

El asalto de los cielos: una perspectiva comparada para la violencia anticlerical española de 1936

Julio de la Cueva Merino

Universidad de Castilla-La Mancha

Resumen: La ferocidad extraordinaria con que se persiguió al clero en la retaguardia republicana en el verano de 1936 y la pervivencia de una anticlericalismo violento en suelo español, hasta la década de 1930, ha llevado a pensar en la excepcionalidad de la violencia anticlerical española dentro de un contexto internacional en el cual la violencia política tendió a cebarse en otros objetivos menos idiosincráticos. El presente artículo pretende situar el caso español en una perspectiva comparada, empleando como términos de comparación otras guerras civiles europeas y las Revoluciones rusa y mexicana. De esta manera, será posible evaluar las peculiaridades del caso español, así como sus concomitancias con otros casos nacionales.

Palabras clave: guerra civil española, revolución, violencia, anticlericalismo, historia comparada.

Abstract: The extraordinary ferocity of the persecution of the clergy in the Republican rearguard during the summer of 1936 and the survival of a violent anticlericalism on Spanish soil until the 1930s have led to consider the Spanish anticlerical violence as unique within an international context in which political violence tended to prey on less idiosyncratic goals. This article aims to place the Spanish case in a comparative perspective, using as terms of comparison other European civil wars and the Russian and Mexican Revolutions. Thus, it will be possible to assess the peculiarities of the Spanish case as well as its similarities to other national cases.

Keywords: Spanish Civil War, revolution, violence, anticlericalism, comparative history.

En 1977, Hilari Raguier afirmaba a propósito del asesinato de casi siete mil clérigos en la retaguardia republicana durante la guerra civil: «La matanza [...] resulta la persecución más sangrienta de la historia de la Iglesia»¹. Esta impresión sobre la excepcionalidad de la brutal violencia anticlerical desatada en España en el verano de 1936 no es privativa, desde luego, del historiador catalán; es casi universalmente compartida por el conjunto de la historiografía. No se trata, naturalmente, de que España constituya un raro caso de anticlericalismo; ni siquiera que sea un caso único de violencia anticlerical. Sin embargo, la intensidad y la particularidad del terror antieclesiástico de 1936 parecen hacer de ella un caso singular, sin parangón inmediato en las naciones de su entorno más cercano —Francia, Italia, Portugal—, con las que España ha compartido un anticlericalismo muy afín en otros aspectos. En estas circunstancias, semejaría un ejercicio imposible —o, al menos, baladí— plantearse una comparación.

No obstante, el presente artículo pretende superar, en la medida de lo posible, tales dificultades comparativas. Para ello, se parte de un doble convencimiento. Primero, que se pueden plantear preguntas sobre el papel de la religión en las guerras civiles europeas del periodo de entreguerras y obtener respuestas fecundas, aunque a veces resulten matizadamente negativas. Segundo, que no carecemos en absoluto de términos para una comparación más positiva y directa, y que éstos se encuentran en el México y la Unión Soviética revolucionarios del siglo xx —también en la Francia revolucionaria del XVIII, aunque será imposible desarrollar plenamente este paralelismo aquí—. En los casos mexicano y soviético disponemos de dos ejemplos, coetáneos del español, en los que se conjuga de forma reveladora el trinomio de anticlericalismo violento, revolución y guerra civil. A partir de unos y otros elementos, se intentará obtener algunas pistas interpretativas que puedan contribuir a poner en perspectiva y tal vez comprender mejor lo acaecido en España en 1936.

¹ Hilari RAGUIER: *La espada y la cruz (la Iglesia, 1936-1939)*, Barcelona, Bru-guera, 1977, p. 148. Con anterioridad, una afirmación parecida del mismo autor en *La Unió Democràtica de Catalunya i el seu temps*, Abadía de Montserrat, 1976, pp. 358-359.

De la piromanía al clericiidio²: violencia anticlerical en la España de los años treinta

España había conocido una primera década del siglo xx de intensa movilización anticlerical. Buena parte de esa acción colectiva había discurrido por los cauces del repertorio de protesta convencional, mientras que otra parte había derivado hacia formas diversas de confrontación, en ocasiones abiertamente violentas³. El más conocido, y feroz, de aquellos episodios fue la Semana Trágica de Barcelona, en julio de 1909, en cuyo curso ardieron en torno a ochenta edificios religiosos de la ciudad y poblaciones cercanas. El ciclo de protesta anticlerical se extendería apenas uno o dos años más allá de esa fecha y vendría seguido de un largo periodo de tregua en el conflicto que había enfrentado a clericales y anticlericales. Con la proclamación de la Segunda República, se ofrecería al anticlericalismo una nueva oportunidad para expresarse, no sólo en el plano jurídico-político, sino también en el de la acción colectiva.

La movilización anticlerical de los años treinta no desconoció las formas convencionales que habían perfilado la protesta de principios de siglo, pero con mayor frecuencia e intensidad revisitó un carácter violento⁴. El empleo de la fuerza en acciones con-

² Tomo este término de José Luis LEDESMA: «Enemigos seculares: la violencia anticlerical (1936-1939)», en Julio DE LA CUEVA y Feliciano MONTERO: *Izquierda obrera y religión en España (1900-1939)*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2012, pp. 191-216.

³ Julio DE LA CUEVA MERINO: «Movilización, política e identidad anticlerical (1898-1910)», *Ayer*, 27 (1997), pp. 101-125, y Pilar SALOMÓN CHÉLIZ: «Anticlericalismo y movilización política en Aragón (1898-1936)», *Ayer*, 41 (2001), pp. 189-211.

⁴ Ejemplos de movilización anticlerical durante la Segunda República, incluida la de carácter violento, en Pilar SALOMÓN CHÉLIZ: *Anticlericalismo en Aragón. Protesta popular y movilización política (1900-1939)*, Zaragoza, PUZ, 2002, pp. 316-360; Juan Manuel BARRIOS ROZÚA: *Iconoclastia (1930-1936). La ciudad de Dios frente a la modernidad*, Granada, Universidad de Granada, 2007; Fernando DEL REY: *Paisanos en lucha. Exclusión política y violencia en la Segunda República española*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, pp. 167-185, 282-284 y 511-520; Ángel Luis LÓPEZ VILLAVEDE: *El gorro frigio y la mitra frente a frente. Construcción y diversidad del conflicto religioso-político en la España republicana*, Barcelona, Rubedo, 2008, y María THOMAS: «Disputing the Public Sphere: Anticlerical Violence, Conflict and the Sacred Heart of Jesus, April 1931-July 1936», *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 33 (2011), pp. 49-69.

tra la Iglesia conoció una pluralidad de variantes durante la etapa republicana: coacciones o amenazas a eclesiásticos, destrucción de imágenes o crucifijos, ataques a procesiones y otros actos litúrgicos, y agresiones a fieles y militantes católicos. Sin embargo, dos fueron las principales maneras de manifestar violentamente la animosidad contra la religión, y ambas también las que —por razones obvias— tuvieron más repercusión pública entonces y la han seguido teniendo en la historiografía hasta ahora.

El primer tipo de violencia respondía al esquema clásico del incendiarismo anticlerical. El incendio provocado de edificios religiosos punteó todo el quinquenio republicano, aunque conoció dos picos de máxima intensidad. El primero correspondería a la célebre quema de conventos de mayo de 1931. Entre los días 11 y 15 de ese mes ardieron más de un centenar de edificios religiosos en Madrid y diversas poblaciones andaluzas y levantinas⁵. El segundo coincidió con la oleada de violencia política que sacudió al país a lo largo del primer semestre de 1936. Ésta tuvo un componente anticlerical significativo y aunque los actos de fuerza no afectaron fatalmente a ningún miembro del clero, sufrieron daños 153 inmuebles eclesiásticos, de los cuales 35 quedaron totalmente calcinados⁶.

La segunda forma que adoptó la violencia anticlerical durante los años treinta fue indudablemente la más brutal y remite, naturalmente, al asesinato de miembros del clero. En realidad, esta fórmula se alimentó de dos únicos episodios, aunque ambos fueran de una ferocidad sin precedentes cercanos en España: a diferencia de la quema de iglesias, cuyo modelo podía reconocerse en la Semana Trágica de 1909, para encontrar hechos similares a los que se señalarán deberíamos remontarnos a las matanzas de frailes de 1834 y 1835. El primer episodio de los apuntados, suficientemente atroz pero menor en su escala, se dio dentro del marco de la Revolución de Octubre de 1934. Durante aquellas jornadas revolucionarias se destruyó, como antes y después se haría, patrimonio eclesiástico: 60 edificios en toda Asturias. Sin embargo, lo más señalado fue que, en su curso, se cruzó la línea roja que hacía un siglo no se atravesaba en España: el uso de la fuerza se volvió contra las personas

⁵ Un buen resumen de los acontecimientos en Juan Manuel BARRIOS ROZÚA: *Iconoclastia...*, pp. 113-154.

⁶ Ramiro CIBRIÁN: «Violencia política y crisis democrática: España en 1936», *Revista de Estudios Políticos*, nueva época, 6 (1978), pp. 81-115.

de los eclesiásticos. Se asesinó a un total de 37 miembros del clero: 33 en Asturias, dos en el área minera palentina, uno en Cantabria y uno en Cataluña. Más significativo aún es que los eclesiásticos constituyeran la mitad de las víctimas de la violencia revolucionaria⁷.

La furia desatada en octubre de 1934 no sería sino una sombría premonición de lo que ocurriría a partir del 19 de julio de 1936, durante el segundo episodio de violencia contra el clero, el más largo y sangriento de la historia de España —inserto, a su vez, dentro del episodio bélico más sangriento de nuestro pasado: la guerra civil—⁸. Los datos son bastante conocidos: más de 6.700 miembros del clero —entre obispos, sacerdotes, seminaristas, religiosos y religiosas— fueron asesinados en la retaguardia republicana —6.733 según las investigaciones de Ángel David Martín Rubio, que corrigen a la baja la cifra canónica de Antonio Montero Moreno⁹—. Los números son todavía más impresionantes y significativos si se tiene en cuenta que en la diócesis de Barbastro fue eliminado el 88 por 100 del clero secular, en Lérida el 66, en Tortosa el 61 y en Segorbe el 55, mientras que casi la mitad de los curas de Málaga, Menorca y Toledo perdieron la vida¹⁰. En Cataluña murieron más de dos mil eclesiásticos, entre clero regular y secular, y en Madrid, más de mil. No resultó nada

⁷ Antonio David MARTÍN RUBIO: «La persecución religiosa en España. Una aportación sobre las cifras», *Hispania Sacra*, 53 (2001), pp. 63-89. También Antonio MONTERO MORENO: *Historia de la persecución religiosa en España, 1936-1939*, Madrid, BAC, 1961, pp. 41-52, aunque la cifra de víctimas ofrecida por Montero Moreno es menor: 34.

⁸ Sobre esta cuestión, el autor de estas líneas hizo su primera propuesta interpretativa en los años noventa; véase, por ejemplo, Julio DE LA CUEVA MERINO: «El anticlericalismo en la Segunda República y la Guerra Civil», en Emilio LA PARRA LÓPEZ y Manuel SUÁREZ CORTINA (eds.): *El anticlericalismo en la España contemporánea*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, pp. 211-301, e íd.: «Religious Persecution, Anticlerical Tradition and Revolution: On Atrocities against the Clergy during the Spanish Civil War», *Journal of Contemporary History*, 33 (1998), pp. 355-369. Entre los últimos trabajos destacan por su solidez los de Mary VINCENT: «“Las llaves del reino”: violencia religiosa en la guerra civil española, julio-agosto de 1936», en Chris EALHAM y Michael RICHARDS (eds.): *España fragmentada. Historia, cultural y Guerra Civil española, 1936-1939*, Granada, Comares, 2010, pp. 91-119, y José Luis LEDESMA: «Enemigos seculares...».

⁹ David MARTÍN RUBIO: «La persecución religiosa...», y Antonio MONTERO MORENO: *Historia...* Martín Rubio da, en realidad, una cifra de 6.770 víctimas, pero de ella han de restarse las 37 muertes violentas de 1934, que incluye en el monto total de la «persecución religiosa». La cifra de Montero Moreno era de 6.832 víctimas.

¹⁰ Antonio MONTERO MORENO: *Historia...*, pp. 761-764.

infrecuente que la muerte se viera precedida de la práctica de torturas, en forma de tormento físico o agresión verbal. Cronológicamente, el mayor número de víctimas —un 71 por 100— se produjo entre los meses de julio y septiembre de 1936¹¹.

El asesinato no fue la única práctica violenta, aunque la envergadura de sus cifras oscurezca la comisión de numerosos actos de vandalismo. El incendio de las iglesias o su dedicación a fines profanos fue general en toda la zona republicana. Cuando no se prendía fuego a todo el templo, se solían quemar, al menos, los enseres que este albergaba, desde bancos a imágenes sagradas. Los iconoclastas llegaron a exigir, incluso, la entrega de todos los objetos particulares de devoción de los habitantes de determinadas localidades para proceder a su incineración. Otros actos sacrofóbicos consistieron en el escarnio de imágenes, el maltrato de la reserva eucarística, la parodia de misas y procesiones, la exposición de cadáveres momificados, el empleo deliberado de la blasfemia y la supresión de referencias religiosas de la onomástica, la toponimia y el lenguaje cotidiano. El culto pasó a la clandestinidad en toda la zona republicana, con la excepción del País Vasco¹².

El clero representaba un grupo más entre los que sufrieron represión en la retaguardia de la República. Sin embargo, se habrá de añadir que fue un grupo perseguido con particular saña —si no el más sañudamente perseguido—. Casi el 12 por 100 de las víctimas de la represión en esta zona fueron eclesiásticos, y en regiones como Cataluña o Cantabria éstos representaron casi una cuarta parte de aquellas. Llama la atención el caso de Cantabria; allí se mató relativamente poco, pero se mató, en términos relativos también, más curas que en ninguna otra parte: casi el 26 por 100 de los muertos en su retaguardia fueron eclesiásticos¹³. En muchos lugares, los clérigos fueron las primeras víctimas del terror. En algunos, incluso las únicas. Esta singularización del clero como enemigo y lo indiscriminado de su matanza, junto a las referidas demostraciones de sacrofobia, han llevado a algunos historiadores a un polémico intento de

¹¹ David MARTÍN RUBIO: «La persecución religiosa...».

¹² Ejemplos de este tipo de actos en las publicaciones recogidas en las notas 7 y 8. También en Manuel DELGADO RUIZ: *La ira sagrada. Anticlericalismo, iconoclastia y antiritualismo en la España contemporánea*, Barcelona, Humanidades, 1992, de donde tomo, asimismo, el concepto de «sacrofobia».

¹³ David MARTÍN RUBIO: «La persecución religiosa...».

reivindicar el término «persecución religiosa» para designar esta violencia cuasi-sistemáticamente ejercida contra unas personas por el mero hecho de su pertenencia a la institución eclesiástica¹⁴.

¿Quiénes fueron los perpetradores de las atrocidades? Es complicado atribuir responsabilidades. Donde la filiación de los criminales está clara, la autoría parece ser anarquista. El dato es casi indiscutible para Cataluña y Aragón. Sin embargo, la identidad de los victimarios no queda tan clara para otras regiones, donde la intensa actividad violenta contra la Iglesia no se correspondía con altos índices de afiliación a la CNT-FAI¹⁵. En cualquier caso, de mayor importancia que la pertenencia a un partido o sindicato concreto será insistir en una aparente obviedad: quienes así se comportaban eran, ante todo, «anticlericales». Es decir, eran individuos pertenecientes o simpatizantes de cualquiera de las organizaciones de la izquierda española que hallaban en el anticlericalismo un marco de significado desde el que interpretar la realidad, proyectar el futuro y ritualizar la violencia.

Conviene precisar, en este sentido, que la ritualización anticlerical de la violencia no se produjo en unas meras circunstancias de guerra *civil*, sino en unas condiciones de guerra civil *revolucionaria*. O, mejor dicho, la persecución del clero tuvo lugar en medio de la revolución política, social y cultural más completa que haya conocido la historia de España. Y es difícil no establecer una relación directa entre ambas circunstancias. El primero en hacerlo fue el antropólogo norteamericano Bruce Lincoln, quien propuso interpretar el vandalismo anticlerical de 1936 en términos de «antinomianismo milenarista». Otros tomamos el testigo y elaboramos sobre ésta y otras categorías —como las de cultura política e identidades colectivas— para concluir que el contexto revolucionario es absolutamente relevante para comprender las razones del vandalismo sacrofóbico y las

¹⁴ El primero en hacerlo es Gabriele RANZATO: «Dies irae. La persecuzione religiosa nella zona repubblicana durante la guerra civile spagnola (1936-1939)», *Movimento operaio e socialista*, XI (1988), pp. 195-220.

¹⁵ Entre quienes defienden el protagonismo anarquista en las matanzas no sólo en Cataluña, sino en toda España, Jordi ALBERTÍ: *El silenci de les campanes. De l'anticlericalisme del segle XIX a la persecució religiosa durant la guerra civil a Catalunya*, Barcelona, Proa, 2007, e íd.: *La Iglesia en llamas. La persecución religiosa en España durante la guerra civil*, Barcelona, Destino, 2008. Entre quienes lo ponen en duda, al menos para el conjunto del territorio republicano, José Luis LEDESMA: «Enemigos seculares...».

atrocidades contra el clero¹⁶. En efecto, cuando la sublevación militar produjese el vacío de poder que permitió los acontecimientos de verano y otoño de 1936, hacía tiempo que el clero se había convertido en enemigo del pueblo y de la ansiada revolución. Ahora que ésta pasaba de la potencia al acto, las consecuencias derivadas no se escapaban a nadie: «pues ¿qué significa revolución? ¿No habíamos quedado que había que matarlos a todos [los curas]?»¹⁷.

En fin, este cuadro de violencia religiosa quedaría incompleto sin recordar lo suficientemente sabido: que, en el bando contrario, la Iglesia católica se situó del lado de los rebeldes, cuya causa sancionó como «cruzada». No se entienda esta precisión como justificación —ni siquiera como explicación— de la persecución anticlerical en la retaguardia republicana. Es, sin embargo, necesaria para comprender el carácter de «guerra religiosa» que, en buena medida y por ambas partes, revistió el conflicto civil español¹⁸.

La violencia religiosa: ¿un factor de la(s) guerra(s) civil(es) europea(s)?

¿Fue ese elemento «religioso» exclusivo de la guerra civil española? Stanley Payne recordaba no hace mucho el carácter de «guerras de religión» que, de una manera u otra, han tenido todas las guerras de la historia y —añade el historiador norteamericano— muy particularmente las guerras civiles y revolucionarias del siglo XX¹⁹. Ciertamente, cualquier análisis histórico debería aquilatar

¹⁶ Bruce LINCOLN: «Revolutionary Exhumations in Spain, July 1936», *Comparative Studies in Society and History*, 27 (1985), pp. 240-260; Julio DE LA CUEVA MERINO: «El anticlericalismo...», e íd.: «Religious persecution...»; Mary VINCENT: «Las llaves...», y José Luis LEDESMA: «Enemigos seculares...».

¹⁷ En las indignadas palabras de una mujer ante la benevolencia de un miembro del comité antifascista de Massanet de Cabrenys. E. A. [Miguel Batllori]: *Los jesuitas en el Levante rojo. Cataluña y Valencia, 1936-1939*, Barcelona, Imprenta Revista «Ibérica», s.a.

¹⁸ José Mariano SÁNCHEZ: *The Spanish Civil War as a Religious Tragedy*, Notre-Dame, University of Notre-Dame Press, 1987, y Mary VINCENT: «The Spanish Civil War as a War of Religion», en Martin BAUMEISTER y Stefanie SCHÜLER-SPRINGORUM (eds.): «If You Tolerate This...». *The Spanish Civil War in the Age of Total War*, Frankfurt, Campus Verlag, 2008, pp. 74-89.

¹⁹ Stanley G. PAYNE: *¿Por qué la República perdió la guerra?*, Madrid, Espasa, 2010, p. 115.

el papel de la religión y su uso por parte de los contendientes en las muchas guerras que el mundo ha presenciado desde los tiempos antiguos a la época contemporánea. Y si la religión parece haber estado presente, de una u otra manera, en la mayoría de los conflictos bélicos conocidos en la historia, tampoco parece ajeno el ingrediente religioso a la larga guerra civil europea que se libró entre 1914 y 1945, más aún si se amplía la consideración de lo religioso a las «religiones políticas» que entraron en liza en aquellos años²⁰. Sin embargo, si se restringe el concepto de religión a su empleo más habitual de expresión comunitaria e institucionalizada de una religación con lo sobrenatural —y que es la definición de la que se sirve este texto—, la presencia del elemento religioso en la guerra civil europea se vuelve más elusiva. De esta manera, se puede leer a Ernst Nolte o a Enzo Traverso —por señalar dos influyentes ejemplos— sin encontrar apenas referencias al rol de la religión en los conflictos que sacudieron Europa²¹. Algo semejante ocurre cuando se desciende de la global guerra civil europea a las plurales guerras civiles europeas. Entre nosotros, Julián Casanova, en un trabajo pionero de comparación de la guerra española con otras guerras internas, se extiende notablemente sobre el componente religioso de la conflagración patria sin mencionar su posible presencia en los otros dos conflictos propuestos como términos de comparación: el finlandés y el griego²².

Ciertamente, si algo resulta llamativo de ambos casos es la práctica ausencia de eclesiásticos entre las víctimas de la represión ejercida por los «rojos» finlandeses o los comunistas griegos. En Finlandia²³, la guerra civil fue breve y se desarrolló entre enero y

²⁰ Consideraciones sobre este papel de la religión en Michael BURLEIGH: *Poder terrenal. Religión y política en Europa de la Revolución Francesa a la Primera Guerra Mundial*, Madrid, Taurus, 2004, e íd.: *Causas sagradas. Religión y política en Europa de la Primera Guerra Mundial al terrorismo islamista*, Madrid, Taurus, 2006.

²¹ Ernst NOLTE: *La guerra civil europea, 1917-1945: nacionalsocialismo y bolchevismo*, México, FCE, 1994, y Enzo TRAVERSO: *A sangre y fuego: de la Guerra Civil europea (1914-1945)*, Valencia, Universitat de València, 2009.

²² Julián CASANOVA: «Guerras civiles, revoluciones y contrarrevoluciones en Finlandia, España y Grecia (1918-1949): un análisis comparado», en íd.: *Guerras civiles en el siglo XX*, Madrid, Pablo Iglesias, 2001, pp. 1-28.

²³ Para la guerra civil finlandesa, Anthony F. UPTON: *The Finnish Revolution, 1917-1918*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1980. En castellano disponemos de las síntesis recientes de Julián CASANOVA: *Europa contra Europa, 1914-1945*, Barcelona, Crítica, 2011, pp. 178-181, y Stanley G. PAYNE: *La Europa*

mayo de 1918, enfrentando a las tropas de la República Socialista Obrera Finlandesa con el ejército de las fuerzas conservadoras que habían sido previamente desalojadas del poder. En el curso de la guerra y a su término, la represión fue intensa, aunque el número de muertos atribuibles al terror «blanco» quintuplicase la cifra de asesinados por los «rojos». No obstante, y a los efectos que nos interesan, entre las 1.424 víctimas del terror «rojo»²⁴ apenas pueden contarse una decena de miembros del clero luterano, y eso a pesar de que la Iglesia Evangélica Finlandesa se había situado mayoritariamente del lado «blanco» y a pesar, también, de que los revolucionarios consideraban a los eclesiásticos entre el número de sus enemigos ideológicos y de clase. En cualquier caso, Finlandia parece lo suficientemente alejada en términos geográficos, históricos y culturales de España como para que no resulten en exceso llamativas las diferencias entre ambas guerras civiles en cuanto al empleo de violencia contra el clero.

Las condiciones de Grecia parecen, *a priori*, mucho más cercanas a las españolas. Grecia, como España, era un país en la periferia meridional de Europa que arrastraba una pesada carga de atraso social y económico. Como en España, una organización religiosa —en este caso, la Iglesia ortodoxa griega— se reconocía a sí misma como la Iglesia nacional: identificaba en la confesión religiosa uno de los elementos esenciales constitutivos de la nación y no se hallaba dispuesta a prescindir del amparo jurídico y político que le proporcionaba el Estado. Al igual que en España, también la derecha helena reclamaba como rasgo propio y distintivo la defensa de la religión, mientras denunciaba la hostilidad de la izquierda hacia las creencias e instituciones religiosas²⁵.

revolucionaria. Las guerras que marcaron el siglo XX, Madrid, Temas de Hoy, 2011, pp. 51-63.

²⁴ La cifra en «Vuoden 1918 sodan sotaurmat kuolintavan ja osapuolen mukaan»/«Causes of war death 1918 according to the political affiliation of the killed persons», *Suomen sotaurmat, 1914-1922/War Victims in Finland, 1914-1922*. Recuperado de Internet (http://vesta.narc.fi/cgi-bin/db2www/sotasurma_etusivu/stat2).

²⁵ Véanse David H. CLOSE: «The Reconstruction of a Right-Wing State», en *íd.* (ed.): *The Greek Civil War, 1943-1950*, Londres, Routledge, 1993, pp. 156-189, e *íd.*: «The Changing Structure of the Right», en John O. IATRIDES y Linda WRIGLEY (eds.): *Greece at the Crossroads. The Civil War and its Legacy*, University Park, The Pennsylvania University Press, 1995, pp. 122-156.

Sin embargo, ahí acaban las proximidades de ambos países mediterráneos, al menos en lo relativo a la presencia de la violencia religiosa en ambas guerras civiles. La guerra civil griega se desarrolló entre 1943 y 1949: bajo la ocupación alemana, se libró entre el Frente de Liberación Nacional-Ejército Popular Griego de Liberación (EAM-ELAM) —muy pronto hegemonizado por el Partido Comunista Griego (KKE)— y un conglomerado de fuerzas anticomunistas —resistentes no comunistas, antiguos metaxistas, colaboracionistas—; tras la liberación, los contendientes serían el Ejército Democrático de Grecia (DSE) —ya verdadero brazo armado del KKE— y el gobierno monárquico conservador de Atenas²⁶. De nuevo, se reprodujeron en Grecia las familiares escenas de las dos violencias contrapuestas. Sin embargo, aunque recientes investigaciones hayan puesto de relieve la intensidad del terror «rojo»²⁷, no es posible encontrar clérigos entre las víctimas de la represión comunista. A Grecia le faltaban antecedentes de conflicto religioso; incluso carecía de diferencias de clase lo suficientemente marcadas como para que se identificase al clero con una de ellas. Además, una parte del clero ortodoxo —incluidos dos obispos— apoyó activamente al ELAS-ELAM durante la ocupación, mientras que, tras ésta, la jerarquía eclesiástica se mostró cauta en exhibir sus preferencias políticas anticomunistas. Los comunistas, por su parte, manifestaron su respeto por la Iglesia y desautorizaron cualquier actuación en su contra²⁸.

²⁶ Para una síntesis sobre la guerra civil griega, Roberto RODRÍGUEZ MILÁN: «Confrontaciones civiles en la Europa mediterránea: materiales para el estudio de la guerra civil griega», *Hispania nova*, 8 (2008). La cronología de la guerra civil griega es problemática y bastantes autores prefieren limitarla al periodo 1946-1949.

²⁷ Por ejemplo, Stathis N. KALYVAS: «Red Terror: Leftist Violence during the Occupation», en Mark MAZOWER (ed.): *After the War Was Over: Reconstructing the Family, Nation and State in Greece, 1943-1960*, Princeton, Princeton University Press, 2000, pp. 142-183, e íd.: *The Logic of Violence in Civil War*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

²⁸ David H. CLOSE: «Introduction», en David H. CLOSE (ed.): *The Greek Civil War...*, pp. 1-31; íd.: «The Changing Structure...», e íd.: *The Origins of the Greek Civil War*, Londres, Longman, 1995, p. 74; Philip B. MINEHAN: *Civil war and world war in Europe: Spain, Yugoslavia and Greece, 1936-1949*, Nueva York, Palgrave MacMillan, 2006, pp. 58 y 120-121, y Stathis KALYVAS: «How not to Compare Civil Wars: Greece and Spain», en Martin BAUMEISTER y Stefanie SCHÜLER-SPRINGORUM (eds.): «If you tolerate this...», pp. 247-263, donde además se alerta sobre las dificultades para comparar las guerras civiles griega y española.

Para encontrar una verdadera incidencia del factor religioso en contexto de guerra civil habría que desplazarse al norte para detenerse en Yugoslavia. Como en Grecia, la Segunda Guerra Mundial adoptó en este país el carácter de cruenta guerra intestina, aunque buena parte de las razones para matarse entre los eslavos del sur eran distintas a las de los griegos. Las operaciones de limpieza étnica y las represalias por parte de los diversos actores implicados en el conflicto —ustachas, chetniks, partisanos, aparte de las tropas ocupantes y otras minorías combatientes— arrojaron el saldo de 489 clérigos ortodoxos y 385 católicos muertos, además de 47 rabinos y una cifra indeterminada, posiblemente cercana al centenar, de imanes²⁹. A ello había que añadir un número grande, aunque difícil de calcular, de civiles asesinados por el mero hecho de su pertenencia a una confesión determinada. Es indudable que, en un territorio donde las divisiones nacionales se definían en términos religiosos, la guerra proporcionó la oportunidad para el ajuste de viejas cuentas comunitarias. Ciertamente, a los antiguos odios interétnicos se superpusieron nuevas razones ideológicas y la propia dinámica bélica y revolucionaria; sin embargo, no parece arriesgado afirmar que el factor puramente étnico-religioso debe considerarse como un elemento primordial para entender la causa última de las muertes de clérigos en la retaguardia yugoslava³⁰.

Cielos nuevos y tierra nueva: la pista de la revolución

Finlandia, Grecia, Yugoslavia —también España— son ejemplos de guerras civiles revolucionarias, aunque los dos conflictos balcánicos revistieran igualmente —al menos en parte de su duración— el carácter de guerras de liberación nacional. De esta enumeración se halla, evidentemente, ausente el ejemplo más conspicuo de guerra civil revolucionaria del siglo XX: la guerra civil rusa de 1918-1922. Sin embargo, el conflicto ruso pertenece a otra dimensión. No se trata de una guerra civil más, con tintes revolucionarios, de las que asolaron el continente en el marco de la guerra civil europea. Se trata

²⁹ Jozo TOMASEVICH: *War and Revolution in Yugoslavia, 1941-1945. Occupation and collaboration*, Stanford, Stanford University Press, 2001, pp. 572-574.

³⁰ Philip MINEHAN: *Civil War...*, pp. 120-121, y Jozo TOMASEVICH: *War...*, pp. 568-569.

más bien de una guerra civil dentro de un amplio proceso revolucionario que afectó radicalmente a todas las dimensiones de la vida social: la Revolución rusa. Obviamente, afectó también a la religión, que constituía uno de los principales bastiones del viejo mundo que el nuevo orden revolucionario había de destruir³¹.

La incompatibilidad entre revolución y religión no constituye, desde luego, una novedad soviética y ya se planteó plenamente durante la Revolución francesa, 130 años antes del tiempo que nos ocupa³². Ciertamente, las primeras medidas de política eclesial de los revolucionarios franceses no hacían prever el ataque del catolicismo al que se asistiría con posterioridad: denotaban, más bien, el deseo de someter a la Iglesia católica al poder soberano del Estado. El mejor exponente de tal designio fue la Constitución Civil del Clero de 1791, la cual dio —a su vez— ocasión a las primeras represalias contra el clero en las personas de los muchos sacerdotes que se negaron a jurarla. Desde septiembre de 1792, las persecuciones se tiñeron de sangre y se convertirían en aún más cruentas a medida que se radicalizara la revolución. En torno a dos mil clérigos encontraron la muerte en los años ulteriores. A partir del otoño de 1793, el ataque llegaría a la propia religión católica en lo que se conoció como la «descristianización del año II». Ésta, significativamente, se desarrolló en paralelo al Terror. En ese tiempo se estableció, además, un repertorio sacrofóbico que se reproduciría en posteriores contextos revolucionarios, y que abarcaba desde cambios en el calendario, la toponimia y la onomástica a la destrucción de templos, y desde actos de iconoclastia a la supresión del clero —bien fuera a través de su eliminación física, bien fuera a través de su *déprêtisation* más o menos forzada—. No faltaron, en fin, otras similitudes llamativas con revoluciones pos-

³¹ Richard STITES: *Revolutionary Dreams. Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution*, Oxford, Oxford University Press, 1991; Orlando FIGES: *La Revolución Rusa: la tragedia de un pueblo*, Barcelona, Edhasa, 2000, y Arno J. MAYER: *The Furies. Violence and Terror in the French and Russian Revolutions*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

³² Es imposible dar cuenta de la extensísima nómina de libros sobre la religión en la Francia revolucionaria. Siguen siendo imprescindibles títulos como el de Michel VOVELLE: *La Révolution contre l'Église. De la Raison a l'Être Suprême*, Bruselas, Complexe, 1988. Entre los libros más recientes, una buena síntesis interpretativa en Nigel ASTON: *Religion and Revolution in France, 1780-1804*, Washington, The Catholic University of America, 2000.

teriores como el estallido de un conflicto bélico interno de marcada impronta religiosa, resuelto con particular brutalidad: la guerra de la Vendée³³.

Los ecos de la Revolución francesa reverberarían a lo largo del siglo XIX y resonarían con fuerza en las revoluciones del XX. No era cuestión sólo de una coincidencia de horizontes revolucionarios, una escatología común basada en la necesaria correspondencia entre cielos nuevos y tierra nueva. Se trataba, asimismo, de una continuidad de objetivos, repertorios y estrategias facilitada por la presencia continua y ejemplar de la gran revolución gala en la cultura política radical europea, incluida la socialista. En su espejo se mirarían, además, de manera muy consciente los bolcheviques, pero también los revolucionarios de otros puntos del continente y hasta del otro lado del Atlántico, en México³⁴.

Revolución y religión en el «extremo Occidente»: México

México constituye un caso de sumo interés: en sus tierras se inició la primera gran revolución de las muchas que jalonarían el siglo XX; una revolución que perseguiría no sólo el cambio político, sino también la transformación social y cultural del país. En ese sentido, hallaría su precedente en el modelo francés y se asemejaría en bastantes aspectos a la Revolución rusa, su contemporánea en suelo europeo. Y si en un aspecto se aproximaron mucho ambas revoluciones fue en su particular empeño por arrumbar de manera expeditiva las viejas instituciones eclesiásticas y los viejos ídolos religiosos y despejar así el camino hacia un futuro radiante³⁵. Por tanto, seguramente no resulte ocioso a efectos comparativos llegarse

³³ Con tanta brutalidad que se ha podido calificar la atroz represión de los vandeanos como «genocidio franco-francés». Véase Reynald SECHER: *Le génocide franco-français: la Vendée-Vengé*, París, PUF, 1986.

³⁴ Lynn HUNT: *Politics, Culture, and Class in the French Revolution*, Londres, Methuen, 1986, p. 15; Martín MALIA: *History's Locomotives. Revolutions and the Making of the Modern World*, New Haven, Yale University Press, 2004; Arno J. MAYER: *The Furies...*, pp. 146-159; Michael BURLEIGH; *Causas sagradas...*, p. 79, y Adrian A. BANTJES: *As if Jesus Walked on Earth. Cardenismo, Sonora, and the Mexican revolution*, Wilmington, SR Books, 1998, pp. 9 y 17.

³⁵ Daniel PERIS: *Storming the Heavens. The Soviet League of the Militant Godless*, Ithaca, Cornell University Press, 1998, p. 6.

hasta el «extremo Occidente» latinoamericano³⁶ antes de retornar al Viejo Continente para ocuparnos del caso soviético.

El anticlericalismo mexicano no sería en absoluto extraño al país cuando comenzase la revolución en 1910. Más bien, al contrario, tenía una larga tradición anticlerical decimonónica —plasmada jurídicamente en la Constitución de 1857 y en las leyes de Reforma— de la que beberían los revolucionarios del siglo xx³⁷. En realidad, el anticlericalismo estuvo ausente de las luchas revolucionarias hasta 1913, fecha en que los ejércitos constitucionalistas, en armas contra Victoriano Huerta, dieron las primeras muestras de violencia antieclesiástica: confiscación forzosa de propiedades; saqueo, profanación y cierre de templos; destrucción de imágenes y confesionarios; secuestro, encarcelamiento y expulsión de sacerdotes y religiosos. No se produjeron, empero, demasiadas muertes violentas entre el clero: sólo catorce eclesiásticos perdieron la vida en el contexto de la revolución armada³⁸.

En 1914, los constitucionalistas alcanzaron el poder y Venustiano Carranza se alzó a la presidencia de la República. Desde las instituciones del Estado, los revolucionarios continuaron impulsando un programa secularizador, de tal manera que la Constitución aprobada en 1917 se distinguió por su profundo anticlericalismo. A este propósito, convendría señalar que el anticlericalismo no gozaba en México del favor popular que conocía en España; antes bien, desde el comienzo despertó recelos y resistencias entre la mayoría de la población y es significativo que villistas —con ciertas excepciones— y zapatistas adoptaran como suya la enseña de la defensa del catolicismo. El anticlericalismo fue, pues, en México cuestión de elites y respondía ideológicamente a lo que Alan Knight ha denominado «desarrollismo», doctrina que respondía, indudable-

³⁶ La definición de América Latina como «Extremo Occidente» es de Alain ROUQUIÉ: *América Latina: introducción al Extremo Occidente*, México, Siglo XXI, 1989.

³⁷ Para el anticlericalismo mexicano, incluido el de la Revolución, véase el excelente artículo de Gregorio DE LA FUENTE MONGE: «Clericalismo y anticlericalismo en México, 1810-1938», *Ayer*, 27 (1997), pp. 39-65. Para la Revolución, la síntesis más completa es la de Alan KNIGHT: *La revolución mexicana. Del Porfiriato al nuevo régimen constitucional*, México, Grijalbo, 1986, que ofrece, además, abundantes detalles sobre el anticlericalismo revolucionario.

³⁸ Andrea RICCARDI: *El siglo de los mártires*, Barcelona, Plaza & Janés, 2001, p. 288.

mente, a un modelo de «revolución» muy distinto al auspiciado por los agraristas. Tales «desarrollistas» consideraban que el catolicismo constituía el principal obstáculo para el progreso del país, al competir con el Estado por la orientación de los ciudadanos e instilar en éstos ideas retardatarias y oscurantistas: la Iglesia se erigiría así en el principal enemigo de la revolución³⁹.

Aun con esto, un elemental sentido de la prudencia dictó que ni Carranza ni su sucesor en la presidencia, Álvaro Obregón, se decidieran a desarrollar íntegramente las provisiones constitucionales en materia religiosa. La situación cambió cuando Plutarco Elías Calles accedió a la más alta magistratura en 1924, y el cambio se prolongó durante el llamado Maximato —el periodo hasta 1934 en el que Calles mantuvo oficiosamente su poder— y durante buena parte de la presidencia de Lázaro Cárdenas. Calles estaba decidido a resucitar el anticlericalismo revolucionario a través de diversos expedientes. Entre ellos se hallaban la creación de una Iglesia cismática, el cierre de templos y, finalmente, una ley que exigía el cumplimiento riguroso de la Constitución en materia religiosa, incluido el control de la profesión eclesiástica por el Estado. La resistencia católica a estas iniciativas —particularmente la última— se planteó de dos maneras disímiles: por un lado, a través de una insólita huelga de cultos convocada por los obispos en 1926 y, por otro, en forma de levantamientos armados en diversos Estados que dieron lugar, entre 1926 y 1929, a la llamada «Cristiada» o «guerra de los Cristeros»⁴⁰. De nuevo, una guerra civil definida en términos religiosos —y la cristera fue la que se definió en términos más genuinamente religiosos— ensangrentaba el camino de la revolución. La Cristiada dejó más de 75.000 muertos, de los cuales en torno a noventa fueron eclesiásticos fusilados por las tropas federales⁴¹. Terminado el conflicto bélico y pese a la consecución de unos

³⁹ Alan KNIGHT: *La revolución mexicana...*, pp. 1050-1054, e íd.: «Revolutionary Project, Recalcitrant People: Mexico, 1910-1940», en Jaime E. RODRÍGUEZ (ed.): *The Revolutionary Process in Mexico. Essays on Political and Social Change, 1880-1940*, Los Ángeles, University of California Press, 1990, pp. 227-264.

⁴⁰ La obra de referencia para la guerra cristera sigue siendo la monumental revisión del tema por Jean MEYER: *La Cristiada*, 3 vols., México, Siglo XXI, 1973. Para una valoración del trabajo de Meyer y del conjunto de la historiografía sobre los cristeros, Damián LÓPEZ: «La guerra cristera (México, 1926-1929). Una aproximación historiográfica», *Historiografías*, 1 (2011), pp. 35-52.

⁴¹ Andrea RICCARDI: *El siglo...*, p. 289.

inestables «arreglos» entre el Gobierno y la Iglesia, no cesaría un virulento anticlericalismo promovido desde instancias oficiales, como no cedería tampoco la movilización católica, la cual ocasionalmente adoptó formas de resistencia armada, como en el asesinato de maestros «socialistas» o en el levantamiento de partidas —la denominada «segunda Cristiada»—.

En los años treinta, el conflicto religioso, con sus manifestaciones violentas, se focalizó en diversos Estados mexicanos —destacándose Tabasco, Sonora, Veracruz y Michoacán—, cuyas autoridades los convirtieron en auténticos «laboratorios de la revolución»⁴². De hecho, en alguno de ellos, como el Tabasco del gobernador Tomás Garrido Canabal, el experimento revolucionario —que combinaba socialismo, puritanismo y anticlericalismo— había comenzado ya en la década anterior. Pese al especial radicalismo de algunas regiones, las medidas laicizadoras de esta década no se limitaron a éstas y afectaron al conjunto de la nación. Como la francesa y la rusa, la Revolución mexicana revistió en estos años caracteres de auténtica revolución cultural. Y esta comenzaba por una enérgica campaña de «desfanatización» de las masas. Con tal fin, se prohibió el culto hasta en 17 Estados, se cerraron templos —desde catedrales a iglesias rurales—, se expulsó al clero o se le prohibió el ejercicio de sus funciones, se impusieron multas a los fieles que persistían en sus prácticas religiosas, se quemaron crucifijos, imágenes y, a veces también, edificios religiosos. Los actos de iconoclastia eran, habitualmente, perpetrados de manera ritual por los maestros encargados de la nueva educación «socialista». Éstos incluso debían rellenar informes quincenales indicando el número de «fetiches» destruidos⁴³. En ocasiones, la violencia trascendió el marco de lo simbólico o del ataque a la propiedad eclesiástica para alcanzar a las personas físicas de clérigos y fieles: desde la bomba en la catedral de Jalapa que acabó con la vida de varios asistentes a misa

⁴² La expresión es de Carlos MARTÍNEZ ASSAD: *El laboratorio de la revolución. El Tabasco garridista*, México, Siglo XXI, 1979. Su aplicación a otros Estados en Adrian BANTJES: *As If Jesus...*, p. 10. Más prácticas anticlericales en Marjorie BECKER: *Setting the Virgin on Fire. Lázaro Cárdenas, Michoacán Peasants, and the Redemption of the Mexican Revolution*, Los Ángeles, University of California Press, 1995. Para este párrafo sigo también las obras anteriormente citadas de Gregorio de la Fuente Monge y Jean Meyer.

⁴³ Adrian BANTJES: *As If Jesus...*, p. 14.

hasta el asesinato de seglares y clérigos católicos, fueron diversos los atentados contra la integridad personal de los católicos.

El conflicto religioso mexicano, con sus derivaciones violentas, se resolvería finalmente cuando las autoridades federales, en la figura del presidente Cárdenas, así como las de los diversos Estados federados, comprendieron la inutilidad última de una campaña anticlerical que se topaba con la indomable oposición de los católicos. Desde 1936 fue regresando la normalidad, permitiéndose el culto, abriéndose templos, retornando los sacerdotes. En 1938 el feroz enfrentamiento entre Revolución e Iglesia podía darse por concluido en México.

Tomando los cielos al asalto: la persecución religiosa en la Rusia revolucionaria

«Tomar los cielos al asalto» era el lema de la Liga de los Sin Dios⁴⁴, una asociación rusa creada en 1925 para canalizar el activismo antirreligioso bolchevique. Este grito de guerra se convirtió, asimismo, en la divisa adoptada por el Estado revolucionario soviético en su política persecutoria de la religión. Tal política no significó sólo un enérgico intento de excluir por completo la religión de la vida social y personal de los soviéticos: también condujo a la muerte a miles de sacerdotes, religiosos y fieles⁴⁵. Como ya se

⁴⁴ La Liga (o Sociedad o Unión) de los Sin Dios (o Impíos o Ateos) cambió su nombre por Liga de los Sin Dios Militantes (o Beligerantes) en 1929.

⁴⁵ Arto LUKKANEN: *The Party of Unbelief. The Religious Policy of the Bolshevik Party, 1917-1929*, Helsinki, Societas Historica Finlandiae, 1994, e íd.: *The Religious Policy of the Stalinist State. A Case Study: The Central Standing Commission on Religious Questions, 1929-1938*, Helsinki, Societas Historica Finlandiae, 1997; Glennys YOUNG: *Power and the Sacred in Revolutionary Russia. Religious Activists in the Village*, University Park, The Pennsylvania State University, 1997; Daniel PERIS: *Storming the Heavens...*, y William HUSBAND: «*Godless Communists*». *Atheism and Society in Soviet Russia, 1917-1932*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 2000. Sin descuidar el marco general, pero más centrados en la persecución física de la Iglesia ortodoxa, son fundamentales los trabajos de Dimitry V. POSPIELOVSKY: *Soviet Antireligious Campaigns and Persecutions*, Londres, MacMillan, 1988, e íd.: *The Orthodox Church in the History of Russia*, Crestwood, St Vladimir's Seminary Press, 1998. Las líneas generales del relato que sigue se basan en estas obras. Una síntesis en castellano de la política religiosa soviética en Michael BURLEIGH: *Causas sa- gradas...*, pp. 69-79.

ha apuntado, la Revolución rusa —a semejanza de la francesa o la mexicana—, en su deseo de acabar con el viejo orden, transformar de raíz la realidad y anular la competencia de quien podía ser su enemigo más poderoso en el plano social y espiritual, se declaró incompatible con la mera existencia de la Iglesia ortodoxa rusa —y con el resto de Iglesias— y se propuso su eliminación.

Como en Grecia o en México, no había en Rusia una tradición de anticlericalismo popular sobre la cual apoyar las campañas antirreligiosas que se emprendieron después de la revolución. Pero, a diferencia de Grecia y a semejanza de México, la *intelligentsia* progresista rusa sí se había distinguido con anterioridad en la denuncia del papel desempeñado por la religión en el mantenimiento del orden de cosas existente. La carencia de una tradición anticlerical popular se había visto compensada, pues, por la presencia de una tradición anticlerical revolucionaria, que formaba parte a su vez de una más amplia cultura política antiautocrática. No había acuerdo, sin embargo, entre los revolucionarios sobre el estatuto futuro de la religión, estableciéndose diferencias entre quienes deseaban mantener una versión purificada de la misma y quienes daban por descontada su desaparición. Entre estos últimos se hallaban los bolcheviques, quienes bebían no sólo de la tradición anticlerical de la *intelligentsia* revolucionaria rusa, sino también del rechazo marxista de la religión como forma alienada de conciencia⁴⁶.

Una vez en el poder, los bolcheviques confiaban en que la propia fuerza de la revolución, acompañada de un mínimo de coerción legal, induciría la extinción de la fe religiosa. Si la Revolución de Febrero había separado la Iglesia del Estado, la de Octubre privó a las Iglesias de personalidad jurídica, nacionalizó sus propiedades, les prohibió la instrucción religiosa e impidió a los sacerdotes cobrar por sus servicios. Al tiempo, se lanzaron las primeras campañas de propaganda antirreligiosa y de divulgación del ateísmo científico. Con la remoción de la base material de la Iglesia y los previstos efectos de la propaganda se esperaba el fin cuasi-inmediato de la religión. Entre tanto, se produjeron las primeras violencias. Por un lado, algunas resistencias a la expropiación de

⁴⁶ Richard STITES: *Revolutionary Dreams...*, pp. 101-105; Arto LUKKANEN: *The Party...*, pp. 35-45; Orlando FIGES y Boris KOLONITSKII: *Interpretar la Revolución Rusa. El lenguaje y los símbolos de 1917*, Madrid-Valencia, Biblioteca Nueva-Universitat de València, 2001, pp. 198-199, y Arno MAYER: *The Furies...*, pp. 159-165.

inmuebles eclesiásticos se saldaron con la ejecución de clérigos ortodoxos. Por otro, la guerra civil rusa (1918-1922) proporcionó la ocasión para que, por primera vez, se manifestara el terror «rojo» en toda su crudeza⁴⁷. Tratándose de una guerra de connotaciones marcadamente religiosas⁴⁸, no puede extrañar que las represalias de retaguardia alcanzasen al clero ortodoxo. Sin embargo, parece que existe un cierto acuerdo historiográfico en señalar que estas acciones no respondieron a una persecución programada desde el Estado, sino a iniciativas locales.

Fue una vez terminada la guerra civil cuando el Estado soviético asumió la dirección del ataque contra la Iglesia. Para ello recurrió a dos fórmulas. En primer lugar, amparándose en la hambruna que asolaba la Unión Soviética aquel año de 1922, se exigió a la Iglesia la entrega de todos sus bienes de valor, incluidos los vasos sagrados, algo que —según la ley eclesiástica— constituía un sacrilegio. La exigencia no buscaba realmente aliviar el hambre de la población, sino preparar un *casus belli* contra la Iglesia rusa⁴⁹. Lo consiguió: más de 7.000 miembros del clero, incluidas 3.500 monjas, resultaron muertos en los enfrentamientos que se dieron con el ejército para evitar las confiscaciones. El resultado respondía a las expectativas de Lenin, quien había indicado: «Cuanto más miembros de la burguesía reaccionaria del clero lleguemos a fusilar, mejor»⁵⁰. La segunda fórmula consistió en provocar el cisma dentro de la Iglesia ortodoxa rusa, mediante el desgajamiento de ésta —en una operación orquestada desde el OGPU— de la llamada Iglesia Viva. Por rebelarse contra una y otra cosa, se celebraron juicios en Moscú y Petrogrado, con el resultado de varias decenas de clérigos condenados a muerte y ejecutados, entre ellos el metropolitano peterburgués Veniamín.

Tras el letal ataque de 1922, se impuso una tregua coincidente con el periodo de la Nueva Política Económica (NEP). Por un lado,

⁴⁷ Vladimir N. BROVKIN: *Behind the Front Lines of the Civil War. Political Parties and Social Movements, 1918-1922*, Princeton, Princeton University Press, 1994. Una síntesis reciente de la guerra civil rusa en Stanley PAYNE: *La Europa revolucionaria...*, pp. 64-124.

⁴⁸ Richard STITES: *Revolutionary Dreams...*, p. 105.

⁴⁹ Jonathan W. DALY: «“Storming the Last Citadel”. The Bolshevik Assault on the Church, 1922», en Vladimir N. BROVKIN: *The Bolsheviks in Russian Society. The Revolution and the Civil Wars*, New Haven, Yale University Press, 1997, pp. 235-268.

⁵⁰ Citado por Orlando FIGES: *La Revolución Rusa...*, p. 815.

la Iglesia Viva y la renovada dirección de la Iglesia ortodoxa, tras la obligada renuncia del patriarca Tijón, se mostraban más sumisas a las indicaciones del Kremlin. Por otro, el Estado soviético decidió aflojar las riendas de la represión. Las apariencias de tolerancia religiosa, no obstante, podían ser engañosas⁵¹. En primer lugar, se mantuvo una persecución silenciosa, con encarcelamientos e incluso ejecuciones de clérigos que se negaban a prestar obediencia bien a la Iglesia Viva, bien a la nueva jerarquía colaboracionista ortodoxa. En segundo lugar, se confió de nuevo en la eficacia de la propaganda antirreligiosa para reducir el predicamento de las diferentes confesiones entre la población. La propaganda se realizó a través de la palabra oral y escrita, a través de la difusión de caricaturas anticlericales y a través, también, de la organización de contraliturgias paródicas. El activismo antirreligioso adquirió caracteres de violento vandalismo cuando los jóvenes miembros del Komsomol acosaban a los sacerdotes, quemaban iglesias y destruían imágenes.

Pero fue a partir de 1928 y hasta 1941 cuando la «semitolerancia» de la NEP se transformó en combate definitivo contra la religión, en el verdadero «asalto de los cielos» que da título a estas páginas. Este contundente ataque fue parte integral del más amplio asalto emprendido por Stalin contra las tradicionales formas de vida campesina. La colectivización y la «deskulakización» constituyeron sus dos facetas más conocidas: la «desclericalización» fue, indefectiblemente, de la mano de ambas. Poniendo fin a la religión, se pensaba torcer la voluntad de los campesinos y acabar con el último bastión reaccionario que impedía el arraigo de la revolución en el medio rural. Con este objetivo, se combinaron de nuevo elementos de violencia simbólica con la más dura y mortal de las represiones. En relación a la primera, poco nuevo se puede añadir: tan sólo que su inaudita intensidad ha llevado a considerar lo acontecido en estos años —sobre todo, entre 1928 y 1932— como una auténtica «revolución cultural» que desbordaba lo experimentado anteriormente⁵². En este periodo, junto a las ya familiares campa-

⁵¹ Para la política religiosa durante la NEP, junto a las obras citadas en la nota 45, véanse Richard SITTES: *Revolutionary Dreams...*, pp. 101-123, y Vladimir BROVKIN: *Russia after Stalin. Politics, Culture and Society*, Londres, Routledge, 1998, pp. 93-107.

⁵² Arto LUUKKANEN: *The Party of Unbelief...*, pp. 208-229, y William HUSBAND: «*Godless Communists*»..., pp. 87-98.

ñas de agresivo desprestigio de la religión, de difusión forzada del ateísmo, de cambios toponímicos y onomásticos y de sustitución de los ritos y símbolos religiosos de la vida colectiva por otros profanos, se llevó a cabo el cierre o demolición de millares de templos en toda la Unión Soviética y se procedió a la liquidación del clero de cualquier confesión. Para acabar con el clero, se privó a sus miembros de medios de subsistencia, se los encarceló, se los deportó, se los internó en campos de trabajo, se los ejecutó. Si en los años centrales de la década cedió algo la persecución, el Gran Terror de 1936-1938 implicaría su reanudación, más feroz aún si cabía. Irónicamente, en aquellas purgas estalinistas caerían, junto a los eclesiásticos, muchos de sus perseguidores de antaño.

No existen datos definitivos sobre la cantidad de víctimas clericales provocadas por la Revolución rusa. Aleksandr Yákovlev, presidente de la Comisión para la Rehabilitación de las Víctimas de las Represiones Políticas, informó en 1995 de que unos 200.000 miembros del clero ortodoxo habían sido condenados a muerte entre 1917 y 1980⁵³. En un cálculo más conservador, Dimitry Pospelovsky sitúa el número de víctimas de la persecución soviética, sólo entre el clero ortodoxo —obispos, sacerdotes, monjes y monjas—, en 80.000⁵⁴. Hay que entender que la inmensa mayoría de ellas cayeron antes de la Segunda Guerra Mundial. Fueron una parte pequeña, pero significativa, del millón y medio de personas ejecutadas y los diez millones de personas muertas prematuramente en aquellos ominosos años⁵⁵. Como quiera que sea, la persecución contra el clero y la religión en la Unión Soviética excedió con creces en número, duración e intención cualquier otra de las conocidas hasta el momento.

Algunas conclusiones sobre la violencia anticlerical española

¿Qué se puede concluir sobre la violencia anticlerical española después de haber examinado la incidencia del factor religioso en tres guerras civiles —revolucionarias— y dos revoluciones —con guerra civil incluida— del periodo de la «guerra civil europea»?

⁵³ Andrea RICCARDI: *El siglo...*, p. 32.

⁵⁴ Dimitry POSPIELOVSKY: *Soviet Antireligious Campaigns...*, p. IX.

⁵⁵ Alan KRAMER: «Asesinatos en masa y genocidio entre 1914 y 1945: un intento de análisis comparativo», *Ayer*, 76 (2009), pp. 177-205.

En primer lugar, que las atrocidades cometidas contra el clero español en 1936 no fueron excepcionales. Éstas acontecieron en un contexto bélico y/o revolucionario en otros puntos de Europa: en Yugoslavia, aunque por razones distintas —de índole étnico-religiosa—, y en la Unión Soviética —en números mucho más crecidos que los españoles—. Tampoco fueron únicas y tampoco, por tanto, responderían a un excepcionalismo español las muestras de iconoclastia y sacrofobia que se repitieron en la retaguardia republicana en el caliente verano de 1936. El repertorio de acción desplegado en España fue muy semejante al que se ensayó en México y la Unión Soviética y respondía a un patrón establecido por la Revolución francesa y mantenido en la memoria revolucionaria a lo largo del siglo XIX.

Las concomitancias no pueden ocultar, sin embargo, las particularidades, y en las comparaciones éstas son tan importantes como aquéllas. La primera diferencia del caso español respecto a los otros contemplados estriba en el número de víctimas eclesíásticas: supera ampliamente el de la Revolución francesa o la guerra civil yugoslava y hace palidecer el centenar de clérigos muertos en la Revolución mexicana. Y aunque el dato español palidezca, a su vez, frente a la abultada cifra de religiosos víctimas del terror bolchevique, habrá de tenerse en cuenta que, mientras las víctimas españolas se produjeron en apenas unos meses, los muertos rusos resultaron tras años de terror sistemático impulsado desde el Estado. Esta circunstancia apuntaría, precisamente, hacia una segunda diferencia, relativa al papel del Estado en el ejercicio de la violencia anticlerical. El protagonismo de las autoridades revolucionarias en la represión física del clero resulta claro en la Unión Soviética, aunque no tanto en México. Sin embargo, la responsabilidad del Estado y sus delegados en el acoso de los religiosos y en la perpetración de actos de violencia simbólica fue común a ambos casos. En España, por el contrario, la violencia fue consecuencia del vacío o debilitamiento del poder estatal y su fragmentación en multitud de poderes autónomos o semiautónomos, que incorporaban el anticlericalismo como una de sus señas de identidad.

En Rusia o en México —como antes en Francia— hubo una guerra civil dentro de la revolución. En España, como en Grecia o Yugoslavia, hubo una revolución dentro de la guerra civil. Esta circunstancia complica el análisis, pues el observador duda sobre en

cuál de los dos procesos poner el énfasis como elemento explicativo de la violencia anticlerical. Por resumirlo de alguna manera: ¿fue el clero asesinado en España como enemigo de guerra, al que se identificaba con el adversario del otro lado del frente, o como enemigo de la revolución en marcha de este lado de las trincheras? Ciertamente, guerra y revolución constituían dos procesos que se reforzaban recíprocamente en proporcionar motivo y ocasión de eliminar a los enemigos⁵⁶. Aun así, de la comparación parece resultar una ventaja explicativa para el factor revolucionario en contraposición al bélico. En España en 1936, como en México desde 1913 o como en Rusia desde 1918, no se perseguía simplemente eliminar un adversario de guerra encarnado en personas, sino anular totalmente un enemigo del progreso revolucionario representado también en signos, creencias e ideas. En España, a diferencia de Grecia y como en México y en Rusia —pero con mayor penetración popular que en México y en Rusia—, revolución y religión se habían ido construyendo en el discurso y la movilización de preguerra como realidades mutuamente excluyentes. Este proceso de construcción, que venía de lejos, había culminado en los años de la República. El estado de anomia inducido en la retaguardia republicana por el comienzo de la guerra civil permitió el estallido de la revolución. La guerra, a su vez, actuó como elemento catalizador que habría de facilitar la multiplicación de todo tipo de violencias. La ocasión estaba servida para que los revolucionarios pudieran no sólo tomar la tierra sino también asaltar el cielo y deshacerse de su archienemigo secular: el clero católico y su religión.

⁵⁶ José Luis LEDESMA: «Qué violencia para qué retaguardia o la República en guerra de 1936», *Ayer*, 76 (2009), pp. 83-114.