

# DE SANTOS Y DE DIABLOS. UNA APROXIMACIÓN TEÓRICA AL ESTUDIO COMPARADO DEL ANTICLERICALISMO EN ESPAÑA Y COLOMBIA. 1930-1948.

*Gustavo Arce Fustero<sup>1</sup>*

Una vez que Durkheim demostró que las categorías lógicas por las cuales mujeres y hombres ordenamos el mundo a través de la religión eran “categorías sociales” y que el campo de “lo sagrado” contenía las modalidades más eficaces de producción de sentido y de legitimación social de la realidad, a los científicos sociales se nos presentaron tantas vías de investigación como dudas, tanta fascinación por la posibilidad de introducirnos en terrenos vírgenes y sugerentes como temor a que estos fueran pantanosos. Si fuera posible, y justo, y esto último lo dudamos sobremanera, elegir una sola aportación de Emile Durkheim para el objetivo de la investigación que con estas líneas empezamos, esta habría de ser la de que, gracias a sus investigaciones es posible desechar para siempre la idea, o la pretensión, de interpretar los hechos religiosos bajo los parámetros de

---

<sup>1</sup> Licenciado en Historia por la Universidad de Zaragoza, España. Candidato a Magíster en Historia por la Universidad Industrial de Santander, Tercera Promoción, (2000-2002).

“misterio”, “magia”, “trascendencia” o “irracionalidad”. El concepto de “ilusión religiosa” desapareció de nuestros estudios, la religión pasó a concebirse como un “dispositivo social de clasificación al que se confiaba la distribución de las cosas en sagradas y profanas”<sup>2</sup>, y donde la primera de estas categorías cobraba una inusitada relevancia.

Cualquier intento de abordar un tema religioso, ya sea histórico, antropológico o sociológico, ha de tener en cuenta estos postulados y desvincular lo religioso del plano sentimental, para ubicarlo en el de las ideologías, los sistemas de representación y de las mentalidades. Curiosamente, aunque el terreno abierto por el autor de *Las formas elementales de la vida religiosa* es muy fértil, sus caminos no han sido transitados con la esperada profundidad. Así, tanto en España como en Colombia existe una gran escasez y fragmentación a la hora de acercarse a estos temas, no hay estudios relevantes y generales (aunque sí algunos locales notables) de religiosidad popular o de, su cara opuesta, la protesta anticlerical como oposición a los regímenes establecidos.<sup>3</sup>

El título de este artículo ya sugiere que nuestra intención es abordar estas dos caras, la clerical y la anticlerical, desde la misma perspectiva, descartando categorías analíticas derivadas de la irracionalidad, la locura transitoria, la conspiración o la maldad natural. Aquí sólo podemos aspirar a presentar algunos de los flancos de una guerra con infinitas batallas, de larga duración pero en absoluto lineal: la violencia, desde la física, a la simbólica, pasando por la social e incluso psicológica, derivada de la lucha entre dos formas de entender el devenir humano, entre dos conceptos antagónicos de la libertad,

---

<sup>2</sup> Manuel Delgado, “Religiones” en Joan Prat y Ángel Martínez (eds.), *Ensayos de antropología cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*. Ariel, Barcelona, 1996, página 197. Una reciente revisión de estas tesis y un análisis de las limitaciones de esa división durkheimiana en Manuela Cantón Delgado, *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Ariel, Barcelona, 2001. Especialmente en páginas 63-117.

<sup>3</sup> El concepto de *religiosidad popular* es uno de los más manidos y en torno a los cuales se cometen más equívocos. No creemos que frente a una supuesta religiosidad oficial exista una religiosidad popular como se defiende desde tantas tribunas, sino que esta última constituye la única religiosidad posible, ya que entendemos por ella la experiencia religiosa ordinaria, cotidiana, que es la que ordena la experiencia y contra la que centran sus esfuerzos los iconoclastas. Al respecto puede verse el artículo de Manuel Delgado “La religiosidad popular. En torno a un falso problema”, en *Gazeta de Antropología*. Número 10, año 1993, 16 páginas en formato informático.

entre dos maneras de entender la propia existencia humana, la laica y la religiosa, o, mejor dicho, la anticlerical y la clerical.<sup>4</sup>

Analizar el choque violento, tanto en el plano político como en el simbólico, el social y el cultural entre estas dos formas de entender las relaciones humanas (y las de los hombres con sus dioses) exige, y este es el objetivo que perseguimos en nuestra investigación, “recrear los contextos de significación y actuación en las que estas actividades violentas se llevan a cabo y son entendidas por la sociedad más extensa”<sup>5</sup>. Eso es, ni más ni menos, lo que pretendemos: recrear los contextos, en España y Colombia, a través de los cuales la violencia anticlerical queda legitimada, a través de los cuales cobran sentido los rituales de estigmatización, deshumanización y, en último término, de muerte y exterminio. Para entender la violencia anticlerical española y la violencia política colombiana, que tiene, desde nuestra perspectiva, profundas raíces religiosas en el sentido en el que las hemos definido en la nota número 4 y en la que el anticlericalismo se integra por completo, hay que superar esos socorridos recursos de irracionalidad.

Asimismo para comprender la violencia política y social de la Colombia de las décadas de los 30 y 40, en la que el anticlericalismo se integra de forma clara, hemos de cambiar los enfoques y escoger como “punto de partida” lo que muchos han considerado como el “punto de llegada”. Estamos hablando del bipartidismo, de la bipolarización, totalizante y excluyente, de la sociedad colombiana. Indiscutiblemente este fenómeno debe tenerse en cuenta en cualquier análisis histórico de la historia contemporánea de Colombia, pero nunca puede convertirse en un explicación en sí misma de los fenómenos

---

<sup>4</sup> Desde nuestro punto de vista, los conceptos de laico y religioso son demasiado amplios y no se ajustan bien a nuestro análisis, en la medida en que, como pretendemos demostrar, lo anticlerical tienen mucho de religioso, no en el sentido teológico genuino, sino en el de trascendencia simbólica e iconográfica. Esta concepción religiosa del anticlericalismo es fundamental para contextualizar y analizar el presente artículo y el trabajo de investigación que hay detrás, y conviene tenerla en cuenta constantemente.

<sup>5</sup> Así empieza su obra magna Joseba Zulaika, *Violencia Vasca. Metáfora y Sacramento*. Nerea, Madrid, 1990, página 14. Una contundente crítica a esta obra es la que Juan Aranzadi efectúa en “Sangre simbólica e impostura antropológica”, *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*. Número 6, año 1993, páginas 65-96, con quien podemos compartir algunas de sus objeciones teóricas y metodológicas, pero con quien discrepamos sobremanera cuando afirma, sorprendentemente, que la obra de Zulaika sobre la violencia de ETA es una “mixtificadora versión *abertzale* (...) y de partidista perspectiva *batasunera* sobre ETA”, (página 66).

sociales, culturales o históricos. Es decir, lo que pretendemos no es demostrar que, como hubo un bipartidismo extremo, la violencia fue inevitable y el anticlericalismo se deshizo como un azucarillo en la dinámica de una lógica bipolar tan extrema. Lo que queremos, partiendo de esa realidad innegable, es ver cómo ese bipartidismo condicionó y modeló las acciones y representaciones anticlericales, demostrar cómo el mismo anticlericalismo nutrió esa lógica política bífida y le dotó de representaciones emocionales, míticas y movilizadoras. Es decir, el anticlericalismo colombiano no sólo fue “víctima” de la dinámica bipartidista, sino que también contribuyó a su consolidación y a perpetuar su lógica mediante la elaboración de un civismo que, igual que en España, acabó convirtiéndose en una especie de “religión cívica”, que constituyó toda una alternativa cultural al catolicismo, ultraconservador e intransigente, de la jerarquía y la oficialidad conservadora.

Porque, desde nuestro punto de vista, el liberalismo acabó convirtiéndose en una alternativa cultural, sistémica, casi religiosa, al tipo de catolicismo que el conservatismo y la mayor parte del clero defendían. Con lo que el bipartidismo de los años treinta en Colombia no enfrentaba, así lo pensamos nosotros, a un partido católico y uno ateo (como defendieron los conservadores), ni siquiera a dos partidos católicos (como defienden quienes sostienen que en Colombia nunca ha habido anticlericalismo), sino que se trata del enfrentamiento entre dos sistemas culturales alternativos, profundamente sacralizados que manejan conceptos propios, y a menudo excluyentes, de lo sagrado, del clero, de Dios y de las relaciones entre los seres humanos y la divinidad. José David Cortés lo ha expuesto con gran acierto para el caso de Tunja y, aunque no compartimos algunos de sus planteamientos, ha sido innovador a la hora de plantear el conflicto bajo perspectivas que no sólo atienden a lo político.<sup>6</sup>

En Colombia no ha habido anticlericalismo si entendemos por ello la violencia ritual y sistemática contra el clero, pero entonces no hablaríamos de este fenómeno en casi ningún lugar del mundo. La violencia es sólo una cara más del anticlericalismo, la más perceptible, la que culmina, o no, un largo proceso de sedimentación cultural de imágenes y de metáforas anticlericales que prácticamente se dan en todo el mundo occidental. A lo

---

<sup>6</sup> Nos estamos refiriendo a *Curas y Políticos. Mentalidad religiosa e intransigencia en la diócesis de Tunja. 1881-1918*. Ministerio de Cultura, Bogotá, 1998.

largo de nuestra investigación hemos encontrado pautas que nos han hecho concluir que se pueda hablar, sin miedo a ruborizarse, de anticlericalismo en Colombia. Una “vía particular”, si se quiere, aunque nos parece muy peligroso hablar de vías específicas, porque no creemos en los modelos perfectos de nada (y menos en los modelos ideales de evolución histórica), con lo que hablar de “particularidades” implicaría admitir una devaluación con respecto a ese modelo arquetípico, y este es un planteamiento con el que no estamos en absoluto de acuerdo.

Adentrarnos en esta senda investigativa exige asimismo reflexionar en voz alta en torno a preguntas que desde el principio acuden a nuestro encuentro: ¿qué tipo de imaginarios colectivos sostienen, legitiman y alientan esta serie de comportamientos ejercidos en nombre de conceptos sacralizados, sean o no católicos?, ¿cuáles son las características del proceso histórico español y colombiano que posibilitan la afirmación de que la imagen última del “nosotros mismos” se base en la exclusión y deshumanización del considerado enemigo (“el otro”)?, ¿por qué la exclusión y la totalidad, con grandes pinceladas de redentorismo, se convierten, en buena medida, en las bases de la identidad de algunos grupos sociales y articulan en buena medida la violencia colombiana y española de los años treinta y cuarenta?<sup>7</sup>.

Encontrar respuestas a estas preguntas, comprender y contextualizar tanto los discursos anticlericales como sus posibles manifestaciones culturales, sociales y políticas, sean o no violentas, exige plantearse el problema del anticlericalismo desde una perspectiva poco habitual en nuestras investigaciones. Y es que en la mayor parte de las ocasiones este fenómeno ha sido presentado en términos exclusivamente políticos. Ciertamente este enfoque es fundamental. Si no entendemos que el anticlericalismo se presentó, y así fue percibido por buena parte de sus contemporáneos, como una vigorosa fuerza de oposición al poder socio-político del clero, difícilmente podremos contextualizarlo de forma satisfactoria. Sin embargo, no todos los estudios lo conciben, como nosotros pretendemos hacerlo, en íntima relación con el propio clericalismo, en la medida en que, en última

---

<sup>7</sup> Cuando hablamos de la violencia española nos estamos refiriendo con exclusividad a la anticlerical, puesto que la violencia fascista nacida tras el Golpe de Estado de 1936 tiene una naturaleza política bien definida y distinta a la de aquélla. En el caso de Colombia el concepto de violencia se circunscribe a la liberal y a la conservadora, porque el propio anticlericalismo se integra (que no se desintegra) en esa lógica bipartidista y se nutre (la vez que alimenta) de las herramientas culturales que el bipartidismo le brinda.

instancia, es éste quien le dota de significación y de sentido, y legitima, a sus ojos y a los de muchos de sus contemporáneos, sus motivaciones, sus actos y sus reivindicaciones.

Contextualizar este movimiento social de manera satisfactoria exige, pues, abordar, tanto los *orígenes* del conflicto como las diversas *formas* que adoptó en el período que nos interesa. Entonces podremos observar cómo el anticlericalismo es inexplicable si no es afrontado desde una perspectiva política, pero asimismo se convierte en irracional y extravagante si no comprendemos que supera los límites de ese marco.

De esta manera evitaremos caer en el reduccionismo de abordar este movimiento como un simple epifenómeno, como un síntoma de una lucha mucho más profunda, como puede ser la lucha de clases, la falta de madurez política de las sociedades que analizamos y su propensión al derramamiento de sangre gratuito y vacuo. Conseguir estos objetivos exige un tremendo esfuerzo no demasiado extendido en el común de las investigaciones, porque el anticlericalismo, como la religión, no debe ser enfocada más como una “cosa en sí”, sino algo “a través de lo cual” puede contextualizarse y pensarse la cultura, la violencia, la política y las representaciones sociales o mentales. Se trata de unir la reflexión en torno a dos campos que habitualmente se han separado: lo que el anticlericalismo *es* y lo que *hace*.<sup>8</sup>

Porque no podemos emprender una reflexión seria si no construimos un puente entre el catolicismo y anticlericalismo y entendemos que ambas esferas no se pueden separar. Pero no en el sentido de concluir con urgencia que el segundo nace, con exclusividad, como reacción violenta y desmesurada a la capacidad de opresión de la catolicidad, o a su sempiterna alianza con el poder. Y es que el problema de este tipo de conclusiones es que asumen que la Religión, como cualquier otra gran hipótesis social (el Estado, la Familia o la Moral), es un “ente” que subyace a la propia naturaleza humana. Si terminamos de asumir que no es más que una construcción social (algo tan obvio como inadvertido), y, como tal, no puede separarse del contexto humano que la crea y la moldea, podremos superar éste y otros

---

<sup>8</sup> La necesidad de la distinción entre el estudio de la religión como “cosa en sí” y vehículo “a través del cual” defendida por Carlos Rodrigues Brandão, “El rastro de la mirada. Sobre la antropología de las religiones populares en Brasil”, *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*. Número 10, año 1995, página 15.

obstáculos que salgan a nuestro paso. Y es que decir que la Religión es una creación humana es todavía una afirmación cargada de polémica, porque, al fin y al cabo, acaba convirtiéndose en algo “objetivo” en la medida en que el ser humano acaba concibiéndola como algo socialmente “necesario”. Y es en ese punto donde acaba por objetivarse (como se objetivan las naciones) y se convierte en todo un instrumento de interpretación del mundo, que puede perpetuarse mediante el poder de la socialización.

Otro de los problemas a los que nos enfrentamos al abordar este tema tiene una naturaleza muy distinta: es el de los prejuicios que arrastra. En España todavía resultan traumáticas e incomprensibles las imágenes del verano de 1936, las quemaduras públicas y casi festivas de iglesias, las exhumaciones de cadáveres de monjas y frailes, las humillaciones y vejaciones hacia el clero en su camino hacia la muerte. En los numerosos testimonios orales que poseemos de estos años, muy poca gente, por no decir nadie, asume o reclama su pasado anticlerical<sup>9</sup>. La iconoclastia o la militancia en grupos anticlericales se ha convertido en una pesada losa para los perdedores de aquella contienda y el olvido voluntario se ha convertido para muchos de ellos en una cuestión de supervivencia y de atenuación del dolor.

Y es que durante cuarenta años, aquellos que no estaban en el bando elegido, aquellos que no pudieron desfilar jubilosos el “Día de la Victoria”, aquellos que habían cometido la “ofensa” de haber creído, luchado o haberse beneficiado de un régimen que fue recibido en la calle con alborozo y que traía vientos de esperanza para muchas personas, aquellos, decimos, fueron señalados durante años como culpables de aquel brutal derramamiento de sangre entre hermanos. Demasiadas humillaciones, la cárcel o el exilio, cuando no la muerte, aguantarían en los siguientes cuarenta años, demasiadas veces serían recordadas sus intenciones descristianizadoras y, por ende, desespañolizantes. Descomunal carga psicológica, física y material como para no crear un mecanismo mental de defensa que les llevara a “olvidar” su propio pasado, a pensar que, de veras, habían obrado bajo oscuras fuerzas

---

<sup>9</sup> Es muy curioso comprobar como los testigos se esfuerzan en desvincularse de estos actos, tendiendo a culpar a elementos forasteros o, directamente, condenando los actos de anticlericalismo sin más, aunque su pasado sea republicano. El estigma con el que estos actos han pasado a la historia les hace avergonzarse de cualquier pasado anticlerical.

demoníacas. El franquismo se encargó, con enorme eficacia, de retroalimentar el binomio memoria-culpa durante cuarenta largos años <sup>10</sup>.

En Colombia algo muy parecido ocurre con la evocación de los sucesos de Abril de 1948. El “bogotazo” supone para muchos una vergüenza nacional, la más descarnada prueba de que la élite política conservadora tenía razón cuando afirmaba que el pueblo colombiano estaba llegando a límites inauditos de “barbarización” por el alejamiento de la religión y el cuestionamiento de ciertos dogmas sociales católicos. A la élite liberal acabó por convencerle de que las masas eran realmente peligrosas. En definitiva, el pueblo colombiano no era maduro, no estaba preparado para la democracia. Prejuicios que a menudo derivaron en irrisorios análisis genéticos y de raza que concluían que el colombiano, por esa mezcla de europeísmo e indigenismo, era un prototipo de persona violenta y agresiva.<sup>11</sup>

Una de las causas de tan funesto recuerdo y del esfuerzo amnésico de los protagonistas es la lectura que el propio clero hizo de los actos de iconoclastia. No podían mostrar más que unos límites insólitos de locura y de perversidad de dos pueblos, el español y el colombiano, que habían sido

---

<sup>10</sup> El olvido político del pasado sirvió para que la frágil y amenazada desde dentro democracia nacida tras la muerte de Franco pudiera afianzarse y echar a caminar. Los vencedores borraron de un plumazo su pasado, a menudo represor y abiertamente intolerante, para pasar a presentarse como adalides de la defensa de las libertades y la democracia. El olvido político del pasado fue un factor fundamental para entender el triunfo de la democracia (junto a otros factores claves como el apoyo y las presiones internacionales y empresariales), pero en otros campos como la cultura, la memoria histórica o la capacidad de análisis de nuestro propio pasado (y por lo tanto de nuestro presente), esta operación de amnesia ha traído consecuencias nefastas. Quien mejor ha tratado el tema de la memoria de la Guerra Civil es Paloma Aguilar Fernández en *Memoria y olvido de la Guerra Civil española*. Alianza, Madrid, 1996. Un buen análisis de la importancia del odio en la memoria y sus consecuencias a largo plazo en el artículo de Teresa del Valle “El juego de la memoria en la ritualización del odio” en el recomendable libro compilado por Carlos Castilla del Pino, *El odio*. Tusquets, Barcelona, 2002, páginas 131-147.

<sup>11</sup> Similares argumentos sobre la inmadurez democrática de un pueblo se defendieron en España durante la dictadura de Franco (con una evidente intención de justificación *a posteriori* de la dictadura) y cuya absorción por parte de bastantes generaciones todavía puede rastrearse hoy en comentarios mediáticos o reflexiones sobre el pasado reciente donde se afirma que el pueblo español hace muy poco que *aprendió* a vivir en democracia. Evidentemente si la cultura democrática es muy joven no es por una inmadurez inherente al pueblo español, sino porque esa madurez se adquiere mediante la práctica democrática, y difícilmente podía adquirirse en una dictadura de cuarenta años.



seducidos por el mismo Satán, encarnado en la Rusia bolchevique. Los argumentos se repitieron machaconamente durante décadas y una buena parte de españoles y de colombianos acabaron asumiendo que los actos de violencia colectiva de 1936 y 1948 respectivamente no eran más que una de las múltiples y más feroces manifestaciones de un poder tan maligno como escurridizo: el comunismo.<sup>12</sup>

Y es que ese tipo de razonamientos que mezclan la investigación “aséptica” con el deseo de ser “políticamente correcto” nos llevan a valoraciones y análisis históricos tan sorprendentes como poco relevantes. Hace no demasiados años todavía se podía leer en publicaciones de tirada muy respetable que el anticlericalismo español había constituido “una barbarie” y que,

*“la supresión del culto y la incautación de edificios religiosos eran inaceptables y que además resultan una vergüenza en nuestra trayectoria como pueblo civilizado, porque fenómenos de este tipo no se han solido dar en la historia del mundo. Tampoco se dirá de manera suficiente hasta qué punto resulta un abuso injustificable la mezcla entre lo religioso y lo político y la utilización de lo primero para galvanizar a unas masas a las que ya suficientes factores empujaban hacia la intolerancia”<sup>13</sup>.*

Aparte, pues, de toda la carga emotiva y peyorativa que hay detrás estos actos de violencia anticlerical encontramos otros vacíos analíticos que, aunque cada día menos numerosos, siguen centrando la producción de los análisis. Y es que una buena parte de los estudios monográficos insisten en limitar este fenómeno a la esfera política, y de ahí a la lucha en el campo legislativo. Miles de páginas dedicadas a desentrañar las claves de las luchas

---

<sup>12</sup> En Julio de 1936 se produce el golpe de estado contra la II República española y, ante la división en parte del generalato y fuerzas de seguridad del Estado, el golpe fracasa en buena parte del territorio, produciéndose allí un colapso de los medios de coerción que posibilita el estallido de una ira anticlerical ya conocida, pero ejercida ahora con una violencia inusitada durante todo el verano de aquel año. En Abril de 1948 se produce en Bogotá el asesinato en pleno centro de Jorge Gaitán, líder Liberal populista con una capacidad de movilización y de apasionamiento en la gente desconocidas hasta la fecha en Colombia. Su asesinato provocó un estallido de ira popular en Bogotá y otras ciudades del país de niveles inusitados. Multitud de colegios católicos fueron incendiados, iglesias saqueadas y objetos de culto profanados durante las aproximadamente 24 horas siguientes al magnicidio, hasta que los mecanismos de coerción recuperaron el control de la situación.

<sup>13</sup> Javier Tusell, “La Iglesia y la Guerra Civil”, en “La Iglesia durante la guerra”, número 13, *La Guerra Civil*. Historia 16, Madrid, 1986, página 47. La cursiva es nuestra.

entre Estados y sus respectivas Iglesias, a las polémicas entre izquierda y derecha en torno a los debates de leyes que quitaban u otorgaban prebendas y privilegios al estamento eclesiástico. El problema histórico parece reducirse a una pura táctica política, de control o de dominio. Evidentemente es un aspecto nuclear de la cuestión, imprescindible para cualquier análisis serio, pero sucede, como tantas veces en historia, que consideramos como conclusión y explicación final lo que no debe ser más que la base de la interpretación a partir de la cual debe reflexionarse y contextualizarse el problema. Tomamos la evidencia como explicación histórica, sin atrevernos, por desidia, desconocimiento o miedo, a ir más allá.

Cuando se empiezan a abordar fuentes y se reflexiona sobre este movimiento, se observa que hay una parte del anticlericalismo que es imposible vincular con exclusividad a este terreno político, incluso al económico o ideológico. Su naturaleza desborda, con mucho, estos marcos. Esta evidencia ha de llevarnos a plantear como una necesidad epistemológica el estudiar el anticlericalismo "como parte inseparable de la historia cultural, de la religiosa y de las mentalidades".<sup>14</sup>

Es por eso que creemos que el anticlericalismo, tanto en España como en Colombia, posee su propia fe, su mitología, su sentido y su eficacia (real y simbólica, si es que ambas pueden separarse fácilmente) y que está plagado de elementos de religiosidad en el sentido en el que ya lo definimos.

Desde nuestras páginas vamos a abordar el tema del anticlericalismo como un fenómeno de carácter religioso y no como síntoma de otro tipo de enfrentamientos económicos o sociales. Aunque éstos nos ayuden a contextualizar los discursos y los brotes de violencia, parece evidente que, al menos en el siglo XX y con más nitidez en el caso español, a los curas se los asesinaba y se los vejaba por ser curas y las iglesias e imágenes eran destrozadas por ser tales. También defenderemos la tesis de que *todos* los procesos y movimientos anticlericales están estrechamente vinculados con el proceso de modernización, aunque resulte fundamental distinguir la naturaleza del anticlericalismo de corte popular heredado de la Edad Media y el contemporáneo, que acabó desbordando los marcos de la crítica y sátira verbal para transformarse en violencia latente. Por tanto la variable temporal resulta imprescindible para comprender de forma genérica el anticlericalismo

---

<sup>14</sup> Pilar Salomón Cheliz, "Poder y ética. Balance historiográfico sobre anticlericalismo", en *Historia Social*, número 19, año 1994, página 114.

y para contextualizar esa metamorfosis anticlerical y el paso de una violencia verbal y representacional a otra real y física.

Llegados a este punto deberíamos hacer unas aclaraciones iniciales con respecto al concepto de modernización. Es evidente que estamos ante un término que implica muchas discusiones y prejuicios de naturaleza distinta a la investigativa. Nosotros hablaremos frecuentemente de modernización circunscribiéndonos a su faceta religiosa, aunque esta suela conllevar cambios significativos a otros niveles. Norbert Elias ha escrito abundante y brillantemente sobre ello y se refiere al proceso como una transformación específica del comportamiento humano que, y esto es lo que nos interesa, acaba desautorizando la jurisdicción concedida a los poderes metafóricos y al ejercicio de hipóstasis políticas, que eran las que acababan expresando y encarnado el poder social, para que este fuera tutelado, en la medida de lo posible, por los principios religiosos que rigen la civilidad. Esto es, la libertad de cultos y, sobre todo, la privatización de la experiencia religiosa.<sup>15</sup>

El advenimiento de la modernidad liberal y republicana trajo consigo en todo el mundo la separación, más o menos efectiva, de las esferas de lo privado y lo público. El siguiente paso fue el intento de los Estados por monopolizar este último campo y dotarlo de significación. Este proceso histórico tuvo dos consecuencias fundamentales:

En primer lugar desubicó totalmente a la Iglesia en la medida en que se vio súbitamente expulsada de un terreno que llevaba muchos años ocupando. Con la nueva división del espacio surgió el problema de la nueva ubicación de la religión. La consecuencia más inmediata y más evidente, y, quizá por eso, la más analizada por los historiadores, fue la inauguración de una tormentosa relación entre lo político y lo religioso. Las normas sociales deberían ser interiorizadas sin necesidad de alegorías o autoridades sobrehumanas y tendrían en la conciencia privada su principal campo.

Por otro lado aquel cambio radical en las nuevas concepciones de lo público y lo privado obligó a los Estados a sustituir una concepción religiosa del mundo por una laica, que diera sentido a la vida, la muerte, el sufrimiento,

---

<sup>15</sup> La reflexión extraída de la que, en nuestra opinión, es la obra cumbre de Norbert Elias, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Fondo de Cultura Económica, México, 1989.

el dolor, el placer, etc. Para ello debían de dotarse de legitimidad, difundiendo ritos, discursos representativos, imaginarios, y creando su propia iconografía que, en la mayoría de las ocasiones, acabó adquiriendo tintes de “religión cívica”.

Fue a través de las grietas abiertas en este largo y desigual proceso de secularización, que produjo lo que Peter Berger y Thomas Luckman han llamado una *crisis de sentido*<sup>16</sup> de lo espacial, por donde se colaron las actitudes y representaciones anticlericales. La eficacia de los diferentes Estados en dotar de legitimación a la nueva naturaleza representativa fue determinante para que se crearan esas redes y frentes asociativos que deberían empujar, a veces mediante el recurso a la violencia, el proyecto iniciado.

Los procesos de secularización español y colombiano estuvieron condicionados por el estado de las relaciones entre lo sagrado y lo profano, que eran precisamente las que se pretendían modificar, con lo que, necesariamente, adquirieron matices diferentes. Sin embargo, a pesar de esta evidencia que iremos estudiando a lo largo de estas páginas, la naturaleza de su actuación, algunos de los instrumentos culturales utilizados para acelerar este proceso de subjetivización de la religión, los objetivos perseguidos y los beneficios que se proyectaban eran análogos en ambos países.

Creemos firmemente que estamos ante un fenómeno que estructura la historia política y social de los espacios latinoamericano y europeo de los siglos XIX y XX. Ahora bien, son factores contextuales los que determinan los dinteles de violencia anti-simbólica. Y son esos factores, junto a los propósitos ya enunciados, los que nos gustaría que reconstruyesen nuestra investigación y le dotaran de sentido.

Es decir, uno de los enigmas a resolver sería el de ver qué factores hacen que un anticlericalismo de matriz inevitablemente reformista que se da en casi todos los países de Europa y América Latina a lo largo de varios siglos y que suele ser consubstancial a todos los procesos de secularización o subjetivización traiga o no parejas agresiones sacrílegas y de violencia ritual.

---

<sup>16</sup> En *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Paidós, Barcelona, 1997.

Y serán factores contextuales y estructurales asimismo los que determinen el grado de esta violencia simbólica, física y política. Encontrarlos nos obligará a echar una mirada, entre otras variable, a la naturaleza de las relaciones entre lo sagrado y lo profano, de lo religioso con lo político, para comprobar el grado de sacralidad en la que la política, el espacio y el tiempo cotidianos se desarrollan (clave para luego poder comprender las diferentes vías de secularización que cada Estado y cada movimiento anticlerical adoptan).

También estaremos obligados a tener en cuenta las políticas seguidas por los gobiernos de estos dos países, la capacidad del clero para influir en la cotidianidad de las gentes y los mitos y las imágenes que los ciudadanos manejaban sobre los religiosos y las religiosas. Igualmente, aspectos como las oportunidades políticas que las coyunturas española y colombiana abrían a estos grupos, la capacidad de éstos para aprovecharlas y a la percepción que ellos mismos tenían de esas oportunidades también son variables que acaban convirtiéndose en capitales para este tipo de estudios..

Porque son estos y otros factores que veremos los que condicionan el proceso de secularización y los que facilitan, que no imponen, las vías por donde este puede transitar. Porque, en definitiva, cualquier forma de discurso clerical o anticlerical debe relacionarse con las condiciones sociales de su *producción y adquisición de sentido*. Quizá así empecemos a encontrar detalles que nos ofrezcan pistas sobre las diferentes salidas nacionales a este proceso universal.

Protestantismo, liberalismo y masonería suelen ir asociados a lo largo de la historia con anticlericalismo, pero no necesariamente con iconoclastia. El caso de América Latina es ejemplar, porque sus movimientos de independencia estuvieron fuertemente influenciados por ideales masónicos, ilustrados y liberales, con grandes dosis de anticlericalismo militante y deseos de restringir hasta los límites mínimos la presencia de lo religioso en la vida civil, sin embargo, salvo excepciones que todos conocemos, la iconoclastia no se convertirá nunca en un fenómeno generalizado o de masas. La clave está seguramente en esos factores contextuales que deben ser rastreados en una investigación de larga duración. Nosotros no poseemos ahora ni el tiempo ni la capacidad de llevarla a cabo hasta sus últimas consecuencias, pero si creemos que existen indicios que deben ser interpretados hasta donde sea posible.

Y para que la explicación llegue lo más lejos posible necesitamos, y esperamos encontrar, compañeros de viaje que faciliten nuestra tarea limando las aristas de nuestra reflexión. Así el concepto de *cultura* y su análisis en los contextos colombiano y español se presentan como un elemento vital para nuestra llegada a buen puerto. Siguiendo la línea teórica de Clifford Geertz, entendemos la cultura como el contexto en el que las acciones de los seres humanos alcanzan pleno significado. Por elló mismo, no podemos afirmar bajo ningún concepto que existan rasgos culturales objetivos, en abstracto. La tarea del investigador es, pues, la de reordenar y reconstruir el conjunto de símbolos y significados en su contexto cultural. Ahí es donde la antropología se convierte en una herramienta teórica básica para el historiador del anticlericalismo, en la medida en que sus acciones históricas cobran sentido en la esfera de este contexto simbólico que hay que reconstruir. Como afirma María Jesús Buxó i Rey, tanto los antropólogos como los historiadores nos hemos dado cuenta, al menos eso queremos creer, de que “los hechos *no son respuestas escondidas, sino conceptos inventados, modelados y unidos de forma conjetural, las leyes son construcciones de la mente y el escribir siempre está sujeto a una referencia implícita, teoría, o instrumento de medición*”.<sup>17</sup>

De ello debe intuirse que uno de los objetivos esenciales de nuestra investigación es comprender la cultura anticlerical y, por tanto, la clerical, a través de sus construcciones simbólicas. Evidentemente nadie debe llevarse a engaño, no estamos ante un trabajo de antropología simbólica, sería una irreverencia por nuestra parte y un ejercicio de irresponsabilidad, simplemente debemos aprovechar la evidencia de que uno de los campos de mayor vinculación entre historia y antropología y que ha dado resultados más fructíferos ha sido el del ámbito del simbolismo, y sobremanera, el de la relación entre simbolismo ritual y poder.

El anticlericalismo es, pues, mucho más que el simple rechazo de lo clerical. Es, por utilizar el concepto de Max Weber, todo un “mundo de vida”. Al igual que la religión constituye “una esfera de inacción e innovación cultural que canaliza la energía estética, moral, económica y política de las sociedades humanas”<sup>18</sup>, el militante anticlerical también asume su condición como

---

<sup>17</sup> Extraído de “Historia y Antropología: viejas fronteras, divergencias y nuevos encuentros”, *Historia y Fuente Oral*, número 9, 1993, página 14. La cursiva es nuestra.

<sup>18</sup> Salvador Giner, *Sociología*. Península, Barcelona, 1997, página 186.

fenómeno total, que afecta a todo el sentido de su vida cotidiana. Al igual que el catolicismo, a través de sus rituales, representa una sacralización de toda la existencia humana, desde el nacimiento a la muerte, pasando por las relaciones sexuales o la introspección psicológica, el anticlericalismo también posee su lógica ritual (o contrarritual) que, en vez de sancionar y mantener las estructuras sociales católicas, quiere echarlas abajo.

Así como el catolicismo se esfuerza, por medio de esas acciones sociales, en encarnar el terreno de lo social e imbuirlo de sacralidad, el anticlericalismo “necesita” delimitar su espacio con lo clerical, lo religioso. De ahí que su actividad ritual sea purificar, pero mediante el poder catártico del fuego<sup>19</sup>, mediante la destrucción de todo aquello que, desde su perspectiva, corrompe al ser humano: los símbolos católicos y, sobre todos ellos, la figura del cura. Porque si algo nos gustaría reflejar es la idea de que tanto debajo de la religión como de la irreligiosidad, del clericalismo y su cara opuesta, siempre está el símbolo como expresión de los imaginarios colectivos. Nuestro objetivo va a ser, entre otros, el encontrar, interpretar y reflexionar sobre esa realidad simbolizada, porque, como escribió brillantemente Emile Durkheim, “los ritos más bárbaros o los más extravagantes, los mitos más extraños traducen alguna necesidad humana, algún aspecto de la vida, ya sea individual o social”.<sup>20</sup>

## PERIODIZACIÓN: ¿POR QUÉ 1930 Y 1948?

A pesar de las lógicas discontinuidades y disparidades regionales y nacionales, el fenómeno anticlerical está presente, como ya hemos apuntado, en todo el continente europeo y en el latinoamericano desde mediados del siglo XIX hasta bien entrado el XX. Pero esto no debe hacernos pensar que es un “invento” decimonónico, al contrario, la división entre clericales y anticlericales es la herencia de problemas irresueltos. Como tal debemos abordar la investigación siendo conscientes de que es uno de esos procesos de larga duración, pero cuyo análisis ha de ir acompañado del contexto y la coyuntura histórica del momento en el que se produce.

---

<sup>19</sup> Sobre el fuego y su poder ritual y purificador puede verse el texto de José A. González Alcantud y María Jesús Buxo i Rey (eds.), *El fuego. Mitos, ritos y realidades. Coloquio Internacional. Granada, 1-3 de febrero de 1995*. Anthropos y Diputación de Granada, Barcelona, 1997.

<sup>20</sup> Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Akal, Madrid, 1992, página 2.

Evidentemente las fechas escogidas para nuestro proyecto son subjetivas y no constituyen marcos rígidos de análisis, pero no son tampoco aleatorias. Como he oído alguna vez, la periodización podía haber sido otra, pero no cualquier otra. El comienzo de la década de los años treinta en Colombia y España representa el final de dos largos períodos de conservadurismo y clericalismo institucionalizado<sup>21</sup> y la llegada de regímenes con claras aspiraciones reformistas. Para muchos sectores sociales los símbolos religiosos y nacionales tendieron a confundirse, a fusionarse. Participar en los ritos de paso católicos no sólo era una prueba de ser un practicante atento y un fiel ejemplar, sino que era consustancial a ser ciudadano español o colombiano. La partida de bautismo católico, por ejemplo, confirmaba la nacionalidad de quien la poseía. En España y Colombia, y sobre todo para los sectores más conservadores, catolicismo era “nación” y su simbología e iconografía la recreación de imaginarios colectivos de apego a la patria-católica.

En la medida en que religión y oficialidad iban de la mano y llegaban a confundirse, cualquier forma, por muy sutil que fuese, de disidencia religiosa, se convirtió en una auténtica protesta cultural, social y política. En los dos países que pretendemos analizar se había dado una circunstancia que Gonzalo Puente Ojea ha señalado en una de sus obras más polémicas y sugerentes. Colombia y España eran, a ojos de conservadores y clero, naciones “elegidas”. Ambas, algo que ocurre en casi todas las “teologías de las religiones reveladas”, atribuían su “fe al privilegio personal de un don o gracia” y lo seguirían haciendo durante varias décadas (si es que alguna vez han dejado de hacerlo), con las nefastas consecuencias que para todo tipo de disidencia, sobre todo religiosa, ello tuvo.<sup>22</sup>

La llegada en este contexto de estos regímenes de naturaleza progresista presenta la oportunidad, al menos en teoría, de legislar a favor de las clases y los sectores sociales marginados por los regímenes anteriores. En un contexto de secularización de casi todos los países de ambos continentes, la

---

<sup>21</sup> Para el caso colombiano, por ejemplo, Ana María Bidegaín ha llegado a decir que la Constitución de 1886 significó un “cuasi retorno al régimen de cristiandad colonial”, en “La pluralidad del hecho religioso en Colombia”, en VVAA, *Las religiones en Colombia, Actas del VII Congreso de Antropología en Colombia*. Medellín, 1994, página 23.

<sup>22</sup> Gonzalo Puente Ojea, *Elogio del ateísmo. Los espejos de una ilusión*. Siglo XXI, Madrid, 1995, página 12.



II República española (1931) y la República Liberal colombiana (1930) se plantean, con más o menos radicalidad, con más o menos efectividad, un cambio de raíz en las relaciones entre Iglesia y Estado. Demandada por amplios sectores sociales, se intenta poner en práctica una legislación que acabe, o al menos atenúe, el férreo control que de la cotidianidad tiene el catolicismo y el clero. Como veremos más adelante, estas reivindicaciones van desde las más elementales como el registro o matrimonio civil hasta otras más tajantes como la eliminación del espacio público de los símbolos católicos. En España y Colombia se abren períodos que se perciben como esperanza para unos y amenaza para otros, los imaginarios se disparan y asientan: libertad religiosa frente a injerencia, desacralización frente a error, subjetivización del sentimiento religioso frente a quebrantamiento del mismo, etc.

Para el caso español la fecha de cierre bien podría ser la de 1939, cuando las esperanzas secularizadoras y redentoristas de estos anticlericales son enterradas para siempre y sus restos, como los del republicanismo, el incipiente feminismo o el anarquismo, diseminados por cientos de camposantos del estado español y por decenas de países donde, los más afortunados, encontraron asilo político.

A partir del análisis de la herencia católica y liberal de Colombia y España podemos abordar el análisis de estos intentos modernizadores. Sólo así comprenderemos las expectativas con las que fueron recibidos, las amenazas que simbolizaron, las resistencias que crearon y los imaginarios a los que dieron pie. Algo hemos escrito ya sobre eso, con lo que ahora deberíamos conformarnos con reseñar que el objeto de nuestro análisis acaba en 1948, cuando en Colombia se produce el asesinato de Jorge Gaitán, líder liberal populista y redentor para una gran parte de la población colombiana. Como consecuencia de su asesinato en el mismo centro de Bogotá se desataron unos incidentes que durante varias horas colapsaron buena parte del país. Lo estudiaremos a fondo, pero nos interesa en la medida en que en ese momento se llevaron a cabo una serie de actos de iconoclastia, de antirritualismo y de anticlericalismo a una escala desconocida hasta entonces. El soterrado discurso anticlerical que algunos sectores del liberalismo habían sostenido a lo largo de varios años se vio plasmado en actos violentos en el mismo momento en el que el Estado colombiano, de forma momentánea, quedaba colapsado.

Lo que ocurre tras 1948 es bien conocido para todos los colombianos. Llega La Violencia, con mayúsculas. Un período que bebe, entre otras fuentes, de muchos de los cauces abiertos en los discursos, imaginarios y símbolos sedimentados en décadas anteriores. Se inicia la caza del enemigo político, ya diabolizado, deshumanizado y negado por el discurso político y los imaginarios bipartidistas. La Violencia tiene tintes clarísimos de retórica milenaria, de operación de “sanación” política del país. La cosmovisión de liberales y conservadores exige la liquidación del enemigo, que, además de eliminado, debe ser sometido a un ritual *post-mortem* que, aparte de asegurar la eficacia simbólica de la violencia en el disidente todavía vivo, confirme su naturaleza esencialmente *no-humana*. El rito sacrificial demuestra que el valor simbólico de la víctima no desaparece con su asesinato. Todavía Colombia arrastra sus consecuencias, al igual que, a otro nivel, España arrastra la de la “larga noche” de la dictadura franquista. Pero eso ya se escapa de los límites de este artículo. Habrá tiempo para reflexionar y hablar sobre ello en futuros foros o estudios, pero lo que nos interesa remarcar es que, a pesar de haber escogido este período como organizador de nuestra reflexión, no puede nunca ceñirse rígidamente a esos mojonos, puesto que el anticlericalismo supone uno de esos procesos de largo alcance que son inexplicables sin abordar, con más o menos profundidad, las configuraciones históricas que adquieren y el “problema irresuelto” en el que acaba convirtiéndose al llegar los períodos reformistas y liberales a los que hemos aludido.

### **EL “CATOLICISMO BIOLÓGICO” COMO ARTICULADOR DE LA “ESENCIA NACIONAL” EN COLOMBIA Y ESPAÑA.<sup>23</sup>**

Si hay un elemento constitutivo clave de carácter cultural y político en la articulación y consolidación del proceso nacionalizador en estos dos países, este es el de la religión. Como ya hemos dicho, la dinámica de los procesos religiosos ha de analizarse en perspectivas de larga duración. Las estructuras católicas modularon y consolidaron en la Península Ibérica y el Colombia

---

<sup>23</sup> El concepto de “catolicismo biológico” tomado de Christiane Stallaert, *Etnogénesis y etnicidad: una aproximación histórico-antropológica al casticismo*. Proyecto A Ediciones, Barcelona, 1998, página 9. Este concepto implica una indisoluble unión entre la etnicidad y la religión, de modo que aquélla acaba forjándose a través de la representación mental del no- católico, que representa la quintaesencia del extranjero y, sobre todo, el extranjeroizante.

un sistema de valores políticos, culturales, sociales e incluso económicos que han incidido decisivamente en la organización, a todos los niveles, de ambas naciones. Es lo que Norbert Elias denominó, en su obra maestra, “transferencia de modelos hacia abajo”, en los que la Iglesia había representado un papel fundamental a lo largo de la historia, y cuya imposibilidad para seguir ejerciendo con la misma eficacia esa misión de transmisión generó, entre otras muchas causas que veremos, el renacimiento vigoroso del anticlericalismo.

La religión, y aquí también debemos reconocer el brillante legado de Durkheim, actúa como creadora y custodia de la solidaridad social. Los símbolos que aquélla genera (y que permiten esa solidaridad) son representaciones colectivas asumidas e interiorizadas por los individuos, que podemos rastrear a partir de las acciones sociales, la vida cotidiana y el discurso y que, en última instancia, acaban generando toda una conciencia colectiva. Esto es evidente para los casos colombiano y español, donde esta práctica cultural católica es capaz de cohesionar, organizar y dotar de significación al colectivo social” dentro de una dinámica de circulación, apropiación y batalla de signos”. De esta forma la práctica religiosa de Colombia y España acaba convirtiéndose en un elemento articulador y revitalizador de identidades, “nombrador de territorios, expresión de conflictos, resistencia y tensiones”<sup>24</sup>. Esta íntima vinculación de lo religioso con la apropiación y la concepción territorial del espacio nos parece una de las ventanas más nítidas para poder contextualizar la parte más oscura de la violencia liberal y anticlerical. Pero ello será abordado con la profundidad que merece en los últimos bloques de este trabajo.

Porque si algo caracteriza a los procesos de creación de identidad nacional de estos dos países es su aparente fragilidad. En ninguno de ellos se ha podido consolidar mínimamente una identidad nacional hegemónica y sólida. En Colombia el peso aplastante del bipartidismo creó dos mitos fundacionales, dos visiones contrapuestas del origen y el futuro de la nación que se parecen mucho a la manida, pero representativa, imagen de las “dos Españas”. Los partidos liberal y conservador colombianos crearon sendas subculturas que produjeron, como dice Daniel Pecaut “concepciones

---

<sup>24</sup> Ambas citas de Germán Ferró Medina, “La lucha por la ciudad y el papel de lo religioso en Quibdó, Chocó”, en VV.AA, *Las religiones en Colombia, Actas del VII Congreso de Antropología en Colombia*. Medellín, 1994, página 159.

incompatibles del orden social, fundadas en memorias familiares y locales que hundan sus raíces en las guerras civiles del siglo XIX".<sup>25</sup>

En ambos países, pues, existía una visión que buscaba su cohesión interna y su articulación a través del carácter católico de la nación. Un catolicismo que no sería fruto de la tradición ni de la cultura heredada, sino de una revelación divina, una elección sagrada que convertía a estos dos países en "elegidos" para salvaguardar el espíritu del catolicismo en una época donde las aberraciones traídas por la modernidad amenazaban con eliminar a Dios de la tierra. Este modelo nacional era defendido por las fuerzas más tradicionalistas de ambos países: clero, conservadores, etc.

Por otro lado andaba la visión liberal de la nación y del desarrollo de las tierras colombianas y españolas. Construida por sectores más modernizadores, abogaban por políticas liberales y democráticas que ayudaran a superar los nuevos problemas a los que los países debían enfrentarse. Ciertamente es que esta visión dual no fue específica ni de España ni de Colombia. Al contrario, se trató de un problema casi universal. Pero lo que aquí nos interesa es que estas concepciones bipolares vinieron a solaparse a unos problemas heredados e irresueltos del siglo XIX y se convirtieron en las bases para su análisis e interpretación. Es decir, los problemas que el liberalismo acertaba a señalar como fundamentales eran el fruto de la visión y la concepción conservadora de la nación, tanto en España como en Colombia y, de la misma manera, el conservatismo acusaba de forma mecánica a esa concepción liberal del desarrollo y del progreso de la decadencia de ambos países en materia espiritual, religiosa y moral. Como consecuencia de ello, cualquier cambio político medianamente significativo debía enfrentarse con un universo mental y una apropiación de la concepción de la nación de la visión contraria, y de esta manera, la solución siempre acababa siendo la eliminación simbólica "del otro" como requisito imprescindible para cualquier decisión importante. El conflicto fue más allá de lo político para convertirse en una reyerta entre sistemas culturales vitales. El siempre lúcido José Álvarez Junco ha escrito interesantes páginas sobre el caso de España y ha asegurado que la Guerra Civil (1936-1939) se convirtió en "el último de los enfrentamientos, esta vez ya con las armas en

---

<sup>25</sup> Citado por María Victoria Uribe en *Matar, rematar y contramatar. Las masacres de la violencia en el Tolima. 1948-1964*. CINEP, Bogotá, 1990, página 89.

la mano, entre dos idealizaciones de la nación que venían del XIX, la liberal-progresista y la nacional-católica”.<sup>26</sup>

El catolicismo se presentó, a ojos de millones de ciudadanos a ambos lados del océano, como la alternativa a la visión liberal de la historia y de la identidad nacional. A partir de ese momento catolicismo quedó ligado a “españolidad” y “colombianidad” respectivamente, a patriotismo. Ser católico no era un acto de fe íntima y libre, sino un requisito para ser considerado un buen ciudadano español o colombiano, un acto de nacionalismo, de demostración de fervor patriótico, de honor, de amor a la “Madre Patria” (siempre sufriente, siempre convaleciente, como buena madre y esposa)<sup>27</sup> y de desafío envalentonado a la modernidad atea y amenazadora.

Y por ello mismo tanto España como Colombia coinciden a lo largo de los dos últimos siglos en una sempiterna e infructuosa búsqueda de una identidad nacional integradora, plena, que aglutine a toda la nación bajo unos símbolos hegemónicos y socialmente admitidos. Como afirma Pamela Radcliff para el caso español, la simbología dominante ha estado fraccionada, de forma que se ha producido una continua crisis de representación y ello ha dado como resultado una simbología excluyente, paralela, alternativa e incluso antagónica. El “caos simbólico”, nos dice, “ahogó la voz dominante”. Y si no lo hubiésemos advertido que se trataba del caso de España, muchos pensarían que estas palabras estaban escritas al hilo de un análisis de la historia contemporánea de Colombia<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> En José Álvarez Junco, “El nacionalismo español como mito movilizador. Cuatro guerras”, en Rafael Cruz y Manuel Pérez Ledesma (editores), *Cultura y movilización en la España contemporánea*. Alianza, Madrid, 1997, página 62.

<sup>27</sup> El tratamiento de nuestro país como una madre sufriente, paciente y comprensiva es rastreable en multitud de escritos tanto conservadores como liberales y republicanos. Al hilo de nuestro tema nos parece significativo el argumento de Pío XI, quien afirmaba en 1931 que España, tras la proclamación de una República laica que trataba de apartar de la esfera de lo público cualquier manifestación de culto religioso, había visto “desconsagrada la familia, desconsagrada la escuela: una verdadera desolación”, lo que le hacía referirse, entre sollozos, a una “pobre y querida España”.

<sup>28</sup> Pamela Radcliff, “La representación de la nación. El conflicto en torno a la identidad nacional y las prácticas simbólicas en la Segunda República”, en Rafael Cruz y Manuel Pérez Ledesma (eds.), *Cultura y movilización en la España contemporánea*. Alianza, Madrid, 1997, página 312.

Lo que ocurre es que este maridaje, casi insoluble, no sólo tiene consecuencias en el campo de lo político, sino que nos muestra cómo la cultura, como normalizadora de la acción social, se convierte en un instrumento mediador y configurador de los movimientos sociales. En el caso de la violencia iconoclasta, a la que nos vamos a referir en buena parte de las páginas que siguen, la relación entre catolicismo y normatividad social, entre religión y esencia nacional, condicionó los repertorios de actuación y la naturaleza de las acciones anticlericales. En España y Colombia resultó complicado separar el ciclo festivo del rito católico y de su culto oficial, por eso las imágenes destruidas en su momento no se circunscribieron sólo a iconos religiosos, sino también a otros relacionados con ritos festivos.<sup>29</sup>

Como consecuencia de ello, la identificación de los ritos de la vida en españoles y colombianos, durante los siglos XIX y XX fue absoluta. El catolicismo organizaba la vida familiar, social e individual, el ritmo de la vida lo marcaban las ceremonias católicas del bautismo, comunión, confirmación, matrimonio y entierro. Tenían lugar en iglesias o, en su defecto, los sitios públicos eran sometidos a ritos de purificación y sacralización. Eran oficiados por clérigos e incluían, (las cosas no han cambiado tanto), a gentes que no se consideraban, a sí mismas, como practicantes. Y es que en los dos casos que aquí trataremos de analizar, el catolicismo y sus parafernalias se habían convertido más en un síntoma de identidad colectiva, nacional, grupal, que de genuina fe religiosa. Por eso los ritos festivos, religiosos en un porcentaje abrumadoramente mayoritario, no podían dejar de tener un carácter sagrado. Por eso, como veremos en estas páginas, antiritualismo y anticatolicismo debían permanecer cercanos. El catolicismo constituía, sin duda, la “matriz simbólica de la cultura” de españoles y colombianos, su modelo cognitivo, su organizador de la realidad y articulador de la experiencia.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Para el caso español lo ha demostrado Manuel Delgado en “Cultura de la violencia y violencia de la historia en Centelles, verano de 1936”, *Historia y fuente oral*. Número 9, año 1993, páginas 103-118. El mismo autor muestra más profundamente estos argumentos y la relación entre fiesta y violencia en la España contemporánea en *La festa a Catalunya, avui*. Barcanova, Barcelona, 1992.

<sup>30</sup> Un buen análisis para un caso español de esta identidad católica como elemento vertebrador de la personalidad es el de Rafael Briones Gómez, “Las experiencias simbólicas del catolicismo y la identificación de los andaluces”, en Pedro Gómez García (coord.), *Las ilusiones de la identidad*. Fróntesis y Universidad de Valencia, Madrid, 2000, páginas 127-148. La cita en la página 145.

## **EL ESTIGMA DEL “DISTINTO”: IDENTIDADES ANTICLERICALES.**

Uno de los grandes vacíos que quedan por llenar en España y Colombia es el de configurar de una forma más o menos precisa los rostros de estos sectores anticlericales. No se trata de ponerles nombres y apellidos, sino de liberarlos del estigma de anacrónicos que arrastran y comprender tanto sus motivos como sus modos de actuación. Partimos de la idea de que las identidades diferenciadoras nacen, entre otras cosas, con la construcción y consolidación de límites simbólicos. El caso colombiano es paradigmático. Esos límites están marcadísimos, muy vinculados a una visión religiosa, satanizada y excluyente del contrario (“enemigo”), y pueden ser rastreados a través del discurso y la práctica política y cultural cotidiana. Los dos partidos tradicionales, Liberal y Conservador, no abandonarán casi nunca el discurso que les situaba como los elegidos para ejercer la tutela mesiánica de la nación, del pueblo.

Los anticlericales colombianos tendrán serias dificultades para poder construir aquellos límites fuera del liberalismo, con el que existe un proceso de retroalimentación constante, y su discurso estará repleto de respeto al cristianismo, pero también de una profunda crítica moral al clero, que no sólo no cumple con los preceptos de la Iglesia de los antiguos fieles, sino que, además, la corrompe hasta sus últimas consecuencias (hasta desear y alentar el exterminio del enemigo político, el liberal). Detrás de la violencia colombiana de los años 30 (como la de hoy) hay un sistema simbólico complejo y profundo, que tiene a la Iglesia Católica como agente activo y pasivo, como responsable y como víctima. Al fin y al cabo, al igual que en España, en Colombia casi todos los rituales públicos han bebido directamente del catolicismo (de forma que, como afirma Manuel Delgado, resulta imposible, o inservible, “desligar los ciclos festivos del rito católico y su culto oficial”), y son estos rituales, en última instancia, los que se transforman en modelos de interpretación y experimentación de la realidad. En Colombia, por razones que aquí sólo podrán ser tratadas de forma superficial, hubo condicionantes que frenaron esa creación de mercados simbólicos y materiales sobre los que se asentase la convivencia democrática y la pluralidad racional. Los símbolos políticos se gestaron en las iglesias y los confesionarios y nunca superaron los imaginarios religiosos, pero además se bañaron en un mesianismo redentor que exigía el triunfo apocalíptico

frente al contrario, impuro y negado, merecedor no sólo de la muerte, sino de la vejación y la humillación posterior.<sup>31</sup>

Pero no nos vayamos por ahora demasiado lejos y volvamos la asunto que abría este epígrafe. ¿Cuál es, pues, la identidad de los enfrentados en este conflicto religioso?, ¿qué análisis de la sociedad, del clero, la religión y el mismo Dios se esconde detrás de los ataques verbales o físicos de los anticlericales?, ¿qué seres de carne y hueso se esconden detrás?, ¿qué percepción tienen de sí mismos, de sus enemigos y de sus actos? y ¿qué pretenden en última instancia?.

Creemos firmemente en la idea de que el hombre es más un animal simbólico que racional (sin que ello signifique que sea irracional)<sup>32</sup>. El símbolo es un proceso, al igual que la cultura, que se ocupa del significado de las acciones y los pensamientos humanos y cuya misión fundamental es la de ordenar la experiencia. Durkheim afirma que su dimensión nuclear se fundamenta en sirven para ayudar al ser humano a “aceptar una vida satisfactoria”<sup>33</sup>. Los símbolos de una sociedad nos permiten comprender su cosmovisión en la medida en que son vehículos de su propia concepción de la realidad, otorgándole así una dimensión normativa. No son más que formulaciones tangibles de ideas, hechos sociales que el historiador puede y debe tener en cuenta. Identificarlos y contextualizarlos es posible y necesario, aunque ello implique adentrarse en terrenos desconocidos y un enorme esfuerzo intelectual. No se trata, como muchos quieren creer, de un trabajo de especulación, sino que estos actos culturales de “construcción, aprehensión y utilización de formas simbólicas” aparecen fijados en formas perceptibles, actitudes, discursos, creencias o políticas. El problema para los historiadores radica en que este material simbólico sólo puede ser rastreado a través de

---

<sup>31</sup> Sobre los conceptos de pureza, contaminación y estigmatización en antropología (con interesantes aplicaciones para la historia y la violentología) se puede ver Mary Douglas, *Pureza y peligro*. Siglo XXI, Madrid, 1992 (or. 1967). También resulta interesante el más reciente de Barrington Moore Jr., *Pureza moral y persecución en la historia*. Paidós, Barcelona, 2001.

<sup>32</sup> Con esta afirmación no pretendemos sino hacernos eco de una de las últimas, y más sólidas, tendencias de análisis en ciencias sociales, que defiende que el proceso de construcción del conocimiento social está más cercano a operaciones de tipo representativo-simbólico que a las de naturaleza lógico-operativa.

<sup>33</sup> Citado por María Cátedra en “Símbolos”, en Joan Prat y Ángel Martínez (eds.), *Ensayos de antropología cultural...*, página 189.



los residuos, generalmente discursivos, del proceso mismo de interacción simbólica.<sup>34</sup>

Por lo tanto, cualquier estudioso de la religión y, por ende, del anticlericalismo debería tener muy presente que la importancia contemporánea de este fenómeno radica en que otorga a los individuos o a la colectividad “concepciones generales, aunque distintivas, del mundo, del yo, y de las relaciones entre sí”<sup>35</sup>. Al igual que el catolicismo, el anticlericalismo, en España, Colombia y en todo el mundo, crea un *ethos*, una cosmovisión que dota a la experiencia de un significado, que da sentido último al dolor, a la injusticia, a la muerte y que, en todo momento, se muestra profundamente lógico y eficaz en su contexto. La interpretación anticlerical de la realidad atenúa el desasosiego producido por un mundo percibido como profundamente injusto. El sistema de símbolos y el imaginario de este movimiento social hace posible una explicación a todos esos problemas o, al menos, la posibilidad de que esa explicación exista. Al igual que la religión permite al ser humano soportar el dolor y la injusticia, el anticlericalismo se niega a pensar que haya hechos inexplicables, que la vida sea insoportablemente dura y que la justicia sea sólo una quimera.

La *vida cotidiana*, como ya hemos apuntado, se convierte así en un campo privilegiado para estudiar, parafraseando a Victor Turner esta “selva de símbolos”. En ella se asumen como naturales y asepticas las estructuras y prácticas culturales o sociales. Es decir, además de ordenar y dar sentido a la existencia, la revisten de normalidad. La cotidianidad se convierte así en un “tejido de tiempos y espacios que organizan para los practicantes los innumerables rituales que garantizan la existencia del orden constituido”<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> Sin embargo este no es un problema exclusivo de la antropología simbólica ni de este tema en particular, es evidente que el historiador (de cualquier tema) no estudia el pasado, sino los residuos, generalmente inabordables en su totalidad, de éste. Por lo tanto nos parece razonable pensar, como lo hace Julián Casanova en *La historia social y los historiadores...*, que nuestro trabajo como historiadores sea más intelectual que metódico en la medida en que somos los encargados de valorar y seleccionar estos residuos para reconstruir problemas históricos, páginas 147 y siguientes.

<sup>35</sup> Tanto esta cita como la del párrafo anterior en Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*. Gedisa. Barcelona, 2000 (or.1972), páginas 116 y 90 respectivamente.

<sup>36</sup> Rossana Reguillo en “La clandestina centralidad de la vida cotidiana”, en Alicia Lindón (coordinadora), *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*. Anthropos, Barcelona, 2000, página 77.

y a través de su estudio podemos dar sentido a los componentes ocultos o invisibles de las prácticas sociales. Evidentemente somos conscientes de que la vida cotidiana no puede pensarse al margen de las estructuras que la producen y que son, a la vez, producidas y sancionadas por ella. No estamos sobrevalorando su estudio, que debe ser complementario o simultáneo al del poder y otros campos, sino que creemos que la vida cotidiana (y ese universo de rituales simbólicos que hay detrás) es un campo privilegiado para ver cómo se crean, legitiman y verifican las prácticas del orden establecido, pero también las disidencias y las transgresiones. Porque en lo cotidiano se construyen los vínculos sociales, pero también se destruyen y, en su caso, se restituyen. Uno de los objetivos fundamentales de nuestras páginas será, pues, el de desvelar el mundo que esas gentes tienen en mente, que es el mismo mundo que les permite percibir la realidad que les rodea y, consecuentemente, orientar sus actos, porque en los discursos sobre la cotidianeidad se van forjando los espacios y los tiempos que acaban convirtiéndose en el capital simbólico de la comunidad y en los "otorgadores de sentido" de la realidad que deben ser el objeto de análisis de los investigadores.

A alguien le puede parecer que adoptamos una actitud extremadamente culturalista, casi antropológica. Queremos dejar muy claro que ese no es nuestro objetivo. Las aportaciones antropológicas al tema de la religión y el anticlericalismo nos parecen extremadamente útiles, imprescindibles, pero nos parece evidente que muchos antropólogos han prescindido en ocasiones con excesiva facilidad del factor cronológico y del cambio histórico. Ahí radica, desde nuestro punto de vista, uno de sus mayores defectos (no en vano nosotros mismos estamos formados como historiadores, con todo lo que ello supone), pero asimismo creemos, y eso queremos que quede muy claro en este trabajo, que sin las tradiciones culturales, las luchas por el control del espacio y los símbolos es difícil, cuando no imposible, comprender la movilización y las formas de actuación anticlericales. Y es entonces cuando debemos recurrir a los socorridos tópicos de vergüenza, irracionalidad o manipulación política.

Pero para configurar este universo mental no basta con efectuar una mirada "hacia abajo". Nada más lejos de la realidad. Es evidente que hay otros factores políticos, sociales y económicos que adquieren un estatus de primordiales. Que el anticlericalismo se convierta en un movimiento social de masas, que sea o no violento, que no vaya más allá de ser algo marginalo

que incluso pase de perseguidor implacable a perseguido depende, además de todas las razones que hemos esgrimido hasta aquí, de las propias estructuras de los Estados, del papel de las elites y de las coyunturas políticas. Especialmente útiles resultan para nuestro análisis gran parte de los argumentos utilizados por los teóricos de los movimientos sociales y, sobre todo, el concepto y análisis de lo que se ha llamado la “estructura de oportunidades políticas”<sup>37</sup>.

No habrá que olvidar nunca que este concepto está íntimamente ligado a toda la argumentación anterior. Evidentemente las oportunidades políticas pueden ser mensuradas en la medida en que logramos convertirlas en objetivas y objetivables, pero es indudable que estructuras similares pueden ser percibidas de formas variables, incluso antagónicas, por dos sociedades con marcos cognitivos diferentes.

Es decir, las oportunidades para actuar pueden ser evidentes y reales, pero han de ser percibidas como tales por los actores sociales y eso no tiene porqué ser un proceso lineal, ni mucho menos, sino que depende directamente de la propia concepción del mundo de la que tanto hemos hablado y de las

---

<sup>37</sup> Este concepto ha sido tratado por prácticamente todos los que se han acercado a la teoría o análisis de los movimientos sociales, de forma que el término se ha estirado tanto que ha acabado por no significar casi nada, hasta acabar siendo concebido como “cualquier factor contextual que facilitase la acción del movimiento social”. La literatura sobre el tema es ingente, sobre todo en inglés. En español se ha producido un enorme esfuerzo editorial en los últimos años que ha proporcionado la traducción de obras clásicas y capitales para aclarar problemas y delimitar bien los conceptos. Especialmente útil nos parece el texto de Doug McAdam “Orígenes conceptuales, problemas actuales, direcciones futuras”, del que procede la cita anterior sobre la devaluación del concepto de oportunidades políticas, artículo incluido en el más que recomendable texto editado por Pedro Ibarra y Benjamín Tejerina, *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*. Trotta, Madrid, 1998. También son fundamentales el libro de Jesús Casquette, *Política, cultura y movimientos sociales*. Bakeaz, Bilbao, 1998; el editado por McAdam, McCarthy y Zald, *Movimientos sociales: perspectivas comparadas. Oportunidades políticas, estructuras de movilización y marcos interpretativos culturales*. Istmo, Madrid, 1999 o el ya clásico de Enrique Laraña y Joseph Gusfield (Eds.), *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. CIS, Madrid, 1994. Aunque para clásicos e imprescindibles los textos de Sydney Tarrow y Charles Tilly, de los que doy referencias al final de estas páginas en la bibliografía. En España el que mejor ha absorbido estos conceptos y los ha aplicado al estudio del pasado es Rafael Cruz, cuyos trabajos nos parecen ejemplos de lo más sugerente y brillante que se puede encontrar en nuestra historiografía actual. En el caso colombiano destaca el tratamiento de Mauricio Archila. Para una selección más detallada de cada uno de ellos me remito a la bibliografía final.

propias prácticas sociales. Sí, creemos que es un proceso que se retroalimenta y que las respuestas que obtengamos de un lado nos suscitarán preguntas y posibles interpretaciones del otro. Incluir la perspectiva estatal para el estudio de los movimientos sociales resulta hoy, además de sugerente, totalmente imprescindible.

Antes de seguir debemos dejar claro el concepto de estructura de oportunidades políticas que vamos a aplicar al análisis de la España y la Colombia de 1930 a 1948. No se trata de buscar una causa universal ni mágica de movilización, sino que lo que pretendemos es “examinar las estructuras políticas para comprobar de qué manera incentivan la formación de los movimientos sociales”<sup>38</sup> o, en su caso, la atenúan o la imposibilitan. Los niveles de apertura, de eficacia y capacidad de negociación o de coerción serán elementos fundamentales para valorar la capacidad de los Estados español y colombiano para favorecer la acción colectiva o, para ser más justos en estos casos, para ahogarla, creando, a medio y largo plazo, movimientos violentos y de carácter clandestino.

Estas señas de debilidad-fortaleza, ineficacia-eficacia o violencia-negociación serán percibidas por los agentes sociales o políticos como tales e incentivarán o promoverán la movilización y la utilización de recursos de distinta naturaleza. Este análisis debe ir siempre unido al estudio de factores más coyunturales, porque los movimientos sociales y políticos no sólo se aprovechan de las oportunidades que se le presentan, sino que también muestran una notable capacidad para generarlas. Es decir, las oportunidades políticas no derivan automáticamente en la articulación de movimientos de protesta (sabemos que en ciencias sociales no existen este tipo de asociaciones lineales monocausales, a modo de resorte mecánico), pero le brindan un potencial estructural enorme. Como dice Doug McAdam, lo que media entre la oportunidad y la acción son “las personas y los significados subjetivos que atribuyen a sus circunstancias”<sup>39</sup>, y que, para los dos casos que aquí nos ocupan, están vinculados a un profundo

---

<sup>38</sup> Sydney Tarrow, “Estado y oportunidades: la estructuración política de los movimientos sociales” en McAdam, McCarthy y Zald (eds.), *Movimientos sociales: perspectivas comparadas...*, página 72.

<sup>39</sup> Doug McAdam, “Cultura y movimientos sociales”, en Enrique Laraña y Joseph Gusfield (eds.), *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. CIS, Madrid, 1994, página 47.

sentimiento anticlerical. En Colombia, como veremos, en la medida en que los liberales perciben que el clero se convierte en uno de los más firmes aliados del partido conservador y que, sobre todo, es uno de los máximos legitimadores de la violencia contra sus representantes y simpatizantes. Buena parte del clero colombiano deshumaniza al liberal, lo estigmatiza y lo excluye, de forma implícita, de la categoría de ciudadano.

Ver si las políticas de estos dos países ayudaron o no a consolidar y fortalecer el proceso de movilización anticlerical entre la población va a convertirse, pues, en otro de los puntos de análisis de este trabajo, porque lo *cultural* y *simbólico* puede ser fundamental para entender el fenómeno anticlerical, pero no lo es más que lo *político*, por lo que siempre deberemos tener en cuenta la significación política de los escenarios y personajes religiosos en España y Colombia, porque creemos que, especialmente en el país latinoamericano, la lectura política que los actores sociales hacen de la atmósfera religiosa en los numerosos conflictos y movilizaciones y los significados políticos que adquieren a ojos de sus enemigos los clérigos y sitios sagrados ayudan sobremanera a contextualizar este movimiento.

Por lo tanto cualquier estudio del anticlericalismo desde una perspectiva social debe tener en cuenta los tres factores que contextualizan y explican su evolución histórica: las oportunidades políticas que, como hemos aclarado, lo debilitan, fortalecen o incluso ahogan, las estructuras de movilización que los actores sociales tienen a su alcance y disposición y, por último, los procesos de identificación y creación cultural que preceden y son simultáneos a esa movilización y que, en última instancia, desvelan el sentido oculto de los rituales de la acción. A partir de estos factores podemos centrarnos en el estudio comparado sabiendo lo que buscamos y lo que pretendemos.

Aspiramos a que el equilibrio entre que esos factores sea al máximo posible, aunque en ocasiones optaremos por poner el énfasis en los aspectos peor tratados por nuestras historiografías, lo que debería permitirnos trazar nuevas propuestas de análisis sobre acontecimientos como, por poner un ejemplo de cada latitud, los del Julio y Agosto de 1936 en España o los de Abril de 1948 en Colombia, con las explosiones violentas antisimbólicas y anticlericales que en ellas tienen lugar. Pero como ahora no pretendemos rebasar el carácter de introducción de estas ideas, advertimos su carácter embrionario y nuestra voluntad de mover a la reflexión e incluso la polémica.

A la hora de sentarnos a escribir estas líneas no deja de sorprendernos la semejanza de determinadas instancias del anticlericalismo español y colombiano. Con otras, como es obvio, sucede todo lo contrario. Y es que, desde la Francia de la Edad Moderna al México revolucionario, pasando por la España y la Colombia de mediados del siglo XIX y buena parte del XX, el anticlericalismo bebe, como ya apuntamos al comienzo de este artículo, de un cauce común en todo el mundo. Se trata de dos “mundos de vida”, de la misma lucha entre dos formas de entender y llevar a cabo la modernización. La violencia no sería más que el trasfondo de esta cuestión, y analizar su naturaleza exige recrear el contexto en el que queda legitimada, cobra sentido e incluso es “necesaria”. La violencia, pues, es sólo la punta del iceberg, pero su estudio resulta altamente significativo en la medida en que es el resultado de formas de acción “culturalmente familiares” a esa sociedad y, por tanto, es el espejo de sus imaginarios sociales.

Entonces lo que deberíamos preguntarnos son las circunstancias que posibilitaron que en el repertorio de acción colectiva que se encontraba a disposición de los movimientos sociales y políticos de la Colombia y la España de las décadas de los treinta y cuarenta, la violencia ocupara el epicentro y absorbiera cualquier tipo de “disidencia” estratégica. A disposición de los actores sociales se encontraba, estableciendo con ellas una relación de extraña proximidad, la agresión o el ensañamiento. Entender el por qué nos obliga a efectuar una mirada retrospectiva al Estado y a su capacidad-eficacia coercitiva y, si es que es posible establecer una frontera nítida y no entenderlo como resultado, al menos en parte, de aquélla, al utillaje simbólico-cultural de los propios actores.

Desde estas páginas pensamos que el repertorio cultural de esa violencia ejercida con aparente irracionalidad es proporcionado por los propios modelos de socialización y de integración cultural, alentados o atenuados por coyunturas políticas y sociales. Tanto en la violencia española como en la colombiana se recurre a modelos religiosos, a nociones de *tabú* y de *sagrado*, a metáforas deshumanizantes, que aportan lo que Joseba Zulaika ha llamado una “segunda representación” una vez “que falla la representación conceptual”<sup>40</sup>, un imaginario que provoca una necesidad estratégica y una animadversión que empuja, irremisiblemente, a la destrucción del enemigo.

---

<sup>40</sup> Joseba Zulaika, *Metáfora y sacramento...*, página 274.

Por eso, tanto en España como en Colombia, la violencia se vincula a una limpieza simbólica del territorio, a una necesidad quirúrgica de acabar con un virus cancerígeno que está a punto de hacer metástasis. Por tanto, la muerte violenta siempre va precedida de una “disolución de las categorías”<sup>41</sup>, lo que hace posible que, en última instancia, no sea objeto de repugnancia moral a ojos de sus propios ejecutores. Los iconoclastas podían quemar las iglesias, fusilar a las imágenes y perseguir con saña a los curas, pero, a sus ojos, todo ello podía ser legitimado bajo parámetros morales y religiosos, porque el clero hacía ya tiempo que había destruido la Iglesia, con mayúsculas, y había traicionado los preceptos cristianos de caridad y justicia, abandonado y delatando, cual Judas, a la propia figura de Jesucristo,

*“(…) no fue un sacrilegio, no creemos que pueda haber nada más lejano a ello...Dios no perdona a los que oprimen a los pobres ni a los que timan a los obreros con su salario”.<sup>42</sup>*

---

<sup>41</sup> *Ibíd.*, página 236.

<sup>42</sup> Testimonio anónimo citado por Jerome R. Mintz en *Los anarquistas de Casas Viejas*. Diputación Provincial de Granada, 1999, página 122.