

La persecución religiosa como autorrepresentación católica transnacional (1900-1936)

Religious Persecution as a Transnational Catholic Self-Representation (1900-1936)

Alejandro Camino
Universidad de Salamanca
<https://orcid.org/0000-0003-1532-8239>
caminorodriguezalejandro@gmail.com

Recibido: 07/02/2024; Revisado: 05/03/2024; Aceptado: 17/04/2024

Resumen

Durante el siglo XIX los sectores anticlericales y laicistas fueron ganando cada vez más terreno. Al llegar al siglo XX, entre las estrategias que los católicos del mundo utilizaron para tratar de frenar este avance destaca que habitualmente se presentasen como perseguidos por los distintos gobiernos que estaban impulsando medidas secularizadoras, de libertad de cultos o, sencillamente, leyes para separar a la Iglesia del Estado. En la mente de muchos católicos de la época, estas medidas eran prácticamente sinónimo de persecución religiosa, un término que utilizaban para referirse a muy distintos fenómenos, como demuestran los casos de México, Checoslovaquia o España.

Palabras clave: Religión, catolicismo, Iglesia, laicismo, anticlericalismo.

Abstract

During the nineteenth century, anticlerical and secularist sectors gained ground. Upon reaching the twentieth century, among the strategies that the Catholics worldwide used to try to stop this advance, it stands out that they usually presented themselves as persecuted by the governments promoting secularizing measures, freedom of religion, or laws to separate the State from the Church. For many Catholics of the time, these measures were practically synonymous with religious persecution, a term they used to refer to very different phenomena, as is proven by the cases of Mexico, Czechoslovakia, and Spain.

Keywords: Religion, Catholicism, Church, Laicism, Anticlericalism.

1. INTRODUCCIÓN¹

Los cristianos han sido perseguidos en muchos territorios y cronologías. Esto está fuera de toda duda y ha quedado demostrado en múltiples investigaciones (FINCH, 2000; GRIM y FINKE, 2010). Sin embargo, a lo largo de los siglos las diversas iglesias cristianas han utilizado estos hechos, a veces exagerando su alcance, para presentar ante sus fieles un relato sobre su propio pasado, del que se consideraban herederos directos, en el que la Iglesia y sus adeptos eran constantemente agredidos. Esta estrategia fue exitosa porque habitualmente la historia del cristianismo era presentada por las jerarquías eclesiásticas como una mezcla de épocas de triunfo y períodos de persecuciones que, en última instancia, acababan por fortalecer a la Iglesia. Durante la época contemporánea, por tanto, el catolicismo diseñó de manera eficaz un eco de la fantasía, siguiendo el término acuñado por Joan SCOTT (2001), en el que los católicos del presente eran los herederos directos de los mártires de la historia del cristianismo. Aunque hubo otras confesiones cristianas que utilizaron recursos discursivos similares, a lo largo de todo el texto el foco estará puesto en el catolicismo.

Durante el siglo XIX los sectores anticlericales y laicistas fueron poco a poco ganando terreno, lo cual fue a la vez causa y consecuencia de que las sociedades europeas y americanas se fuesen secularizando progresivamente. En la historiografía persiste un profundo e intenso debate sobre en qué ámbitos, en qué medida y de qué manera se produjo esta secularización (HEMPTON y MCLEOD, 2017). Sin embargo, para los intereses de este artículo basta con señalar que hay un consenso, relativamente amplio, en lo referente a que durante el siglo XIX no se produjo tanto un progresivo proceso de secularización de la sociedad (que también), sino un aumento de la preocupación de la Iglesia por el avance y las consecuencias de este proceso. El motivo es que temían perder la influencia política y social de la que disfrutaban en aquellas sociedades, como la francesa, la española o la austrohúngara, en las que contaban con una adhesión mayoritaria de la población.

Durante el primer tercio del siglo XX, los católicos del mundo pusieron en marcha diversas estrategias para frenar el proceso secularizador de las sociedades occidentales (aquellas en las que el catolicismo tenía mayor implantación social). Entre estas, destaca que constantemente se presentasen como perseguidos por los distintos gobiernos seculares, liberales, republicanos o socialistas, que estaban intentando implantar en sus respectivos países medidas secularizadoras, de libertad de cultos o, sencillamente, leyes para separar efectivamente a la Iglesia del Estado. El concepto de persecución religiosa fue utilizado como una herramienta central de su discurso en la época, pues movilizaba una serie de imaginarios que estaban muy arraigados entre los católicos y que les retrotraían a épocas antiguas, de las que tanto habían oído hablar, en las que el cristianismo y sus fieles vivían

¹ Este artículo se enmarca en una investigación postdoctoral financiada por el Programme to Support Prospective Human Resources (post Ph.D. candidates) en el Institute of History of the Czech Academy of Sciences (Praga) y en el proyecto de investigación «Euclio III: Sociedad internacional y europeísmo: la huella de las otras Europas» (Referencia: PID2021-122750NB-C21/C22).

constantemente bajo amenaza. El motivo de que los fieles tuviesen estas ideas tan asimiladas es que era una retórica que las Iglesias cristianas habían utilizado durante muchos siglos y sus fieles las interiorizaban desde su más tierna infancia. La idea de que los católicos estaban sufriendo una persecución a lo largo y ancho del mundo fue muy exitosa, pues sirvió para que los fieles se movilizasen en defensa de una influencia política y social que la Iglesia católica veía cada vez más amenazada. En cualquier caso, el auge de la autorrepresentación del catolicismo como religión perseguida y el reforzamiento de su identidad martirial no era algo nuevo, ya que esta tendencia ganó vigor a partir de la experiencia traumática de la Revolución francesa (ASTON, 2000; GROSS, 2004).

Para analizar este fenómeno con precisión es importante tratar de precisar qué es (y qué no) la persecución religiosa, pues en la actualidad existe un acalorado debate (MARSHALL, 1997; BARRETT y JOHNSON, 2001; HERTZKE, 2004). En los extremos, algunas de las definiciones existentes son tan vagas que podrían servir para englobar prácticamente cualquier ley o medida gubernamental que buscara limitar el poder político, social o cultural de determinada religión, así como cualquier acción popular, por esporádica y desorganizada que fuese, que atentase contra los intereses materiales o personales de una confesión religiosa concreta. Mientras, otras definiciones son tan estrictas que prácticamente nada podría ser considerado como persecución religiosa. Por este motivo, considero muy útil la definición propuesta por Brian GRIM y Roger FINKE (2007), ya que plantearon que la persecución religiosa no es la simple oposición a la religión por parte de un gobierno o por parte de grupos de presión populares, sino que la persecución ocurre cuando las personas de una determinada creencia religiosa se ven forzadas a dejar de practicar su religión en un territorio, a ocultar su práctica o a exiliarse. Por tanto, la persecución religiosa es una forma de conflicto social en el que el grupo agredido es identificado ante todo por su religión, tratando de violentar o coartar sistemáticamente sus libertades religiosas (GRIM y FINKE, 2007).

De acuerdo con esta definición, durante el primer tercio del siglo XX, la mayoría de los procesos en los que un determinado gobierno buscó establecer una separación Iglesia-Estado, implantar la libertad de cultos y/o secularizar la sociedad, no pueden ser categorizados como períodos de persecución religiosa, a pesar de que múltiples intelectuales católicos de la época lo definiesen de esa forma. De hecho, algunos llegaron a calificar de persecución contra el catolicismo cualquier acción o propuesta que cuestionase sus privilegios políticos, sociales o culturales en aquellos países en los que los católicos eran mayoría. En buena parte de los casos esto se debe, en mi opinión, a que para muchas de estas personas el anticlericalismo, y las acciones de los anticlericales, era casi un sinónimo de persecución religiosa. Sin embargo, esto no era así. Al menos no siempre (o casi nunca) era así, y en los análisis históricos debemos tener muy presente esta cuestión.

El anticlericalismo, aunque también existen muchos debates en torno a su definición y era un movimiento heterogéneo, es una corriente que se opone a la influencia de las Iglesias y de la religión en la política y la sociedad. Su proyecto buscaba, en sus vertientes más moderadas, la separación de la Iglesia y el Estado

y, en una versión más radical, la secularización de la sociedad (DE LA CUEVA y MONTERO, 2007). El anticlericalismo solo en su tendencia más extrema (y minoritaria) atacaba los preceptos, las creencias y las prácticas de devoción de una determinada confesión religiosa. Solo en las ideas de esta corriente de pensamiento radical es difícil delimitar las diferencias entre las prácticas anticlericales y de persecución religiosa, pero esta tendencia fue poco habitual y casi nunca ostentó un poder político institucionalizado. En cualquier caso, en la práctica estos matices poco importaron a los católicos de la época, pues presentaron cualquier modelo de anticlericalismo como sinónimo de persecución. Por ejemplo, en un consultorio de *Our Sunday Visitor* se aseguró que

Now, what does Separation mean in Spain and European countries? It does not mean what it does in the United States. The Church, in Spain would possibly welcome a separation, if it was the kind we have over here. But, in Europe it always means persecution for the Church. It means that a violent minority takes control, and immediately Church schools are confiscated, as in France, the religious expelled from the country.²

Estas precisiones son importantes porque el concepto de persecución religiosa ha sido utilizado frecuentemente con ligereza, tanto por los contemporáneos como por parte de la historiografía, que ha optado por asumir como ciertos los diagnósticos de los católicos de la época. Esto es un grave problema porque los católicos del período se sintieron muy cómodos apelando a una retórica mediante la que se representaban a sí mismos como un grupo constantemente perseguido, lo cual además dotaba a su existencia de un componente de épica porque les situaba como herederos de los grandes mártires cristianos del pasado, sobre todo los originarios. Esto queda claro en las palabras del sacerdote integrista español Félix Sardá y Salvany, quien aseguraba que «la persecución debe considerársele al catolicismo como ley propia de su existencia, y por consiguiente tan natural y necesaria (dadas las condiciones del mundo), que el mismo catolicismo parecería sospechoso de no serlo, si no fuese en una forma u otra perseguido».³ Esta idea, sintetizada de manera precisa por este sacerdote, había sido difundida y fomentada por el propio Papa León XIII en varias ocasiones, aunque especialmente en su Carta Apostólica *Pervenuti all'anno vigesimo quinto* (1902).⁴

El discurso católico sobre la persecución religiosa, por tanto, fue transnacional, siendo este un elemento que jugó un fuerte papel en la cohesión identitaria de los católicos del mundo. Cuando se presentaba en un país la persecución que (supuestamente) ocurría en otros lugares, el mensaje que se trasladaba era claro: nosotros somos los siguientes. Si hacemos caso de la prensa católica europea y norteamericana, durante el primer tercio del siglo XX la Iglesia católica y sus fieles fueron perseguidos en buena parte de los países del mundo, incluso en aquellos lugares en los que los católicos eran mayoría o una minoría significativa. Este

² *Our Sunday Visitor*, 8-7-1923, p. 3.

³ *La Atalaya*, 25-2-1901, p. 1.

⁴ https://www.vatican.va/content/leo-xiii/it/apost_letters/documents/hf_l-xiii_apl_19020319_vigesimo-quinto-anno.html Consultado a 7-9-2022.

fue el caso de España, Portugal, Francia, Italia, Checoslovaquia, México, Austria, Polonia, Hungría, Rumanía, el Reino de los Serbios, Croatas y Eslovenos, Irlanda del Norte, Perú, Ecuador o Guatemala, entre otros muchos. A la altura de 1926, así se presentaba en un periódico católico estadounidense el panorama de persecución católica a nivel internacional:

propaganda against the Catholic Church are found in almost every country, notably in South America, Czechoslovakia, and Italy. Few places are free from it. Even [...] powerful a stronghold of Catholicity as Ireland is being attacked. Mexico has tired somewhat of mere propaganda, but without divorcing it, has clasped militant persecution to her chaste bosom.⁵

Los intelectuales católicos consideraban que la persecución religiosa era un fenómeno transnacional porque interpretaban que los arquitectos de la persecución eran los ideólogos de fuerzas transnacionales, como la masonería o el socialismo, que buscaban fomentar en los diferentes territorios procesos similares y paralelos.

Durante el primer tercio del siglo xx se vivió una época de redefinición geopolítica y las tendencias secularizantes fueron ganando cada vez mayor arraigo en diversos países. Este fue el caso, entre otros, de la Tercera República francesa (1870-1940), de la Primera República portuguesa (1910-1926), de la Primera República checoslovaca (1918-1938), de México durante el gobierno de Plutarco Elías Calles (1924-1928) o de la Segunda República española (1931-1936). Con la obvia excepción de la Rusia soviética, una dictadura en la que los cristianos, entre ellos también los católicos, claramente sufrieron una persecución (WEIR, 2015), y de algún otro territorio de su área de influencia, estos fueron los países sobre los que los católicos, durante las primeras décadas del siglo, más insistieron que se estaba produciendo una persecución religiosa.⁶

Este estudio se centra en el análisis de cómo los católicos franceses, españoles, checoslovacos y estadounidenses percibieron los procesos anticlericales que durante el primer tercio del siglo xx tuvieron lugar durante determinados períodos democráticos en México, España, Checoslovaquia, Portugal y Francia. Actualmente está fuera de todo debate que, con distintas cronologías y ritmos, estos cinco países experimentaron procesos anticlericales y secularistas. Sin embargo, estos procesos, con la teoría en la mano, casi nunca incluyeron momentos de persecución religiosa, por mucho que los católicos del mundo insistiesen en lo contrario. El concepto, de larga tradición en el imaginario católico, fue utilizado por estos para movilizar redes conceptuales que permitiesen a los católicos estadounidenses, checoslovacos, franceses y españoles identificarse con los acontecimientos que ocurrían en los otros países. El mensaje que se buscaba transmitir era que, si no se ponían manos a la obra en sus propios países para frenar a los anticlericales y secularistas, estos procesos podrían ocurrir también

⁵ *The Catholic Transcript*, 22-7-1926, p. 4.

⁶ Sobre esta cuestión, véase la encíclica *Divini Redemptoris* (1937), sobre el comunismo ateo, de Pío xi: https://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html Consultado a 8-4-2024.

en su territorio.

La Iglesia católica fue y es una institución transnacional por naturaleza, por lo que el discurso sobre la persecución fue transnacional, aunque los países que más preocuparon variaron en cada momento. La aspiración universalista del discurso católico favoreció que hubiese sólidas redes de solidaridad católica transnacional. Más allá de las secciones de noticias internacionales de los periódicos, las asociaciones católicas de los distintos países en los que los católicos eran mayoría o una minoría significativa alzaron la voz contra los gobiernos de otros países que ellos consideraban que perseguían a la religión católica y sus fieles.⁷ Por ejemplo, en los archivos de la Sociedad de Naciones se alojan cientos de peticiones de católicos de muy diversos países, datadas sobre todo entre 1926 y 1930, en las que solicitaban a esa organización que buscara fórmulas para acabar con la persecución que sufrían los católicos mexicanos por el simple hecho de ser católicos.⁸

2. LA PERSECUCIÓN RELIGIOSA A COMIENZOS DE SIGLO: LOS CASOS DE FRANCIA, PORTUGAL Y ESPAÑA

En diversos medios católicos y conservadores franceses, Albert Védrine (posiblemente un alias) expuso en 1901 una idea que fue constantemente repetida por los católicos del mundo durante las dos primeras décadas del siglo xx. Este autor empezó exponiendo que los procesos que él consideraba como ataques a la religión, y que se vivían de forma más o menos paralela en Francia, Portugal y España, quizás no eran una simple coincidencia. Védrine aseguraba que lo que había provocado en estos países actos tan semejantes y simultáneos era un poder internacional que estaba por encima de los gobiernos y que, a su vez, controlaba las masas de alborotadores: la francmasonería internacional. Es decir, defendía que eran los masones quienes, desde las bambalinas, exigían a los gobiernos, a los que controlaban como marionetas, medidas de persecución contra las asociaciones religiosas.⁹

Durante las dos primeras décadas de la centuria, los católicos franceses defendieron constantemente que sus homónimos españoles y portugueses, en un proceso que presentaban como paralelo y vinculado, estaban sufriendo una persecución religiosa por parte de los gobiernos liberales, que atacaban los conventos y las congregaciones religiosas.¹⁰ A su vez, desde la prensa católica española o portuguesa utilizaban los mismos términos para definir su preocupación por lo que ocurría en Francia. Desde España, por ejemplo, cuando se produjo la disolución de la Congregación Asuncionista en Francia, se aseguró

7 Archivo Naciones Unidas, R1851-A1-10705-34381; *Catholic News Service*, 21-5-1928, p. 1; *Catholic News Service*, 5-9-1932, p. 17; *The Catholic Transcript*, 25-2-1932, p. 2.

8 Archivo Naciones Unidas, R1839-1A-2322-2322

9 *Le Peuple français: organe de l'Union nationale*, 7-4-1901, p. 1; *L'Ouest-Éclair*, 12-4-1901, p. 1.

10 *L'Étandard*, 7-4-1901, p. 1; *La Croix de la Charente*, 28-4-1901, p. s/p; *La Croix de Touraine*, 28-4-1901, p. 1; *Le Patriote des Pyrénées*, 23-4-1901, p. 1. Una preocupación también presente en los periódicos estadounidenses: *The Catholic Telegraph*, 10-10-1912, p. 1.

que era una decisión llevada a cabo por un gobierno judío y masón que buscaba acabar con todas las órdenes religiosas con cualquier pretexto que encontrasen: «Ciego debe estar el que no ve la ruda, cruel y continua persecución que en Francia se hace a la Religión católica».¹¹

Desde la prensa católica española de principios de siglo se aseguraba constantemente que los acontecimientos de Francia, sobre todo aquellos que se desencadenaron durante el gobierno de Émile Combes (1902-1905), debían verlos con temor porque

La persecución religiosa que allí se está llevando a efecto, se ha comenzado aquí también hace algún tiempo. Cuanto en la nación vecina han ejecutado y tratan de ejecutar los enemigos de Cristo para lograr los perversos fines que pretenden, todo, punto por punto, quieren copiarlo en nuestra patria.¹²

En términos generales, lo que más preocupaba en España es que esta supuesta persecución religiosa no fuese fruto de un impulso desde abajo, sino que hubiera sido diseñada por el propio Combes, un hombre al que calificaron como un «sediento vampiro».¹³ Este tipo de denuncias sobre la persecución religiosa que se desarrollaba en Francia estuvo presente en la prensa católica de todo el mundo, estando los católicos especialmente preocupados por la aplicación de las leyes que disolvieron diversas congregaciones religiosas y por el proceso de la secularización de la enseñanza.¹⁴ El propio Pío X, en su encíclica *Une fois encore* (1907), que fue una encíclica dirigida a los católicos franceses con motivo de la ley de separación de la Iglesia y el Estado (1905) y de la legislación complementaria posterior, hizo la misma lectura de los acontecimientos y calificó de persecución lo que estaba ocurriendo en Francia: «Tout l'univers catholique a vu ce spectacle avec tristesse, et sur le nom qu'il convenait de donner à de pareilles violences, il n'a pas hésité».¹⁵

Al mismo tiempo, desde la prensa católica española se aseguraba que las órdenes religiosas de Portugal, en particular, y los católicos lusos, en general, estaban sufriendo una «persecución bárbara»,¹⁶ pero siempre intentando relacionar este proceso con lo que estaba ocurriendo tanto en España como en Francia.¹⁷ Sin embargo, en la prensa católica internacional no fue hasta la llegada de la Primera República portuguesa y de la expulsión de los jesuitas (1910) cuando se alzaron más voces asegurando que lo que pasaba en Portugal era una persecución religiosa, como queda especialmente claro leyendo los periódicos franceses: «La persécution religieuse continue au Portugal, plus violente que

11 *El estandarte católico. Diario de Tortosa*, 6-2-1900, p. 1.

12 *La Atalaya*, 8-2-1901, p. 1.

13 *El bien público*, 21-7-1903, p. 2.

14 *The Catholic Telegraph*, 6-11-1902, p. 4; *Le Télégramme. Journal de la démocratie du Midi*, 18-1-1905, p. 1; *The Catholic Telegraph*, 25-9-1913, p. 1.

15 https://www.vatican.va/content/pius-x/fr/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_06011907_une-fois-encore.html Consultado a 6-6-2022.

16 *El vigía de Ciudadela*, 26-6-1901, p. 1.

17 *La Atalaya*, 6-5-1901, p. 1.

jamais».¹⁸ Estos medios presentaban los acontecimientos de Portugal como una persecución religiosa tiránica, injusta y brutal.¹⁹

Quienes insistían que en Portugal se perseguía a los católicos, solían destacar la expulsión de los jesuitas, la disolución de las órdenes religiosas, la confiscación de bienes eclesiásticos, la secularización de los cementerios, la detención de los sacerdotes que se oponían a las leyes gubernamentales y, en general, todo lo concerniente a la Lei da Separação do Estado das Igrejas, aprobada en abril de 1911.²⁰ Aunque estas medidas no impidieron que en gran parte de Portugal los actos religiosos se pudiesen seguir celebrando con total normalidad, como en los tiempos anteriores a la república (BRITO MOURA, 2010: 220 y 545), por lo que los católicos siguieron disfrutando de libertad para cumplir con los preceptos religiosos y las demás obligaciones que les impone el catolicismo. Es cierto que, con la Gran Guerra, en el panorama internacional la situación de los católicos en Portugal pasó a un segundo plano, pero *The Catholic Telegraph* todavía en 1915 recordaba a sus lectores que el gobierno de Portugal «has not abandoned the persecution of the Christians»²¹ y en 1917 aseguraba que, tras una pequeña tregua, después de la expulsión del Patriarca de Lisboa «Persecution has again broken out in Portugal, where the Government is violently Masonic and opposed to the Church».²²

Mientras tanto, en España, durante la primera década del siglo XX (hasta 1913) hubo una fase de enfrentamiento entre los sectores anticlericales y los grupos católicos, periodo en el que los católicos mostraron su fuerza movilizadora al oponerse de forma colectiva a las medidas de secularización y a las políticas de corte anticlerical de algunos gobiernos liberales (DE LA CUEVA, 1999; DE LA CUEVA, 2000). El objetivo último de esta actuación era evitar que la Iglesia perdiera su poder, su hegemonía y sus privilegios, para mantener su influencia sobre la sociedad y seguir utilizando esta posición para tratar de imponer a la población sus principios.

Probablemente, lo que más ampollas levantó entre los católicos fue el proyecto de ley de Asociaciones de finales de 1906, que exigía la aprobación gubernamental previa para el establecimiento de nuevas comunidades religiosas en España. Este fue percibido como un intento de replicar en España la persecución religiosa que aseguraban que ya existía en Francia, pues se afirmaba que con la Ley de Asociaciones francesa de 1901 comenzó lo «que hoy es ya una persecución brutal y salvaje».²³ De nuevo, el argumento en el que se sustentaba esta valoración era que las fuerzas de la masonería eran conscientes de que para derrotar a la Iglesia no bastaba con perseguir a los católicos de un solo país; había que hacerlo en todos los países a través de procesos similares. Incluso, se aseguró que los dirigentes

18 *L'Appel au peuple de la Charente*, 5-3-1911, p. 1.

19 *L'Action française: organe du nationalisme intégral*, 4-11-1910, p. 1; *La Dépêche de Brest*, 4-3-1911, p. 2; *La Croix de l'Aveyron*, 7-5-1911, p. 1; *Le Petit Troyen*, 28-11-1911, p. 1; *L'Éclair comtois: journal d'union libérale quotidien*, 8-1-1912, p. 2.

20 *Courrier du Puy-de-Dôme*, 9-3-1911, p. s/p; *La Croix de l'Aveyron*, 7-5-1911, p. 1.

21 *The Catholic Telegraph*, 18-3-1915, p. 1.

22 *The Catholic Telegraph*, 20-9-1917, p. 1.

23 *La defensa*, 19-12-1906, p. 2.

españoles que habían propuesto ese proyecto lo habían hecho tras entrevistarse con los magnates de la masonería internacional en París: «En Francia comenzaron las leyes de persecución religiosa por la de Asociaciones. Aquí se quiere comenzar de la misma manera, con la curiosa circunstancia de que [Luis] Morote [diputado y estrecho colaborador de José Canalejas] no hizo más que traducir la francesa para redactar su proyecto».²⁴

La idea de que el proyecto de ley de Asociaciones era una copia de la francesa y que esto implicaría una persecución hacia los católicos fue constantemente repetida, no solo en los medios católicos españoles, sino en el extranjero, incluso en periódicos no marcadamente católicos, como el *Národní politika*, publicado en Chequia todavía en tiempos del Imperio Austrohúngaro.²⁵ Mientras, los medios católicos, como *Našinec*, editado en la ciudad morava de Olomouc, aseguraban que los católicos locales podían extraer muchas lecciones de la situación en España, pues entendían que, a pesar de la paciencia de los católicos del sur de los Pirineos, los anticlericales no abandonarían la persecución hasta que se desencadenase una revolución o una guerra civil.²⁶ Los católicos de las tierras checas a menudo intentaron extraer lecciones de lo que acontecía en España tras compararlo con su situación. Por ejemplo, los acontecimientos de la Semana Trágica de Barcelona (1909)²⁷ fueron leídos por ellos como un ejemplo más de lo que podrían intentar hacer en las tierras checas los admiradores de Jan Hus, pues establecían una vinculación entre los acontecimientos de Barcelona de 1909 y los asesinatos de católicos a manos de los husitas cinco siglos antes.²⁸

3. LA PERSECUCIÓN RELIGIOSA EN EL PERIODO DE ENTREGUERRAS

A pesar de los ejemplos mostrados, el recurso de los católicos a asegurar que diversos gobiernos perseguían a los católicos aumentó exponencialmente en el periodo de entreguerras. En esas décadas se renovaron las guerras culturales entre católicos y secularistas, por lo que autores como Todd WEIR (2018) han llegado a hablar de que en este periodo hubo una segunda Kulturkampf. Esto explica que lo que ocurrió en esos años en Checoslovaquia, España o México traspasase los marcos nacionales mucho más que anteriormente e impactase profundamente en las conciencias de los católicos del resto del mundo.

²⁴ *La defensa*, 19-12-1906, p. 2.

²⁵ *Národní politika*, 13-8-1910, p. 1.

²⁶ *Našinec*, 12-8-1910, p. 1.

²⁷ La Semana Trágica de Barcelona (1909) fue un acontecimiento traumático para las culturas políticas católicas españolas. Lo que inicialmente fue una reacción contra el decreto del gobierno de Antonio Maura para enviar reservistas a la guerra de Marruecos, pronto se transformó en una de las protestas anticlericales más importantes del periodo. Estas acabaron desencadenando el incendio, destrucción y profanación de iglesias, conventos, escuelas religiosas y patronatos de las órdenes religiosas, mientras que muchos religiosos y religiosas sufrieron agresiones físicas y verbales.

²⁸ *Obnova. Týdeník Čsl.strany lidové*, 14-7-1911, p. 3.

3.1. Checoslovaquia (1918-1926)

Tras la Gran Guerra y con la descomposición del Imperio Austrohúngaro, a finales de octubre de 1918 se constituyó Checoslovaquia. En el nuevo estado tres cuartas partes de la población se declaraba católica. Sin embargo, había una estrecha identificación entre la Iglesia católica y las instituciones imperiales. El discurso nacionalista checo se construyó denunciando la recatolización forzosa del siglo XVII como un ataque al pueblo checo y como entrega del país a la nobleza extranjera, ensalzando como auténticos checos a los líderes e intelectuales protestantes de las épocas medieval y moderna. Por lo tanto, la situación de los católicos apegados a su fe fue complicada en los primeros años de la democracia (MAREK, 2003). De hecho, hubo sectores populares de nacionalistas y anarquistas que atacaron los símbolos católicos por todo el país, adquiriendo especial relevancia el derribo de la columna mariana emplazada en la plaza de la Ciudad Vieja de Praga, pues hubo cierta inacción del gobierno a la hora de atajar esta violencia popular anticlerical (PACES, 1999). Los primeros gobiernos, liderados por Tomáš Garrigue Masaryk, desplegaron una amplia legislación con el objetivo de establecer una separación entre la Iglesia católica y el Estado y se facilitaron las apostasías individuales. Asimismo, la constitución de 1920 declaró la libertad religiosa, los judíos quedaron plenamente igualados, y, en enero de 1920, se creó la Iglesia husita checoslovaca (*Církev československá husitská*), que en septiembre fue reconocida por el Estado (SPINKA, 1923: 620-621; TRETERA, 2001). Además, muchos edificios religiosos, especialmente en algunas zonas de Bohemia, fueron confiscados.

Para los católicos del mundo la situación de Checoslovaquia supuso un shock.²⁹ El motivo es que, incluso cuando conocían poco la realidad social de la joven democracia centroeuropea, les resultaba inconcebible que, en un territorio de amplia mayoría católica, la religión católica pasase en un abrir y cerrar de ojos de contar con amplios privilegios y prerrogativas, durante la época imperial, a ser una más. Los católicos estadounidenses y españoles estuvieron especialmente preocupados por lo que acontecía en Checoslovaquia en aquellos años. Sobre todo, les alarmaron los proyectos de secularización de los colegios checoslovacos que, entre otras cosas, buscaban limitar o eliminar la enseñanza religiosa, fuera cual fuera, en los centros educativos. Desde España, el prestigioso propagandista católico Manuel Graña insistió, sin ninguna prueba, en que Masaryk incluso había prohibido a los estudiantes pertenecer a cualquier asociación piadosa, mientras que las «sociedades deportivas católicas también han sido víctimas de la persecución laica».³⁰ Desde Estados Unidos, en la misma línea de afirmar sin pruebas, se aseguraba que los padres eran presionados para que dijese que no querían que sus hijos recibiesen instrucción religiosa y que los profesores católicos practicantes eran perseguidos, expulsados de sus organizaciones profesionales y sus nombres eran expuestos en listas negras, lo cual es falso. Entonces, con

²⁹ Archivo de la Sociedad de Naciones/Naciones Unidas. Signatura: R1686-41-27798-27798

³⁰ *El Debate*, 9-9-1922, p. 1.

estos argumentos, se intentaba demostrar que la supuesta libertad de conciencia que el Estado checoslovaco ofrecía a sus ciudadanos en realidad no era tal.³¹ De hecho, frecuentemente se aseguró que Masaryk había declarado «We have passed judgment on Vienna: now we will pass judgment on Rome. Our program is Tabor».³²

Sin embargo, tanto los católicos estadounidenses como los españoles, muy influidos en ambos casos por lo defendido por el propagandista austriaco Frederick Funder, se congratulaban de la activa reacción de los católicos checoslovacos ante lo que ellos consideraban una persecución religiosa dirigida por el gobierno.³³ El argumento era el siguiente: ante los ataques, agresiones e injusticias sufridas por los católicos checoslovacos, estos se habían dado cuenta de que era necesario unirse y se habían cohesionado en torno al Partido Popular Católico, lo que les había hecho ganar fuerza electoral.³⁴ Finalmente, aseguraban, era una cuestión de intentar hacer valer la mayoría católica del país, pues esta no podía ser sumisa ante las leyes impuestas por una minoría atea, protestante, judía, socialista, comunista y/o masona, que eran las fuerzas que según ellos controlaban el poder y que habían desplegado una persecución violencia hacia los católicos y habían puesto en marcha una «war against the Church».³⁵ En la prensa estadounidense se propagaba la idea de que, en respuesta, «Bohemian Catholics have withstood manfully and successfully the great drive made against Church unity, and are today, in spite of six years of persecution of the most virulent character, stronger than ever».³⁶ La realidad, sin embargo, es que el Partido Popular Católico desde su formación fue capaz de situarse en el espectro político como un partido legítimo y moderado de marcado signo católico, pero que se oponía a que hubiese una directa influencia de la jerarquía católica en las políticas del Estado (TRAPL, 1995:9). Además, su líder, el sacerdote Jan Šrámek (que era popularmente conocido como monseñor), estuvo dispuesto a colaborar estrechamente con los gobiernos de coalición de Masaryk, a pesar de sus integrantes socialistas y anticlericales. Esto, desde luego, no sentaba bien a los sectores más radicales y conservadores de la Iglesia católica en Checoslovaquia, quienes sobre todo estaban unidos en torno al periódico *Čech* (PACES, 1999).

Sea como fuere, la prensa católica internacional desde 1918 denunció de forma constante la persecución que supuestamente sufrían los católicos checoslovacos. Incluso, se llegó a aventurar que, a pesar de la calma con la que los católicos sufrían los agravios, si esta situación perjudicial pervivía podría desencadenarse un estallido de violencia como consecuencia de que los anticatólicos «have lighted the flames of religious persecution, which threaten to disrupt the unity

31 *Catholic News Service*, 13-9-1920 p. 1.

32 *The Catholic World in Pictures*, 10-8-1925, p. 2. La ciudad de Tabor fue fundada en 1420 por el ala radical de los husitas, donde estos establecieron una sociedad en la que se rechazaba cualquier jerarquía religiosa y además compartían bienes.

33 *Catholic News Service*, 23-5-1921, p. 1.

34 *Diario de Valencia*, 25-8-1923, p. 1.

35 *Catholic News Service*, 15-10-1923, p. 1. Ver también: *Catholic News Service*, 18-8-1924, p. 1.

36 *The Catholic Telegraph*, 17-7-1924, p. 1.

of the republic by bringing civil war to this unhappy country».³⁷ El momento de máxima tensión llegó en 1925. Las fuerzas católicas checoslovacas llevaban desde el comienzo de la década intentando resignificar el imaginario nacionalista del país, sobre todo con la intención de que el símbolo de Jan Hus fuese sustituido por una alternativa católica. Sin embargo, sus esfuerzos no dieron los frutos deseados y en 1925 el aniversario de la muerte de Hus se convirtió en fiesta nacional, la cual se celebró pomposamente con el consecuente enfado de parte de los sectores católicos (PACES, 1999). Sobre todo, les resultó escandaloso que se colocase la bandera husita, negra con el cáliz rojo, en los edificios oficiales del Estado, pues para muchos era un símbolo abiertamente anticatólico. Ante esta situación, el Vaticano protestó y se produjo una ruptura de relaciones diplomáticas entre el Vaticano y Checoslovaquia.³⁸ Según la prensa católica estadounidense, este incidente lo había provocado Masaryk a conciencia, pues sabía que colocar la bandera husita en un lugar privilegiado afectaría a sus relaciones con el Vaticano porque «it was a direct attack on a religious belief; it was the flaunting of a symbol of warfare».³⁹ Sin embargo, lo que no se tenía en cuenta es que muchos católicos bautizados eran más nacionalistas que católicos y participaron con entusiasmo en este tipo de ensalzamiento de Hus, ya que se convirtió, con la relectura que desde el siglo XIX hicieron de él los nacionalistas checos, como el escritor Alois Jirásek, en una figura del nacionalismo checo frente al afán de dominación extranjera y en un luchador social contra la Iglesia rica y ostentosa y frente a los ricos despiadados. Esto era algo que también interpelaba a muchos sectores de católicos.⁴⁰

De acuerdo con la definición de persecución religiosa ofrecida en la introducción, muy difícilmente las medidas decretadas por los gobiernos checoslovacos del periodo pueden considerarse como persecutorias contra los católicos. Al fin y al cabo, estos continuaron con el cumplimiento de sus preceptos religiosos con normalidad, estuvieron autorizados a realizar actos públicos de religiosidad y en ningún momento sufrieron violencia sistemática por el hecho de ser católicos. Además, muchos católicos bautizados apoyaron estas medidas. Sin embargo, esta retórica tuvo éxito en el periodo y fue muy útil para que los católicos del mundo, sobre todo aquellos que vivían en países en los que eran amplia mayoría, desarrollasen la creencia de que los privilegios de su religión podían verse amenazados y socavados en un abrir y cerrar de ojos. Ahora bien, esto no ocurrió en todos los lugares, pues mientras los católicos españoles y estadounidenses utilizaban sin reparos el concepto de persecución religiosa, en la prensa francesa de derechas no se solía afirmar que en Checoslovaquia había persecución religiosa, sino que se prefería indicar que existía una campaña antirreligiosa.⁴¹

37 *The Catholic Telegraph*, 17-7-1924, p. 1.

38 *Catholic News Service*, 7-9-1925, p. 2.

39 *The Catholic World in Pictures*, 10-8-1925, p. 2.

40 Agradezco a Darina Martykánová sus aportaciones sobre esta cuestión. La tendencia, eso sí, no fue propia de los checoslovacos, pues en España la escritora católica Dolores de Gortázar ensalzaba en sus novelas a los liberales y republicanos virtuosos antes que a los católicos acaparadores y ostentosos: CAMINO (2021:171-173).

41 *Figaro: journal non politique*, 26-12-1930, p. 4.

En cualquier caso, a partir de la segunda mitad de 1926 la prensa católica internacional cambió radicalmente su visión de lo que ocurría en Checoslovaquia. Tras la tensión del verano de 1925, Masaryk maquilló su forma de actuar. Por ejemplo, en las celebraciones del aniversario de la muerte de Hus del año siguiente no colocó la bandera en lugares que hiriesen la sensibilidad de los católicos, dejó de criticar con dureza a la Iglesia Católica y buscó sinceramente acabar con la ruptura de relaciones bilaterales entre Checoslovaquia y el Vaticano. Aunque Masaryk no modificó la política religiosa de la Primera República, estos gestos cosméticos fueron suficientes para que los católicos del mundo aplaudiesen y se conformasen con la nueva situación:

There is much gratification at the manner in which things were handled [by Masaryk] [...] The scrupulousness with which such incidents were avoided [en las celebraciones de Huss de 1926] is regarded by many as proof that the president desires to be on friendly terms with the Catholics of Czechoslovakia, who form such a large proportion of the Republic's population.⁴²

Desde entonces, además, las autoridades religiosas de los diversos países empezaron a asegurar públicamente que la situación religiosa en Checoslovaquia ya no era preocupante.⁴³ Por consiguiente, la prensa católica internacional siguió la línea marcada por la jerarquía y, desde entonces, abandonaron rápidamente el discurso sobre que en Checoslovaquia los católicos estaban perseguidos. Sin embargo, todavía quedaron rescoldos que ya no representaban la norma, sino la excepción. En el periódico católico *Correo de Mallorca*, incluso a la altura de 1932, tras la elaboración de un nuevo censo religioso en Checoslovaquia en el que quienes se identificaban como católicos seguían siendo tres cuartos de la población, se preguntaba si «Ante la fuerza demostrativa de este hecho, ¿podría el gobierno continuar la persecución? ¿Debían los católicos resignarse a ser considerados como ciudadanos de peor clase que los demás?».⁴⁴

3.2. La Segunda República española (1931-1936)

La Iglesia católica en España había estado bien protegida durante muchos siglos por los diversos monarcas y gobiernos y, durante las primeras décadas del siglo xx, todavía lo estaba por las prerrogativas que le otorgaba la Constitución vigente de 1876. Sin embargo, durante este periodo los intelectuales católicos españoles temieron que la Iglesia católica empezase a perder sus privilegios. El motivo es que los sectores anticlericales, con el objetivo de tratar de limitar el poder de la Iglesia católica, pidieron reformas muy similares a las que se habían puesto en marcha en Francia o Checoslovaquia. Estas propuestas van a ser consideradas completamente inaceptables por los católicos españoles, quienes

⁴² *The Catholic Transcript*, 5-8-1926, p. 8.

⁴³ *Catholic News Service*, 11-7-1927, p. 1; *Catholic News Service*, 6-6-1927, pp. 27-28.

⁴⁴ *Correo de Mallorca*, 7-7-1932, p. 7.

valoraban que todo cuestionamiento del poder de la religión católica en España implicaba una agresión a la propia esencia de la españolidad. Cuando durante la Segunda República los sectores anticlericales por fin pudieron desplegar su programa sin demasiadas restricciones, los católicos se opusieron firmemente a este programa.

Como ya se ha mostrado, a lo largo del primer tercio del siglo xx hubo momentos, sobre todo en la primera década de la centuria, en los que se acusó a los gobiernos liberales de la Restauración (1874-1923) de perseguir a los católicos. Sin embargo, esta retórica no estuvo tan extendida como en el periodo de la Segunda República. Durante el primer bienio del nuevo régimen, los diversos gobiernos republicanos de coalición, controlados mayormente por el centro izquierda burgués, diseñaron una Constitución con espíritu laicista que amparaba la libertad de cultos (1931). Esta fue complementada por una serie de leyes que, en su búsqueda de establecer una separación entre la Iglesia católica y el Estado y de secularizar la esfera pública y política, tuvieron como referentes la legislación de países como Francia o Checoslovaquia. Entre estas medidas, puede destacarse que se eliminase el presupuesto nacional de la Iglesia y el clero, se buscase secularizar el matrimonio, se legalizase el divorcio, se laicizasen los cementerios, se secularizasen las escuelas (acabando con la obligatoriedad de recibir educación religiosa) o se disolviese la Compañía de Jesús en territorio español. A ojos de la prensa católica internacional, que solía tomar como principal referencia la opinión del propagandista español Manuel Graña, esta última cuestión convirtió a los jesuitas en sujetos objeto de una especial persecución.⁴⁵

Como a estas medidas se les sumó que a mediados de mayo de 1931 se produjo una ola de violencia popular anticlerical contra edificios e instituciones de la Iglesia católica que las autoridades gubernamentales no supieron atajar rápidamente, muchos medios católicos del mundo comenzaron a asegurar desde muy pronto que la separación entre el Estado y la Iglesia «may mean persecution rather than freedom».⁴⁶ Según la prensa católica internacional, esos procesos de violencia popular, de cuya narración solían omitir que no hubo religiosos fallecidos, estaban fomentados por la francmasonería y dirigidos desde Moscú. Como estas fuerzas, aseguraban, controlaban al propio gobierno español, los dirigentes decidieron no actuar obligando a los ciudadanos católicos a ser ellos quienes heroicamente se movilizasen para vencer a los violentos⁴⁷.

La idea que la prensa católica internacional trasladó a sus lectores sobre estos hechos seguía la línea establecida por la Iglesia española y los propagandistas católicos del país. Estos aseguraban que los gobiernos republicanos del primer bienio perseguían a la Iglesia y sus fieles, pues defendían que las autoridades dificultaban que los católicos cumpliesen los deberes que la religión les imponía⁴⁸. Manuel Graña, por ejemplo, defendió internacionalmente que el gobierno republicano, a pesar de proclamar la separación Iglesia-Estado, «violate the rights

45 *Catholic News Service*, 9-11-1931, p. 40; *Catholic News Service*, 30-11-1931, p. 22.

46 *The Catholic Transcript*, 11-6-1931, p. 5.

47 *Našinec*, 17-6-1931, p. 1; *The Catholic Transcript*, 18-6-1931, p. 4.

48 *The Catholic Transcript*, 30-3-1933, p. 9.

of the Church, hamper the individual freedom of the clergy, trample under foot the sacred rights of parents, confiscate the patrimony of the Church [...], and interfere with the free exercise of the Catholic religion». ⁴⁹ Sin embargo, esto no era cierto porque la libertad de cultos garantizaba que los católicos cumplieren los preceptos si así lo deseaban, y los practicantes así lo hacían.

Siguiendo la línea que se marcaba desde España, el sacerdote Ignatius W. Cox defendía ante el público estadounidense que el régimen republicano español estaba negando el derecho natural e inalienable de los padres para educar a sus hijos en el catolicismo, a lo que añadía que:

this is a persecution of Spaniards by Spaniards. Well, what difference does that make? Persecution is persecution no matter what may be the race of the persecutors or the race of the victims. [...] The minority which has seized political power in Spain and is immorally victimizing a majority whose civil and religious rights they ignore. ⁵⁰

Visto con perspectiva, parece un tanto exagerado considerar que el que el Estado ofreciese a los niños y las niñas una educación laica, pero respetuosa en todo momento de la conciencia del alumno o alumna, pueda ser considerado como un acto de persecución religiosa. En este ejemplo queda claro como frecuentemente se calificaban con esta terminología cuestiones que no tenían que ver con ningún tipo de proceso persecutorio, sino con el esfuerzo por secularizar la esfera pública. A pesar de esto, la idea de que en España una minoría gobernaba con mano de hierro sobre la mayoría católica fue constantemente repetida por los católicos del mundo, inclusive los propios checoslovacos, que consideraban que España era un ejemplo de lo que pasaba cuando los católicos bajaban la guardia. ⁵¹

Según los planteamientos de los católicos del mundo, siguiendo la misma estrategia argumental que se había usado en Checoslovaquia en la década de 1920, la consecuencia de esta persecución en España era que la Iglesia y sus fieles poco a poco se estaban fortaleciendo y acabarían por luchar heroica y épicamente para superar todos los obstáculos puestos por quienes perseguían a la religión católica. Esto se presentaba como inevitable, pues se planteaba que así había ocurrido siempre a lo largo de la historia del cristianismo. ⁵² El eco de la fantasía operaba en estos planteamientos en su máxima expresión. De hecho, el propio nuncio Tedeschini se expresó en estos términos: «Spain will go through the trial and triumph over it, forgiving those who made her suffer and finally embracing them as a father embraces his prodigal son». ⁵³ Estos posicionamientos, eso sí, como había ocurrido en el caso de Checoslovaquia, no se referían necesariamente a una reacción violenta: tras las elecciones generales españolas de noviembre de 1933, en las que vencieron las derechas, desde la prensa católica checoslovaca

⁴⁹ *Catholic News Service*, 3-7-1933, p. 39.

⁵⁰ *Catholic News Service*, 29-5-1933, p. 1; *The Catholic Transcript*, 1-6-1933, p. 1.

⁵¹ *Štít. Datum vydání výtisku*, 21.4.1932, pp. 7-8; *Štít. Věstník organizačního komitétu Strany katolického lidu pro diecézi královéhradeckou*, 15-6-1933, p. 7.

⁵² *Catholic News Service*, 30-11-1931, p. 22; *The Catholic Transcript*, 28-4-1932, p. 1.

⁵³ *The Catholic Transcript*, 2-2-1933, p. 1.

se congratulaban de que, después de dos años de persecuciones contra los católicos, estos se hubiesen organizado para expulsar a los anticlericales del poder a través de las urnas, algo que los católicos franceses todavía no habían conseguido hacer.⁵⁴ Sin embargo, durante mucho tiempo se resaltó en la prensa católica internacional la paciencia y abnegación de los católicos españoles ante la persecución que sufrían: «even now that measures amounting to persecution are being enforced, the Catholics of Spain have refrained from any act that might hinder the government in defending itself».⁵⁵

En cualquier caso, si nos adherimos de nuevo a la descripción sobre persecución religiosa ofrecida en la introducción, parece otra vez muy complicado que pueda considerarse como persecución religiosa lo que ocurrió en España durante la Segunda República, por mucho empeño que pusiesen los católicos contemporáneos en definir la situación de esta manera. De hecho, Marcos del Olmo ha demostrado que, en muchos aspectos, las medidas implantadas por los gobiernos republicanos españoles fueron mucho menos contundentes y perjudiciales para la Iglesia que las que se pusieron en marcha en Portugal en la década de 1910 (MARCOS DEL OLMO, 2019). Otra cosa es lo que ocurrió durante la guerra civil, pero eso fue otro contexto completamente diferente, pues en una guerra no se opera con las mismas reglas que durante una democracia en tiempos de paz (DE LA CUEVA, 1998).

3.3. México (1924-1929)

México fue un caso bastante diferente a todos los mencionados anteriormente, pues lo que ocurrió durante el gobierno de Plutarco Elías Calles (1924-1928) puede ser perfectamente relacionado con la descripción de persecución religiosa ofrecida en la introducción. La inquietud de los católicos a nivel internacional con lo que ocurría en México comenzó con el inicio de la Revolución mexicana (1910). Durante los años siguientes las autoridades cometieron algunos excesos contra la religión católica que fueron definidos y denunciados internacionalmente como persecutorios,⁵⁶ aunque no fue lo más habitual, pues normalmente eran entendidos simplemente como actuaciones anticlericales. El anticlericalismo revolucionario de este periodo recibió una sanción legal con la Constitución de 1917, que entre otras cuestiones negaba personalidad jurídica a la Iglesia, le imposibilitaba administrar sus propiedades, impedía el ejercicio de su ministerio a los sacerdotes extranjeros, prohibía los votos monásticos, otorgaba a los estados la capacidad de decidir el número de sacerdotes en su territorio o secularizaba la enseñanza. Tras su aprobación, no obstante, los siguientes gobiernos decidieron no aplicar estas provisiones constitucionales (DE LA CUEVA, 2021:204-205).

Todo cambió durante el gobierno de Calles, pues pidió que se cumpliesen

54 *Našinec*, 23-11-1933, p. 2.

55 *Catholic News Service*, 22-2-1932, p. 47.

56 *Našinec*, 15-12-1917, p. 4

íntegramente los artículos laicistas de la constitución y, además, creó una nueva Iglesia, cismática de la romana. Tras las protestas contra estas medidas, Calles decidió promover en 1926 un decreto de reforma del Código Penal que criminalizaba el incumplimiento de las disposiciones antieclesiásticas de la Constitución, las cuales además empezaron a ser aplicadas de forma restrictiva. Por ejemplo, el número de párrocos que las autoridades permitieron por habitante eran claramente insuficientes para abarcar a toda la población católica, lo que dificultaba que los fieles cumplieren en tiempo y forma con los preceptos religiosos (MEYER, 2016; DE LA CUEVA, 2021: 205).⁵⁷ Por este motivo, durante su gobierno la prensa católica internacional que abordaba la situación de México siempre definió como persecución religiosa la situación que vivían los católicos⁵⁸.

La aplicación de esta legislación acabó desembocando en lo que se ha denominado la Guerra Cristera (1926-1929) (LÓPEZ, 2011; MOLINA FUENTES, 2014; OLIVERA, 2020). Aunque las cifras de muertes que ofrecen los estudios son muy variadas, lo que está claro es que decenas de miles de personas perdieron la vida. La recepción internacional de lo que aconteció en México reavivó la dimensión martirial de los católicos del mundo, pues persecución y martirio eran dos conceptos clave desde los que en el resto del mundo interpretaron los acontecimientos mexicanos, tal y como ha demostrado Julio de la Cueva (2021:224-225), y queda claro leyendo la prensa católica francesa de la época⁵⁹.

La situación de México despertó una oleada de solidaridad en el mundo católico como no se había visto hasta entonces. Miles de católicos anónimos denunciaron la situación. También múltiples organizaciones religiosas de todo el mundo se solidarizaron con el pueblo mexicano. Por ejemplo, la International Union of Catholic Women's Leagues inició uno de sus congresos abordando la situación de México. Como señaló una de las delegadas españolas allí presentes, María López de Sagredo, el motivo era que «la sangre que se derrama en Méjico es nuestra sangre»⁶⁰. De nuevo, la idea de que la sangre derramada de cualquier católico era la de todos los católicos del mundo. A todo esto, se sumaron las pastorales de las jerarquías de los distintos países y las encíclicas *Iniquis afflictisque* (1926) y *Acerba animi* (1932),⁶¹ las cuales hablaban clara y directamente de persecución religiosa en México y fueron muy aplaudidas en el mundo católico.⁶² Desde países como Francia, Checoslovaquia o Estados Unidos la persecución religiosa que los católicos sufrían en México se achacaba, de nuevo, a la acción de la francmasonería

57 Esto fue considerado desde el primer momento por los católicos estadounidenses como una muestra de persecución religiosa: *The Catholic World in Pictures*, 8-3-1926, p. 2. Sobre la Cristiada pueden consultarse los tres volúmenes de Jean Meyer (1973-1975).

58 *La Paix: organe des intérêts catholiques*, 27-2-1926, p. 2; *Les Jeunes: courrier de quinzaine du journal «Le Patronage»*, 25-12-1927, p. 1262; *L'Action française: organe du nationalisme intégral*, 13-4-1928, p. 2; *L'Ouest-Eclair*, 10-4-1928, p. 3.

59 *La Paix: organe des intérêts catholiques*, 26-1-1927, p. 1; *Le Bon combat: Dieu, patrie, famille*, 1-4-1927, p. 2; *L'Ami des enfants chrétiens*, 1-1-1928, pp. 13-16; À la page: *l'hebdomadaire des jeunes*, 2-4-1935, p. 7.

60 *La Nación*, 19-5-1928, p. 1.

61 https://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_18111926_iniquis-afflictisque.html; https://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_29091932_acerba-animi.html Consultadas a 15-1-2023.

62 *La Semaine religieuse du diocèse d'Alby*, 17-11-1932, p. 585.

y/o de los bolcheviques.⁶³ Asimismo, al igual que se diría posteriormente para el caso español, se aseguraba que «In this country the majority is the minority, and the minority lives in daily fear [...]. These years have been years of strife and bloodshed for all Mexico. For the Catholic Church, [...] they have been years of almost continuous persecution».⁶⁴ A pesar de la amplísima difusión que en la prensa internacional tuvo la situación mexicana, desde la prensa católica de algunos países, como en Checoslovaquia, Francia o Estados Unidos, se aseguraba que había un pacto de silencio para ocultar al mundo los terribles actos cometidos contra los católicos.⁶⁵

Durante el gobierno de Calles los católicos estadounidenses insistieron constantemente en que el proceso constitucional fue «anti-religious and persecuting» y que bajo esas condiciones «peace can not exist».⁶⁶ De hecho, en la prensa católica estadounidense, al menos desde el verano de 1925, se insistió mucho en la persecución anticatólica violenta que se estaba produciendo en México.⁶⁷ La preocupación fue especialmente grande no solo por los actos que sufrían los católicos, sino porque pronto asumieron que con el Gobierno de Calles la situación no haría sino empeorar. En la prensa católica internacional se centraron en tratar de dar a conocer los atropellos más importantes que sufrían allí los católicos, en especial cuando estudiantes de centros educativos católicos eran arrestados o cuando trabajadores católicos sindicalizados eran encarcelados.⁶⁸ Esta estrategia caló en los ciudadanos católicos de los distintos países, como queda claro en la misiva que el español Pedro Manjón, de las Escuelas del Ave María de Granada, envió en 1928 al presidente de la Sociedad de Naciones para exponer que los católicos mexicanos sufrían una persecución religiosa extrema porque «allí se ataca a la libertad y no hay más ley ni más capricho que el que impone un Gobierno que se mueve por la pasión y el sectarismo, llegando al asesinato en masa, al encarcelamiento y a la muerte sin proceso previo».⁶⁹ Esto es lógico si se tiene en cuenta que desde la prensa católica internacional se hacían de forma habitual disertaciones con el fin de trasladar con toda la crudeza posible la situación a sus lectores, como se aprecia en el siguiente texto extraído de un rotativo estadounidense:

the persecution actually undergone by the Catholics of Mexico is the worst that the Church has had to suffer since its beginning, in the particular sense that under the Roman emperors religion practiced in secret, in homes, cemeteries or catacombs was tolerated; whereas today in Mexico, priests – without referring to other legislative measures enacted by this unquestionable outlaw – are murdered summarily, sometimes after being tortured, and the laity are shot, imprisoned or exiled for

63 *Catholic News Service*, 21-9-1925, p. 1; *Le Héraut: hebdomadaire franciscain*, 18-9-1926, p. 3; *Catholic News Service*, 25-10-1926, p. 1; *Našinec*, 6-1-1928, p. 2.

64 *The Catholic World in Pictures*, 24-8-1925, p. 2.

65 *Catholic News Service*, 19-3-1928, p. 8; *Našinec*, 14-6-1928, p. 2.

66 *The Catholic Telegraph*, 16-9-1926, p. 1; *The Catholic Telegraph*, 23-9-1926, p. 1. Para ampliar información, ver: Meyer (2008).

67 *The Catholic Transcript*, 13-8-1925, p. 9.

68 *The Catholic Transcript*, 15-7-1926, p. 1.

69 Archivo Naciones Unidas, R1839-1A-2322-2322

having participated—or even for having been suspected of participating—in secret religious ceremonies.⁷⁰

En cualquier caso, tras la tregua de 1929 acordada entre gobierno y fuerzas católicas se vivieron unos años de aminoramiento de la tensión. Sin embargo, los conflictos entre los gobiernos y los católicos se retomaron un par de años después, por lo que, durante la década de 1930, continuaron las denuncias internacionales que buscaban alertar sobre que la persecución religiosa en México proseguía. Sobre todo, el foco se ponía en los asesinatos de sacerdotes o profesores católicos, en las detenciones de monjas o sacerdotes y en la confiscación o cierre de iglesias y conventos.⁷¹

4. A MODO DE REFLEXIÓN FINAL

Como Francesco TACCHI ha demostrado para el caso italiano de comienzos de siglo, la jerarquía eclesiástica italiana (y sus fieles) estaba convencida de que, quienes se oponían a la influencia de la Iglesia en la esfera pública, lo que en realidad buscaban era destruir la religión en sí misma (TACCHI, 2019). Durante el primer tercio del siglo XX, la idea de que las medidas secularistas, definidas como de persecución religiosa, buscaban este fin fue continuamente defendida por los católicos de todo el mundo. Por ejemplo, desde Estados Unidos se aseguraba en 1925 que

The war against religion in Mexico is more than a religious war. It is a social war. Its protagonists have more in mind than the mere persecution of the Church [...]. What they aim at is the destruction of the whole social fabric of civilization which Christian philosophy has built up through the ages.⁷²

Según el discurso católico, absolutamente todo estaba en juego. Esta retórica dramática fue muy útil para que los partidos políticos, sindicatos y organizaciones católicas de toda índole tuvieran éxito a la hora de movilizar a sus fieles, hombres y mujeres, en defensa de la religión. La lección que los políticos e intelectuales católicos de todo el mundo intentaron transmitir de los procesos anticlericales que se vivieron en países como México, España, Francia o Checoslovaquia era que los católicos de cada uno de estos países estaban siendo perseguidos y se encontraban en grave peligro. Además, solían apuntillar que estos no se hubiesen visto en esa dramática situación si hubiesen estado mejor organizados y hubiesen sido más activos en defender la religión.⁷³ La receta para enfrentar esta situación

⁷⁰ *Catholic News Service*, 21-5-1928, p. 1.

⁷¹ *Catholic News Service*, 11-1-1932, p. 1; *Věstník Klubu duchovenstva československé strany lidové*, 12-1932, p. 322; *The Catholic Transcript*, 28-12-1933, p. 1; *Našinec*, 8-8-1934, p. 1; *Correo de Mallorca. Periódico católico*, 5-1-1935, p. 1; *Catholic News Service*, 25-2-1935, p. 37.

⁷² *Catholic News Service*, 21-9-1925, p. 1.

⁷³ *El Áncora. Diario católico-popular con censura eclesiástica*, 7-2-1900, p. 1; *Catholic News Service*, 1-6-1931, p. 35; *Štít. Věstník organizačního komitétu Strany katolického lidu pro diecézi královéhradeckou*, 21-4-1932,

de forma preventiva, por tanto, estaba clara: movilización y acción. Esta fórmula se repitió hasta la saciedad durante el primer tercio del siglo xx en los diferentes países analizados, pues tenía el objetivo de asentar esta idea en sus propios fieles y desarrollar, aún más si cabe, una autorrepresentación que les significaba como una minoría perseguida (incluso cuando eran mayoría en el país). Poco importaba en el análisis lo que realmente ocurría en el país sobre el que aseguraban que se perseguía a los católicos. Solo así se explica que en la década de 1920 los católicos españoles mirasen alarmados a lo que acontecía en Checoslovaquia, para que en la década siguiente las tornas cambiasen y fuesen los católicos checoslovacos quienes se exaltasen por lo que ocurría en España, cuando los procesos fueron muy similares.

Como la católica es una identidad transnacional, el mal, real, exagerado o inventado, que le ocurría a los católicos de algún lugar concreto colaboraba en la construcción identitaria de los católicos del resto del mundo. La experiencia de los católicos en un sitio específico marcaba la autopercepción del resto de los católicos, pues ayudaba a construir su propio imaginario sobre cómo interpretar sus propias experiencias. Es decir, el imaginario de que los católicos eran perseguidos en muchos lugares del mundo era asumido como un sufrimiento colectivo, el cual afectaba incluso a quienes en sus países no tenían una situación ni mínimamente parecida. En otras palabras, la denuncia de la existencia de una persecución religiosa fue un recurso recurrente que emplearon los católicos para construir una identidad católica en continua formación y transformación, que, además, traspasaba las fronteras nacionales.

Como el imaginario de los católicos operaba de forma transnacional, y este funcionamiento era especialmente útil para cohesionar y movilizar a sus fieles, los propagandistas católicos se esforzaron por encontrar en las realidades inmediatas de sus países elementos que pudiesen compararse con la trágica situación que, en ocasiones de forma real y en otras de forma exagerada o inventada, se estaban dando en otros territorios. No importaban los hechos. Lo trascendental para ellos era encontrar en sus propias sociedades rasgos concretos que pudiesen presentar ante sus audiencias como muestra de que en su país estaban en riesgo de empezar a ser perseguidos, como ocurría en tal o cual ejemplo. Esta herramienta retórica fue fundamental para el enorme éxito que la movilización política de los católicos y las católicas tuvo durante el primer tercio del siglo xx en aquellos países en los que eran la mayoría de la población o una minoría significativa.

El concepto de persecución religiosa, por tanto, fue muy útil a la hora de reforzar y fortalecer una autorrepresentación específica de los católicos de todo el mundo, la cual constituía un elemento central de su identidad. Esta era fundamental para el catolicismo en un contexto de guerras culturales en el que era determinante disponer de armas argumentales que fuesen capaces de movilizar a sus fieles. Estos eran necesarios para combatir en el terreno público y político en defensa de la religión y de los privilegios que la Iglesia católica había tenido tradicionalmente en países como México, España, Francia o el Imperio

Austrohúngaro. La movilización surgida de la noción de que los católicos eran un grupo social perseguido, además, tuvo profundas implicaciones transnacionales para las concepciones de masculinidad y de feminidad católica, aunque este fenómeno deberá ser tratado en futuras investigaciones.

Por último, es importante señalar que esta estrategia fue exitosa porque el imaginario sobre la persecución estaba profundamente arraigado y era aceptado como natural en las mentes de los católicos del mundo, con el problema de que esto implicaba englobar bajo el mismo término prácticas muy dispares. Solo así se explica que en el discurso católico transnacional se utilizase el concepto de persecución religiosa, sin aplicar ningún tipo de matiz, para referirse a procesos tan distintos como México, en el que claramente se puede considerar que existió un tiempo en el que la persecución religiosa existió como tal, o Checoslovaquia, un país en el que las autoridades gubernamentales se limitaron a aplicar en la medida de lo posible los principios de la separación de la Iglesia y el Estado, un trato igualitario a todas las religiones y la libertad de cultos. El concepto de persecución religiosa se usó de una forma tan ligera y generalista en tantos y tan variados contextos que, si bien fue útil internamente para los católicos, no sirvió para generar empatía en otros sectores de la sociedad, ya que consideraban que la terminología utilizada no tenía una traducción en la realidad empírica.

Por este motivo, (parte de) los expertos tienen que plantearse si deben seguir utilizando el concepto de persecución religiosa en el futuro en ciertos contextos, pues definir en esos términos lo que ocurrió, por ejemplo, durante la Primera República checoslovaca o la Segunda República española, implica asumir sin crítica el discurso de la época. Si los procesos de secularización o laicización en los que existen periodos más o menos puntuales de violencia anticlerical popular se definen de la misma forma que aquellos en los que existió un proceso sistemático de persecución religiosa gubernamental, la precisión analítica queda rebajada y los matices históricos completamente difuminados.

En este sentido, me gustaría hacer constar que incluso, aunque eran poco habituales, hubo católicos contemporáneos que tuvieron la claridad suficiente como para saber diferenciar con nitidez lo que diferenciaba la persecución religiosa de momentos de violencia anticlerical puntuales. La francesa Girod de L'Ain, hija de la secretaria homónima de la organización católica femenina llamada Action Sociale de la Femme, al ser preguntada en 1926 durante un viaje en los Estados Unidos sobre la situación de los derechos de los católicos en Francia, aseguró que no existía tal persecución religiosa. A esto añadió, según el redactor del *Catholic News Service*, que «Local incidents, provoked by socialist or communist municipal authorities, cannot be taken as a gauge of a national anti-religious animus» y que «publicity given to such incidentes in other countries was to be deplored since it lent a false proportion to the diminishing feeling against Catholics».⁷⁴ Siguiendo las diferenciaciones que esta lúcida católica fue capaz de hacer en el momento, considero que los historiadores, pues contamos con mayor perspectiva, no deberíamos cometer el error de equiparar procesos como el que

⁷⁴ *Catholic News Service*, 28-6-1926, p. 17.

se produjo en México durante el gobierno de Calles (en el que miles de personas murieron por su condición de católicos debido a la acción gubernamental), con la Segunda República española (en la que por su condición de católicos «solo» murieron varias docenas de personas y no por la acción del gobierno). Como ocurre con el concepto de genocidio, si el concepto de persecución religiosa se utiliza para todo en la historiografía, acabará por perder su valor analítico.

Es decir, los sujetos católicos del pasado tenían, por supuesto, todo el derecho del mundo a identificarse a sí mismos como miembros de una comunidad perseguida, pues esto daba un significado y una relevancia a su lucha que trascendía sus propias realidades inmediatas. Sin embargo, los historiadores profesionales no pueden utilizar las mismas categorías empleadas por los sujetos históricos como representaciones de la realidad, sino como un recurso lingüístico que los sujetos utilizaban para interpretar su propia vivencia, la cual, como demuestran los casos de México, España y Checoslovaquia, podía ser muy distinta, por mucho que la interpretasen de forma similar en todos los casos.

5. REFERENCIAS

- ASTON, N. (2000): *Religion and revolution in France, 1780-1804*, CUA Press, Londres.
- BARRETT, D. B. y TODD M. J. (2001): *World Christian Trends*, William Carey Library, Pasadena.
- BRITO MOURA, M^a. L. de (2010): *A «Guerra Religiosa» na I República*, Centro de Estudos de História Religiosa, Lisboa.
- CAMINO, A. (2021): «Crítica religiosa y género en la obra literaria de la carlista Dolores de Gortázar (1895-1925)», *Espacio Tiempo y Forma. Serie V, Historia Contemporánea*, 33: 167-186.
- CUEVA, J. de la (1998): «Religious persecution, anticlerical tradition and revolution: On atrocities against the clergy during the Spanish Civil War», *Journal of Contemporary History*, 33: 355-369.
- CUEVA, J. de la (1999): «Cultura y movilización en el movimiento católico de la Restauración (1899-1913)», en M. SUÁREZ CORTINA (ed.), *La cultura española en la Restauración*, Sociedad Menéndez Pelayo, Santander: 169-192.
- CUEVA, J. de la (2000): «Católicos en la calle: la movilización de los católicos españoles, 1899-1923», *Historia y política*, 3: 55-80.
- CUEVA, J. de la y MONTERO, F. (2007): «Clericalismo y anticlericalismo en la España contemporánea», en J. DE LA CUEVA; F. MONTERO (eds.), *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*, Biblioteca Nueva, Madrid: 9-16.
- CUEVA, J. de la (2021): «Los ecos de la revolución mexicana: el catolicismo español en la transnacionalización de un conflicto (1926-1927)», en J. R. RODRÍGUEZ LAGO; N. NÚÑEZ-BARGUEÑO (eds.), *Más allá de los nacionalcatolicismos: redes transnacionales de los catolicismos hispánicos*, Sílex, Madrid: 203-228.
- FINCH, A. (2000): «A Persecuted Church: Roman Catholicism in Early Nineteenth-Century Korea», *The Journal of Ecclesiastical History*, 51: 556-580.

- GRIM, B. J. y FINKE, R (2007): «Religious persecution in cross-national context: Clashing civilizations or regulated religious economies?», *American Sociological Review*, 72: 633-658.
- GRIM, B. J., y FINKE, R. (2010): *The price of freedom denied: Religious persecution and conflict in the twenty-first century*, Cambridge University Press, Cambridge.
- GROSS, M. B. (2004): *The war against Catholicism: liberalism and the anti-Catholic imagination in nineteenth-century Germany*, University of Michigan Press, Michigan.
- HEMPTON, D. y MCLEOD, H. (eds.) (2017): *Secularization and Religious Innovation in the North Atlantic World*, Oxford University Press, Oxford.
- HERTZKE, A. D. (2004): *Freeing God's Children: The Unlikely Alliance for Global Human Rights*, Rowman & Littlefield, Lanham.
- LÓPEZ, D. (2011): «La guerra cristera (México, 1926-1929). Una aproximación historiográfica», *Historiografías*, 1: 35-52.
- MARCOS DEL OLMO, M^a. de la C. (2019): «República y religión: España, 1931-1933, y Portugal, 1910-1911», *Ayer*, 113: 23-49.
- MAREK, P. (2003): «Emancipation of Czech political Catholicism, 1890-1914», *East European Quarterly*, 37: 1-17.
- MARSHALL, P. (1997): *Their Blood Cries Out*, Word, Dallas.
- MEYER, J. (1973-1975 [2023]): *La Cristiada*, Siglo XXI Editores, México.
- MEYER, J. (2008): *La cruzada por México. Los católicos de Estados Unidos y la cuestión religiosa en México*, Tusquets.
- MEYER, J. (2016): «¿Cómo se tomó la decisión de suspender el culto en México en 1926?», *Tzintzun*, 64: 165-194.
- MOLINA FUENTES, M. G. (2014): «El conflicto Cristero en México: el otro lado de la Revolución», *Itinerantes: Revista de Historia y Religión*, 4: 163-188.
- OLIVERA, A. (2020): *La guerra cristera: Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929*, Fondo de Cultura Económica, México.
- PACES, C. J. (1999): «'The Czech nation must be Catholic!' An alternative version of Czech nationalism during the first republic», *Nationalities Papers*, 27: 407-428.
- SCOTT, J. W. (2001): «Fantasy echo: History and the construction of identity», *Critical Inquiry*, 27: 284-304.
- SPINKA, M. (1923): «Religious Movements in Czechoslovakia», *The Journal of Religion*, 3: 616-631.
- TACCHI, F. (2019): «The persecution of hatred: a study of the perception and interpretation of anticlericalism in Italian Catholicism (1904-1914)», *Rivista di storia del cristianesimo*, 17: 445-468.
- TRAPL, M. (1995): *Political Catholicism and the Czechoslovak People's Party in Czechoslovakia, 1918-1938*, East European Monographs, Columbia.
- TRETERA, J. R. (2001): «Church Autonomy in the Czech Republic», en G. ROBBERS (ed.), *Church Autonomy: A Comparative Survey*, Peter Lang, Frankfurt am Main: 633-644.
- WEIR, T. H. (2015): «A European Culture War in the Twentieth Century? Anticatholicism and Antibolshevism between Moscow, Berlin, and Rome 1922 to 1933», *Journal of Religious History*, 39: 280-306.

WEIR, T. H. (2018): «Europe's Interwar Kulturkampf». *Journal of contemporary history*, 53: s/p.