

LAS PERSECUCIONES RELIGIOSAS EN EL SIGLO XX

Pablo PÉREZ LÓPEZ

SUMARIO: I. *Introducción.* II. *Los comienzos del siglo XX: la esquizofrenia política europea.* III. *La Gran Guerra y los radicalismos.* IV. *La idea totalitaria del orden político.* V. *La Segunda Guerra Mundial. La hora de las soluciones finales.* VI. *El tiempo de la Guerra Fría: en el mundo socialista.* VII. *Los nuevos países.* VIII. *El caso de los países árabes y Oriente Medio.* IX. *Después de la Guerra Fría.* X. *Conclusiones.*

I. INTRODUCCIÓN

Conviene hacer tres breves precisiones antes de comenzar. Cuando se anuncia como tema las persecuciones religiosas, se puede quizá entender que se tratará prevalentemente de religión. No es así. La religión es asunto prepolítico, pero con importantes consecuencias políticas, y ahí es donde incidirá nuestro estudio, porque ese es, como veremos, el lugar en que aparecen las persecuciones religiosas.

La acotación cronológica del siglo XX nos coloca ante una centuria de la que queremos destacar dos características: la emergencia de los totalitarismos, y el final del eurocentrismo en el acontecer mundial.

Por último, las dimensiones de este trabajo obligan a que nuestro repaso del siglo XX deba ser rápido, pero esperamos que no superficial. Eso implica realizar una selección de acontecimientos y excluir otros. El acierto con que lo hemos hecho queda a juicio del lector.

II. LOS COMIENZOS DEL SIGLO XX: LA ESQUIZOFRENIA POLÍTICA EUROPEA

Comenzaremos nuestro recorrido en Europa, concretamente en Francia. A comienzos del siglo XX la situación de los católicos en ese país resultaba paradójica. En la nación que gustaba llamarse “hija primogénita de la Iglesia”

los católicos estaban bajo sospecha y la Iglesia era tratada como potencial enemiga del Estado. La idea de quienes luchaban por consolidar los logros de la revoluciónn vivida más de un siglo antes era que la Iglesia era un poder opuesto a sus designios e ilegítimo. Era la emanación de una idea equivocada y repudiable, extranjera, incompatible con la construcción de la comunidad política republicana.

El efecto sobre la vida de los ciudadanos católicos franceses era una contradicción patente de la supuesta liberación política traída por el nuevo régimen. Su Estado pretendía defenderlos agrediendo la institución que para ellos representaba y administraba lo más íntimamente querido en sus vidas: sus creencias. El resultado era una situación de incomodidad política en la que muchos se sentían empujados a la insumisión o a la promoción de una solución alternativa que combatiera lo que entendían como una imposición sectaria. Muchos eran monárquicos por esta razón, y en algunos arraigó la idea de que debían luchar por volver a un tiempo pasado. que imaginaban casi perfecto para la convivencia entre el poder civil y la religión. Poco importaba que la verdad histórica distara de darles la razón. Lo que no querían hacer en ningún caso era dársela a sus opresores. La situación era tal, que el papa León XIII había decidido intervenir unos años antes, en 1892, con la encíclica *Inter sollicitudines*, en la que llamaba a los católicos al *ralliement*, es decir, a prestar adhesión al régimen republicano sin dejar de luchar por que no se aprobaran leyes contrarias a la fe. No todos los católicos aceptaron la indicación papal, muchos monárquicos lo consideraron una injerencia ilegítima en su autonomía política, y el mensaje tardó años en calar.

Así pues, la lucha por arrinconar a la Iglesia duraba ya más de un siglo, y había pasado momentos muy distintos en esas décadas; pero a comienzos del siglo XX se estaba llegando a la culminación de la obra republicana, y para sus promotores era el momento, por fin, de ajustar cuentas con ese secular adversario. La forma que se eligió para conseguirlo decía mucho de la idea en que se sustentaba: se negaría a la Iglesia personalidad jurídica alguna. La ley de separación de las Iglesias y el Estado, de 1905, representaría la plasmación jurídica de la indiferencia religiosa como principio. Dicho de otra forma: la esfera pública quedaba monopolizada por el Estado. Él era la única encarnación del poder público. Desde ese momento esa sería la idea difundida en Francia sobre el modelo de laicidad republicano. Para el mundo latino, extraordinariamente influenciado por el modelo cultural y político francés, esto tenía una gran importancia.¹

¹ Cholvy, Gérard et Hilaire, Yves-Marie, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, 2. 1880-1930, Paris, Privat, 1986, pp. 67 y ss. Sobre la separación, *cfr.* también 1905: *séparation*

La aplicación de la nueva ley comenzó con polémica. Los que tenían en sus manos las palancas del poder daban a veces la impresión de estar empeñados en empujar a los católicos hacia la reacción: habían legislado sobre la escuela en un sentido doctrinario que creaba una suerte de catequesis republicana con pretensiones de suplantar a la religiosa, y ahora llegaban al colmo de declarar los bienes de la Iglesia como estatales. No es extraño que a muchos les pareciera un exceso esa apropiación del legado que sus antepasados habían hecho a la Iglesia, y no a Estado. Al fin y al cabo la reconstrucción del patrimonio eclesiástico que la revolución había destruido había corrido a cargo de las familias católicas, no del erario. Pero es que, además, la toma de posesión se hizo de forma humillante, con una carencia de sensibilidad, que parecía un desafío.

Una vez aprobada la ley de separación en diciembre de 1905, un decreto estableció que debía procederse a realizar un inventario de los bienes de la Iglesia, con el fin de transferirlos a las asociaciones de culto previstas en la norma legal. Una circular de comienzos de 1906 estableció que la operación de inventario comportaría abrir los tabernáculos e inspeccionar su interior. Muchos católicos veían en la medida una profanación y un expolio. Las manifestaciones a la puerta de algunos templos comenzaron a proliferar, especialmente en algunas regiones. El orden público estuvo en compromiso y la fuerza armada recibió órdenes de actuar con dureza. Algunos militares se negaron a actuar así. Los disturbios crecieron, hubo heridos y algunos muertos. La situación amenazaba con degenerar en sublevación. Un cambio de gobierno llevó al Ministerio del Interior a un notorio anticlerical, Georges Clemenceau, que era también suficientemente hábil para comprender que debía cambiar de táctica. Los inventarios se interrumpieron para hacer cumplir la ley por otros medios, y se alcanzó la calma.²

Pero, Francia era también, por entonces, un imperio en expansión de dimensiones mundiales. Ahora bien, en esas tierras no se aplicaba la ley de separación. Al contrario, la República era una celosa guardiana de la organización eclesiástica ultramarina, que intervenía en el nombramiento de las autoridades eclesiásticas en esas tierras conforme al derecho de protectorado religioso que asumían sus autoridades civiles. Lo desconcertante es que fueran las mismas autoridades las que sostenían los dos principios simultáneamente. Es más, no pocas veces el imperio francés había crecido pretextando la necesidad de acudir en defensa de misioneros franceses mal-

des églises et de l'État. La réception de la loi à Lyon, en France et en Europe, Lyon, Ville de Lyon-Musée Gadagne, 2006.

² Cholvy et Hilaire, *op. cit.*, pp. 111-113.

tratados o asesinados mientras intentaban llevar la fe de Jesucristo a quienes no la conocían. Porque el empeño misionero francés en el siglo XIX era solo comparable en intensidad a la presión laicista dentro de las fronteras metropolitanas.

Esto nos coloca ante un hecho de arco cronológico más amplio, que conviene considerar. Europa, tradicionalmente tierra de invasiones, se convirtió por primera vez en exportadora de hombres al resto del mundo a finales del siglo XV, cuando portugueses y castellanos se lanzaron a la exploración ultramarina. Las razones para hacerlo, como siempre plurales, tuvieron un fuerte componente religioso. La fe cristiana lleva dentro una llamada a la expansión mundial, que estaba en la raíz de la que se produjo desde entonces, y que todavía no ha terminado. Así pues, el empeño misionero en otros continentes era parte de la definición del mundo europeo moderno. En la misma época en que se produjo esta inversión de tendencia estaban naciendo los Estados modernos europeos, en los que se vivía una simbiosis entre política y religión, que degeneró en conflicto, no pocas veces violento a partir de la Reforma protestante. Francia fue, concretamente, uno de los países en los que el Estado manifestó una mayor tendencia a controlar la vida de la Iglesia, dando lugar al fenómeno conocido como galicanismo, una especie de intento de nacionalización organizativa del catolicismo.

Las revoluciones liberales transformaron esos Estados, pero no para debilitarlos, sino para fortalecerlos. En cuanto a su vocación imperial, la novedad de los tiempos contemporáneos fue el nacimiento de nuevos imperios europeos, concretamente el británico, el francés y el ruso, que competían por ser los grandes dominadores del mundo mientras estaban en declive el portugués y el español. Si algo cabía decir del mundo en 1900 es que estaba gobernado por los europeos, y que cada vez más el interés comercial y el de dominio político primaban sobre cualquier intención de tipo religioso.³

Si miramos con esta perspectiva la situación francesa, se pone de relieve un fenómeno interesante: el nuevo poder emergente durante el siglo XIX, al mismo tiempo que había luchado por hacer retroceder la presencia pública de las religiones y el poder eclesiástico que se resistía al poder político, se aliaba con la religión, y aparecía como su protector allí donde el poder eclesiástico era al mismo tiempo vanguardia de expansión, allí donde aparecía enfrentado a poderes políticos extraños si no hostiles a su presencia. Ahí, los misioneros eran ciudadanos franceses, y su Estado les ofrecía su protección

³ A finales de siglo llegó otra gran novedad cuando entraron en la carrera imperial dos potencias no europeas: los Estados Unidos de América y Japón.

con la fuerza que fuera precisa, al mismo tiempo que reclamaba el derecho de intervenir en su gobierno.⁴

Si se miran otros ejemplos europeos, como el alemán o el inglés, lo que se percibe es un grado de dependencia todavía mayor de la religión respecto al poder político en los países donde había triunfado la Reforma. Aquí sí que había una diferencia práctica con el catolicismo, que por su estructura unitaria en torno al papa de Roma planteaba siempre un problema de dominio político.⁵ Pero en conjunto es interesante notar ese doble criterio que deja claro qué interesa al Estado cuando se trata de religión: el poder terrenal que se tiene o se pierde en relación con ella. El poder terrenal se mide por la capacidad de dominar, algo que no tiene definición fija, sino cambiante. Unas veces se consideran claves unos asuntos y se dejan otros a la libre iniciativa social sin que quepa establecer un catálogo fijo. Precisamente de qué se decide en este ámbito depende la evolución hacia el entendimiento o hacia el enfrentamiento entre política y religión y la consiguiente aparición de persecuciones religiosas.

III. LA GRAN GUERRA Y LOS RADICALISMOS

Ahora bien, si la Europa nacida de las revoluciones liberales había prometido un mundo feliz, si los logros tecnológicos de las sociedades industriales parecían estar a punto de construir, por fin, el paraíso en la tierra, el siglo XX comenzó con un brutal desmentido de esa expectativa. La guerra que enfrentó en 1914 a las mayores potencias del mundo, las más civilizadas, avanzadas, cultas y ricas, dejó claro que algo no iba bien. Cosa diferente fue qué soluciones se dieron a esa deriva errónea. Como siempre, esas propuestas tuvieron mucho que ver con lo que se hizo, y lo que se hizo fue una guerra de dimensiones colosales, que no suele traer consigo grandes bienes.

⁴ La Santa Sede tenía deseos de trabajar de forma más independiente del poder de los imperios coloniales en las tierras de misión, pero la importancia de la aportación francesa, y la actitud de su Estado, impidieron que se avanzara en ese sentido, de manera especial en China. Cholvy et Hilaire, *op. cit.*, pp. 218-222. Una explicación detallada de lo sucedido, en China, en *Les Missions Étrangères. Trois siècles et demi d'histoire et d'aventures en Asie*, París, Perrin, 2008, pp. 305-319. En él se lee: "La France devenait ainsi la puissance temporelle protectrice des intérêts spirituels de l'Église en Chine", p. 306. Para el contexto mundial de las misiones católicas, Redondo, Gonzalo, *La Iglesia en el mundo contemporáneo*, t. 2. *De León XIII a Pío XI (1878-1939)*, Pamplona, Eunsa, 1979, pp. 87-94.

⁵ La prueba más clara de esa diferencia fue quizá la *kulturkampf* alemana, el intento de dominación de los católicos por parte de la Alemania unificada que debió ser abandonada por Bismark unos años después de emprenderla. Lill, Rudolf, *Der Kulturkampf*, Paderborn, Schöningh, 1997 y Redondo, Gonzalo, *op. cit.*, pp. 35 y ss.

Podríamos resumir la cuestión en estos términos: para los vencedores, la victoria se justificó como un triunfo de la democracia, lo que significaba un triunfo de la idea de soberanía popular y de gobierno por las mayorías. La política de los pueblos soberanos, de las masas en términos orteguianos, debía tomar definitivamente el relevo a la política de los soberanos o de las elites. Pero en realidad la guerra había supuesto en casi todos los contendientes un incremento importante del poder del Ejecutivo, de los gobiernos, por delante del Legislativo, de los parlamentos. La urgencia de las decisiones y la necesidad de secreto parecían justificarlo. Además, los Estados habían utilizado por vez primera los medios de propaganda de forma masiva para orientar la opinión en la línea que les interesaba: era cuestión de supervivencia. En ninguno de esos terrenos se retrocedió terminada la contienda.

De lo sucedido durante la guerra nos interesa un ejemplo sobresaliente de lo que queremos tratar: la cuestión armenia, el proceso por el cual toda una población particular de un Estado fue considerada sospechosa y masacrada sistemáticamente por su propio Estado. Es decir, lo que andando los años llamaríamos un genocidio. Conviene en primer lugar hacer notar que el Imperio otomano seguía en esto ideas que había importado de Europa en su afán de modernizarse, ideas que habían impulsado el nacimiento del movimiento llamado “de los jóvenes turcos”, políticamente dominante en vísperas de la guerra. Entre esos nuevos políticos, organizados precisamente en París, arraigó la idea de que era preciso terminar con los disidentes. Los elegidos fueron varios, griegos, siriacos y, sobre todo, armenios. Su deportación y eliminación se programó cuidadosamente y se llevó adelante pese a las quejas de diversas autoridades civiles y eclesiásticas, entre ellas el papa Benedicto XV. Quejas tanto de enemigos (caso de los franceses), como de aliados, (caso de los alemanes), o de neutrales (caso de los norteamericanos hasta 1917).⁶

Ante las acusaciones contemporáneas a estos sucesos, alguna vez el gobierno arguyó que “El gobierno turco había obrado contra los armenios no porque eran cristianos sino porque eran armenios y por haber puesto en peligro la existencia del Estado otomano”.⁷ La disculpa tiene algo de verdad, pero oculta el hecho de que la religión desempeñaba un papel de forjador de

⁶ Una historia de lo que el autor denomina “el primer genocidio moderno” en Bruneteau, Bernard, *El siglo de los genocidios. Violencias, masacres y procesos genocidas desde Armenia a Ruanda*, Madrid, Alianza, 2006, pp. 59-86. TERNON, Yves, *El Estado criminal. Los genocidios en el siglo XX*, Barcelona, Península, 1995, pp. 181-205.

⁷ Abadjian, Juan A. (coord.), *Aproximación informativa y estudios analíticos sobre el genocidio armenio*, Centro de Estudios e Investigaciones Urartu, Buenos Aires, 2004, p. 88.

identidad, que permitía precisamente distinguir a los armenios. Lo interesante del hecho es que revela el efecto que tiene la idea de soberanía nacional importada de los países liberales a otros de tradición diferente, donde la cuestión identitaria tiene una connotación racial o religiosa más elemental. El pretexto es, pues, político, pero el identificador es religioso.

No era la primera vez que ocurría algo así en el ámbito mediterráneo. Durante las guerras balcánicas se habían producido masacres, que tenían que ver con algo parecido: la prisa por construir un Estado-nación propio donde la fidelidad de los súbditos estuviera garantizada. En esas condiciones, los serbios realizaron en ocasiones masacres contra la población no serbia que preocuparon a sus aliados.⁸ Lo interesante es percibir el problema de fondo que plantea la definición pretendidamente homogénea del Estado-nación. En el momento mismo en que se admite su posibilidad, el poder político se autolegitima para castigar a la población que no entre en el molde que él mismo ha creado, molde que puede e incluso debe incluir elementos culturales o religiosos.

Una vez terminada la Gran Guerra, la aplicación del llamado principio de las nacionalidades o de autodeterminación de los pueblos empujó a tomar decisiones que exigían limpiezas étnicas como camino para conseguir una solución. Al dibujar las fronteras, por primera vez en la historia se contemplaba la medida de deportaciones masivas para encajar ciertas poblaciones en los Estados-nación que se habían creado. Que esto supusiera desarraigar a gentes que llevaban siglos en esos lugares carecía de importancia. Los Estados podían y debían definir qué eran sus ciudadanos. Eso incluía, por supuesto, su religión. Si se justificaban diciendo que no lo hacían por motivos religiosos sino políticos, eso significaba sencillamente que entendían que la religión debía someterse a sus designios políticos.

IV. LA IDEA TOTALITARIA DEL ORDEN POLÍTICO

El castigo de un pueblo enemigo o su intento de exterminio no eran propiamente una novedad histórica, pero ¿de dónde procedía que ahora se justificara como un bien político? Hay un ensayo de Isaiah Berlin sobre la cuestión, que pienso que responde brillantemente.

Berlin es probablemente uno de los autores que mejor ha descrito el viraje intelectual que supusieron las tesis románticas en el terreno de las ideas

⁸ Clark, Christopher, *Sonámbulos. Cómo Europa fue a la guerra de 1914*, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2014, pp. 72-78.

morales y políticas.⁹ Para entender su razonamiento conviene examinar lo que teníamos antes de que estas ideas revolucionaran Europa.

El optimismo social de Occidente se apoyaba en tres pilares, que Berlin describe así: "...que los problemas básicos... de los hombres son, en el fondo, los mismos a lo largo de la historia; que se pueden resolver por principio; y que las soluciones forman un conjunto armónico."¹⁰

El racionalismo ilustrado pretendió secularizar la creencia anterior según la cual la aplicación de un orden llamado "cristiano" conduciría a la sociedad perfecta. El predominio de los sacerdotes fue sustituido por el de los filósofos, pero la meta sería la misma: la llegada a una solución final en la que el irracionalismo, la injusticia y la desgracia no tendrían cabida. Había un orden racional que se podía descubrir, y que una vez implantado permitiría una convivencia perfecta.

Pero a principios del siglo XIX hallamos —especialmente en Alemania— una corriente de menosprecio violento de las normas y las formas en cuanto tales: defensas apasionadas de la libertad de autoexpresión de grupos, movimientos, individuos, independientemente de adónde pudiera esto llevarles. La independencia, la rebeldía de individuos, grupos y naciones, la persecución de objetivos *no porque sean universales sino porque son míos, o son los de mi pueblo, mi cultura*. Ésta era la actitud de una minoría, incluso entre los románticos alemanes, de la que se hacían eco aún menos en el resto de Europa. Sin embargo, esta corriente imprimió su sello a su época y a la nuestra.

La raíz de este tipo de ideas está en Kant, el adelantado de la ciencia y de lo razonable, pero que en filosofía moral insiste en que lo que diferencia al hombre es su autonomía moral frente a su heteronomía física, ya que su cuerpo —al contrario que su espíritu— está gobernado por leyes naturales, que no surgen de su propio yo interior. En contraposición a esto, Kant afirma que el espíritu solo debe regirse por los impulsos libres de la propia voluntad.

Aquí estaba —en germen— la rebelión del pensamiento alemán contra el racionalismo neoclásico francés, tachado frecuentemente por los teutones de huero e hipócrita y rebelión que tiene raíces sociales, además de intelectuales. La humillación sentida por los alemanes al ver que no tenían un renacimiento como el inglés, el español o el francés, que imperaba entonces, llevaron a reaccionar contra la imitación del espíritu francés, que

⁹ Berlin, Isaiah, *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, Barcelona, Península, 1992. Especialmente los capítulos "La unidad europea y sus vicisitudes", "La apoteosis de la voluntad romántica: la rebelión contra el mito de un mundo ideal", y "La rama doblada: *Sobre el origen del nacionalismo*".

¹⁰ *Ibidem*, p. 199.

infectaba las cortes provincianas de los príncipes alemanes; y esto cuajó en el movimiento del *Sturm und Drang*: sus defensores ensalzaron la pasión, el individualismo, la fuerza, el genio, la autoexpresión a cualquier coste, contra obstáculos insuperables, y acabaron normalmente en sangre y delito, su única forma de protesta contra un orden social odioso y grotesco.

Kant rechazaba con horror este tipo de imaginación desordenada y, aún más, la conducta bárbara y el exhibicionismo sentimental, pero no dejó claro cómo se podía evitar esto en la práctica. De hecho, poco después, con Schiller, la noción de libertad comenzó a desplazarse más allá de los límites de la razón que Kant quería haberle impuesto. La voluntad es en Schiller el concepto básico. “El Dios que hay dentro de nosotros”. Cuando el hombre es más sublime es cuando se opone a la opresión de la naturaleza, cuando muestra independencia moral de las leyes naturales en una situación de tensión emotiva. El hombre no tiene libertad, *es* libertad.

Mientras esas ideas se difundían entre los más cultivados, en el terreno práctico, era la atrasada Prusia oriental la que más humillada se sentía. En este ambiente amargo, Herder clamó contra la mera imitación de las modas racionalistas francesas “¡No estoy aquí para pensar, sino para ser, sentir, vivir!”. Los filósofos galos reducían, según él, tanto el conocimiento como la vida a sistemas de normas inventadas. El ideal de vida que difundían era la persecución de bienes externos, por los que los hombres se prostituyen y venden su libertad interior, su autenticidad. Los hombres, los alemanes, debían procurar ser ellos mismos, en vez de imitar a extranjeros que no tenían vinculación alguna con sus formas de vida, sus recuerdos y su propia naturaleza real. Solo en la propia tierra, dirán, se pueden elaborar culturas verdaderas, que permitan ser uno mismo. Como apunta Berlín,

Esto tiene unas implicaciones revolucionarias. Si cada cultura expresa su propia visión y tiene derecho a hacerlo así, y si los objetivos y valores de modos de vida y sociedades diferentes no son co-mensurables, de ello se sigue que no existe ningún cuerpo único de principios, ninguna verdad universal para todos los hombres y épocas y lugares. ...entonces no es admisible que se establezca un mundo organizado de acuerdo con principios racionales aceptados de modo universal...¹¹

Tenemos formulado ya el principio del subjetivismo o el relativismo cultural y ético.

La defensa que hace Kant de la libertad moral, y el alegato de Herder en favor del carácter único de cada cultura, a pesar de que el primero insis-

¹¹ *Ibidem*, p. 210.

tiera en los principios racionales y el segundo estuviera convencido de que las diferencias nacionales no tienen por qué llevar a enfrentamientos, estremeron, si no minaron, lo que Berlin ha llamado “pilares de la tradición cultural de Occidente”.

Como resultado de todo ello llegamos a la afirmación definitiva de la propia voluntad como norma, lo que —al añadirle las tesis de Herder— vendría a significar la voluntad de vivir la propia vida local, regional, de desarrollar los propios valores de uno, cantar las propias canciones, ser gobernado por las propias leyes en el propio hogar, de no ser asimilado a una forma de vida que pertenece a todos y en consecuencia a nadie. Entre las necesidades básicas del hombre estaría la de pertenecer a un grupo.¹²

La idea de una edad de oro de la humanidad se había perdido. Esto llevó por una parte al conservadurismo; por otra, al nacionalismo, a la autoafirmación romántica, el culto a héroes y caudillos, y al final al totalitarismo, al irracionalismo brutal y a la opresión de las minorías o de las clases antagónicas, en el caso del marxismo.¹³

El pensamiento liberal-romántico dio un paso más con Fichte. Según el autor del *Discurso a la nación alemana*,

...los valores, los principios, objetos morales y políticos, no son algo objetivamente dado, no se los impone al agente la naturaleza ni un Dios trascendente; “yo no estoy determinado por mi fin; el fin está determinado por mí”. El alimento no crea el hambre, es mi hambre la que lo convierte en alimento. Esto es nuevo y revolucionario.¹⁴

Además, el difuso concepto del yo de Fichte supone el arranque del antropomorfismo político, la transformación del Estado, la nación y su progreso, la historia, en agentes suprasensibles, con cuya voluntad sin límites cada ciudadano debe identificar sus propios deseos finitos si quiere autocomprender-

¹² “Las ideas, el arte, las formas de vida, las actividades y costumbres humanas, tenían valor para los hombres (y debían tenerlo) no en función de criterios atemporales, aplicables a todos los hombres y a todas las sociedades independientemente de la época y del lugar, como enseñaban las *lumières* francesas, sino porque eran suyas propias, expresiones de su vida local, regional, nacional, y les hablaban a ellos como no podían hablar a ningún otro grupo humano.” *Ibidem*, pp. 228 y 229.

¹³ Ciertamente, todo eso aún no había llegado: en el siglo XVIII la defensa de la variedad, la oposición al universalismo, era todavía cultural, literaria, idealista y humana; vivía en el mundo de las ideas y se presentaba como la solución de muchos problemas del momento. Cuando se encarne en hechos políticos se conocerán algunas de sus consecuencias, y los problemas que esa concepción plantea.

¹⁴ *Ibidem*, p. 212.

derse, encontrar el sentido de su existencia, y ser lo que podría y debería ser en el mejor de los casos.

El mismo autor insistirá en que la libertad es la esencia del hombre, como lo había hecho Schiller. Eso supone, y él lo sabe, el riesgo de la violencia: los pueblos son libres, pueden vivir en paz, pero también pueden hacer la guerra. Fichte prefiere la paz, pero si hubiera que elegir entre la violencia y el sometimiento a las fuerzas de la naturaleza, que anegarían la voluntad del yo, personal-colectivo, no duda en elegir la rebelión —gloriosa— de la libertad, de la voluntad propia, contra la naturaleza.

Por tanto, los fines no son, como se había pensado durante más de dos milenios, valores objetivos descubribles dentro del hombre, y mucho menos trascendentes a él. Los fines no se descubren, se hacen; no se hallan, se crean. Fichte, en definitiva, aplica al campo de la ética una estética de la creación pura: *yo creo mis fines*. No hay cuadro si no lo pinto. No hay sociedad si no la hago. El hombre no compone elementos preexistentes; crea, como Dios engendró el mundo. No hay normas objetivas, solo lo que hacemos. La conclusión es clara: "...lo que importa es la intensidad del impulso creador, las profundidades de la naturaleza de las que surge, la sinceridad de las propias creencias, estar dispuesto a vivir y morir por un principio, que es más importante que la validez de la convicción o el principio mismo."¹⁵

Años más tarde estas doctrinas germinaron en el culto al artista, elevado por encima de los demás gracias a su talento y a su heroica decisión de vivir y morir solo por ser fiel a su visión interior. Este mismo ideal animó y transformó el concepto de naciones o clases o minorías en sus luchas por la libertad a cualquier precio. Adquirió una forma más siniestra en el culto al caudillo, o a la clase regeneradora encarnada en el partido, creadores de un nuevo orden social del mismo modo que el artista crea una obra de arte; manipuladores de hombres como el compositor moldea los sonidos. Son el héroe y el genio que pueden elevar a otros a un nivel superior al que no podrían llegar por su propio esfuerzo. Si esto solo puede lograrse a costa del sufrimiento o de la muerte de muchos, ese sacrificio estaría plenamente justificado.

La idea de que existía una estructura de realidad inalterable, y de que los grandes hombres eran los que la entendían correctamente en su teoría o en su práctica —que había vertebrado el pensamiento europeo de los últimos milenios—, se había desechado. En esta nueva era, el héroe no es ya el descubridor, o el que gana la carrera; ahora es el creador, aunque su fuego interior lo destruyera, o quizá aún más por ello. Se trata de una ima-

¹⁵ *Ibidem*, p. 215.

gen secularizada del santo y mártir, de la vida de sacrificio, pero sin un Dios trascendente que le otorgue sentido. Como escribe Berlin: “es, en realidad, una especie de cristianismo secularizado, una traducción del punto de vista cristiano a términos individualistas, morales o estéticos”:¹⁶ la actitud es la misma pero se han modificado la causa y el fin.

En este modelo hay mucho de criticable y desolador, pero también hay al menos una aportación: consigue hacer tambalearse definitivamente la fe en la posibilidad de una sociedad armoniosa y perfecta, totalmente libre de conflictos, injusticia u opresión, un objetivo para el cual no se ha dudado en sacrificar en nuestra época más hombres de los que nunca se han sacrificado por ninguna otra causa.

De este modo, las fuerzas del nacionalismo y el liberalismo, del capitalismo y el industrialismo, cambiaron la faz de Europa en cien años. A comienzos del siglo XX el viejo continente no se parecía casi nada a lo que había sido, y sus nuevos Estados-nación se apresuraban a competir en la carrera por la conquista del paraíso.

Esta raíz secularizada de la idea de fidelidad a un salvador es la base de la concepción totalitaria que emergió en los años de entreguerras. El modelo inicial lo dieron los socialistas bolcheviques en Rusia, los primeros en conseguir crear un Estado socialista. Su actitud frente a la religión fue extremadamente dura: llevaron adelante la mayor persecución religiosa de la historia, combinada con otras masacres de motivación social. La fe fue considerada el peor veneno cultural, y sus servidores, los creyentes, se hicieron acreedores del exterminio. Las matanzas y las deportaciones fueron su destino si no se doblegaban a la exigencia atea del nuevo Estado. En todo caso se les habilitaron guetos en los que fueron confinados los representantes de la minoría irreductible a la nueva fe materialista.¹⁷

El socialismo marxista-leninista era un digno heredero de la filosofía que lo había alumbrado, el idealismo alemán. Tenía un concepto totalizante de la política, y entendía al estado como el absoluto. Nada debía quedar fuera de su designio, nada fuera de su poder. La sociedad debía ser modelada por el Estado, que era la concreción de la voluntad colectiva, la única que debía existir, ya que las individuales no eran más que una monstruosidad. Y todo al margen de engaños trascendentes. No había más que inmanencia: materialismo e historia. No existía nada más, y quien sostuvo-

¹⁶ *Ibidem*, p. 182.

¹⁷ Ricardi, Andrea, *El siglo de los mártires*, Barcelona, Plaza y Janés, 2001. Es muy ilustrativa la descripción de las islas Solovki, lugar especialmente destinado por el Estado comunista a campo de concentración de cristianos de todas las confesiones y también a creyentes de otras religiones, pp. 34 y 35.

ra lo contrario mentía y debía ser aniquilado. La religión era considerada el ejemplo más elemental de sistema de opresión en nombre de la mentira, y el socialismo bolchevique se volvió hacia ella con toda la decisión de su fanatismo recién llegado, empeñado en su destrucción. Si algo nuevo trajo la persecución religiosa socialista fue la equiparación de todas las religiones en una categoría única de enemigos. Inicialmente no hizo diferencias: todas fueron perseguidas por igual, cristianos ortodoxos o católicos, judíos, musulmanes o cualesquiera otros.

La lección de la nueva brutalidad comunista desveló la presencia de un nuevo fanatismo político ante el que las autoridades religiosas no sabían cómo reaccionar. El dilema parecía no tener solución: si se cedía a su presión, se tendría la destrucción por sometimiento; si se intentaba resistir, la destrucción llegaría por vía de represión. La actitud de las autoridades fue intentar buscar un pacto, un entendimiento que pudiera salvar lo fundamental y evitar sufrimientos en lo posible a los fieles. Pero, de momento, en la Unión Soviética eso resultó imposible para algunas confesiones, como el catolicismo.

El fascismo italiano fue la primera imitación alternativa del bolchevismo. Mussolini lideró el grupo político que entendió el futuro que tenía una ideología que aunara socialismo y nacionalismo, e intentó transformar la política y la sociedad italianas. Para un oportunista como él, la religión no era tanto un enemigo como un instrumento más al servicio de la política. En Libia enarbolaba la espada del islam; en Italia intentó dominar las estructuras católicas sin conseguirlo y provocando un enfrentamiento que el tradicional genio negociador italiano, el profundo arraigo de la Iglesia en el país y la presencia papal, consiguieron derivar hacia unos pactos en 1929.

Más radical fue el movimiento que surgió en Alemania y cuajó en torno a Adolf Hitler a lo largo de los años veinte hasta llegar al poder en 1933. El nacional-socialismo alemán tenía una concepción totalitaria que incluía la instrumentalización oficial de la religión al servicio de la patria alemana, y a largo plazo su eliminación. La táctica seguida fue comenzar proclamando la libertad de los ciudadanos para practicar su propia fe y proceder al mismo tiempo a la humillación de las iglesias en la vida pública. Es lo que Alfred Rosenberg llamaba “desestabilización institucional”. La segunda etapa preveía la erradicación total del cristianismo en la vida del pueblo y su sustitución por una cosmovisión neopagana.¹⁸ No hacía falta culto alguno que no fuera el de la patria. No había más dioses. La intensidad de la humillación alemana en la Primera Guerra Mundial y en el Tratado de Versalles ayudó a que muchos creyentes consideraran secundarias estas cuestiones y

¹⁸ Citado por Riccardi, *op. cit.*, p. 74 (nota 75 cap. II).

pensaran que con el tiempo el radicalismo nazi se moderaría; otros, sencillamente apostataron, a veces masivamente, como ocurrió cuando Austria fue anexionada al Reich. Otros se dieron cuenta pronto de que la incompatibilidad entre el sistema neopagano nazi y el cristianismo era radical. Acertaron, y debieron pagar un alto precio cuando manifestaron su insumisión.¹⁹ No obstante, las consecuencias más siniestras de la ideología nacional-socialista aparecieron cuando la guerra endureció su política.

El periodo de entreguerras fue también testigo de la exportación de una versión radical del modelo laicista francés que hemos descrito al hablar de comienzos de siglo. Nos interesa hacer notar que se trata de ese modelo impregnado ahora de un nuevo radicalismo que nació de la experiencia de la guerra mundial. Significativamente, en Francia la guerra supuso una mitigación del laicismo. El sentimiento religioso era una realidad sociológica innegable que influía, y mucho, en la moral de los combatientes. La República, lejos de oponerse a él, lo apoyó consciente de lo impropio de la postura contraria. Todavía más: en su búsqueda de apoyos extranjeros, las autoridades francesas no dudaron en pedir apoyo a la jerarquía eclesiástica para borrar la idea de que Francia era un país anticristiano. Así se creó el Comité Catholique de Propagande Française, dirigido por monseñor Baudrillart, que actuó a lo largo de la contienda buscando por diversos medios el favor de la opinión pública de los países no beligerantes. Era una muestra de pragmatismo por parte de los políticos franceses y de búsqueda de lugares de encuentro por parte de la jerarquía, y también una demostración de los límites de la capacidad de aunar de los laicistas.

El modelo político francés, con su núcleo secularizador, salió fortalecido de la guerra. Francia era la gran vencedora en Europa, y muchos vieron en la Gran Guerra la coronación del empeño revolucionario purificado ya de adherencias imperiales. Era la República la que había ganado la peor de las guerras, y ella debía ordenar ahora Europa. Los tratados de paz, firmados en palacios de las afueras de París, fueron un instrumento para la república de Europa, literalmente en algunos casos. El más llamativo, la destrucción por desmembramiento de la gran potencia católica y monárquica europea: el Imperio austro-húngaro, reemplazado por varios nuevos países, preferiblemente repúblicas. El nuevo orden europeo debía ser un orden republicano y laico.²⁰

¹⁹ Fest, Joachim, *Yo no. El rechazo del nazismo como actitud moral*, Madrid, Taurus, 2007, *passim*. Haffner, Sebastian, *Alemania: Jekyll & Hyde. 1939, el nazismo visto desde dentro*, Barcelona, Destino, 2005, pp. 166 y 193-195.

²⁰ Fejtő, François, *Requiem por un imperio difunto. Historia de la destrucción de Austria-Hungría*, Madrid, Mondadori, 1990, *passim*.

El eco de ese triunfo resonó en el mundo latino, tan dependiente cultural y políticamente del francés desde el siglo XVIII. Lo hizo especialmente en México y en España de forma sucesiva. En México provocó la presión secularizadora que dio lugar a la sublevación cristera, de la que se trata aquí con detalle, por lo que no nos detendremos más en el asunto. En España, en cambio, la influencia francesa se complicó al mezclarse con la comunista y la fascista. En efecto, las ideas laicizadoras a imitación del modelo galo fueron el emblema de la izquierda burguesa en los años de la II República (1931-1936), y provocaron una situación de conflicto como consecuencia, en buena parte, de la torpeza con que se intentó aplicarlas, y del radicalismo que impregnó varios textos legales empezando por la Constitución. La Iglesia procuró llegar a acuerdos que permitieran salvar la paz social y los intereses de los creyentes, pero la situación se complicó mucho cuando la revolución izquierdista latente se abrió definitivamente paso como consecuencia del golpe de Estado militar de julio de 1936. El poder político se deshizo en la zona republicana y fue sustituido en las primeras semanas por un mosaico de revoluciones anarco-comunistas que sembraron la confusión y el terror. La persecución religiosa fue muy intensa, solo comparable en cifras a la que se había padecido en la Rusia bolchevique, la peor de la historia española. La consecuencia fue que casi todos los católicos buscaron cobijo tras las fuerzas de los militares rebeldes y apoyaron su causa. En el otro bando, en cambio, la religión fue relegada a la clandestinidad, salvo en la parte del País Vasco, que no se había unido a la sublevación, donde gobernaban autoridades confesionalmente católicas.

Visto en conjunto, en España el modelo laicista liberal había aspirado a conseguir la muerte civil de la religión y el nuevo ateísmo militante socialista había pretendido su proscripción y aniquilación. En ambos casos había provocado la guerra, anticipando en algunos aspectos la que iba a estallar casi a renglón seguido.

De todos modos, antes de continuar debemos volver la mirada a Oriente, donde la guerra había estallado ya entre Japón y China desde 1932. Ese escenario bélico llevaba dentro también algunos ingredientes que habían dado lugar a persecuciones religiosas y volverían a hacerlo en los años siguientes. El argumento principal era en este caso la oposición al colonialismo occidental, identificado por algunos con la presencia cristiana. Era parte de la paradoja que ya mencionamos antes: la expansión mundial de potencias cristianas que al mismo tiempo se estaban secularizando. En China la revolución bóxer de 1900 había conllevado una fuerte persecución religiosa que hizo numerosos mártires. En Japón el cristianismo se veía como una moda extranjerizante culturalmente detestable por antipatriótica. Cuando

el nacionalismo japonés más virulento dominó la escena del país en los años treinta, su idea de una Asia para los asiáticos —bajo dominio japonés— incluía el proyecto de desterrar el cristianismo como impropio de lo autóctono.

En el argumentario de los gobernantes que condujeron a la Segunda Guerra Mundial, la catalogación del enemigo como un ser infrahumano desempeñó un importante papel para la radicalización de los combates y de las acciones políticas. La idea nacía de las ideologías que habían hecho del entendimiento con el diferente un imposible, y del triunfo de la propia voluntad un deber inexcusable. La ausencia de referencias religiosas trascendentes o su negación explícita era un factor común a esas visiones del mundo que sembraron la devastación durante casi seis años.

V. LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL. LA HORA DE LAS SOLUCIONES FINALES

Una de las obras más lúcidas sobre la Segunda Guerra Mundial, la de Norman Davies *Europe at War 1939-1945: No Simple Victory*,²¹ reflexiona sobre los puntos débiles de la narrativa tradicional de la Segunda Guerra Mundial en Europa: un conflicto que habría opuesto las democracias al nazismo con la victoria de las primeras. El historiador británico recuerda la ingente cantidad de datos que permiten afirmar que en el viejo continente la guerra fue más bien un enfrentamiento entre dos totalitarismos (el alemán y el soviético), que libraron una lucha titánica en el frente del Este, el más activo y devastador del conflicto con gran diferencia. La apreciación es importante para comprender la naturaleza de la guerra y sus efectos en términos de persecución religiosa. Esos dos totalitarismos tenían como uno de sus objetivos la supresión de las creencias, y durante la guerra trataron de conseguirlo por diversos caminos. Eso no quiere decir que no intentaran servirse de las Iglesias para sus propios fines; al contrario, lo hicieron, especialmente los alemanes. Pero el objetivo final era la destrucción de esas Iglesias.

La organización de un programa de exterminio masivo de enemigos del régimen, que había sido ya puesta en marcha por los soviéticos antes de la guerra en su propio país, cobró un carácter más siniestro en Alemania, especialmente cuando a partir de 1942 se puso en marcha la llamada “solución final” del problema judío en Europa, acordado en la conferencia de Wansee (20 de enero de 1942). Pero la obsesión judía no debe hacer olvidar

²¹ Edición en español: *Europa en guerra. 1939-1945 ¿Quién ganó realmente la segunda guerra mundial?*, Barcelona, Planeta, 2008.

que la persecución de los cristianos fue ordinaria cuando se opusieron a esa política en Alemania, y sistemática en otros países, como Polonia, aunque diferente según las zonas en que se dividió el país. Una vez más, el criterio nacionalista era el discriminante en las decisiones de los nazis. El número de sacerdotes asesinados se contó por millares en los territorios ocupados, especialmente en Polonia,²² pero también en Lituania, en Francia o en Italia.

La violencia por parte soviética adquirió fuerza cuando las tropas del ejército rojo desbordaron sus fronteras en 1944. El ensañamiento con personas de significación religiosa, religiosas o sacerdotes, fue muy semejante al que mostraron con el resto de la población, de una extremada dureza, especialmente con los más desvalidos. La persecución sistemática fue algo más tardía; llegó con la organización política de la comunización de los nuevos territorios anexionados o satélites, y parece preferible encuadrarla en el tiempo de la post guerra y de la Guerra Fría.

Un capítulo diferente de las violencias de carácter religioso durante la Segunda Guerra Mundial está relacionado con otros conflictos, que llamamos “menores” en comparación con ella, y que en cierto modo permanecieron encubiertos por ese motivo. Fueron también muy violentos y constituyeron guerras civiles latentes, en las que se ajustaron cuentas con terrible ferocidad. El ejemplo de las masacres de serbios y croatas durante la contienda, una vez en un sentido y otro en el contrario, son uno de los más tristes ejemplos. En este caso, además, la identidad religiosa era una de las claves de discriminación en el caso de poblaciones que racial, idiomática y culturalmente eran difíciles de diferenciar. Se dio incluso el caso de intentar forzar el cambio de confesión de forma masiva por métodos violentos, como hicieron los ustachas croatas con respecto a la población ortodoxa serbia. La jerarquía católica condenó esos intentos, pero sin conseguir evitar algunas matanzas. Cuando, al final de la contienda, las guerrillas procomunistas serbias se tomaron la revancha, esta fue igualmente brutal, sembrando un odio, que volvería a hacer sentir sus amargos frutos a finales de siglo.

Por último, debemos hacer referencia a la violencia desatada al terminar la guerra en Europa y los desplazamientos forzados de población, en sentido Este-Oeste. Fueron casi siempre causados por la expansión soviética y comunista hacia el Oeste, y conllevaron un castigo sistemático de los creyentes como parte de la implantación del nuevo orden político. En los territorios anexionados a la Unión Soviética la religión quedaba proscrita. En los nuevos países satélites lo iría estando a medida que avanzaba el control de los comunistas sobre la vida del país. Media Europa iba camino de estar

²² Un balance para Polonia en Ricciardi, *op. cit.*, p. 89.

sometida al régimen socialista de persecución sistemática de la religión convirtiendo a las poblaciones de esos países en una Iglesia de mártires.

VI. EL TIEMPO DE LA GUERRA FRÍA: EL MUNDO SOCIALISTA

La Segunda Guerra Mundial supuso la entrada en un nuevo orden internacional como consecuencia del hundimiento del poder europeo y su sustitución por dos nuevos imperios de muy diferente carácter: la Unión Soviética y los Estados Unidos de América. La primera había manifestado desde el comienzo su vocación de poder mundial. Los segundos tenían también una vocación imperial desde su origen, pero se sentían incómodos ante la manera como debían abordarla ahora. El primer imperio tenía un sentido netamente anticristiano, y difundió por el mundo una persecución nacida de la ideología. El segundo era compatible con la visión cristiana, aunque algunos creían que su idea de la libertad era incompatible con el catolicismo.²³

Los nuevos imperios comenzaron su andadura aliados durante la guerra, pero el final de la contienda demostró lo precario del entendimiento. En poco tiempo se llegó al recelo que degeneró en el enfrentamiento conocido como Guerra Fría, que iba a durar casi medio siglo. Ese conflicto configuró dos esferas de influencia, que tienden a polarizar nuestra visión de esos años. Habría dos mundos, uno libre y otro sometido al totalitarismo comunista, enfrentados entre sí. El esquema es demasiado simple para reflejar toda la realidad de la época, pero en materia de libertad religiosa describe bien una parte de la situación: en el mundo comunista, que creció continuamente hasta 1983, se vivió sin libertad religiosa, con unos niveles de persecución que variaron según épocas y países, pero que fueron una constante. Hemos mencionado ya el caso europeo, en el que media Europa quedó bajo la influencia soviética. Al Este del telón de acero la religión careció de derechos y fue perseguida sistemáticamente. Incluso después de la muerte de Stalin en 1953, cuando con Nikita Kruschev se entró en un periodo de deshielo en las relaciones con Occidente, de desestabilización y relativa “apertura”, la destrucción de iglesias en la Unión Soviética conti-

²³ “Anti-Catholic feelings remained strong. Paul Blanshards polemically anti-Catholic *American Freedom and Catholic Power* (1949) was a best-seller for six months. It attacked the Catholic Church for what Blanshard considered its support of reactionary governments, its repressive attitude toward questions of personal morality, and its hierarchical organization, all of which Blanshard said were intrinsically un-American. Blanshard focused especially on the inflammable contemporary issue of state aid to parochial schools, which the Supreme Court upheld by a 5-to-4 decision in 1947”. Patterson, J. T., *Grand Expectations. The United States 1945-1974*, Nueva York, Oxford University Press, 1996, p. 17.

nuó siendo sistemática. En eso no hubo deshielo ni “apertura”. Las expresiones “Iglesia del silencio” o “Iglesia de los mártires” se convirtieron en la descripción de cómo vivían los cristianos de esos países.

Desde el punto de vista cuantitativo, no obstante, la persecución religiosa generada por el socialismo cobró un brío inesperado con la llegada de la Guerra Fría a Asia. El triunfo de los comunistas en la guerra civil china y la llegada de Mao Zedong al poder en 1949 supuso la implantación de un sistema antirreligioso en el país más poblado del planeta. La guerra de Corea que estalló al año siguiente llevó a la consolidación de un régimen comunista en la Corea del Norte que ha sido el más opaco y más férreo en una represión de toda oposición —persecución religiosa incluida— que, dura todavía hoy.

En China existía ya el precedente de denunciar y perseguir esporádicamente al cristianismo por extranjero. El comunismo maoísta sumó a ese criterio la idea de que la religión era un factor de alienación que debía erradicarse a largo plazo. La persecución china tuvo sus características propias, derivadas en parte del modo peculiar que adoptó la represión política en ese país, ligada a la creación de movimientos de masas que encuadraran a la población y sirvieran de brazo ejecutor de las políticas represivas promovidas desde el gobierno. Además, el régimen emprendió tareas llamadas “de reeducación”, que consistían en deportaciones encaminadas a castigar y así “convencer” a los disidentes y “redimirlos” de su error. El sistema de prisiones y campos de trabajos forzados y las penas de muerte servían como último cinturón de presión sobre los que se negaban a someterse al sistema.

El número de mártires y represaliados por estas causas en China es muy difícil de calcular, como ocurre en general con el número de víctimas del régimen. Desde los primeros años del régimen se trabajó en el sentido de aislar a los creyentes de cualquier influjo exterior, sistematizando de un nuevo modo el viejo prejuicio nacionalista chino. La campaña llamada de “las tres autonomías” pretendía conseguir que no hubiera dependencia alguna del exterior de cualquier organización religiosa china.²⁴ Para los católicos esto suponía una dificultad difícil de salvar. Hacia 1957 esta política se endureció con la creación por parte del Estado de una Asociación Patriótica de Católicos Chinos, que pretendía formar una Iglesia alternativa, independiente de Roma y controlada por el Estado, y en definitiva, por el Partido

²⁴ Las llamadas “tres autonomías” eran el autogobierno (no depender de autoridades extranjeras), la autofinanciación (no aceptar fondos del exterior ni financiarse con bienes procedentes de la época colonial), y autopropaganda (rechazo de los misioneros). Este movimiento por las tres autonomías nació cuando algunos protestantes se adhirieron a este plan con motivo de la reforma agraria en 1950. *Cfr.* Ricardi, *op. cit.*, pp. 215 y 216.

Comunista. En 1958 el choque era ya público en una deriva hacia la creación de una Iglesia cismática en China. Las consecuencias para los obispos y sacerdotes que se mantuvieron fieles a Roma fueron muy duras, ya que supusieron frecuentemente el encarcelamiento en condiciones inhumanas y a veces la muerte. Los católicos fieles a Roma terminaron por configurar una Iglesia clandestina que actuaba al modo de las resistencias en todos los regímenes totalitarios. Sus víctimas mortales se cuentan por millares, y el heroísmo de su resistencia es una historia de la que apenas contamos con relatos inconexos.

China tuvo, además, una importancia política creciente en su influencia exterior. Se convirtió en una inesperada competidora de la Unión Soviética en el liderazgo de la revolución socialista mundial, y eso llevó a que su sombra se extendiera por otros territorios asiáticos. Hemos mencionado ya a Corea, pero debemos referirnos también a Indochina para completar el panorama. Allí, especialmente en Vietnam, pero también en Laos y en Camboya, la influencia de los métodos chinos condujo a la persecución de los católicos que huyeron masivamente del Norte tras la derrota francesa en 1954, y que fueron luego perseguidos hasta echarlos literalmente al mar tras la salida de los norteamericanos del país en 1974. Una vez más tenemos en esa región una alianza de la lucha contra el cristianismo como una herencia colonial y como un producto limitador de las llamadas “libertades socialistas”. Los dos factores de persecución, aunque contradictorios, tenían una raíz europea. Eran herencia de la paradoja europea y del eco que las doctrinas antirreligiosas nacidas en el viejo continente estaban teniendo en el mundo.

Habrà tiempo de tratar sobre la cuestión religiosa y los nuevos países, los que accedieron a la independencia tras la desaparición de los imperios europeos, que son también la mayor parte de los que existen hoy. Pero antes debemos ocuparnos de un fenómeno diferente, hijo de la influencia europea y del socialismo en otro continente: América. La Guerra Fría llegó a tierras americanas a través de Cuba. La revolución castrista, inicialmente distante del socialismo, terminó vinculándose a esa ideología y a la Unión Soviética en parte como respuesta a la arrogante actitud estadounidense, y también como consecuencia de una moda cultural que se iba a demostrar importante. En efecto, en América el socialismo descubrió la posibilidad de utilizar la religión como aliado para hacer la revolución, y de desprenderse de él una vez conseguidos sus objetivos.

El modelo cubano sirvió seguramente de guía en ese sentido. Fidel Castro, católico de origen, había luchado contra un sistema que había degenerado en corrupción y dependencia política externa. Su movimiento revolu-

cionario había prometido justicia, honradez e independencia. Una vez en el poder, la alianza con el socialismo condujo a algo diferente: la libertad resultó ser un bien escaso, el privilegio se convirtió en la seña de identidad de los miembros del partido, y la religión fue considerada un enemigo como en los demás países comunistas.²⁵ La lección estaba bastante clara: en los países de tradición católica sometidos a injusticias sociales, a una injerencia externa desconsiderada que obedecía a deseos de enriquecimiento de grandes compañías comerciales, la religión era un aliado lógico y efectivo, al menos en un primer momento. Al fin y al cabo, la llamada a la liberación de raíz religiosa tenía unas consecuencias sociales que cabía identificar con las prometidas para el paraíso socialista. De alguna manera el socialismo adoptaba así una táctica política más parecida a la de los nazis en Alemania, con una aproximación táctica inicial, que más tarde se convertía en arrinconamiento institucional y terminaba por ser de eliminación. La justificación teórica de este intento contó, además, con el apoyo de algunos teólogos católicos convencidos de que, en efecto, el mundo caminaba hacia el socialismo, y era un deber de los creyentes contribuir a su construcción.

Salvo en el caso de Nicaragua, donde se instauró un régimen similar al cubano en 1979, el resto de los países americanos sintieron la experiencia revolucionaria a través de movimientos terroristas y de agitación cultural que no consiguieron el poder y no generaron, por tanto, persecuciones religiosas sistemáticas.

VII. LOS NUEVOS PAÍSES

El efecto de la influencia socialista en países con tradiciones culturales y políticas más débiles fue algo distinto. Los nuevos países se convirtieron en un campo de batalla de las superpotencias, en el que la mayor parte de las veces el socialismo se identificó con la bandera de la libertad. No era difícil justificarlo: los viejos imperios eran capitalistas, y los Estados Unidos de América, sus herederos. No obstante, en términos de libertad religiosa el mayor problema no fue la ideología, sino el desorden que de hecho empapó los fenómenos independentistas. Fueron pocos los países asiáticos y africanos que accedieron pacíficamente al autogobierno. La mayor parte de ellos atravesaron graves desórdenes o guerras civiles de notable intensidad en el momento en que el poder colonial dejó un vacío de poder que diversas facciones se esforzaban por llenar. En esos conflictos no estuvo ausente la cuestión religiosa.

²⁵ Uría, Ignacio, *Iglesia y revolución en Cuba. Enrique Pérez Serantes (1883-1968), el obispo que salvó a Fidel Castro*, Madrid, Encuentro, 2011, pp. 356 y ss.

El caso más espectacular fue seguramente la India. La joya de la corona británica se dividió como consecuencia de una falta de entendimiento político que tenía un trasfondo religioso. Los musulmanes se negaron a integrarse en un mismo conjunto político con los hindúes, y una guerra civil se cobró cientos de miles de vidas y generó un éxodo masivo para la construcción de un país de los puros en sentido religioso, el Pakistán, que eso significa su nombre. De nada sirvieron los intentos de evitar el desastre de Gandhi, un símbolo del pacifismo que terminó por ser víctima del fanatismo de sus compatriotas radicales hinduistas. Otras minorías religiosas, como fue el caso de los cristianos, tuvieron que sufrir la implantación de esos regímenes marcados por una intención identitaria religiosa en cualquiera de las zonas en que permanecieran.

El caso de Ceilán, independizado un año después que la India en 1948, ilustra sobre el tipo de dificultades que vivían muchos de estos países. A la altura de los años ochenta del siglo XX estalló la violencia que enfrentaba a las minorías tamil y cingalesa, que degeneraría en una guerra civil. La consecuencia para los cristianos, que intentaban el entendimiento de las dos etnias, fue la persecución por parte de los dos bandos contendientes. La complicación se incrementaba con una minoría musulmana que tendía a hacerse presente como fuerza política con intereses propios.

En África, la violencia antirreligiosa se había vivido esporádicamente como una reacción de rechazo de las poblaciones nativas hacia los misioneros. La salida de las potencias coloniales de sus dominios africanos supuso una ratificación de la diferencia entre la presencia colonial y la misionera, pero también un nuevo factor de riesgo. Las violencias contra sacerdotes, religiosos o religiosas han sido frecuentes en esos países en la misma medida en que lo eran para el resto de la población; es decir, en un alto grado. No se ha tratado generalmente de movimientos de persecución organizados, sino más bien del fruto de la anarquía y la arbitrariedad inherentes a un ejercicio de poder ligado a la posesión de la fuerza de bandas rivales y a la ausencia de una organización política eficaz. No han faltado ejemplos de mártires en esas tierras, pero su número se contó por centenares mientras que en Europa o en la Unión Soviética se contaban por millares.

VIII. EL CASO DE LOS PAÍSES ÁRABES Y ORIENTE MEDIO

Un caso particular de nuevos países independientes fue el del ámbito árabe y del mundo islámico. La presencia de petróleo en muchos de ellos, la proximidad geográfica con Europa, su importancia estratégica, y los compromisos

adquiridos en ellos por las potencias occidentales, hicieron de su historia en el siglo XX una de las más conflictivas e interesantes y prepararon allí algunas de las dificultades mayores del siglo XXI. Vistos en conjunto, cabría decir que concentraron el más alto nivel de compromiso político de los viejos imperios, y también el más alto índice de fracaso en la decisión política.

Los países árabes vivieron la inoculación del virus nacionalista durante la Gran Guerra, cuando los aliados fomentaron una revuelta árabe, con llamada a la guerra santa, para desestabilizar al Impero otomano, que combatía junto a los imperios centrales. El resultado fue una intensa sensación de frustración cuando, terminada la guerra, no nació una gran nación árabe, sino que se crearon varios nuevos países y se denegó la creación de otros.²⁶ Para colmo de complicaciones, los británicos habían firmado en 1917 una declaración prometiendo apoyar la creación de un hogar nacional judío en Palestina. Visto con perspectiva, estaban listos casi todos los ingredientes para formar una mezcla explosiva.

Tardó poco en explotar. Tras la Segunda Guerra Mundial el proceso de descolonización se vivió aceleradamente en Oriente Medio y llevó a la decisión de crear un Estado de Israel y otro Palestino en el antiguo mandato británico en la zona. Ni los palestinos ni los países árabes del entorno aceptaron la decisión y estalló así la primera de las cuatro guerras árabe-israelíes que conocería el siglo. El conflicto no era propiamente religioso, sino político, pero las identidades religiosas tenderían a ser consideradas como definitivas de las políticas con las amargas consecuencias que son bien conocidas.

Es interesante considerar la situación de los cristianos en la región, una minoría ajena al control del poder político casi siempre, pero numerosa. La única excepción a esa situación era el Líbano, donde cristianos, musulmanes y drusos se repartieron el poder por mandato constitucional. En el resto de los países los cristianos eran una minoría tolerada, con derechos similares, aunque no iguales a los de la población musulmana. La implantación de los nuevos Estados-nación y la agudización del conflicto árabe-israelí tendería a hacer las cosas cada vez más difíciles para la convivencia. La violencia desencadenada por las guerras y por la creación de una masa de desplazados sin hogar, los refugiados palestinos, acabó por empapar la zona y por difundir un estilo de gobierno cada vez más intransigente. Ciertamente, hay

²⁶ La forma política fue diferente: fueron mandatos de la Sociedad de Naciones, británico o francés, algunos de ellos (Jordania, Palestina, Siria), otros parecieron ser consentidos como un mal menor (Irak, Arabia Saudí, Yemen, etcétera.), otros fueron negados sin motivo claro para sus habitantes (Kurdistán) y otros entendieron haber sido humillados injustamente (Turquía).

que decir que la convivencia entre cristianos y musulmanes ha sido posible, y a veces más fácil que la de los musulmanes entre sí, como demuestra el caso de la represión de los movimientos guerrilleros palestinos por parte de Jordania en 1970 en el llamado “septiembre negro”. De hecho, buena parte de la división política de la región lo es entre musulmanes, todavía más que entre musulmanes e israelíes o musulmanes y cristianos. Pero ello no obsta para que los movimientos más radicales consideraran la presencia del Estado de Israel como un desafío obra del Occidente cristiano.

Esas y otras razones fueron inclinando al islamismo hacia la radicalización excluyente. En algunos momentos pareció que esa tendencia empujaba hacia la alianza con el socialismo, como ocurrió en Argelia o durante algún tiempo en Egipto o Siria. Pero pronto se descubrió que las dos ideologías eran difícilmente compatibles. El islamismo tenía una intencionalidad política más cerrada y definida, en claro contraste con las sociedades de tradición cristiana, y tendía a eliminar al socialismo antes de que los socialistas controlaran el poder. El caso más claro en ese sentido llegó en un país no árabe, pero sí musulmán: Irán. El régimen iraní del sha había sido montado con apoyo de los Estados Unidos, que tenían en él al principal aliado en la región. Sus altos niveles de corrupción y arbitrariedad terminaron por generar una oposición compuesta de comunistas e islamistas que el régimen reprimía con dureza. Cuando la revolución del ayatollah Jomeini triunfó en 1979, la facción islamista no tardó en liquidar a la comunista, ni en demostrar que el respeto a la libertad religiosa no estaba entre sus fines. Al contrario, se definía el nuevo país como el fruto de una revolución islámica, una novedad en el siglo XX llamada a tener notable eco en el XXI. El efecto de la conversión de la ley islámica en principio político no presagiaba nada bueno en materia de convivencia, y los pronósticos se demostraron pronto verdaderos. Era el primer síntoma de un cambio de tendencia que no había hecho más que comenzar.

IX. DESPUÉS DE LA GUERRA FRÍA

Si la revolución islámica fue un fenómeno inesperado de finales de siglo, más lo fue el colapso del socialismo en Europa y de la Unión Soviética. El fenómeno estuvo estrechamente relacionado con el tema que nos ocupa. Los primeros síntomas de debilidad del sistema y de incapacidad para resolver un problema interno llegaron de Polonia. La presencia de un polaco a la cabeza de la Iglesia católica, Juan Pablo II, y la de un sindicato opuesto al régimen cuyos integrantes hacían muchas veces gala de su práctica cristia-

na, pusieron de manifiesto que el afán de ahogar las creencias de la mayor operación de ingeniería social de la historia no era lo efectivo que algunos suponían. Lo más interesante fue que el proceso por el cual venía a hundirse todo aquel proyecto de construcción de una sociedad sin Dios fue el reverso de la clásica revolución: fue un proceso relativamente súbito y no violento que evidenciaba la vaciedad del poder cuando carecía de un sólido apoyo cultural y social. Una suerte de reivindicación de la incapacidad de sostener proyectos políticos sobre la mentira de forma duradera. Se la llamó *revolución de terciopelo* a falta de un término mejor para describir su novedad. En el centro del proceso aparecía la religión como elemento aglutinante y como cimiento último de la convicción de que las cosas podían y debían cambiar. Las libertades, aliadas con las creencias, eran el colmo de la contradicción con el sistema socialista, con sus prácticas y, lo que quizá era todavía peor, con sus fundamentos teóricos.

La caída del comunismo abrió a la libertad religiosa un extenso espacio: el conjunto de la Unión Soviética, sus satélites en Europa y algunos de sus aliados en África y América. Quedaron, sin embargo, elementos resistentes en otras partes del planeta: China, Corea del Norte y Cuba perseveraron en su sistema de control y persecución de las religiones.

Sin embargo, el nuevo tiempo se iba a demostrar alejado de una convivencia pacífica, también por motivos religiosos. El socialismo no era el único enemigo de la paz o la comprensión; solamente había sido el dominante durante algunos años. Cuando se retiró, aparecieron nuevos intentos de dominación más desordenados en muchos casos, y también por eso más violentos.

Por ejemplo, en Europa, las guerras de disolución de la ex-Yugoslavia volvieron a poner de actualidad las matanzas interétnicas a veces con razones religiosas adheridas al nacionalismo. En África, las masacres vividas en Ruanda y Burundi, de base racial y social, pesaron también sobre las comunidades religiosas. En el mundo islámico, por fin, un creciente radicalismo parecía ir empapando a movimientos cada vez más radicales, que acabarían por cuajar en un terrorismo internacional de nuevo cuño a comienzos del nuevo milenio. En conjunto, el factor común de esas nuevas violencias tenía que ver con lo que se han llamado “Estados fallidos”, organizaciones políticas incapaces de garantizar los derechos de sus propios ciudadanos. Son como el reverso del ideal del Estado-nación sobre el que se había construido el siglo XX, heredero en tantos aspectos de siglos de civilización. Al final del siglo parecía que algo se quebraba en muchas de esas estructuras, la mayor parte de ellas de construcción reciente. Daba la impresión de que se habían imitado las formas, pero faltaban los fundamentos en muchos de ellos. Entre

las libertades que peligraban en esos fracasos estaba, como de costumbre, la religiosa. Los excesos del poder estatal no eran tampoco su único enemigo: su ausencia podía dejar aflorar otros diferentes y no menos dañinos.

El viejo orden internacional había muerto y no se había instalado uno nuevo en su lugar. Lo que había era un nuevo desorden, en el que parecían darse cita peligros viejos junto a ilusiones renovadas. Pronto se vio que no estaba garantizado que las cosas fueran a mejorar de forma automática como algunos hubieran deseado. No hay automatismos en la vida de los hombres, sino decisiones libres, y el nuevo mundo estaba, como de costumbre, en sus manos, quizá de una manera más clara ahora que las ideologías que se jactaban de poder predecir el futuro habían fracasado.

X. CONCLUSIONES

Si consideramos que a comienzos del siglo XX el Estado-nación, el gran constructo político de la modernidad europea y occidental, estaba llegando a su apogeo, podemos decir también que en esas fechas la libertad religiosa se consideraba una concesión del Estado, algo para lo que él otorgaba o no credenciales a quien le pareciera acreedor de ellas. Y si a alguien se las retiraba, en nombre de la libertad, claro, se creía con derecho a hacerlo de modo tan contundente como fuera preciso. El Estado se entendía como el único poder legítimo, y definía la comunidad, especialmente en el Occidente latino, quizá algo menos en el anglosajón. Llevado al extremo, este tipo de razonamiento fue causa de persecuciones en países de tradición cristiana.

Al mismo tiempo, esos estados que construían su libertad en casa no temieron comportarse de otra forma fuera. Sus imperios fueron un mundo diferente donde imperaban otras leyes. Incluso la religión que en casa limitaban y controlaban fue objeto de protección y defensa, por ser cosa de sus ciudadanos, que, por ser tales, tenían derechos por encima de los que no lo eran. Lo que no servía para educar a los propios podía ser útil para los ajenos. Todo eso era coherente con una visión en la que la religión sería un antecedente primitivo de un más alto nivel de desarrollo moral, el propio del ciudadano consciente del Estado laico. Si la religión se propone al salvaje, lo eleva; en cambio, al hombre educado por el Estado lo degradaría. De modo que, en ese caso, debería perseguirse como un mal.

Ese ideal político tocó sus límites con la Gran Guerra. Algunos consideraron que la contienda señalaba la necesidad de cambiar de rumbo; otros, en cambio, estimaron que había que profundizar en el sistema en un sentido todavía más radical: el Estado debía llegar más lejos en su afán de modela-

ción de la sociedad. Surgieron así los radicalismos totalitarios, protagonistas de las peores persecuciones del siglo y de la historia. El ideal de un mundo sin Dios se abrió por fin camino comenzando por la Unión Soviética en lo que se consideraba una revolución de vocación universal. Los fascismos le dieron la réplica y se llegó así a la Segunda Guerra Mundial en una lucha a muerte por saber quién lideraría el proyecto. La guerra trajo dos consecuencias mayores: el hundimiento del proyecto europeo de ordenación del mundo, y el triunfo del comunismo. Su modelo de persecución religiosa se institucionalizó en los países que adoptaron el sistema, un número creciente hasta los años ochenta. Al final de esa década el modelo ateo se vino abajo. Muy poco antes se había levantado un nuevo modelo alternativo en países no occidentales: la construcción política basada en un criterio religioso y excluyente: el islamismo.

Nuestra mirada sobre el conjunto parece que permite concluir que la persecución religiosa suele ser esencialmente un problema político. La razón parece estar en que la libertad religiosa constituye un importante limitador del ejercicio del poder, un obstáculo a toda pretensión de extenderlo demasiado. Por eso el respeto o no de tal libertad resulta muy útil para detectar la defensa efectiva de las libertades en general, y no parece exagerado afirmar que se encuentra entre las primeras en ser conculcadas por una intención tiránica. En ese sentido, la historia del siglo XX fue un formidable campo de batalla para la libertad, en el que muchos pagaron con sus vidas los deseos de aplastar la planta más difícil de cultivar y también la más querida por los hombres.