

Anticlericalismo, espacio y poder. La destrucción de los rituales católicos, 1931-1939

Manuel Delgado Ruiz

I. Lo explícito y lo implícito en el anticlericalismo contemporáneo español

Si las formas hasta tal punto destructoras que adoptó el anticlericalismo popular en la década de los treinta en España han constituido un punto ciego para la historiografía política, que con frecuencia las ha exiliado al campo de lo anacrónico o al de lo simplemente demencial, ha sido, en gran medida, por la negativa a contemplar el fenómeno como directamente complicado en dinámicas que son esencialmente de índole cultural. No se ha querido reconocer, salvo excepciones, la presencia de factores inconscientes, o cuanto menos implícitos, que situarían hechos como éstos en el campo de las inercias, las repeticiones, las invariancias, las pervivencias y las resistencias que una sociedad presenta en las tecnologías de que se vale para controlar y comprender el universo, ese mismo universo que previamente ha inventado. No se han querido aplicar las evidencias en las que muchos historiadores y antropólogos fundan la convicción de su mutua dependencia: que la historia es ordenada por la cultura y la cultura por la historia; que se impone asociar la contingencia de los sucesos con lo recurrente de las estructuras, y que un acontecimiento es una relación entre algo que pasa y una pauta significadora que subyace.

Esa vía explicativa, que otorgaría un papel de importancia a los esquemas latentes que orientan a los actores históricos, ha sido sistemáticamente ignorada en favor de lecturas dispuestas a aceptar ingredientes explicativos procedentes sólo del ámbito estrictamente políti-

ce-institucional, económico o de clase ¹. Esto ha provocado que las violencias iconoclastas de la España del siglo XX no hayan sido asociadas con los sistemas de representación y acción a los que interpelaban agresivamente y que eran los que, ajenos y hasta cierto punto indiferentes a la lucha por la conquista y el control del Estado, recibían el encargo de presentar como sobrenaturalmente inspirados, y, por tanto, inalterables e inquebrantables, los axiomas que organizan las conductas y las experiencias humanas en sociedad. Por su parte, los antropólogos se han mostrado demasiado ocupados en estudiar las filias religiosas tradicionales -procesiones, romerías, fiestas populares, etc.- como para atender esa dimensión tan espectacular, y no menos tradicional, del paisaje que contemplaban como eran las fobias: los incendios, las destrucciones, las decapitaciones... Es decir, las violencias contra aquello mismo cuya devoción parecía ser su única competencia, como si la jurisdicción del etnólogo fuera la reverencia hacia lo sagrado y no su aniquilamiento. La renuncia de los historiadores a plantear cuestiones como éstas en términos de *cultura* ha ido fatalmente pareja a la de los antropólogos de la religión a tratar cualquier cosa que desalentara su visión integradora, funcional y feliz de las conductas religiosas.

Señalar que, con pocas salvedades, se ha mantenido cerrado un camino que hubiera sido sobremedida fértil en la explicación de los acontecimientos de violencia anticlerical, no quiere decir que esa interpretación socio-culturalista que se ha echado en falta tuviera que dejar de atribuir a los factores político-económicos un papel fundamental. Se trata, tan sólo, de advertir de la insuficiencia insalvable que este último tipo de análisis presentaría en orden a clarificar acontecimientos que lo trascienden. Dicho de otro modo, la complicidad de la Iglesia con el latifundismo, los carlistas, el absolutismo, la burguesía, la monarquía, el Estado o la insurrección militar de 1936 no son suficientes -o al menos no lo han sido hasta ahora- para dar cuenta del aspecto desmesurado e irracional que adoptó el anticlericalismo español en los siglos XIX y XX.

Apenas algunos contemporaneístas ² han percibido la necesidad de

¹ Véase al respecto un inventario reciente: M. P. SALOMÓN, «Poder y ética. Balance historiográfico sobre anticlericalismo», *Historia Social*, núm. 19, primavera-verano 1994, pp. 113-128.

² Pienso, por ejemplo, en G. RANZATO, «Dies Irae: la persecuzione religiosa nella zona repubblicana durante la guerra civile spagnola (1936-1939)», *Movimento Operario e Socialista*, núm. 2, 1988, pp. 195-220.

conectar ordenadamente los hechos e ideas anticlericales con otros dispositivos e instancias culturales, de *mettre en système* uno de los fenómenos más intrigantes e inexplicados de la reciente historia española, aplicando aquellas «explicaciones paradójicas» que singularizan, según Thomas, la manera etnológica de conocer. No se ha atendido el contenido simbólico de los motines iconoclastas, a pesar de que era ostensible de que lo que agredían eran precisamente símbolos. No ha existido voluntad de instalar el antagonismo contra la religión católica, que parecía parasitar cualquier acontecimiento y aprovechar no importa qué coartada para actuar, en una racionalidad estructurante. Sabemos que se incendiaban iglesias, se despedazaban altares, se arrastraba por las calles cristos, vírgenes y santos y se asesinaba en condiciones muchas veces atroces a sacerdotes, pero los historiadores han hecho bien poco para relacionar estos acontecimientos con lo que los antropólogos les podían decir que eran significativamente una iglesia, un altar, una imagen o un sacerdote, cuál era el sentido oculto que podían tener aquellas actuaciones tanto para sus ejecutores como para sus víctimas, así como los tipos culturales que mimaban o combatían, o quizás ambas cosas a la vez.

El presupuesto que cualquier análisis de los fenómenos iconoclastas debería reconocer como innegociable es que su objeto es el trato que han recibido determinados símbolos sagrados. Su tarea, por tanto, no puede ser en esencia distinta ni se debe valer de instrumentos analíticos diferentes de la que resulta de explicar o interpretar tanto su significado como su función en unas coordenadas socioculturales concretas. El referente teórico mayor debe ser siempre el que los símbolos que una sociedad determinada sacraliza no son resultado de una selección arbitraria, sino que responden a un orden estructurado de significados, en que éstos aparecen jerarquizándose, oponiéndose unos a otros y constituyéndose en, a la vez, determinante principal de la inteligibilidad del universo y condición básica para la comunicación entre sus componentes individuales. El sistema religioso es, por ello, el lugar en que se resume lo más inmovible y fundamental del conocimiento que una sociedad tiene sobre el mundo, pero también dónde se demuestra el carácter *activo* de ese conocimiento, como ha señalado Pierre Bourdieu³. Ese orden simbólico-representacional que rige una sociedad, casi siempre bajo la forma de lo que denominamos comúnmente una

³ P. BOUJHDIEU, «Sur le pouvoir symbolique», *Annales ESe*, XXXII/3, 1977, pp. 405-411.

religión, debe ser considerado a la luz de su doble dimensión: instrumental y funcional, por un lado, expresiva e intelectual, por el otro. O, lo que es igual, relativa, en primer lugar, a qué y para qué significan los simbolismos rituales y, en segundo lugar, a cómo llegan a ser significativos, es decir, cuáles son las cualidades lógico-formales que los hacen eficaces.

Tal necesidad de estudiar los símbolos sagrados, también en las condiciones de su violabilidad, sin separar su aspecto de instrumentos de un orden social y de su labor como productores y distribuidores de sentido, ha propiciado algunas estrategias explicativas que bien podrían servirnos para el caso de los motines iconoclastas en la España contemporánea. Por ejemplo, el análisis dinámico y procesual de los símbolos religiosos, tal y como Víctor Turner nos ha sugerido, también para considerar las situaciones en que son destruidos y violentados⁴. Esta línea interpretativa parte de que no se puede perder de vista la pluralidad de significados que afecta a los simbolismos sagrados, su polisemia o *multivocidad*, cuyos elementos constituyentes pueden proceder de todo tipo de fuentes y propiciar diferentes interpretaciones por parte de quienes se relacionan con ellos. El concepto se parece al que la glosemática conoce como *concomitancia*, para referirse a esa copresencia de diferentes programas narrativos en el interior de un estado o discurso determinado.

El análisis de los símbolos sagrados es lo que no se ha tenido en cuenta por parte de quienes han pretendido comprender los sentidos últimos y más profundos de las violencias anticlericales. Si los hubieran considerado, hubieran podido reconocer las eficacias y los fracasos de ese sistema de representación y el conjunto de dispositivos de fiscalización en que su objeto de conocimiento estaba organizado y cobraba significado, y que no se limitaba a los planos políticos y económicos a que el discurso ideológico del anticlericalismo liberal los remitía, sino que iba bastante más allá, a un nivel al que los protagonistas no estaban en condiciones de acceder plenamente. A su vez, las propias actuaciones iconoclastas, su gestualidad, su repertorio formal, la misma ritualidad que practicaban habría podido ser incorporada a un sistema simbólico preexistente, que estaba proveyendo a los iconoclastas de lo que Geertz hubiese llamado *modelos de y para* la agresión, que iban

⁴ V. TURNER, *La selva de los símbolos*, Madrid, 1981, pp. 55-58, Y V. TURNER y E. TURNER, «Iconophily and Icanoelasm in Marian Pilgrimage», *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Nueva York, 1978, pp. 140-171.

desde los ritos de violencia disponibles por la cultura tradicional –las fiestas cruentas, las agresiones simbólicas, los carnavales, etc.– hasta las experiencias históricas de progromos contra grupos estigmatizados, en particular contra los judíos ⁵.

La violencia iconoclasta respondió en España, a partir de finales del XVIII, a la creciente necesidad que amplios sectores sociales experimentaron de liquidar las viejas formas de organización social, al tiempo que se modificaba y redefinía la totalidad del orden ideológico-cultural existente, en la dirección de incorporarse a los principios de la Modernidad, y hacerlo además en el sentido de los intereses del capitalismo. La interpretación de esa estructura socio-religiosa a desactivar imperativa e inaplazablemente no sólo partía del conocimiento que las muchedumbres tenían de sus dispositivos ni del entrenamiento que habían recibido en su seno, sino no menos de construcciones especulativas externas a la propia tradición cultural, procedentes de la literatura «cultivada» y de las teorías sociales, a las que segmentos crecientes de las clases populares tenían acceso gracias a los avances de la vulgarización escrita e incluso por medio de una predicación oral de inconfundibles resonancias misionales. Lo que los anticlericales más intelectualizados escribían y divulgaban –de los clásicos del ateísmo filosófico a los folletines baratos–, se había incorporado al estilo cultural de quienes componían las muchedumbres, orientaba y perfilaba su experiencia del mundo, confirmaba, desbarataba o proveía de argumentos racionalizadores a quienes practicaban el incendiarismo y el martirio de curas y frailes.

Eso implica que no había tanta diferencia como se supone entre la ira anticlerical de las turbas y el anticlericalismo más o menos moderado de los intelectuales y los políticos reformistas. Las multitudes anticlericales no hacían sino propiciar soluciones expeditivas e irre-

Es el sentido de trabajos antropológicos como los de T. J. MITCHELL, *Violence and Piety in Spanishfolklore*, Minessotta, 1988; B. LINCOLN, «Revolutionary Exhumations in Spain, July 1936», *Comparative Studies in Society and History*, XVII, 2, abril 1985; D. D. GILMORE, «The anticlericalism of the Andalusian Rural proletarians», en C. ÁLVAREZ, M. J. BUXÓ y S. RODRÍGUEZ BECERRA, eds., *La religiosidad popular. J. Antropología e historia*, Barcelona-Sevilla, 1989, y M. DELGADO RUIZ, *La ira sagrada. Anticlericalismo, iconoclastia y antiritualismo en la España contemporánea*, Barcelona, 1992, y *Las palabras de otro hombre. Anticlericalismo y misoginia*, Barcelona, 1993. Sobre la analogía entre anticlericalismo y antisemitismo, ya sugerida por Poliakov, me remito a M. DELGADO RUIZ, «La cam dels infants. La usurpació de menors en la imaginació persecutoria», *Arxiu d'etnografia de Catalunya*, núm. 9, 1992-1993, pp. 171-187.

versibles a cuestiones para las que la cultura política -fuera de liberales, de constitucionalistas, de federalistas, de radicales lerrouxistas republicanos o de frentepopulistas- sólo podía destinar la lentitud de las iniciativas legislativas o, como mucho, de una vigilancia más estrecha. Los iconoclastas sólo se anticipaban liquidadoramente -los disturbios de 1834 con respecto a la desamortización de Mendizábal, por citar un ejemplo- a una reforma de las estructuras socio-religiosas que los gobiernos modernizadores ya preparaban y que la propia Iglesia, consciente de la necesidad de reconvertir su exceso de ritualidad, también iba a acabar por asumir como inevitable. Las turbas estaban ejecutando inconscientemente un plan lógico para resolver para siempre y del todo la «cuestión religiosa» en España. Andreu Nin escribía en 1936: «Había muchos problemas en España que los republicanos burgueses no se habían preocupado de resolver. Uno de ellos era el de la Iglesia. Nosotros lo hemos resuelto totalmente yendo a la raíz: hemos suprimido los sacerdotes, las iglesias y el culto.» O: «La clase obrera ha resuelto el problema de la Iglesia, sencillamente no dejando una en pie»⁶.

2. El anticlericalismo como antisacramentalismo

El primer malentendido de que ha sido víctima el análisis político de las violencias iconoclastas es el de que el enemigo a batir por el anticlericalismo era aquel que sus discursos explícitos reconocían, esto es la Iglesia romana y el ascendente despótico que parecía ejercer sobre la sociedad. En realidad, una observación de los desencadenantes y desarrollos de los motines sacrílegos y un análisis un poco más atento de los discursos que urgían a acabar con el poder del clero pondrían de inmediato de manifiesto que el objetivo a desactivar no era tanto la Iglesia, en tanto que institución vinculada a poderes políticos o económicos detestados, como la institución religiosa de la cultura, tal y como se suele registrar en las sociedades tradicionales o todavía en proceso de modernización. Puede establecerse entonces que la religión interpelada agresivamente por los anticlericales y los iconoclastas no era tanto la religión teológica, emanada por la Iglesia oficialmente, como la religión real, es decir, lo que Ioan Prat ha identificado con

⁶ *La Vanguardia*, 8 de agosto de 1936, para la primera cita, y 2 de agosto, para la segunda.

la experiencia religiosa ordinaria, el «conjunto completo de comportamientos, ritos, concepciones, vivencias, representaciones sociales y símbolos de carácter religioso que en un marco concreto -espacial y temporalmente- sustentan unos individuos también concretos». O lo que Gutiérrez Estévez ha denominado *sistema religioso de denominación católica*, aquel en que, al margen de cuál sea su procedencia, teológica o tradicional, «todos los elementos están estructurados en un único sistema que organiza su experiencia y proporciona determinadas energías simbólicas para vivir en sociedad» ⁷.

Fijar que la religión era una institución cultural básica en las sociedades tradicionales supone establecer que era desde ella que se legitimaban, se ordenaban y se fiscalizaban los principios que regían la acción y el pensamiento tanto individuales como colectivos. Como ha escrito Berger, «el mundo que una institución religiosa definía era *el mundo*, que no se mantenía solamente por los poderes mundanos de la sociedad y sus instrumentos de control social, sino fundamentalmente por el "consenso" de sus miembros». Esto implica que la institución religiosa de la cultura, en sociedades no modernizadas, se constituye en un marco referencial mucho más amplio que el que definirían los dogmas y operaciones de las religiones políticamente instituidas. Como intuía Richard Wright en su *España pagana*, «el ámbito de la religiosidad española *traspasa* las fronteras de la Iglesia» ⁸. Lo que los antropólogos reconocerían como *la religión* incluiría un amplio conglomerado de prácticas y creencias que trascenderían el marco estricto de la liturgia y la doctrina oficiales, pero que la Iglesia transigía en patrocinar a pesar de las dificultades o incluso de la imposibilidad de homologación teológica que presentaban. La voluntad de la institución política de la Iglesia de confundirse con la sociedad la llevó a ponerse al servicio de las comunidades en que se asentaba, que, al contrario de lo que se apreciaría superficialmente, la convirtieron enseguida en instrumento de sus necesidades de simbolización, a cambio de prestarle el simulacro de su sumisión. La identificación entre *Iglesia* y *religión* no ha sido, por otra parte, sólo la consecuencia del predominio de los prejuicios

⁷ 1. PRAI, «Religió popular o experiencia religiosa ordinária?», *Arxiu etnogràfic de Catalunya*, núm. 2, 1983, p. 63, Y M. GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, «En torno al estudio comparativo de la pluralidad católica», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 27, 1984, p. 154.

⁸ P. BERGER, *Para una teoria sociològica de la religió*, Barcelona, 1976, pp. 194-195, Y R. WHIGHI, *España pagana*, Buenos Aires, 1972 [1955], p. 297.

teológicos, sino, ya en el marco de las ciencias sociales, el resultado de una cierta sociología autoentendida como una ciencia de las instituciones sociales, congruente con una determinada tradición del positivismo teórico.

Es éste el ámbito en que se producen las convulsiones anticlericales en la España contemporánea. Un ámbito del que la Iglesia y su clero eran protagonistas subrogados, vehículos de una autoridad que parásitaban a cambio de dejarse instrumentalizar por ella, y que no era otra que la de las formas de control propias de las sociedades tradicionales, basadas en una consciencia o sistema de mundo compartido y de las que la tarea principal era garantizar que cada cual ocuparía el lugar previsto para él en la estructura societaria. Es contra ese modelo de sociedad que se erige el gran proyecto modernizador, y es para desarticular las funciones estratégicas que en dicho modelo desempeñan los dispositivos de sacralización que la politización, la urbanización y la industrialización se hacen acompañar de una lógica paralela de secularización, con la que mantienen una relación dialéctica y bidireccional. Por secularización entendemos, en primer lugar, el proceso que lleva a los individuos a sustraerse de la dominación de símbolos e instituciones sagradas, haciendo que la religión se repliegue del vasto territorio hasta entonces bajo su control en las sociedades tradicionales -la vida de la comunidad en su totalidad- a ese nuevo espacio restringido que era la propia conciencia personal, y ya no bajo la forma de rituales externos sino de la vivencia emocional de lo sobrenatural. La secularización es, entonces, idéntica al proceso de acuartelamiento de lo sagrado en lo que Hegel llamaba el *ser consigo mismo* del individuo, esto es, en el sujeto y su subjetividad, que quedan eximidos de la obediencia hasta entonces debida a los principios que la religión vehiculaba en sus ritos y mitos. Secularización es, así pues, subjetivización.

La subjetivización, la inmanencia de los sentimientos íntimos y la búsqueda de una autenticidad personal son los factores discursivos que cimentan los valores del individualismo, sistema jurídico-filosófico propio de las sociedades modernizadas que coloca al individuo psicofísico como fundamento y fin de todas las leyes y relaciones morales y políticas. La premisa de la individualización es, desde el Renacimiento, la de que la persona debe dirigir su conducta al margen de los presupuestos morales heredados de la tradición y cuya obediencia la comunidad a la que pertenece vigilaría. Para que se diese ese proceso de subjetivación e individualización, del que dimanará la figura moderna del

ciudadano, era indispensable que lo sagrado –es decir, el determinante último de la existencia humana– abandonase el que había sido su carácter factible y objetivo, ya que su realidad no podía resultar de un acuerdo intersubjetivo, cuyo tema era el cosmos social, sino de una vivencia puramente íntima, cuyo asunto fundamental iban a ser ahora los estados de ánimo personales. La creencia se despliega en un nuevo territorio: el de la psicología o ciencia de la *vida interior*, aquella cuyas necesidades y requerimientos pasarán a ser la nueva competencia de la piedad religiosa. La religión en el plano de lo público se reduce a una pura retórica o, como mucho, a un humanismo secular, mientras que sólo es reconocida como significativa y pertinente en su nueva localización: la «experiencia del corazón». La dicotomía *sagrado/profano* pasa a equivaler a la de *privado/público*, o mejor, *intimo/público*.

Fue así que eso que llamamos proceso de secularización de las masas europeas no consistió sino en el envío al exilio de la «superestructura» de la religión practicada, que era también la trascendentalización de la vida cotidiana. Los edificios, objetos, personas y rituales que los anticlericales atacaban en España eran representaciones de un cosmos social pensado como sagrado, de cuyos imperativos el nuevo individuo debía emanciparse. La renuncia de la religión a continuar llevando a cabo lo que había sido su tarea en los sistemas sociales no modernos, aglutinar a los miembros de una comunidad en torno a determinados valores y pautas para la acción, dejaba en libertad a los individuos para elegir sus propias reglas morales, puesto que la vida social había dejado de tener un sentido único y obligatorio. Se rompía con la identificación comunidad-religión, ya que esta última aparecía restringida a producir estructuras de plausibilidad fragmentarias y con una eficacia que sólo podía funcionar a nivel individual o, como mucho, familiar o de comunidades muy restringidas y encapsuladas, pero nunca del conjunto de miembros de una sociedad cada vez más globalizada.

Es contra esa institución religiosa de la cultura que el movimiento anticlerical actúa en la España contemporánea, con lo que se conduce como una versión contemporánea de aquella misma violencia que el proceso de secularización había desplegado en tantas ocasiones como había sido preciso contra las formas premodernas de religiosidad, basadas en los ritos públicos, en el culto a las imágenes y en la autoridad de los sacramentos. Es más, en cierto modo el anticlericalismo no sería

sino una ideologización politizante de la lucha contra los sacramentos emprendida tanto por la Reforma como por sus precedentes medievales, incluyendo ahí la propia revolución islámica, que eran ya de algún modo *anticlericales*, por mucho que el término fuera acuñado por el librepensamiento burgués del *xix* 9. De igual modo, el anticlericalismo violento español de los años treinta anticipa el que despliegan actualmente en América Central las sectas pentecostalistas y sus aliados gubernamentales en países como Guatemala, también ellos convencidos de que es urgente acabar con el poder del papismo y sus ritos si se quiere merecer la incorporación de sus respectivas sociedades a la Modernidad.

Podemos afirmar, por tanto, que la oposición clericalismo-anticlericalismo no es sino una expresión contemporánea de la oposición sacramentalismo-antisacramentalismo. Este último se constituye a partir del divorcio entre lo *interior/anímico* y lo *exterior/sensible* que es común a la teología protestante y al pensamiento racionalista. Es ese corte lo que provoca un desprestigio creciente del pensamiento simbólico que, por su dependencia de las operaciones analógicas, no puede sino recurrir una y otra vez a la naturaleza para nutrirse de repertorio. Aplicado al campo de las relaciones con la divinidad, la analogía no puede sino resultar enfermiza, puesto que una forma de conocer que afirma que algo santo *está* en un objeto del mundo -personas, sitios o *cosa*- aleja al hombre de la inmanente verdad de Dios, percible sólo a través de la experiencia interior directa. La mediación de lo visible para hacer accesible lo invisible es, por definición, blasfema. Esto implica que los sacrílegos no fueron nunca los iconoclastas, como pudiera parecer, sino justamente los no reformados, ya que eran ellos quienes ensuciaban lo sagrado al negar su inefabilidad.

Para el cristianismo no reformado los sacramentos pretendían ser lo que San Agustín llamaba «la forma visible de la gracia invisible». La lógica de la sacramentalización se traducía dogmáticamente en el misterio de la transubstanciación eucarística y se ampliaba a los otros seis sacramentos oficiales. Pero esa tipificación eclesial era abundantemente sobrepasada por la práctica religiosa consuetudinaria, que generalizaba esa misma capacidad de las representaciones de encarnar literalmente lo representado a la globalidad de individuos, objetos, situaciones o lugares devocionales. En efecto, la religiosidad tal y como

9 Así lo ha reconocido N. COHN, que titulaba un artículo sobre la revolución anabaptista «Anticlericalism in the German Peasants War», *Past & Present*, núm. 83, mayo 1979, pp. 3-31.

era practicada bajo denominación católica, amplió el principio de la presencia real de lo simbolizado al conjunto de imágenes de santos, vírgenes y cristos, a las reliquias, a los sitios, los sujetos y los momentos litúrgicos, etc. Todo ello pasaba a ser prueba palpable de cómo la materia y la forma sacramental, aplicadas con la debida intención y sin defecto de forma; conferían gracia *ex opere operato*, es decir, al margen de la dignidad moral del oficiante.

Esto lleva a matizar las visiones que vinculan el pensamiento y la acción reformadora con lo que Mary Douglas ha llamado *el rechazo del ritual* o Nicole Belmont el desprestigio de la *religiosidad extrínseca* ¹⁰, una hostilidad contra los excesos de la piedad religiosa al que la misma Iglesia oficial no sería ajena. Es cierto que el proceso de secularización llevó pareja una insistente denuncia de los rituales vacíos, y hasta del ritual en cuanto tal, en nombre de la exaltación de la experiencia íntima y la denigración de su expresión uniformada, así como de la preferencia por una forma de conocimiento intuitiva e instantánea y el rechazo de instituciones de mediación entre lo visible y lo invisible. Pero no sería del todo exacto plantear el movimiento anticlerical como un movimiento de rechazo a la comunicación por medio de sistemas simbólicos complejos.

La historia de la dinámica modernizadora está repleta de ejemplos de cómo los movimientos revolucionarios y los nuevos poderes seculares asumieron la necesidad de las ceremonias públicas y las teatralizaciones, aunque sólo fuera para una didáctica de las nuevas formas de cohesión civil, ya no fundamentadas tanto en la comunidad de conciencias como en la comunidad de experiencias y emociones. Entre los motores más activos del anticlericalismo burgués estuvieron sociedades secretas que, herederas del inmanentismo hermético y neognóstico de cierta Ilustración —la masonería, por ejemplo—, practicaron formas sofisticadas de ritualismo. La impugnación contra las prácticas religiosas vigentes en la España en el siglo XX tenía que ver no con los ritos en sí, sino con su pretensión de eficiencia, es decir, contra lo que lo que Lévi-Strauss llamaba la *eficacia simbólica* o Bourdieu la *magia social*: el poder que la acción ritual se autoatribuye de actuar sobre lo real actuando sobre sus representaciones. La desaprobación del ritual es, por tanto, la desaprobación de una cosmología, pero sobre todo de la virtud que

¹⁰ M. DOUGLAS, *Símbolos naturales*, Madrid, 1988, pp. 20-38, Y N. BELMONT, «Superstición y religión popular en las sociedades occidentales», en M. IZARD y P. SMITH, eds., *La función simbólica*, Gijón, 1989, pp. 55-74.

los ritos se arrojan de transformar la realidad al margen del mérito personal de los sujetos implicados en ellos. La violencia con que la negación de los sistemas de sacramentalización se exprese será el síntoma a la vez de la urgencia en destruirlo o modificarlo y de la resistencia que en cada circunstancia socio-histórica presente a ese destino fatal que se le depara.

En el caso español, al desbaratar el entramado mito-ritual, los anticlericales violentos estaban contribuyendo estratégicamente a modificar, desestructurándola de forma contundente, toda la mecánica de obediencia a lo que Schleiermacher llamaba «el espíritu de la sociedad». Dicho de otro modo, estaban haciendo lo mismo que Davis¹¹ planteaba refiriéndose a la iconoclastia hugonote del siglo XVI francés: replantearse globalmente sus relaciones con lo sagrado. En España, la Iglesia era identificada con las ceremonias que albergaba mucho más que con los principios teológicos que decía sostener, y que respondían a los intereses de una burocracia administrativa y una élite de poder, incapaces de procurar estructuras simbólicas eficaces y obligadas, por tanto, a depender de las ya socialmente en vigor, a las que, con mucho, conseguía sobreponerles sus denominaciones y algunas de sus fórmulas externas. Todas las monografías etnográficas han señalado esta circunstancia que en las comunidades no plenamente modernizadas hacía de las celebraciones religiosas -entre las que la misa era sin duda la menos importante- el centro neurálgico de toda la vida social. Este principio de intercambio entre la capacidad figurativa de las imágenes y símbolos religiosos y las dinámicas grupales es extensivo a toda la práctica religiosa consuetudinaria que la Iglesia usufructuaba y su aplicabilidad afecta a un desarrollo histórico que, en ese aspecto, no ha visto modificarse tal función básica. En el marco de la religiosidad medieval, Peter Brown ha subrayado cómo las imágenes de los santos dejaban oír «la voz grave de la comunidad». Ya en el siglo XX y en relación a la religiosidad popular en un pueblo santanderino, W.A. Christian llamaba la atención acerca de cómo «los imperativos de la acción eran, por tanto, imperativos religiosos»¹².

Como decía que el cristianismo empezaba a encontrar su «esencia en el examen individual de las enseñanzas bíblicas», y que esto debía

¹¹ N. Z. DAVIS, «Los ritos de la violencia», en *Sociedad y cultura en la Francia moderna*, Barcelona, 1993, pp. 149-185.

¹² P. BROWN, *El cuerpo y la sociedad*, Barcelona, 1993, p. 265, Y W. A. CHRISTIAN, *Religiosidad popular*, Madrid, 1979, p. 38.

enfrentarlo con el «juicio social» propio de la vieja religiosidad. Ésta, a su vez, vendría definida por lo que ya Erasmo, precursor de lo que hoy son las tesis antirritualistas de la propia Iglesia de Roma, llamaba las «simples ceremonias de los ventrílocuos que profanan los libros en los que la palabra celestial vive y respira»¹³. La función de las personas, objetos y lugares agredidos por los iconoclastas había sido la de consagrar, es decir, sancionar y dar a conocer de una manera incontestable, un estado de cosas *cultural*, y, por tanto, transpolítica. Ese orden a desbaratar debía ser ocupado por otro cuya autoridad no se vehicularía ya por la acción ritual, sino por medio de interiorizaciones éticas que prescindirán para su cumplimiento de cualquier fiscalización que no proceda de la propia conciencia personal y del ejercicio del libre arbitrio.

Desde la antropología simbólica escribía Leach: «El ritual sirve para recordar a los presentes qué posición ocupa cada uno de ellos exactamente en relación con los demás, así como en relación con un sistema más amplio.» Los rituales «consisten en información que debe ser almacenada y transmitida de una generación a otra, y que, por otra parte, puede ser de dos clases: la información sobre la sociedad, concerniente a las relaciones de los hombres entre sí, y la de la naturaleza de los grupos sociales, las reglas y los contratos que hacen posible la vida social»¹⁴. Esta tipificación del ritual como una pauta de símbolos que hace patente la estructura social conduce a una comprensión alternativa de las hasta ahora ofrecidas respecto del fenómeno anticlerical e iconoclasta español, conceptualizado ahora como una modalidad en especial virulenta del impulso antirritualista y antisacramental que caracteriza en los últimos siglos el paulatino advenimiento de la Razón Moderna. Los anticlericales habían recibido de la lógica histórico-dialéctica instrucciones para atacar el lugar más neurálgico de todo el sistema de representación desde el que partían y se aplicaban los preceptos de la vida social y donde éstos se mostraban como sobrenaturalmente originados.

No era únicamente la Iglesia, como institución oficial y como aparato del viejo Estado, lo que estaba sufriendo los embates demoledores de

¹³ A. COMTE, *Système de politique positive*, París, 1980, III, p. 550. De Erasmo, las palabras que dedicó a León X en su *Nuevo Testamento*.

¹⁴ La función del ritual en E. R. LEACH, «Ritual», *Enciclopedia Internacional de las Ciencias sociales*, Madrid, 1969, IX, p. 386. La definición en E. R. LEACH, «La ritualisation chez l'homme par rapport à son développement cultures et social», en J. HUXLEY, ed., *Le comportement rituel chez l'homme et l'animal*, París, 1969, p. 246.

los anticlericales. Más bien se debería reconocer que la institución eclesial se había mostrado incompetente para constituirse en vehículo de inculcamiento del orden político entre las capas populares. Como reconocía *La Batalla*, órgano del POUm, el 19 de agosto de 1936, de lo que se trataba, antes que nada, era de destruir la Iglesia «como institución social». Ortega afirmaba que el poder de la Iglesia «no era, en verdad, suyo, suscitado y mantenido exclusivamente por sus fuerzas...»; El «poder» que la Iglesia ejercía en la vida social, es cierto, no era suyo, pero tampoco se correspondía, como Ortega daba por supuesto, sólo al de los intereses económicos, políticos o ideológicos de las clases dominantes, sino que en gran medida le venía de las relaciones de parasitamiento que debía mantener -entre otras cosas, por la propia ineptitud del clero para otra cosa- con esa misma dinámica social, de la que, al prestarle toda su infraestructura sacramental y su panteón, acaba por resultar indistinguible. Dilthey había señalado: «Los lugares santos, las personas sagradas, las imágenes divinas, los símbolos, los sacramentos son casos particulares en los que se expresa una potencia de excepcional energía»¹⁵. Esa «excepcional energía» no era otra que la de la sociedad, que empleaba el aparato que la Iglesia le prestaba para mostrar sus axiomas en tanto que inalterables y perpetuos.

He ahí lo que apremiaba destruir: los ritos, sus símbolos, sus escenarios... y sus oficiantes. Esto explica la lógica de la masacre de los miembros del clero parroquial, eliminados por su condición de lo que Hobsbawn llamaba «personas rituales»¹⁶, funcionarios encargados de realizar públicamente los ritos de paso y de presidir la práctica cultural. De igual manera, la preocupación de los iconoclastas por destruir los archivos parroquiales reflejaba su voluntad de eliminar lo que no eran sino registros de iniciaciones, lugares en donde se podían encontrar, una por una, las mareas de irreversibilidad de todas las secuencias que cualquier sujeto debía dar públicamente en su proceso de socialización: su nacimiento, su introducción a la pubertad, su matrimonio, su muerte, etc.

Tenemos entonces que la desactivación del sistema simbólico vigente en las sociedades tradicionales, del que la Iglesia prestaba su aparato, su funcionariado y su imagen exterior, era un requisito indispensable

¹⁵ J. ORTEGA y GASSET, «Escritos Políticos, II (1922-1933)»>>, en *Obras Completas*, Madrid, 1969, VI, p. 408, YW. DILTHEY, *Teoría de las concepciones del mundo*, Madrid, 1974 [1911], pp. 52-53.

¹⁶ E. J. HOBSBAWN, *Las revoluciones burguesas*, Madrid, 1976, p. 396.

en orden a hacer viable el pasaje de una organización basada en posiciones sociales heredadas y objetivables, la tradicional, a otra, la moderna, fundada en el contrato personal y voluntario y del que la subjetivización era requisito principal.

3. Anticlericalismo y desterritorialización

Escribe Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje*: «"Toda cosa sagrada debe estar en su sitio", remarcaba con profundidad un pensador indígena. También se podría decir que era eso lo que la hacía sagrada, puesto que, suprimiéndola, aunque sólo fuera del pensamiento, el orden entero del universo resultaría destruido»¹⁷.

Esta reflexión nos advierte de cómo los acontecimientos que los historiadores agrupan bajo el capítulo de *anticlericalismo* fueron, en gran medida, acontecimientos relativos a lugares, sonidos y trayectos. Se trató, así pues, de fenómenos espaciales, no sólo en el sentido de que actuaron *en* el paisaje, sino sobre todo de que lo hicieron *sobre* él. Puesto que el territorio y su administración simbólica fue uno de los asuntos que pareció concernir a los anticlericales con mayor intensidad, sus actuaciones tanto legislativas como violentas podrían ser contempladas como objeto de conocimiento por parte de la antropología del espacio, esa subdisciplina que atiende el paisaje brindando una visión cualitativa de sus texturas, de sus accidentes y regularidades, de las energías que lo recorren, de sus conflictos y problemáticas, de los principios que lo organizan... El espacio, desde tal perspectiva, puede ser considerado, con respecto de las prácticas sociales que alberga y que en su seno actúan, a la manera de una presencia pasiva, un decorado, un telón de fondo, acaso sólo un marco. Pero también como un agente activo, ámbito de acción de dispositivos que determinan y orientan lo que acontece en la sociedad, a los que ésta se pliega de una forma más o menos dócil. Es el espacio, eso que las sociedades organizan pero que a su vez las somete, lo que aparece privilegiadamente en litigio en el conflicto antieclesial en España. La lógica anticlerical es, así pues, en muchos sentidos una lógica topográfica.

Lo que los anticlericales habían decidido sentenciar a muerte eran mecanismos espaciales directamente comprometidos en tareas de terri-

¹⁷ C. LÉVI-STRAUSS, *El pensament salvatge*, Barcelona, 1971, p. 28.

torialización. Ese principio sería aplicable a todos y cada uno de los edificios incendiados, a las cruces derribadas, a las imágenes despedazadas, cada una de las cuales era protagonista central de desplazamientos rituales cuya función era sacramentalizar el espacio social. En todos los casos, la inquina se dirigía contra lo que sobrenaturalmente fundaba y refundaba las marcas sociales del suelo, el conjunto de retóricas espaciales en que se expresaba la identidad de la comunidad y que le servían a esa comunidad para referenciar su defensa contra las amenazas externas e internas. Esos puntos o itinerarios del plano estaban asociados a un conjunto de potencialidades, de normativas y de interdicciones sociales, de tal forma que resultaban ser proveedores estratégicos de organicidad. Los elementos agredidos aparecían jerarquizando el espacio, zonificándolo a la vez social y místicamente, imponiendo sobre él, a la manera de una malla, una serie organizada de contrastes y complementariedades, levantando fronteras y puentes, y todo ello dando por incontestable una inspiración celestial que no podía ser destacada, puesto que en ella se expresaba la voluntad divina.

Esa función desterritorializadora que asume el anticlericalismo contemporáneo en España permite una comparación inédita. Se ha visto en las algaradas antieclesiales de los años treinta una especie de manifestaciones tardías del estilo de revuelta que caracterizara el siglo XIX, incluso expresiones rezagadas del espíritu iconoclasta del milenarismo medieval y de la reforma protestante, cuya labor de demolición de los sistemas de mundo premodernos todavía no se había aplicado en la sociedad española. Pero las violencias iconoclastas podrían ser interpretadas también como precursoras de corrientes recientes de acción sobre lo real, definidas precisamente por haber hecho de la desterritorialización su preocupación nodal. Ése sería el caso de los situacionistas europeos de los años cincuenta y sesenta, que habían hecho de la supresión de los lugares de culto uno de sus elementos programáticos principales. En su subversivo proyecto de embellecimiento de París, publicado en la revista *Potlach* en octubre de 1955, Debord y Michéle Bernestein sugerían que los edificios religiosos fueran destruidos radicalmente, «que desapareciesen sin dejar rastro, a fin de que el espacio liberado pudiera ser utilizado». Wolman propuso proporcionar las iglesias de cualquier uso religioso, para que los niños pudieran jugar. Jacques Fillon, por su parte, proponía que los templos fueran convertidos en *casas de los horrores*, para no desaprovechar su atmósfera lúgubre. Todos coincidían en la necesidad de suprimir la totalidad de

«nombres repugnantes» del callejero parisino, como, por ejemplo, *Rue de l'Evangile* o todos aquellos que empezaran por *saint*. En 1961, Constant, uno de los fundadores del movimiento, y todo el grupo holandés fueron expulsados de la Internacional Situacionista por haber contruido una iglesia ¹⁸.

Una vez instaladas las violencias anticlericales en la jurisdicción de las ciencias sociales del espacio, ¿pueden los estudiosos de la violencia anticlericales en la España contemporánea prescindir de lo que se ha escrito, desde la antropología del espacio y del territorio, acerca de la función simbólica de los objetos del paisaje que iban a ser destruidos, arrasados e incendiados entre 1931 y 1936, o antes? ¿Pueden ignorar lo que se ha escrito sobre la misión que asumen las procesiones y las romerías que se desautorizan durante el período republicano, sobre el papel en las dinámicas sociales de los lugares tan violentamente interpelados por los iconoclastas? Es obvio que difícilmente se podría desatender todo lo producido por una amplia tradición que, en antropología social, se ha consagrado a analizar cómo los lugares y las manipulaciones espaciales del culto religioso de denominación católica eran, y son todavía, puestos al servicio de esas lógicas de territorialización, o lo que es igual, de esas formalizaciones cualitativas de un espacio que era de esa manera socializado y culturalizado, dotado de valores semánticos ¹⁹.

Desde una perspectiva morfogenética, es decir, relativa a los procesos de formación y de transformación del espacio edificado o urbanizado, ya se ha considerado la importancia del enajenamiento a la Iglesia de sus posesiones territoriales. Las desolaciones iconoclastas fueron en muchos casos justamente eso, creación de solares, que no dejaban de practicar una suerte de desamortización radical, versión apremiante y expeditiva de la que ejecutara legalmente Mendizábal en el XIX. Las masas anticlericales se convertían de este modo en algo así como brigadas espontáneas de derribo, al servicio de la culminación de un proyecto urbanístico que había beneficiado de forma extraordinaria a la especulación capitalista. En efecto, la demolición legal o turbulenta de ige-

¹⁸ En L. ANDREOTTI y X. COSTA, eds., *Teoría de la deriva i altres textos situacionistes*, Barcelona, 1996, pp. 56-57, Y109.

¹⁹ Ver, por ejemplo, C. LISÓN TOLOSANA, *Antropología social de Galicia*, Madrid, 1971; I. I. CARCÍA, *Antropología del territorio*, Madrid, 1976; J. A. FERNÁNDEZ DE ROTA, *Antropología de un viejo paisaje gallego*, Madrid, 1984; y F. SÁNCHEZ PÉREZ, *La liturgia del espacio*, Madrid, 1990.

sias y conventos -con sus huertos, colegios o locales parroquiales anexos- a lo largo de todo el siglo XIX había hecho posible, a partir de la transferencia de la propiedad de los terrenos de la Iglesia a la burguesía, que el crecimiento demográfico pudiera ser absorbido por los propios centros urbanos ²⁰. Fue lo que pasó en Zaragoza con el cabildo del Pilar y sus huertos, con una cuarta parte de lo que era la Málaga de principios del siglo pasado, con las 1.150 pertenecientes al clero en Sevilla, con la huerta del convento de San Francisco en Almería, o con grandes parcelas de lo que luego serían barrios enteros de Valladolid o Granada. Laureano Figuerola celebraba la supresión de las órdenes religiosas en tanto que «acontecimiento ventajosísimo para Barcelona». Mesonero Romanos apuntaba la conveniencia de que el huerto del convento de Jesús, cercano a El Pardo, en Madrid, se transformase en «un barrio entero con una plaza y varios mercados. Lo mismo podría decirse de plazas como las del Progreso y de Pontejo en Bilbao (Capuchinos de la Paciencia, Mercedarios Calzados, San Felipe del Real), la Real y la de Medinaceli en Barcelona (Capuchinos y San Francisco), la plaza de España en Zaragoza (huerta de San Francisco), la de la Trinidad y del Carmen en Granada (sobre los cimientos de los conventos del mismo nombre). Trabajos recientes han insistido en esa dirección, como el relativo a Ciudad Real, Almagro o Villanueva de los Infantes. Allí la venta de bienes urbanos originó consecuencias claves, como la salida al mercado de una buena cantidad de espacio o el propiciamiento de cambios urbanísticos que implicarían la paulatina conformación de modernas ciudades burguesas en La Mancha ²¹.

Pero más allá de esa dimensión puramente instrumental, los acontecimientos afectaban otro nivel acaso más estratégico todavía. El objetivo de las agresiones era, por encima de todo, la eliminación o la desactivación de los elementos del paisaje considerados incompatibles con un orden civilizatorio en proceso de construcción. Los lugares y momentos a aniquilar eran interpretados como focos desde los que actuaban, más allá de la política y la economía, los niveles más profundos y determinantes del sistema de mundo hegemónico todavía en un país por modernizar.

²⁰ Ver A. FOLCH, *Aspectes de la desamortització (segle XIX)*, Barcelona, 1973.

²¹ L. FIGUEROLA, *Estadística de Barcelona en 1849*, Madrid, 1968 [1867]; R. DE MESONERO ROMANOS, *Proyecto de mejoras generales de Madrid*, Madrid, 1846, reproducido en *Información Comercial Española*, núm. 403, 1967, pp. 225-239, Y A. RAMÓN DEL VALLE, *Desamortización y cambio social en La Mancha, 1836-1859*, Ciudad Real, 1996.

¿Qué significaban esos *santos* sagrados que eran objeto de saqueo, incendio y demolición, y que podían ser desde magníficas catedrales urbanas a las más modestas capillas o a perdidas ermitas de montaña? ²² La respuesta debe empezar reconociendo cómo esos puntos de la topografía estaban destinados a devenir nudos en los que se unía sacramentalmente el pasado con el presente, el cielo y la tierra, la voluntad divina y la acción humana, lugares de referencia para una actividad ritual de la que la misa era sin duda el elemento menos relevante, puesto que era la distribución de los sacramentos, es decir, de los rituales de paso sociales (bautizos, primeras comuniones, bodas, entierros, etc.), y el ciclo de la liturgia popular lo que les otorgaba su función principal. Esa voluntad de borrar lo sagrado se pudo percibir incluso en la concienzuda acción sobre la toponimia. La onomástica espacial es, en efecto, otra de las estrategias de territorialización que permite convertir los sitios identificados en identificadores: los nombres de santos santifican los lugares, en tanto los cargan de la fuerza carismática y salvífica de sus poseedores originales. El lugar mismo que presiden las iglesias incendiadas, la plaza principal de la ciudad, del barrio o del pueblo, es ya significativo, puesto que en la sociedad tradicional las actividades principales de la comunidad tienen su escenario allí. Las iglesias son, como señala Zulaika en relación a las vascas de ahora mismo, «una síntesis del espacio social del pueblo» ²³.

Una de las manifestaciones del urbanismo insurreccional desplegado por la clase obrera en la Semana Trágica fue, como se sabe, la quema de iglesias, escuelas religiosas y conventos. Pere López, que ha analizado los hechos de 1909 en Barcelona desde la geografía crítica, se equivoca, no obstante, cuando diagnostica, de una manera una tanto reduccionista, que los proletarios atacaron en esos edificios «signos urbanos extraños a la comunidad y localizados en sus territorios» ²⁴. En realidad, dejando de lado la simplificación que implica plantear el contencioso anticlerical como un avatar de la guerra de clases, lo cierto es que la lógica iconoclasta se ensañó con los lugares de culto no porque fueran ajenos

²² Piénsese, por ejemplo, en el caso de los santuarios, oratorios y ermitas del Pirineo catalán: Catllar, Vinyoles, Mogrony, Núria, la Salut, Vidabona, el Remei..., todos ellos saqueados por destacamentos dedicados en exclusiva a esa tarea de «higienización» de espacios abiertos. Ver. D. PI I TRAMUNT, *Santuaris muntanyencs del Ripollés*, Barcelona, 1985.

²³ J. ZULAIKA, *Violencia vasca. Metáfora y sacramento*, Madrid, 1988, p. 26.

²⁴ P. LÓPEZ SÁNCHEZ, *Un verano con mil julios y otras estaciones*, Madrid, 1986, p.236.

a la comunidad, sino precisamente porque pretendían encarnarla, y hacerlo además sacramentalmente, es decir, no representándola, ni simbolizándola, sino pretendiendo ser idénticos a ella, *ser ella misma*. He ahí la razón por la cual vemos reaparecer una y otra vez ese figura del *extraño* como protagonista de las destrucciones. En la inmensa mayoría de casos, las agresiones contra los objetos, lugares y servidores del culto en zonas rurales son sistemáticamente presentadas como incursiones de «personas llegadas de fuera», «intrusos», cuyo origen se supone que son poblaciones industrializadas cercanas y que, se dice, se dedican a ir de pueblo en pueblo destruyendo las iglesias, asesinando a los párrocos, ordenando a los vecinos que entreguen los objetos de culto para su quema en público²⁵. Su papel dramático parece ser muchas veces el de auténticos embajadores de exterminio que representan vicariamente la sociedad ya urbanizada, un destacamento destructivo que sintetiza los aspectos más traumáticos del proceso de industrialización y anuncia su inevitabilidad. En las ciudades, en cambio, el personaje central de las agresiones no es ya el forastero, sino más bien ese protagonista de la sociabilidad específicamente urbana que es el *deseonoculo*, el individuo anónimo aludido por el discurso político como *el incontrolado*, al que parece casi siempre imposible identificar. Otro «culpable» puede ser también esa otra figura del imaginario urbano que es la *masa*, la turbamulta, la muchedumbre que es descrita por racionalizaciones de todo signo como «enfebrecida», «frenética», «sedienta de sangre». *Forastero, desconocido o masa* se constituyen aquí en reversos categoriales del valor *comunidad*: sólo a ellos puede corresponderles las destrucciones de aquello en que la colectividad tradicional obtiene su reificación absoluta.

Este tipo de operaciones de desterritorialización no afectó sólo a los espacios urbanizados o urbanizándose. No se insistirá lo bastante en que el movimiento anticlerical no fue un fenómeno específicamente urbano, por mucho que aparezca directamente comprometido en la estructuración material y simbólica de las ciudades burguesas y en

²⁵ Por supuesto que la inmensa mayoría de agresiones iconoclastas contaron con la complicidad activa o pasiva o, en todo caso, con la indiferencia de una parte importante del vecindario. No obstante, la convicción de que las destrucciones de los símbolos de la religiosidad local sólo podían ser cosa de extraños derivó en episodios tan trágicos como la muerte de seis personas a las que los habitantes de la población granadina de Atarfe confundieron, en mayo de 1931, con una de esas supuestas brigadas móviles de iconoclastas. Ver J. A. ALARCÓN-CABALLERO, *El movimiento obrero en Granada en la II República (1931-1936)*, Granada, 1990, pp. 362-363.

el proceso de urbanización. Los ámbitos rurales conocieron actuaciones de violencia antisacramental de intensidad, que también pretendieron la desarticulación de territorializaciones consideradas incompatibles con el porvenir moderno ²⁶. Es más, es bien conocido la insistencia de los anticlericales del verano de 1936 de acabar con elementos religiosos situados en puntos recónditos, como las cruces, las ermitas o los oratorios, que cumplían un papel fundamental como indicadores de áreas que las comunidades locales consideraban propias, y que deslindaban estas de aquellas otras que eran tenidas como no territorializadas o correspondientes a otras comunidades. Así, en la comarca de Osona, un testigo de la época relata: «La tarea destructiva es sistemática: vehículos con gente armada recorren pueblos y aldeas de Osona a la búsqueda de las ermitas y parroquias más aisladas y perdidas. Se llega al paroxismo con la destrucción de cruces de cima y de término, por pequeñas que sean» ²⁷.

Otro de los ámbitos predilectos de actuación del anticlericalismo contemporáneo español es el festivo. Los rituales festivos sirven justamente para instaurar y reinstaurar cíclicamente un código tanto sobre tiempo social como sobre el espacio social, vinculando para ello nociones que atañen tanto a los territorios como a los momentos. En tanto que instrumentos de la didáctica social su tarea es la de interiorizar, en un sentido trascendente, la puesta en valor que esa distribución de las cosas en el espacio y en el tiempo implica. El tema común de estas categorías o nociones espacio-temporales es siempre y en cualquier caso la comunidad y su voluntad de objetivarse, de, por así decirlo, «hacerse carne y teatralizar como la más incontestable de las verdades su propia ficción». Las agresiones contra las fiestas religiosas, tanto populares como oficiales previamente folclorizadas, y la ilegalización oficial de un buen número durante la 11 República se colocaban en la misma dirección apuntada con respecto de las manifestaciones iconoclastas. Su objetivo: suprimir los recursos espaciales de santificación que, aportándoles un marco escénico y una estructura de auto sacra-

²⁶ Un último desmentido del tópico sobre la condición rural exclusiva del anticlericalismo violento: A. Boscn, «Agrociutats i anticlericalisme a la 11 República», *L'Avenç*, núm. 204, junio 1996, pp. 6-11.

²⁷ Sobre la función de las cruces y los oratorios, ver SÁNCHEZ PÉREZ, «Confinos de identidad», en *La liturgia del espacio...*, pp. 177-198. Del dietario personal de Antoni Basas i Cuní, citado por M. SALA Y A. ESOUÍS, *La revolta anticlerical a la comarca d'Osona*, Departament d'Antropologia Social, Facultat de Geografia i Historia, Universitat de Barcelona, inédito, 1989.

mental, organizaban significativamente los ciclos y los episodios de la vida comunitaria, inscribiéndolos en un orden cósmico inalterable y trascendente.

Ése es el sentido de la preocupación anticlerical por suprimir las expresiones de culto que tenían lugar fuera de los templos, es decir, las manifestaciones que implicaban algo así como incursiones hacia (romerías, peregrinaciones) o de (procesiones, viacrucis) lo sagrado más allá de sus santuarios, y que implicaban traslaciones por espacios así socializados, tales como calles, plazas o caminos. En estas actividades la distribución de los actores y de los repertorios formales no es nunca arbitraria. La disposición de cada uno de los elementos concurrentes -público, sacerdotes, autoridades, imágenes, emblemas- es el resultado de una tarea discriminatoria de la que la fuente es una determinada organización de las posiciones, una morfología, que remite no a lo que ocurre sólo dentro de la concentración religiosa estática o ambulatoria, sino fuera de ella, en el plano de las relaciones sociales reales o ideales, en ese contexto en que se ubica y del que es, a un tiempo, emanación y modelo maquetado. Todos y cada uno de los participantes, cada objeto, cada lugar específico por el que se transcurre..., son sometidos a una clasificación que los jerarquiza de acuerdo con criterios que se inspiran en cómo són o cómo deberían ser las relaciones sociales en el seno de una determinada comunidad. Las imágenes que luego habrían de ser arrastradas por los suelos, ultrajadas o quemadas en las plazas públicas fueron las mismas que habían sido sacadas en procesión²⁸ o a las que había ido a visitar cada año en romería. Eran esos objetos en los que se resumía poderosamente tanto la comunidad como los principios ideológicos que la habían fundado y que la regían. Esa preocupación por «limpiar» el espacio público de presencias sagradas es la misma que orienta la destrucción de las pequeñas imágenes expuestas en hornacinas en las calles de cualquier pueblo o ciudad, pero también de los colosales monumentos que dominan grandes extensiones de pai-

²⁸ Véanse dos trabajos relativamente recientes sobre las tareas socio-espaciales asignadas a las procesiones religiosas: H. VELASCO, «El espacio transformado, el tiempo recuperado», *Antropología*, núm. 2, marzo 1992, pp. 5-30, Y R. SANMAHTÍN, «Identidad y experiencia ritual. ¿Qué hay en una procesión?», en *Identidad y creación*, Barcelona, 1993, pp. 83-108. Piénsese, por ejemplo, en la saña con que fueron destruidas las Avenradas imágenes de la Semana Santa almeriense. Ver, M. I. GAHCÍA SÁNCHEZ, «La destrucción artística de Almería en la guerra civil: imágenes de la tradición almeriense», *Boletín del Instituto de Estudios Almerienses*, núms. 11-12, 1992-1993, pp. 229-244.

saje, como el del Cerro de los Ángeles en Madrid o el Tibidabo en Barcelona, «fusilados» por los iconoclastas en el verano de 1936.

Semejante fobia hacia lo que era entendido como una idolatría y un ritualismo inaceptables no fue ni mucho menos un objetivo exclusivo de las «turbas» iconoclastas de 1936. Los legisladores laicistas de la 11 República ya se ensañaron contra las expresiones externas del culto que implicaban la utilización sacramental del espacio público. Superados los primeros meses desde el inicio de la persecución contra la clerecía en 1936, el culto público continuará estando prohibido en España y sólo en un último período se tolerará a nivel privado. Cuando se legisla bajo la presión anticlerical, las principales víctimas de la interdicción son las expresiones de la exterioridad ceremonial. Ése fue el caso de las grandes batallas laicistas emprendidas desde 1931 contra los funerales y entierros religiosos, como en la tradición legislativo-anticlerical mexicana había sido, desde la Constitución de 1917, la prohibición de las ceremonias fuera de los templos o de que los sacerdotes se exhibieran en sotana por la calle. O, mucho antes, en 1791, la interdicción parecida --de mostrarse con traje eclesiástico fuera de la liturgia y de celebraciones religiosas fuera de los templos- emitida por la Asamblea Legislativa francesa. Relativo a la España de 1933 --el año en que aparece promulgada la Ley de Confesiones y Congregaciones-, José Mariano Sánchez narra:

«En Sevilla, dos sacerdotes fueron detenidos por encabezar un entierro y acusados de violar una ley que prohibía las manifestaciones religiosas públicas. Uno fue multado, por decir misa en una iglesia, cuyo tejado había sido destruido por un rayo, pues se le acusó de desplegar en público los signos del culto. Se multó a sacerdotes por permitir que se tocara música "monárquica" en la iglesia, al aludir al "reino de Dios", lo que igualmente ocurría en todas las alusiones en los sermones a Cristo Rey. En algunas localidades se fijaron impuestos al tañer de las campanas y en otras se prohibió llevar crucifijos como joyas de adorno» ²⁹.

La voluntad radicalmente antiritualista de los anticlericales no podía quedar más manifiesta y explícita que en la misma resolución del congreso que la CNT celebra en Zaragoza en 1934. Allí, para que no hubiera dudas sobre la intención de los nuevos reformadores de apostar por

²⁹ J. M. SÁNCHEZ, *Reform and Reaction: The Political-religious Background of the Spanish War*, Chapel Hill, 1964.

la religiosidad interior y de detestar hasta la liquidación la extroversión ritual, se contiene una sola y breve consideración relativa a la llamada «cuestión religiosa»:

«La religión, manifestación puramente subjetiva del ser humano, será reconocida en cuanto permanezca relegada al sagrario de la conciencia individual, pero en ningún caso podrá ser considerada como forma de ostentación pública ni de coacción moral ni intelectual. Los individuos serán libres para concebir cuantas ideas morales tengan por conveniente, desapareciendo todos los ritos.»

Esto coincidía con el punto de vista liberal-reformador que encamaba la masonería. La logia barcelonesa Manuel Ruiz Zorrilla, perteneciente al Gran Oriente de España, dirigió en 1931 un escrito a las Cortes Constituyentes, que fue objeto de una masiva difusión pública. En él, entre otras medidas anticatólicas, se exige taxativamente, en su punto 16: «No permitirse en ningún caso manifestaciones de índole religiosa en las calles» ³⁰.

El proyecto antifestivo de los anticlericales venía a constituirse así en una suerte de iconoclastía desplegándose en un eje no espacial, sino temporal, cuyos objetivos a suprimir eran períodos y momentos sagrados. Un trabajo ya clásico a puesto de manifiesto cómo las celebraciones falleras en la ciudad de Valencia estuvieron sometidas a actuaciones guiadas por esa voluntad de secularizar el tiempo urbano, paralela de la que estaba afectando a los nuevos conceptos de espacio público. En Martorell, tres semanas después de proclamada la República, el Ayuntamiento, que ya había ordenado cambiar la denominación de calles y barrios con nombres de santos, prohíbe, por motivos de orden público, que la procesión de Corpus y cualquier otra manifestación religiosa se celebre fuera de los templos. A pesar de la nueva normativa, numerosos balcones y ventanas estaban engalanados siguiendo la tradición, lo que llevó a las autoridades municipales a multar con 500 pesetas a todas las viviendas que presentasen signos públicos de celebración ³¹.

De igual forma que las procesiones y las romerías eran mucho más exasperantes para los anticlericales que una liturgia oficial cuyo segui-

³⁰ Sobre la CNT, J. PEIRATS, *La CNT en la Revolución Española*, Toulouse, 1951, 11. El punto 16, citado en J. A. FERRER-BENIMELLI, *Masonería española contemporánea. 2. Desde 1868 hasta nuestros días*, Madrid, 1987, p. 85.

³¹ Sobre las Fallas, A. ARIÑO, *La ciudad ritual*, Barcelona, 1990. Para las multas, ver F. BALANZA, «Anticlericalismo i iconoclastia a Martorell. Dels primers precedents

miento resultaba más bien minoritario, es significativo que la ira iconoclasta pareciese mucho más preocupada en destruir los exponentes locales y zonales de la religiosidad que los grandes monumentos religiosos. Trabajos recientes relativos al anticlericalismo violento en zonas relativamente poco afectadas por las destrucciones, como fue el País Vasco, han puesto de manifiesto la obsesión por atacar templos parroquiales y ermitas. En 1933 y 1934 se producen atentados en la zona minera de Vizcaya contra las ermitas de Santa Lucía, la Trinidad, en Las Carreras y San Pedro y contra la iglesia de Santa Juliana, en Abanto; contra la ermita de La Magdalena, en Urallaga; la ermita de San Bernabé de Castaño, en Galdames; la iglesia de Ntra. Señora de la Asunción, en La Rigada; la ermita del barrio minero de San Justo..., muchas veces en las vísperas de fiestas patronales o romerías. Esto no deja de ser coherente con el razonamiento planteado hasta ahora. La parroquia y la ermita eran los centros de la actividad religiosa de la comunidad, mucho más que los grandes centros catedralicios, en los que la Iglesia oficial proclamaba su propia grandeza. La situación no habría cambiado desde la Edad Media, en la que, tal y como describe Richard Sennet, el lugar religioso de mayor importancia era la parroquia, a la que el nacimiento, la vida y la muerte del habitante de las ciudades estaban inextricablemente unidas. Es cierto que la Iglesia elaboró todo un simbolismo con el fin de legitimar un dominio de vocación universal, y que para ello dispuso todo un colosal sistema figurativo y teológico, pero en la práctica, en lo que era la religiosidad verdaderamente vivida por las masas y no por una paupérrima élite, el catolicismo vino a soportar ante todo, tal y como señala de nuevo Sennet, «vínculos profundamente locales»³².

Eran de igual modo ocupaciones acústicas del espacio lo que odiaban los anticlericales. Renan había dicho, recordando sus experiencias romanas:

«Cuando las campanas de Roma y sus trescientas iglesias suenan a la vez, no hay filosofía que valga, es como si trescientas ninfas se metieran con San Antonio... ¡Oh!, es tan fácil entender que este pueblo se haya adormecido

a 1936», Departament d'Antropologia Social, Facultat de Geografia i Historia, Universitat de Barcelona, inédito, 1996, pp. 17-19.

³² Los atentados en I. I. HOMoBoNo, *La cuenca minera vizcaína. Trabajo, patrimonio y cultura popular*, Bilbao, 1994, pp. 150-152. La parroquia en R. SENNET, *La carne y la piedra*, Madrid, 1987, p. 187, Ylos vínculos, en p. 170.

en la devoción sensual que sólo es un placer, que sólo exige en apariencia renuncia y sacrificio.»

En su trabajo sobre el obrerismo catalán de principio de siglo, Romero-Maura informa de «la desesperación que de súbito sentían ciertos anticlericales en los pueblos cuando tañían las ancestrales campanas de la iglesia»³³. Recuérdense todos los esfuerzos legislativos por acabar con su sonido, las tasas y las multas con las que muchos ayuntamientos intentaron hacerlas callar. Es una revista comarcal de orientación libertaria se escribía con alivio, en septiembre de 1936:

«Si salís a las afueras, echad un vistazo a la ciudad y, enseguida, notaréis una tan gran transformación que os parecerá imposible. Como por arte de encantamiento, han desaparecido aquellas campanadas que, durante siglos y más siglos, habían sido la llamada matinal... De pronto, los campanarios han enmudecido. ¿Qué ha pasado? Ha pasado que el pueblo, el verdadero, levantando el puño ha hecho saltar la venda que cegaba los espíritus apagados, y les ha dicho: ¡Campanas, no! ¡Sirenas! Y este pueblo inflamado por un sentimiento de progreso ha escalado decidido y entusiasta los treinta y pico campanarios y de un empujón ha tirado las campanas de arriba a abajo; bajaban por el espacio dando repiques, hasta que su pesado cuerpo sordo y amortiguado apagaba su clamor para siempre, aquel clamor que, hasta ayer, lo mismo servía para tocar a fiesta que a duelo»³⁴.

Ese mismo proyecto de liberación del espacio de presencias sacramentalizadoras fue aplicado a la esfera doméstica, como antes lo había sido por ley sobre los interiores de las escuelas públicas, de las que las legislaciones laicizantes ya habían suprimido cualquier signo confesional. Se destruyeron los crucifijos, las estampas religiosas, las imágenes de santos o de vírgenes, las últimas cenas, los sagrados corazones, los niños Jesús, los altares familiares y cualquier objeto de significación religiosa que presidiera los domicilios particulares. Las habitaciones privadas fueron objeto del mismo mecanismo de purificación que había afectado a los grandes espacios urbanos o rurales. En Martorell una circular del Comité Antifascista ordenó entregar todos los objetos reli-

³³ La cita en sangrado en E. RENAU, *Voyage en Italie*, Paris, 1927 [1850], Y J. ROMERO MAURA, «La rosa de fuego», *El obrerismo barcelonés de 1899 a 1909*, Madrid, 1989, p. 522.

³⁴ *L'Hora Nova*, Vic, 3 de septiembre de 1936, citado por SALA y Esouís, «La revolta anticlerical.c.».

giosos domésticos a los llamados *matasants*, una suerte de brigada de requisa que recorría las calles del pueblo. Los vecinos debían lanzar las imágenes y los cuadros religiosos desde los balcones o las ventanas sobre los camiones o carros de recogida, que conducían su carga al campo de fútbol, donde era amontonada en una pira y quemada en un acto público³⁵. Ese mismo procedimiento se habría de seguir en otras muchísimas poblaciones, en que fueron entregados a la hoguera todos aquellos objetos destinados a sacramentar el devenir de lo cotidiano en las casas, un ámbito que sólo relativamente podía ser considerado como *privado*, si se lo comparaba con el nuevo sagrario en que se había convertido la subjetividad personal. La inclusión de objetos sacramentados en la decoración doméstica cumplía idéntica función que la de edificios o monumentos religiosos en los espacios públicos: recordar imperativamente en todos y cada uno de los momentos del día a sus usuarios, en este caso a las familias, cuál era su lugar en la red de las relaciones sociales, inscribir sobre ellas una cosmovisión y una identidad, convertirlas en partícipes de un patrimonio simbólico, obligarlas a no olvidar bajo ningún concepto los aspectos más estratégicos del sistema de representación que compartían con su comunidad.

4. La politización del espacio

La voluntad de suprimir físicamente o cuanto menos de desactivar los usos sacramentales del espacio público, fueran edificaciones, monumentos, elementos de la decoración doméstica u ocupaciones protocolizadas en forma de desplazamientos o concentraciones, culminaba un proceso que arrancó en el siglo XVI y que todavía está por completarse en muchas naciones, sobre todo en América Latina, en las que la religiosidad popular de denominación católica continua obstruyendo no sólo los intentos de reforma encarnados por las corrientes protestantes, sino también a los esfuerzos de la propia Iglesia católica por redimir una exterioridad ritual de la que su teología abomina. Ese proceso no es otro que el de modernización-secularización, que ha sido también un proceso de politización.

³⁵ Sobre la significación de las decoraciones domésticas me remito a M. RAUTENBERG, «Déménagement et culture domestique», *Terrain*, núm. 12, abril 1989, pp. 54-66, o M. PERROT, «Habiter et se déplacer en Margeride», *Ethnologie française*, XI/1, 1982, pp. 61-72. La brigada de requisa, en BALANZA, «Anticlericalisme i iconoclastia...», p. 22.

La culminación de los grandes procesos de modernización y urbanización, que tanto habían urgido el dismantelamiento de los rituales nominalmente católicos en España, no tardaron en aceptar la necesidad de protocolos que proclamasen la legitimidad del nuevo orden. Un nuevo aparato litúrgico vendría a atender los requerimientos de los imaginarios modernos centrados en la nación, la cultura, la clase o la ideología. Dejando de lado el rigorismo antifestivo que demostraron eventualmente los anarquistas, rechazando los carnavales y hasta las celebraciones del Primero de Mayo, la secularización no implicó en absoluto una renuncia a los ritos y a los mitos. Hemos visto como la laicización del espacio implicó una desterritorialización, pero ésta fue seguida casi de inmediato, en todos sitios, por una reterritorialización. Se repitió el mismo proceso que habían conocido las ciudades medievales como consecuencia de las revoluciones puritanas: las iglesias, las catedrales y las ermitas, los signos de puntuación territorial más destacados de la jerarquía premoderna de los lugares, cedieron su espacio a las expresiones espaciales de la autoconsciencia de la burguesía y de los Estados centralizados, lo que Lortz llamaba «los nuevos monumentos urbanos»³⁶. En los siglos XIX y XX habría de suceder algo parecido aquí. Los mercados de Santa Catalina y de la Boquería en Barcelona están donde estaban el monasterio de Jerusalén y el de Santa Catalina. El Instituto de Enseñanza Media de Almería era antes el convento de Santo Domingo, de igual forma que el lugar del Gobierno Civil y de la Diputación había sido antes el del convento de las Claras. El Congreso de los Diputados de Madrid está sobre lo que antes había sido el espacio de la iglesia y convento del Espíritu Santo. Y el terreno donde se erige el Liceo, máximo emblema de la burguesía catalana, lo había sido del monasterio de los Trinitarios Descalzos. Por doquier veremos, en 1936, a las masas primero y luego a las autoridades municipales reunidas en pleno, derribando los focos de la vieja religiosidad comunitaria para levantar en su lugar lonjas, espacios para el comercio, almacenes.

Que objetivamente, y en casi todas sus manifestaciones, la iconoclastia reformadora primero y el anticlericalismo más adelante se colocasen al servicio de los propósitos económicos y gubernamentales de las nuevas clases dirigentes no tiene porque extrañar, ni siquiera a la luz de la asunción por parte de los sectores más espontaneistas de las clases populares de los principios del antisacramentalismo. Líde-

³⁶ J. LORTZ, *Historia de la Reforma*, Madrid, 1962, 1, p. 54.

res y teóricos del obrerismo más politizado (Pablo Iglesias, Jules Valles, Jules Guesde, Lenin) insistieron desde un principio en denunciar la condición reaccionaria y contraproducente de la idea, según la cual el enemigo principal a batir era la Iglesia católica. El anticlericalismo aparecía como una estrategia banalizadora y de distracción promocionada por la burguesía, con el fin de aprovechar para sus intereses las energías populares y dispensar de cambios estructurales de verdad revolucionarios. El caso español no tenía porque ser, de hecho, esencialmente distinto del que conoció el México de aquella misma década de los treinta. Allí el jacobinismo en materia religiosa del gobierno de Elías Calles, con expresiones tan radicales como el mandato de Tomás Garrido en Tabasco, fue la más sólida garantía de que el proceso de modernización no se iba a apartar de los patrones sociales y culturales del capitalismo. Estudiosos como Rémond, en relación con el anticlericalismo francés del XIX, Connelly Ullman, en el caso de la iconoclastia lerrouxista de 1909, o Álvarez Junco con respecto del anticlericalismo anarquista han sugerido lo mismo. No existió una forma específicamente anarquista de anticlericalismo, de manera que éste no fue otra cosa que una versión extremista del librepensamiento reformista y burgués del XIX³⁷. En cuanto a los socialistas, la radicalización tardía de su anticlericalismo fue a remolque del de los anarquistas, como se ha puesto de manifiesto recientemente para el caso de la Andalucía rural de los años treinta³⁸. Bien podría decirse que los ataques contra el catolicismo desde la razón anticlerical se debían no a que la Iglesia sirviera a los intereses políticos y económicos del capitalismo, sino a que había demostrado su incompetencia absoluta para ello. En lugar de llevar a cabo la misión para la que había sido patrocinada en un momento dado por el Estado, la de constituirse en uno de sus aparatos ideológicos, la Iglesia parecía incapaz de desembarazarse de las inaceptables formas de religiosidad que le imponían sus propios fieles. *Squatterizada* por las comunidades a las que teóricamente debía educar en la ideología dominante -**no** la que dominaba, sino *la de los dominantes*-, el aparato litúrgico y funcional católico aparecía a disposición del hipostatamiento de los viejos modelos de sociedad y como

³⁷ Ver C. MARTÍNEZ ASAD, *El laboratorio de la revolución. El Tabasco garridista*, Siglo XXI, México, DF, 1991. Sobre el tema del anarquismo, ver P. SÁNCHEZ, «Maçoneria, republicanisme i anarquisme», en I. TERMES, et al., *Les Jornades sobre moviment obrer a l'Amis*, Barcelona, 1991, pp. 31-39.

³⁸ G. A. COLLIER, *Socialistas de la Andalucía rural*, Barcelona, 1997, pp. 174-175.

factor de resistencia frente a los grandes propósitos del proceso modernizador: secularización, subjetivización y politización.

Esas tres dimensiones que se acaban de citar son en realidad una sola. La secularización es subjetivización, en la medida que implica la renuncia de lo sagrado a encontrar otro espacio para manifestar los territorios que la psicología reclamará como su jurisdicción: la vivencia emocional e íntima de lo sobrenatural. A su vez, la subjetivización es el requisito más innegociable de la politización. La supresión de los lugares y las conductas sacramentalizadoras, que hacían incontestablemente reales la comunidad, sus límites y sus leyes, era fundamental para transitar de la vieja congregación de las conciencias a la moderna congregación de las emociones y las experiencias, un vínculo éste último que no vulneraba el principio cristiano reformado, adoptado por la moral política secular, de la autonomía de las conciencias en la fe y la gracia. El individuo quedaba liberado así de las cadenas que el ritual le imponía, quedando a merced de la elección de su propio camino moral y a la espera de merecer esa luz interior con que el Espíritu Santo alumbraba el corazón de los elegidos.

La desactivación de la eficacia simbólica permitía el proyecto de disolución de aquel reino espiritual de Cristo que espacial y temporalmente se encarnaba en las figuras intercambiables de la comunidad social y de la comunidad de los fieles. Es más, que hacía de la comunidad social la expresión visible, transustanciada, de la presencia de Cristo en la tierra, a la que los individuos psicofísicos debían plegarse sumisamente, negando incluso una inmanencia subjetiva de la que el despotismo de la costumbre impedía la emancipación. La iconoclastia de los reformadores, y su expresión laica contemporánea, el anticlericalismo, dirigía toda su energía destructora contra el principio sacramental que la práctica religiosa ordinaria había extendido a la totalidad de los objetos, lugares y funcionarios sagrados. Esas cosas, esos sitios y esas personas veían arrebatada su capacidad salvífica y se veían limitados, en el mejor de los casos, a ser reconocidos como signos visibles de una fe trascendente que, puesto que sólo puede ser interior, ellos estaban contribuyendo a profanar. Ese Reino de Cristo ya no se reconocería más en la comunidad, considerada como un todo objetivado, sino sólo en la privacidad del corazón humano sólo ante Dios. La congregación de los creyentes pasaba de ser la presencia física sacramental de Cristo, para devenir una mera reunión de sujetos solitarios que buscaban consuelo ante la intangibilidad absoluta de la divinidad.

Los ceremoniales de la sociedad secular, incluso aquellos que conservarán una denominación o a veces tan sólo un *look* religioso, no recogerán la antigua pretensión de resultar eficientes *per se*. Serán ritos sin eficacia ritual, símbolos sin eficacia simbólica, puesto que se resignarán a asumir su condición puramente conmemorativa o representacional. Serán *sólo* ritos, *sólo* símbolos. Dentro del brutal divorcio racionalista impuesto a la vida entre dos esferas antagónicas e incompatibles, la religión debe someterse al ámbito claramente segregado de lo intangible, lo expresivo, lo metafísico, lo ideal, lo trascendente..., es decir, de todo aquello que sólo puede ser experimentado, pero no representado sino pálidamente, a la manera de una aproximación puramente metafórica o del reflejo que pueda prestarle la alegoría. Lo destruido había sido encontrado culpable de la peor de las faltas que la razón moderna podía hallar en las relaciones entre mente y mundo: haber trascendido su iconicidad o su naturaleza puramente simbólica, para reclamar una superación absoluta de la ilusión referencial, pasando de la ficción a la literalidad, del discurso a la manifestación.

Planteándolo en los términos de la semiótica de Peirce, bien podríamos decir que los iconos y los símbolos de la religiosidad popular de denominación católica eran sacrílegos, puesto que no se conformaban con parecerse a su objeto, ni con traducirlo por un signo convencional. Proclamaban, por contra, su naturaleza de *indicios*, en tanto pretendían participar de la naturaleza misma del referente, como el humo respecto del fuego. La lógica sacramental del catolicismo, que el uso popular había extendido a la globalidad de sus prácticas, había hecho que los procedimientos constitutivos de toda figurativización, a saber la actorialización (los sacerdotes, los fieles), la espacialización (los templos, las cruces, las imágenes) y la temporización (las fiestas, los ritos, las procesiones), vieran cumplirse la pretensión de todo pensamiento simbólico, tal y como lo ha descrito Lévi-Strauss: convertir las metáforas en metonimias.

Los usos sagrados del espacio eran, por ello, un asunto de vital importancia en ese drama civilizatorio del que el anticlericalismo español contemporáneo no dejaba de ser un episodio más. En efecto, lo santo no podía reconocer una dimensión espacial, tal y como los rituales y enclaves católicos pretendían. Lo inefable no tiene, no *puede* tener un lugar, a no ser por la vía de lo alegórico-representacional. Por definición el espacio y el tiempo pertenecían, en el dualismo cartesiano y en la teología protestante, al campo categorial de lo exterior, asociado

al cuerpo, al mundo, a la materia, es decir, a aquellas vías por las que lo único sobrehumano que podría manifestarse serían potencias malignas. La comunidad espiritual no puede materializarse, la Iglesia es invisible e inefable y los creyentes deben aceptar que el mundo objetivo y sensible es un dominio sometido a la constante amenaza del pecado, el desorden y las pasiones, amenaza que sólo la obediencia al Estado puede mantener a raya. El poder de Dios ya no sería más un poder geográfico. Actúa en y sobre el espacio, pero *no está, no puede estar* en el espacio.

El espacio público, puesto que es mundo, y parafraseando a Lutero, no puede ser más que espacio del Demonio, cuyo domeñamiento, es decir, cuya territorialización, debe corresponder al Estado, única salvaguarda que la debilidad humana encuentra frente a Satanás y frente a sus propias inclinaciones antisociales. La secularización es entonces, repitámoslo, politización del espacio, en el sentido de que las comunidades locales se ven desposeídas por la violencia de su dominio espacial, que ejercían a través de la territorialización sacramental llevada a cabo desde los lugares y las deambulaciones rituales. El paisaje pasaba ahora a quedar sometido a las lógicas de organización y fiscalización territorial ejecutadas ya no desde el poder divino, es decir, desde las propias comunidades reificadas y objetivadas, sino desde el poder estatal, el Leviatán hobessiano a cuyo gobierno un mundo desacralizado debía someterse.