

Profanació i sacrilegi: la violència contra el sagrat



Manuel Delgado
Universitat de Barcelona
Institut Català d'Antropologia

La majoria de recerques sobre religiositat han conreat la il·lusió que aquesta estava feta de pràctiques i creences amables, en què a penes cabien expressions de dissidència o desacatament. En canvi, quasi tots els sistemes religiosos han contemplat l'esfera del sagrat com un àmbit en què també era possible la violència com un dels recursos de què els homes es valien per interpel·lar els déus. En efecte, l'agressió i l'ofensa han servit recurrentment per denunciar, però també per legitimar, el valor de les coses santes com a vehicles de comunicació amb el sobrenatural. Des d'aquesta perspectiva, les figures de la irreverència, la blasfèmia, el sacrilegi i la profanació passen a reclamar un lloc protagonista en els estudis sobre les institucions religioses de la cultura.

Most research on religiosity cultivates the notion that it is made up of agreeable practices and beliefs, in which expressions of dissidence or disrespect have little place. Nonetheless, almost all religious systems have understood the sphere of the sacred as a milieu in which violence also has a place as one resource for human interpellation of the gods. In effect, aggression and offense have served repeatedly to denounce but also to legitimate the value of sacred things as vehicles of communication with the supernatural. From this perspective, the figures of irreverence, blasphemy, sacrilege, and profanation come to reclaim their place as protagonists in the study of the religious institutions of culture.

Si fos possible descriure d'alguna forma el sagrat, segurament caldria fer-ho referint-nos a un territori tot ell fet de portes o de trapes, obertures tancades la major part del temps que separen –i, per això, al mateix temps uneixen– nivells radicalment diferents de la realitat. És d'aquest domini intermedi que l'eficàcia ritual possibilita l'obertura, i és per mitjà seu que mons absolutament heterogenis poden dialogar, establir pactes, fer arribar ofrenes o beneficis o obtenir misericòrdies. Éssers d'altres dimensions travessen aquests l·lindars abans de posseir el cos de certs humans. En direcció contrària, alguns homes fan el mateix per emprendre incursions místiques en universos paral·lels. Tots aquests nusos i sutures entre orbes estancs són sempre resultat d'un mercadeig, d'una negociació en què l'engalipada, el suborn, l'astúcia i la mentida, provinents de totes les parts, poden esperar també el seu lloc. Entès com a marc on els homes acudeixen a establir amb els habitants dels transmons una amplíssima gamma de models de sociabilitat, el terreny del sagrat pot ser escenari també d'aquella particular forma d'associació que es basa en el bes-canvi d'agressions i d'ofenses.

No són sols les escames de les formes més adverses d'alteritat les que justifiquen que una cultura faci ús en l'àmbit sagrat d'aquest recurs de comunicació que és la violència lesiva. En no poques ocasions, els membres d'una societat, havent estat objecte de greuges o decepcions per part dels seus propis déus, s'hi poden tornar. La força que s'empra per fer mal passa, aleshores, a formar part integrant d'aquest paisatge que anomenem *religiositat* i que consisteix en el conjunt de vehicles mitjançant els quals els grups i els individus es posen en contacte amb instàncies benignes –els déus–, a les quals se suposa infinitament poderoses, ja que va ser la seva voluntat la que fundà el cosmos i és per inspiració seva que aquest es regeix. Malgrat el seu poder immesurable, també és factible passar comptes, de tant en tant, amb els superiors sobrenaturals, i fer-ho utilitzant el dany com a moneda per a tots els usos.

Sabem que la violència és present en moltes modalitats de culte religiós. La raó d'aquesta per-

sistència s'intueix aquí com a conseqüència que el contacte entre esferes de realitat incompatibles és sovint pensat en termes d'una ruptura traumàtica de les barreres o abismes que mantenen aïllats d'ordinari els homes i els déus. Quasi totes les variants conegudes de mediumitat o la mateixa extensió que coneixen els ritus de sacrifici demostren fins a quin punt establir comunicació amb les energies divines passa amb freqüència per infringir al cos propi o al cos d'altri alguna mena de patiment físic. Les modalitats d'occisió en què el déu no és el destinatari sinó l'objecte mateix de la violència no són, en aquest sentit, cap excepció. De fet, el cristianisme demostra la viabilitat d'un sistema religiós tot ell fonamentat en la recurrent commemoració —i, en el cas dels no reformats, la constant dramatització ritual— de l'assassinat d'un déu per part de la mateixa societat que l'adora, no sols per projectar en el pla mític un paradigma de l'autorenúncia personal exigida, sinó justament per subratllar la condició permutativa de la relació amb la divinitat i la naturalesa de moneda de canvi que pren l'agressió exercida contra ella. En efecte, són el turment i la mort causada els que, en tant que font de tota salvació, ens imposen un deute impagable amb un déu que va morir al mateix temps per nosaltres i a mans nostres. Al dèbit de la traïció original al Pare Creador —car tot pecat és una forma de passiu comptable—, els homes hi sobreafegeixen el seu crim de sang contra el Fill Redemptor. Un dèbit, és evident, massa immens per fer accessible als homes una fórmula de reciprocitat capaç de saldar-lo. En aquestes circumstàncies, sols la submissió absoluta pot fer relativament possible el perdó.

Però no ens referirem a aquesta violència exercida contra un déu tràgic, la finalitat de la qual és la de nodrir la continuïtat d'un ordre religiós vertebrat entorn la coacció simbòlica i l'angoixa de la culpa. Es parlarà més aviat de les respostes violentes que un domini considerat absolutament superior —el que els déus habiten i des del qual actuen— pot suscitar en aquells que en depenen en termes no menys categòrics. Es tracta de formes de rebel·lió adreçades contra el sagrat, en què individus psicofísics, grups sencers o, fins



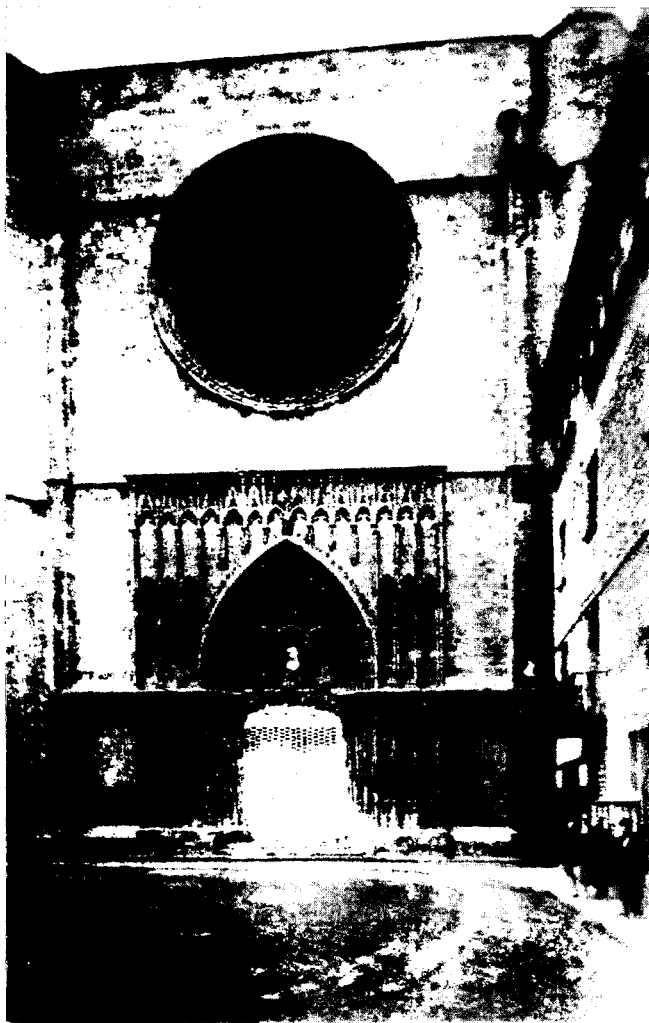
L'església de Santa Clara de Lleida durant la Guerra Civil espanyola de 1936-1939.

i tot, la totalitat de la societat, poden explicitar la seva hostilitat contra els components d'un panteó o contra els instruments —persones, representacions, indrets, moments— per mediació dels quals s'hi estableix contacte. Sabem que aquests sistemes simbòlics que classifiquem com a religiosos han estat organitzats amb vista a generar potents estats d'ànim i motivacions, però massa precipitadament sobreentnem que aquests estats d'ànim i aquestes motivacions han de ser per força sempre fílies, quan seria fàcil delatar les manifestacions fòbiques que, de manera eventual o crònica, inclouen. Les divinitats, les seves encarnacions vicàries, les imatges que habiten, els símbols en què es resumeix el domini que exerceixen sobre els humans, els seus dies de festa..., són venerats, però poden igualment ser insultats, menyspreats, ignorats, objecte de mofa, maltractats, destruïts..., és a dir, poden esdevenir destinataris d'aquestes varietats de religiositat inversa que conceptualitzem sota les figures del sacrilegi i la profanació.

Les expressions inamistoses contra entitats sobrehumanes no s'han de correspondre per força amb situacions d'excepcionalitat. El comportament religiós consensuat com a adient per la cultura pot preveure que els individus o la comunitat interpel·lin irrespectuosament i àdhuc injuriosament les divinitats. El mateix Émile Durkheim —a qui sol atribuir-se una distinció excessiva entre el sagrat i el profà— feia notar com no totes les religions estableixen una relació tan extremament asimètrica amb els déus com en el cas de les religions monoteïstes i que un acord gairebé contractual de mútua dependència podia instituir una relació de certa igualtat entre homes i divinitats (Durkheim, 1897-1898). Un cop han estat presentades a la instància sobrenatural corresponent les ofrenes pertinents, s'està en condicions d'exigir-li la contraprestació en forma de favors, avantatges o protecció. En certa mesura, és d'allò més exacte afirmar que tota obligació implica un subornament dels déus. Si aquests defrauden les expectatives que s'hi han dipositat, poden veure interromput el subministrament de signes d'acatament o, fins i tot, el de les vitualles que són per a ells les víctimes sa-

crificials, o, encara pitjor, resultar destí de tota mena d'insolències i atacs. Durkheim esmentava el cas dels *comanxes*, que fuetejaven un esclau que representava el déu o apedregaven els llocs on es creia que habitava per obligar-lo a sortir i actuar en ajut seu. A la Xina, la representació del Déu de la pluja era trencada a la mateixa processó on se'l venerava si no feia acte de presència l'aigua demanada. Ruth Benedict (1938) va referir-se a aquesta variant crispada que a voltes presenta el lligam amb el sobrenatural. Així, els *kai* de Nova Guinea o el *tsimshian* canadencs insulten i amenacen el cel per la mínima contrarietat; igualment, Fortune (1965, pàg. 216) va constatar com els *manu* de les Bismarck eren capaços d'expulsar airadament les potestats invocades, en cas de veure's desencisats per la seva conducta.

La vexació dels déus és registrada com una pràctica relativament normal fins i tot en cultures nominalment monoteïstes en què, si més no en teoria, la instància sobrenatural és omnipotent i hauria d'inspirar un temor sense matisos. Quan es dona aquest fenomen, la fe dels creients pot ser compatible amb el fet que les figures divinitzades o els símbols del culte siguin objecte d'escarni en públic, en una mena de pregària a l'inrevés davant la qual la indiferència social és possible que contrasti amb el càstig sever que les lleis oficials, divines o humanes, solen estipular per als infractors. Exemples d'aquesta tolerància envers l'ultratge verbal en cultures de monoteïsmes tebi —impensable sota els rigorismes jueu, protestant o islàmic— els tenim en el *porco Dio!* o la *porca Madonna!* dels catòlics italians. O el *caliç!* o el *sacrement!* quebequesos. O fins i tot en el *mag-n-eddin!* —més o menys, «maleïda sigui la religió!»— que pot sentir-se de boca d'alguns àrabs. Encara que podríem trobar pocs casos més extrems i generalitzats d'ús no problemàtic de blasfèmies que les cultures hispàniques, en les quals és forçós que resulti contraindicat per a la seva pietat d'un catòlic practicant que aquest es passí el temps omplint d'excrements o obscenitzant Crist, la seva Mare, els sants o els objectes del culte, fent fer a la interjecció injuriosa envers les coses sagrades el paper d'un simple signe de puntuació en el discurs (per al cas català, vegeu



Dramàtica fotografia de Santa Maria del Pi a Barcelona, mostrant el buccinot gòtic i la portada retinuda del segle XIV.



Església del Pi a Barcelona amb la rosassa gòtica destruïda durant el conflicte armat espanyol de 1936-1939.

Milicià amb el cap d'una imatge de Crist durant la darrera Guerra Civil espanyola.

Vinyoles, 1983). Aquest és un fenomen que mereixeria ser interpretat com a supervivència d'aquella normalització del sacrilegi que, com explicava Huizinga en un dels seus llibres més clàssics (vegeu Huizinga, 1990), havia propiciat durant l'edat mitjana la familiaritat amb el sagrat (sobre la tolerància i la persecució de la blasfèmia a l'Occident modern, vegeu Delumeau, ed., 1989, i Levy, 1993).

Aquesta paradoxa que fa que la religiositat incorpori les seves pròpies negacions no té res d'inhabitual. Els arguments sagrats i les ritualitzacions que fan incontestable l'axiologia en què es basa l'ordre instituït fan esperable que el mateix sistema cultural ofereixi la possibilitat que el des-

contentament i la dissidència puguin expressar-se. Un dels exemples de conductes irrespectuoses contra el sagrat, socialment postulades com a pertinents, que l'etnografia ha descrit millor és el dels *clowns* cerimonials entre els indis de les praderies nord-americanes, un tema estudiat per Skinner entre els *ponca*, Bunzel entre els *zuni*, Parsons entre els *pueblo* i els *yaqui*, Opler entre els *chiricahua* i Howard entre els *sioux* (vegeu l'actualització que fa de l'afer Tylor, 1985). Aquests personatges reben la tasca d'introduir la paròdia i la comicitat en l'interior de la circumspècció ritual, fent burla dels déus i posant en ridícul els sacerdots i la seva activitat com a comunicadors, com quan el pallasso cerimonial *zuni* imita una

conversa telefònica amb les divinitats (vegeu Lowie, 1990, pàg. 284-286). També en la nostra cultura i en altres d'afins ens trobem amb aquesta mena de contrarituals o inversions simbòliques, en les quals el poder diví és objecte d'escarni i desacatament, amb el vist-i-plau, si no amb el patrocini, de les mateixes autoritats religioses. I no sols en els marcs específics assignats als ritus de rebel·lió, com ara el carnaval, sinó dissolent la seva contesta en el si dels mateixos protocols positius (per a aquest darrer tema vegeu, per exemple, Tate, 1986). Aquesta irreverència ritual pot trobar formes tan subtils com les que representen, també a prop nostre, certes modalitats d'iconoclàstia reverencial, a la manera dels caganers dels pessebres nadalencs, de les ocupacions tumultuoses de temples en marcs festius o de les mutilacions a què obliguen les cerimònies de despullar i vestir imatges sagrades (vegeu l'estudi de Cea, 1992).

Així doncs, tenim que el sacrilegi i la profanació poden cabre dins del culte o ser un element més del mateix calendari ritual, com si d'alguna forma els déus estiguessin disposats a atorgar als humans l'opció d'una certa reciprocitat davant els afronts i els fracassos dels quals se'ls consideri responsables. Es tractaria, així doncs, d'atribuir a l'agressió un paper en el conjunt de missatges que els homes adrecen als déus. Una agressió que pot passar fins i tot desapercibuda en una religiositat que, com és el cas de l'espanyola de denominació catòlica (vegeu Mitchell, 1988), apareix travessada tota ella per la violència. Però del que es tracta aquí és d'una reparació mínima concedida als humans, que no afecta estratègicament les relacions amb el sagrat, ans al contrari, les referma. El desafecte contra els déus i les seves mediacions no qüestiona la seva autoritat, per molt que pugui expressar la latència d'una rancúnia que potser espera la mínima oportunitat per intensificar les ofenses més enllà dels límits que restringien la seva capacitat ofensiva, per transformar la seva condició d'elements de manteniment de l'aparat religiós en la de factors de la seva transformació o fins i tot del seu desmantellament definitiu.

Quan aquesta acceleració arriba a realitzar-se,

es produeix un canvi qualitatiu fonamental en la forma com és percebut aquest domini sobrehumà amb què el sagrat connectava. La violència definitivament lesiva —no l'atenuada i sota control dels contrarituals previstos per la institució religiosa de la cultura— no pot adreçar-se mai contra els mateixos déus ni contra les instàncies que els serveixen com a vehicles d'intercanvi amb els humans. Un atemptat que transcendeix els marges dins dels quals resultava acceptable i que pretén alterar l'estatut de les coses santes i, amb elles, de les instàncies sobrehumanes amb què contactava, el que fa és desqualificar frontalment la bondat del seu poder o, fins i tot, la seva mateixa existència. Quan l'insult, la befa o el dany contra les intermediacions del sobrenatural reconeixen una autèntica vocació destructora, es passa a concebre l'objecte d'agressió bé com a frau —portes que no donen enlloc o darrere les quals s'amaga un impostor—, bé com a instrument al servei d'un submón —portes per les quals les potències del Mal engalipen els mortals, fent-los creure que els seus interlocutors rituals són déus.

Quasi totes les guerres en què la inconciliabilitat religiosa ha resultat un element nodal han conegut una preocupació anorreadora que, en nom de les veritables divinitats, s'ha adreçat envers el sagrat dels altres com si fos un vehicle que amagava la intriga d'esperits malignes disfressats —la figura de la idolatria—, o que no comunicava en realitat amb res ni amb ningú —les figures de la superstició o del fetitxisme—. Els exemples històrics de desactivació violenta i sistemàtica de tots o part dels instruments mitjançant els quals una comunitat establia contractes amb els déus serien gairebé innumerables. De fet, l'ofensa que la falsa o demoníaca pietat dels antagonistes infringeix a la Veritat és la coartada que justifica la urgència a derrotar-los, ja sigui per redimir-los del seu error o per exterminar-los, en cas que no es consideri possible una reconversió simbòlica que els orienti envers allò autènticament sagrat. Aquesta va ser, en darrera instància, la raó que va abonar la pràctica metòdica del sacrilegi i la profanació contra tots aquells indrets i símbols que poguessin representar, per als pobles sot-



mesos a la colonització cristiana o islàmica, un vincle amb divinitats inadmissibles, amb la qual cosa s'obeïa el manament del Deuteronomi d'ensorrar els altars i les imatges dels déus dels subjugats o les paraules de l'Alcorà contra la idolatria dels politeïstes (vegeu Gruzinski, 1988, i Bernard i Gruzinski, 1993). Però també va ser aquesta l'argumentació que, obliquant tota matisació teològica, es va emprar per agredir les sacramentalitzacions d'enemics amb els quals en teoria es compartia un mateix credo central. Al llarg de diversos segles, sinagogues, mesquites i esglésies han estat víctimes dels estralls comesos per creients en l'únic Déu, Jahvé, i han rebut, malgrat això, el mateix tracte que haurien merescut els temples d'uns bàrbars pagans. Per trobar-ne proves no cal viatjar lluny en la història: ho veiem ara mateix en els atacs de què són objecte per sistema els llocs de culte ortodoxos, catòlics i musulmans de Croàcia o Bòsnia, per part dels contraris respectius, ampliant aquella ob-

sessió dels seguidors de Pavelic contra les esglésies cristiano-orientals sèrbies als anys trenta. D'altra banda, aquest aparent contrasentit afecta les mateixes entranyes del catolicisme. En efecte, els seguidors del Papa no van tenir inconvenient, en un cert moment, a violentar esglésies del culte mossàrab i fins i tot temples llatins, com ocorregué durant la reforma cluniacena, al segle XI, a la Polònia de mitjan segle XV o, encara en ple segle XX, durant la terrible persecució desencadenada per Benet XV contra els uniats bielorusos i ucraïnesos. Com també cal no oblidar que el catòlic Carles V no va fer res per impedir que els seus lansquenets saquegessin durant vuit dies la Ciutat Santa, el 1527 (Chastel, 1986). Una paradoxa que, si se'ns permet, no hauria d'estranyar en una forma de religió —la catòlica— les autoritats terrenals de la qual han justificat, beneït, si no executat, tota mena de vulneracions dels objectes consagrats per la seva pròpia doctrina, que són el cos i la vida de l'home.

Molt menys contradictòria és la pràctica sistemàtica del sacrilegi com a part de moviments de reforma cristiana que tractaven de reinstaurar el principi mosaic de la irrepresentativitat de Jehovà i que condemnaven el culte als sants i a la Mare de Déu com a forma abominable de pagania. Aquesta acusació, ja dominant en la iconofòbia hebrea i islàmica i avançada en certa mesura per l'ascetisme arrià, passava per entendre que per mitjà de les pompes del culte exterior i de les imatges venerades es manifestaven potències negatives, identificades de moment com a diabòliques i que el racionalisme convertí més tard en pèrfids interessos polític-econòmics que vampiritzaven la ignorància de la gent. De res no serví que al Concili de Nicea, al segle VIII i, després, al Concili de Trento, al XVI, s'establís que els sants no sols vivien *per* les seves imatges sinó també *en* elles, argument fonamental amb vista a defensar-se, els partidaris de les litúrgies no reformades, com la llatina, de les acusacions d'idolatria contra el culte als símbols materials (vegeu Auzepy, 1987).

Sens dubte, el primer gran precedent de bel·ligerància contra tota forma d'extroversió ritual el trobem en els corrents d'iconoclàstia que

Sacerdots maronites observen els efectes d'una bomba a l'església de Nostra Senyora de l'Alliberament al Líban el febrer de 1994.



concorren a Bizanci als segles VIII i IX (vegeu Bryan i Herrin, ed.). Més endavant, els moviments profètics que prepararen l'adveniment de la Reforma protestant —del monjo Enric fins als camperols taborites o els resistents de Múnster, passant pels seguidors de Savonarola o els *lollards* anglesos (en general, vegeu el clàssic Cohn, 1985)— repetiran amb vehemència la cura a eliminar aquells persones, objectes i espais que, sota la seva aparença d'instruments de lloança a Déu, servien en realitat els interessos de Satanàs, que ja havia aconseguit usurpar la càtedra de Pere a Roma. No cal dir que l'assumpció de les tesis antiidolàtriques de von Karlstadt per part dels calvinistes va fer de la violència contra les mediacions sagrades un element vertebral de la Reforma en les seves expressions més radicals, com va poder comprovar-se a les revolucions puritanes dels segles XVI i XVII a Anglaterra (Phillips, 1973; Aston, 1988; Hill, 1983), Escòcia (MacRoberts, 1983), Holanda (Crew, 1978) o França (Garrisson Estèbe, 1975; Crouzet, 1990; Davis, 1993), i a les expressions aïllades d'icnofòbia que conegué l'Espanya dels segles XVI i XVII (Christian, 1992). No oblidem tampoc que,

al segle passat, als Estats Units, i encara ara per ara, a Amèrica Llatina, els fonamentalistes protestants han continuat traduint en agressions la seva animadversió contra les, segons ells, superxeries papistes (Cañeque, 1988).

En tots els casos, la iconoclàstia dels reformistes ja no cercava substituir unes modalitats externes de comunicació amb les instàncies suprahumanes per unes altres, sinó que el seu objectiu era acabar amb la possibilitat mateixa d'establir-les per mitjà de símbols sensibles i de pràctiques i funcionaris cerimonials. La violència protestant expressava la denúncia —compartida en el si de la mateixa Església per Erasme— del que era considerat un excés pervertidor de l'autenticitat religiosa, vinculada al rebuig racionalista del llenguatge al·legòric i les modalitats analògiques de coneixement i al divorci entre les experiències físiques i les experiències intel·lectuals o ànimes. Va ser això el que va conduir progressivament a un desprestigi del pensament simbòlic que, per la seva dependència de les operacions metafòriques, havia de recórrer constantment a la natura per nodrir-se de repertori significant (vegeu Cottret, 1984, i Turner i Tur-

ner, 1978). Pel que fa a les relacions amb el sagrat i amb la divinitat, l'al·legoria no podia considerar-se sinó corruptora de la comunicació amb Déu, en tant que, en establir que la divinitat pot ser continguda o present en una cosa, esdevé una forma de conèixer que indefectiblement aparta l'home de la veritat divina, que és immanent i, en conseqüència, cognoscible sols mitjançant l'experiència subjectiva. La mediació d'allò visible per fer accessible l'invisible és, aleshores i per definició, inacceptable, en la mesura que embruta la condició inefable del sagrat. L'única porta legítima per accedir a una pàl·lida intuïció de la sobrenaturalitat passa a ser aleshores l'experiència privada, la consciència personal sacramentada, interlocutora exclusiva de l'Esperit i via única de distribució de la seva Gràcia.

Les ideologies racionalistes que continuaren la tasca secularitzadora iniciada per protestants i erasmistes enfatitzaren encara més aquesta depreciació de tota religiositat no interior. Els motins anticlericals van encarregar-se de dur a terme els aspectes més dramàtics del procés de laïcització dels costums i d'aquarterament del sagrat en la vivència individual, i va prosseguir l'activitat d'enderroc que ja havien dut a terme abans els anabaptistes de Thomas Müntzer, els hugonots francesos o els voluntaris que seguien Cromwell. S'han estudiat les violències sacrofòbiques que, basades ja en ideologies seculars, van formar part dels aixecaments populars del segle XVIII i de moltes de les insurreccions polítiques del segle XIX i XX, sobretot en els casos anglès (Rudé, 1978) i francès (Corbin, 1990), i en l'exemple molt interessant dels *quemasantos* de la revolució mexicana (Ochiai, 1985).

D'una forma que hauria de resultar-nos enigmàtica, el cas de les mortaldats i destruccions que van afectar els representants i les representacions de la religiositat nominalment catòlica a la Catalunya i l'Espanya del segle XX —un dels esclats de violència contra el sagrat més furiosos i de conseqüències més terribles mai coneguts—, no ha estat, amb alguna excepció recent (Ranzato, 1989; Delgado, 1992), considerat a partir de criteris que atorguessin a la cultura un paper preferent en les explicacions. Que les interpreta-

cions proveïdes sobre la violència contra les mediacions sagrades al nostre país hagin estat monopoli exclusiu de la història política vulgar potser caldria percebre-ho com el resultat d'aquesta renúncia que els antropòlegs i els historiadors culturals hem fet de contemplar l'àmbit de l'anomenada «religió popular» com alguna cosa més que una mena de tranquil oceà, fet de pràctiques amables i sentiments d'amorosa fidelitat, esquitxat d'alguna manifestació de mesurada rauxa. Es publiquen llibres i articles sobre imatges de marededús a les quals es dediquen romeries, sobre santcristos trets devotament en processó, sobre festes en què un sant o una santa són exaltats i les seves esglésies o ermites guardades... En canvi, s'escamoteja tot allò susceptible de desmentir aquesta il·lusió de tranquil·litat. Amb rares excepcions, aquests estudis obliden que moltíssims membres d'aquelles comunitats que amb tanta emoció protagonitzaven aquestes mostres de religiositat havien estat, feia no pas gaire, actors, còmplices o espectadors passius de la decapitació de les imatges, de la supressió de les festes, de l'incendi dels temples i del torment i extermini dels oficiants dels ritus.

La qüestió de la religiositat, és a dir, la de les relacions d'intercanvi entre els éssers humans i els éssers divins, admet, a partir d'aquesta incòmoda constatació, tota una altra perspectiva. La seva premissa és que, atès que és cert que tota societat viu sempre en guerra civil amb ella mateixa, no pot esperar-se que la pietat que allotja s'escapi dels efectes d'aquesta permanent convulsió en què viu, o, potser millor, de què viu. S'accepta així que el fervor religiós d'una comunitat també és fet de violència, i d'una violència que potser aguaita l'oportunitat de tornar-se contra aquells mateixos déus que fins aleshores alimentava.

Bibliografia

ASTON, M. *England's Iconoclasts*. Oxford: Oxford University Press, 1988.

AUZEPY, M.-F. «L'iconodulie: Défense de l'image ou de la dévotion de l'image». A: BOESFPLUG, F.; LOSSY, N. (comp.). *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'imagerie religieuse*. París: Cerf, 1987, pàg. 157-164.

- BELMONT, N. «Superstición y religión popular en las sociedades occidentales». A: IZARD, M.; SMITH, P. (comp.). *La función simbólica*. Gijón: Júcar, 1989, pàg. 55-74.
- BENEDICT, R. «Religion». A: BOAS, F. (ed.). *General Anthropology*. Nova York: Columbia University Press, 1938, pàg. 627-655.
- BERNARD, C.; GRUZINSKI, S. *De la idolatría. Hacia una arqueología de las ciencias de la religión*. Mèxic: FCE, 1993.
- BRYAN, A.; HERRI, J. (comp.). *Iconoclasm*. Birmingham, 1977.
- CAÑEQUE, C. *Dios en América. Una aproximación al conservadurismo político-religioso en los Estados Unidos*. Barcelona: Península, 1988.
- CEA, A. *Religiosidad popular. Imágenes vestideras*. Madrid: Caja España, 1992.
- COTTRET, B. «Pour une sémiotique de la Réforme». *Annales ESC* Vol. 40 (1984), núm. 2.
- CORBIN, A. *Le Village des cannibales*. París: Aubier, 1990.
- CREW, Ph.M.. *Calvinist Preaching and Iconoclasm in the Neederlanden, 1544-1566*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- CHASTEL, A. *El Saco de Roma, 1527*. Madrid: Espasa-Calpe, 1986.
- CHRISTIAN, W. A. *Moving crucifixes in Modern Spain*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- COHN, N. *En pos del milenio*. Madrid: Alianza, 1985.
- CROUZET, D. *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion*. París: Champ Vallon, 1990, 2 vol.
- DELGADO, M. *La ira sagrada. Anticlericalismo, iconoclastia y antiritualismo en la España contemporánea*. Barcelona: Humanidades, 1992.
- DELUMEAU, J. (ed.). *Injures et blasphemes*. París: Imago, 1989.
- DOUGLAS, M. *Símbolos naturales*. Madrid: Alianza, 1988.
- DURKHEIM, É. «De la définition des phénomènes religieux». *L'Année Sociologique*, Vol. 2 (1897-1898), pàg. 1-28.
- DOUGLAS, M. «Los ritos de la violencia». A: *Sociedad y cultura en la Francia moderna*. Barcelona: Crítica, 1993, pàg. 149-185.
- FORTUNE, R. *Manus Religion*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1965.
- GARRISSON ESTEBE, J. «The rites of violence: Religious riot in Sixteenth Century France». *Past and Present* Vol. 66 (febrer 1975), pàg. 127-150.
- GRUZINSKI, S. *La Colonisation de l'imaginaire*. París: Gallimard, 1988.
- HERMANT, D. «Destructions et vandalisme pendant la Révolution française». *Annales ESC* vol. 33 (1978), núm. 4, pàg. 703-719.
- HILL, Ch. *El mundo trastornado. El ideario popular extremista en la Revolución inglesa del siglo XVII*. Madrid: Siglo XXI, 1983.
- HUIZINGA, J. *El otoño de la Edad Media*. Madrid: Alianza, 1990.
- LEVY, L. W. *Blasphemy. Verbal Offense against the Sacred*. Nova York: Alfred A. Knoff, 1993.
- LOWIE, R. *Religiones primitivas*. Madrid: Alianza, 1990.
- MACROBERTS, D. *Essays on the Scottish Reformation, 1513-1625*. Londres, 1983.
- MALDONADO, L. *La violencia de lo sagrado. Crueldad versus oblatividad o el ritual del sacrificio*. Salamanca: Sígueme, 1974.
- MITCHELL, T. J. *Violence and Piety in Spanish Folklore*. Minesotta: University of Pennsylvania Press, 1988.
- OCHIAI, K. *Cuando los santos vienen marchando*. San Cristóbal de las Casas: Universidad Autónoma de Chiapas, 1985.
- PHILIPPS, J. *The Reformation of Images: Destruction of Art in England, 1535-1600*. Berkeley: University of Berkeley Press, 1973.
- RANZATO, G. «Dies Irae. La persecuzione religiosa nella zona repubblicana durante la guerra civile spagnola (1936-1939)». *Movimento Operario e Socialista* (1989), núm. 3, pàg. 195-220.
- RUDÉ, G. «Los disturbios Gordon: Estudio sobre sus participantes y sus víctimas». A: *Protesta popular y revolución en el siglo XVIII*. Barcelona: Ariel, 1978, pàg. 234-256.
- TATE, M. «Tradición y humorismo en la Semana Santa de la ciudad de León». A: DIAZ VIANA, L. (comp.). *Etnología y folklore en Castilla y León*. Salamanca: Junta de Comunidades de Castilla y León, 1986, pàg. 155-166.
- TURNER, V.; TURNER, E. «Iconophily and iconoclasm in Marian pilgrimage». A: *Image Pilgrimage in Christian Culture*. Nova York: Columbia University Press, 1978, pàg. 172-202.
- TYLOR, R.P. *The Death and the Resurrection Show. From Shamanism to Superstars*. Londres: Blond, 1985.
- VINYOLES, J. J. «Catalan Blasphemies». *Maledicta* vol. VII (1983), pàg. 99-110.