

La comida como resistencia religiosa. Tras la pista de la transmisión religiosa y la vida ritual en los Archivos de la Policía Secreta¹

James A. Kapaló²

Recibido: 10 de junio de 2022 / Aceptado: 15 de julio de 2022

Resumen. Este artículo destaca la importancia de la comida como medio para sostener y hacer crecer las comunidades religiosas clandestinas durante el comunismo y como forma de resistencia espiritual frente a un estado comunista. Basándose en un conjunto de informes elaborados por confidentes internos de una operación dirigida contra una red clandestina de disidentes ortodoxos, los denominados inochentistas-estilistas, en la Rumanía de los años 50 y 60, el texto se centra en las diversas referencias y resonancias de la comida dentro de la comunidad. En el contexto de la transformación que supone la producción agrícola a través de la colectivización, de la confiscación de alimentos, la sequía y el cambio de dieta, esta comunidad geográficamente dispersa reconfiguró su vida religiosa en torno al suministro y la distribución de alimentos que su rito requería, desarrollando distintas redes y prácticas de distribución en un esfuerzo por combatir los intentos de la policía secreta de infiltrarse y desbaratar el movimiento. La tesis principal es que la atención prestada a las formas de alimentación de las comunidades religiosas, hasta ahora algo descuidada, puede contribuir a una comprensión más completa de la transmisión religiosa y la vida ritual durante el comunismo.

Palabras clave: cristianismo ortodoxo; clandestinidad religiosa; inochentistas; comida; resistencia; Rumanía comunista

[en] Food as Religious Resistance: Tracing religious transmission and ritual life in Secret Police Archives

Abstract. This article highlights the significance of food as both a means of sustaining and growing underground religious communities during communism and as a form of spiritual resistance to the communist state. Based on a set of insider-informer surveillance reports from an operation targeting an underground network of Orthodox dissenters, so-called Inochentist-Stilists, in 1950s and 60s Romania, I focus on the diverse references to and resonances of food within the community. In the context of the transformation of agricultural production through collectivisation, of food requisitioning, drought, and dietary change, this geographically dispersed community reshaped their religious life around the supply and distribution of ritually required foodstuffs, developing distinct distribution networks and practices in an effort to combat attempts by the secret police to infiltrate and disrupt the movement. I argue that attention to the heretofore somewhat neglected foodways of religious communities can contribute to a fuller understanding of religious transmission and ritual life during communism.

Keywords: Orthodox church; religious underground; Inochentists; foodways; resistance; communist Romania

¹ La investigación realizada para esta publicación fue financiada por el Consejo Europeo de Investigación (ERC), el proyecto No. 677355 “Creative Agency and Religious Minorities: ‘Hidden Galleries’ in the Secret Police Archives in Central and Eastern Europe”.

² Profesor titular, University College Cork, [ORCID.org/0000-0001-6920-8828](https://orcid.org/0000-0001-6920-8828)
E-Mail: j.kapalo@ucc.ie

Sumario. Introducción. 1. La comida y la vida ritual ortodoxa clandestina. 2. El movimiento inoquentista-estilista en la Rumanía comunista. 3. El ayuno, la fiesta y la distribución de alimentos. 4. Inseguridad alimentaria y escatología. Conclusión. Fuentes archivísticas. Referencias

Cómo citar: Kapaló, J. A. (2022). “La comida como resistencia religiosa: Tras la pista de la transmisión religiosa y la vida ritual en los Archivos de la Policía Secreta”. *Cuadernos de Historia Contemporánea*, Vol. 44: 19-32.

Introducción

En los estudios sobre la historia de las religiones vividas durante el comunismo, la comida y los hábitos alimentarios han recibido poca atención. Esto es así a pesar tanto del significado espiritual que la comida en general tiene en las culturas religiosas como del enorme énfasis que los estados comunistas de Europa Central y del Este pusieron en la producción y el suministro de alimentos en pos de su objetivo de rápida industrialización y urbanización de sus poblaciones³. En este artículo, exploro los hábitos alimentarios de una red clandestina de disidentes ortodoxos en los archivos de la policía secreta de la Rumanía de los años 50 y 60, con el fin de arrojar luz sobre la relación entre la inseguridad alimentaria y la transmisión religiosa y la vida ritual durante el comunismo.

En el contexto de la transformación de la producción agrícola a través de la colectivización, de la confiscación de alimentos en la posguerra, de la sequía y del cambio de dieta entre la población rural, la comunidad geográficamente dispersa de los llamados inoquentistas-estilistas que se analizan en este artículo reconfiguró su vida religiosa en torno al suministro y la distribución de alimentos de importancia para su rito. Desarrollaron su propia red de distribución de alimentos basándose en las tradiciones monásticas de caridad y adaptaron sus prácticas religiosas de forma creativa para combatir los intentos de la policía secreta de infiltrarse y desbaratar el movimiento. De manera significativa, los alimentos también se convirtieron en un elemento central en las narrativas apocalípticas que presentaban al régimen comunista como las fuerzas del Anticristo en el Fin de los Días. En este artículo, sostengo que la atención prestada a los hábitos alimentarios de las comunidades religiosas, hasta ahora algo descuidada, puede contribuir a una comprensión más completa de la transmisión religiosa y la vida ritual durante el comunismo. La combinación de la represión política y la inseguridad alimentaria produjo distintos desafíos cotidianos que provocaron respuestas religiosas vernáculas únicas y creativas.

1. La comida y la vida ritual ortodoxa clandestina

Como sostiene Graham Harvey, la comida, y la abstención de alimentos, es fundamental para la religión y los actos religiosos y esto es particularmente cierto en lo que respecta a la tradición ortodoxa oriental⁴. Las prácticas asociadas a la comida,

³ Harvey, Graham: “Respectfully eating or not eating: Putting food at the centre of Religious Studies”, *Scripta*, 26, (2014), pp. 32-46, aquí 32.

⁴ Harvey, *Respectfully eating*, p. 32.

hábitos alimentarios o *foodways*, son extremadamente importantes en el cristianismo ortodoxo para la vida espiritual y comunitaria individual, así como para la vida económica. Hay múltiples ocasiones en las que se preparan y consumen alimentos especiales, como los funerales y dos formas distintas de conmemoración periódica de los muertos, las *parastas* y la *pomana*⁵; existen complejas y diversas normas y tradiciones de ayuno que siguen muchos ortodoxos devotos, incluidos los ayunos periódicos obligatorios asociados a las fiestas religiosas y los ayunos diarios realizados cada semana; y también hay importantes redes de distribución, actividades caritativas y prácticas de intercambio de alimentos, como la *milostenie*, o la entrega de regalos caritativos a los monasterios. No menos importante entre las formas de participación en la alimentación es el acto de comunión con lo divino a través del Santo Misterio de la Eucaristía, o *împărtășenie* en rumano, que también requiere la adquisición, preparación y consagración especial de los alimentos.

Durante el comunismo, la mayoría de los rumanos ortodoxos continuaron abiertamente estas prácticas y sus comidas asociadas en un grado u otro. Sin embargo, en el caso de los grupos que observaban el Calendario Antiguo (del que se hablará más adelante), algunas de estas comidas rituales, así como los ayunos y las fiestas, debían realizarse en secreto. Los informes secretos de los confidentes de la policía que se analizan en este capítulo, ilustran la importancia de la distribución y el consumo de alimentos especiales por parte de esta comunidad en el contexto de su vida religiosa clandestina, tanto para mantener y estructurar las relaciones sociales dentro del grupo como para servir de importante medio a través del cual se negociaban las relaciones con el mundo exterior.

Las descripciones de las vías alimentarias de esta comunidad, al igual que el resto de los materiales de la policía secreta, estaban enmarcadas ideológicamente por los dogmas marxistas-materialistas del régimen y pretendían „confinar“ discursivamente sus prácticas religiosas dentro de un marco definido por el régimen. La atención que se prestaba a los alimentos que transportaba la comunidad reflejaba, en parte, la importancia que el régimen otorgaba a descubrir y eliminar los medios materiales y económicos con los que se sostenían las comunidades disidentes. Desde principios de la década de 1950, el inicio del periodo de vigilancia de los inoquentistas-estilistas, hasta la década de 1960, hubo una gran cantidad de cuestiones que repercutieron en el consumo de alimentos y en la seguridad alimentaria de la población, como la sequía, la requisición de cereales, la colectivización y las reparaciones de guerra. Todos estos factores se mencionan en los informes de los confidentes, resultantes de la operación de vigilancia contra el grupo inoquentista-estilista que figura en los archivos operativos de la policía secreta. Sin embargo, estos informes, lejos de limitarse a denunciar actitudes anticomunistas, el parasitismo o el acaparamiento ilegal de alimentos, cuando se leen con atención a las prácticas religiosas materiales, revelan en cambio el elevado significado espiritual de la comida para esta comunidad religiosa y la agencia de la propia comida en la configuración de las complejas relaciones dentro del grupo.

La investigación histórica sobre la religión en los archivos comunistas ha tendido a adoptar un enfoque discursivo que puede restringir, en términos teóricos, el acceso

⁵ Geană, Georghită: “Remembering Ancestors: Commemorative Rituals and the Foundation of Historicity.”, *History and Anthropology*, 16/3, (2005), pp. 349-61.

a cuerpos reales y vidas materiales⁶. Esta tendencia se ha visto amplificada por el sesgo que existe en el estudio académico de las religiones de hacer hincapié en las ideas, las creencias (extraídas en gran medida de los textos) y los procesos cognitivos en lugar de la religión vivida⁷. Sin embargo, cuando se examinan las operaciones reales contra las iglesias y las comunidades religiosas, debido al imperativo ideológico y a las necesidades operativas de la policía secreta, se tiende a poner el foco en la existencia material y los medios financieros de las comunidades objetivo de la pesquisa. En muchos casos, era más fácil acusar a los miembros de las comunidades religiosas de delitos económicos que políticos y, por esta razón, las pruebas de las bases materiales de la vida religiosa suelen aparecer en los archivos de forma muy destacada⁸.

Esto ha resultado ser una casualidad para los estudiosos contemporáneos de las religiones, ya que los archivos de la policía secreta suelen poner un énfasis bastante pronunciado en la religión vivida –que podía ser capturada, catalogada, confiscada o destruida– más que en las creencias religiosas. Por lo tanto, la lente de la policía secreta ha proporcionado involuntariamente al investigador de las religiones bajo el comunismo datos valiosos al abordar la religión desde una perspectiva cultural digamos material. En la última década, los estudiosos de las religiones, influidos por tendencias más amplias en las ciencias sociales y las humanidades, están explorando cada vez más la importancia de la materialidad. El llamado «giro material» ha inspirado una atención renovada hacia las prácticas, los espacios, los cuerpos, los paisajes, las experiencias sensoriales y vividas y su intersección con las agencias no humanas⁹. Los archivos de la policía secreta contienen una gran cantidad de fuentes que se refieren, representan, reproducen y capturan en imágenes aspectos de la dimensión material de las vidas religiosas, como las prácticas alimentarias, las redes de distribución y las narrativas que se analizan en este capítulo¹⁰.

2. El movimiento inochentista-estilista en la Rumanía comunista

El caso que se trata en este artículo está relacionado con un grupo descrito en los archivos de casos de la Securitate, la policía secreta rumana de la época comunista, como „sectă ilegală inochentișt-stilișta», o la secta ilegal inochentista-estilista. El inochentismo se originó en las provincias rusas occidentales de Podolia, Jerson y Besarabia en la última década del imperio zarista y, tras la incorporación de Besarabia

⁶ Fitzpatrick, Sheila: *Tear of the Masks! Identity and Imposture in Twentieth-Century Russia*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005.

⁷ Harvey, *Respectfully eating*, p. 33; Kapaló, James A. *Text, Context and Performance: Gagauz Folk Religion in Discourse and Practice*, Leiden: Brill, 2011.

⁸ Povedák, Kinga: “Photographs of the Religious Underground: Tracing Images between archives and communities”, en James A. Kapaló y Kinga Povedák (Eds.): *The Secret Police and the Religious Underground in Communist and Post-communist Eastern Europe*, London and New York, Routledge, 2021, pp. 234-253.

⁹ Véase Hazard, Sonia: “The Material Turn in the Study of Religion.” *Religion and Society: Advances in Research* 4, (2013), pp. 58-78; Bräunlein, Peter J., “Thinking Religion Through Things: Reflections on the Material Turn in the Scientific Study of Religion’s”, *Method & Theory in the Study of Religion* 28 (Special Issue: A Matter of Perspective? Disentangling the Emic-Etic Debate in the Scientific Study of Religion’s), 4/5, (2016), pp. 365-399; Vásquez, Manuel: “Afterword: Materiality, lived religion, and the challenges of ‘going back to the things themselves’”, en Tim Hutchings and Joanne McKenzie (Eds.): *Materiality and the Study of Religion: The Stuff of the Sacred*, London and New York: Routledge, 2017, pp. 235-41.

¹⁰ Kapaló, James A. y Vagramenko, Tatiana: *Hidden Galleries: Material Religion in the Secret Police Archives*. Berlin: Lit Verlag, 2020.

a la Gran Rumanía después de la Primera Guerra Mundial, se convirtió en un problema importante para las autoridades rumanas¹¹. El movimiento comenzó a hacer incursiones significativas en partes de Rumanía más allá de Besarabia a principios de la década de 1930, debido en gran medida al liderazgo de Ioan Zlotea, un monje y padre espiritual que continuó predicando el mensaje del fundador del movimiento, Inochentie de Balta. Zlotea, al igual que otros seguidores de Inochentie de Balta, rechazó la reforma del calendario religioso introducida por la Iglesia Ortodoxa Rumana en 1924 y continuó practicando según el Calendario Antiguo en secreto¹². El término estilista deriva del término „estilo antiguo“ y fue utilizado por las autoridades rumanas para referirse a las comunidades, situadas principalmente en Moldavia y Besarabia, que rechazaban el cambio de calendario de la Iglesia Ortodoxa. Tras la adopción por parte de Rumanía del calendario juliano revisado, los inochentistas y los llamados estilistas (Iglesia Ortodoxa del Antiguo Calendario) fueron objeto de una violenta represión a manos de las autoridades rumanas¹³. Tras la toma de posesión comunista de Rumanía en 1945-46, el estilismo tuvo un estatus legal ambiguo, no fue reconocido como una secta legal por el Ministerio de Religiones pero tampoco fue incluido entre las sectas prohibidas junto a los Testigos de Jehová. Por consiguiente, las operaciones de la policía secreta se centraron en „desenmascarar a los elementos enemigos que llevaban a cabo su actividad al amparo de la religión estilista“¹⁴.

Tras la pérdida de Besarabia y Transnistria a manos de la Unión Soviética al final de la Segunda Guerra Mundial, Rumanía se convirtió en un refugio para muchos besarabios que habían estado asociados o habían trabajado para el régimen rumano antes y durante la guerra. Una parte de estos refugiados de la Besarabia ocupada por los soviéticos eran sacerdotes, monjes y monjas de la Iglesia Ortodoxa Rumana que habían sido destinados a Besarabia y a la Transnistria ocupada por los rumanos durante el periodo de entreguerras y de guerra, algunos de los cuales eran nativos de esas regiones mientras que otros habían sido destinados allí desde el resto de Rumanía¹⁵. Entre estos refugiados ortodoxos rumanos había un grupo de monjes y monjas que habían pertenecido a redes inochentistas en Besarabia y habían practicado su fe, en contra de la ley rumana, según el calendario antiguo. Este grupo de refugiados y retornados, devotos de Ioan Zlotea, formaba el núcleo de lo que la policía secreta rumana llegó a denominar la secta inochentista-estilista.

A la cabeza de esta comunidad estaba C.A., un monje de la Iglesia Ortodoxa Rumana que había servido en Besarabia en los años 40 y había sido hijo espiritual de Ioan Zlotea. La primera vez que llamó la atención de la Securitate fue en 1951, cuando se intentó sin éxito reclutarlo como confidente. Su negativa se tomó como

¹¹ Kapaló, James A.: “The Appearance of Saints: Photographic Evidence and Religious Minorities in the Secret Police Archives.” *Material Religion*, 15 (1), (2019), pp. 82-109, 105-138.

¹² Kapaló, *The Appearance of Saints*, p. 183.

¹³ Kapaló, *The Appearance of Saints*, p. 126-29.

¹⁴ Véase Chivu-Duță, Carmen. *Culte de din România între prigonire și colaborare*, Bucuresti: Polirom, 2007, pp. 126-7.

¹⁵ Petcu, Adrian Nicolae: “The Attention on the Securitate on Priests from Bessarabia and Bucovina” [“Preoții Basarabeni și Bucovineni în atenția Securității”]. *Caietele CNSAS* 2: 1(3), (2009), pp. 147-178, aquí 147-48; Kapaló, James A.: “Domestic Religion in Soviet and Post-Soviet Moldova.” en Annette Schnabel, Melanie Reddig, Heidmarie Winkel (Eds.): *Religion im Kontext/ Religion in Context: Handbuch für Wissenschaft und Studium*, Baden-Baden: Nomos, 2018, pp. 305-321.

prueba de que era un „fanático“ religioso¹⁶. A partir de ese momento fue puesto bajo vigilancia, que se prolongó casi 20 años. Durante parte de este tiempo fue sacerdote y abad de dos monasterios ortodoxos. En los años 50, se sospechó que fomentaba en secreto el uso del Calendario Antiguo cuando fue enviado a un pueblo para combatir el «estilismo» persistente que allí se practicaba¹⁷. En 1959, tras verse obligado a abandonar su monasterio durante el periodo de cierre masivo de monasterios ortodoxos, se instaló por primera vez con otro ex monje, P. G., que posteriormente informó sobre C.A. y su comunidad. Poco después, entre 1960 y 1962, C.A. construyó una casa junto a I.M., otro ex monje de Besarabia que también era venerado como santo por la comunidad. I.M., a quien C.A. había estado „apoyando con dinero y comida“ desde su llegada a Rumanía desde Besarabia, era considerado un visionario y sus profecías se comunicaban por carta a los miembros de la comunidad en diferentes partes del país¹⁸. El *turmă*, o rebaño, establecido por C.A. estaba muy disperso en al menos tres ciudades y varios pueblos y aldeas del este y el sur de Rumanía, y fue descrito por la Securitate como formado por individuos «culturalmente atrasados.» Veneraban a sus padres (y madres) espirituales como encarnaciones de los profetas Elías, Enoc, Eliseo y Juan Evangelista (B. E.) y se referían a C.A. como «tăticu» y a I.M. como «mămica», expresiones que uno de los miembros de la comunidad describió durante un interrogatorio como un reflejo de la «cercanía familiar de la relación espiritual» que existía entre los seguidores y sus sacerdotes¹⁹.

Se observó que la comunidad abastecía materialmente a sus padres espirituales con todo lo que necesitaban y se informó de que llevaban una «vida rica y despreocupada» sin necesidad de trabajar²⁰. Numerosos informes hacen referencia a la ayuda ofrecida por los particulares a los dos monjes como *milostenie*, una forma de donación caritativa que suele hacerse a un monasterio, al tiempo que interpretan los regalos de comida, dinero y ropa como una explotación material de personas vulnerables. El 29 de julio de 1967, C.A. fue condenado a 6 meses de prisión correccional, en virtud del artículo 256 del Código Penal 2, por haber seguido ejerciendo como sacerdote después de su exclusión del monasterio en 1959²¹. La condena se redujo posteriormente a 3 meses en apelación, basándose en su edad y en que el caso solo pudo aportar pruebas firmes de una infracción grave, una fiesta conmemorativa de los padres de C.A. en la que se dijo que había realizado muchas oraciones y bendiciones²².

El archivo de la vigilancia de C.A. y sus seguidores entre 1951 y 1975 abarca varios miles de páginas de informes de informadores, interrogatorios, procedimientos judiciales y comunicaciones. Las numerosas observaciones, acusaciones y pruebas que se presentaron en los expedientes de la policía secreta se centraron en gran medida en las prácticas materiales del grupo, especialmente en la recogida de dinero y alimentos de los seguidores. Esta operación de vigilancia de larga duración se apoyaba en un grupo de informadores de larga data, algunos de los cuales eran miembros del

¹⁶ Archivo del Consejo Nacional para el Estudio de los Archivos de la Securitate, (*Consiliul Național pentru Studierea Arhivelor Securității*, a partir de aquí: ACNSAS), I 237454, vol. 1, 11.

¹⁷ ACNSAS I 237454, vol. 3, 194.

¹⁸ ACNSAS I 237454, vol. 3, 197.

¹⁹ ACNSAS D010110, 54.

²⁰ ACNSAS I237454, vol. 1, 11-12.

²¹ ACNSAS I237454, vol. 1, 35.

²² ACNSAS I237454, vol. 1, 38-

rebaño, familiares cercanos o monjes que habían servido en monasterios con los dos líderes. El informante D.G. informó activamente sobre el grupo entre 1955 y 1975, y M.O. convivió con C.A. durante un periodo de varios meses. No se trataba de espías ocasionales, sino que estaban profundamente arraigados en la comunidad y eran personas de confianza. La cercanía de los informantes a sus objetivos y la naturaleza de sus informes en este caso nos recuerdan que no se debe exagerar la «distancia social» de los oficiales, agentes y confidentes, con respecto a aquellos a quienes retrataban²³.

3. El ayuno, la fiesta y la distribución de alimentos

Los inochentistas observan todos los ayunos regulares de la tradición cristiana ortodoxa según el calendario juliano o antiguo, en el que hay cuatro periodos de ayuno principales: la Gran Cuaresma, el ayuno de la Natividad, el ayuno de los Apóstoles y el ayuno de la Dormición, así como los días de ayuno individuales de los miércoles y los viernes (días asociados al luto por la traición de Jesús y su crucifixión, respectivamente) que se observan en la mayoría de las semanas del año. Además, los comulgantes ortodoxos deben abstenerse de todo alimento o líquido desde las 12 de la noche antes de recibir la Eucaristía y en la víspera de fiestas importantes como la Navidad²⁴. Inochentje de Balta, el fundador del movimiento inochentista, era un monje de la Iglesia ortodoxa rusa y, además de los ayunos estándar exigidos a los laicos, introdujo reglas de ayuno monástico para toda su comunidad. Estas reglas exigían un ayuno semanal adicional los lunes, día de la semana dedicado a la conmemoración de los ángeles. Asociado a la penitencia y a la súplica, el ayuno en la tradición ortodoxa es un medio para controlar las pasiones y los deseos, orientándolos hacia la salvación y el cielo, y no sólo exige la abstención de ciertos alimentos, sino también de las relaciones conyugales. Así, el enfoque del ayuno que seguían los inochentistas incluía la abstención total de carne, licores fuertes y ajo, así como el rechazo total de las relaciones sexuales, incluso dentro del matrimonio. Este riguroso enfoque del ayuno diferenciaba a los seguidores de Inochentje de sus vecinos ortodoxos y se convirtió en un importante marcador de fronteras²⁵. El ayuno para la comunidad analizada en este capítulo, aunque se realizaba a nivel personal, era también una práctica corporativa que unía a la comunidad en un acto común de adoración, devoción y súplica.

Según los abundantes informes de los informantes, el principal motivo de reunión de la comunidad dispersa era la asistencia a las fiestas conmemorativas y a las celebraciones de los santos, entre ellas la fiesta de San Elías y la conmemoración de la muerte de Ioan Zlotea, en las que se servía comida y se compartía entre la comunidad. En estas ocasiones se comulgaba y se recibían bendiciones de *tăticu* y *mămica*. Mantener el suministro de los alimentos apropiados para estas reuniones que se ajustaban a sus rigurosas restricciones dietéticas requería arreglos logísticos especiales que se relatan con frecuencia en el registro de la policía secreta. Un indicio de ello proviene de un interrogatorio a una de las seguidoras de C.A., que confesó en febrero

²³ Luehrmann, Sonja: *Religion in Secular Archives: Soviet Atheism and Historical Knowledge*, Oxford and New York, Oxford University Press, 2015, p. 22.

²⁴ Conomos, Dmitri: "Fasting." en John A. McGuckin (Ed.): *The Encyclopaedia of Eastern Orthodox Christianity*, Malden MA and Oxford, Wiley-Blackwell, 2011, p. 242.

²⁵ Kapaló, *The Appearance of Saints*, pp. 242-43, 259.

de 1965 que llevaba un registro del dinero recaudado y de los alimentos comprados y distribuidos.

Además, varias veces reuní dinero, unos 150 lei de las „chicas“, con los que traía alimentos y diversos objetos y los enviaba para ayudar al monasterio... También, con el dinero recaudado compraba alimentos que enviaba a C.A. y a M.I. Estos regalos los llevaba yo personalmente a la ciudad B. cuando también les daba el dinero recaudado. La mayor cantidad fue de 200 lei²⁶.

Para el abastecimiento de la comunidad de productos alimenticios apropiados, uno de los miembros de la comunidad vigilada 10 años antes, M.Z., era pescador de oficio, como relata el informante D.G.:

También dijo que en su pueblo el „rebaño“ está formado por 7 familias y todos son miembros del partido. Dijo que era pescador y que antes cuando pescaba lo vendía y nadie le pedía, y ahora desde que el país está dirigido por el anticristo, sólo tiene derecho a 5 kg. a la semana, dijo que algunos pescadores habían ido a la cárcel por sólo 2 kg de pescado, pero que él se había librado de más de 100 kg de pescado rezando oraciones [invocando] a Dios para que se apiade de mí y a la Madre de Dios, virgen inmaculada, y [para que] tãticu cuide de mí y no me pase nada²⁷.

El mantenimiento de un suministro constante de pescado era vital para la comunidad, ya que no comían ningún otro tipo de carne. El pescado se servía en todas las reuniones fuera de los días o periodos de ayuno obligatorios. El informante continuó dando otros ejemplos en los que el pescador M.Z. se salvó aparentemente de forma milagrosa de las garras de la *miliția* mientras era descubierto transportando el valioso pescado a C.A.

Y dijo que hubo otra ocasión en la que hizo un milagro, estaba en la estación de la ciudad T., quería salir en el ferry y tenía dos cestas de carpas de unos 5-6 kg cada una y vino un oficial de policía y le preguntó qué tenía en sus cestas, le contestó que tenía pescado, y el oficial sacó el pescado de la cesta y también tenía huevos y los rompió, y le preguntaron ¿a dónde llevaba el pescado? Le contestó que tenía un hijo en la escuela de la ciudad C. y que le llevaba comida, y entonces le pidió su documentación y el agente vio que era pescador, y también vio su carnet de afiliado al partido, entonces le dio su documentación y le dijo que se diera prisa porque el ferry se iba. M.Z. volvió a meter el pescado en la cesta y le pidió al oficial que le pagara los huevos rotos a modo de broma, tras lo cual recogió las cestas y subió al ferry.²⁸

La importancia de estos informes desde el punto de vista de la supervisión económica es obvia, pero el componente milagroso de estas narraciones incluidas por D.G. (algo que registraba con especial diligencia, como ilustrarán otros ejemplos), sugiere que la cadena de suministro tenía un significado espiritual para la comunidad y que implicaba riesgos bien calculados que se mitigaban mediante la pertenencia al partido y los actos de fe en C.A. y M.I. En otra ocasión, M.Z., cuando se le preguntó directamente por qué viajaba tan lejos y a menudo para visitar a C.A.

²⁶ ACNSAS I509215, vol. 2, 7.

²⁷ ACNSAS I 237454, vol. 3, 276-77.

²⁸ ACNSAS I 237454, vol. 3, 277.

M. respondió ¿por qué lo preguntas? No sabes que los hermanos debemos mantenernos en contacto con *tăticu* si no varias veces sí al menos una vez al mes para que podamos comulgar y ser ungidos con mirra para la limpieza de nuestra alma y cuerpo y que para que podamos llevar *milostenie* que es de gran utilidad y le contamos a *tăticu* nuestros problemas y alegrías para que nos bendiga a menudo para las tareas que tenemos que hacer²⁹.

Estos relatos apuntan al carácter tanto espiritual como recíproco de las transacciones realizadas por los seguidores de C.A. El hecho de que estas prácticas también estructuren las relaciones con los que no pertenecen al grupo se desprende de los comentarios del informe anterior de D.G. (arriba), en el que también nos enteramos de que a los miembros de la comunidad se les pedía o exigía que se hicieran miembros del partido como forma de burlar al «anticristo». Esta práctica era útil para evitar las consecuencias de los encuentros con la milicia, como muestra la historia relatada anteriormente, pero el acceso a los miembros del partido también tenía otra función dentro del grupo, como ilustra este informe del confidente V.I:

Y también te digo que *Tăticul* tiene en su rebaño diferentes tipos de personas: médicos, oficiales, profesores. Hermano, tiene muchas esposas de oficiales y miembros del partido cuyos maridos no saben nada de *Tăticul* pero debes saber hermano Juan que ellas son bendecidas por *Tăticul* y te diré cómo hermano: *Tăticul* y *Mămica* junto con las monjas hacen la misa y consagran el pan de la hostia y se lo dan a las hermanas cuyos maridos no saben nada tal y como te estoy contando. Y esas hermanas, le pidieron a *Tăticul* que pusiera el *anafură* bendito en la comida que comen y también el agua bendita que también ha sido preparada por *Tăticul* la ponen en sus bebidas y la beben y la comen y son bendecidas y así lo hacen hermano³⁰.

Este relato del uso secreto del pan consagrado y el agua bendita a partir de 1966, del que informó el oficial del caso en sus informes analíticos a sus superiores, formaba parte de un patrón más amplio de utilización de la distribución de alimentos bendecidos y del excedente generado por la comunidad para influir espiritualmente en otros miembros de la sociedad³¹. Los alimentos producidos por la comunidad se utilizaban para infiltrarse en los grupos en los que se deseaba influir espiritualmente con el fin de contrarrestar cualquier acción potencial contra ellos por parte del enemigo. Otro informe fechado seis años después demuestra que no se trató de un incidente aislado. N.T. era un trabajador de la oficina de telégrafos que también fue vigilado por otro informante, V.V., seis años después, en 1972.

Últimamente, lleva al servicio de telégrafos diversos productos como comida, invitando a los empleados a participar en la comida, y en el momento en que todos empiezan a servirse algo, comienza a hablar del Señor Jesucristo, que como dijo, le da la fuerza para satisfacer y mantener a sus familiares. De este modo ha atraído a la mayoría de los trabajadores del servicio de telégrafos, haciéndoles apreciar a N. T. Sacó a colación en la conversación que tiene un tío de nombre C. A., con

²⁹ ACNSAS I 237454, vol. 3, 232.

³⁰ ACNSAS D010110, 13.

³¹ ACNSAS I237454, vol. 1, 306.

el que por cierto también vive, y en el que tiene gran fe, considerándolo un santo siendo el único hombre honrado y con la conciencia tranquila ante Dios, pero que es viejo y ha sufrido mucho por culpa de Satanás”³².

Estos informes, y muchos otros similares, muestran que para esta comunidad los alimentos representaban tanto un compromiso y una contribución hacia la comunidad como un medio de ejercer una influencia espiritual en el mundo exterior. En contra de las suposiciones de los agentes en sus informes resumidos de que los alimentos se acaparaban o se utilizaban con fines lucrativos, los informantes ofrecieron una vívida descripción de la forma en que los alimentos se redistribuían tanto a los miembros del rebaño como a otras personas, como sugiere el informe de otro informante de D.G. de septiembre de 1956:

En la mañana del 28 de agosto, fui con el susodicho al sacerdote A. [C.A.], cuando fui a la casa de E. y estaba listo para salir, N.N. llegó y se disponía a venir a verme, hizo bendecir *cozonac* [un tipo de pastel dulce] y mosto [zumo de uva o fruta sin fermentar] por *tăticu* y envió especialmente para los hermanos que ayunaban el ayuno de Santa María, según el [estilo] antiguo, que era ese día del 28 – 5 de septiembre de 1956³³.

A partir del conjunto de informes de iniciados acumulados a lo largo de un período de veinte años, y cuando se consideran dentro del marco cultural religioso ortodoxo conocido, obtenemos una visión clara del significado y la finalidad del intenso tráfico de diversos productos alimenticios que realizaba el grupo. La donación de alimentos servía, de hecho, para configurar, sostener espiritualmente y defender al grupo, una observación que el veterano informante D.G. fue capaz de articular al oficial encargado del caso ya en 1955, cuando explicaba cómo se llega a ser miembro del rebaño:

La persona en cuestión también dijo que cualquier ciudadano que quiera entrar en el rebaño no puede ser elegido y colocado en el libro de la vida hasta que el sacerdote A.C. lo marque con el sello del Espíritu Santo, y para ser marcado con el sello hay que llevar aceite, vino, harina y otros alimentos al sacerdote, y después de realizar la liturgia el sacerdote da limosna a los que no son hermanos en el rebaño³⁴.

4. Inseguridad alimentaria y escatología

La vigilancia de la comunidad abarcó un periodo de la historia rumana en el que la seguridad alimentaria, la dieta y la producción de alimentos sufrieron cambios importantes y dramáticos. Estos incluyeron los prolongados efectos de la sequía de 1946-7; el sistema de cuotas de recogida de alimentos del campo para alimentar a la creciente población urbana y el cumplimiento de las reparaciones de guerra a la Unión Soviética, pagadas en parte en grano; la imposición de impuestos generales sobre los productos agrícolas, y el proceso de colectivización de la agricultura, que

³² ACNSAS I 238346, vol. 3, 55.

³³ ACNSAS I 237454, vol. 3, 268.

³⁴ ACNSAS I 238346, vol. 1, 142.

duró más de una década³⁵. Además, en la década de 1960 la población rural de Rumanía pasó de una dieta basada en gran medida en el *mămăligă*, o puré de maíz, al pan;³⁶ un cambio que también tuvo un impacto negativo en el suministro de alimentos en muchas ciudades y pueblos. El siguiente informe, uno de varios ejemplos similares, alude al menos a tres de estos factores en el espacio de muy pocas líneas:

[...] [...] en el pueblo de B., sobre todo por la mala organización, el único negocio es un restaurante, si no vas a casa a por comida te quedas con hambre y [dijo] que estuvo en [el pueblo de] B. I. y no encontró pan y sólo comió 6 pretzels en todo el día y que el pan sólo se da con un billete. También dijo que 150 vagones de trigo de [la estación de] B. D. estaban de camino a la RDA y que había visto los documentos [...]. Entonces *tăticu* dijo que es cierto que los dirigentes de hoy se burlan del pueblo porque el campesino trabaja todo el verano en el campo para cultivar trigo y cuando lo lleva a entregar su cuota no vale nada y no tiene derecho a comprar pan en la ciudad sino que debe ir con *mămăligă* en su bolsa³⁷.

Sobre la base de varios cientos de informes de informadores en los expedientes de casos relacionados con la comunidad de C.A., está claro que los rumores se intensificaron durante y después de la Revolución Húngara de 1956, cuando la preocupación por la seguridad alimentaria combinada con la especulación sobre el inminente conflicto entre Occidente y la Unión Soviética dio a los informes un carácter cada vez más apocalíptico. La expectativa apocalíptica había sido central en la visión del mundo inochentista desde que Inochenție de Balta comenzó a predicar alrededor de 1908³⁸. Sus seguidores, basándose en la creencia popular sobre el Fin de los Días, asociaban a Inochenție con el profeta Elías, que junto con el profeta Enoc y Juan el Bautista caminaría por la tierra durante el reinado del anticristo, profetizando a los fieles y saciando la sed y aliviando el hambre de aquellos con los que se encontrarán. Para esta comunidad, C.A. había asumido el papel de Elías en el drama del Fin de los Días y estaba alimentando a sus seguidores en su momento de necesidad espiritual y real³⁹.

Me dijo que *tăticu* le había dicho [...] que ahora una parte del mundo está gobernada por el anticristo y que sólo el diablo hace milagros con sus artesanías para engañar a la humanidad y que incluso los elegidos de San Elías [son engañados], y que seamos fuertes en nuestra fe en *tăticu* y no creamos en las alucinaciones del

³⁵ Kligman, Gail y Verdery, Katherine: *Peasants Under Siege: The Collectivization of Romanian Agriculture, 1949-1962*, Princeton, Princeton University Press, 2011, pp. 108-13; véase también Iordachi, Constantin y Dobrinicu, Dorin: *Transforming Peasants, Property and Power: The Collectivization of Agriculture in Romania, 1949-1962*, Budapest and New York, CEU Press, 2009.

³⁶ Scrob, Mircea-Lucian: *From Mămăligă to Bread as the "Core" Food of Romanian Villagers: A Consumer-centred Interpretation of a Dietary Change (1900-1980)*, PhD Thesis, Central European University, 2015.

³⁷ ACNSAS I 237454, vol. 3, 253-

³⁸ Kapaló, *The Appearance of Saints*, pp. 74-106.

³⁹ Sobre el rumor apocalíptico en el campo soviético durante la colectivización en los años 20 y 30, véase Viola, Lynn: "The Peasant Nightmare: Visions of Apocalypse in the Soviet Countryside." *The Journal of Modern History*, 62 (4) (1990), pp. 747-770; Smith, Steve: "Heavenly Letters and Tales of the Forest: 'Superstition' against Bolshevism." *Forum for Anthropology and Culture*, 2 (2006), pp. 316-39 y Fitzpatrick, Sheila: *Stalin's Peasants: Resistance and Survival in the Russian Village after Collectivization*. New York, Oxford University Press, 1994. Sobre la importancia del rumor en el contexto de la colectivización rumana, véase Kligman, Gail y Verdery, Katherine: *Peasants Under Siege: The Collectivization of Romanian Agriculture, 1949-1962*, Princeton, Princeton University Press, 2011.

anticristo, pues no durarán mucho. [...] Y también dijo que ha llegado el tiempo del que habló el profeta, que el profeta Elías bajará del cielo a la tierra con un maíz de *prescură* [pan especial que se utiliza para preparar la hostia] y quien participe de él será santificado, dijo que hemos probado el maíz de *prescură* cuando *tăticu* compartió el maíz de *prescură* y que somos sus elegidos⁴⁰.

Este extracto de un informe mucho más extenso, que describe cómo las cuotas y la requisición de grano dejarán al pueblo sin nada que comer, da vida a los acontecimientos del Eschaton tal y como los vivía este pequeño grupo de creyentes. El acto de C.A. de alimentar a su rebaño con el pan de la hostia expresado en este ejemplo final va más allá de un simple medio para sostener y constituir la comunidad, representa nada menos que su camino hacia la salvación final.

Conclusión

El contexto económico y político en el que se desarrolló la operación de vigilancia contra los inochentistas-estilistas explica en parte que los archivos de la policía secreta contengan tantos informes de confidentes y tantos detalles centrados en las costumbres alimentarias. Para esta comunidad, el mantenimiento de la vida ritual ortodoxa según el Antiguo Calendario, que en circunstancias normales habría planteado pocos problemas, se convirtió en un rasgo definitorio de la vida clandestina.

Los alimentos producidos, bendecidos y distribuidos por los individuos de la comunidad eran fundamentales para la compleja red de interacciones entre los miembros ampliamente dispersos. Como ilustran los ejemplos de los informes, los individuos se arriesgaban a ser arrestados y encarcelados viajando por todo el país para suministrar a sus líderes espirituales y a sus hermanos y hermanas en la fe el alimento dietético y espiritual necesario. Los banquetes y ayunos comunitarios representaban una de las formas fundamentales de constitución y mantenimiento de la comunidad, especialmente en su lucha contra el régimen, que representaba para ellos el Anticristo. Las relaciones recíprocas en torno a los alimentos, que implicaban obligaciones religiosas y riesgos sociales, se convirtieron en constitutivas de las relaciones sociales del grupo de una manera distintiva de la vida clandestina; la comunidad, al „encontrar predicamentos existenciales“, desplegó la comida como uno de los „recursos espirituales y materiales clave a su alcance“⁴¹.

Por el contrario, el régimen intentó crear una imagen de los líderes como charlatanes religiosos que explotaban económicamente a sus crédulos e incrédulos seguidores. Sin embargo, a partir del registro de archivos, es posible discernir, cómo y por qué el tráfico de alimentos debía ser constante y coordinado; esto no se debía a su deseo de acaparar alimentos en tiempos de escasez (aunque esto también puede haber jugado un papel), sino principalmente a la necesidad de alimentos específicos para cumplir con sus requisitos dietéticos religiosos especiales; cuando C. A. fue detenido en 1965 y se registró su casa, las existencias de alimentos encontradas, aparte de 20 kg. de pescado, eran muy modestas (1 kg. de arroz, 1 kg. de azúcar, 2 litros

⁴⁰ ACNSAS I 237454, vol. 3, 225.

⁴¹ Vásquez, *Afterword*, p. 236.

de aceite), pero, no obstante, se registraron como pruebas contra él⁴². La centralidad de la distribución de alimentos era de máxima preocupación para la comunidad, no por su valor mundano, sino porque constituía el medio por el que el profeta Elías podría sostener las vidas y salvar las almas de sus seguidores durante el reinado del anticristo.

El objetivo de este artículo era demostrar que los archivos de la policía secreta son valiosos no sólo para los historiadores del comunismo y la seguridad del Estado, sino también para los estudiosos de las religiones vividas. Los archivos de la policía secreta captaron la religión material de muy diversas maneras; en este artículo me he centrado únicamente en los informes de los confidentes internos como medio para acceder al mundo vital material de la clandestinidad religiosa y la transmisión religiosa durante el comunismo. A través de estos breves ejemplos, he ilustrado cómo surgen lecturas alternativas cuando los datos sobre la religión se toman en serio y no se descartan simplemente como un reflejo de la visión ideológica del régimen. En el caso que aquí se presenta, personas de dentro de la comunidad (ciertamente aquellas que habían elegido traicionar la confianza de sus hermanos y hermanas en la fe o habían sido presionadas para ello) explicaron a una audiencia de oficiales de la policía secreta cómo, para su comunidad, la comida estaba «imbricada con otros agentes en la producción de eficacia religiosa»⁴³. Las distintivas transacciones espirituales a través de la comida esbozadas en esta colección de narrativas nos ayudan a apreciar el registro de archivo como un genuino subproducto, o sustituto, de la actividad humana realizada. La involuntaria „multiplicidad probatoria“ de la religión material en los archivos policiales secretos anima al estudioso de la religión a aplicar un „pluralismo metodológico estratégico“ que puede añadir nuevas capas a nuestra comprensión de la complejidad, diversidad y paradojas de la religión clandestina y su transmisión durante el comunismo⁴⁴.

(Traducción del inglés: Amelia Serraller Calvo)

Fuentes archivísticas

CNSAS – *Consiliul Național pentru Studierea Arhivelor Securității* [National Council for the Study of the Securitate Archive], dosar. D010110; I237454, vol. 1 and vol. 3; I509215, vol.2; I238346, vol. 3; P057044.

Referencias

- Bräunlein, Peter J.: “Thinking Religion Through Things: Reflections on the Material Turn in the Scientific Study of Religion’s.” *Method & Theory in the Study of Religion* 28 (Special Issue: A Matter of Perspective? Disentangling the Emic-Etic Debate in the Scientific Study of Religion’s), 4/5, (2016), pp. 365-399.
- Conomos, Dmitri: “Fasting”, en John A. McGuckin, Malden M.A.: *The Encyclopaedia of Eastern Orthodox Christianity*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2011, p. 242.

⁴² ACNSAS I237454, vol. 1, 35.

⁴³ Vásquez, *Afterword*, p. 238.

⁴⁴ Vásquez, *Afterword*, p. 236, 238.

- Fitzpatrick, Sheila: *Stalin's Peasants: Resistance and Survival in the Russian Village after Collectivization*, New York: Oxford University Press, 1994.
- Fitzpatrick, Sheila: *Tear of the Masks! Identity and Imposture in Twentieth-Century Russia*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005.
- Geană, Georghîță: "Remembering Ancestors: Commemorative Rituals and the Foundation of Historicity." *History and Anthropology* 16 (3) (2005), pp. 349-61.
- Harvey, Graham: "Respectfully eating or not eating: Putting food at the centre of Religious Studies." *Scripta* 26 (2014), pp. 32-46.
- Hazard, Sonia: "The Material Turn in the Study of Religion." *Religion and Society: Advances in Research* 4 (2013), pp. 58-78.
- Iordachi, Constantin, Dobrinu, Dorin: *Transforming Peasants, Property and Power: The Collectivization of Agriculture in Romania, 1949-1962*, Budapest, New York: CEU Press, 2009.
- Kapaló, James A.: *Text, Context and Performance: Gagauz Folk Religion in Discourse and Practice*, Leiden: Brill, 2011.
- Kapaló, James A.: "Domestic Religion in Soviet and Post-Soviet Moldova", en: Annette Schnabel, Melanie Reddig, Heidemarie Winkel (eds): *Religion im Kontext/Religion in Context: Handbuch für Wissenschaft und Studium*, Baden-Baden: Nomos, 2018, pp. 305-321.
- Kapaló, James A.: "The Appearance of Saints: Photographic Evidence and Religious Minorities in the Secret Police Archives." *Material Religion*, 15 (1) (2019), pp. 82-109.
- Kapaló, James A., Vagramenko, Tatiana: *Hidden Galleries: Material Religion in the Secret Police Archives*. Zurich: Lit Verlag, 2020.
- Kligman, Gail y Verdery, Katherine: *Peasants Under Siege: The Collectivization of Romanian Agriculture, 1949-1962*, Princeton: Princeton University Press, 2011.
- Luehrmann, Sonja: *Religion in Secular Archives: Soviet Atheism and Historical Knowledge*, Oxford – New York: Oxford University Press, 2015.
- Povedák, Kinga: "Photographs of the Religious Underground: Tracing Images between archives and communities", en James A. Kapaló, Kinga Povedák (eds.): *The Secret Police and the Religious Underground in Communist and Post-communist Eastern Europe*, London and New York: Routledge, 2021, pp. 234-53.
- Petcu, Adrian Nicolae: "The Attention on the Securitate on Priests from Bessarabia and Bucovina" ["Preoții Basarabeni și Bucovineni în atenția Securității"]. *Caietele CNSAS* 2: 1(3) (2009), pp. 147-178.
- Scrob, Mircea-Lucian: *From Mămăligă to Bread as the "Core" Food of Romanian Villagers: A Consumer-centred Interpretation of a Dietary Change (1900-1980)*. PhD Thesis, Budapest: Central European University, 2015
- Smith, Steve: "Heavenly Letters and Tales of the Forest: 'Superstition' against Bolshevism." *Forum for Anthropology and Culture*, 2 (2006), pp. 316-39.
- Vásquez, Manuel: "Afterword: Materiality, lived religion, and the challenges of 'going back to the things themselves'" en Tim Hutchings, Joanne McKenzie (eds.): *Materiality and the Study of Religion: The Stuff of the Sacred*, London y New York: Routledge, 2017, pp. 235-41.
- Viola, Lynn: "The Peasant Nightmare: Visions of Apocalypse in the Soviet Countryside." *The Journal of Modern History*, 62 (4) (1990), pp. 747-770.