

ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN

Culto y profanación de la Santa Duda de Ivorra (La Segarra, Lleida)¹

Worship and Profanation of the Holy Doubt of Ivorra (La Segarra, Lleida)

Manuel Delgado
Universitat de Barcelona

RESUMEN

En el verano de 1936 se produjo en Ivorra, un pequeño pueblo de la Segarra (Lleida), uno de los numerosos episodios de violencia religiosa que conocieron los primeros momentos de la guerra civil española. Un piquete de milicianos procedentes de la capital de la comarca llegó para la habitual destrucción de objetos de culto, pero se encontró con la negativa del comité antifascista local de entregarle uno de especial valor: el relicario en que se conserva todavía hoy el vestigio del Santa Duda (*Sant Dubte*), un milagro registrado más de nueve siglos atrás en relación con la verdad mística de la transubstanciación eucarística. La historia de ese intento de profanación y la suerte posterior de la reliquia permiten reconocer los términos en que se prolonga en el siglo XX español la vieja querrela de los sacramentos y, más allá, la lucha de la modernidad por desactivar el poder del ritual para trascender el plano de lo simbólico y devenir eficaz.

Palabras clave: Anticlericalismo; Iconoclastia; Guerra Civil; Violencia religiosa; Reliquias.

SUMMARY

In the summer of 1936, one of many episodes of religious violence that took place during the first moments of the Spanish Civil War occurred in Ivorra, a small village in the county of Segarra in Lleida, Catalonia). When a group of militia pickets from the county capital arrived on one of the acts

¹ Quiero expresar mi agradecimiento a Mn. Fermí Manteca, rector de Torà, por toda la ayuda prestada cuando era párroco en Ivorra y por haberme brindado también su amistad. Lo mismo respecto de la historiadora del arte Maria Garganté. El relato central en el presente estudio se lo debo a los entonces monaguillos Lluís Rull Codina y Melcior Garriga Codina, a quienes agradezco las horas que consagraron su testimonio personal. También me ha facilitado información valiosa el párroco de la Curullada, Mn. Ricard Ribera. La investigación que aquí se presenta fue animada inicialmente por el Obispado de Solsona, al que le doy las gracias por aquel primer estímulo a conocer los hechos de violencia que conoció un pueblo de la Segarra en el verano de 1936 y a intentar desentrañar luego la racionalidad que ocultaban.

of destruction of religious artefacts common at that time, the local anti-fascist committee refused to hand over an object of special value: the shrine that, even today, continues to hold the relics of the Holy Doubt (*Sant Dubte*), a miracle recorded more than nine centuries earlier involving the mystical truth of Eucharistic transubstantiation. The history of this profanation attempt and the relic's subsequent fate give us an insight into the way in which modernity has struggled to disable the power of ritual to transcend the symbolic sphere, and to become effective in 20th-century Spain and beyond.

Key words: Anticlericalism; Iconoclasm; Civil War; Religious Violence; Sacrament; Ritual; Relics.

1. MILAGRO Y VIOLENCIA

Ivorra es una pequeña localidad del valle del Llobregós, en la comarca de la Segarra, a unos 75 kilómetros de la capital de provincia, Lleida y que en 2014 contaba con 114 vecinos censados. En este municipio catalán con nombre vasco se conserva la reliquia de la Santa Duda —el *Sant Dubte*—, testimonio del milagro que, según se relata, conoció un día del año 1010 la antigua capilla, hoy desaparecida, de Santa María. En el momento de la consagración el sacerdote que oficiaba, Mn. Bernat Oliver, se vio asaltado por una poderosa duda acerca de la presencia real de Cristo en la Eucaristía. Entonces se produjo el prodigio: el vino se convirtió en sangre y empezó a brotar del cáliz hasta desbordarlo y empapar los caporales y esparcirse por el suelo. Unas mujeres presentes corrieron a recoger el vertido con unas estopas, una de las cuales, empapada con la sangre milagrosa, quedó conservada como prueba del acontecimiento. San Ermengol, obispo de Urgell, acudió al lugar y se hizo con la tela manchada para presentársela personalmente al Papa Sergio IV, que reconoció el milagro por medio de una bula y obsequió al santo diversos restos sagrados². El documento y la colección de reliquias —entre ellas la de la bayeta tintada con la Sangre de Cristo— aparecieron a principios del siglo XV bajo el altar mayor de la iglesia parroquial de Sant Cugat y quedaron guardadas en un valioso relicario de plata promovido por el entonces también obispo de Urgell, Francesc de Tovia (Foto 1). Es a partir de la década de 1430 que el culto a la reliquia de la Santa Duda se extiende por toda la comarca y centra todo tipo de peregrinaciones y actos multitudinarios, hasta ahora mismo, en el que el actual santuario de Santa María de Ivorra —levantado en 1663 y en el curso de cuyas obras fueron desenterradas nuevas reliquias— conoce dos solemnidades anuales en honor de la reliquia: el segundo Domingo de Pascua y el 16 de agosto.

² Todas las versiones de la maravilla de la Santa Duda proceden de fuentes eclesiales. La primera es la de Narcís Camós (2008 [1657]: 383-385). Abundaron en ese relato hagiográfico Feliu de la Peña y Farell (2009 [1709]); el abate Antonio Ponz (1973 [1788-1794]); Domènec Costa i Bofarull (1959 [1799]); Jaime Villanueva (2001 [1821]); Joan Serra i Vilaró (1911), y Jaume Sarri i Muntada (1955). Es probable que la historia que formaliza Camós sea la reelaboración de fuentes apócrifas relativas a milagros asociados al *sanguis* que se generalizan a partir del siglo XII, como el Milagro Eucarístico de Bolsena, en el Lacio italiano (1263), que animó a Urbano IV a consolidar definitivamente la celebración del Corpus Christi. En concreto, el portento escenificado en Maria d'Ivorra a principios del siglo XI parece calcado del Milagro de los Corporales de Daroca (Zaragoza), de entre 1239 y 1248. Cerca de Ivorra se registran otros portentos vinculados a la Sangre de Cristo: el del Santíssim Misteri de Cervera, tres gotas de sangre que, en 1540, se desprenden de la reliquia de la Veracruz que se conserva en la capilla de San Nicolás de la iglesia parroquial de Santa Maria, y el del Sudor de Sangre (la *Suor de Sang*) en Igualada, la sangre derramada en 1590 por un Santo Cristo gótico destruido en el verano de 1936.

Los relatos sobre el prodigio de la Santa Duda de Ivorra lo sitúan en el contexto de la cristalización del régimen feudal y los primeros pasos hacia la cohesión social y territorial que permitiría, de la mano entre otros de la actividad reformista del propio San Ermengol, la conformación de lo que hoy llamamos Catalunya. A su vez, el milagro en sí expresa de forma teatral la reacción dogmática de la Iglesia contra las posturas teológicas que empiezan a circular en el siglo IX y que sostienen la naturaleza meramente simbólica —es decir no real— de la presencia de Cristo en la Sagrada Forma, una opinión que se concretará a mediados del siglo XI en la herejía racionalista de Berengario de Tours, que reclamaba el sometimiento de la fe a la dialéctica y discutía la verdad de la Impanación, iniciando una cadena de negaciones de ese dogma que culmina en las grandes reformas religiosas que acompañan y abren paso a la modernidad³.

En septiembre de 1911 se celebra el 900 aniversario del milagro con una serie de actos a los que acude casi todo su vecindario, más una multitud de peregrinos llegados de toda la comarca y de más lejos. El día 13 se abre con un repique de campanas como aquel que siguió inmediatamente al prodigio nueve siglos atrás. Luego, solemne oficio, audición de una misa cantada del Padre Soler, despegue de globos aerostáticos. En los días siguientes, alboradas y procesiones. En la misa del 17, y en el momento de la elevación eucarística, se hace sonar una espectacular tronada pirotécnica. La víspera de ese día se había podido admirar un «caprichoso» —así lo califica el programa de actos— castillo de fuegos artificiales. Presidieron los actos el Obispo de Solsona, a cuya diócesis todavía pertenece hoy Ivorra; el gobernador civil de Lleida, y Pere Milà i Camps, diputado monárquico, famoso por encargarle más tarde su casa en el Passeig de Gràcia de Barcelona a Antoni Gaudí: la Pedrera⁴.

Del esplendor y el éxito de aquella celebración nos informan de que el siglo XX comienza con un reconocimiento tanto eclesial como popular de la importancia del culto a la Santa Duda y a las otras reliquias conservadas en Ivorra, entre ellas una espina de la corona del Salvador y sobre todo un cabello de la Virgen, con reputa-

Del esplendor y el éxito de aquella celebración nos informan de que el siglo XX comienza con un reconocimiento tanto eclesial como popular de la importancia del culto a la Santa Duda y a las otras reliquias conservadas en Ivorra, entre ellas una espina de la corona del Salvador y sobre todo un cabello de la Virgen, con reputa-



FOTO 1.—Relicario gótico en que se conserva el Sant Dubte.

³ Las controversias medievales sobre la presencia real o simbólica de Cristo en la Hostia consagrada —las que sostienen Ratramno y Radberto en el siglo IX o a Berengario y Lanfranco de Canterbury en el XI— aparecen consideradas histórica y doctrinalmente en Radding y Newton (2003).

⁴ El programa de las fiestas conmemorativas del 900 aniversario del milagro de la Santa Duda se conserva en el Arxiu Diocesà de Solsona.

das virtudes curativas para los cortos de vista⁵ 6. El santuario de Santa María, la iglesia parroquial de Sant Cugat, sus imágenes y retablos, el relicario que conserva el indicio de la Sangre de Cristo y los demás vestigios santos..., todo aquel conjunto de lugares y objetos generaban poderosos estados de ánimo, en la medida en que era a través de ellos que se hacían sensibles las instancias ocultas e inefables que determinaban y procuraban sentido a la vida humana, tanto individual como socialmente considerada⁷. Ahora bien, siendo igual de intensos, los sentimientos que suscitan esos elementos especiales no son idénticos para todos. Pueden suscitar la adhesión amorosa e incondicional a aquello inefable que materializa, pero también pueden ser destinatarios de una aversión inmensa resuelta en una especie de culto inverso, que no sólo niega la singularidad extrema de las cosas abominadas, sino que la confirma y la conduce a su paroxismo, aquel en el que el valor especial que les es atribuido sólo se puede exteriorizar a través de su violación.

Este último fue el caso de la violencia anticatólica en Catalunya inmediatamente después del levantamiento militar del 18 de julio de 1936. En pocas semanas fueron saqueados e incendiados decenas de locales religiosos, de catedrales a ermitas perdidas; se destrozaron con saña mosaicos, cuadros, tapices y retablos de un valor histórico y artístico extraordinario; altares, objetos litúrgicos, hornacinas, cruces de término, archivos enteros desaparecieron a menudo en medio de auténticas liturgias públicas; se destrozaron con meticulosidad confesionarios, pilas bautismales, púlpitos... Cientos de religiosos fueron víctimas de la convicción que se tenía de que su eliminación física era perentoria para la solución o el alivio de los problemas sociales. Por ello se les asesinó con frecuencia después de mortificarlos de manera despiadada, como expresando un ajuste de cuentas largamente aplazado. Toda aquella cólera antieclesial tardó poco en llegar al hasta entonces tranquilo pueblo de Ivorra, con 186 vecinos censados en aquel momento, que responderían al perfil económico, social y político de las pequeñas poblaciones de las comarcas de Ponent catalán de entonces: pequeños y medianos propietarios dedicados a una agricultura sobre todo de secano y más bien atrasada, apartada de las dinámicas transformadoras que esta-

⁵ Además de los mencionados, los otros objetos sagrados guardados en el relicario son, según el acta de consagración de la nueva iglesia en 1782: un fragmento del sepulcro de la Virgen, un pelo de la barba de San Pedro Apóstol, un hueso del dedo de San Andrés, un fragmento de la Puerta Dorada, un fragmento de túnica, un fragmento del anillo de Santa Caterina, un hueso del dedo de Santa Bárbara, huesos de San Gervasio y San Protasio, un Lignum Crucis y un trozo de piedra del sepulcro de Jesús (Garganté, Manteca y Oliva 2001: 145). Sobre la historia del relicario y su contenido, me remito a Garganté 2006: 197-240, y 2010: 46-58.

⁶ La referencia a las diversas expresiones presentes y pasadas de esta devoción popular —*aplecs* de la Virgen de agosto, procesiones de la Virgen de Septiembre, pascuillas, Candelaria, romería del lunes de Pascua, con las famosas «morcillas de Ivorra», etc.— aparece referido en Amades, 1982 [1950]: II, 954-955, y en Bellmunt i Figueras 1988: 121-125.

⁷ Estoy refiriéndome a lo sagrado tal y como las ciencias sociales de la religión heredadas de Durkheim y Mauss han empleado el término para referirse a la calidad en extremo singular de individuos, objetos, espacios o momentos respecto de los cuales están socialmente prescritas conductas expresivas —es decir no instrumentales— obligatorias, repetitivas en relación con ciertas circunstancias, es decir dotadas de lo que Radcliffe-Brown (1996 [1939]: 159) designó como *valor ritual*, y que en un determinado sistema de representación juegan, para Victor Turner (2005 [1958]: 22), el papel de *símbolos dominantes*, en tanto remiten a ciertos valores axiomáticos de la sociedad o del grupo

ba conociendo el país, políticamente de derechas, con un pasado carlista bien vivo y en un contexto tradicionalmente caciquil. En el censo de campesinos de 1931-1936, el partido judicial de Cervera, al que pertenece Ivorra, registra 2.462 pequeños propietarios, 328 arrendatarios y 1.218 jornaleros, el 30 % del total de población campesina (Espinoza Guerra *et al.* 2007: 31). En ese contexto, la Iglesia aparece como única institución reconocible y es ella la que asume la estructuración en torno suyo de la práctica totalidad de la vida social. La comarca de la Segarra presenta en aquel momento un porcentaje de vecinos por cura muy por encima del resto de la provincia de Lleida: 252 en el recuento de 1930 (Barrull 1985: 129). Por lo que hace al perfil político, en las elecciones legislativas de febrero de 1936, y de un censo electoral de 183 personas, el Front Català d'Ordre, la derecha, obtuvo en Ivorra 79 votos y las izquierdas, 33, con un porcentaje de abstención del 71 %. Poco después, en las elecciones a compromisarios de abril de 1936, el Front d'Esquerres obtuvo un 82 % de los votos depositados, pero con una abstención del 91 % (Mir 1985: apéndice). Después del fracaso del golpe de estado militar en la capital de provincia, Lleida, y con un proceso revolucionario en marcha en aquel verano de 1936, en Ivorra se sabía que no quedaba recinto religioso en los alrededores que no hubiera sido incendiado y después asignado a usos ordinarios⁸. La matanza de clérigos estaba siendo especialmente encarnizada en la comarca, donde sólo en su capital, Cervera, se asesinarán en aquellos días 40 clérigos, en la provincia catalana en la que el exterminio de monjes y curas estaba siendo más sistemático, alcanzando el 57,14 % del total de víctimas de la represión revolucionaria según Solé y Villarroya (1989-1990: II, 458-466) o el 44,78 % según Álvarez Pallàs (1941: 56)⁹. En cambio, en Ivorra no se constata ninguna muerte violenta en la etapa revolucionaria de la guerra civil¹⁰ y, según el

⁸ En Ivorra, el destino de los locales requisados a la Iglesia fue el de archivo municipal, almacén de víveres y alojamiento de refugiados. En todos los casos, el motivo de la incautación se presenta con un elegante eufemismo, no exento de ironía: «abandono del edificio por el propietario». Así figura en el escrito emitido por la alcaldía de Ivorra, fechado el 21 de noviembre de 1936 y dirigido al *Comitè d'Apropiacions de la Generalitat*, que se encuentra en el Centro de la Memoria Histórica de la Presidencia del Gobierno, con referencia PS-barcelona_generalitat, 207, 1.

⁹ La matanza de religiosos solo se detendrá con la constitución del primer Tribunal de Justicia Popular en Lleida, en agosto de 1936. Durante los dos meses que duró su actividad fueron condenadas a muerte y ejecutadas 32 personas, de las cuales solo una de ellas era sacerdote. Fueron juzgados y absueltos otros dos curas (Barrull 1994: 77-78).

¹⁰ El único vecino asesinado lo es al final de la contienda, a principios de 1939, probablemente por tropas republicanas en retirada: Josep Meix Aguilar, agricultor, de 50 años, podría ser que en represalia por su desertión o la de un hijo suyo (Solé y Villarroya 1989-1990: II 464). No se encontró su cadáver. Se registran dos muertes más en el término municipal de Ivorra, pero de y por personas ajenas al pueblo. En enero de 1937 se encuentra en la carretera el cadáver de un desconocido, víctima al parecer del comité revolucionario de Torà. El 18 de enero de 1939, Josep Aspachs Obach, un detenido de 37 años, es muerto cerca del pueblo por un guardia le custodiaba. Esta información aparece en el apartado de Ivorra —nombrado Iborra— de la Pieza separada número 88, Causa General de Lérida y su Provincia. Término municipal de Iborra (Cervera), Archivo Histórico Nacional, legajo 1463, caja 1, expediente 15, de fecha. Ivorra sufrió relativamente poco los efectos directos de la guerra. De hecho fue la localidad de la Segarra con menor porcentaje de vecinos muertos en combate: uno solo, caído en diciembre de 1937 en el frente de Teruel (Oliva 1992: 54; datos actualizados en el marco del proyecto del Centre d'Història Contemporània de Catalunya, *Cost bumà de la guerra civil a Catalunya*, facilitados en comunicación personal por su coordinador Jordi Oliva, en agosto de 2015).

informe emitido por la Guardia Civil después de la victoria franquista, los miembros del comité antifascista local solo «impusieron multas a personas de derechas y destruyeron las imágenes de las iglesias y obligaron a los vecinos a entregar las imágenes de los domicilios y destrozarlas»¹¹.

En cambio, se temía en especial la saña atribuida a algunos comités antifascistas vecinos. Especialmente cruel parecía el de la cercana población de Torà, en manos del que cayó el superior de la comunidad claretiana que ocupaba lo que había sido la sede de la Universitat de Cervera, mosén Jaime Girón, al que ejecutaron en el cementerio de Castellfollit en una ceremonia seguida de banquete y fiesta populares. Peor reputación tenía el de Cervera, a quien se responsabiliza del exterminio de una parte de aquella misma congregación claretiana: tres sacerdotes, seis estudiantes, ocho coadjutores y un donado, ejecutados el 16 de octubre de 1936, agrupados con la promesa de que «iban a sacarles una fotografía», y luego quemados —algunos todavía con vida—, todo ello en Can Claret, en Ribera d'Ondara. Otra «hazaña» del comité de Cervera fue el martirio al que se sometió a otro claretiano, Ferran Saperes, obligado entre mofas a visitar varios prostíbulos de Cervera y Tàrrega antes de ser fusilado¹².

Comandaba aquel comité Joan Casteràs Mora, que, de acuerdo con el retrato que de él nos ha llegado, respondería al perfil de uno de aquellos elementos al que se atribuyen rasgos siniestros y que consiguen hacerse los amos de su zona en los primeros meses de la guerra civil¹³. La actividad sanguinaria de Casteràs y del Comitè Local de Defensa Antifeixista de Cervera aparece relatada en diversos documentos destinados a alimentar la Causa General de Lérida y su Provincia¹⁴. Se le describe circulando de pueblo en pueblo y de caserío en caserío en un coche pintado con el letrero «Los Aguiluxos de la FAI», como corresponde a su militancia en un sindicato que tenía en Cervera un baluarte, el único en la Segarra y acaso en toda la provincia, fuera de su capital¹⁵. Joan Casteràs, había nacido en la Curullada y las autoridades republicanas acabaron por pararle los pies y abrirle un expediente en 1937. No deja de ser paradójico que se le conozca un hermano sacerdote, Ramón, en aquellos momentos rector en Ardévol y que luego, en los años 50, lo sería de la Coromina (Coberó 1988: 45). Joan Casteràs se exilió en Francia luego de la derrota republicana; murió en 1983 y su familia obtuvo autorización para que su cuerpo reposara cristianamente en el cementerio de su pueblo natal, luego de asegurar que el difunto se había convertido en ferviente católico en los últimos años de su vida.

¹¹ Se trata de una diligencia de fecha 5 de julio de 1944, incluida en la documentación de la mencionada pieza separada 88 de Causa General de Lérida y su Provincia.

¹² Un martirologio de los claretianos de Cervera, en Quibus (1949: 129-232).

¹³ Personajes casi legendarios análogos a Castaràs, dirigiendo patrullas sin control en aquellos días del verano de 1936, serían, entre otros, Pascual Fresquet, en Falset (Priorat); Genis Serrat, «Gaspar», en Orriols (Alt Empordà), o el más tristemente famoso de todos: José Vargas Soto, «El Cojo de Málaga», en Puigcerdà (Cerdanya).

¹⁴ Pieza separada número 77, Causa General de Lérida y su provincia. Término municipal de Cervera. Archivo Histórico Nacional, legajo 1463, caja 1, expediente 15, de fecha 7/5/1944. Casteràs aparece denunciado por crímenes en Cervera, Tàrrega, Granyanella, Guissona, Villagrassa, Tarroja de Segarra, Granyena, Sant Pere dels Arquells...

¹⁵ Según el recuento para el congreso de 1936, la CNT tenía registrados en Cervera 350 militantes, un número muy por encima de los demás núcleos de la provincia de Lleida. En la Segarra era la única población con presencia cenetista (Barrull 1985: 166).



FOTO 2.—Retablo barroco que presidía el Santuario de Santa María, destruido en 1936.



FOTO 3.—Retablo barroco de la iglesia parroquial de Sant Cugat, destruido en 1936.

Sobre qué pasó en Ivorra en relación con Casteràs y el comité revolucionario de Cervera contamos con el testimonio directo de dos vecinos: los primos Lluís Rull Codina y Melcior Garriga Codina, nacidos ambos en 1924 y que eran monaguillos en la parroquia de Sant Cugat aquellos días de julio de 1936, siendo rector el padre Isidre Fitó. En su evocación, Lluís y Melcior atribuyen una primera incursión a milicianos venidos de Barcelona, probablemente desgajados de alguna de las columnas que pasaban cerca de allí, por la Nacional II, camino del frente de Aragón. Esta primera batida se limita a irrumpir en la parroquia de Sant Cugat y proferir unos cuantos golpes de culata al Santo Cristo, pero sirve para que los vecinos, asustados, escondan aquella imagen, la del Sagrado Corazón y la de la Purísima en la cripta de la iglesia parroquial, y el relicario de la Santa Duda en la bodega de la casa parroquial, distribuyendo el resto de objetos sagrados entre diferentes domicilios particulares¹⁶. Poco después llega un pelotón del temido comité de Cervera, comandado por el mismo Casteràs. Rompen la cruz de piedra que daba la bienvenida al pueblo, levantada probablemente en el siglo XVI o XVII, y prenden fuego en el interior del santuario de Santa María, como puede apreciarse en las señales que aún se observan en el

¹⁶ En el archivo parroquial de Ivorra se conserva una carta manuscrita de mosén Fitó, datada en septiembre de 1942, informando de la existencia de dos vasos salvados por un feligrés «del desastre sacrílego de julio de 1936».

mármol de los escalones que llevan al altar. Destruyen también el espléndido retablo barroco del siglo XV dedicado a la Virgen que presidía la iglesia (Foto 2). En el templo parroquial de Sant Cugat convierten en cenizas el retablo principal y el de la Virgen del Rosario, ambos barrocos (Foto 3)¹⁷. Seguro que la misma suerte hubiera sufrido el valiosísimo retablo gótico dedicado a la Santa Duda Dubte que había estado allí instalado, si no fuera porque estaba depositado en el Museu Diocesà de Solsona desde 1917 y fue enviado por Generalitat a Ginebra para salvaguardarlo. En cuanto a mosén Fitó, es protegido por los propios lugareños, que, según narran Lluís y Melcior, convertirán Ivorra en un refugio para perseguidos y amenazados no sólo en aquellos primeros momentos, sino a lo largo de toda la contienda¹⁸.

En estas circunstancias —siempre según el relato de Lluís y Melcior— juega un papel fundamental Joan Felip Simon, de Cal Millàs, por lo que todo el mundo lo conoce como «en Millàs». Militante de la UGT, es el líder del Comitè Antifeixista del pueblo, lo que implica que es su máxima autoridad, por encima incluso de Josep Matamala, el alcalde, de Esquerra Republicana de Catalunya. Es él quien debe vérselas con los del comité de Cervera y con Casteràs en persona. Su objetivo es salvar en lo posible el patrimonio religioso de la villa que los vecinos han conseguido esconder, algo que logra en el caso de la mayoría de imágenes ocultas en casas particulares. En efecto, según la versión de nuestros informantes, cuando están a punto de ser descubiertas en Millàs, propone interrumpir el saqueo para disfrutar de un magnífico arroz que los lugareños han preparado en honor de sus camaradas de la capital de comarca, lo que impide en una primera instancia su requisita y segura destrucción. Los vecinos no volverán a tentar a la suerte y decidirán ser ellos mismos quienes, una vez retirado el piquete de milicianos, enciendan una pira con las imágenes que habían conseguido pasar inadvertidas. Pero lo hacen sin griterío, ni burlas, ni risas, sin ninguna celebración, fríamente, como si fuera un acto administrativo más.

No obstante, el registro en el pueblo no resulta infructuoso del todo. Quienes lo llevan a cabo en la rectoría descubren el escondite del estuche gótico en que se conserva, entre otros objetos prodigiosos, la prueba del milagro de la Santa Duda. Lluís i Melcior imaginan la escena en que Casteràs expresa su resolución de llevárselo, pero en Millàs se opone: «El relicario no os lo llevéis. Es del pueblo y nos lo quedamos». Ante la firmeza del líder local, el intruso responde: «De acuerdo, pero tú te haces responsable». «Conforme; me hago cargo», le contesta Felip Simon. Y así será. Este personaje es, sin duda, al que alude la entrada dedicada a Ivorra en la edición digital

¹⁷ Estos tres valiosos conjuntos escultóricos desaparecidos en 1936 aparecen detalladamente descritos por Garganté, Manteca y Oliva (2001: 137-140). Hoy, las dos iglesias de Ivorra aparecen libres casi de ornamentos y con sus paredes prácticamente desnudas, como si la propia Iglesia hubiera dado por buena la supresión violenta de lo que ella misma estaba considerando una extroversión ritual y figurativa incompatible con lo sería su autorreforma modernizadora, tal y como Joan Maragall había intuido contemplando los desmanes iconoclastas de julio de 1909 en Barcelona, en su poema «L'església cremada».

¹⁸ Mis principales informantes locales, los dos exmonaguillos y el párroco, mosén Manteca, insisten en ese extremo, que amplían a la etapa de postguerra, durante la cual el pueblo habría servido de refugio para perseguidos y maquis de la zona.

de la *Gran Enciclopèdia Catalana*, cuando informa que «un hijo del pueblo salvó el relicario durante la guerra civil de 1936-39»¹⁹. En efecto, en Millàs conservará el joyero en su casa, bien visible, expuesto en el comedor para que nadie piense que lo quiere ocultar. Luego le convencerán de que es demasiado arriesgado tenerlo a la vista de todos y opta por emparedarlo. Tres años más tarde, los vencedores le habrán de procesar acusado de varios delitos, entre ellos el de haberse apoderado del relicario para venderlo después. Detenido en la cárcel provincial de Lleida, fue juzgado y condenado a doce años y un día de prisión y a una multa de 1.000 pesetas. Más tarde fue indultado, parece ser que por intercesión de la Hermana Assumpció de Guillem i Poch, Superiora de las Religiosas de la Sagrada Familia de Cervera, amiga del capitán general de Catalunya²⁰.

El piquete que lidera Casteràs llega a Ivorra no solo para arrasar todo vestigio de la dominación eclesial, sino para acabar con una de las máximas expresiones de la religiosidad popular de la comarca. Con quien se enfrenta ahí no es con la burguesía capitalista, ni con el latifundismo, sino con el campesinado pobre o pequeños propietarios fieles a una concepción del mundo y de la sociedad condenada a muerte por el proceso de modernización, una sentencia que, como vemos repetirse en actuaciones parecidas en otras pequeñas localidades del país, llegaban a ejecutar gentes procedentes del núcleo cercano más urbano e industrializado: Cervera, en aquel momento ya importante nudo de comunicaciones y central cerealista destacada. Por otra parte, la escena principal del drama —la del enfrentamiento personal entre Casteràs i en Millàs— revela un tipo de circunstancia nada infrecuente, cual era la de vecinos que entendían compatible su adhesión a la causa revolucionaria con la defensa de los elementos del culto religioso que condesaban enérgicamente una identidad y una memoria compartidas. Como se ve, el lance transcurre como una historia ejemplar cuyo argumento es la desarticulación de la vieja comunidad local y sus leyes —la *Gemeinschaft* que teorizara Tönnies— por parte de una especie de ángeles exterminadores que, procedentes del mundo urbano-industrial, irrumpen con la misión de imponer a sangre y fuego una transformación social pendiente, que recuperaba ahora traumáticamente un tiempo perdido.

2. LA LÓGICA SACRAMENTAL DEL SACRILEGIO

Acabada la guerra civil, la reliquia de Ivorra vio restaurado su valor como testimonio de la naturaleza incontestable de la Sagrada Hipóstasis y como centro de la religiosidad tradicional de la comarca. En el plano más oficial, la estimación dogmática de la Santa Duda pudo ser enaltecida con motivo del Congreso Eucarístico Inter-

¹⁹ <http://www.enciclopedia.cat/EC-GEC-0034174.xml> [consultado el 10/5/2015].

²⁰ El texto de la sentencia, de fecha 31 de julio de 1941, y otros documentos del proceso están recogidos en los archivos del Centro Documental de la Memoria Histórica, en el fondo del Tribunal Nacional de Responsabilidades Políticas, Signatura 75/00222. Un bisnieto de Felip Simon, Josep Simon, fue alcalde de Ivorra entre 2011 y 2015, presidiendo un consistorio en el que todos los regidores, y él mismo, se habían presentado en la lista electoral de Esquerra Republicana de Catalunya.

nacional celebrado en Barcelona el año 1952, que le dedicó la debida atención al portento ocurrido en Ivorra en 1010. La devoción sigue bien activa en el propio pueblo, como lo demostraron su poco más de centenar de habitantes en 1998, asumiendo el 40% de los gastos de la reforma del santuario²¹ o asistiendo masivamente al encuentro que el 30 de abril de 2000 sirvió para ganar también ese año el rango jubilar. La Iglesia concedió de nuevo el jubileo al año del milenario, el 2010, iniciado con una misa solemne en el santuario a la que asistieron más de dos mil peregrinos de toda Catalunya, presidida por tres arzobispos, cuatro obispos, el Abad de Montserrat y 72 sacerdotes²². Aquella fue la oportunidad para restablecer en su emplazamiento original el magnífico retablo gótico de Santa María, que había sido devuelto al museo diocesano en Solsona. La fidelidad a la cita de cada 15 y 16 de agosto en el santuario de Santa Maria d'Ivorra es una prueba anualmente renovada de la actualidad de uno de los principales cultos populares de la comarca de la Segarra.

Hemos visto como el núcleo de la historia de la Santa Duda y su culto remite a la cuestión general de la condición incontrovertible de los elementos centrales de un determinado orden religioso del mundo, a través del cual una determinada comunidad estaba emitiendo y a la vez recibiendo información poderosa acerca de las certezas en torno a las que se estructuraba significativamente la experiencia humana. Esto es lo que tenían bien claro, acaso desde hacía siglos, los habitantes de Ivorra y de la Segarra, para quienes todo lo relacionado con el fenómeno milagroso de la Santa Duda se conformaba como un punto fuerte del paisaje al mismo tiempo geográfico, social, político, pero también emotivo del territorio. Esto era así no sólo para los devotos que rendían adoración a sus pruebas, sino también para aquellos que, en el verano del 36, llegaron a la conclusión de que la reliquia, el relicario, el santuario, la rectoría, los altares, los retablos, las imágenes, el mobiliario, incluso el mismo párroco..., debían ser drásticamente suprimidos.

De esta congruencia de la acción de los iconoclastas con el sistema cultural que querían desbaratar es prueba el mismo relato que nos hacen los primos Lluís y Melcior de la incursión en Ivorra de los miembros del comité de Cervera. El informe que nos hacen se desarrolla y funciona como la hagiografía de un santo o incluso a la manera de uno de los cuadros de la Passió de Cervera, el espectáculo coral que se celebra en la capital segarrense cada primavera y en el que participa buena parte de su vecindario. La aparición en escena de los milicianos provenientes de la capital de comarca; la perfidia del malvado Casteràs; la astucia de en Millàs para embaucarlo; el banquete al que se invita a los forasteros llegados con malas intenciones con el fin de distraerlos; el diálogo entre los dos revolucionarios, el uno bueno, el otro malo; la salvación casi milagrosa de la reliquia; el juicio, la condena y el perdón final al jefe del comité de Ivorra... Todo se desarrolla como una historia ejemplar la estructura semántica de la cual no difiere de la del propio prodigio de la Santa Duda, que se conforma así a la manera de un ciclo perfecto, marcado por dos cuadros dramáticos

²¹ En el archivo municipal figura el presupuesto de las obras. De las 26.415.819 pesetas a que ascendía su coste total, los vecinos de la parroquia –156 según el padrón oficial de 1998– aportaron 10.830.584.

²² Una aportación tardía a las celebraciones del milenario del milagro de la Santa Duda fue la exposición *In Dubio pro Deo*, en el Museu Diocesà i Comarcal de Solsona, en el verano de 2015.

casi simétricos: la emanación de la Santa Sangre en el cáliz en el siglo XI y, en el siglo XX, el rescate de su vestigio de las manos de unos enemigos que tanto recuerdan a los judíos de la Pasión o a los romanos de las biografías de los primeros mártires²³. De hecho, la lógica de ambos relatos es la de una psicomauia, la puesta en escena de un drama misterico, a la manera de los autos sacramentales, en el que una serie de personajes prototípicos encarnan, escenifican y enfrentan nociones morales abstractas, que se convierten, así, en inteligibles para un público no letrado.

Lo que los antiguos monaguillos de la parroquia de Ivorra describen no sólo es un evento ocurrido en el pasado —en Millàs convenciendo a Casteràs para que no requiese el relicario y su contenido—, sino que los énfasis con que adornan su relato aportan una moraleja a partir de la interpretación que hacen de las intenciones de los actores, dando por supuesto que la argucia del jefe del comité revolucionario local corresponde a la de un buen ivorrense, preocupado por proteger el tesoro de la Santa Duda, en el que se concreta físicamente el sentimiento de una buena parte de los habitantes del pueblo y de la comarca de pertenecer a una misma comunidad. Pero su percepción como testigos directos del drama de la salvación del relicario es muy distinta de la versión probada en el consejo de guerra que condenó a en Millàs, según la cual su estrategia ante los rufianes llegados de Cervera no buscaba proteger el objeto sagrado, sino enriquecerse con su venta, lo que no dejaba de resultar plausible considerando el auge que en aquel momento experimentaba el comercio de objetos de arte religioso²⁴. Todo ello sin olvidar un contexto en el que el culto a determinadas reliquias iba a ocupar un lugar central en la retórica mística del franquismo²⁵.

El odio de los iconoclastas de Ivorra del verano de 1936 se antoja, al menos tal y como es descrito por nuestros informantes, puro fervor, en el sentido literal de intensidad emocional, pero sobre todo porque son imaginados no alojando la menor duda sobre la fuerza reveladora del objeto que pretendían agraviar²⁶. En efecto, la iniciati-

²³ Cómo el relato del atentado contra un objeto sagrado puede desplegarse como una reiteración inversa del de su invención, es algo que ya se ha considerado en la simetría propuesta entre el descubrimiento de la imagen del Santo Cristo de Santa María de Piera (l'Anoia, Barcelona) y su destrucción en el verano de 1936 (Delgado 2002: 114-126).

²⁴ En efecto, en aquellos momentos se estaba produciendo un auge en la compra-venta de objetos artísticos propiedad de la Iglesia, no pocas veces enajenados por las propias parroquias para financiarse (Capdevila 2010). La noche del 6 de noviembre de 1944, el relicario custodiado en Sant Cugat fue víctima de un intento de robo por el método del butrón, lo que da idea del valor que se le reconocía en el mercado negro (Garganté, Manteca i Oliva 2001: 147).

²⁵ El caso más significativo fue el de la Mano Incorrupta de Santa Teresa de Jesús, exhibida como emblema de la naturaleza redentora de la cruzada franquista contra el comunismo (Di Febo, 1988; 2012: 71-96).

²⁶ Las reliquias son un tipo particular de objeto sagrado que ha motivado aproximaciones teóricas valiosas desde la antropología simbólico-cognitiva, sobre todo a partir de su valor como sinécdoque validada de una entidad sagrada de la que, a diferencia de la imagen, no es reflejo, sino fragmento o resto (Goody 1999: 91-114; Turner y Turner 1978: 196-197; para el caso español en concreto, Christian 1991: 157-180; Tausiet 2013). Un asunto apasionante, y en buena medida pendiente de consideración, es el de las reliquias olvidadas, es decir aquellas que, reconocidas por la Iglesia en su momento, no son objeto de veneración alguna. En la misma comarca de la Segarra, Guissona es una población distante diez kilómetros de Ivorra y vinculada con ella precisamente por ser parte del itinerario seguido por San Ermengol luego de conocerse el mila-

va de los agresores no es descrita como cuestionando en absoluto el principio hipostático que los fieles aplicaban a la reliquia. Por el contrario, los agresores se mueven sobre el proscenio como si estuvieran del todo al corriente y compartieran la lógica que permitía reconocer lo invisible en la huella dejada por el milagro de la Santa Duda. Su plan inicial de tomar el relicario, abrirlo a culatazos, despedazarlo a patadas, orinar sobre su contenido y finalmente quemarlo en una hoguera en medio de la plaza respondía al mismo tipo de experiencia sensible esencial que permitía a los devotos captar la irrepetibilidad y la equivalencia proporcional entre aquello contra lo que arremetían y la dimensión primordial que sintetizaba²⁷. Los sacrílegos validaban, a su manera, airadamente, la acción de la Gracia sobre el trozo de paño impregnado de sangre que se conservaba en Ivorra, compartían la misma concepción optimista de la razón natural y su capacidad de abstraer el contenido intelectual del mundo a partir de los datos de los sentidos. Como los fieles, los iconoclastas aparecen representados en el relato como si también ellos confundieran lo sensible y lo intelectual, como si compartieran con los fieles una misma actitud emocional capaz de vivificar el objeto interpelado. Dicho de otro modo, el valor efectivo de las cosas atendidas —la reliquia y el relicario— dependía de un valor afectivo del que los atacantes parecían participar con creces.

Sin embargo, el final de la travesía de la Santa Duda por el tumultuoso siglo XX no deja de implicar una ironía. En 1999, el Vaticano encargaba a una universidad estadounidense y a unos laboratorios alemanes una serie de análisis que certificaran «científicamente» la composición del trozo de ropa empapado de la misma Sangre de Cristo que unas mujeres habían recogido del suelo después de que manara a borbotones del vaso sagrado que sostenía entre las manos, hace mil años, Mn. Bernat²⁸. He aquí la paradoja. En efecto, la voluntad de las autoridades eclesiales de merecer algún día la homologación del cristianismo romano como una confesión «moderna» pasaba por someterse a la exigencia, impuesta por la Reforma, de una renuncia a la excesiva extraversión ritual y una descalificación —o al menos una reserva o desconfianza— hacia la tendencia, no siempre autorizada, de la práctica real del catolicismo a encontrar en el mundo sensible mediaciones a través de las cuales comunicarse con lo inmaterial. He aquí la gran impugnación de la revolución cultural protestante que

gro de la Santa Duda. En una comunicación personal, la historiadora del arte María Garganté me da cuenta de que en un viejo armario de la sacristía de esa población están depositadas, sin ningún tipo de atención especial, una reliquia de San Plácido, copatrón local, y otra de *lo Sant Peu*, el Santo Pie, un molde de yeso en que se supone está impresa una huella de Cristo.

²⁷ Este tipo de aparentes paradojas de agresores sacrílegos que participan de la convicción última que justifica la veneración del objeto maltratado, ha sido analizado por William A. Christian en relación con diversos casos sucedidos en la España del siglo XVIII (Christian 1989). Por otra parte, la aparente contradicción que hace de la violación de un objeto sagrado la confirmación de su valor simbólico, es la que ha notado María Tausiet (2012) también en relación con el misterio eucarístico y la manera como aparece invertido en las descripciones de los aquelarres en el auto de fe de Zugarramurdi de 1610.

²⁸ La noticia apareció en *La Vanguardia* el 13 de mayo de 2000 bajo el titular «La ciencia acude en auxilio del milagro de Ivorra». El conjunto de operaciones que permitieron extraer un pequeño fragmento de la reliquia para su estudio originó una factura, conservada en el archivo parroquial, emitida el 6 de octubre de 1999 por el orfebre Vicente Sánchez, de 190.280 pesetas, en concepto de «traslado a Solsona, apertura, cierre y sustitución de tornillos y remates».

la Iglesia acabó asumiendo parcialmente: lo tangible no puede servir como vehículo de expresión de lo intangible; lo espiritual sólo puede ser vivido espiritualmente.

Es el sometimiento a este nuevo dogma, que impone el acuartelamiento de lo sagrado en la experiencia privada, lo que obliga a la Iglesia a limitar la confianza en la eficacia simbólica —la capacidad de una metáfora, o en este caso de una sinécdoque, de convertirse en metonimia²⁹— al campo estricto de los sacramentos canónicos, especialmente el de la Eucaristía, manteniendo a raya, invalidando o planteando objeciones a la práctica popular generalizada desde de la Alta Edad Media de extender a todo tipo de imágenes y reliquias el principio del *transitus* o pasaje de lo visible a lo invisible, que, desde 1215, la dogmática cristiana había reconocido en la transubstanciación de las especies en la Hostia consagrada, con recurrentes evidencias milagrosas que han llegado hasta ahora mismo³⁰.

En el caso de Ivorra, se trataba de cerciorarse de que esa estopa manchada de sangre, adorada por unos y odiada por otros por una eficiencia significadora que afectaba a unos y otros, no fuera un engaño, y hacerlo con la asepsia amoral de un análisis experto ignorante e indiferente ante lo sobrenatural con que la cosa colocada bajo el microscopio vinculaba. En realidad bien podríamos afirmar que, en un sentido literal, aquella fue la auténtica profanación, al menos si entendemos el acto de profanar tal y como la reconoce el derecho romano, es decir como sustracción a los dioses de algo que les pertenece para restituirlo al usufructo humano (Agamben 2005: 99). Desde esa perspectiva, sin duda que la profanación, entendida así como una especie de transubstanciación inversa, no la constituía escupir sobre algo sacramentado con una inquina infinita, sino en «estudiarlo» fríamente con criterios forenses, como si fuera la prueba de un crimen.

En aquel momento de finales del siglo XX, quien desde el racionalismo dialéctico dudaba de la verdad que la materia sacralizada entrañaba no era el cura que, hace mil años, en Ivorra, contemplaba con escepticismo el contenido del cáliz en el momento de la consagración. En cambio, quienes llegaban al encuentro de la reliquia de la Santa Duda, fuera para alabarla o para aniquilarla, estaban reafirmando su naturaleza excepcional. Lo que la narración de los hechos acaecidos en aquel pueblo en el verano del 36 destaca es una idéntica convicción de que lo que guarda el cofre no es el mero residuo de un acontecimiento maravilloso del pasado, sino los axiomas que organizan socialmente el presente y otorgan sentido moral al universo. A diferencia de la Iglesia,

²⁹ Se observará que se hace propia la distinción propuesta por Gregory Bateson entre el *ser como* que implica la metáfora y el *ser a secas* que supone la metonimia, contraste que los misterios del cristianismo romano suspenden al confundir, mediante la consagración, un tropo con otro: aquello que *era como*, ahora *es*; al convertirse en aquello de lo que es símil o analogía, la metáfora deviene sagrada: se convierte en sacramento (Bateson 1991 [1972]: 61-62). En el caso de la reliquia, la transformación se produciría entre sinécdoque y sacramento o entre sinécdoque y sinécdoque sagrada. El desplazamiento de la metáfora —o la sinécdoque— a la metonimia que procuran las hipótesis católicas ha sido considerado también por James Fernández (2006 [1974]).

³⁰ Por citar algunos casos recientes de hemorragias portentosas, entre varios más: el sobre relieve de Cristo en la Última Cena que suda sangre en un oratorio de Yerba Buena, en Tucumán (Argentina), en 2010, o las lacrimaciones sangrientas de un Santo Cristo en Avellaneda, Buenos Aires, al año siguiente; del Sagrado Corazón de una casa de San Francisco, en Venezuela, o de un Santo Cristo ubicado en la entrada de un hospital en Trujillo, en Perú, en noviembre de 2014.

que realmente profana la reliquia colocándola bajo la atención técnico-instrumental de los científicos, el piquete de agresores llegados de Cervera se mantenía fiel a las complejas concepciones medievales y renacentistas sobre la relación entre modelo y representación, basadas en el extraordinario poder atribuido al pensamiento analógico y que el Concilio de Trento confirmará más tarde como dogma de la Iglesia. La relación de los milicianos con el objeto sagrado se produce no tanto con él mismo como con su predicado, que es siempre un orden del mundo respecto del cual se expresa bien una sumisión que hay que renovar regularmente, bien la voluntad drástica de revocarlo. Los fieles siguen acudiendo para asegurar, con su piedad, que las fuentes básicas del sentido continúan activas y en su lugar, de igual forma que los revolucionarios parecían estar convencidos de que la destrucción del relicario y su contenido era el primer paso, dado en el campo de lo simbólico, en orden a erradicar definitivamente una estructura de lo existente de la que se sentían víctimas.

Todo empezó hace mil años con un hecho mítico prodigioso, el testimonio del cual atraviesa diez siglos de avatares, sobrevive las agitaciones del siglo XX y concluye en el momento en que supera la más dura de las pruebas, que no es la de la furia de aquellos que quisieron acabar con él, que no ponían en cuestión la realidad trascendente de lo que execraban, sino la de una suspicacia que ordena escrutar la reliquia conservada en Ivorra para corroborar su sacralidad, como si esta dependiera del examen minucioso de su composición bioquímica y no de la pasión que desencadenaba su existencia. Tenemos así que no son furiosos anticlericales, sino la propia Iglesia la que, décadas después, parecerá albergar sospechas sobre la realidad de la presencia misteriosa que se esconde tras un trapo manchado de algo que parece sangre, presencia amada o detestada por quienes coincidieron, aquellos días del verano del 36, en advertirla como dotada de una extraordinaria plusvalía simbólica. Se repetía la paradoja que Bruno Latour (2006: 202) advertía en los destructores de imágenes de la Reforma: eran ellos, mucho más que los católicos de la Contrarreforma, quienes estaban realmente fascinados por las imágenes, tanto que las querían destruir; ellos eran los verdaderos idólatras³¹.

Sólo una aproximación grosera al conjunto de fenómenos que solemos agrupar bajo el epígrafe genérico de anticlericales puede confirmarnos la posibilidad de reducirlos a la consecuencia de una sola lógica, tanto práctica como discursiva. Ejemplos como el de la suerte contemporánea de las reliquias custodiadas en la parroquia de Ivorra ponen de manifiesto la existencia activa de una estructura hojaldrada de capas al mismo tiempo superpuestas y articuladas que requieren ser dilucidadas. El primer paso en esa dirección de reconocer la complejidad del fenómeno de las violencias contra lo sagrado en la España de 1936, es escapar del campo de significación en que ha sido encerrado, que es el de la impugnación del poder institucional de la Iglesia y su complicidad con las fuerzas reaccionarias que obstaculizaban el tránsito hacia la modernidad en España.³² Liberados de esa dependencia que ha explicado los hechos en una sola

³¹ Gregory Bateson (1989: 41-42) concreta esa paradoja en el caso de la violencia contra las imágenes de los seguidores de Cromwell en la Inglaterra del siglo XVII.

³² Acaso el trabajo que podría marcar ese punto de inflexión fuera el de Gabriele Ranzato (1997 [1988]), en que se atrevía a reconocer como ajustada la calificación en tanto que *religiosa*, es decir relativa a lo sagrado, de la violencia anticlerical en la revolución española de 1936.

dirección, se abren otros registros interpretativos a cultivar, entre los cuales el que reconocería los ataques contra objetos rituales como formando parte de un determinado campo semántico, es decir relativo a la vida de cierto tipo específico de signos. ¿Hasta qué punto aquella inquina no debería ser conectada —acaso como episodio tardío— con la vieja lucha contra el valor de los sacramentos que llevaba siglos recorriendo la historia de la adaptación del cristianismo al proceso de secularización, entendido como repliegue general de la vinculación con lo sagrado al plano de la experiencia interior, uno de los factores clave que acompañó la invención del sujeto moderno³³.

Dicho de otro modo, el anticlericalismo popular continuaría colocando en el centro de su atención el propio estatuto ontológico de las representaciones sacramentales, su calidad de mediadoras eficientes entre lo visible y lo invisible y, más allá, la posibilidad de continuar obteniendo de la naturaleza los recursos que permitían el ejercicio del pensamiento simbólico en general, un asunto que llevaba siglos escogiendo como objeto preferente el Misterio Eucarístico, con su pretensión dogmática de que los accidentes del pan y del vino —sabor, color, textura, cantidad...— podían contener literalmente el cuerpo y la sangre de Dios. Según tal premisa, la violencia anticlerical y violencia iconoclasta podrían ir parejas, pero responderían a dos tipos de lógica, una relacionada con el repudio del papel del clero en la sociedad, y la otra, de mayor profundidad y de tiempo mucho más largo, cuestionando el valor de los objetos rituales como elementos de la función simbólica, es decir de la capacidad de la acción ritual para ser eficiente por sí misma, siempre y cuando se ejecute sin defecto de forma, lo que obliga a que se confundan lo abstracto y lo concreto, temas mitológicos y temas fisiológicos, en nuestro caso la Gracia invisible y los atributos visibles del vino en el momento en que el consagrante pronuncia las palabras *hic est sanguis meus*³⁴.

Es ahí donde encontramos el aparente contrasentido. La furia con que los agresores pretenden contribuir de manera inconsciente a la desactivación del poder sacramental funciona en la práctica como una repetición radical del debut de la violencia que consagra, aquélla que el sacrificio eucarístico no evoca, sino que reitera, que es la de la Pasión, el derramamiento primero de la Sangre de Dios que el momento de la elevación mayor del cáliz reproduce en cada misa, tal y como el milagro de Ivorra se encargó de recordar prodigiosamente hace más de mil años. El círculo se cierra exactamente igual a como fue abierto. Como si el tránsito traumático de un modelo de sociedad y de pensamiento a otro requiriera reproducir un mismo drama fundador, garantía definitiva que el ciclo histórico quedaba clausurado. El des-

Un ejemplo reciente de esta reconducción en las interpretaciones de la violencia contra el culto católico en España es Thomas (2013).

³³ Esa asimilación parcial y relativa, ya sugerida en Delgado (2012), entre el sentido de la iconoclastia española contemporánea y la que acompañó las revoluciones protestantes, incluiría, como en el caso de los motines hugonotes de la Francia del siglo XVI, la aparente contradicción de, al mismo tiempo, expresar una impugnación teórica radical de la extroversión religiosa como base de la autoridad sacramental y ejecutar las destrucciones con un escrúpulo sin duda ritual (Davis 1979; Crouzet 1990).

³⁴ Recuérdese que de este rechazo en tanto que magia del poder atribuido a los sacramentos, y en especial la Sagrada Hipóstasis, de donde procede la acusación de nigromantes que los protestantismos más radicales llevan siglos lanzando contra los católicos.

encantamiento del mundo augurado por Weber no se producía de forma paulatina, sino abrupta y trágica, pero sobre todo paradójica: empleando el mismo lenguaje simbólico, el mismo repertorio gestual y la misma certeza de que lo interpelado contenía una verdad no por odiada menos trascendental.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Agamben, Giorgio. 2005. *Profanación*. Barcelona: Anagrama.
- Álvarez Pallás, José María. 1941. *Lérida bajo la borda roja*. Lleida: Imprenta Provincial.
- Amades, Joan. 1982 [1950]. *Costumari Català. El curs de l'any*, 5 vols. Barcelona: Edicions 62.
- Barrull, Joan. 1985. *Les comarques de Lleida durant la Segona República (1930-1936)*. Barcelona: L'Avenç.
- Barrull, Joan. 1994. «El primer Tribunal Popular de Lleida (agost-octubre 1936)», en Joan Barrull (ed.). *Violència política i ruptura social a Espanya, 1936-1945*: 67-79. Lleida: Edicions de la Universitat de Lleida.
- Bateson, Gregory (1989). «El mundo del proceso mental», en Gregory Bateson y Mary Catherine Bateson, *El temor de los ángeles. Epistemología de lo sagrado*: 29-42. Barcelona: Gedisa.
- Bateson, Gregory (1991 [1972]). *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Planeta/Carlos Lohlé.
- Bellmunt i Figueras, Joan. 1988. *Fets, costums i llegendes. La Segarra II*. Lleida: Virgili i Pagès.
- Camós, Narcís. 2008 [1657]. *Jardín de Maria plantado en el Principado de Cataluña*, Girona: Diputació de Girona.
- Capdevila, Jaume. 2010. «Sagrat i violència. Alienacions d'objectes litúrgics i protesta popular a la Catalunya del primer noucents», *Urtx. Revista d'Humanitats de l'Urgell*, 24: 207-231.
- Costa i Bafarull, Domènec. 1959 [1799]. *Memorias de la ciudad de Solsona y su Iglesia*, Barcelona: Balmes.
- Christian Jr., William A. 1989. «Francisco Martínez quiere ser santero. Nuevas imágenes milagrosas y su control en la España del siglo XVIII». *El Folk-lore andaluz* 4: 103-115.
- Christian Jr., William A. 1991. *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid: Nerea.
- Coberó, Jaume. 1988. *Història contemporània de la vila de Torà*. Barcelona: edición del autor.
- Crouzet, Denis. 1990. *Les Guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion*, París: Champ Vallon, 2 vols.
- Davis, Natalie Zenon. 1979. «Les rites de violence», *Les cultures du peuple. Rituels, savoirs et résistances au 16^e siècle*: 251-307. París: Aubier.
- Delgado, Manuel. 2002. *Luces iconoclastas. Anticlericalismo, blasfemia y martirio de imágenes*, Barcelona: Ariel.
- Delgado, Manuel. 2013. *La ira sagrada. Anticlericalismo, iconoclastia y antiritualismo en la España contemporánea*. Barcelona: RBA.
- Di Febo, Giuliana. 1988. *La Santa de la Raza. Teresa de Ávila: un culto barroco en la España de Franco 1937-1962*. Barcelona: Icaria.
- Di Febo, Giuliana. 2013. *Ritos de guerra y de victoria en la España franquista*. Valencia: Universitat de València.
- Espinoza Guerra, Luis Enrique, et al. 2007. «Estructura social del campo español: el censo de campesinos (1932-1936). Primeros resultados», en Ricardo Robledo y Salvador López (eds.), *¿Interés privado, bienestar público?: grandes patrimonios y reformas agrarias*: 209-242. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Fernández, James. 2006 [1974]. «La misión de la metáfora en la cultura expresiva», en *En el dominio del tropo, Imaginación figurativa y vida social en España*: 47-96. Madrid: UNED Ediciones.
- Garganté, Maria. 2006. *Arquitectura religiosa del segle XVIII a La Segarra i L'Urgell condicionants, artífexs i pràctica constructiva*. Lleida: Pagés.
- Garganté, Maria. 2010. *Festa, arquitectura i devoció a la Catalunya del Barroc*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

- Garganté, Maria, Fermí Manteca y Joan Oliva. 2001. *Inventari del Patrimoni Arqueològic, Arquitectònic i Artístic de la Segarra. III. Ivorra*. Hostafranchs: Fundació Jordi Cases i Llebot.
- Goody, Jack. 1999. *Representaciones y contradicciones. La ambivalencia hacia las imágenes, el teatro, la ficción, las reliquias y la sexualidad*. Barcelona: Paidós.
- Latour, Bruno. 2006. «Flot et défaut des images: De l'icoclasmisme à l'icoclasm», en Lauren Gervereau (ed). *Dictionnaire mondial des images*: 200-202. París: Nouveau Monde.
- Mir, Conxita. 1985. *Lleida (1890-1936). Caciquisme polític i lluita electoral*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Oliva, Joan. 1992. «El soldats de la Segarra morts a la guerra civil (1936-1939) i els civils víctimes d'accidents derivats de la guerra». *Miscel·lània Cerverina* 8: 121-151.
- Penya i Farell, Narcís Feliu de la. 2009 [1709]. Narciso, *Anales de Cataluña y epílogo breve de los progressos y famosos hechos de la nación catalana*. Barcelona: Base DL.
- Ponz, Antonio. 1973 [1788-1794]. *Viage de España: en que se da noticia de las cosas mas apreciables y dignas de saberse que hay en ella*. Madrid: Atlas.
- Quibus, Jesús. 1949. *Misioneros mártires*. Barcelona: Gráficas Claret.
- Radcliffe-Brown, A.R. 1996 [1939]. «Tabú», en *Estructura y función en la sociedad primitiva*: 153-173. Barcelona: Península.
- Radding, Charles M. y Francis Newton. 2003. *Theology, Rhetoric, and Politics in the Eucharistic Controversy, 1078-1079*. Nueva York: Columbia University Press.
- Ranzato, Gabriele. 1997 [1988]. «Dies irae. La persecuzione religiosa nella zona repubblicana durante la guerra civile spagnola (1936-1939)», en *La difficile modernità et altri saggi sulla storia della Spagna contemporanea*: 147-188. Turín: Edizione dell'Orso.
- Sarri i Muntada, Jaume. 1955. *El Sant Dubte de la parròquia d'Ivorra*, Barcelona: Balmes.
- Serra Vilaró, Joan. 1911. *Sant-Dubte de Ivorra: estudio histórico crítico sobre este prodigio presentado al XII Congreso Eucarístico Internacional*. Manresa: Imprenta y Encuadernación de San José.
- Solé, Josep María, y Joan Villarroja, 1989-1990. *La repressió a la reraguarda a Catalunya (1936-1939)*. 2 vols. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Tausiet, María. 2012. «Brujería y Eucaristía. El aquelarre como antivisión». *Revista Internacional de Estudios Vascos* 9: 66-89.
- Tausiet, María. 2013. *El dedo robado. Reliquias imaginarias en la España moderna*. Madrid: Abada.
- Thomas, Maria. 2013. *The Faith and the Fury. Popular Anticlerical Violence and Iconoclasm in Spain, 1931-1936*. Brighton/Toronto/Portland: Sussex Academic Press.
- Turner, Victor. 2005 [1958]. «Símbolos del ritual ndembu», en *La selva de los símbolos*: 22-52. Madrid: Siglo XXI.
- Turner, Victor y Edith Turner. 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*. Nueva York: Columbia University Press.
- Villanueva, Jaime, 2001 [1821]. *Viage literario á las iglesias de España*. Valencia: Biblioteca Valenciana.

Fecha de recepción: 29 de mayo de 2015

Fecha de aprobación: 16 de junio de 2015