



# La fe armada

Católicos y violencia política  
en el siglo xx

---

Lucia Ceci

LUCIA CECI

# **LA FE ARMADA**

**Católicos y violencia  
política en el siglo XX**

Traducción de  
Marina Muñoz Spanu

Marcial Pons Historia  
2026

Título original: *La fede armata. Cattolici e violenza politica nel Novecento*, por Lucia Ceci. Publicado por Il Mulino en 2022.

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, [www.cedro.org](http://www.cedro.org)) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

© De la traducción: Marina Muñoz Spanu

© Lucia Ceci

© Marcial Pons, Ediciones de Historia, S. A.  
San Sotero, 6 - 28037 Madrid

☎ 91 304 33 03

[edicioneshistoria@marcialpons.es](mailto:edicioneshistoria@marcialpons.es)

ISBN: 978-84-19892-76-8

Depósito legal: M 9272-2026

Diseño de cubierta: Ene Estudio Gráfico

Maquetación: Francisco Javier Rodríguez Albite

Impreso en España, 2026

# ÍNDICE

	<u>Pág.</u>
AGRADECIMIENTOS .....	11
ABREVIATURAS .....	15
INTRODUCCIÓN. CATOLICISMO, REBELIÓN Y VIOLENCIA ...	17
CAPÍTULO 1. MÍSTICAS DEL SACRIFICIO Y VIOLENCIA PO- LÍTICA .....	29
Pasión y resurrección en Irlanda.....	29
Entre doctrina, opinión pública y política.....	36
Una nación de santos .....	40
<i>Squadrisimo</i> , violencia y obediencia.....	47
CAPÍTULO 2. TRADICIÓN Y REBELIÓN EN MÉXICO.....	55
Contra el Estado secular .....	57
Intransigentes insurgentes.....	67
Cristeros.....	72
En defensa de la fe.....	83
CAPÍTULO 3. LA INSURRECCIÓN SACRALIZADA .....	91
Cruzada y terror en España .....	92
Una lucha universal en un campo de batalla nacional.....	98
Iglesia combatiente.....	106
El derecho a la rebeldía.....	110
La guerra santa y el Santo Oficio.....	118

	<u>Pág.</u>
CAPÍTULO 4. REVOLUCIÓN E INCITACIÓN AL OUDIO. LAS DELIBERACIONES DE ROMA DURANTE LA GUERRA TOTAL .....	125
El combate entre demonios .....	125
La auténtica guerra católica .....	131
El odio al enemigo como herejía.....	143
 CAPÍTULO 5. GUERRA SANTA EN LA GUERRA FRÍA.....	 161
No revolución, sino guerra.....	161
¿Una cruzada para salvar Hungría?.....	167
Movilización mundial.....	171
Discriminación y violencia .....	179
 CAPÍTULO 6. AMÉRICA LATINA Y LA REVOLUCIÓN OBLI- GATORIA .....	 189
La caridad armada entre sociología y guerrilla.....	189
Circulaciones transatlánticas.....	197
Teología y revolución .....	203
Violencia de los pacíficos y mística de la guerrilla .....	209
De la liberación a los derechos humanos .....	215
 CAPÍTULO 7. PALABRAS Y OBRAS .....	 223
La creciente distonía .....	223
¿Un componente católico en los orígenes de las Brigadas Rojas? .....	228
Divisiones e infiltraciones .....	235
El principio del fin .....	246
La «bomba» Sands .....	252
 CAPÍTULO 8. RUANDA: EL COLONIALISMO Y SU LEGADO ...	 261
Un «país católico» en África .....	263
La Iglesia en la revolución.....	267
La construcción del enemigo interno .....	269
Complicidad y silencio .....	272
 CAPÍTULO 9. ¿EL FIN DE LA REVOLUCIÓN? .....	 283
Rosarios, no balas: el «milagro» Aquino en Filipinas .....	284
Luces del Este y moralidad de los medios.....	288
Ambigüedad y proceso de pacificación en el País Vasco.....	295

	<u>Pág.</u>
Democracia y políticas del terror: los veinte años trágicos de Perú....	301
Armados para la vida: los ataques antiabortistas en Estados Unidos ...	309
CONCLUSIONES .....	317
FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA .....	321
Fuentes.....	321
Bibliografía .....	326
ÍNDICE DE NOMBRES .....	351

## INTRODUCCIÓN

# CATOLICISMO, REBELIÓN Y VIOLENCIA

José de León Toral era de San Luis Potosí, al noreste de México. Nació allí en 1901 y el acontecimiento que lo catapultó a la historia y convirtió en asesino al tímido militante de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana comenzó con la ejecución, en noviembre de 1927, de su amigo y compañero futbolista Humberto Pro y de su hermano, el sacerdote jesuita Miguel Agustín Pro, fusilados sin juicio por haber participado en un atentado contra el general Álvaro Obregón, candidato a la presidencia de México. Desde el verano de 1926 habían estallado en el país focos de revuelta armada contra la política religiosa del Gobierno y, quizás mal informado sobre lo que estaba sucediendo en las últimas semanas, Toral se convenció de que era necesario resolver de raíz el problema de la persecución religiosa. En julio de 1928, sin saber que el presidente electo Obregón estaba trabajando con el embajador estadounidense Dwight Morrow y la comisión episcopal para encontrar una salida al conflicto, decidió asesinar al presidente. Iluminado por las máximas sobre el tiranicidio difundidas por la propaganda contra el Gobierno, se hizo prestar una pistola y el 18 de julio siguió a Obregón hasta el restaurante La Bombilla, en el barrio de San Ángel, en Ciudad de México. Toral se presentó como artista callejero y se ofreció a hacer un dibujo del general; cuando se acercó con la excusa de mostrarle el boceto, le disparó a quemarropa apuntando a la cara. Obregón murió poco después.

El asesino fue rescatado del linchamiento de la multitud y trasladado a la Inspección General de Policía. Allí fue interrogado durante largo tiempo y torturado para que confesara su complicidad en

el asesinato. Solo dio el nombre de Concepción Acevedo de la Llata, la Madre Conchita, pero las torturas a las que fue sometido se convirtieron en parte esencial de su historia de martirio gracias a los dibujos que él mismo hizo en su celda de Lucumberrí. Reproducidos posteriormente como postales y difundidos dentro y fuera de México, José de León Toral se representaba a sí mismo como un atleta de Cristo, con una relación especial con la divinidad y resignado ante el martirio. Incluso antes de su muerte se convirtió en mártir: en Ciudad de México aparecieron carteles que, sin condenar el asesinato, elogiaban su valor e invitaban a constituir comités para su defensa. Finalmente fue fusilado el 10 de febrero de 1929, se proclamó mártir de Cristo Rey y murió con este grito en los labios. La ejecución del asesino del presidente Obregón fue representada como la muerte de un mártir de la Iglesia militante y entró a formar parte de la narrativa que justificaba la lucha armada de los católicos contra el Gobierno, confirmando la certeza de la autenticidad de los hechos relatados por sus partidarios<sup>1</sup>.

Quizás algunos obispos se alegraron en secreto de la muerte de Obregón, pero el episcopado mexicano se desvinculó oficialmente de José de León Toral y condenó el atentado. La Madre Conchita fue liberada de sus votos y el convento en que residía fue cerrado. Entre los fieles, sin embargo, perduró el recuerdo del «martirio» de León Toral, muerto violentamente a causa de su fe. Su hija, Esperanza de León, intentó presentar una propuesta de canonización, argumentando que su padre había dejado todo por sus ideales de fe: esposa, hijos, casa, padres. La solicitud no prosperó porque la Iglesia no canoniza a los asesinos, pero las tensiones internas sobre el tema quedaron bien sintetizadas en el título de un libro de Fernando Robles que se publicó en Argentina en 1936: *El santo que asesinó: vida, crimen y calvario de José de León Toral*<sup>2</sup>. Mientras la guerra civil mexicana había encontrado una tregua gracias a los acuerdos entre el Estado y la Iglesia, en Europa la guerra civil española reactivaba los paradigmas y categorías extraídos de la tradición católica para reforzar la movilización nacional y transnacional contra un Gobierno legítimamente elegido. Muy diferente fue el destino de Miguel Agustín Pro, amigo

---

<sup>1</sup> Marisol LÓPEZ MENÉNDEZ (2017).

<sup>2</sup> Fernando ROBLES (1936).

jesuita de León Toral: Juan Pablo II lo beatificaría en 1988, reconociendo su martirio «in odium fidei»<sup>3</sup>.

Los discursos de moralización católica de la violencia contra los Gobiernos en el poder fueron diversos a lo largo del siglo xx. A principios de siglo seguía vigente la postura de Pío IX, quien, en la proposición 63 del *Syllabus* (1864), había condenado como errónea la afirmación según la cual «negar la obediencia, es más, rebelarse contra los principios legítimos es lícito». Era evidente la referencia al pasaje paulino de la *Epístola a los Romanos* sobre el deber cristiano de obedecer a las autoridades en el poder y a la especificación, contenida en la primera *Epístola de Pedro*, «etiam discolis» (incluso si fueran malvadas). Igualmente clara era la referencia a la Revolución francesa y a los movimientos constitucionales y nacionales basados en el concepto de soberanía popular que habían sacudido el siglo xix europeo, llevando a algunos teóricos a excluir en cualquier caso la legitimidad de la insurrección contra la autoridad constituida. De esta opinión era, por ejemplo, el jesuita italiano Luigi Taparelli d'Azeglio, cuya obra influyó profundamente en la cultura católica intransigente. En el *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto* (1840-1855), sostenía que el ciudadano no tenía en ningún caso el derecho a rebelarse. Incluso ante un despotismo insostenible, solo podía recurrir a Dios, en cuyas manos estaban la voluntad y la vida de los tiranos<sup>4</sup>.

Esta perspectiva fue reiterada por León XIII en la encíclica *Quod apostolici muneris* (1878). Aunque «el poder público» se ejerciera «a capricho y sin medida», la doctrina católica no permitía a los particulares rebelarse contra él por iniciativa propia, para no perturbar aún más «la tranquilidad del orden» y no causar así «un daño mayor a la sociedad». Incluso en el caso extremo en el que no hubiera otras posibilidades de «salvación», no quedaba más remedio que recurrir a la «paciencia cristiana» con «oraciones insistentes a Dios»<sup>5</sup>. Unos años más tarde León XIII, en dos documentos, las encíclicas *Diuturnum illud* (1881) y *Libertas* (1888), que condenaban como contrarias a la verdad católica la laicidad del Estado y la libertad religiosa introdu-

---

<sup>3</sup> Marisol LÓPEZ MENÉNDEZ (2016).

<sup>4</sup> Luigi TAPARELLI D'AZEGLIO (1840-1843), vol. II, pp. 27-31.

<sup>5</sup> LEÓN XIII, *Quod apostolici muneris*, encíclica del 28 de diciembre de 1878.

cida por los Gobiernos liberales, sostenía, sin embargo, que cuando se daban órdenes en claro contraste con «la voluntad divina» era «justo no obedecer»<sup>6</sup>.

La tradición no era, de hecho, unánime. Si en la enseñanza cristiana de los primeros siglos y en los Padres de la Iglesia prevalecían las exhortaciones a la obediencia a la autoridad, en el transcurso del siglo XII, con Juan de Salisbury, se retomó, declinándola en clave católica, la perspectiva grecorromana sobre la licitud de matar al tirano en caso de que no ejerciera el poder en interés del bien público<sup>7</sup>. Como recordaría a los lectores el padre Giuseppe Bozzetti en la entrada «Revolución» del *Dizionario di teologia morale*, «la cuestión del tiranicidio de ayer es en la actualidad la cuestión de la licitud de la revolución de hoy».

Tomás de Aquino, cuyos escritos siguieron siendo un punto de referencia crucial para la doctrina católica, había considerado la insurrección armada legítima solo en muy raras ocasiones y las implicaciones de su pensamiento sobre la «sedición», que seguía de cerca el pensamiento sobre la «guerra justa», se desarrollaron más tarde en un conjunto de restricciones: que los delitos fueran lo bastante graves como para amenazar seriamente el bien común, que no quedaran otras oportunidades de recurrir a medios pacíficos, que hubiera una posibilidad real de éxito, que los medios empleados fueran proporcionales a la gravedad de la situación y estuvieran limitados por un sentido de moderación, y que el daño infligido a la comunidad no fuera mayor que el daño que debía ser remediado<sup>8</sup>.

En cuanto a la legitimidad del tiranicidio, los teólogos del siglo XVI, entre ellos Roberto Bellarmino, Francisco Suárez y Luis de Molina, habían identificado dos casos posibles: el usurpador (*tyrannus usurpationis*), que toma el poder ilegalmente, y el déspota (*tyrannus regiminis*), que abusa del poder utilizándolo en contra del bien común. Aplicando el principio de resistencia activa contra un agresor injusto al primer caso, determinaron que tanto el pueblo como los ciudadanos individuales tenían derecho a matar al usurpador. En el segundo caso, sin embargo, su conclusión fue que matar como acto

---

<sup>6</sup> LEÓN XIII, *Libertas*, encíclica del 20 de junio de 1888.

<sup>7</sup> Mario TURCHETTI (2001).

<sup>8</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, parte II-IIIae, cuestión 42, *La sedición*.

de iniciativa personal no era legítimo: en ausencia de un poder superior al que apelar, una nación representada por sus «mejores ciudadanos» podía levantarse<sup>9</sup>.

Pío XI reconoció el valor de este principio cuando, en México, los «cristeros» se rebelaron en armas contra la política antirreligiosa del Gobierno. Con la encíclica *Firmissimam constantiam* (28 de marzo de 1937), que representaba un momento fundamental de síntesis de las directrices de Roma con respecto a la situación mexicana, pero que tenía como telón de fondo también la guerra civil española, el pontífice intervino de hecho sobre la licitud de la lucha de los ciudadanos católicos contra el «poder público». El papa reiteró la condena de la Iglesia a «toda insurrección injusta o la violencia contra los poderes constituidos», haciendo referencia a los principios tradicionales de la doctrina católica, pero continuó diciendo que, en estas circunstancias específicas, «la decisión práctica final» era responsabilidad de los obispos mexicanos. Pío XI resumió las opiniones que algunos de ellos habían expresado, eligiendo cuidadosamente sus palabras para despejar cualquier duda de que los obispos obraban de acuerdo con las enseñanzas de la Iglesia y sus posiciones se correspondían con la suya:

«si estos poderes se alzan contra la justicia y la verdad hasta el punto de destruir los fundamentos mismos de la autoridad, sería difícil condenar a aquellos ciudadanos que se unen para defenderse a sí mismos y a la nación con medios lícitos y apropiados contra quienes usan el poder para arruinar el bien público»<sup>10</sup>.

Treinta años después, Pablo VI adoptó una postura similar en su encíclica *Populorum progressio* (26 de marzo de 1967), en la que advertía contra los levantamientos revolucionarios porque generan nuevas injusticias, desigualdades y desastres, «salvo en caso de tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y dañase peligrosamente el bien común del país»<sup>11</sup>. Se trataba de la reafirmación de una visión tradicional de la doctrina católica, aunque no exenta de matices. En el clima

---

<sup>9</sup> Giuseppe BOZZETTI (1968), vol. II, p. 1449.

<sup>10</sup> Pío XI, *Firmissimam constantiam*, encíclica del 28 de marzo de 1937.

<sup>11</sup> PABLO VI, *Populorum progressio*, encíclica del 26 de marzo de 1967.

animado por los impulsos de renovación provenientes del Concilio Vaticano II y de la contestación, estos pasajes fueron interpretados como una legitimación de las perspectivas revolucionarias existentes en diferentes partes del mundo y se convirtieron en fuentes esenciales de las teologías de la revolución y de la liberación. Pablo VI propondría después interpretaciones restrictivas sobre la licitud del derecho a la revuelta y durante la década de 1980 esta posible línea de acción se vio aún más limitada por la Congregación para la Doctrina de la Fe (antes llamada Santo Oficio), bajo el liderazgo del cardenal Joseph Ratzinger.

Durante el siglo XX las orientaciones doctrinales, desarrolladas de diversas maneras, han constituido referencias esenciales en los procesos de moralización católica de la violencia política. También en la actualidad la red antiabortista estadounidense que se autodenomina Army of God sostiene en sus publicaciones la legitimidad, desde un punto de vista cristiano, de los ataques terroristas contra las clínicas que practican abortos mediante un uso simplificado y descontextualizado no solo de las Escrituras, sino de las teorías sobre el tiranicidio y la «guerra justa»<sup>12</sup>.

En el plano académico, el debate internacional sobre la relación entre religión y violencia política se ha visto muy afectado por el enorme papel que ha desempeñado el terrorismo religioso desde el 11 de septiembre de 2001, cuando los atentados vinculados a la organización militante islámica Al-Qaeda causaron 2.973 muertes: casi el doble de las personas asesinadas durante tres décadas de violencia en Irlanda del Norte y muy similar al número de víctimas del terrorismo transnacional entre 1988 y 2000<sup>13</sup>. En el marco de lo que se ha definido como la época dorada de los *Terrorism Studies*, un campo que ha sido testigo de una extraordinaria proliferación de publicaciones, revistas y cursos universitarios sobre el tema, varios académicos han examinado específicamente la influencia de las religiones en el ejercicio de la violencia centrándose en casos locales o adoptando enfoques analíticos que examinan la cuestión a nivel mundial<sup>14</sup>. El tema no era

---

<sup>12</sup> Véase, por ejemplo, Eric RUDOLPH (2018). Sobre la realidad de Army of God, véase Jennifer JEFFERIS (2011).

<sup>13</sup> John Lewis GADDIS (2001), p. 9.

<sup>14</sup> Mark JUERGENSMEYER, Dinah GRIEGO y John SOBOSLAI (2015); Mark JUERGENSMEYER, Margo KITTS y Michael JERRYSON (eds.) (2017), y Sergio GARCÍA-MAGARIÑO

del todo nuevo, ya que había sido abordado, entre otros, por René Girard en su análisis de la conexión entre la violencia y lo sagrado, pero nunca antes había sido objeto de un estudio sistemático<sup>15</sup>.

El papel de la religión se menciona en todos los principales estudios sobre terrorismo, ya sean de carácter científico o divulgativo. En el clásico libro de Bruce Hoffman, *Inside Terrorism*, por ejemplo, se dedica un capítulo entero a «Religion and Terrorism»<sup>16</sup>. La cuestión aparece también en los trabajos de Walter Laqueur y de muchos otros académicos, sobre todo del ámbito de las ciencias sociales, que han estado lidiando con el fenómeno del terrorismo desde septiembre de 2001 en un intento de explicar sus causas y ayudar a los Gobiernos a hacer frente a esta nueva amenaza<sup>17</sup>. El impacto a largo plazo de determinadas perspectivas religiosas sobre la atribución de valor moral a la violencia se ha explorado de manera más específica dentro del vasto campo de los estudios religiosos, que se basa en disciplinas que incluyen la antropología, la sociología y la historia, y en sus metodologías<sup>18</sup>. Desde principios de la década de 1990, en el escenario surgido con el fin del comunismo soviético, los politólogos y sociólogos han abordado el resurgimiento de los paradigmas identitarios que se derivan de las religiones<sup>19</sup>. Ya a la luz de aquel cambio histórico, el académico estadounidense Mark Juergensmeyer, en su libro *Terror in the Mind of God*, intenta explicar cómo, a finales del siglo xx, la religión había proporcionado motivos, justificaciones, estructura y cosmovisiones a la actividad terrorista, proporcionándole un apoyo a escala global<sup>20</sup>. Sin embargo, fue principalmente el creciente interés por el terrorismo islámico lo que llevó a antropólogos, sociólogos y, en menor medida, historiadores a abordar la cuestión del legado cultural de interpretaciones religiosas bien establecidas, incluidos los conceptos de martirio, sacrificio, yihad, cruzada. Esto ha planteado varias pre-

---

(2022), este último con una perspectiva sociológica. Sobre los avances en los *Terrorism Studies* en general, véase Magnus RANSTORP (2009).

<sup>15</sup> René GIRARD (1983).

<sup>16</sup> Bruce HOFFMAN (2017), pp. 83-138.

<sup>17</sup> Charles TOWNSHEND (2018), pp. 95-113.

<sup>18</sup> Véase, por ejemplo, Eric CHRISTIANSON y Christopher PARTRIDGE (eds.) (2010).

<sup>19</sup> Véanse, en particular, el conocido estudio de Samuel P. HUNTINGTON (1998), y también, para el debate sobre el postsecularismo, la venganza divina y la «desprivatización» de la religión, Gilles KEPPEL (1991) y José CASANOVA (1994).

<sup>20</sup> Mark JUERGENSMEYER (2000).

guntas. ¿Es la religión la que promueve la violencia, o deberían concederse mayor importancia a otros factores (políticos, económicos y sociales)? ¿Pueden separarse las tradiciones, imaginarios y lenguajes religiosos de estos factores?

Las coordenadas de la discusión académica relativa a los estudios recientes sobre la tradición cristiana han sido sintetizadas por Lloyd Steffen. Aun reconociendo los límites de las generalizaciones referidas a una perspectiva religiosa que, en sus dos mil años de historia, cuenta con prácticas, tradiciones y denominaciones diferentes entre sí, el estudioso estadounidense ha ofrecido un cuadro de las fuentes teológicas y de las representaciones simbólicas que han llevado a los cristianos a legitimar y promover la violencia en la creencia de ser fieles a las enseñanzas y valores de su fe religiosa. En este contexto, la violencia sería parte integral de la autocomprensión del cristianismo: una religión que se remonta a una ejecución, la crucifixión, un acto de violencia política contra un predicador itinerante del siglo I y que conduce, según el último libro de las Escrituras, a una visión apocalíptica del fin de la historia<sup>21</sup>. En la interpretación propuesta por Steffen, los dos mil años de historia de violencia inspirada por el cristianismo han moldeado así los imaginarios y las estructuras subyacentes de la identidad occidental. Como prueba de este análisis, se ha señalado que, a lo largo de los siglos, el uso de la fuerza no solo se ha justificado en relación con conflicto entre cristianos y creyentes de otras religiones (judíos, musulmanes), en los conflictos entre cristianos, en la acción misionera que acompañó al colonialismo europeo o en la sanción religiosa del uso de la fuerza por parte del Estado (guerras, control social, castigos), sino que ha sido objeto de elaboraciones teológicas y ha producido representaciones simbólicas que han reforzado su perduración en el tiempo<sup>22</sup>.

Si la identificación de las continuidades y permanencias representa una tarea esencial en el conocimiento del pasado, el historiador no puede limitarse a buscar analogías lingüísticas ni atribuir pers-

---

<sup>21</sup> Lloyd STEFFEN (2021).

<sup>22</sup> Véanse los capítulos sobre violencia y tradiciones religiosas cristianas en la obra de Mark JUERGENSMEYER, Margo KITTS y Michael JERRYSON (eds.) (2017). El historiador medieval Philippe Buc, que rastrea la relación entre el cristianismo y la violencia a largo plazo, hace hincapié en la influencia de la tradición en el comportamiento actual. Véase Philippe BUC (2015).

pectivas y referencias religiosas a individuos que no se reconocieron explícitamente en ellas para legitimar su acción política. En otras palabras, no parece legítimo atribuir motivaciones imputables a la tradición cristiana si estas no son mencionadas o, como en el caso de ETA en España y las Brigadas Rojas en Italia, se ha rechazado explícitamente la religión católica<sup>23</sup>.

El planteamiento que ha dado origen a este libro es reflexionar, desde una perspectiva histórica, sobre los caminos a través de los cuales la tradición religiosa católica ha moralizado a lo largo del siglo xx la violencia política, entendiendo por esta categoría un conjunto de repertorios de acciones practicadas por individuos y grupos armados con el fin de obtener cambios políticos o sociales<sup>24</sup>. Acciones como los ataques a personas, los ataques a la propiedad, el uso de armas y explosivos, los secuestros o el martirio suicida son solo algunos ejemplos de violencia política, concepto en el que las páginas que siguen no incluyen el terror perpetrado o patrocinado por el Estado ni la moralización religiosa de la violencia bélica entre Estados, tema sobre el que, por otra parte, la investigación histórica puede contar desde hace tiempo con una amplia historiografía<sup>25</sup>.

Los procesos de legitimación revisten una especial importancia cuando se recurre a la violencia sin la autorización del Estado o contra él: las formas radicales de acción colectiva pueden denominarse terrorismo o resistencia y, a partir de ahí, un sujeto puede ser considerado terrorista o luchador por la libertad, dependiendo de las comunidades —locales y globales— que lo definan de una forma u otra<sup>26</sup>.

Este libro no pretende ofrecer una reconstrucción completa de la reflexión teórica ni una síntesis global y lineal. Aunque sigue un orden cronológico, la reconstrucción se centra en la relación cultu-

---

<sup>23</sup> A nivel metodológico, Menozzi destaca la cuestión en relación con la ideología de la cruzada. Véase Daniele MENOZZI (2020), p. 15.

<sup>24</sup> Para una visión del concepto, véanse Francesco BENIGNO (2018) e Ignacio SÁNCHEZ-CUENCA (2019).

<sup>25</sup> El estudio más reciente, también en términos de síntesis historiográfica, sobre la legitimación católica de la violencia entre Estados en el siglo xx está representado por Maria PAIANO (2025). Entre la historiografía previa, véanse Annette BECKER (1994), Giovanni MICCOLI (2002), Riccardo BOTTONI y Mimmo FRANZINELLI (eds.) (2005), Daniele MENOZZI (2008), Lucia CECI (2010), Sante LESTI (2015) y Matteo CAPONI (2018).

<sup>26</sup> Lorenzo BOSI y Donatella DELLA PORTA (2011), p. 8.

ral del catolicismo contemporáneo con la violencia insurreccional, analizando la forma en que se han elaborado y aplicado las doctrinas, los lenguajes y los modelos. La reflexión teológica y las intervenciones doctrinales son objeto de atención en relación con los nudos y acontecimientos que han sido objeto de una tematización específica por parte de los intelectuales católicos y la jerarquía eclesiástica. Por otro lado, limitarse a los aspectos teóricos podría resultar, si no engañoso, demasiado parcial, ya que las discontinuidades entre la doctrina y la acción política, entre la afirmación de la verdad y la búsqueda del *modus vivendi*, representan uno de los nudos interpretativos más delicados para la historiografía sobre el movimiento católico en la época contemporánea. Análogamente, los cultos, las narraciones martiriales y las representaciones simbólicas, incluso a largo plazo, se tienen en cuenta si los protagonistas las mencionan o resignifican de manera explícita.

En cuanto a la cronología, el libro se centra en el siglo xx. Se trata de una opción metodológica que nace de la necesidad de delimitar el objeto de estudio, sobre todo en relación con el término *a quo*, frente a una cronología tan amplia que podría hundir sus raíces en el siglo I d. C. y que implicaría articulaciones adicionales en los casos regionales examinados. Aunque esquemáticas y no siempre lineales, las periodizaciones resultan necesarias. En el caso de este volumen, el siglo xx se abre con el *turning point* global de la Gran Guerra y se adentra en el nuevo milenio. Sin embargo, cuando resurgen esquemas conceptuales elaborados en la cultura cristiana anterior, se proporcionan aclaraciones específicas.

Para verificar la persistencia de las continuidades, los descartes y las circulaciones, las páginas siguientes se centran en algunos casos de estudio, identificados teniendo en cuenta la centralidad en ellos del «factor católico». Es un criterio que implica al menos dos precisiones. En los grupos y en las personas que optan por la lucha armada, el componente religioso está estrechamente entrelazado con otras motivaciones (políticas, sociales, culturales) y difícilmente puede aislarse como una clave explicativa única. Asumirlo como objeto de estudio no significa que quien escribe ignore la relevancia de los demás aspectos. La segunda precisión se refiere a la dificultad de aislar el «factor católico» en una época, la contemporánea, marcada, además de por la politización de la religión tradicional, por la asunción de len-

guajes religiosos por parte de la política, por la compenetración y contaminación de paradigmas y registros.

Con el fin de desentrañar, al menos en parte, este variado entramado, se ha considerado útil investigar las continuidades temporales y las propagaciones a escala global. Los acontecimientos que constituyen el núcleo del volumen se han identificado, además de por la relevancia de la dimensión religiosa católica, a la luz de criterios geográficos, partiendo de la hipótesis de que el examen de casos relativos a contextos regionales espacialmente distantes entre sí puede arrojar más luz sobre los movimientos de ideas, narraciones y personas, y permitir que emerjan especificidades y conexiones transnacionales más o menos subterráneas. Este enfoque, válido para diversos temas de estudio, parece especialmente útil en la investigación histórica que involucra a la Iglesia católica, institución presente en todo el mundo a través de estructuras, organismos y agentes pastorales y, por lo tanto, promotora de procesos e intercambios globales<sup>27</sup>. Desde Irlanda del Norte hasta el País Vasco, desde Filipinas hasta Colombia, desde México hasta Ruanda, los católicos han justificado el uso de la violencia contra los Gobiernos en el poder en situaciones y en nombre de ideales diferentes, pero por lo general declinados en términos de «defensa»: de la nación, de la justicia social, de las prerrogativas y libertades de la Iglesia frente a las intervenciones secularizadoras del Estado, de los derechos individuales o colectivos contra la violencia de los sistemas políticos autoritarios.

La adopción de una perspectiva espaciotemporal de este tipo ha implicado la necesidad de confrontarse con una interminable literatura académica, poblada por especialistas regionales o nacionales y marcada internamente por perímetros adicionales entre historiadores de fenómenos religiosos, estudiosos de la historia política, antropólogos y sociólogos<sup>28</sup>. Los especialistas en cada una de las cuestiones considerarán sin duda que merece una mayor profundización. Sin embargo, a quien escribe esto le parece que existen las condiciones para una aproximación interpretativa, útil para comprender el pasado y leer nuestro tiempo.

---

<sup>27</sup> Sobre el papel activo que han desempeñado las religiones en los procesos de globalización, véanse Peter BEYER (2006) y Abigail GREEN y Vincent VIAENE (eds.) (2012).

<sup>28</sup> También lo señala Brian STANLEY (2018), p. 5.