*, pp. 429-430).

timo artículo publicado en vida titulado "Carácter de las religiones de Méjico y Centroamérica"¹⁴. Desarrolla una perspectiva nueva de análisis, aunque hay que recordar que las cuestiones relativas a Hispanoamérica le interesaron desde sus primeros trabajos de 1948 en *Cuadernos Hispanoamericanos*, cuyo primer director fue Pedro Laín (uno de sus mentores) y donde actuó como primer secretario de facto, y en la que publicó 21 trabajos a lo largo de su vida, incluido este que nos interesa.

Presenta una aproximación muy novedosa y sofisticada. Plantea el estudio de los rituales americanos de sacrificio humano desde una aproximación teórica que es la clasificatoria, un interés que se encuentra en muchas otras obras, muy particularmente en su trabajo de cátedras luego publicado como libro póstumo sobre las religiones mistericas como tipo clasificatorio de religiones¹⁵.

Apuesta por clasificar a las religiones precolombinas de América Central y Méjico como religiones de la mortificación y estos son sus argumentos:

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.

¹⁴ En *Cuadernos Hispanoamericanos*, vol. 65 (1955), pp. 167-184, publicado en mayo de 1955 y terminado en la primavera de 1955 (recopilado en *Obras II*, pp. 319-347).

¹⁵ *Religiones mistericas* (con prólogo de Pedro Laín Entralgo), Revista de Occidente, Madrid, 1961.

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.

¿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 mortificación¹⁶.

El interés que ofrece Álvarez de Miranda como analista es que frente a la violencia religiosa opta por aplicar un modelo interpretativo que rehúye en principio las posiciones de descalificación tan al uso en su época. Sigue un procedimiento con muchas reminiscencias de los modos de trabajo de la Escuela de Roma. Empieza su artículo con un bloque llamado "Presupuestos", ante el que es difícil no recordar, dado que el tema es similar, el título del trabajo que su discípulo Angelo Brelich desarrollará años más tarde: *Presupposti del sacrificio umano*¹⁷. También hay que recordar que en uno de los apartados intenta un análisis comparado del tema en las religiones antiguas, es decir, que Álvarez de Miranda no solo está plenamente inserto en los modos de trabajo de la escuela pettazzoniana, sino que resulta un representante adelantado. Así, para él, el camino para intentar entender la pulsión religiosa violenta es empezar comparando lo que ocurre en diversas religiones y con lo que se testifica en diferentes contextos culturales, y luego, determinar lo diferencial, que es

¹⁶ "Carácter de las religiones...", *op. cit.*: pp. 167-168 (*Obras II*, pp. 320-322).

¹⁷ Se publicarán póstumamente (Ateneo, Roma, 1967, nueva edición, Editori Riuniti, Roma, 2006), reflejando el curso que impartió en 1967 en la Universidad de Roma, recordemos que fechado un decenio después de la muerte de Álvarez de Miranda.

justamente lo que le permite delinear en este caso la particularidad americana, que es la que le lleva a optar por proponer el concepto clasificatorio de religiones de la mortificación.

Resulta también interesante que apueste por interpretaciones que casi podríamos denominar como ecológicas: plantea que la falta de animales sacrificiales grandes lleva en América a mantener la preeminencia sacrificial del ser humano. Pero Álvarez de Miranda no opta por una interpretación materialista, puesto que se trata de una razón sacrificial, no dietética, como por ejemplo mantuvo Payne¹⁸ a finales del siglo XIX o dietético-energética, como desarrolló Harner¹⁹. Para Álvarez de Miranda el sacrificio humano en el Méjico prehispánico se trataría de un fenómeno multicausal, aunque el elemento simbólico ofrecería la clave, estas son sus palabras:

Lo que llevamos dicho de las religiones de Méjico y Centroamérica nos induciría a preferir otro lenguaje. Más que pervertida, la religiosidad naturalista parece allí heroicamente estancada y prisionera de su propio arcaísmo, que le impidió el tipo de crecimiento normal en estas religiones, que es de signo interiorizador y depurador, permitiéndole sólo crecimientos reiterativos y a la larga hipertróficos.

Ahora bien: ¿cómo entender ese estancamiento representado por la mortificación invariablemente naturalista en el marco de culturas muy evolucionadas y que son, históricamente, altas culturas? Esta interrogación, en torno a la cual gira todo el problema de las religiones americanas como religiones "extravagantes", no creo que admita una respuesta única. Circunstancias diversas, materiales y espirituales, hubieron de concurrir, seguramente, a hacer de aquellas religiones las religiones de la mortificación del hombre. Entre las primeras no dudaríamos en señalar como importante la inexistencia de un régimen ganadero que permitiese allí, como lo permitió en las religiones del mundo antiguo, el progresivo desplazamiento del sacrificio desde la esfera humana a la animal. Toda la carne mortificada para vivificar el cosmos tuvo que salir de la cantera humana; carentes del sucedáneo adecuado, las religiones de Méjico y Centroamérica hicieron siempre efectivo y endémico en ellas mismas el sacrificio de Isaac. Pero hubieron de intervenir también otros factores culturales más íntimos, y

¹⁸ PAYNE, Edward, *History of the New World called America*, Clarendon, Oxford, 1899, vol. II, pp. 550-551.

¹⁹ HARNER, Michael, "The Ecological Basis for Aztec Sacrifice", en *American Ethnologist*, vol. 4 (1977), pp. 117-35; "The Enigma of Aztec Sacrifice", en *Natural History*, vol. 86/4 (1977), pp. 47-51.

ante todo la especial manera con que aquellas culturas concibieron la inserción del hombre en la Naturaleza, erigiéndolo simultánea y contradictoriamente en un ser sublime y abyecto. Sublime, porque hasta su origen material y carnal le hace partícipe de la naturaleza divina y porque su destino es el de un vicario de los dioses que hereda de ellos la alta función de mantener en orden y al día la creación del mundo. Abjecto, porque ese mismo hombre aparece como tendido y arrojado entre los restantes seres naturales...²⁰

Llega incluso a apostar porque las guerras en algunos casos tendrían como finalidad principal la religiosa, buscando conseguir víctimas sacrificiales para honrar a los dioses y mantener en marcha el sol. Por tanto, se trataría de una violencia puramente religiosa, de índole litúrgica, tal y como expone el autor:

Y, de hecho, tanto el morir en guerra como el morir sacrificado servían a una misma finalidad vivificadora del mundo. Por eso el destino de los muertos en batalla era el mismo de los prisioneros cuyo corazón se ofrendaba al sol: unos y otros llegaban hasta el ciclo y acompañaban siempre al sol en su recorrido. Lo más significativo de estas creencias es la especial solidaridad entre los mortificados y la confluencia de la guerra y del sacrificio humano. Los americanistas han puesto de relieve el hecho de que entre los pueblos náhuatl y maya las guerras surgían muchas veces, no ya por conflictos políticos y por colisiones tribales, sino por la necesidad de adquirir víctimas para los sacrificios, concibiéndose así como canteras del culto religioso. Yo creo que las identificaciones señaladas expresan, además, un matiz peculiar que la guerra y las inmolaciones tienen en estos pueblos, configurando ambas cosas como una especie de abnegados torneos en pro de la mortificación. Una de las formas características del sacrificio azteca consistía efectivamente en un torneo: era el torneo mortal entre el prisionero y sus sacrificadores. El matador se identificaba y en cierto modo se intercambiaba con la víctima, surgiendo entre ambos un tipo de relación casi caballeresca, así como en la evocación del deicidio la víctima se identificaba con el dios cuya figura encarnaba en una sacra representación de valor casi teatral. Es difícil hallar religiones que hayan elevado tanto como éstas la práctica de la mortificación confiriéndole semejantes desarrollos lúdicos y litúrgicos²¹.

²⁰ "Carácter de las religiones...", *op. cit.*: p. 181 (*Obras II*, pp. 342-343).

²¹ "Carácter de las religiones...", *op. cit.*: pp. 175-176 (*Obras II*, pp. 333-334).

4. CONCLUSIONES

Si bien es cierto que Álvarez de Miranda intentó buscar una cierta neutralidad analítica y clasificatoria que no desvirtuase totalmente el estudio en un tema tan comprometido como el que repasa, no se puede dejar de destacar que termina optando por la necesidad de reivindicar la superioridad del cristianismo, también en este asunto de la mortificación. Recordemos que se había formado y vivía en una España nacional-católica y, además, en un catolicismo mundial previo al Concilio Vaticano II. En sus propias palabras:

Como tantas otras nociones de valor religioso, la de "mortificación" ha sido levantada por el Cristianismo hacia la esfera de un alta espiritualidad. Dentro de él, y aun cuando sea practicada bajo las formas más cruentas, esto es, como "mortificación de la carne" está sirviendo a un proceso de interiorización, forma parte de un ejercicio enderezado a eso que los tratadistas de Ascética llaman la *perfección espiritual*. Por sangriento que sea, el acto del disciplinante cristiano consiste en sacar partido para la "vida espiritual" hasta de los más carnales niveles de la vida natural. Las religiones arcaicas, ya se sabe, no alcanzaron conceptos tan sublimados. No conocieron el sentido de la mortificación como ejercicio de tan alto valor espiritual, aunque sí la realizaron muchas veces como práctica material y natural. Más aún, la ejercitaron como práctica incluso más externa e ilimitada que las religiones espiritualistas, puesto que no retrocedieron ni ante la mutilación ni ante esa mortificación totalitaria, que es la inmolación, el acto de *hacer literalmente de una vida una muerte*²².

En resumen, Álvarez de Miranda, por tanto, presenta rasgos interesantes en su modo de enfrentar violencia y religión, pero, como resulta lógico, es un intelectual de su tiempo, y ese tiempo era la España de mediados de la década de 1950 donde la religión de la Nación no podía compararse con ninguna otra, ni siquiera en el quehacer de un universitario forjado en la metodología comparativa que era elemento clave en la "Scuola di Roma".

²² "Carácter de las religiones..."; *op. cit.*: p. 170 (*Obras II*, pp. 324-325).