

Europa Oriental: del derrumbe al neoliberalismo

Ruth Casa Editorial no es una empresa imparcial o exenta de compromisos sociales. Nace en un momento muy especial de la historia universal, cuando la humanidad ha llegado al umbral de la catástrofe total o del parto de una nueva civilización. No obedece a intención apocalíptica alguna afirmar que este es el dilema que se dibuja en el horizonte.

Hoy hemos aprendido de nuestros fracasos que el trazado de la transformación socioeconómica que puede conducir a un mundo mejor pasa por una mudanza moral, que depende de la inteligencia que las generaciones involucradas logren transmitirse en esta dirección y de la implantación consecuente de una cultura de vida. Sin esto, otra democracia, no solo distinta, sino incompatible con la caricatura que ha prevalecido, sería imposible. Con eso se compromete Ruth Casa Editorial, con un mundo en el cual la libertad no pueda ser concebida fuera de la igualdad y de la fraternidad, sino exclusivamente a partir de ellas.

El nombre de la editorial se inspira precisamente en aquel pasaje bíblico que nos invita a apreciar más generosamente el significado de la solidaridad como virtud, y el núcleo de valores que nos impele al rescate y a la reflexión, a creer y a crear con coherencia, a decidir con lealtad y valentía, y a restituir al ser humano toda su dignidad.

Ruth Casa Editorial quiere proclamar desde el comienzo mismo su sentido de amplitud, sin fronteras, pero sin ambigüedades. Asocia su proyección a los movimientos sociales y en particular al Foro Mundial de Alternativas, sin constituir un órgano de este, ni contemplar restricciones nacionales, continentales, sectoriales o institucionales. Con la única aspiración de servir al impulso que reclama la marcha hacia un futuro donde todos tengan cabida. Los lectores dirán si lo logramos.

FRANÇOIS HOUTART
Presidente

Europa Oriental: del derrumbe al neoliberalismo

COORDINADO POR IVÁN EMILIO LEÓN



Traducción: Natalia Labzovskaya y Marcia Gasca Hernández
Edición: Gilma Toste Rodríguez
Diseño: Claudia Méndez Romero
Corrección: Ana Molina González
Diagramación: Bárbara A. Fernández Portal

© Ruth Casa Editorial
© Sobre la presente edición:
Editorial de Ciencias Sociales, 2011
Ruth Casa Editorial, 2011
Todos los derechos reservados

ISBN: 978-959-06-1368-5
ISBN: 978-9962-645-82-5

Prohibida la reproducción total o parcial, por cualquier medio, sin la autorización de Ruth Casa Editorial. Todos los derechos reservados en todos los idiomas. Derechos Reservados conforme a la ley.

Estimado lector, le estaremos muy agradecidos si nos hace llegar por escrito su opinión acerca de este volumen y de nuestras ediciones.

INSTITUTO CUBANO DEL LIBRO
Editorial de Ciencias Sociales
Calle 14, No. 4104, e/ 41 y 43,
Playa, Ciudad de La Habana, Cuba
editorialmil@cubarte.cult.cu

Ruth Casa Editorial
Calle 38 y ave. Cuba, edif. Los Cristales, oficina no. 6
apdo. 2235, zona 9A, Panamá
www.ruthcuadernos.org
ruthcuadernos@forumdesalternatives.org
rce@ruthcasaeditorial.org

Editorial

Cada época genera sus urgencias críticas. El siglo xx finalizó con la frustración rotunda de las esperanzas que había creado la Revolución de Octubre y con el encumbramiento del imperialismo bajo el liderazgo más absoluto de los Estados Unidos. Estos hechos resumen las complejidades, la irracionalidad, los peligros y los desafíos de nuestro tiempo. Desafíos para el pensamiento crítico y para la praxis.

Bajo el sello Ruth Casa Editorial se funda RUTH. CUADERNOS DE PENSAMIENTO CRÍTICO, que se reconoce precisamente así, de pensamiento crítico. Internacional por la naturaleza de la problemática que aborda, por la determinación de las alternativas y por una obligada vocación de universalidad. Tan universal debe aspirar a ser el proyecto como ha llegado a ser el mundo del capital que luchamos por subvertir. Nada de lo que ocurre en el tiempo que nos ha tocado vivir puede sernos ajeno. Nada debe escapar al rasero de la reflexión comprometida.

Por tal motivo nos reconocemos, como publicación, bajo el signo de la radicalidad revolucionaria, que diferenciamos de la radicalidad doctrinal. Rechazamos cualquier exclusión dogmática que margine el ingenio y el espíritu de búsqueda en el camino hacia el socialismo. Del mismo modo que no podemos ceder a propuesta de tipo alguno que nos distancie de la ruta hacia un mundo signado por la seguridad, la justicia, la libertad y la equidad para todos los pueblos.

RUTH
CUADERNOS DE PENSAMIENTO CRÍTICO

Presidente: François Houtart
Director General: Carlos Tablada Pérez
Asesor de la Dirección: Pablo González Casanova
Editora: Ana Molina González
Correctora: Denise Ocampo Álvarez
Directora Artística: Claudia Méndez Romero
Administradora web y programadora: Yané Alfonso
Administradores: Armando Nafal / Alejandro Sean García
Asesor Jurídico: Julio Antonio Fernández

CUADERNOS DE
PENSAMIENTO
CRÍTICO **RUTH**

CONSEJO DE DIRECCIÓN:

AURELIO ALONSO / CARMEN BOHÓRQUEZ / Atilio A. Boron /
FRANÇOIS HOUTART / PILAR JIMÉNEZ / NELSON ROQUE /
FERNANDO MARTÍNEZ HEREDIA /
JOHN SAXE-FERNÁNDEZ / CARLOS TABLADA PÉREZ

CONSEJO EDITORIAL:

SAMIR AMIN / WALDEN BELLO / AHMED BEN BELLA /
LEONARDO BOFF / SUZY CASTOR / ANA ESTHER CECENA / CAMILLE CHALMERS /
THEOTONIO DOS SANTOS / BERNARD FOUNOU / PIERRE GALAND /
PABLO GONZÁLEZ CASANOVA / JULIO CÉSAR GUANCHE / FRANZ HINKELAMMERT /
RAÚL JENNAIR / NÉSTOR KOHAN / GEORGES LABICA / MICHAEL LÖWY /
OSVALDO MARTÍNEZ / ISTVÁN MÉSZÁROS / ABDOURAHMANE NDIAYE /
CARLOS NOGUERAS / IGNACIO RAMONET / GABRIELA ROFFINELLI / ARUNDHATI ROY /
EMIR SADER / EDUARDO SAXE-FERNÁNDEZ / BEATRIZ STOLOWITZ /
EDUARDO TORRES-CUEVAS / ERIC TOUSSAINT / NGUYEN VAN THANH /
IMMANUEL WALLERSTEIN

EQUIPO DE REDACCIÓN:

MIRIAM HERRERA / NELSON ROQUE /
DENISE OCAMPO ALVAREZ

RUTH. CUADERNOS DE PENSAMIENTO CRÍTICO responde a la creciente necesidad de la sociedad del siglo XXI de información sobre el desarrollo del pensamiento social, económico, político y filosófico de actualidad. Los conceptos expresados por los autores no reflejan necesariamente los criterios de la Dirección, que se reserva el derecho de expresarlos cuando lo estime conveniente.

Índice

Trípode

- 11 / Presentación
- 15 / TAMASH KRAUSZ / Revolución frustrada: del socialismo estatal al capitalismo transnacional
- 27 / ELENA PONOMAREVA / Estrategias para la destrucción de Estados soberanos: experiencia de los Balcanes y de las «revoluciones de los jazmines»
- 49 / ALEKSANDR TARASOV / «La segunda edición del capitalismo» en Rusia
- 109 / BORIS KAGARLITSKI / Rusia: retorno a la periferia
- 156 / ILIÁ BUDRAYTKIS Y MARÍA KURSINA / Rusia: La protesta social y las perspectivas de la izquierda anticapitalista
- 169 / MADINA TLOSTANOVA / Las ex colonias no europeas de la URSS y el actual sistema colonial de género
- 199 / ALEKSANDR IRJIN / Reintegración del espacio postsoviético: condiciones, interpretación teórica, escenarios posibles

La linterna

- 212 / CLAUDIO KATZ / Modelos, ensayos y balances del socialismo

El Dios de todos los nombres

- 262 / VÍCTOR YELENSKI / Religión y sociedad: Europa Central y Oriental después del comunismo

Palabra propia

- 282 / A. V. BUSGALIN / Discurso pronunciado en el XXVIII Congreso del PCUS

Visiones

- 289 / YEVGUENI FIX / La responsabilidad del artista postsoviético



El Dios de todos
los nombres

VÍCTOR YELENSKI*

Religión y sociedad: Europa Central y Oriental después del comunismo

Las tendencias de los cambios socio-religiosos en los países donde la erradicación de la religión fue un componente inalienable de la política social son extremadamente interesantes para filósofos, sociólogos y politólogos ¿Cómo se desarrollan los procesos religiosos después de décadas en las que se intentó su erradicación forzosa?, ¿retorna la religión en las sociedades postcomunistas a la esfera pública o se limita a la «esfera de almas humanas»? ¿qué explica las diferencias, a veces pasmosas, en la conducta religiosa de la población en países que han vivido experimentos *quasi* ateístas? Este trabajo intenta responder a estas interrogantes, limitado, desde luego, por el volumen de información que puede contener un artículo de revista.

La Iglesia en el comunismo: cinco modelos

La situación de las instituciones religiosas en los países del bloque oriental, solo a primera vista, parecía uniforme. En realidad, las diferencias

* Doctor en Filosofía, redactor principal de la revista *El hombre y el mundo* e investigador del Instituto de Filosofía «Grigori Skovorod». Es presidente de la Asociación ucraniana para la libertad religiosa y autor de *La religión después del comunismo*, entre otras obras.

eran más sustanciales de lo que se podía esperar de los regímenes políticamente similares de estos países, cuya gran mayoría se encontraba controlada de manera rigurosa por el Kremlin. Para comprender las causas de estas diferencias, tratemos de examinar los modelos de la evolución socio-religiosa de los países del «segundo mundo».

El primero de ellos se puede definir como *absolutismo secular*. Este modelo se limita a la Albania de los tiempos de la dictadura de Enver Hoxha. En septiembre de 1967, se anunció que las 2 169 iglesias, mezquitas y casas-templo del país se clausuraban, y a partir de ese momento Albania se convertía en el primer Estado atea en el mundo ¿Qué hizo posible este paso del dictador albanés, paso que no se habían atrevido a dar ni Stalin ni Mao? Sí, naturalmente, la concepción política del «camino albanés»: la fortaleza de verdaderos comunistas, rodeada de imperialistas enloquecidos; el último bastión de Lenin y Stalin en el infinito océano de oportunistas y revisionistas que habían traicionado los legados de los clásicos.¹

Pero al mismo tiempo, los investigadores prestaron atención a que la penetración en el país del islam, de la religión ortodoxa y del catolicismo tenía un carácter superficial. El *ethos* albanés, que en gran medida siguió siendo pagano, no los asimiló nunca por completo.

El islam, la religión ortodoxa y el catolicismo, que llevaban a cabo sus servicios en lenguas árabe, griega y latín respectivamente, eran asimiladas por muchos como religiones extranjeras. Al fin y al cabo, en Albania no llegó a establecerse nunca una institución religiosa que todos pudieran considerar defensora de la identidad albana, de su cultura y su lengua, y que llegara a serlo de veras. Presten atención a esto: la especificidad albanesa nos hará falta a la hora de examinar otro modelo de rígida y antagónica separación entre la Iglesia y el Estado.

Este modelo fue el que realizó más o menos, de forma consecuente, la Unión Soviética. La amplitud de su política religiosa era más que extensa. Desde el sangriento terror en uno de sus extremos —terror que eliminó a más de cincuenta mil sacerdotes ortodoxos—² hasta la política de la introducción de la «Iglesia *principal* del pueblo *principals*» en el sistema del adoctrinamiento político.

¹ P. Prifti: «Albania-Towards an Atheist Society», en *Religion and Atheist in the USSR and Eastern Europe*, ed. by B. R. Bociurkiw and J. W. Strong, Londres y Basingstoke, 1975, pp. 338-391.

² D. V. Pospelovskiy: *La iglesia ortodoxa rusa en el siglo XX*, Moscú, 1995, p. 171.

Desde los intentos, completamente serios, de «resolver de una vez la cuestión religiosa», hasta la llamada «NEP religiosa» y la exigencia de que los sacerdotes educaran a su *grey* de acuerdo con el espíritu soviético. En su «magnitud promedio», este modelo se reducía al control total de la actividad religiosa, su —casi— completa limitación a la esfera del culto, las represiones contra los disidentes religiosos, la creación de una poderosa infraestructura para erradicar «prejuicios religiosos» y la utilización del clero en la política exterior. Y, de nuevo, el régimen soviético, con todos sus rasgos bien conocidos, con todos sus intentos de quebrantar —por la fuerza— al enorme país, actuaba dentro de un contexto cultural e ideológico perfectamente definido. Las obras de N. Berdiayev, S. Bulgakov, V. Senkivski, M. Sernov, V. Rosanov, P. Struve y otros testigos de los inicios de la política antirreligiosa soviética, no permiten analizar las raíces de la tragedia de la Iglesia —al menos la ortodoxa— como algo que se encuentra fuera de los límites de ella misma, de la conciencia religiosa y la experiencia religiosa del pueblo. Nikolai Sernov lo expresó de una manera muy simple y transparente: «La intelectualidad rusa y la Iglesia ortodoxa, en las figuras de sus jerarcas, condujeron a Rusia hasta la revolución, la cual colocó a la cabeza del país un gobierno hostil al cristianismo».³

Presten atención a otra circunstancia: en realidad —de una manera semivelada y extraoficial— Moscú reconoció la imposibilidad de la implantación de una misma política religiosa en la Rusia Central y Asia Central, en Ucrania Occidental y Bielorrusia, en Lituania y en Georgia. De hecho, a pesar de las episódicas acusaciones contra directores de escuelas que desempeñaban —a la vez— las funciones de *mullah*, o de secretarios de los comités regionales del partido que participaban en ceremonias religiosas en Uzbekistán o en Turkmenia, el poder central acabó por reconciliarse con la idea de que era incapaz de modificar el modo de vida definido por el islam. Tras una fachada socialista perfectamente «honorable», en las repúblicas islámicas siempre existió la poli-gamia, el *kalim*, la circuncisión de casi 100 % de los niños varones y la venganza de sangre en el Cáucaso Norte. En otras palabras, incluso en los tiempos de la Unión Soviética, que llevaba a cabo una política rigurosamente centralizada dirigida contra la religión, el estado de las instituciones religiosas y el desarrollo socio-religioso —en gran medida— se

³ N. Zernov: El renacimiento religioso ruso del siglo xx, París, 1974, p. 222.

determinaban por el carácter de la cultura religiosa de los pueblos, formada a lo largo de muchos siglos.

Esto se aprecia, claramente, en el ejemplo del tercer modelo, que podemos definir convencionalmente como alianza desigual entre el Estado y la Iglesia mayoritaria. Dentro de los marcos de este modelo, el Estado, por fin, establece un *modus vivendi* (igual) con la Iglesia, que por tradición abarca a la mayoría de la población. A la vez, el Estado utiliza «su» Iglesia como arma para su propia legitimación, para fortalecer el nacionalismo y justificar el régimen. Este modelo caracteriza la situación religiosa en Rumania y Bulgaria socialistas, así como en algunas de las repúblicas yugoslavas (Serbia y Macedonia). La formación de este modelo pasó por tres etapas.

En primer lugar, el período de preparación de la ofensiva contra la Iglesia (tiempo del Frente popular en Rumania y Frente patriótico en Bulgaria); luego, el terror estalinista contra las iglesias y, por último, el paso al riguroso control sobre la Iglesia mayoritaria, a la que, sin embargo, se le otorgó un lugar especial y se le concedieron determinados privilegios. Es decir, después de los ataques contra la religión a la usanza soviética, los regímenes comunistas balcánicos retornaron al sistema orgánico —característico de sus países— de relaciones entre el Estado y la Iglesia. En este sistema, el lugar rector pertenece a la Iglesia ortodoxa, que desempeñó un papel excepcional en la preservación y consolidación de las naciones; su estatus se asimilaba como atributo obligatorio de lo estatal.⁴ Las autoridades de Macedonia, incluso, manifestaron una aguda crítica a la dirección de la Iglesia ortodoxa serbia, que no reconocía (y todavía no reconoce) la autonomía de la Iglesia ortodoxa macedonia, subrayando que esto significaba el no reconocimiento de la nación macedonia por el patriarca de Belgrado y su negación del principio de la autoadministración socialista proclamada por Josip Broz Tito.⁵

A diferencia de los líderes soviéticos, tanto Todor Zhivkov, como Nicolae Ceausescu, subrayaban la importancia de la Iglesia ortodoxa en la historia de sus pueblos, en la educación del patriotismo de las masas⁶ y, de hecho, realizaron un intento bastante exitoso de convertir

⁴ K. E. Skurat: *Historia de las iglesias ortodoxas rurales*, t. 1, Moscú, pp. 159-162, 189-199.

⁵ «Política», *Belgrado*, 14 de abril de 1982.

⁶ Entrevista a T. Zhivkov en *Tserkovnii vestnik*, 21 de septiembre de 1968. K. Hitchins: «The Romanian Orthodox Church and State», en *Religion and Atheism in the USSR and Eastern Europe*, pp. 322-326.

las estructuras eclesiásticas en un complemento del departamento ideológico del aparato estatal-partidista.⁷ Sin embargo, es importante comprender también que este estatus se logró por vía de una poderosa presión sobre la Iglesia, purgas contra los sacerdotes y un férreo control sobre el pensamiento eclesiástico. Debido a esto, jerarcas completamente leales fueron promovidos a los puestos rectores y surgieron silogismos como «el cristiano es el hombre nuevo; el hombre nuevo es el hombre soviético»; por consiguiente, el cristiano es el hombre soviético».⁸

El siguiente modelo del funcionamiento de la religión en los países del bloque soviético puede denominarse *liberal-comunista*. Halló su realización en Checoslovaquia, Hungría, algunas de las repúblicas de la antigua Yugoslavia y en la República Democrática Alemana (RDA). Después de la Segunda Guerra Mundial, aquí también hubo una grosera presión sobre la Iglesia: arrestos, torturas, purgas, etc. En algunos países, la conformación de una actitud liberal —hasta cierto punto— hacia las instituciones religiosas se prolongó por décadas. Por ejemplo, en Hungría, las limitaciones cada vez más severas de la actividad religiosa entre 1945 y 1948 llegaron a convertirse, para el año 1956, en un verdadero terror estalinista contra la Iglesia. Luego, una breve liberalización durante la época de la revolución de 1956, y de nuevo, la «reacción», que duró hasta 1963. Y solo después de esto se pudo hablar de la relativa normalización de las relaciones entre el Estado y la Iglesia en la «barraca más alegre del campo socialista».

En la RDA, los intentos de una colaboración más o menos, igualitaria entre «el primer Estado, en la tierra alemana, de obreros y campesinos» y la Iglesia tuvo lugar solo los primeros cuatro años después de la guerra, gracias a la administración soviética, que entonces no estaba interesada en presionar a la Iglesia. Posteriormente, durante casi treinta años se efectuó una ofensiva contra la Iglesia, y solo en la última década de existencia de la RDA⁹ se percibió cierta normalización y ampliación de las libertades religiosas.

⁷ T. Gilberg: «Religion and Nationalism in Romania», en *Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics*, New York, 1984, p. 178.

⁸ J. Paszor: «The Theology of the Serving Church and the Theology of Diaconia in the Protestant Churches and their Consequences in Hungary during the time of Socialism», en *Religion in Eastern Europe*, vol. XV, no. 6, 1995, pp. 22-36; I. Ika: «El lugar de la doctrina social en la iglesia ortodoxa rumana», en *La Doctrina social de la iglesia*, Lvov, 1998, p. 229.

⁹ J. P. Burgess: *The East German Church and the end of Communism*, New York, 1997; J. Althausen: «The churches in GDR between Accommodation and Resistance», en *Religion in Eastern Europe*, vol. XIII, no. 6, 1993, pp. 25-32.

En cuanto al gobierno checoslovaco, comenzó su actividad en el campo religioso, intentando crear una «Iglesia católica nacional» que rompiera todas las relaciones con el Vaticano.¹⁰

Al mismo tiempo, las iglesias en los países que podían describirse dentro de los «pautas» de este modelo, disfrutaban de libertades y posibilidades (al menos, a partir de 1960) que no existían en la URSS. Las instituciones religiosas recibían subsidios —en dinero— del gobierno, tenían derecho a llevar a cabo el trabajo caritativo y de enseñanza religiosa, y editaban con bastante facilidad publicaciones religiosas y eclesiásticas. Un detalle curioso: en el último cuarto de siglo de la existencia de la República de Yugoslavia, la tirada de la Biblia superó en números las ediciones de literatura marxista. La Iglesia recibía estas condiciones, relativamente normales, de existencia a cambio de la renuncia a toda actividad política no sancionada. El Estado consideraba útil estimular la educación moral —sobre todo de los jóvenes—, las acciones de caridad y los proyectos de beneficencia realizados por la Iglesia; pero mantenía a las instituciones religiosas bajo un estricto control, infiltrando —en la administración de las iglesias— agentes de servicios especiales y persiguiendo a los disidentes religiosos.

Y, por último, el modelo del desarrollo religioso-social y de las relaciones entre el Estado y la Iglesia, que solo existían en uno de todos los países comunistas de la Europa Central: Polonia. El rasgo fundamental del «modelo polaco» es la interacción constante y extraordinariamente activa entre la Iglesia católica y el Estado, en un régimen de cooperación obligada y —con mayor frecuencia— una aguda competencia. Acerca del papel de la Iglesia polaca en el destino de ese país, se han escrito innumerables investigaciones, tanto en la propia Polonia, como fuera de sus confines. Pero, es importante destacar que la Iglesia como el bastión del espíritu polaco, forjada y fortalecida en oposición a la ortodoxia rusa y el protestantismo alemán, después de la división de Polonia —en el período comunista— adquiere otra función relevante: determinar la sociedad civil y oponerse, de una manera organizada, consecuentemente y hábil, al régimen.¹¹

¹⁰ P. Rámet: «The Catholic Church in Slovakia 1948-1991», en *Religion and Nationalism in East European politics*, San Francisco-Oxford, 1991, pp. 276-287.

¹¹ M. D. Blais y S. Sokolowsky: «Positionnement de la hierarchie catholique polonaise face a l'Etat et a la population dans les années 1980" en *Social Compass*, vol. 44, no. 4, 1997, pp. 545-565.

Por un lado, la Iglesia polaca con su autoridad limitaba al comunismo en su afán de convertirse en una herencia importante para la nación. Por el otro, entraba en diálogo con las autoridades —en nombre de la nación—, discutía con ellas, establecía compromisos (cuyos límites fueron trazados en 1950) y lograba grandes concesiones. La Iglesia católica romana, que gozaba de un apoyo colosal y regularmente demostrado de los polacos (por ejemplo: todos los años cerca de dos millones de personas iban a una peregrinación en Chenstochovsk; y, en 1979, casi un tercio de la población del país salió a recibir al Papa Juan Pablo II), se oponía al poder público en cuestiones que no podían ser objeto de discusión alguna, entre las iglesias y los gobiernos, en ningún otro país comunista.

Basta recordar cómo en 1975 y 1976 los cardenales Stefan Wysinski y Karol Wojtyła se manifestaron en contra de «las relaciones inalterables y fraternales con la Unión Soviética», y «el papel rector y dirigente del Partido unido obrero polaco». E incluso, en el período del sindicato «Solidaridad», al que la Iglesia ayudaba y con el que simpatizaba, renunció, sin embargo, al papel de «copiloto» del famoso sindicato, ocupando una posición de mediador entre «Solidaridad» y el Estado. Es evidente que la Iglesia polaca salió de la época comunista con el mayor prestigio en toda su historia.¹²

Transformaciones postcomunistas

Las naciones que pasaron por el experimento *quasi* atea, más o menos intenso, son muy desiguales en indicadores tales como: la declaración de fe en Dios, la conducta religiosa, la pertenencia a determinada organización religiosa, el nivel de confianza en la Iglesia, etc. La población de Rumania y Polonia muestra uno de los índices de religiosidad más elevados en Europa, mientras que la de República Checa y los territorios de la Alemania oriental, los más bajos. Es imprescindible analizar la historia de estos países para comprender por qué los eslovacos asisten a los servicios religiosos veintidós o veintitrés veces al año, mientras que los checos, que antes formaban con ellos un mismo Estado,

¹² S. Stoltenberg: «Religious Identities in Post-Communist Central Europe: The Polish Case», en *Identities in Transition: Eastern Europe and Russia after the collapse of communism*, ed. by Victoria E. Bonnell, University of California Press, 1996, p. 130; O. I. Borkovskiy: *Introducción al nacionalismo*, UTGI, Munich, 1991-1992, p. 248.

menos de seis; y por qué lo croatas confían a la Iglesia católica y sus vecinos eslovenos en las instituciones estatales. Y, sobre todo, el papel que la Iglesia desempeñó en su formación.

Para polacos, eslovacos y croatas, por un lado, y para checos y eslovenos, por el otro, las iglesias desempeñaron, en este proceso, papeles muy diferentes. El «futuro» primer presidente de Checoslovaquia, Tomas Masarik, afirmó: «Cada checo que conoce la historia de su pueblo debe manifestarse por la Reforma o contra la Reforma, por la idea checa o por la idea de Austria, arma de la contrarreforma y la reacción. Hus, Zizka, Chelchinski y Komenski son nuestro programa vivo».¹³ Entre 1918 y 1930 cerca de 1 900 millones de ciudadanos de Checoslovaquia cambiaron de religión; la mayoría de ellos dejaron de ser católicos.¹⁴

Las sociedades postcomunistas forman modelos de relaciones estatal-eclesiásticas y socio-eclesiásticas, en correspondencia con su historia y su cultura. En la primera década postcomunista, el más expresivo y predecible fue el tipo balcánico, donde se pueden ubicar los países que en el período comunistas realizaron el modelo de unión desigual entre el régimen nacional-comunista y la Iglesia mayoritaria. Este tipo se caracteriza por los siguientes rasgos: privilegios especiales para la Iglesia mayoritaria (*de facto* e incluso *de jure*); en algunos países (Bulgaria, Macedonia y otros) sus Iglesias se mencionan especialmente en las constituciones.

Estos países también aplicaron limitaciones más o menos evidentes para las minorías religiosas. A este tipo pertenecen no solo los países propiamente balcánicos (Albania, Bulgaria, Rumania y Serbia), sino también las naciones como Georgia. Es importante señalar que hablar de la libertad de culto en estas naciones, que —además— han pasado por guerras —en el sentido como lo entienden la Declaración de los Derechos del Hombre y otros documentos internacionales—, solo se puede con grandes reservas. En muchos de estos países, inmediatamente después de la caída del comunismo, la Iglesia ortodoxa se convirtió en el centro de la formación de la nueva, mejor dicho, «corregida», identidad. Esto, acerca este tipo al postsoviético, del que hablaremos más adelante. La ortodoxia desempeña su papel especial en la preservación del carácter «serbio», «rumano», «georgiano» o «búlgaro», así como su importancia como Iglesia mayoritaria para el desarrollo ulterior de las naciones.

¹³ Borkousk: *Introducción al nacionalismo*, Ed. VIGI, 1991-1992, p. 253.

¹⁴ Mánhattan: *The Vatican in World Politics*, Gaer Associates, New York, 1949, p. 253.

La ortodoxia le impregnaba, al espacio postcomunista, un simbolismo más o menos poderoso, común para los antiguos comunistas y los antiguos disidentes; este simbolismo se visualiza de manera monumental (como en el caso de la restauración en 1992 y 1999 del templo de Cristo Salvador en Moscú, destruido en 1931, o el proyecto de la gigantesca catedral de la Salvación Nacional en Bucarest). A veces, los símbolos religiosos sencillamente reemplazan los símbolos comunistas de la manera más desenfadada; por ejemplo, Serguei Mijalkov varió el texto del himno ruso, escrito por él mismo, reemplazando las palabras «el partido de Lenin, el partido del pueblo nos conduce al triunfo del comunismo» por «¡Eres única! ¡Solo tú eres así, tierra patria, cuidada por Dios!».

En algunos países la ortodoxia se desempeña como la expresión principal de la autoconciencia popular, como el recuerdo de la gloria pasada y de las humillaciones de hoy día. Esto se manifiesta, sobre todo, en el caso de la Iglesia ortodoxa serbia en las condiciones de amenaza de descomposición de Yugoslavia y, más tarde, de la pérdida de Kosovo y de Metojia. La amenaza externa a la población serbia convierte a la Iglesia en el símbolo central de la identidad serbia y en la rectora y preservadora de la memoria colectiva.¹⁵

Sin embargo, los «límites» de este tipo de relación Estado-Iglesia no son absolutamente rígidos. Algunos países, a lo largo de la primera década del siglo XXI, realizaron cambios incompatibles con la limitación de las libertades de las minorías religiosas, el fomento del chovinismo religioso y la intolerancia, así como la implantación de leyes discriminatorias. Tal es el caso, por ejemplo, de Croacia, que no solo geográficamente, sino también en esencia —en ese período— se fue convirtiendo, cada vez más, en una parte de Europa Central. En 2009, Croacia se unió a la OTAN y se preparó para ser miembro de la UE a partir de 2013. Desde 2004, Bulgaria y Rumania también son miembros de la UE y, por consiguiente, se ven obligadas a actuar —de acuerdo a las normas europeas— en la esfera de la libertad de culto. Al mismo tiem-

¹⁵ D. Djordjevic: «Serbian Orthodox Church, the Disintegration of Second Yugoslavia, and the War in Bosnia and Herzegovina», en *Religion and War in Bosnia*, ed. by P. Mojzes.—Atlanta: The American Academy of Religion, 1998, p.155; M. Vukomanovich: «The Role of the Serbian Orthodox Church in the Protection of Minorities and 'Minor' Religious Communities in the FR Yugoslavia», en *Facta Universitatis*, vol. 2, no. 6, 1999, p. 19.

po, la entrada en la UE es una prueba muy seria para las iglesias ortodoxas de estos países, que se han visto ante las exigencias morales de la Europa unificada y, no en el último lugar, vinculadas a las cuestiones de la sexualidad. La autorización de iguales derechos a parejas homosexuales y a las parejas matrimoniales tradicionales, tal y como se practica en muchos países occidentales, es un verdadero problema para Rumania, donde los abortos están permitidos solamente desde 1989 y la sanción penal por el homosexualismo fue derogada hace diez años, como resultado de una gran presión por parte de la UE.¹⁶

Además, la introducción de los estándares europeos —impuesta por los legisladores georgianos— en la esfera de la libertad de religión se convirtió en un problema para la Iglesia ortodoxa de Georgia. Este país, que a pesar de la guerra con Rusia y la pérdida de Abjasia y la Osetia del Sur, llevó a cabo serias reformas económicas y políticas, durante mucho tiempo fue un Estado donde se discriminaba a las minorías religiosas. En julio de 2011, el parlamento de Georgia aprobó reformas al Código Civil, firmadas por el presidente, gracias a las cuales obtuvieron el estatus de personas jurídicas las asociaciones religiosas: «que poseen vínculo históricos con Georgia o las asociaciones religiosas que gozan de este estatus en los países del Consejo de Europa». Anteriormente, el estatus de persona jurídica solo se otorgaba, a la Iglesia ortodoxa georgiana; los cambios provocaron grandes protestas de los georgianos ortodoxo, y una violenta reacción del patriarca Ilia II: quienes humillan a la Iglesia serán castigados.¹⁷ Pero las enmiendas adoptadas, junto a las reformas democráticas, han sido un paso muy serio para la salida de Georgia del grupo de países donde el desarrollo religioso-social y las relaciones estatal-eclésiásticas se desarrollan según el escenario «balcánico».

El segundo tipo de relaciones estatal-eclésiásticas y eclésiástico-sociales postcomunistas se pueden denominar centroeuropeas. El sistema de relaciones entre el Estado y la Iglesia se parece mucho a los que existe en la Europa Occidental. Casi todos los Estados de este tipo han firmado convenios con la capital apostólica, lo que otorga a la Iglesia católica algunos privilegios en comparación con las minorías religiosas. Sin embargo, la tendencia general de la UE, a la cual a fin de cuentas

¹⁶ S. Lavinia y L. Turcescu: *Religion and politics in post-communist Romania*, Oxford University Press, New York, 2007, p. 203.

¹⁷ V. Maltsev: «No humillen a la iglesia», *NG-religió*n, 20 de julio de 2011.

ingresaron estos países, es la extensión de los privilegios de las iglesias mayoritaria, e incluso las iglesias estatales, a todos los demás grupos religiosos.

En otros países de este tipo existen religiones «reconocidas» y «no reconocidas» (Lituania, Letonia, Chequia, Eslovaquia y otros); plazos de prueba para que las religiones «no reconocidas» adquirieran estatus oficial (Letonia y Estonia); limitaciones para las comunas, cuyos centros se encuentran fuera del Estado (Estonia). Algunos de estos países, alegando tradiciones históricas, rechazan los principios de la separación de la Iglesia del Estado. En la República Checa y Eslovaquia, por ejemplo, el clero era financiado por el Estado también en los tiempos comunistas. Al mismo tiempo, en los países de este tipo, es donde más consecuentemente se resuelve el problema de la restitución de los bienes de la Iglesia. A mediados de los años 2000, los países de Europa Central y del Báltico completan su transición, desde los regímenes totalitarios hasta la economía de mercado y el pluralismo político. La incorporación a la Europa unida exige de los gobiernos de estos países que adecuen sus normas internas en correspondencia con las normativas de la UE.

El tercer tipo de relaciones es el postsoviético propio de Ucrania, Bielorrusia y Moldova. Se caracteriza, ante todo, por la rígida separación entre la Iglesia y el Estado y la falta de la financiación de las organizaciones religiosas por parte de los órganos del poder central; el reconocimiento legal de la igualdad de las instituciones religiosas ante la ley; una legislación relativamente liberal sobre la libertad de conciencia, adoptada al calor de los sucesos que acompañaron la caída del comunismo. Sin embargo, son muy evidentes: la ineficiencia de los poderes legislativos, ejecutivos y jurídicos; el limitado desarrollo de la base legislativa; la lenta transformación de la sociedad; así como los retrocesos sociales, reflejándose de forma negativa en las garantías de los derechos y las libertades fundamentales del hombre.

Las nuevas normas jurídicas postsoviéticas, dirigidas a eliminar las bases mismas de la legislación estalinista —prácticamente invariable desde 1929—, han dejado sin resolver serios problemas de las relaciones entre el Estado y la Iglesia. Se trata no solo del contenido jurídico concreto de algunas disposiciones normativas, importante sin duda alguna, sino también de la filosofía, de las ideas conceptuales que forman el esqueleto esencial de estas relaciones. Digamos, si analizamos los debates previos a la adopción de las leyes sobre la libertad de concien-

cia de la Unión Soviética y de Rusia (1990) o Ucrania (1991), no descubriremos en ellas aquello que dos o tres años más tarde se convertiría en fuente de agudos debates y puntos de vista encontrados sobre los problemas fundamentales de las relaciones entre las instituciones religiosas y los Estados ruso, ucraniano, bielorruso y moldavo. Discusiones y, a veces, una lucha política más o menos aguda que se centraba en las cuestiones que antes no habían formado parte del círculo de temas que se debían discutir: la defensa legislativa de la Iglesia histórica y el otorgamiento a estas de privilegios que le garanticen determinada ventaja en la lucha contra los competidores; la rígida limitación para las instituciones religiosas no tradicionales y extranjeras; y la incorporación cada vez más activa de las «Iglesias mayoritarias» al proceso de servicio a los intereses del Estado.

Como es natural, el régimen autoritario establecido en Bielorrusia trata de controlar la esfera religiosa. Ya en 1996, se modificó el art. 16 de la Constitución de la República, que desde entonces prohibió la «actividad de las organizaciones religiosas..., que ponga obstáculos a que los ciudadanos ejecuten sus obligaciones estatales, sociales y familiares». Al año siguiente, el Consejo de Ministros decretó la organización del trabajo para interrumpir la actividad de las sectas «neomísticas y destructivas» y vedó la educación de los niños en la religión por parte de las organizaciones religiosas no registradas.¹⁸

El modelo postsoviético, en menor grado que el balcánico, está ensombrecido por el recuerdo de la supremacía incondicional de la «Iglesia principal», pero, en comparación con el modelo centroeuropeo, está más marcado por los intentos de sustituir el derecho por conceptos como «utilidad política» e intereses «nacionales» («estatales»). A fin de cuentas, el modelo postsoviético de las relaciones entre el Estado y la Iglesia es completamente adecuado al estado de transición que vive la sociedad, cuyo «punto de destino» no siempre se distingue con claridad.

Hasta no hace mucho, la Federación Rusa había sido (y a pesar de todo sigue siendo) un miembro natural de este «club». Pero, después de la «aguda discusión» en 1997, la Duma rusa, al final, consistió en redactar nuevamente la ley «Sobre la libertad de conciencia y organizaciones religiosas», que permite hablar de la evolución de las relaciones entre el Estado y

¹⁸ O. V. Dyachenko: «La libertad de credo y la neocultura», en *Neocultura: Nuevas religiones del siglo*, Minsk, 2000, pp. 145-147.

la Iglesia en una dirección que las asemejaba al modelo «balcánico». En todo caso, la discriminación de las comunidades religiosas «no tradicionales», tanto por parte de los órganos del poder, como por la mayoría ortodoxa, es un fenómeno muy difundido, mientras que la unión entre el Patriarcado de Moscú y los órganos estatales es cada vez más estrecha. Se hacen intentos por reducir la identidad rusa a la ortodoxia, ignorando sus fuentes; la Iglesia rusa se percibe como un instrumento importante, capaz de fortalecer la influencia del Estado ruso a nivel internacional.

Ucrania, donde el pluralismo religioso no permite que ninguna de las iglesias predomine y oprima a las minorías religiosas, tiene la posibilidad de salir del club postsoviético de las relaciones entre el Estado y la Iglesia. Ucrania ha logrado elevados estándares en la esfera de la libertad religiosa, sin embargo, estos logros están amenazados por: la ausencia de una legislación transparente, un sistema judicial eficaz y el alto nivel de corrupción.

Direcciones de los cambios

¿Cuáles son los cambios más significativos que han ocurrido en la esfera religiosa en los países postcomunistas?

El primero es, desde luego, el cese de las discriminaciones y limitaciones, y el desarrollo de la infraestructura eclesiástica, la vida monástica, la educación eclesiástica y el servicio social de las iglesias. Aquí es donde los cambios se hacen más evidentes, aunque sea porque pueden medirse en cifras. El rápido aumento del número de templos, monasterios, escuelas religiosas, misiones, etc. son imposibles de negar.

Resulta menos evidente la tendencia masiva hacia lo sacro y la cantidad radical de conversiones. También aquí se puede operar con cifras. Casi en todos los países poscomunistas se percibe el aumento, a veces significativo, del peso específico de quienes proclaman su fe en Dios (con excepción, tal vez, de Polonia, donde este índice ya no tiene hacia dónde crecer). Sin embargo, los cambios en la conducta religiosa son menos palpables, aunque sí existen.

En segundo lugar, en muchos países, el peso específico de quienes se consideran ortodoxos o católicos supera la cantidad de quienes han proclamado abiertamente su religiosidad. Esto significa que para una cantidad muy grande de personas no es importante el hecho específico de

la religiosidad y, por consiguiente, de los sentimientos religiosos, sino la pertenencia real a una gran comunidad, que puede identificarse, entre otras cosas, por sus características confesionales. Recordemos que muchos de quienes hoy se consideran ortodoxos, musulmanes, etc., eran —no hace mucho tiempo— «soviéticos», que sin tener problemas con su autoidentificación, la perdieron de pronto, adquiriendo otra nueva. No son hipócritas, pero su pertenencia religiosa es más bien un intento por restablecer una tradición interrumpida, y no un deseo de establecer un vínculo trascendental con Dios.

Son más evidentes los cambios en la esfera donde la religión se convierte en un serio factor de movilización política y étnica.

Esto se ha manifestado, muy nítidamente, en varios episodios de la historia poscomunista. Ante todo, la religión desempeñó su papel en los conflictos bélicos en la ex Yugoslavia, el Cáucaso del Norte y en la Transcaucasia. La movilización de la religión —con fines político-militares— se realizó en estos lugares mediante la transformación de la doctrina religiosa en un programa político-militar o por la saturación de la política con símbolos, retórica y motivación religiosas. Precisamente, este último vector definió el rumbo de las relaciones entre la religión y la política durante la guerra en Yugoslavia. Las concepciones políticas claves adquirieron un colorido religioso evidente; se desarrollaron las ideas de la «sagrada Serbia», «Croacia protegida por Dios» y «lucha sagrada» contra los interventores.¹⁹ Las diferencias sociales, políticas y culturales existentes se sacralizan, elevándose hasta un nivel metafísico. En la conciencia masiva, el conflicto se convierte en un choque entre «razas diferentes», y se demoniza a la parte contraria. Los «nuestros» son los ejecutores de la voluntad de Dios, mientras que los «otros» lo son de la voluntad del diablo. Al mismo tiempo, se implanta el mito sobre la existencia de una conspiración global y sobrenaturalmente poderosa. La religión, legitima la defensa de «nuestra causa» por la comunidad religiosa de Bosnia y Herzegovina, oprimidas entre las mucho más poderosas Serbia y Croacia, dispuestas a defender los intereses de los ortodoxos y los católicos, respectivamente, en dicha región. Los musulmanes de Bosnia apelan a la solidaridad musulmana global y reciben apoyo, y destacamentos de combatientes musulmanes, forjados en la lucha contra la URSS en Afganistán, se dirigen a los Balcanes. La

¹⁹ M. A. Sells: *The Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia*, Berkeley, 1996, p. 31.

«comuna bosnia», completamente laica, se convierte al islam con gran rapidez. En el destacamento élite bosnio Cisnes Negros se introduce el *shariat*, sus combatientes dedican dos horas diarias a los estudios religiosos bajo la dirección de los capellanes musulmanes. Las autoridades musulmanas tratan de impedir los matrimonios mixtos entre los musulmanes y no musulmanes, el consumo de la carne de cerdo y alcohol e incluso, la música serbia tradicional.²⁰

La guerra en la antigua Yugoslavia condujo a grandes pérdidas humanas, a la destrucción de objetos sacros, a cambios en el mapa político y confesional del país, y a un serio daño en el diálogo entre ortodoxos y católicos, entre cristianos y musulmanes. Objetivamente, la guerra condujo a un empeoramiento de las relaciones entre cristianos y musulmanes, y al agravamiento del conflicto armenio-azerí alrededor del Nagorno Karabaj. Este conflicto creció hasta convertirse en una guerra donde Azerbaiyán perdió 20 % de su territorio. En ambos países, alrededor de 1,1 millón de personas se convirtieron en refugiados o perdieron sus viviendas. Los intentos de los líderes espirituales, de ambos países, por dar pasos reales para regular el conflicto —en su etapa temprana— no solo no hallaron apoyo, sino que provocaron una aguda crítica en los círculos radicales.

El algoritmo de la incorporación de la religión al conflicto yugoslavo se repitió, en realidad, durante las guerras ruso-chechenas. Tanto los líderes de Chechenia, como la dirección de la Federación Rusa —sin duda alguna—, al principio del conflicto bélico no atribuían ninguna importancia a la religión. Después del comienzo de la Primera Guerra ruso-chechena (1994-1996), el patriarca de Moscú —Alexiy II— y el líder de los musulmanes de Chechenia rechazaron «la propia idea de la posibilidad de que el conflicto alrededor de Chechenia se transforme en una oposición cristiano-musulmana».²¹

Sin embargo, en el período entre las guerras (1996-1999), la religión como factor de demarcación comienza a desempeñar un papel cada vez mayor en el discurso político-militar. Después de la muerte del presi-

²⁰ D. M. Johnston y J. Eastvold: «History Unrequited. Religion as Provocateur and Peacemaker in the Bosnian Conflict», en *Religion and peacebuilding*, ed. by Harold Coward and Gordon S. Smith.-Albany, New York, 2004, pp. 228-229.

²¹ Encuentro del Patriarca Aleskiy II con el líder de los musulmanes de Chechenia; *Revista del patriarcado de Moscú*, no. 5, 1995, pp. 17-18; «La posición de la iglesia ortodoxa rusa en relación con el conflicto de Chechenia», en *Pensamiento ruso*, no. 4089, 1995.

dente de Ichkeria Dzyojar Dudáyev (1996), su sucesor Zelimkhan Yandarbiyev proclama el islam como la religión oficial de la república e introduce los tribunales del *shariat*.²² Durante la Segunda Guerra ruso-chechena (1999-2000), el islam, en Chechenia, se radicaliza con rapidez. Los ex combatientes musulmanes de Afganistán, que llegan a Chechenia en grandes cantidades para participar en el *yihad*, así como los *vababbits daguestanos*, de tendencias radicales, contribuyeron a la radicalización de Chechenia. Su propaganda se destina a los jóvenes que tienen una idea muy aproximada sobre el islam y para quienes la participación en el *yihad* se hace su profesión y modo de vida. El terrorista profesional e ideólogo de la creación de un Estado islámico en el territorio de Chechenia, Amir Ibnal Hattab, se convierte en el ídolo de estos jóvenes. Bajo su dirección en el campamento religioso-militar «Cáucaso» junto a la aldea Sterzhen-Yurt (en Chechenia), alrededor de 10 000 combatientes han pasado su entrenamiento militar. Todos los días dedican dos horas al estudio del islam.²³

También cambia, asimismo, la retórica de la Iglesia rusa. Apoya sin reservas la política de la administración estatal en Chechenia, llama a conducir la guerra hasta la victoria final y justifica las acciones de las tropas rusas. El patriarca Aleksiy II habla de este conflicto como de una guerra interestatal y no como una «operación antiterrorista», al adversario ya no se le considera ciudadano de Rusia.²⁴ Los sacerdotes que han estado en la guerra la asimilan claramente como una batalla entre el cristianismo ortodoxo y el islam. «Cuando los “espíritus” van al ataque y gritan ‘¡Alá akbar!’ no todos saben que hay que gritar ‘¡Cristo ha resucitado!’. Quienes lo saben, lo hacen, y esto ayuda, los “espíritus” retroceden», dijo en una de sus entrevistas Mijail Vasiliev, sacerdote del patriarcado de Moscú y miembro de su departamento de cooperación con las fuerzas armadas.²⁵

Yevgueni Rodionov, soldado que murió prisionero de los chechenos en 1996, se ha convertido en el símbolo de la oposición ruso-chechena. Aunque el patriarcado de Moscú aún no se decide a canonizarlo oficial-

²² G. M. Yemelianova: «The Growth of Islamic Radicalism in Eurasia», en *Islamic Political Radicalism. A European Perspective*, ed. by Tahir Abbas, Edimburgo University Press, 2007, pp. 91-92.

²³ V. Liubanov y F. Cuxov: «Los rusos negros», en *El reportero ruso*, no. 10, 17 de agosto de 2007.

²⁴ «El patriarca Aleksiy II celebra una misa por los fallecidos en la guerra de Chechenia», en *Comunicaciones de ITAR TASS*, 14 de agosto de 2007.

²⁵ «La guerra en Chechenia», en entrevista con Mijail Basiliev», en <http://www.um-islam.nm.ru/omihail.htm>

mente,²⁶ se le hacen cantos canónicos y rezos, se pintan íconos y surgen noticias de que estos íconos lloran mirra.²⁷

Otro elemento del desarrollo religioso-político de los países de Europa Central, que en muchos aspectos ha determinado su discurso general, son los cambios en el mapa político de Europa. El surgimiento de nuevos Estados independientes desarrolló los instintos de independencia de las instituciones eclesiásticas de estos países. Ante todo, esto tiene que ver con las Iglesias ortodoxas, cuya autodeterminación se ha asimilado y, en cierto sentido, se sigue asimilando como un reconocimiento indirecto de la autodeterminación del Estado. La historia de Georgia, Serbia y Bulgaria muestran una sincronización entre la obtención de la autodeterminación de sus iglesias y la estatalidad, la pérdida de última conduce, al fin y al cabo, a la pérdida de la autodeterminación de la Iglesia. Además, en muchos casos (Grecia, Moscovia y Rumania) el papel de la Iglesia en la obtención de su autodeterminación no fue decisivo, en comparación con el papel desempeñado por el Estado.

La situación de la última década del siglo xx fue casi igual a la del siglo xix: al obtener la independencia, los Estados deseaban la autodeterminación para sus iglesias ortodoxas, pero la metrópoli eclesiástica se demoraba y reaccionaba dolorosamente a su debilitamiento. También, más adelante, las nuevas élites luchaban con mayor o menor insistencia por la consolidación de la independencia de sus iglesias. Los presidentes de Moldova, Macedonia y Belarús,²⁸ manifestaban su deseo de independizar “sus” iglesias, a medida que empeoraban las relaciones ruso-bielorrusas. Los presidentes de Ucrania Leonid Kravchuk y Leonid Kuchma fueron especialmente insistentes en esta cuestión, y su sucesor, Víctor Yushchenko, estaba, de hecho, poseído por la idea de una iglesia ortodoxa ucraniana, independiente y unida.

Sin embargo, la conservación de la jurisdicción de los centros espirituales extranjeros sobre las iglesias ortodoxas en los Estados reciente-

²⁶ «¿Quién se apresuró con la canonización? El sínodo no encontró argumentos para la canonización de Evgeni Radionov» en entrevista con el secretario de la comisión de canonización del sínodo Maksim Maksimov, *Noticias de la iglesia*, 25 de enero de 2004.

²⁷ «Los retratos del soldado Evgeni Radionov salvajemente asesinado por los bandidos chechenos son venerados por los creyentes como íconos, y a su tumba acuden peregrinos de toda Rusia», véase M. Chizhikov: «¿El soldado Evgeni Radionov, primer santo en Rusia?», en *Komsomolskaya Pravda*, 19 de diciembre de 2003.

²⁸ V. Vanediktov: «Desfile de las soberanías religiosas. La lógica de la historia impulsa a parte del patriarcado moscovita a la lucha», en *NG-religiión*, 20 de octubre de 2010.

mente creados suscitó la inquietud de sus gobiernos, por la posible influencia de las metrópolis religiosas sobre la *grey* del Estado independiente en una dirección indeseable. En los casos de Ucrania, Moldova y Estonia semejante inquietud se debe a una actividad hipotética y real de la Iglesia ortodoxa rusa. El afán de liberarse de un importante factor de inestabilidad impulsó a los poderes públicos a emprender acciones que no siempre fueron correctas en el plano político y jurídico, sin hablar ya del aspecto canónico del problema. Sin embargo, algunos politólogos aseveran que no están propensos a subestimar este peligro e incluso, hasta cierto punto, lo dramatizan. Así, el famoso especialista en asuntos del Kremlin, Alain Bezanson, asegura que:

El movimiento comunista internacional ha sido liquidado y sustituido, hasta cierto punto, por una fuerza espiritual, aunque capaz de actuar en una esfera mucho más limitada: me refiero a la Iglesia ortodoxa rusa estatal. Ha conservado un poderoso medio de presión sobre lo que en Rusia se llama extranjero cercano, es decir, sobre Ucrania y Belarús, y en algunas partes de los países del Báltico. Permite influir sobre el arco ortodoxo de Europa, es decir, Grecia, Rumania, Bulgaria y Serbia.²⁹

Una parte de los obispos y clérigos rusos subrayan, constantemente, lo antinatural de la división de la URSS y representan una de las fuerzas más influyentes que defienden la reintegración de los pueblos eslavos orientales en un mismo organismo estatal. A finales de 2009, el patriarca de Moscú y de toda Rusia, Kiril, formuló (más bien reanimó) la doctrina del «Mundo Ruso»,³⁰ que, tanto sus defensores, como detractores, perciben no como una doctrina eclesiástica, sino como una doctrina geopolítica dirigida a la reunificación del debilitado centro de fuerza mundial.

Los problemas político-religiosos que han surgido, debido a los cambios en el mapa político de Europa, dan continuidad a los problemas originados por la lucha política interna en los países postcomunistas. Esta lucha se ha reflejado, en mayor o menor grado, en los procesos internos de la Iglesia al crear fracciones de «derecha» y de «izquierda», prooccidentales y antioccidentales, liberales y conservadoras, tanto en países ortodoxos, como católicos. Este proceso ha sido profundo, especialmente

²⁹ «Irina Ilovaiskaya conversa con Alen Bezanson», en *Pensamiento ruso*, no. 4170, 1997.

³⁰ Palabras pronunciadas por el patriarca Kiril en la ceremonia de inauguración de la Tercera Asamblea del mundo ruso, <http://www.patriarchia.ru/db/text/1496028.html>

en la Iglesia ortodoxa búlgara, donde la contraposición de los anticomunistas y la jerarquía eclesiástica, formada todavía durante el gobierno de Todor Zhivkov, condujo a una escisión y una larga coexistencia de dos sínodos paralelos.³¹

En cuanto al mayor de los conflictos actuales —entre iglesias ortodoxas—, el que existe entre los ortodoxos de Ucrania es un conflicto de identidades, un reflejo más o menos adecuado de un amplio espectro de contradicciones existentes en la sociedad ucraniana, y reúne en sí no solo los problemas del desarrollo postcomunista, sino también cuestiones eclesiásticas que la ortodoxia mundial no pudo resolver en el siglo xx.

Los nuevos focos de contradicciones, complementarios de las contradicciones en la arena eclesiástica postcomunista, han surgido debido a la salida de la clandestinidad de las iglesias greco-católicas en Ucrania y Rumania, derrotadas, pero no eliminadas, por los regímenes posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Su salida de la clandestinidad fue recibida hostilmente por los ortodoxos en Ucrania (en menor grado en Rumania) y provocó un conflicto ortodoxo-greco-católico.

También las actividades misioneras de organizaciones religiosas occidentales provocaron conflictos con las iglesias tradicionales de la región. Estas estructuras se lanzaron a conquistar los enormes espacios en el Oriente después de la caída del muro de Berlín. Esto se refiere también a los nuevos movimientos religiosos que han florecido en el espacio poscomunista con posterioridad al año 1990.

Así, pues, podemos confirmar que los cambios producidos en la esfera donde la religión se va convirtiendo en un factor de identificación nacional y en una fuerza social son más preponderantes que los que han tenido lugar en la esfera individual.

La religión y las instituciones religiosas se han convertido en protagonistas, bastante serios, de la escena socio-política de los países poscomunistas. El retorno a esta escena fue doloroso. Durante mucho tiempo, las iglesias trataron de encontrar su propia «teología del poscomunismo»; no siempre estuvieron dispuestas a reconocer que estaban actuando en condiciones nuevas, y muchas veces han entrado en conflicto con sociedades que no deseaban escuchar su voz. En este sentido es significativo el ejemplo de Polonia; la Iglesia católica desató una verdadera guerra alrededor de las leyes sobre los abortos, las telecomunicaciones y las

³¹ S. T. Raikin: «Schism in the Bulgarian Orthodox Church», en *Religion in Eastern Europe*, vol. XIII, 1993, pp. 19-25.

relaciones con la capital apostólica. Y si en Rusia los «exitosos intentos» del patriarcado moscovita de legitimar una nueva redacción de la ley —sobre la libertad de la conciencia—, las «infructuosas tentativas» de prohibir la exhibición de la película *La última tentación de Cristo*, y la campaña librada contra los códigos de identificación en Ucrania quedaron como acontecimientos marginales; en Polonia tales «guerras» han dividido seriamente la sociedad y han provocado cierta desconfianza hacia la Iglesia.

Al mismo tiempo, las instituciones religiosas en los países de Europa Central y Oriental, al margen de su propio «regreso del destierro», se han sumado a la onda del retorno religioso global. Este retorno, cuyas partes componentes son el auge del islam militante, el brote evangélico, el renacimiento católico y el *boom* de nuevas religiones, se ha extendido por más de treinta años. Es decir, desde los tiempos de la elección de Jimmy Carter, la revolución islámica en Irán, la llegada del primer Papa eslavo al trono de San Pedro, el suicidio colectivo de los miembros de la comunidad religiosa «templo de los pueblos» en Georgetown y la ola de terror religioso que comenzó, según David Rapoport, con la toma de la Gran Mezquita por seis mil fanáticos religiosos.³² Estos acontecimientos obligaron a los investigadores a volver a analizar no solo el lugar de la religión en la política global y en las relaciones internacionales, sino a crear toda una teoría de la secularización.

Uno de los «revisionistas» más famosos, el afamado sociólogo de la religión Peter Berger, afirma que en sus obras —del período 1960-1970— se había equivocado en sus pronósticos. El mundo, hoy día, es tan locamente religioso como cien, doscientos y trescientos años atrás.³³ Con excepción de la Europa Occidental. Aunque en este último caso hay también, como dicen los científicos europeos, sus excepciones; por ejemplo: Irlanda o Malta. Sin embargo, a nosotros lo que más nos importa es responder a estas interrogantes: ¿en qué dirección irá el desarrollo socio-religioso de los países europeos poscomunistas?, ¿en la global?, ¿en la de Europa Occidental?, ¿o emprenderá una dirección suya propia, única? o lo que es muy probable ¿las sociedades se olvidarán del experimento antirreligioso y se desarrollarán cada una según su propio escenario? A pesar de una serie de investigaciones productivas, todavía no tenemos respuesta a estas interrogantes, al parecer, es imprescindible que transcurra «algo más de tiempo».

³² D. C. Rapoport: «Modern Terror: The Four Waves», en A. Cronin and J. Ludes (ed.): *Attacking Terrorism: Elements of a Grand Strategy*, Washington, 2004, pp. 46-73.

³³ P. L. Berger: «The Desecularization of the World: A Global Overview», en *The Desecularization of the World. Resurgent religion and World Politics*, ed. by P. L. Berger, Washington, 1999, p. 2.