EL CREPÚSCULO DE DIOS

Historia Cultural del Cristianismo en Vasconia

LUIS HARANBURU ALTUNA

Luis Haranburu Altuna

EL CREPÚSCULO DE DIOS

Historia cultural del Cristianismo en Vasconia

2016

Propietario de los Derechos: Fundación Popular de Estudios Vascos, 2016.

Acuerdo de Licencia:

Este libro está publicado bajo la siguiente licencia Creative Commons:

Atribución-CompartirIgual 3.0 Unported (CC BY-SA 3.0)

(https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/deed.es)

ISBN: 978-84-945037-2-6

Colaboran:

EUSKO JAURLARITZA
GOBIERNO VASCO

BFA
DFB
Bizkaiko Foru Aldundia
Diputación Foral de Bizkaia

A mi nieto, Xabier Haranburu Bechert

Agradecimientos

Este libro no se hubiera escrito sin el ánimo y el tesón de Carlos Olazabal Estecha a quien debo, además, sus aportaciones en lo concerniente a la historia de la Iglesia de la Guerra Civil y la posguerra. He de agradecer, también, las sugerencias y aportaciones de Joseba Arregi, Mikel Azurmendi y Álvaro Chapa que leyeron el manuscrito original y señalaron sus defectos y omisiones. Así mismo, agradezco a la escritora e historiadora Maite Gabarain sus noticias acerca del integrismo vasco en Gipuzkoa. Finalmente, me siento en deuda con el personal de la biblioteca del KM de San Sebastián y la biblioteca del Seminario donostiarra que siempre me atendieron con diligencia.

ÍNDICE

PRÓLOGO DE JOSEBA ARREGI 13

INTRODUCCIÓN 19

PROTOHISTORIA DEL CRISTIANISMO VASCO 25

LA IGLESIA VASCA MEDIEVAL 47

LA IGLESIA DE LOS PARIENTES MAYORES 81

EL CRISTIANISMO DE LA GENTE 103

TRENTO O LA IGLESIA DE IGNACIO DE LOYOLA 125

LA REFORMA PROTESTANTE EN EL PAÍS VASCO 143

PROBLEMAS EN LA IGLESIA DEL PAÍS DE LOS VASCOS (1599-1618) 157

LA IGLESIS VASCA Y EL MAYORAZGO DE DIOS (S. XVIII) 199

EL PAÍS VASCO TIERRA DE MISIÓN 223

REVOLUCIÓN E IGLESIA VASCA (1789-1823) 237

LA IGLESIA VASCA ANTE LA CONSTITUCIÓN LIBERAL (1812-1823) 265

Y DIOS SE HIZO CARLISTA (1833 – 1876) 283

CONCORDATO, CONCILIO Y PECADO (1851-1870) 309

INTEGRISMO E IGLESIA VASCA 333

EL PRIMER NACIONALISMO Y LA IGLESIA VASCA 355

EL CISMA DE LA IGLESIA VASCA EN LA GUERRA CIVIL 397

LA IGLESIA VASCA DE LOS VENCEDORES 435

LA IGLESIA VASCA DE LOS VENCIDOS 461

LA IGLESIA ABERTZALE 495

LA IGLESIA VASCA FRENTE A ETA 523

OTRA IGLESIA FUE POSIBLE 549

EPÍLOGO 581

BIBLIOGRAFÍA 587

PRÓLOGO

IGLESIA, RELIGIÓN E HISTORIA EN EUSKADI

A veces pienso que la relación del conocimiento científico de la historia vasca está en relación inversamente proporcional con la idea de la historia, muy mitificada, que tiene la mayoría de los ciudadanos vascos. Los historiadores académicos vascos han realizado un gran esfuerzo para investigar y estudiar la historia vasca, al igual que divulgadores, opinantes y políticos, sobre todo nacionalistas, consiguen que demasiados ciudadanos sigan aferrados a una historia llena de mitos y semiverdades, que son las peores mentiras.

Como todas las sociedades europeas, también la vasca es heredera de una historia incomprensible sin las referencias religiosas y eclesiásticas. Aunque algunos hayan puesto en duda la existencia de una romanización en la extensión actual del pueblo vasco, esa romanización es innegable y a rebufo de ella también la presencia de la religión cristiana. Otra cosa es que el espacio actualmente cubierto por el pueblo vasco sea el mismo que en otros tiempos estuviera cubierto por una población euskaldun.

Sea como fuere, la presencia de la fe cristiana es innegable a lo largo de la historia vasca de los dos últimos milenios, hasta el punto que la historiadora Koro Rubio Pobes puede afirmar que la primera configuración de la

identidad colectiva vasca en el siglo XIX se asentaba sobre tres ejes, la diferencia foral, la españolidad indiscutible de los territorios vascos y la innegable catolicidad, a salvo de cualquier heterodoxia, de la fe de los vascos. El *"euskaldun fededun"*, hoy en día desaparecido de la memoria de las nuevas generaciones de vascos, es algo no tan lejano en nuestra historia.

El contenido de la frase citada, *"euskaldun fededun"*, la equiparación completa del ser vasco y ser creyente, la inclusión mutua de ambas definiciones, no es, sin embargo, un dato histórico proveniente de la noche de los tiempos, sino producto de la evolución histórica, en especial resultado de la historia de la Iglesia en el espacio vasco, de las distintas divisiones y uniones administrativas que ha ido teniendo a lo largo del tiempo –Bayona, Pamplona, Calahorra, Vitoria, San Sebastián, Vitoria y Bilbao-, fruto de los problemas comunes a muchos otros espacios europeos a lo largo de muchos siglos, en especial en lo que afecta a la formación teológica y moral de los clérigos seculares, los sacerdotes de parroquia, por lo que los clérigos regulares, los sacerdotes de órdenes religiosas, cumplían con una función importante en relación a los fieles, consecuencia de los esfuerzos de la contrarreforma del Concilio de Trento y de su implantación, aunque lenta, también en territorio vascongado, hasta llegar a los siglos XVIII y XIX en los que la fe cristiana administrada por la Iglesia de la mano de los clérigos regulares y cada vez en mayor medida por los clérigos seculares adquiere la categoría de definidora principal de la mentalidad vasca.

Cierto es que en los momentos de la reforma protestante y de la mano de la apuesta de los reyes de Navarra que sobrevivían en la parte continental del País Vasco, en Francia, la posibilidad de un cristianismo protestante, hugonote o calvinista, estuvo abierta, hasta el punto que la primera traducción de textos del Antiguo Testamento al euskera son traducciones hugonotes llevadas a cabo por Joanes de Leizarraga a petición de Juana de Albret, reina de Navarra, hugonote ella, al igual que su hijo Enrique III de Navarra, hijo también del Marqués de Borbón, y que se convertirá en Enrique IV de Francia, aunque termine renunciando a su fe calvinista y convirtiendo al catolicismo.

La crisis de la modernidad en el País Vasco producirá un reforzamiento fuerte de la visión teocrática de la sociedad y del poder político por parte de la Iglesia católica en el País Vasco, en contra del liberalismo que defendía

los valores de la Ilustración. El *"euskaldun fededun"* en su versión original significaba la apuesta por la tradición, los fueros, Dios y el pretendiente carlista al trono de Madrid, contra la heredera que defendía a los liberales. Pero el viraje de la Iglesia católica que pasa de defender que la legitimidad del poder solo puede provenir de Dios a defender que la Iglesia es una sociedad perfecta al igual que las sociedades seculares, que son perfectas por estar asentadas en el código civil que elaboran todas ellas y en el principio de soberanía, para lo que se dota ella misma también de su código –el Código de Derecho Canónico (CIC) de 1918– y de su principio de soberanía en la forma de la infalibilidad del Papa, abre la posibilidad de nuevas alianzas entre la fe católica e ideologías políticas. Los estados nacionales pueden constituirse legítimamente desde su propia autonomía, algo que implícitamente acepta el Concilio Vaticano I, pero ello no impide que la Iglesia entienda que esa autonomía puede y debe tener su lugar en la estructura ontológica en la que Dios y la fe son la referencia suprema.

La Iglesia que defendía en el Antiguo Régimen que solo Dios basta queriendo decir que todo poder se justifica solo en Dios, lo que se pone de manifiesto en el apoyo de la Iglesia en el País Vasco al carlismo, pasa tras el Vaticano I a acomodarse a la existencia autónoma de los estados nacionales. La acomodación principal radica en no discutir la legitimidad del poder de los estados nacionales que se basan en el Código civil y en el principio de soberanía, sino en reclamar para ella misma la condición de sociedad igualmente perfecta junto a las civiles al darse su propio código, en este caso el Código de Derecho Canónico (CIC, Codex Iuris Canonici) de 1918, y al definir la infalibilidad del papa como su propio principio de soberanía. Este acomodamiento tendrá como consecuencia que la relación de la fe y la Iglesia se acomoda a las nuevas realidades superando los límites impuestos por el "solo Dios basta" que se encuentra en el carlismo, y haciendo posible nuevas configuraciones de vinculación religioso-ideológica, en especial la legitimación desde la fe católica de los nacionalismos.

La fe católica no queda ya vinculada exclusivamente a que no puede haber ninguna legitimidad fuera de Dios – *¡solo Dios basta!* – y puede aventurarse a aceptar la legitimidad de la voluntad de estatalidad nacional de un pueblo siempre que figure Dios como la meta final –*"gurutza deuna beti geure goiburu", "la santa cruz siempre nuestra meta"*, de Sabino Arana, o su *"yo para Euzkadi y Euzkadi para Dios"*-. Es decir, la comprensión de la Iglesia

a partir del Vaticano I de sí misma como sociedad perfecta asumiendo así la legitimidad de los estados nacionales, hace posible el paso del carlismo al nacionalismo para la Iglesia vasca, aunque durante largo tiempo ambas apuestas convivan en profundo litigio la una junto a la otra.

Este cambio, sin embargo, no supuso de ninguna manera la disolución definitiva del vínculo entre fe religiosa e ideología política. Es cierto que el propio Sabino Arana, con ocasión de uno de sus varios encarcelamientos, planteó, consciente o inconscientemente, lo que podía haber sido una profunda desvinculación de religión y posicionamiento político. En su escrito *"Grave y transcendental"* procede a la división constitutiva de la cultura moderna en cuestiones de religión y política. Afirma que él va a mantener la fe nacionalista en su interior, en su espacio privado, mientras que recomienda a su partido que apueste en el espacio público por una España federal, y dentro de ella por la autonomía de Euskadi, es decir, la apuesta por la legalidad en el espacio público.

No pasó de ser una especie de suspiro, pues el nacionalismo tomó otra vía, la de proclamar la restauración foral plena como su dogma político, con lo cual apostaba por algo que no era la fe nacionalista pura del fundador, ni la separación de fe privada y espacio público en la legalidad, sino una ambigüedad calculada para perseguir lo único que interesaba, el poder.

La resolución del problema de la relación entre Iglesia-fe-religión por un lado y espacio político por otro tampoco se resuelve en las décadas de los sesenta y setenta del siglo XX en el contexto de la radical secularización que se produce en la sociedad vasca: la transferencia a los proyectos políticos de elementos nucleares de la fe cristiana transformados en utopías políticas impide la necesaria laicización del espacio público y son unos pocos como Rikardi Arregi quienes plantean la necesidad de desligar definitivamente la fe religiosa del contexto cultural y político en la que vive.

Puede que el resultado de toda esta historia de relaciones entre Iglesia-religión y entorno sociopolítico siga siendo una asignatura pendiente en la sociedad vasca, en la que en lugar de buscar una solución adecuada

al problema se sigue apostando por ignorar el problema y por un pragmatismo táctico capaz de asegurar el poder a un nacionalismo más o menos hegemónico en su idea instrumental de la cultura moderna.

En cualquier caso, el lector podrá encontrar en este libro toda la información histórica necesaria para acercarse a la evolución de esta relación siempre problemática en todas las sociedades europeas, para conocer los contextos cambiantes en su planteamiento, y las dificultades específicas que ha encontrado su resolución en el caso de la historia moderna de la sociedad vasca. Un libro necesario e imprescindible si queremos que, aunque con tardanza, la sociedad vasca pueda entrar en los parámetros de la cultura que hereda los principios de la Ilustración.

Joseba Arregi, junio 2016

INTRODUCCIÓN

"*Historiar es desmitificar*" (Américo Castro)

Esta *historia cultural del Cristianismo en Vasconia* pretende ordenar e interpretar los hechos históricos, que constituyen el relato del devenir del cristianismo en el País Vasco. Ordenar significa, aquí, aunar y sistematizar la dispersa realidad de la Iglesia Vasca, lo cual conlleva alguna razón interpretativa que permita entender la andadura y el significado de la cristiandad en la sociedad vasca. Esta mirada retrospectiva tiene algo de nostálgica, en tanto que observamos un tiempo, una mentalidad y un mundo que se nos han ido.

Hace tan solo ciento cincuenta años la sociedad vasca era mayoritaria y fervorosamente cristiana y católica, haciendo bueno el dicho de *euskaldun fededun*. Aquella caracterización que identificaba al vasco con el creyente católico, nos parece hoy una realidad tan remota como incierta. La sociedad vasca actual es el fruto de un intenso proceso de secularización, que tiene características propias en el entorno secular del mundo occidental, donde el fenómeno secularizador ha corrido parejo al de la irrupción de la modernidad. Sin embargo, existen en el caso vasco peculiaridades y ritmos que hacen llamativa su acelerada secularización. Los templos antes repletos se hallan, hoy, vacíos de fieles y los curas, que antes migraban a lejanas misiones hoy apenas llegan a cubrir las necesidades de culto de la menguada grey. Es un fenómeno que también es observable en otros lugares de Europa, pero lo que

en Francia o en Alemania fue fruto de una lenta maduración, que duró siglos, en el entorno vasco se ha vivido de modo acelerado y traumático. En apenas cincuenta años la realidad de la Iglesia Vasca ha dado un vuelco espectacular, que demanda un análisis pormenorizado para evaluar su alcance y dimensión. Es la tarea que me he impuesto y entiendo que es indispensable situar en su contexto cultural el devenir del cristianismo en Vasconis y, así, poder entender su significado.

En el título de este ensayo figura la palabra `Vasconia´ para significar el ámbito que abarca. Podía haber utilizado la palabra ´Euskal Herria´ de honda raigambre histórica, pero he preferido utilizar el viejo término de Arnaut Ohineart para abarcar la realidad cultural de los territorios vascos de ambas laderas del Pirineo, ya que el primero se halla contaminado por el uso sectario de una facción política. No obstante, a lo largo del ensayo se utilizará el moderno `País Vasco´ como sinónimo de `Vasconia´. La cultura vasca se asienta en todos los territorios de habla eusquérica y era, por tanto, preceptivo el estudio de la realidad del cristianismo en la Vasconia de Francia, si bien nos detendremos con más detalle en los territorios que hoy se conocen como Euskadi y Navarra.

Para llevar a cabo la tarea propuesta nos valdremos de una metodología que pretende abarcar los distintos ámbitos de la historia eclesial vasca. Estos ámbitos históricos son fundamentalmente cuatro: la historia de la Iglesia Vasca como institución de derecho público; la historia religiosa del País Vasco y la presencia de la fe cristiana en su devenir histórico; la historia de las formas sociológicas que ha revestido el cristianismo en la sociedad vasca y, finalmente, la historia de los vascos que han descollado en la realidad religiosa vasca. Pienso que estas cuatro dimensiones del fenómeno de la Iglesia Vasca, constituyen otras tantas líneas de investigación capaces de configurar una historia global del hecho religioso vasco. Para obtener una visión global del cristianismo en la historia vasca, tan relevante es conocer el régimen foral que impedía las visitas *ad limina* de los obispos a su diócesis o el peculiar funcionamiento de los patronazgos laicos de las iglesias, como conocer la personalidad y la obra de eminentes eclesiásticos como St. Cyran, Axular, Larramendi, Vicente Manterola, José Miguel Barandiaran, Aitzol o Setién. Nos proponemos, por lo tanto, hacer confluir en un único relato las cuatro narrativas, que constituyen otros tantos modos de aproximación al hecho religioso vasco. Pienso que al relato resultante le conviene el calificativo de cultural

en tanto que pretende señalar el influjo determinante de la Iglesia vasca en la formación de la cultura y la mentalidad de los vascos. La Iglesia Vasca ha configurado o dado figura a cada uno de los tractos culturales del País Vasco y constituye, por sí misma, la mejor expresión de sus avatares.

Una peculiar cultura vasca ha determinado el devenir propio del cristianismo de los vascos, marcando éste, a su vez, la historia general de los vascos. No es posible entender la historia vasca sin el radical influjo del cristianismo en la urdimbre política y cultural del País Vasco. Esta interacción entre cristianismo y cultura en cuanto artefacto moral y político no es un suceso raro ni aislado en el entorno europeo, como se ve en los ejemplos que van desde Polonia a Irlanda pasando por Alemania. Lo que llama la atención en el caso vasco es la continuada y profunda influencia de lo religioso tanto en la articulación social como en la configuración de una mentalidad cultural, que determinará comportamientos tanto culturales como políticos que exceden en mucho al ámbito de lo religioso.

Hay quien con alguna razón ha observado que la vieja consigna *euskaldun fededun* que identificaba al vasco con el creyente, tal vez no haya dejado de ejercer su función en tanto que el vasco posee una personalidad creyente y tan solo ha variado el contenido de su fe. Esta tesis sobre la religión de sustitución que ha trasmutado los contenidos dogmáticos del catolicismo en dogmas de cariz político, es una idea sugestiva y plausible que nos remitiría a la existencia de una cultura religiosa subyacente a algunos planteamientos políticos de la actualidad. Aunque dicha hipótesis no sea desdeñable, requiere de una indagación rigurosa de las peculiaridades de lo que hemos llamado mentalidad cultural de los vascos.

Las ideologías cambian y se trasmutan en otras. Nacen y mueren. Son sistemas cerrados que poseen la coherencia –subjetiva– que las hace inexpugnables. Una mentalidad, sin embargo, es más porosa que la ideología y es un sistema vivo que se nutre de ideas, costumbres, mitos, emociones y recuerdos que se cristalizan en un sentimiento de pertenencia compartida. Las ideologías pasan, pero las mentalidades perduran y determinan actuaciones que a veces escapan al análisis sociológico o a la prospectiva política. La religión es un nutriente fundamental de las mentalidades y en el caso de la mentalidad vasca, ha actuado a lo largo de los tres últimos siglos como el principal componente de su argamasa.

La comprensión de una mentalidad[1] es tan solo abordable desde la perspectiva de su prolongada duración en el tiempo. La vigencia de una ideología puede perfectamente circunscribirse a la corta duración de una o dos generaciones, la mentalidad sin embargo posee una duración extensa en el tiempo. Es por ello por lo que al analizar la mentalidad religiosa del vasco será menester trasladarse hasta la protohistoria del cristianismo vasco y tratar de discernir el engarce y la imbricación habida entre la vieja religión de los vascos y el nuevo cristianismo. No obstante, la historia de la Iglesia Vasca –desde su concreción documental y maduración doctrinal– comienza a estructurarse en el entorno del Concilio de Trento (1545-1563) y es a partir del siglo XVI cuando, junto a otros acontecimientos geopolíticos, adquiere el perfil que tendrá honda significación en el devenir de la historia de los vascos.

A partir del siglo XVI es cuando la mentalidad vasca, que soportará la identidad colectiva estructurada en torno a la nobleza universal y a la especificidad del idioma, comienza a construirse con el concurso determinante de los clérigos y escribanos vascos. La componente religiosa ejercerá de aglutinante cultural y los clérigos pasarán a ejercer su función de intelectuales orgánicos –en la acepción gramsciana– en ausencia de otras instancias intelectuales. Será en el siglo XVIII, cuando con Manuel Larramendi la mentalidad vasca adquiera el grado de madurez que la hará funcional y determinante en la historia posterior y esta influencia coincidirá con la edad de oro de la Iglesia vasca, a lo largo de los siglos XVIII y XIX, alcanzando en el siglo XX la involución de su ciclo histórico.

El punto de inflexión entre lo que constituye una mentalidad tradicional, hecha de evidencias derivadas de la costumbre y del "sentido común", y la construcción racional de una mentalidad soportada en argumentos de tipo ideológico y político, lo marca la obra de Aita Larramendi que confiere a la mentalidad vasca la estructura y el significado que perdurará hasta nuestros días. Pensamos que la mentalidad tradicional vasca asentada sobre los mitos

1 Una mentalidad, en su sentido más amplio, lo constituye el cuerpo de representaciones públicas y compartidas por un grupo humano, que se manifiesta a través de prácticas sociales y modos de vida susceptibles de posibilitar el reconocimiento mutuo, así como la generación del sentimiento de pertenencia grupal e identidad ante "los otros". La mentalidad, así entendida, se manifiesta en conductas y hábitos culturales que se despliegan en creencias, afectos y gestos que dan sentido y "originalidad" a cada individuo del grupo y a éste frente a los extraños.

de origen puro y de nobleza universal, que Garibay, Poza, Isasti y otros elaboraron, adquiere con Larramendi el rango de una ideología que impregnará toda la cultura vasca posterior y cristalizará en el nacionalismo vasco. En esta evolución desde la mentalidad tradicional a la posterior cultura y mentalidad nacionalistas, la Iglesia vasca ha desempeñado un rol primordial.

La religión, los mitos, las liturgias y rituales domésticos así como sus creencias de fondo son una parte nuclear de las mentalidades y, en el caso vasco, conforman el acervo cultural que un sacerdote antropólogo como Barandiaran ha dado en llamar "gizabidea". La mentalidad del "gizabidea" se halla plenamente investida por la religión que la Iglesia vasca configuró de manera determinante y específica. Esta mentalidad se ha moldeado a lo largo de centurias confiriendo a los vascos un sentimiento de continuidad entre las generaciones que es percibido como un único linaje. La pervivencia de este *continuum* cultural desplegado a través de los siglos instituye en la mentalidad la consideración de haber sido y continuar siendo una entidad inalterada e inalterable. La Iglesia vasca ha sido la principal elaboradora de esta mentalidad de identidad prístina bajo forma de cultura ancestral a la que no cabe renunciar so pena de dilución del "Pueblo Vasco". Así es como la defensa de la tradición se convertirá en el eje vertebrador de la mentalidad vasca, una mentalidad fundamentalmente reactiva a lo nuevo y a lo desconocido.

De esta manera el *largo período* se nos hace indispensable para entender la historia de la Iglesia vasca, por ello será preciso abarcar acontecimientos, personajes, narrativas y circunstancias ajenas al estricto ámbito eclesial. Esta apertura espacial conviene especialmente a la compresión de las causas y condiciones en las que la historia eclesial se desenvuelve. La historia política, económica y cultural del País Vasco no son ajenas al devenir de la Iglesia Vasca y tendrán honda significación al tratar de significar determinadas actitudes del clero vasco. La específica teología que se generará en el País Vasco en el entorno de la Guerra de 1936 no se entiende sin el contexto político en el que la Iglesia vasca se desenvuelve. Los acontecimientos tanto bélicos como políticos así como la especial idiosincrasia del clero vasco nos ayudarán a entender la peculiar reacción que una parte de dicho clero tuvo en la guerra y en la postguerra.

La larga duración y la extensión contextual del fenómeno eclesial vasco pueden aportarnos decisivas claves para entender algunos aspectos de la his-

toria vasca que, sin duda, es una realidad incomprensible sin la previa comprensión de la historia de la Iglesia vasca. Existe una ligazón estructural entre la historia política vasca y la historia eclesial que a lo largo del ensayo trataré de explicitar. Algo tendrá que ver la Iglesia en la formación de la mentalidad vasca y de su historia civil, cuando todavía en el segundo decenio del siglo XXI el partido, que ostenta la hegemonía política en el País Vasco, lleva en el acrónimo de su apelación eusquérica (EAJ) el nombre de *Jaungoikoa*. Al fin y al cabo hace ya un siglo que Max Weber nos enseñó a mirar la religión para entender la etiología de los fenómenos políticos y económicos. No será, por lo tanto, ni frívolo ni diletante pretender explicar el presente político de los vascos, al menos en parte, como la consecuencia histórica de un modo peculiar de haber entendido el cristianismo.

En el intersticio que existe entre el lema *euskaldun fededun* del siglo XIX y el *euskaldun abertzale* del siglo XXI existe una peculiar historia cultural del cristianismo en Vasconia.

****

El presente ensayo sobre la *Historia cultural del Cristianismo en Vasconia* viene a coronar una dilatada etapa de investigación y reflexión acerca del influjo de la religión en la sociedad vasca contemporánea. En el año 2008 publiqué el trabajo titulado *El Dios de los Vascos* en el que rastreaba el contenido y los cambios operados por el concepto de la divinidad a lo largo de la historia cultural vasca. Aquel ensayo tuvo continuidad en la obra *Jainkoaz Beste* que vio la luz en el año 2014 y en el que reflexionaba sobre el fenómeno de las religiones de sustitución y concretamente el caso de la "*religión abertzale*" materializada por el nacionalismo radical. La historia que ahora se culmina es deudora, por lo tanto, de los trabajos mencionados y viene a coronar una investigación que se ha materializado a lo largo de más de una década. En esta monografía histórica se han utilizado algunos de los materiales de mis anteriores investigaciones que cobran, ahora, vigencia y perspectiva observados desde la larga duración que el maestro de historiadores, Fernand Braudel, propuso para el estudio de las grandes estructuras y marcos, que como el de la Iglesia, han configurado nuestra historia.

San Sebastián, 1 de Junio de 2016.

PROTOHISTORIA DEL CRISTIANISMO VASCO

El estudio de la transición de la romanización a la cristianización en el ámbito de la Vasconia de hace mil setecientos años se presenta no exenta de alguna dificultad, ya que los estereotipos emboscan a veces la realidad. En ocasiones, cuando una realidad molesta o no interesa se la trata de anular mediante la creación de tópicos interesados. La tardía cristianización del País Vasco no deja, al fin y al cabo, de ser un lugar común interesado. Pero lo cierto es que el cristianismo se asentó en Vasconia con rotundidad y pronto, debido al terreno ya abonado por la romanización también intensa y propicia. Herausgorri deja el sitio a la Magdalena y entre ambos se urde el tema de la fecundidad y de la carne.

En un altozano desde el que se divisa gran parte de la provincia de Zuberoa, se alza espléndida, en Tardets, la ermita de la Magdalena. En sus muros se halla encastrada una lápida que procede de otro templo anterior. Esta es la leyenda inscrita en la piedra:

FANO
HERAUS
CORR + SE
H – A SACRUM
G. VAL VALE
RIANUS

La lápida proviene con toda seguridad de otro templo, posiblemente de la época romana. Un templo romano dedicado a la deidad vascona, *Herausgorri*, que bien puede corresponder a una deidad propicia a la fecundidad; *heraus* en suletino equivale a puerco semental, la lápida haría, acaso, referencia al Berraco Rojo. Es muy posible que la lápida corresponda a un templo anterior situado en el mismo lugar. Muchas de las ermitas vascas se erigieron en emplazamientos donde antes se profesaban cultos paganos, e indican con ello la recuperación del territorio y de los ámbitos sagrados al servicio de la nueva religión. La nueva religión solapa a la antigua, sólo que esta vez la tolerancia será nula y los creyentes son también militantes. La Caída del Imperio Romano es paliada por el surgimiento del cristianismo, que es también romano en las formas y en no pocos contenidos. Vasconia asumirá con naturalidad y sin mayores reparos el cristianismo, como si éste fuera el culmen de la romanización. Con el tiempo, Vasconia se convertirá en centro difusor del cristianismo e hija predilecta de los pontífices romanos, pero aún es pronto para esa historia. Lo que nos importa ahora es observar atentamente la génesis de una construcción religiosa que acabará por determinar a todo un pueblo. Son la génesis y las peculiaridades del cristianismo en Vasconia lo que ahora interesa.

La escasez de fuentes literarias e históricas así como el convulso final del Imperio romano han creado un estereotipo, según el cual sobre la historia del País Vasco se cierne un velo oscuro e impenetrable. Es mucho, en efecto, lo que ignoramos pero no menos que sobre otras entidades históricas próximas. La investigación arqueológica, por otra parte, ha logrado éxitos importantes y yacimientos romanos como el de Iruña-Veleia en Álava todavía tiene muchos secretos que desvelar. En este escenario de poca luz y mucha sombra, no obstante, emerge con claridad el fenómeno del cristianismo, que emerge sustituyendo al Imperio romano en su tarea vertebradora y civilizadora.

Visto en perspectiva el fenómeno emergente del cristianismo a partir del siglo III d.c., parece como si fuera la continuación del Imperio por otros medios. Unos medios, eso sí, muy disminuidos y precarios, puesto el Imperio romano estaba ya al final de su ciclo. Elena Torregaray, a quien seguiremos en este apartado, describe certeramente la causas estructurales de la caída del Imperio cuando dice que "*la crisis afectó directamente a los pilares sobre los que se había construido la estructura imperial; el primero,*

el fuerte poder militar basado en el despliegue de las legiones por todos los rincones del Imperio, empezó a decaer a consecuencia de la entrada de los godos por el Danubio, de francos y alamanes por el Rin y de los persas sasánidas por Oriente; el segundo, el eficaz sistema de producción económica que había abastecido regularmente a todas las provincias durante los siglos anteriores se mostró desbordado por el aumento de los gastos de la administración, en especial del ejército; y, el tercero, la fortaleza de la figura política que había hecho posible que el sistema funcionara, el emperador, se vio amenazada"[2] . La crisis de la figura del emperador, subyace a la crisis ideológica que asola al imperio y será el cristianismo quien aportará el recambio ideológico preciso para soldar a la nueva sociedad que surgirá de las ruinas del imperio.

Pero la caída del Imperio romano no es un episodio catártico que sucede mediante una acción de guerra determinada o una revolución. Es una lenta caída a la que se tratará, además, de poner remedio y se activan políticas económicas, administrativas e ideológicas con el ánimo de enderezar el rumbo. Los emperadores, Diocleciano primero y Constantino después, intentaron rearmar al ejército y reformar la administración al tiempo que trataban de prestigiar la figura central de emperador. Pero la inestabilidad no tiene vuelta atrás, desde que el Imperio se desbarata en las Galias a partir del año 275 d.c. La presión de los pueblos "bárbaros" es insostenible y los Germanos llegan hasta el Pirineo con la secuela de devastaciones y violencias. Burdeos y Dax son arrasados y las ciudades de la Aquitana comienzan a fortificarse al igual que las *civitates* vasconas de Pompaelo y Veleia.

El territorio se reorganiza siguiendo las pautas del emperador Constantino y se crean nuevas provincias hasta un total de cien que son a su vez organizadas en doce "diócesis". Los cien gobernadores de provincias y los doce vicarios que regían las diócesis eran los encargados de la administración del Imperio salvo en lo militar, que en la provincias estaba a cargo de un "*dux*" el cual estaba a su vez bajo el control del "*comes*" que tenía el mando militar en la diócesis. Esta reorganización administrativa y militar tuvo consecuencias inmediatas en Hispania que constituía una diócesis *hispanorum* con sede en Emerita Augusta (Mérida) y la antigua provincia

2 *Historia del País Vasco*, Vol. I , San Sebastián, 2006 p. 348

de Hispania Citerior se subdividió en otras tres: Gallaecia, Carthaginensis y Tarraconesis. A las tribus vascas no les afectó en principio el nuevo ordenamiento puesto que siguieron dependiendo de la ciudad de Tarraco.

Previamente, y ya desde el siglo I a.c. el territorio poblado por los vascos se vio administrativamente partido en dos, cuando Julio Cesar conquistó la Galia y estableció en lo alto del Pirineo la raya que separaba la provincia hispana de la gala. Vemos, por tanto, que de la mano de la administración romana se están sentando las bases administrativas y territoriales por la que discurrirá la historia de los vascos. Tenemos ya que el territorio vascón de la Galia pertenece a una provincia y a una diócesis distinta a la del territorio que ocupan los vascones, várdulos y caristios y autrigones de Hispania. De todos modos, la nomenclatura tribal de los vascos hispanos va entrar rápidamente en crisis, puesto que en lo sucesivo las fuentes mencionarán tan sólo a los vascones que englobarán a todos los vascos de la provincia hispana. No será hasta el renacimiento cuando se recuperarán los nombres de las tribus que se asentaron en las provincias de Gipuzkoa, Bizkaia y Álava. Los vascones, pues, quedaron ya divididos en dos administraciones en época tan remota como la de Julio Cesar conquistador de las Galias, más no será esta la única división administrativa que los vascos debemos a los romanos.

El cristianismo, al parecer, penetró en Vasconia desde dos focos bien diferenciados. Tarraco es el principal puerto hispano al que se accede desde Roma y es también la capital de Hispania Citerior. Cuenta la tradición que el mismísimo apóstol San Pablo desembarcó allí en su viaje a Hispania, viaje del que no se sabe si llevó a cabo, aunque expresó su intención de hacerlo en una sus cartas a los romanos[3]. Tarraco es el punto del que parte la cristianización del País Vasco siguiendo la línea del Ebro y tomando pie en Cesar Augusta y Calagurris. El otro foco cristianizador parte de Narbona en el extremo oriental del Pirineo y temprana plaza cristiana que irradiará por el Sur de la Galia hasta la Novempopulania cuya capital se situará en Dax.

Pero el foco que, partiendo de Tarraco, progresa de Zaragoza y Calahorra hasta Pamplona rebasa la línea del Pirineo y confluye con el esfuerzo

3 *Romanos* XV, 23,24,28

evangelizador de los primeros cristianos del cispirineo. La frontera no existe y la cordillera une más que separa a la sociedad de pastores que viven en trashumancia en las faldas del Pirineo. San Fermín de origen galo, predica en Pamplona, el clérigo Vigilantius es originario de Calahorra y predica en Aquitania.

No existen fechas exactas pero se sabe que ya en el siglo III la presencia del cristianismo en las ciudades vasconas es una realidad. El cristianismo se ha introducido de modo natural impulsado por el prestigio de las elites que lo practican, desde el momento en el que el emperador Constantino (313) reconoce el cristianismo como religión de pleno derecho, la iglesia se irá pegando a la administración romana, llegando a calcar su organización administrativa. Las capitales de la administración civil se convertirán en sedes episcopales y la Iglesia acumulará para ella todo el prestigio y la dignidad de la que el imperio se ve despojado. Los obispos son primeramente apóstoles, para convertirse luego en autoridades de la ciudad, convirtiéndose en magistrados de justicia y, finalmente, en jefes militares.

La continuidad de la Iglesia con la administración romana y con su marco cultural facilitó en gran manera la rápida progresión del cristianismo en las ciudades, en primer lugar, y en su inmediata área de influencia después. La campiña y los lugares más alejados de las ciudades serán objeto de un proselitismo que se demorará en el tiempo. E. Torregaray considera la ecuación establecida entre cristianismo y romanización, en su vertiente civilizadora, como la propaganda más eficaz para su irradiación.

Los vascones tienen desde muy pronto fama de rústicos y gente ruda y el estereotipo calará con fuerza entre quienes escriben sobre los vascones. Algunos como el poeta Prudencio de Calagurris que glosará la vida de los mártires calagurritanos Emeterio y Celedonio se referirán, en su obra "*Pheristephanon*", a la rusticidad de los vascones en tiempo pasado como si éstos hubieran ya sido cristianizados y hubieran por lo mismo perdido su carácter asilvestrado y rudo "*bruta quondam vasconum gentilitas*" dirá. El "*quondam*" nos remite al pasado, pero otros, como el poeta Ausonio de Burdigala, se referirán al carácter pagano y agorero de los vascones. "*La necesidad de rechazar la barbarie que les atribuía por parte de muchos autores impulsó a parte de la historiografía vasca clásica, desde el Renacimiento, a afirmar la tesis del primitivo monoteísmo de los vascones y convertirlos en*

unos cristianos `avant la lettre´. Deshechos los viejos mitos, el debate ha perdurado y perdura, aunque de forma científica, en torno al momento en que comenzó la cristianización del territorio del País Vasco"[4]. Lo cierto es que la cristianización se llevó a cabo de modo gradual y paulatino.

Sabemos aproximadamente la época en la que se inicia la cristianización del País vasco pero desconocemos su cadencia y su amplitud. Hay historiadores como Labayru que se inclinan por una temprana romanización, y otros como J. Caro Baroja que, aún reconociendo la profunda e intensa romanización de los vascos, posponen hasta avanzado el medievo la cristianización de Vasconia, razonando en su obra *Los vascos* del siguiente modo: "*creo que en la fecha del siglo X, la más segura entre las que cabe proponerle comienzo de la gran cristianización del área de habla vasca hoy. Antes se consideraba por los eruditos del país como indiscutible que los vascos eran cristianos de los más antiguos de Europa. Pero desde finales del siglo XVIII, por lo menos, se ha divulgado una serie de textos medievales en que aparecen aquellos como paganos. Los autores de los períodos visigodos y franco, hasta el siglo VIII, los maltratan tomando como base su desapego hacia el cristianismo*"[5]. Este criterio de Caro Baroja es, sin embargo, discutido hoy por muchos y la generalidad de los historiadores se inclina por una cristianización gradual más temprana y rápida en las ciudades y más lenta y tardía en el campo y en la montaña. En todo caso y extremando la cautela podríamos decir que el cristianismo comienza a estar presente en ambas Vasconias – tanto la continental como la peninsular – a partir del siglo IV; y su expansión y consolidación definitivas, tan sólo serán plenas a partir del siglo X, es decir, con la segunda romanización que se desarrollará de la mano del movimiento cluniacense.

Pero, tampoco importa al objeto de nuestro ensayo el hecho de que el cristianismo iniciara su expansión en el País Vasco un siglo antes o después y no se consolidara hasta el medievo. Más interesa, en todo caso, la constatación del carácter gradual con el que se instituyó y de la desigual institucionalización en la geografía vascona. La historiografía más solvente es unánime al concluir que hubo dos tiempos y dos modos de implantación distintos en la cristianización del País vasco. Las ciudades fundadas por los romanos

4 Op. cit. p. 375

5 Op. cit. p. 354

son el punto de irradiación y, al parecer, en ellas se detecta ya en el siglo III la presencia del cristianismo. No obstante, es improbable que se consolidara antes de que el emperador Constantino normalizara su práctica en Roma. En efecto, el martirio de Emeterio y Celedón en Calagurris nos manifiesta que la persecución del que inicialmente fueron objeto los cristianos, también tuvo aquí sus episodios sangrientos del mismo modo que en la capital del Imperio. Por lo que al campo respecta habría que descartar un inmediato despliegue. Las escasas fuentes, que en estas fechas se hacen eco del país, coinciden en apuntar los destellos paganos de los vascones que habitaban las zonas altas del Pirineo. Muy posiblemente la implantación de la nueva religión se realizó paulatinamente y siempre sujeta al estado de convulsión que viven las zonas limitrofes de Vasconia en los siglos IV y V. En todo caso, la expansión del cristianismo se realizó como por ósmosis y sin ningún tipo de coacción.

En el siglo V el cristianismo tiene ya una cierta entidad en Vasconia tal como cabe deducir de la correspondencia que el obispo de Tarraco mantiene con el papa Hilario. Es seguro que en Calagurris, Veleia, Pampaelo y Oiasso se ofician cultos cristianos ya que la arqueología así lo atestigua, aunque no en el caso guipuzcoano. Pompaelo y Calagurris, además, se convierten en sedes episcopales con lo que ello supone de irradiación y planificación en la evangelización de sus entornos. Según E. Torregaray "*la llegada del cristianismo se produjo, como mínimo, en dos niveles, uno institucional, que fue el más rápido en ser establecido, y el, segundo, en la esfera privada, que probablemente tuvo ritmos y escenarios de implantación más dilatados en el tiempo*"[6] Junto a la instauración de las sedes episcopales y la más o menos intensa cristianización del campo y la montaña vasconas, es de destacar el fenómeno del eremitismo que se detecta, fundamentalmente en Álava, desde el siglo VI. Estos eremitas que habitaban en cuevas naturales o en abrigos excavados en la roca, constituyeron auténticas colonias en zonas alavesas de Valdegobia y Treviño, además de la Rioja Alavesa.

Podemos, en cualquier caso, afirmar que la cristianización de Vasconia se rige por unos ritmos y modelos de implantación similares a todo su entorno y en consonancia con la expansión del cristianismo en todo el ámbito del Imperio Romano.

6 Op. cit. p. 377

Los primeros cristianos de Aquitania y del Labourt

Quienes han pretendido obviar la normal cristianización del País Vasco, lo han hecho aún a pesar de los testimonios históricos escasos pero contundentes y, sobre todo, a espaldas de unas evidencias culturales y arqueológicas que atestiguan la plena y normal cristianización de Vasconia tanto en su vertiente hispana como aquitana.

Por lo que respecta a la zona vascona de Aquitania, que a partir de finales del siglo III se dio en llamar Novempopulania, la instauración del cristianismo ya en el siglo IV es más evidente si cabe. Esta administración romana que abarcaba desde el Atlántico hasta el Valle de Aran, la ocupan inicialmente nueve pueblos que más tarde se ampliaron a doce: Eauze, Auch, Dax, Lectoure, Convenae (Comminges), Couserans, Verán (Lescar), Aire, Bazas, Bigorre (Tarbes), Oloron y Boïens. En la Novempopulania se hablaba el euskara además de otras lenguas con ella emparentadas y hoy desaparecidas. La capital administrativa de Novempopulania era la antigua Elusa, hoy conocida como Eauze, que fue sede episcopal ya en el siglo IV.

Según la tradición, fue San Cernín, martirizado el año 250, quien evangelizó la Novempopulania. San Girons y San Sever, que evangelizaron la zona de las Landas fueron masacrados por los vándalos en el siglo IV. La historia constata la presencia del obispo Mamertinus de Eauze en el concilio de Arles en el año 314. Los obispos de Dax, Lectoure, Verán, Aire y Oloron participan en el año 506 en el concilio de Agde. El cristianismo está presente en Dax ya en el siglo III. La zona de la Novempopulania que hoy conocemos como País Vasco Continental dependía administrativa y religiosamente de Dax que dista tan sólo 50 Km. El País Vasco estaba unido a Dax por dos vías romanas, conduciendo una de ellas a Saint Jean Pied de Port y Roncesvalles y la otra a Lapurdum (Bayona) Aunque se haya especulado con la presencia de un obispo de nombre Iscassicus en Lapurdum en el siglo IV, no existe prueba concluyente al respecto y no será hasta el siglo VI cuando Gregorio de Tours se referirá a Bayona como sede episcopal.

Apenas iniciada la cristianización de la Novempopulania, todo el territorio sufre los embates de los pueblos del norte que han rebasado la frontera del Imperio en su imparable flujo migratorio. En el año 407 los Suevos, los

Alanos y los Vándalos arrasan Aquitania y la Novempopulania; sólo resisten las escasas poblaciones amuralladas. Siete años más tarde, el 412, los Godos llegan y se instalan durante casi un siglo. Los godos son arrianos y Eurico (466-485), su rey, prohíbe el culto a los cristianos cerrando sus iglesias e impidiendo el ordenamiento de sacerdotes; Próspero de Aquitania dejará el testimonio de la implacable persecución del que fueron objeto los cristianos vascones "*han arrasado y saqueado las iglesias, han robado los cálices sagrados los obispos se han visto sometidos a las mismas penalidades que sus fieles: los han encadenado, azotado y quemado*"[7], el hijo de Eurico, será más tolerante y autorizará a los obispos de la Novempopulania asistir al concilio de Agde en el año 506. Será Clovis quien derrotará a los visigodos y reinstaurará el cristianismo en su pureza inicial.

Las vicisitudes vividas por las primeras comunidades cristianas de la Novempopulania no empañan ni ponen en cuestión, la simultaneidad en el tiempo y la similitud en las formas de la cristianización en ambas vertientes del Pirineo. De ambos procesos nos interesa, de modo especial, la estructuración administrativa que adquiere el cristianismo en el País Vasco pues ello marcará, en buena medida, su devenir en la historia.

En el territorio vascón de la Galia, las sedes episcopales proliferan hasta el punto de que al menos tres sedes distintas llegan a tener simultáneamente jurisdicción en alguna zona del pequeño territorio. El obispo de Dax tuvo jurisdicción en toda la tierra vascona, pero luego se vio limitado su ámbito de jurisdicción al desmembrarse la diócesis de Oloron y más tarde la de Bayona. El obispo de Dax, no obstante, siguió teniendo bajo su mandato la Baja Navarra. El obispo de Bayona, tendrá bajo su mandato una parte del territorio guipuzcoano.

Primeras discordias doctrinales

La consolidación doctrinal de la Iglesia, así como la formación del canon de las escrituras se dilató en el tiempo. El periodo del desplome de las instituciones del Imperio romano coincidió con no pocas disputas doctrinales que tuvieron su reflejo en toda la cristiandad. Arrio era un sacerdote

7 Citado por Roland Moreu en *L´ame basque,* Tome I, Bayonne, 1997). Alarico (485-507

griego, formado en la senda teológica de Orígenes, que en el año 318 comenzó a significarse con sus predicaciones un tanto discordantes con la ortodoxia cristiana. En efecto, Arrio defendía la tesis de que Cristo no era un verdadero Dios y que tan sólo podía llamársele así de forma figurada. El racionalismo de Arrio impactó fuertemente en algunas esferas de la teología cristiana y el arrianismo tuvo un gran influjo a pesar de ser condenado como grave error cismático en el Concilio de Nicea. Pero, el arrianismo tuvo sobre todo éxito entre los visigodos que se identificaron con su bandera. Cuando los visigodos irrumpen en Hispania no es sólo un pueblo el que llega sino también una manera distinta de enfocar la fe cristiana. Hasta que en el III Concilio de Toledo el rey Recaredo abjuró del arrianismo, esta doctrina fue la oficial de la monarquía visigoda. No parece que las perturbaciones teológicas en torno al arrianismo afectarán gran cosa a los vascones, pues estos eran especialmente belicosos con las pretensiones de dominio visigodas, que nunca llegarían a dominar del todo a la población vascona. Los visigodos fundaron las ciudades de Vitoria y Olite como avanzadillas de su dominación, pero no lograron ni un dominio eficaz del territorio ni la obediencia de los líderes vascones.

La mutua hostilidad entre vascones y visigodos impidió posiblemente el que se fundaran nuevas ciudades vasconas o el que progresaran las ya existentes dando así pie a la formación de nuevas sedes episcopales, tal como ocurrió en otros lugares de la Hispania visigoda. Olite y Vitoria tenían, seguramente, un carácter eminentemente militar y su escasa población no daba opción a la creación de nuevas sedes.

Será Pamplona quien, en solitario, ostente un obispado en todo el territorio vascón peninsular. Del dominio visigodo en la parte continental de Vasconia algo hemos dicho ya y sabemos de la violenta ocupación a la que fue sometida por parte de los visigodos, quienes habiendo establecido su capital en Toulouse, trataron de erradicar el cristianismo ajustado a la ortodoxia romana, persiguiendo a sangre y fuego a los obispos de la Novempopulania.

La marginación obstinada y belicosa en la que se mantiene la Vasconia peninsular en la época visigoda, posiblemente ayudó a los vascones a preservar su fidelidad al incipiente cristianismo difundido desde las sedes de Calahorra y Pamplona.

Del mismo modo que no fueron propicios a las tesis arrianas, los vascones tampoco se adscribieron a las tesis del priscilianismo, herejía consistente en la negación de la Trinidad, la Natividad y la Resurrección de Cristo y en la afirmación de un Eón creador del universo. Esta herejía fue condenada en los concilios de Zaragoza (380) y Burdeos (389) y bien pudiera ser, por la proximidad de ambos concilios con Vasconia, que alguna incidencia tuviera entre los vascos, pero no se tienen noticias de ello, como tampoco de la herejía de Nestorio que tanto éxito alcanzó en la Bética, al declarar que las naturalezas divina y humana de Cristo tan sólo se unían accidentalmente en Él, pero no de forma substancial.

Nestorio fue condenado por el Concilio de Éfeso (431) y no parece que su afirmación de que la Virgen no era madre de Dios, sino únicamente de Cristo alcanzará a alterar el credo de los vascones que, muy pronto, se revelarán como grandes devotos de la Virgen, con quien suplirán los vestigios paganos de Diana o Mari instaurando el culto a la Virgen en los mismos lugares donde antes se practicaban los cultos a las diosas paganas.

Anacoretas en Álava

Lo que sí prendió con fuerza en tierras vasconas fue la práctica del anacoretismo, a partir de mediados del siglo IV. Anacoretas eran los que se recluían en el desierto para perfeccionar su fe o como exigencia de una vida más perfecta. Este movimiento surgió en tierras de Siria, Egipto y Palestina y se propagó con éxito por toda la cristiandad. Los anacoretas pretendían emular la vida ejemplar de los mártires y acabado ya el tiempo de las persecuciones con el advenimiento del emperador Constantino, buscan el "martirio" incruento de sus vidas mediante la perfección cristiana. La condición del cristiano ha cambiado a partir del siglo IV y ya no ha de temer ser perseguido ni molestado por sus creencias, es más, el cristiano se ha convertido en paradigma y modelo ciudadano a imitar. La nueva situación acarreará la molicie de algunos obispos y la comodidad de muchos cristianos. Es en reacción al nuevo estatus como surge el movimiento de los eremitas.

Los anacoretas, inicialmente, iban cada cual a su aire y no tenían otra vinculación que la fe compartida, aunque ninguna organización de tipo

común. Los eremitas fueron concentrándose en determinados lugares que ofrecían abrigo natural y seguridad, habitaban cuevas naturales o humildes chozas siguiendo el modelo de los anacoretas de Oriente. San Basilio y San Pacomio eran los inspiradores del movimiento, que en la Hispania visigoda llegó alcanzar una gran extensión. Con la invasión árabe también los anacoretas se vieron desplazados hacia las tierras del norte y es así como se explica la gran presencia de anacoretas en el sur de Álava y en el corredor del Ebro protegido por la sierra de Cantabria. Otro tanto ocurrirá en las montañas riojanas y en los valles del Bierzo, el sur de Santander y el norte de Burgos.

Algunos de los eremitas eran transeúntes y se desplazaban de un territorio a otro, mientras que otros se asentaban formando colonias o concentraciones, que pronto darían lugar a una cierta organización comunitaria inspirada en la regla de San Benito de Nursia. Paulatinamente, la vida eremítica dejó paso a la vida monástica en la que se profesaba para toda la vida según unas normas establecidas. Los núcleos monásticos se confederarían entre sí para ofrecerse servicios y prestarse mutuo apoyo. San Benito de Nursia, que nació el 480, recogió el legado de los anacoretas orientales y dispuso la vida comunitaria como eficaz instrumento para la santificación de los monjes.

Vicente Latiegi, que estudió los núcleos eremíticos de Álava, comparaba la concentración de anacoretas de Valdegobía y los aledaños de la sierra de Cantabria con el de la Capadocia en Turquía. Salvando las distancias, sin embargo, es llamativa la alta concentración de eremitas en Álava, que no tiene parangón alguno en Europa. Posiblemente hubo también eremitas en otras zonas del País Vasco y muy singularmente en zonas de prepirineo navarro. En Leyre y en zonas escarpadas próximas a Estella hubo, seguramente, algunos núcleos eremíticos que mas tarde estarán en la base de los monasterios que se vayan a erigir. Incluso en los emplazamientos de los grandes y poderosos monasterios medievales hubo antes modestas comunidades y monasterios que sirvieron de base a ulteriores fundaciones. Toda esta lenta implantación monacal tuvo lugar en el período que va desde el siglo V al VIII y fue ganando prestigio y poder con el advenimiento de nuevos eremitas que huían del empuje del Islam con sus reliquias y pertrechos, entre los que cabe pensar se halla algún que otro códice.

La inmediata proliferación del movimiento cluniacense en territorio vascón a partir del siglo XI no es explicable sin la previa existencia de núcleos de anacoretas más o menos organizados en comunidades. La regla que seguirán los monasterios cluniacenses será la que San Benito de Aniano formuló en el siglo IX y, aunque en España no se implantará hasta el siglo X, supondrá el perfeccionamiento de la regla que instauró el santo homólogo de Nursia.

Los primeros núcleos monásticos del sur de Álava y la Rioja se regían, no obstante, por la llamada regla de San Fructuoso basada en el pacto monástico que se establecía entre los monjes. Es éste un fenómeno peculiar de algunos centros monásticos del norte de España, que se erigieron bajo la regla de este santo visigodo. San Fructuoso fue un noble godo del siglo VII que nació en Palencia, pero se retiró a las posesiones que su familia tenía en el Bierzo, impulsado por su vocación monástica. Allí fundó diversos monasterios y redactó una *regula communis* para todos ellos. Esta regla monástica será la que los monjes de Valdegobia utilizarán para regular su vida. La singular característica de esta regla consistía en el pacto que fundamentaba la vida en común de los monjes bajo la dirección del abad. El pacto por el que se establecía la relación entre el abad y cada uno de los monjes, era el origen de los derechos y las obligaciones que vinculaban a la comunidad. Los monasterios regidos por esta regla eran autónomos entre sí y no había autoridad exterior a la que se subordinaran.

Este pacto monacal recuerda el juramento de mutua fidelidad que en la cultura visigótica vinculaba al rey con su pueblo y al que, también, se llamaba pacto. Existe según Ruiz de Loizaga un evidente paralelismo entre ambos pactos. La figura del rey y la del abad se equivalen y en virtud del pacto tanto el pueblo como la comunidad, pueden rebelarse ante el rey o el abad, si éstos no cumplen bien con su cometido. San Fructuoso, al parecer, se limitó a trasladar al monasterio el sistema paccional que regía en la sociedad visigótica; armonizando así los monasterios con la vida política y cultural vigentes en la sociedad visigoda.

Carecemos de información sobre el influjo directo que el movimiento eremita tuvo en la población vasca, pero es sensato pensar que el ejemplo de vida proporcionado por los eremitas, tuvo positiva influencia en la consolidación del cristianismo allá donde se asentaban. Los anacoretas, en

principio, no ejercían labores de proselitismo, ni tampoco destacaban por su sapiencia teológica, pero qué duda cabe, que su austera vida y su ejemplar entrega a la perfección personal tuvo un gran impacto en la población de su área de implantación. No es de extrañar que el sur de Álava sea la zona más tempranamente cristianizada en consonancia con la existencia de núcleos eremíticos perfectamente localizados por la arqueología y la toponimia.

De la importancia histórica de estos vestigios se dio cuenta Latxaga quien en sus trabajos acerca de las iglesias rupestres alavesas y el conjunto de cuevas habitadas por los anacoretas vascos, decía que *"la toponimia y la onomástica también nos sirven de fuentes seguras. Así nos percatamos de que estas capillas rupestres son ni más ni menos que uno de los vestigios artísticos y religiosos más antiguos del País Vasco, testimonio viviente de la primera evangelización masiva de la fe cristiana*[8]. De lo que no estamos tan seguros es de que la presencia de los anacoretas alaveses corresponda a una "evangelización masiva" de los vascos, ya que el fenómeno de eremitismo no es una labor de expansión colectiva, sino más bien de ascética personal, lo cual viene atestiguado por las características arquitectónicas de las habitáculos estudiados por Latxaga. En efecto, se trata casi siempre de reducidas habitaciones de carácter individual que por sus características no pueden acoger a una asamblea de creyentes. No obstante, compartimos la importancia que Latxaga otorgó a estas protoiglesias vascas por lo que tienen de testimonios de una temprana cristianización de zonas no urbanas del País Vasco.

Latxaga, señala también en el mencionado estudio el hecho de que fue la invasión árabe lo que propició la venida de anacoretas del sur, los cuales vinieron a sumarse a los ya existentes durante el reinado visigodo. *"El problema cambia con la invasión de los árabes. Ya no se trata de visigodos en plan de conquista, sino de refugiados que huyen muchos por salvar su fe. Así aparecerían los primeros monjes buscando libertad y paz para seguir practicando la vida eremítica. Esta invasión pacífica se produce en el momento en el que los moros se disponen a invadir el País Vasco. De nuevo la frontera se establece en el Ebro. Es el momento propicio para realizar la ósmosis con la fe cristiana*"[9]. Y Latxaga refiere los antecedentes de tales migraciones religiosas

8 *Arkaitzetako visigótico baselziak araban*, Latxaga, Bilbao, 1976

9 Op. cit. p. 147

y cita la llegada, ya en el siglo VI, del Abad Donato con los monjes de su comunidad y su biblioteca, desde África hasta la Bética; y también apunta la fundación de monasterios en Asturias y Galicia con monjes llegados de la Hispania ocupada por los sarracenos y menciona la visita girada, hacia el año 871, por San Eulogio de Córdoba a los monjes que se habían instalado en el Pirineo. Todos estos flujos religiosos tuvieron la mejor de las acogidas en el Sur de Álava y en el Pirineo navarro, habida cuenta de la cultura cenobítica ya existente.

Pero de entre los traslados y movimientos de monjes en esta hora primera de la llegada de los árabes interesa reseñar el traslado del obispado de Oca a Valpuesta ya mencionado y que Latxaga también incluye en su relación: "*Entre los traslados, debemos señalar el Obispado de Oca que se refugia en Valpuesta en el año 804. Lo mismo acontece con Calahorra que se traslada a Armentia hacia el 871. No podemos olvidar que muchos obispos son monjes*"[10]. La estirpe monacal de algunos de los obispos que acceden a tierras vascas no era una característica extraña y a lo largo de toda Europa será una constante la implicación de los monjes en la evangelización, no en vano el próximo movimiento cluniacense de expansión cristiana se va a efectuar de la mano de monjes que junto a su labor contemplativa también ejercen funciones pastorales de evangelización. La llegada de los monjes desde el Sur ocupado por el Islam se complementará muy pronto con la planificada y tenaz tarea que otros monjes llegados del Norte van a llevar a cabo, teniendo en la ruta jacobea su eje de actuación. Lo visigótico se va a encontrar en el País Vasco y en los enclaves de Cantabria, Asturias y Galicia con la reforma cluniacense y ésta prevalecerá sobre aquélla con sus usos litúrgicos, su latín "normalizado" y el formidable ariete de su arte románico que hará visible a la nueva cultura. De esta síntesis surgirá el gran motor que animará la reconquista religiosa y civil del Sur.

Con independencia de la expansión cristiana hacia el Sur y de la repoblación ulterior de tierras castellanas por parte de los vascos, es importante hacer la consideración del enorme impacto espiritual y cultural que la presencia de los eremitas primero, y de los monjes después, tuvo en la población vasca desde el siglo VI al IX. El mismo Latxaga nos precisa el impacto provocado, así como las consecuencias religiosas de todo ello. "*La cultura*

10 Op. cit. p. 149

aborigen se vería profundamente alterada; costumbres, vida social, etc. Los monjes hablarían de los mártires, de los santos, de los apóstoles, de María, la Madre del Salvador y de Cristo. Tratarían al mismo tiempo de luchar contra las costumbres paganas. Seguirían a la letra lo que sobre el tema obligan los concilios de Toledo (año 693); contrarrestar el culto de las fuentes, piedras y árboles. Tratarían de bautizar todos esos lugares levantando ermitas, extendiendo la toponimia de los santos "[11]. El impacto no podemos limitarlo tan sólo al área eremítica del sur de Álava y el pasillo del Ebro que conduce hasta Navarra y el límite de Aragón. En el norte de Navarra, Leyre vendrá a suponer la avanzadilla de la expansión cristiana pero, incluso en el interior del País Vasco, peor comunicado y más aislado, también, se detectan algunas cuevas habitadas por eremitas, y se constatan influencias visigóticas en las advocaciones de templos como el de San Ciprio en Urkizu, San Esteban en Usurbil, San Adrián en Cegama o San Valerio en Mondragón[12].

Es impensable un estado de "*impasse*" en el avance del cristianismo en el País Vasco una vez que se ha desencadenado una dinámica cultural de asimilación del cristianismo que aparece como la continuación y la sublimación del proceso romanizador de los cuatro, e incluso cinco, siglos anteriores. El desmoronamiento del Imperio romano y la simultánea irrupción de los bárbaros propicia un cierto ensimismamiento del pueblo vasco que, probablemente, por primera vez ha vislumbrado la existencia de lazos e intereses comunes entre quienes habían conformado las distintas tribus de vascones, várdulos, caristios y autrigones y que son designados como "vascones" a secas.

También en la Vasconia continental se vive un momento de afianzamiento de la personalidad vascona. Coincidiendo con el empuje visigodo hacia los vascones del Sur, se da una violenta irrupción de los vascones en la Aquitania, de la que logran apoderarse en su totalidad. Corría el año 581 cuando San Gregorio de Tours escribe que "*Los vascones, se precipitan desde la montañas, descienden sobre el llano y arrasan las viñas y los campos, incendian las casas y se llevan algunos como rehenes junto a sus rebaños*"[13].

11 Op. cit. p. 161

12 Actual Arrasate

13 *L´ame basque*, R. Moreau. Pág. 31

Al parecer, los vascos del otro lado del Pirineo se suman a las correrías de los vascos continentales y sustituyen el nombre de Novempopulania por el Vasconia que luego se convertirá en Gasconia. El pueblo vascón se ha afianzado como colectividad a ambos lados del Pirineo y ello redundará en beneficio de la futura formación del ducado de Vasconia por un lado y del reino navarro por otro. Las advocaciones de las primeras iglesias del País Vasco del cispirineo, señalan la presencia de una influencia evangelizadora del sur y, muy pronto, se documentará el influjo del obispado de Lapurdum en territorios guipuzcoanos del sur.

La enemistad con los visigodos por el sur y los merovingios por el norte, ayuda sin duda a conformar y definir una comunidad de intereses entre el común de los vascones, que trataran, juntos, de poner coto a las incursiones visigodas y a las conquistas de los francos.

El Cristianismo, continuación de la romanización

Una vez que el imperio romano se deshizo y las *civitates* vasconas entraron en declive, carentes ya del sentido civilizador que tuvieron, algunas élites urbanas se desplazan al campo y las "*villae*" conocen un esplendor desconocido hasta entonces. Las villas diseminadas entre tierras de cultivo de Navarra y Álava se erigen en unidades de producción autónomas y autárquicas, que tendrán continuidad en el tiempo, dando lugar a un nuevo estamento en el que lo romano y lo cristiano se funden en una nueva síntesis. Es la nueva dinámica que se impone en Italia, Germania y Galia y que también en el País Vasco se desarrolla. La población de las ciudades se repliega al campo e incluso allí hay quien abandona la frágil seguridad de chozas y bordas para reinstalarse en cuevas que habían perdido su carácter de habitación humana para convertirse en lugares de inhumación. No ha de extrañarnos el uso de estos habitáculos naturales como viviendas, cuando todavía son visibles en poblaciones próximas a las Bardenas navarras habitaciones humanas en abrigos naturales o excavados en la roca.

Son tiempos de transición donde la inseguridad prima y las instituciones son débiles o inexistentes. En lo religioso se vive una situación de tránsito, donde lo romano ha pasado a formar parte de la cultura cotidiana, pero todavía no se implanta la nueva religiosidad. El cristianismo es

asumido como lo nuevo, pero sin dejar de prácticarse antiguas creencias y ancestrales ritos. El concilio de Toledo, que acabamos de mencionar en la cita de Latxaga, señala bien a las claras la deficiente ortodoxia de los nuevos modos religiosos; el animismo y la magia, junto a la práctica de los augurios, se compagina con la advocación a los santos y vírgenes que acaban de hallar su sitio en un panteón ensanchado, pero carente de una clara jerarquía de la divinidad.

Anes Arrinda describía con trazo magistral el estado de la religiosidad vasca durante estos siglos de transición en los que los vascones trataban de acomodar las nuevas creencias con sus viejas tradiciones y mitos, *"Tampoco con el Cristianismo cambia su mentalidad animista y siguen venerando las fuerzas naturales aunque las hayan vaciado de su espíritu que a veces lo suple con una bendición o un signo cristiano. El laurel, uno de los árboles sagrados del animismo, seguirá usándose en el cristianismo, después de haber sido bendecido el Día de Ramos, y haciendo con sus ramas una cruz que se colocará a la puerta de la cuadra como defensa contra el rayo y como bendición de los ganados Así vamos bendiciendo fuentes y colocando ermitas en las cumbres de los montes donde anteriormente hubiera algún signo de veneración de las montañas o una cueva donde se practicara alguna magia o culto idolátrico y de tal manera han rodado los elementos de la cultura indígena, que la mayoría de los ritos, costumbres y leyendas, han llegado hasta nosotros en los pliegues del euskera "*[14]. La carencia de núcleos urbanos importantes y la dispersión de una población no muy densa, junto a la falta de focos institucionales, que planificaran una cristianización sostenida, contribuyeron sin duda a la desigual evangelización de los vascones, en quienes concurría además la existencia de una lengua que era, a la par, su medio de comunicación de cara al interior y su escudo protector frente al discurso externo.

Es, tal vez, debido a la asimetría cultural de la población vasca sometida a una tensión entre lo indígena y lo alienígena, unido al desigual desarrollo de sus medios de vida, lo que provoca una religiosidad multiforme donde se compaginaba el cristianismo ortodoxo con las creencias mágicas y animistas. Los cronistas visigodos y francos, en sus escasas referencias a los vascones, se refieren a éstos como a un pueblo donde el cristianismo no es todavía hegemónico y el paganismo subsiste en sus costumbres rudas y salvajes. Como

14 *Los vascos de la caida del Imperio Romano al cristianismo*, Bilbao, 1997. pp.. 246-247

bien señaló en su día Arturo Campión, no todo es de recibo cuando proviene de fuentes no amistosas, y es obvio que ni las crónicas de los visigodos ni las de los francos están limpias de animadversión hacia un pueblo que o bien les resistió en el caso de los visigodos o bien les agredió en el caso franco. No obstante, la insistencia de las crónicas y su coincidencia global hacen plausible la descripción de un pueblo vascón cristianizado en parte, pero persistente aún en sus antiguas creencias.

A modo de ilustración sobre el estado de la religiosidad de los vascos en los inicios de la Edad Media, conviene al caso el escrito denominado *De correctione Rusticorum* que redactó San Martín de Braga, a petición de sus colegas obispos reunidos en el Concilio de Braga celebrado en el año 574. Se trata de un breve escrito, inspirado en el opúsculo de San Agustín titulado a su vez *De catechizandis rudibus*. El escrito es una radiografía en negativo de las diversas supersticiones y creencias que interferían en la fe y en la religiosidad de la gente corriente, que habiendo sido cristianizada no se había aún despegado de sus viejas creencias. El escrito de San Martín de Braga tenía en mente a los campesinos del norte de Portugal, así como a los gallegos y astures pero pensamos por razón de analogía cultural que también conviene a los "rústicos" vascones.

El apelativo de rudos y rústicos, que tanto San Agustín como el obispo de Braga utilizan, conviene fundamentalmente a la gente sencilla y campesina y justifica con ello el lenguaje utilizado – *"necesse me fuit… cibum rusticis sermone condire"* – en su escrito. En este documento, que no deja de ser un compendio teológico al uso de los campesinos en trance de conversión, pasa revista a las deficiencias religiosas que el obispo Martín observa en su grey y explica el origen de las idolatrías a las que todavía viven sujetos los cristianos "rústicos". Comienza el escrito explicando la génesis del universo y narra la batalla habida entre los ángeles buenos y los malos con la consiguiente caída de estos al infierno, pero los demonios no cejan en su empeño por hacer sombra al Dios Creador y por ello se empeñan en sembrar en los hombres las falsas creencias animistas: "*el diablo, o los demonios sus ministros, que fueron arrojados del cielo, viendo a los hombres que por ignorancia despreciaron a su Creador, empezaron a servirlo por medio de las criaturas. Y empezaron a manifestarse en diversas figuras, a hablar con ellos y pedirles que les ofreciesen sacrificios en los montes altos y en los bosques frondosos…*"[15].

15 *Obras completas, Martín de Braga*, Edición y traducción de U. Domínguez del Val, Madrid,

Los rituales paganos en lo alto de los montes y en lo frondoso de los bosques denotan una religiosidad pagana todavía vigente, que como en el País Vasco ocurría, creía que lamias, ninfas y personajes numénicos como *Basajaun* y *Basanderea* habitaban en lo profundo del bosque. El animismo todavía vivo en la mente popular es, sin embargo, una rémora perfectamente instrumentada por el diablo ya que, "*los demonios, que fueron expulsados del cielo, presiden o en el mar, o en los ríos, o en las fuentes, o en los bosques, a los cuales los hombres igualmente ignorantes que no conocen a Dios los honran como a Dios y les ofrecen sacrificios… En el mar lo llaman Neptuno, en los ríos Lamias, en las fuentes Ninfas, en los bosques Dianas; todas estas cosas no son más que demonios malignos y espíritus malos que pervierten a los hombres infieles que no saben protegerse con el signo de la cruz*" y por ello tal vez, para espantar a los demonios, los "rústicos" vascos comenzaron a implantar el signo de la cruz en lo alto de sus montes, ríos y bosques y pegaban las cruces que con ramas de laurel fabrican en sus casas y huertas. Alerta, también, el redactor del texto contra la práctica de augurios a los que tan aficionados eran los vascones, los pone en guardia ante la futilidad de tales prácticas invocando el testimonio del mismísimo Salomón que tanto predicamento tendrá en la Edad Media: *"¿No veis clarísimamente que os engañan los demonios en estas vuestras observancias, que vanamente realizáis, y que os lleváis un chasco en los agüeros que tan frecuentemente atendéis? Porque, como dice el sapientísimo Salomón. "La adivinación y los agüeros son vanos". Y cuando el hombre más las teme, tanto más engañado está su corazón Dios no mandó conocer las cosas futuras, sino que viviendo en el temor de Dios esperasen en Él el gobierno y el auxilio de su vida*". En el escrito se detallarán algunas de las supersticiones y prácticas más comunes a los *"rústicos"* no afianzados todavía en su fe y los fustiga por haber regresado al cultivo de pasadas paganías. El obispo Martín fustiga a los campesinos por "*Encender velas junto a las piedras y a los árboles y a las fuentes y en las encrucijadas, ¿Qué otra cosa es sino culto al diablo? Observar la adivinación y los agüeros, así como los días de los ídolos, ¿qué otra cosa es sino el culto al diablo? Observar las vulcanales y las calendas, adornar las mesas, poner coronas de laurel, derramar sobre el fogón alimentos y vino, echar pan en la fuente, ¿qué otra cosa es sino culto al diablo? El que las mujeres nombren a Minerva al urdir sus telas, observar en las nupcias en día de Venus y atender en qué día se hace el viaje ¿qué otra cosa sino culto al diablo? Hechizar hierbas para los maleficios*".

1990.

Y continúa el repertorio de maldades que los *"rústicos"* cometen pese a estar iniciados en el cristianismo. Los insta al arrepentimiento y a la reforma de sus comportamientos.

Es curioso observar que muchas de las supersticiones y conductas reprobables, a juicio de Martín de Braga, se repiten en el repertorio de los misioneros franciscanos que en el siglo XIX recorren los pueblos del País Vasco predicando las misiones. También ellos llamarán la atención sobre las supersticiones paganas y los malos presagios que todavía están vigentes en la mente popular. Las reconvenciones del obispo de Braga, podría servir por igual, a gallegos y a vascos, y es que la cristianización estaba aún lejos de alcanzar su hegemonía en las mentes y las costumbres.

En los albores del nuevo periodo de romanización y cristianización que supondrá la formación de la monarquía navarra y la subsiguiente tarea civilizadora que los monjes cluniacenses liderarán por encargo del rey navarro, los vascos ofrecían un panorama religioso diverso y de contorno incierto en el que por una parte existen los cristianos, que asumen su fe en un entorno mediatizado por la extrema religiosidad y piedad de los eremitas, junto a otros cristianos que viven su nueva fe de manera sincrética con las antiguas tradiciones. Existe tal vez, una mayoría de vascos que posee una información escasa a cerca de un cristianismo, adobado en el prestigio de sus santos que obran prodigios y milagros, lo cual casa bien con una mentalidad mágica y con un cierto sentido panteísta de la naturaleza y sus fuerzas. En todo caso, las fuerzas de la naturaleza no son ya, desde la primera romanización manifestaciones numénicas de la divinidad sin nombre, sino que han sido divinizadas y personalizadas –nominadas, en suma – merced a la mitología romana y a un amplio espectro de dioses. Los romanos pusieron nombre a los dioses vascos y estos asumieron que los dioses romanos valían lo que los suyos. La transición del politeísmo inicial a la concepción de un sólo Dios que domina sobre las demás deidades tomará cuerpo de manera natural e implícita, a medida que la evangelización se convierta en "*civilización*".

LA IGLESIA VASCA MEDIEVAL

El negocio del purgatorio

Valpuesta es hoy una modesta aldea situada en el límite de las provincias de Álava y Burgos. Pertenece a la jurisdicción de la provincia castellana, pero ello no deja de ser un capricho de la historia, puesto que geográficamente esta inserta en Álava, del mismo modo como lo está el condado de Treviño.

Cuando el viajero llega a Valpuesta queda sorprendido por la grandiosidad de su catedral emplazada junto a una torre medieval semidestruida y en medio un pequeño burgo, poblado de casas blasonadas que remiten a glorias pasadas. Valpuesta es posiblemente la cuna de la lengua castellana o puede en todo caso competir en buena lid con San Millán de la Cogolla para compartir su cuna solidaria. Son, en todo caso, vascones los parteros del romance castellano que comienza a formarse en la frontera con el Islam.

Según Saturnino Ruiz de Loizaga, que ha establecido nuevas bases historiográficas para el estudio de la Edad Media del País Vasco, "*No parece exagerado afirmar que la región de Valpuesta en los siglos IX al XI estaba salpicada de monasterios. Este florecimiento monacal era debido a la ideología dominante en aquellos tiempos. Poseída aquella sociedad de un fuerte*

espíritu sobrenatural todo lo sacrificaba a este ideal, retirándose muchos al claustro para conseguir más fácilmente la salvación de su alma. A esto se juntaba la estima que los reyes, condes, magnates y obispos hacían de la profesión monacal; a ellos se deben los principales monasterios. La vida monástica se presenta como un oasis de salvación entre las violencias e inseguridades de la vida cotidiana"[16].Según el mismo autor, el prestigio del monacato se debía a la alta estima que los visigodos tenían del estatus monacal, al cual incluso priorizaban ante el clero secular; así parece atestiguarlo el canon del IV Concilio de Toledo celebrado el año 633 cuando dice que, "*los clérigos que suspiran por la profesión monacal, porque desean seguir mejor vida, conviene el obispo les conceda el libre ingreso en el monasterio y no se oponga a los planes de aquellos que ansían pasar al deseo de la contemplación*"[17]. Esta directriz redunda en el aumento de la población monacal y explica de algún modo la proliferación de monasterios y cenobios en las tierras del norte de España. Pero si bien en algunos valles de Navarra y la Rioja la concentración de monjes llega a ser importante, destaca de entre todos el valle de Valdegobia, con Valpuesta en su centro, que llegó a contabilizar un total de treinta monasterios.

Conviene, no obstante, que al referirnos a los monasterios de esta época no traslademos nuestra concepción actual de monasterio al contexto de los siglos IX y X. La organización monacal alcanzó su cenit con la reforma cisterciense del siglo XI y es entonces cuando se fundan los ricos y grandes monasterios de los que la Edad Media se verá poblada. Cuando Ruiz de Loizaga habla de treinta monasterios identificados por él en Valdegobia, se refiere a pequeños establecimientos religiosos que a veces no alcanzan a abrigar ni a media docena de monjes y que tenían su origen en los abrigos y cuevas habitadas por los eremitas solitarios.

Estos pequeños monasterios, no obstante, tendrán una importancia decisiva en la ordenación del territorio medieval ya que, en torno a ellos, surgen las explotaciones agrícolas y los primeros núcleos de población que, más tarde, darán lugar poblaciones y burgos. Sánchez Albornoz nos da una idea precisa de la génesis de estos monasterios que poblaron el paisaje medieval.

16 *Iglesia y sociedad en el Norte de España*, S. Ruiz de Loizaga, Burgos, 1991 p. 44

17 Op. Cit. P. 44

"*Un presbítero, un abad, un hombre temeroso de Dios o una mujer piadosa levantaban en su heredad una iglesia en honor de un santo, construían junto a ella un claustro, atraían así algunos ´gasalianes´ o compañeros, dotaban al cenobio con sus bienes y la nueva comunidad religiosa iniciaba una vida de oración y trabajo*"[18]. Son estos núcleos de oración lo que entendemos por monasterio sin que el nombre presuponga su mayor o menos envergadura. Estos monasterios primitivos aparecen en la documentación medieval con nombre diversos como: *monasterium, ecclesia, zella, cenobium, atrium, arcisterium, domus, basisila* o *decania*. Llama la atención, no obstante, el carácter *"privado"* y civil de estas primeras fundaciones que en lo sucesivo estarán en el origen de los patronatos civiles de iglesias y monasterios que tanta importancia tendrán en la Iglesia en general y en la vasca en particular.

Centrándonos en el hecho de la fundación del monasterio de Valpuesta, ésta se remonta al invierno del año 804, que es cuando llega el obispo Juan y se encuentra con una iglesia abandonada. Poco se sabe del obispo Juan, pero parece probable que accediera a Valpuesta huyendo de la presión árabe que obligó a muchos eclesiásticos a hallar refugio en la tierras del Norte. Al parecer, el obispo Juan fue preceptor de Alfonso II el Casto y fue este rey asturiano quien le encomendó la organización del extremo oriental de su reino. La primera misión del obispo consistirá en reconstruir y habilitar iglesias abandonadas y hacer *"presuras"* amojonando el territorio junto con la ayuda de los *´gasalianes´* que le acompañaban. El monasterio de Valpuesta nació como una unidad de colonización de territorio encomendado al obispo Juan y en él se asentó junto a su séquito.

El obispo Juan se erige en abad de la comunidad de Valpuesta y el monasterio inicia una intensa singladura, que le llevará a convertirse en un auténtico foco de evangelización y colonización del territorio a él supeditado. Durante 284 años –hasta el año 1.088 en que fue trasladada su sede a Burgos – el obispo de Valpuesta ejercerá su jurisdicción sobre una parte de Álava, Bizkaia, Cantabria y Burgos, llegando hasta el mar Cantábrico su área de influencia. La diócesis de Valpuesta se consideraba heredera de la de Oca y Calahorra y se convirtió en el símbolo cultural, económico y religioso de la vasta región que dominaba. Ruiz de Loizaga explica en las siguientes

18 *Serie de documentos inéditos del reino de Asturias*, Sánchez Albornoz C. , Madrid, 1944, p. 318

palabras el tipo de influencia que desde Valpuesta se ejercía: "*Para comprender el papel de Valpuesta durante la Alta Edad Media, estimamos fundamental hacer saber que Valpuesta fue al norte del Ebro lo que S. Millán sería en la Rioja y algo más tarde Cardeña en Burgos, S. Juan de la Peña en Aragón; esto es, fuerza motriz de todas las actividades religiosas, sociales, culturales y políticas*[19]".

Conviene anotar, aquí, el hecho de que es de Valpuesta, de donde procede el impulso cristianizador que se producirá a partir del siglo X en el conjunto de Álava y Bizkaia, no es pues de extrañar que en la cultura de ambas provincias y en particular en la de Bizkaia se deje sentir la subyacente cultura visigoda del pacto que más tarde aflorará en su sistema foral.

En el Concilio de Husillos, Palencia, celebrado en el año 1.088 se reorganizó la Iglesia de las zonas ya liberadas del Islam y la diócesis de Valpuesta cedió su mandato al de Oca-Burgos, del que en su día recibió el testigo. Previamente había cedido en el año 1.045 la jurisdicción de las partes de Álava y Bizkaia a la también restablecida diócesis de Calahorra.

La pertenencia de vizcaínos y alaveses al obispado de Valpuesta, compartido con cántabros y castellanos tuvo, a buen seguro, influencia en el hecho de que fueran precisamente vascas las gentes que repoblaron zonas de Castilla, según iba siendo liberada del Islam. Algunas zonas limítrofes en incluso alejadas del actual País Vasco llevan en su toponimia la señal de haber sido colonizadas y pobladas por vascones procedentes del norte.

Desde Valpuesta, también se dejó sentir el influjo de su religiosidad en el culto y los actos de piedad populares. "*En la Alta Edad Media* – nos dice Ruiz Loizaga – *las relaciones entre monasterios, el tránsito de los monjes y libros, la llegada de reliquias y de las imágenes favorecieron el culto de los santos más diversos… La característica de esta piedad popular fue el culto personal a las reliquias de un determinado santo… Es un hecho de que fueron los monjes repobladores quienes ejercieron un papel importante y fundamental en el desarrollo y en la propagación del culto a Jesucristo, a la Virgen y a los*

19 Op. cit. p. 119

santos"[20]. El culto a la Virgen tiene una importancia destacada en la religiosidad de Valpuesta, las invocaciones a María son constantes en el cartulario valpostano. La imagen de la virgen venerada en Santa María de Valpuesta, es un centro de peregrinación y son múltiples las donaciones efectuadas en su favor. Sacerdotes, guerreros, infanzones, viudas y familias enteras pasan por el escribano haciendo cesión de sus bienes a Santa María de Valpuesta. También en la onomástica reflejada en el cartulario destaca el nombre de María junto a otros de origen autóctono.

Junto a la Virgen, son los santos los campeones de la devoción popular. La llegada de reliquias y las hagiografías de nuevos santos extendieron la nómina de los santos hispanos y foráneos hasta constituir un numeroso repertorio de devociones. De entre los santos más populares de la zona de Valpuesta cabe señalar a los hispanos Vicente, Pastor y Clemente, Acisclo y Pelayo. De entre los santos foráneos cabe destacar a San Martín, San Cipriano, San Cristóbal, San Julián, Santa Agueda, Santos Fabián y Sebastián, así como San Mamés, San Adrián y San Quirico entre otros. Todo este santoral junto a la devoción mariana venían a colmar la pulsión animista y politeísta presente en el sustrato de la cultura y la religiosidad populares.

Los santos, del mismo de modo que la Virgen, son mediadores preciosos ante la divinidad y a veces incluso llegan a solaparlo. Cada aldea tiene su santo patrón que participa de las peripecias vitales de los campesinos. Así los santos son interpelados en tiempos de sequía o tempestad y se les regala con flores o monedas o luces para propiciar su favor y tener cosechas buenas y preservarse de la enfermedad. La Virgen, sobre todo, es la mediadora preferida de campesinos y nobles para ganarse el favor divino. San Miguel Arcángel será venerado con unción por su cercanía a Dios y su templo San Miguel in Excelsis de Aralar será uno de los destinos preferidos por los romeros y peregrinos.

Cada santo poseía una especialidad que lo hacía más próximo y útil a la población. San Cosme y San Damián, santos de origen visigodo, tenían virtudes curativas y eran preferentemente invocados en caso de enfermedad. San Sebastián y San Adrián preservaban de la peste y Santa Águeda era invocada en caso de temporal… Los santos, pues, formaban parte de la

20 Op. cit. p. 225

comunidad de creyentes y constituían un escalafón importante en el recurso a la divinidad. De algún modo, es observable la pervivencia del esquema religioso romano en el que convivían los dioses familiares junto a los locales y a los grandes dioses capitolinos. En el panteón cristiano se observa la preeminencia absoluta de la Trinidad, junto a la presencia en un segundo término de la Virgen y los santos. Todos en su conjunto conforman el panteón que en la Edad Media comenzará a definirse y perfilarse a instancias de una evangelización más plena y una religiosidad más depurada, pero todavía y durante siglos los santos y la Virgen serán invocados y venerados como "dioses" más familiares, cercanos y accesibles en el duro camino de la salvación.

Y es que toda la iconografía y la literatura medieval nos remite a la dureza y a la dificultad de la salvación. La angustia por la salvación personal esta presente en la religiosidad popular. "*La gloria y el infierno constituían* –en palabras de Ruiz Loizaga – *la máxima esperanza y la máxima angustia. Era aquella sociedad ruda en la que imperaba la violencia; se traspasaban fácilmente las leyes, la sensualidad era desbordante y la existencia humana tenía poco valor; se realizaban frecuentes despojos y violencias y abundaban el adulterio y la fornicación…Para saldar estas culpas y atraerse la gracia de Dios era necesario hacer mercedes al Señor, a su Madre y a los santos a través de la oración, de las prácticas religiosas y mediante donaciones a los religiosos*"[21]. La posibilidad de redimirse mediante la entrega de bienes o dinero a los monjes era un seguro de vida para la eternidad y los fieles acuden sin rémora ni duda alguna a hacer limosnas y donaciones a favor del monasterio, conscientes de que los monjes – profesionales de la oración y de la intermediación con la divinidad – son la mejor inversión para garantizarse la vida eterna.

No hemos de olvidar por otra parte que a la dura tarea de sobrevivir en un medio hostil se añadía la precaria seguridad de una zona fronteriza, como lo eran Valdegobia y Valpuesta, sujeta a eventuales razzias de los musulmanes. Todo ello redundaba en una tensión ambiental que promovía la exaltación religiosa y la valoración de la vida futura después de la muerte. Esta proyección a la vida futura hacía que la desafección por los bienes terrenales fuera extrema, la cual era obviamente cultivada por las profesiones

21 Op. Cit. p. 204

de fe de los monjes y hombres de la Iglesia. El patrimonio eclesiástico alcanza cotas importantes y la iglesia es la mayor tenedora de bienes raíces e inmuebles. El Cartulario de Valpuesta, estudiado minuciosamente por Ruiz de Loizaga, es una larga sucesión de operaciones patrimoniales mediante las que el monasterio atesora bienes a cambio de la prestación de sus servicios religiosos, garantía de salvación e inmunidad ante el infierno.

En la magnífica y documentada obra acerca de la economía del clero vasco en la Edad Moderna, la historiadora Elena Catalán Martínez repara en la significación financiera del purgatorio en la economía de la salvación: "*el purgatorio posibilitaba la contrición antes del Juicio Final: bastaba con arrepentirse de las faltas terrenas in extremis y contar con los sufragios necesarios que intercedieran por el alma del penitente ante Dios. El poder absolutorio de los oficios de los difuntos dejaba abierta la posibilidad de pagar con riquezas terrenales la salvación eterna*[22]". La popularización de esta creencia aporta sustanciales beneficios a la iglesia y fue uno de los motivos por los que Lutero se distanció del cristianismo romano.

El gran negocio del purgatorio, del cielo y del infierno está en la base de la estructura eclesial y social del medioevo. Los monjes y los clérigos se constituyen en garantes de la segura salvación a cambio de una contraprestación financiera o inmobiliaria. Este modelo de relación tendrá su continuación natural en la sociedad feudal donde el Señor o el Pariente Mayor garantiza la seguridad de las personas a cambio de una contraprestación en rentas o trabajo. Las donaciones son, por tanto, un elemento clave de la religiosidad medieval pero constituirán, también, un factor determinante en la estructura económica de la sociedad medieval.

En palabras de Ruiz de Loizaga: "*en la Colección diplomática valpostana el grupo de documentos de mayor importancia es el de las escrituras de donación de bienes al monasterio, en las que el otorgante actúa impulsado por un motivo religioso o sobrenatural*[23]". Las donaciones, obvio es, no se dan por magnanimidad ni filantropía, sino que buscan una *"contraprestación"*

22 Elena Catalán Martínez, *El precio del purgatorio, los ingresos del clero vasco en la edad moderna*, UPV, Bilbao, 2000. p. 161

23 Op. cit. p. 205

en forma de garantía para la otra vida, garantía que se instrumenta en misas y oraciones. "*Una donación en la Alta Edad Media era algo así como un seguro de vida*", cuya póliza se extendía en forma de escritura de donación.

La entrega de bienes a quienes eran sus mediadores con la divinidad era una práctica segura y que garantizaba la salvación eterna; era una inmejorable inversión para aquellos creyentes que vivían angustiados ante la posibilidad de condenarse. Esta religiosidad venía siendo propiciada e impulsada por la Iglesia visigótica y los Concilios de Toledo hacían hincapié en este aspecto paccional de la salvación cuando proclamaba que "*Cualquier cantidad de los bienes eclesiásticos, otorga el remedio del perdón al donante*"[24]. Del mismo modo, cualquier defraudación a los bienes eclesiásticos comportaba un agravante para el defraudador. Al hacer donación de sus bienes el creyente realizaba un contrato con la comunidad receptora de forma que esta se obligaba a efectuar cuantas oraciones o intercesiones se hubieren acordado.

La vinculación de los creyentes de Valpuesta con su monasterio, no se limitaba, sin embargo, a la protección postmortem que éste pudiera brindarles sino incluso en vida existían fórmulas para que algunos –e incluso algunas – creyentes pudieran en vida acceder en su calidad de laicos al monasterio y ponerse bajo su protección secular. Según Ruiz de Loizaga esta "*familiaritas*" que se establecía entre los fieles seculares y el monasterio era una práctica frecuente en el caso de Valpuesta y otros monasterios de su entorno. Esta vinculación la podía establecer una persona sola o bien un grupo de ellas o incluso un matrimonio. Este vinculo se establecía por contrato y previa donación de un bien, y el laico se comprometía a obedecer al superior monástico, recibiendo a cambio los *"beneficios"* espirituales que la comunidad monacal le hacía acreedor. Ruiz de Loizaga reseña hasta setenta vinculaciones *"familiares"* de laicos con la institución monástica de Valpuesta.

Tal vez, pueda parecer prolija la descripción de la religiosidad, que en el entorno del monasterio y sede episcopal de Valpuesta, se desarrollaba en el lapso de tiempo que media entre el siglo IX y XI, pero ello viene motivado por su cercanía con el ámbito de nuestro estudio y su influencia cierta en

24 Canón 1,298 del IX Concilio de Toledo *"omnis itaque rei ecclesiasticae quantitas sicut remedium veniae tribuit conferenti"*.

gran parte de él. Concurre, además, en Valpuesta la extraordinaria riqueza documental que sus cartularios nos ofrecen en franco contraste con la penuria documental de otras zonas del País Vasco en el mismo período. La analogía que a partir de Valpuesta podemos establecer para con el resto del País Vasco justifica el que nos hayamos detenido en su singularidad. El modelo de sociedad en formación que observamos en Valdegobia, es extrapolable a otras áreas del País Vasco, en las que por carecer de fuentes documentales tan sólo nos resta caminar a tientas aunque con la mirada puesta en las fuentes valpostanas. Teniendo la fortuna de tener un marco de desarrollo histórico como el de Valpuesta, podrémos contextualizar mejor los escasos datos documentales que en lo sucesivo hallaremos en lugares tan poco documentados como Gipuzkoa, al que pronto me referiré, ocupándonos del monasterio de Olazabal de Altzo. Pero antes he de demorarme todavía en Valpuesta para observar el germen de la sociedad que allí se está formando.

La sociedad de Valpuesta se conforma a grandes rasgos en tres niveles o círculos, cuya primera instancia es la familia nuclear, en torno a la cual se articula la unidad de producción que asegura su supervivencia. La familia se articula, a su vez, en un segundo círculo donde las distintas familias confluyen formando la aldea, que junto a otras forma parte del señorío, en cuyo marco el sistema productivo halla su sentido. Familia, aldea y señorío son pues las tres instancias en las que se estructura la sociedad medieval que pugna por encontrar una estabilidad institucional y productiva. Estas tres instancias se estructuran dialécticamente y cada una de ellas es determinada por las restantes.

El surgimiento de la familia nuclear transcurre por diversos estadios en los que coexiste con lo que podríamos considerar la *"familia monástica"*, entendiendo por tal la comunidad extensa formada por el Abad y sus deudos además de los laicos acogidos bajo su protección. Mientras el monasterio es una unidad de producción en la que se trabaja para crear bienes para propio consumo, no puede especializarse ni profesionalizarse de modo específico en la intermediación religiosa pero, a medida que en su entorno y bajo su protección van surgiendo familias productivas que transfieren parte de lo producido a la comunidad de monjes, éstos pueden especializarse en las tareas propiamente monásticas al convertirse en receptores de rentas. Las familias por su parte en la medida en que pueden autoabastecerse y producir

un excedente destinado primeramente al monasterio y luego al señor que le arrendará la tierra, van ganando en autonomía y paulatinamente se agrupan en aldeas protegidas por el señor.

Según el profesor F. Javier Peña Pérez, que ha estudiado la estructuración histórica de la sociedad de Valpuesta en la Alta Edad Media: "*El proceso expansivo de la familia nuclear económicamente autónoma se truncó en parte durante los siglos posteriores a la caída del Imperio Romano de Occidente, en la medida en que se dejó sentir un cierto desamparo institucional y ambiental, ocasionada por la desestructuración de la romanidad. La sensación de inseguridad física y jurídica se hace particularmente intensa en buena parte de los siglos IX y X en toda Europa Occidental, cuando los azotes de los normandos y sarracenos se hace sentir por todas partes*"[25]. Los árabes habían llegado en sus incursiones hasta el corazón de la Galia, por un lado y los normandos por su parte asolaban las costas y saqueaban las ciudades del interior creando una gran inestabilidad y ambiente de temor. Las costas del País Vasco desde Lapurdum hasta el Nervión conocieron las incursiones de los normandos y su población se alejó de las costas al interior. Es en este ambiente donde la familia se revela como la instancia capaz de estructurar un agrupamiento mayor que, a su vez, necesitará de un brazo armado que lo proteja. El territorio comienza a ser sistemáticamente poblado y la senda trazada por los monasterios que han desbrozado el terreno productivo, crea la mínima estructura de rentas e intercambios. El rey de Castilla en las tierras allende el Ebro y el rey de Navarra en lo que fue el antiguo *Saltus* de los vascones impulsan una política de poblamientos y fundaciones de villas que ejecutarán condes y señores en las tierras llanas de Álava y Navarra y los Parientes Mayores, en la zona más abrupta del País Vasco. La familia se recupera en nuestra geografía alto medieval a lo largo de los siglos IX y X y su figura aparece ligada a la emergencia de las primeras aldeas, que siempre se presentan en lugares donde se intensifica la producción estable de la agricultura. En esta fase de estructuración social los abades y monjes que habitan en comunidades, también productivas, ejercen un liderazgo social que poco a poco será transferido a una nobleza emergente y guerrera. Los jefes de las bandas depredadoras, que asolaban un país desestructurado se reconvierten en señores que poseen la tierra y se la ofrecen junto con su protección, a las familias campesinas a cambio de su trabajo o de una renta.

25 *Los espacios sociales in Estudios Mirandenses*, Miranda de Ebro, 2004, p. 295

La consolidación de la familia como unidad básica de producción y consumo se produjo a lo largo de los siglos IX y X en un contexto político precario donde el derecho a la tierra y las condiciones materiales de su explotación eran ciertamente difíciles. La miseria y la hambruna acechaban por doquier, lo que unido a la inseguridad jurídica y militar provocaba un estado de extrema debilidad en el campesinado. El proceso de afianzamiento de la nueva forma social es lento, pero poco a poco se logra dar forma entre campesinos y señores "*a un cuerpo de relaciones complejas, mediante las cuales se modelan los criterios de reparto de la propiedad y de la riqueza obtenida de la tierra, a resultas de los cuales se atribuye al campesino la responsabilidad exclusiva en la organización de las tareas productivas, al tiempo que se le garantiza el disfrute permanente de la tierra de labor y sus anexos comunales, así como el aprovechamiento privado de una parte relevante del excedente, mientras el señor asume la obligación de garantizar la integridad de la explotación familiar de los campesinos sometidos al señorío*"[26]. En el contexto de Valdegobía, la potestad del señorío se despliega según la doble formula del abadengo y del solariego.

El abadengo se materializaba cuando el señor era el Abad y la fórmula solariega se aplicaba cuando el señor era laico. Fuera eclesiástico o laico el señor, para los campesinos no existía una diferencia objetiva entre uno u otro, pero lentamente el señorío se desplaza del ámbito eclesiástico al civil, aunque debido al hecho de las donaciones a los monasterios, el señorío podía revertir al monasterio no teniendo el campesino ninguna opción sobre dicha suerte.

En Valdegobía la aldea era el contexto en el que se materializaba la labor de las familias y era tarea del señor garantizar su seguridad, aunque es de presumir que en la zona del *saltus* el contexto era el de la vecindad o "*auzoa*" donde se aglutinaban las familias al carecer de doblamientos al estilo de la tierra llana.

Inicialmente las aldeas hubieron de competir con las comunidades de monjes para aglutinarse y organizarse de modo eficaz y operativo. "*A medida que avanzaba la frontera cristiana y la organización del territorio se hacía efectiva… la aldea integrada por unidades familiares reconocidas como células vecinales, se fue imponiendo como el ámbito más indicado para sacar*

26 Op. cit. p. 309

adelante el proyecto de revitalización de las tierras"[27]. Las comunidades religiosas cedieron el protagonismo colonizador a las aldeas y a las familias dentro de ellas.

La aldea, por otra parte, constituía el universo en el que el campesino se desenvolvía. Toda su vida se contenía en el horizonte de la aldea y era el escenario donde se articulaba la solidaridad o el conflicto. Los bienes comunes establecían el marco solidario y el trabajo común era una consecuencia natural del sistema de propiedad mancomunado. La parroquia era el lugar más destacado de la aldea donde se celebraban los ritos de tránsito con los bautizos y los enterramientos de rigor; la parroquia, además, es instancia que legitima el sistema social y vela por su reproducción.

Las relaciones entre señores y campesinos estarían lejos de ser idílicas y necesitaban, a buen seguro, ser atemperadas y moduladas por la iglesia; el sistema, sin embargo, funciona y, ya en el siglo XI, asistiremos a una explosión demográfica debida a la salud económica de los señoríos tanto abadengos como solariegos. De hecho, la prosperidad de los señoríos abadengos provocará la fantástica eclosión arquitectónica del románico.

El milenio se estrena en Altzo

Todo está listo para que la reforma cluniacense se materialice a partir del siglo XI y para que, con ella, los monasterios dejaran de ser centros productivos y se convertieran en unidades de consumo receptoras de rentas y… diezmos. La riqueza de los monasterios será además determinante en el gran despliegue pastoral y civilizador que tendrá lugar a partir de ahora. Los reyes y señores tienen en los monasterios el destino preferente de sus donaciones. Es de la mano de una de estas donaciones como aparece en la historia documentada y escrita un territorio que ahora se llamará Ipuzcoa y que los antiguos geógrafos designaban como Vardulía

Cuando el obispo Munio, tras haber sucedido al obispo Sancho, estaba al frente de la diócesis de Valpuesta a poco más de cien kilómetros al norte

27 Op. cit. p. 309

en el territorio que ahora se llama Ipuzcoa, concretamente en el año 1025, un tal García Aznar y su esposa Doña Gala, hacen testamento y donan el monasterio de Olazabal con todas sus tierras y heredades al monasterio de San Juan de la Peña, en Aragón.

Frente a la sofisticación alcanzada por Valpuesta en la misma época, Altzo es un lugar rústico y sombrío en el corazón de Ipuzcoa. Actualmente incluso, es una de las poblaciones menores de la moderna Gipuzkoa. El monasterio de Olazabal que se menciona en el documento se encontraba el lugar denominado Alzo-azpi en contraposición a Alzo-muino que esta situado en un altozano, desde el que se puede avistar el Castro de Intxur, habilitado por los indoeuropeos 1500 años antes de la donación que comentamos. En Alzo se conservan todavía algunos de los topónimos mencionados en este documento, que es el primero de los escritos referidos a Gipuzkoa, e incluso en el mismo lugar de Alzo-azpi existen un caserío que lleva el nombre de Olazabal. El mismo que el del monasterio. Ni en Alzo-muino ni en Alzo-azpi, sin embargo, hay rastro arqueológico alguno que recuerde el monasterio allí existente en el año 1025. Lo más antiguo que resta en ambos lugares son los restos de una iglesia románica que acoge a la actual parroquia, y en unas recientes excavaciones en la iglesia de Alzo-azpi, se ha podido constatar la planta de una iglesia anterior, pero ni rastro de lo que actualmente entendemos por un monasterio, que incluye el claustro y otros elementos constructivos típicos de los monasterios contemporáneos al de Olazabal. Y es que posiblemente nunca existió un monasterio como el que contempla nuestro imaginario actual.

Sabemos por lo dicho a cerca del monasterio de Valpuesta y su entorno que el término *"monasterio"* hay que entenderlo en toda su extensión y muy posiblemente el monasterio de Olazabal en Altzo no era sino un cenobio o monasteriolo de escasa población, que bien podía servir de avanzadilla monacal en los intrincados valles que desde Navarra se abren a la cuenca de río Oria. Altzo esta situado en el corazón del *saltus vasconum*. Lo indubitable es que ya en esta temprana edad del medioevo, en el corazón de Gipuzkoa se había establecido el cristianismo en toda su pujanza. La presencia de construcciones románicas en Altzo y en sus inmediaciones testimonia la implantación del cristianismo y no sólo en la antigua Oiasso. Portadas y ventanas románicas reutilizadas en ampliaciones de templos como el de

Igeldo, Albistur, Tolosa, Ugarte, Abalzizketa [28]etc. atestiguan la presencia de una iglesia medieval consolidada. La ausencia de grandes monumentos románicos y el hecho de encontrarnos –a la par que en Bizkaia– tan sólo con vestigios o restos, nos sitúa ante el hecho de las constantes ampliaciones y la lejanía de los centros de poder tanto civiles como eclesiásticos.

El monasterio de Alzo, sin embargo, aparte de su mérito histórico, nos sirve como paradigma para imaginar y hacer plausible la historia de la cristianización del *saltus vasconum*. El documento en sí es una típica donación como las que hemos comentado que figuran en los cartularios de Valpuesta; incluso comienza como muchas de las donaciones del monasterio valpostano con una invocación trinitaria, situándose los donantes Señor García de Acenaris y su esposa Dona Gala "*bajo el nombre de la santa Trinidad*" para hacer la donación "*por el remedio de nuestra alma donándolo a Dios*"[29]. Describe a continuación las lindes del bien donado que comenzando en las laderas de Aralar se extiende, en forma de rectángulo, prácticamente hasta el mar en Zarauz pasando por Aya. La donación comprende una buena parte del territorio de la actual Gipuzkoa y el donante concreta incluso sus título de propiedad "*los manzanales o berakas que compró en su vida y entregó doña Gayla por el alma de Eneko Garcillas…*" Es un documento cortado con el mismo patrón de los de Valdegobia y su contexto es idéntico sólo que aquí se invoca la autoridad del rey de Navarra "*Sancho rey, reinante en Pamplona*" como fuente de la autoridad legitima del "*Señor García Ase nariz en Ipuzkoa*". Se reproduce, pues, el esquema social que hemos observado en Valpuesta, en la que un señor actuando como mandatario del rey dispone de las tierras y heredades de un monasterio para hacer donación a otro monasterio, san Juan de la Peña, situado esta vez en tierras de Aragón.

Es significativo que el primer documento que se conserva de Gipuzkoa consista en una donación "*por el remedio nuestra alma*" de una tierra que aparece poblada y en franca explotación agraria, pues en ella se concretan huertos y manzanales y hasta un molino o ferrería, como parece indicar

28 Actual Abaltzisketa

29 Utilizamos aquí la traducción del documento que Fausto Arocena ofrece en su libro *Guipúzcoa en la historia*, Madrid, 1964, p. 64.

el patronímico de Olazabal. Se mencionan en el documento algunos caseríos del entorno actual de Alzo que son fácilmente identificables como Zuaznabar, Berasibia o Arzagudun y otros que delimitan la donación con mucha precisión. En el lugar donde al parecer se encontraba el monasterio de San Salvador de Olazabal había un importante vado en el río Oria, que era paso obligado para los rebaños transeúntes que iban y venían de Aralar a la costa.

No se especifica ni señala en el documento de donación ninguna aldea ni población que pueda aparecer como punto de referencia, pero las localizaciones de Elcano, Aya, Iturrioz etc. no parecen meros accidentes geográficos o hitos del camino de trashumancia, más bien parecen vecindades o núcleos formados por caseríos o bordas sobre las que el "señor" García Acenariz ejerce su autoridad "*bajo su dominio (del rey) Señor García Acenariz en Ipuzkoa*" remacha.

Tal como antes hemos expresado parece que la ausencia de aldeas es aquí suplida por las distintas vecindades sin rango de población que responden más bien a asentamientos a "*auzoak*" donde la solidaridad se construye de forma gentilicia y al modo de una familia extensa. En todo caso, muy pronto podremos constatar históricamente la organización social en forma de familias presididas y dirigidas por los Parientes Mayores que darán sentido político y económico a las familias insertas en el linaje.

A esta primera donación y testimonio histórico documental le sigue en el tiempo otra donación (1081) del mismo carácter que el de Altzo y correspondiente a Astigarribia en el que se da a entender que el territorio donado, entre Gipuzkoa y Bizkaia, es casi un señorío autónomo y en él se hace mención al obispo de Bayona como autoridad de referencia. También en este caso se hace donación de un extenso territorio como salvaguarda de la salvación del donante y su mujer. También en este caso como en el de Altzo el lugar de la donación se sitúa en un vado como bien indica el sufijo *–ibia* y el donante tiene también categoría de conde. Luego vendrá la donación de San Sebastián al monasterio de Leyre y, de testamento en donación, llegamos a la conclusión de que Gipuzkoa asoma a la historia medieval, adobada en votos piadosos e intenciones escatológicas. Poco importa aquí la fecha exacta, imposible de establecer con los actuales conocimientos, de la plena cristianización de Gipuzkoa y Bizkaia, pues lo

cierto es que asoman a la historia de la mano de la Iglesia y envueltos en pías donaciones de carácter religioso. Otra cosa será el cuantificar y conocer la intensidad de la fe de los vascos que habitaban el *saltus vasconum*.

El fracaso de una primera reforma eclesiástica en los siglos XI-XIII

Se acaba de mencionar la donación del monasterio de Olazabal en Altzo en una fecha tan remota como la de 1025, pero la significación de dicha donación ha de situarse en el contexto de la Reforma Gregoriana para poder comprenderla en su magnitud plena. Hemos mencionado, también, la donación de la iglesia de Astigarribia y ahora deben mencionarse las de San Sebastián, Axpe-Busturia, Barrika, Gaztelugatxe, Mundaka, Iurreta, Ugarte-Muxika, Almike-Albóniga, Arrigorriaga, Zaldibia y Zumaia que sumando a las de Altzo y Astigarribia suman un total de trece donaciones. Se trata de donaciones de patronos laicos a monasterios y ello parece contradecir la tónica general de la persistencia de los patronatos laicos y de las iglesias propias en poder de laicos. ¿Como explicar la existencia de dichas donaciones en el seno de las provincias de Gipuzkoa y Bizkaia? La respuesta nos la da el impulso reformista iniciado por León IX (1049-1054), que pasará a la historia con el nombre de Reforma Gregoriana de la mano de Gregorio VII (1073-1085). Dicha reforma tuvo su vigencia entre los siglos XI y XIII. En este período llegaron a celebrase un total de siete concilios de los que hemos de destacar los celebrados en Letrán. En dichos concilios se trató de reconfigurar los ámbitos civil y eclesiástico, demandando la iglesia la no intromisión de los laicos en el dominio eclesial. Gregorio VII publicó el año 1075 el decreto que impedía el que ningún seglar pudiera designar a presbítero alguno en su iglesia. Con ello se trataba de atajar el nombramiento de clérigos por parte de los patronos laicos y poniendo de manifiesto la división entre el ámbito eclesial y el secular.

La reforma fue aplicada de manera asimétrica en el seno de la cristiandad y concretamente en España fue en Cataluña, en el Concilio de Gerona (1068) donde antes se concretaron las normas para llevar a cabo a la reforma iniciada. En este concilio de Gerona se decretó que todo laico que poseyera una iglesia propia debía cederla a la iglesia a su fallecimiento, no pudiendo legarla entre los demás bienes. En sucesivos concilios regionales de Burgos

(1080), Husillos (1088), León (1090) y Palencia (1129) se prohibió la investidura de clérigos por parte de los señores y se decretaba la prohibición de que los patronos se apoderaran de los diezmos debidos a la iglesia.

La Iglesia estimuló y potenció las donaciones de iglesias por parte de los seglares y es en este contexto donde hemos de situar las trece donaciones arriba reseñadas, las cuales fueron cedidas por propietarios seglares a instituciones eclesiales. Estas donaciones son excepcionales tanto por su número como por el momento histórico en el que se producen y constituyen la excepción que confirma la regla. Salvo en el País Vasco las donaciones se multiplican y los obispos se hacen con la titularidad de muchas iglesias tanto en Europa como en el resto de España, pero el País Vasco emergerá como la excepción, haciendo fracasar la Reforma Gregoriana en tierra vasca. La mayoría de las donaciones mencionadas se dan en la segunda mitad del siglo XI, siendo la de Alzo la primera en el año 1025. En este primer caso se puede atribuirla al ánimo reformista que advino de la mano de Sancho el Mayor y del entonces *"tenente"* de Gipuzkoa García Aznar y su mujer Gala de *Iputza*. Las otras donaciones se harán esperar en el tiempo y se formalizarán a cuentagotas. Casi todas las donaciones acontecieron, además, durante el dominio del reino de Navarra en Gipuzkoa y Bizkaia, es decir, antes del año 1200. Los beneficiarios de las trece donaciones fueron en todos los casos monasterios, algunos de ellos muy distantes del lugar en el que la donación tenía efecto.

Algunas de las donaciones retornaron, más tarde, a las familias de los donantes ya que éstas no eran irrevocables y debían ser sancionadas por los herederos del donante a la muerte de éste. Las iglesias de Gaztelugatxe, Arrigorriaga, entre otras, retornaron al patrimonio de los antiguos donantes.

La doctrina de los concilios reformistas era clara y decidida, pero las resistencias que hallaron dichas reformas fueron enormes dada la carencia patrimonial que ellos suponía a los dueños de iglesias propias. A diferencia de lo que ocurría en otras latitudes, bien europeas o hispánicas, las iglesias propias constituían un bien patrimonial determinante en los haberes de la nobleza vasca. La carencia de terrenos llanos y fecundos, la accidentada orografía y el clima inapropiado para algunos cultivos hacían de los diezmos devengados en las iglesias un bien particularmente apreciado y los señores

del lugar recurrieron a todo tipo de razones y violencias para mantener la integridad de sus patrimonios. Según I. Curiel Yarza, siguiendo en esta cuestión la opinión de J. A. García Cortazar, "*los ingresos parroquiales constituirían, en el caso de los señores, un alto porcentaje del total de rentas familiares, por lo que no aceptarían tener que ceder las iglesias, con sus ingresos, a las autoridades eclesiásticas*"[30]. Pero más allá de la buena voluntad o no de los señores propietarios de iglesias, lo que motivó el fracaso de la Reforma Gregoriana en la Iglesia Vasca, fue la débil y dispersa autoridad de los obispos vascos que se vieron incapacitados de implementar las reformas de los concilios.

Pero aún con todas las dificultades que la Iglesia Vasca encontrará en su afianzamiento, se puede afirmar que la totalidad del País Vasco, al que ya en el siglo XI podemos mirar a la luz de los documentos, se nos muestra cristiana y su religiosidad será determinante en el tipo de sociedad que está en trance de construirse. Se trata de una sociedad que alcanza a ver no mucho más allá de los límites geográficos del valle de cada cual y es precisamente esa vista corta e intensiva la que va a generar una cultura muy pegada al terreno y muy adaptada al ecosistema de cada valle. Las carencias naturales de los valles del norte van a dictar una cultura que hará de la necesidad virtud y defenderá la no ingerencia de señores ajenos y enfrentados a la estirpe y a los intereses de la gran familia que conforma el linaje presidido por el Pariente Mayor. Es una cultura que como señalará el historiador Alfonso Otazu se sabe adaptar y mimetizar al ecosistema de cada comarca o valle.

Bayona y los obispados del cispirineo vasco

También en el País Vasco continental se alcanza, una vez doblada la marca del milenio, la expansión plena del cristianismo que había vivido parecidas vicisitudes que en la Vasconia del cispirineo. En el siglo VIII la figura de Carlomagno emerge con fuerza determinando la historia de la cristiandad y también la de Aquitania. Bajo el imperio carolingio la Vasconia de ambos lados del pirineo vive una relativa autonomía, hasta que en el año 778 Carlomagno emprende una expedición cruzando el Pirineo para llegar a Pamplona y proseguir camino de Zaragoza. Una vez en Navarra, Carlomagno recibe la

30 Op. cit. p. 260

sumisión de los árabes del entorno, pero contra todo lo esperado, no puede entrar en Zaragoza. El emperador Carlos regresa sobre sus pasos y arrasa las murallas de la ciudad de Pamplona en previsión de eventuales hostilidades vasconas. Cuando la retaguardia de las tropas carolingias atraviesa los angostos parajes de Altobizcar, en Roncesvalles, los vascones atacan al ejército que se retira provocando una severa derrota a Carlomagno. Carlomagno reacciona ocupando Pamplona y los puntos estratégicos de la Navarra de ultrapuertos, anexionándose prácticamente Vasconia donde sustituye a las autoridades indígenas por mandatarios francos; también sustituye a los obispos. Los vascones se ven obligados a pagar tributo a los carolingios.

El hijo de Carlomagno Luis, el Piadoso, acometió reformas de índole religiosa e impulsó en Aquitania la fundación de múltiples monasterios y bajo su reinado ejerció de canciller en los asuntos aquitanos el sacerdote vasco Elizachar[31]. La diócesis de Bayona cobra nuevos bríos y se intensifica la evangelización de la campiña vasca. En ambas Vasconias se viven momentos de expansión y consolidación del cristianismo. El monasterio de Leire es una pujante realidad.

La precaria paz impuesta por Carlomagno, sin embargo, no dura demasiado y las tensiones vuelven a aflorar una vez que el imperio se deshace; los vascones y aquitanos se rebelan y los condes francos impuestos por los carolingios son suplantados por autoridades indígenas. En el año 853 existe ya un rey de Pamplona y poco después se erige también el ducado de Gasconia. Pero no iba a durar mucho la recién inaugurada prosperidad política de los vascones; es la hora de los piratas normandos que bajan hasta el golfo de Gascoña asolando sus costas y aterrorizando a las gentes del interior. Burdeos fue saqueada, Oloron arrasada y tanto Bayona como Dax pasan a ser posesiones normandas. Las iglesias son saqueadas y profanadas antes de ser incendiadas.

En un movimiento de autodefensa y buscando protección ante las hordas normandas la población de Gascoña se apiña en torno a sus líderes militares y poco a poco se alumbra un nuevo régimen político, que se conocerá como el feudalismo. Es un movimiento similar en el tiempo y en la forma al nacimiento de los señoríos del Sur que hemos descrito en el entorno de Valpuesta.

31 Op. cit. pág. 40

A caballo del milenio, el ducado de Vasconia es ya una realidad consolidada por la familia de los Sanchos navarros, recobrando así su soberanía. Los duques de Vasconia son gente piadosa e impulsan la fundación de nuevos monasterios. Las iglesias de madera incendiadas por los normandos renacen de sus cenizas labradas ahora en piedra. Pero del mismo modo que los carolingios acostumbraban manejar los asuntos eclesiásticos, también lo nuevos duques tiene por costumbre entrometerse en los nombramientos eclesiásticos de forma que, según Roland Moreau, cabe afirmar que la Iglesia del ducado de Vasconia era un asunto de los duques. Así es como se funden los diversos obispados heredados de la Novempopulania, en una sola sede presidida por un miembro de la familia ducal. Los seis antiguos obispados de Oloron, Eauze, Bazas, Pescar, Dax y Bayona son sustituidos por un único obispo de nombre Gombaud que es, además, el hermano del Duque. Corría el año 978.

La diócesis de Bayona en la forma que perdurará hasta el año 1566 y que incluía territorios de Navarra y Gipuzkoa en su jurisdicción, fue fundada por Sancho el Mayor en el año 1030. Raimond el Viejo se llamaba el primer obispo de esta diócesis labortana y reunía, bajo su solideo episcopal, las seis sedes de la antigua Novempopulania con sus títulos y rentas.

En el año 1058 el territorio suletino se desgaja del obispado de Dax y pasa a formar parte del obispado de Oloron donde todavía por largo tiempo se seguiría hablando el euskera, al menos hasta que Ivan de Tartas redacte su famoso tratado sobre el bien morir –*Onsa hiltzeko bidia* – en el año 1666.

Del mismo modo que el Ducado de Vasconia era una institución hereditaria, también el obispado era una dignidad hereditaria pues vemos que a Raimond el Viejo le sucede Raimond el Joven, su sobrino. Raimond el Viejo tuvo que acudir antes al Concilio de Toulouse celebrado el año 1056 para responder, ante los legados pontificios, de los cargos de simonía y libertinaje que pesaban sobre él y sus deudos. Tuvo que renunciar a la sede labortana a favor de su sobrino y se reservó para él la dignidad de obispo de Lescar.

Observamos ya, que desde muy temprano en la historia, la iglesia jerárquica y el poder político de los señores caminan perfectamente imbricados.

El mayor de los hermanos es duque y obispo el segundón. Lo que sucede en la sede labortana, será toda una premonición del futuro que aguarda a la Iglesia Vasca medieval en su conjunto, donde el poder político y el eclesial quedarán "en familia", es decir, serán una cuestión de linaje.

Es ilustrativo lo que ocurre con el obispo Raimond el Joven, quien tras el Concilio de Toulouse reúne bajo su responsabilidad no ya seis sedes episcopales como su tío, sino *"únicamente"* tres que son las correspondientes a Bazas, Dax y Labourt. Presiones como el del arzobispo Austinde de Auch que se revelerá como un gran reformador, lograrán que renuncie a la sede de Dax y restaure en sus derechos a la iglesia de Notre Dame de Labourt cuyos bienes y rentas poseía su hermano el vizconde de Labourt. En efecto, el obispo Raimond convence a su hermano, el vizconde, para que renuncie a las rentas y privilegios de Notre Dame y haga una donación a cambio de la salvación de su alma. En efecto el vizconde restituye un tercio de los diezmos que venía disfrutando…pero en ningún caso renunciará a la totalidad de sus cuantiosos ingresos.

Consolidación de los obispados y dispersión administrativa

Desde el primer momento la administración de la Iglesia cristiana se pegará a la Administración civil romana y copiará de ésta incluso la nomenclatura. Tarraco, como cabeza de la provincia imperial fundada en el siglo II a.c, continuará siendo la capital religiosa de la que las sedes episcopales vasconas dependerán. La primera de las sedes episcopales en instituirse es la de Calahorra y, aunque no se conoce la fecha exacta de su constitución, de ella depende en el siglo V la totalidad de los territorios vascones de Hispania. Silvano fue su primer obispo. Según Labayru, algunos lugares montañosos de Gipuzkoa y Navarra debieron de pertenecer a la diócesis de la Vasconia francesa, y luego a la de Bayona, y otros territorios se desmembraron después cuando la constitución de la sede de Oca y Valpuesta. Vizcaya perteneció siempre a Calahorra salvo en el breve período en que perteneció a la sede de Armentia. Las Encartaciones vizcaínas, por su parte, dependerán de Oca y Valpuesta cuando estas se constituyan. La sede episcopal de Oca –la antigua Aucia– se desmembró de Calahorra en el año 464 y su obispo tenía jurisdicción sobre la totalidad de Álava y las Encartaciones Vizcaínas. Cuando los árabes asolaron la sede episcopal de Oca, se fundó la sede de

Valpuesta en el límite de Álava y Burgos extendiéndose su diócesis desde el Norte de Burgos hasta abarcar los antiguos territorios habitados por los autrigones.

De resultas de la cristianización gradual del conjunto del territorio vascón, nos hallamos ante un complejo mapa de jurisdicciones que no hallará su definitivo acomodo hasta los siglos XIX y XX. La deficiente y, a veces, contradictoria estructuración del poder eclesial en el País Vasco supondrá una rémora importante en su adecuación institucional y estará en la base de no pocas peculiaridades de la Iglesia Vasca y del cristianismo vasco a lo largo de la historia.

Como botón de muestra de esta realidad – en la que luego se abundará – mencionaremos la peculiar estructuración religiosa de Gipuzkoa que se hallaba dividida en tres arciprestazgos dependientes cada cual de una sede episcopal distinta: Fuenterrabía [32]dependía de la sede episcopal de Bayona, Mondragón y el valle de Leniz dependían de la de Calahorra, y San Sebastián junto a las poblaciones del Beterri y del Gohierri dependían del obispo de Pamplona… Este singular desbarajuste institucional nos da idea de la peculiar conformación de la Iglesia Vasca en su aspecto administrativo y ello no dejará de tener consecuencias graves e importantes en la conformación de la religiosidad de su población y en los avatares políticos que de ello han de derivarse. Retendremos por ahora, la gran dispersión institucional del cristianismo en el País Vasco, así como la ausencia de sedes propias tanto en Gipuzkoa y Bizkaia, como Álava, salvedad hecha de breve vigencia de la sede de Armentia.

No será hasta el siglo XI, cuando se inicie una lenta instauración de la jerarquía eclesial con la estructuración del territorio por parroquias y la fundación de monasterios que ayudarán a la ordenación del territorio tanto en lo civil como en lo religioso. Pero antes de la segunda romanización el País Vasco y todo su entorno conocen un período en el que la historia parece haber retrocedido. Son siglos difíciles y poco esclarecidos los que suceden a las fundaciones de las sedes episcopales de los siglos V y VI; parece como si la labor civilizadora de los romanos iniciada siete siglos antes estuviera a punto de volatilizarse. Roma en su caída, arrastra a sus provincias y el

32 Actual Hondarribia

nuevo ciclo histórico tardará en alumbrarse. Son épocas de desconcierto y violencia y también los vascos tendrá que adaptarse a la nueva intemperie cultural y política.

Con el nuevo milenio y la progresiva consolidación de la Reconquista las antiguas sedes episcopales de Pamplona y Calahorra retoman sus atribuciones y delimitan el territorio de sus jurisdicciones. El obispado de Pamplona amplía su territorio de manera significativa. Por el lado oriental se extiende a Baldonsella, las Cinco Villas aragonesas, Uncastillo, Luzia, Agüero y Murillo del Gallego y también se hace cargo de las iglesias de Sos y Uncastillo junto con los valles de Oncilla y Aragón. Por el occidente llega a abarcar casi toda Gipuzkoa y una parte de Bizkaia, antes de que se instituyera, por breve espacio, el obispado de Armentia.

El obispado de Armentia posee un perfil nebuloso por cuanto carecemos de sólidas fuentes documentales. Este obispado alavés que se desplegó entre los siglos IX-XI parece que surge tras la ocupación árabe de la sede de Calahorra. El primer obispo documentado en la sede de Armentia se llama Bivere y existe otro de nombre Álvaro a quien se le supone en la sede de Beleia (?). Son, no obstante, noticias confusas que aunque hacen plausible la existencia de una sede episcopal que abarcaba los territorios de Álava y Bizkaia, muy pronto dejará de tener vigencia al ser reconquistada Calahorra en el año 1045.

La sede calagurritana retoma, tras la reconquista, su jurisdicción que se despliega por La Rioja, Bizkaia, Gipuzkoa y la parte Norte de Navarra, permanecerá intacta hasta el siglo XIX, cuando se erigirá la diócesis de Vitoria, en virtud del Concordato de 1851. En las ya mencionadas relaciones de las visitas "*ad limina*" que los distintos obispos enviaban a Roma se da cuenta detallada de la historia de la diócesis y de la extensión y número de sus parroquias, monasterios y clérigos. Calahorra compartía sede con Santo Domingo de la Calzada que poseía una concatedral dotada de todas sus dignidades, canonjías y beneficiados. Esta sede episcopal poseía en el año 1598 un total de 1.012 parroquias que el obispo trataba de visitar en su totalidad. La diócesis poseía también tres colegiatas: la de San Martín y Santa María Redonda, Santa María de Vitoria y la de Cenarruza en Bizkaia.

En su informe a Roma el obispo Manso de Zúñiga informa al Papa que "*hay muchos clérigos ignorantes y de malas costumbres y que habrá más en el futuro si su santidad no lo remedia*"[33]. Esta constatación del obispo de Calahorra se produce en los años inmediatos al Concilio de Trento y es prueba evidente de la enorme tarea reformadora pendiente. Diversas causas de orden político, económico y cultural habían provocado una situación eclesial decadente y compleja que la iglesia tardará, al menos, dos siglos en corregir. Los clérigos vascos dejaban mucho que desear desde el punto de vista de su formación, de su estatus social y económico. Los sucesivos obispos no dudarán en señalar el origen del descontrol moral y doctrinal de sus clérigos y apuntarán una y otra vez a la institución de los patronatos laicos, que con la usurpación de los diezmos y su derecho de presentación provocaban la penuria, la desidia y la ignorancia de los clérigos.

Un clero excesivo, pobre e inculto

En un latín, más próximo al romance que a Cicerón, que se entiende sin mayores apuros, el obispo Manso de Zúñiga señala que "*in sito episcopatu existunt viginti mille clerici*"[34]. Antes nos había informado de que su diócesis disponía de 1.012 parroquias y si ahora prorrateamos los clérigos entre las parroquias con encontraremos con que a cada parroquia correspondía una media de veinte clérigos. Una cifra absolutamente disparatada que nos da una idea impactante de la decadencia de la institución clerical. ¿Por qué había tantos clérigos? Indudablemente la respuesta poco tiene que ver con la vocación o el fervor religioso, sino que se trata, más bien, de una cuestión cultural en la que el estado de clerecía comportaba no pocos beneficios y casi ningún sacrificio. Elena Catalán Martínez propone una interpretación que nos parece congruente y acertada a la hora de explicar la excesiva abundancia de clérigos vascos, "*La sobrecarga de clérigos en el obispado de Calahorra hay que aceptarla con matizaciones. No volveré a insistir en la abundancia de aquellos que tan sólo tienen de eclesiásticos el nombre, en cambio se ha de tener en cuenta un fenómeno que viene a aligerar*

33 Tellechea, op. cit. p.20

34 Tellechea, op. cit. p. 21

la cuantía de clérigos: el absentismo"[35]. Paradójicamente, la abundancia de clérigos tenía un efecto perverso al contribuir a la precaria asistencia de los fieles. Dicha precariedad venía dictada por la pobreza de las dotaciones económicas, consecuencia de la dispersión territorial y la usurpación de las rentas eclesiales por los patronos laicos, lo que sumía a los clérigos en la pobreza. Un clero mal dotado, difícilmente podía estar motivado para el desempeño de sus funciones. Elena Catalán expresa con claridad las razones últimas de la inasistencia de los fieles por su clero, "*en el País Vasco, a pesar de tener la mayor tasa "teórica" de clérigos por parroquia de la Corona de Castilla, los fieles se encontraban insuficientemente asistidos. Este fenómeno se debió no sólo a la abundancia de eclesiásticos sin obligaciones pastorales o que no residían en sus parroquias sino también a la ignorancia e incapacidad pastoral de los clérigos imbuidos de una falta de incentivo económico provocada no tanto por la pobreza del territorio como por la cortedad de las rentas que les suministraban los patronos laicos*"[36]. La pobreza del clero vasco será a lo largo de la historia moderna de la Iglesia Vasca uno de los determinantes de su comportamiento político, pero ciñéndonos a la época anterior a Trento, la abundancia de un clero pobre e ignorante tiene causas imputables a la persistencia en el tiempo de los modos feudales, que la nobleza feudal, escudándose en la foralidad mantuvo contra viento y marea[37].

Hemos de situarnos en el contexto cultural e histórico de los tiempos anteriores al Concilio de Trento en el que se trataba de poner coto a no pocas desmesuras y aberraciones. Para ser clérigo no se requerían ni especiales conocimientos ni se exigían votos de difícil cumplimiento. El voto de castidad brillaba por su ausencia y abundaban los clérigos amancebados con una prole que, en ocasiones, heredaba la condición clerical de su padre. El motivo de muchos de los clérigos para acceder al estado clerical, no era otro que el de la exención tributaria que dicho estado comportaba, así como el disfrute de los privilegios de la jurisdicción eclesiástica. El

35 Elena Catalán, op. cit. p.60

36 Op. cit. 245

37 Elena Catalán aún va más lejos al conjeturar con que *"el diferente comportamiento de los curas (vascos) durante las revoluciones liberales inducía a pensar que su gran número y pobreza le acercaba al pueblo sin que éste le viese como miembro de las clases privilegiadas"* (op. cit. p. 25)

clérigo no podía ser juzgado por los tribunales civiles y éste era un motivo fundamental para acogerse al fuero eclesiástico.

En el sinodal de Pamplona del año 1590 se adopta una serie de medidas demandadas por el reciente Concilio y su reseña nos revela una fotografía en negativo del clero navarro que es, sin duda, extensible al resto de los clérigos vascos. En el libro tercero del citado documento, en el que se aborda la cuestión de la vida y honestidad de los clérigos, se regula la vida del clérigo indicando sus vestimentas, prohibiendo que lleven armas, estableciendo la tonsura del cabello, condenando los juegos dentro del recinto eclesial, recomendando que no acudan a las tabernas, que no se dejen ver en compañía de mujeres, que cuando acudan a la ciudad no frecuenten los burdeles y que se abstengan de introducirse en los recintos de clausura de los monasterios femeninos. Si en dicho capítulo del mencionado sinodal se instituye toda esta serie de normas es que con anterioridad los clérigos vestían como les apetecía, portaban armas, no se tonsuraban el cabello, frecuentaban las tabernas, se acompañaban de mujeres e incluso frecuentaban los burdeles y visitaban los monasterios femeninos faltando a la debida discreción. Este cuadro de costumbres viene reforzado en el mismo sinodal cuando en el capítulo titulado "*De filiis presbiterorum*" establece literalmente "*Que los clérigos no tengan hijos ilegítimos en sus casas, ni se sirvan de ellos en sus iglesias, ni en sus casas, ni se acompañen de ellos*". Es curiosa esta recomendación, que impide la convivencia entre padres e hijos, en la que más de un historiador ha visto el interés en dificultar la herencia de los bienes del clero a sus hijos ilegítimos. Sea como fuere, la existencia de los hijos ilegítimos del clero era una realidad extendida y asumida con naturalidad por la sociedad anterior al concilio tridentino.

En el testamento de Martín de Loyola, hermano mayor de Ignacio de Loyola, otorgado el 2 de Diciembre del año 1538 consta lo siguiente: "*Digo o declaro que yo he criado a Beltrancho, hijo de Rector, mi hermano, y ruego al dicho mi heredero que al dicho Beltran de Oynaz mi hixo maiorazgo lo trate bien y lo encamine como cosa suya pues no tiene padre ni madre*". Es loable este interés del cabeza de familia del linaje de Oynaz por el porvenir del hijo ilegitimo de su hermano que fue rector de la parroquia de Azpeitia. Los Loyola eran patronos de las iglesias parroquiales de Azpeitia y Azkoitia y, sirviéndose de su derecho de presentación,

habían nombrado, según una inveterada costumbre, párroco de Azpeitia a uno de los suyos. Este Beltrán hermano de Ignacio, que fue encausado por la justicia, tuvo posiblemente diversos lances amorosos y no parece que fuera el único fruto de sus amores. En todo caso y tras el Concilio de Trento los Loyola seguirán utilizando su derecho de presentación y, muy pronto, un sobrino del párroco amancebado volverá a regir la parroquia que fuera de su tío.

A modo de evocadora anécdota, conviene recordar que en la causa seguida contra el párroco Beltrán de Loyola estaba también implicado el joven Ignacio de Loyola, que a la sazón era un joven casi adolescente. No sabemos con certeza el tipo de delito por el que ambos hermanos fueron encausados, pero estaría dentro lo razonable suponer que se trató de un asunto de faldas. Ignacio arguyó ser clérigo y huyó a Pamplona para rehuir a la justicia. Lo que en este lugar nos interesa no es tanto el tipo del delito como la razón esgrimida por el joven Ignacio para hurtar el rigor de la ley: dijo ser clérigo y muy posiblemente lo fuera ya que era costumbre en las familias pudientes dotar del rango clerical a sus vástagos segundones a fin de que éstos pudieran granjearse beneficios. Poco importaba la vocación o la formación, cuándo el interés primaba. Es contra esta inveterada costumbre de presentación de clérigos por parte de los patronos laicos, por lo que el obispo Manso de Zúñiga arremete en la mencionada relación al Papa, afirmando que es por esta causa que "*haya muchos clérigos ignorantes y de malas costumbres*". Pero la abundancia, la exuberancia, mejor, de clérigos que asombraba al obispo de Calahorra tenía su fundamento en el tráfico de beneficios que animaba hacia el estado de clerecía a muchos.

El obispo calagurritano se queja, con razón, de que las órdenes por él impartidas son burladas por numerosos clérigos que no dudan en acudir a Burgos y a Astorga para ser investidos clérigos. En efecto, el obispo Manso de Zúñiga trató de atajar la proliferación de clérigos incultos imponiendo a los candidatos un examen de idoneidad y conocimientos doctrinales, pero éstos acudían a las diócesis limítrofes para obtener fácilmente las órdenes mediante la compra de beneficios. En vano protesta el obispo e incluso acusa de simonía a quienes recurren a métodos poco ortodoxos ya que, una vez obtenida en el exterior la dignidad eclesial, tratan de lograr empleo en las iglesias de su jurisdicción.

El Concilio de Trento decretará que los empleos eclesiásticos se ocupen por concurso de méritos, pero una y otra vez el decreto conciliar chocará en el ámbito vasco con la terca realidad de los patronatos laicos que seguirán presentando a quienes les place para ocupar los cargos de sus "*iglesias propias*". El Concilio de Trento prevé, además, que los clérigos tengan un mínimo de conocimientos para acceder a la dignidad presbisterial y los sínodos diocesanos tratarán de imponer las nuevas directrices, aunque con escaso éxito. El Sinodal de Pamplona de 1590 ya mencionado establece la "*suficiencia que han de tener los que se ordenaren de prima tonsura y de más órdenes*" y argumenta que "*la ignorancia es madre de todos los errores, y uno de los más grandes males, que en el mundo se comete, es la ordenación de los indignos. Por ende ordenamos y mandamos que de aquí en adelante los que se quieran ordenar de prima tonsura, o de los cuatro órdenes menores, tengan la suficiencia, que cada uno de los dichos órdenes requiere*". Habrán de pasar muchos años para que las disposiciones conciliares se cumplan y estas no cobrarán plena vigencia hasta el establecimiento de los distintos seminarios que el concilio tridentino había dispuesto. Será doscientos años más tarde cuando los seminarios vascos sean una realidad y es a partir de entonces cuando la Contrarreforma, que Trento supone, se ponga en vigor en las diócesis vascas.

La profusión de clérigos (hasta 20.000 en la diócesis calagurritana en 1624) tenía el efecto contraproducente de restar los ya escasos recursos económicos de los que las iglesias vascas adolecían. El sistema diezmal, cuyos principales beneficiados eran los patronos laicos, detraía los recursos necesarios para la reforma del clero. Si los seminarios tardaron dos siglos en instaurarse es porque se carecía de recursos para instruirlos. Es la sempiterna queja de los obispos vascos que aducen ante Roma la carencia de medios para construir sus seminarios. La ausencia de centros para formar a los futuros clérigos repercutía muy negativamente en su adecuada formación intelectual.

A modo de resumen podemos concluir que la peculiar configuración legal de las iglesias vascas, mediante la vigencia de los patronatos laicos, impedía a los obispos ejercer plenamente su jurisdicción eclesial y suponía un gran obstáculo a su ejercicio pastoral. La usurpación de los diezmos, que en principio debían contribuir a la financiación de la iglesia, era la causa primordial de la pobreza del clero vasco, hecho que derivaba, a su vez, en su deficiente formación intelectual.

Si bien en otras latitudes de la Iglesia el Concilio de Trento tuvo una influencia inmediata e intensa, en el País Vasco Trento no ejercerá su plena vigencia hasta pasados largos años y las instituciones del Antiguo Régimen comiencen a cuartearse. Mientras tanto convivirán dos Iglesias vascas: institucional y culta una y popular la otra. El grueso del clero vasco formará parte del conglomerado popular y sufrirá los avatares de éste; lo que más tarde explicará muchos de sus comportamientos. Junto a este clero popular existirá otro de carácter más elitista que habrá cursado los estudios oportunos y que contribuirá junto con el clero regular a la progresiva depuración del cristianismo popular. Como bien indica Tellechea en la monografía ya citada[38] y refiriéndose a los siglos XV y XVI en el País Vasco había "¡*Mucho clérigo y poco cura*!". Una de las razones que ayudan a entender esta situación, es la peculiaridad del estatus de los Parientes Mayores, que se había articulado en el Medievo vasco y del que nos ocupamos en el capítulo siguiente.

Autonomía y conciencia grupal del clero vasco

Todavía es muy pronto para hablar de "*clero vasco*" expresión que hará furor a lo largo de la mayor parte del siglo XX. El abundante número de clérigos desparramados a lo largo y ancho de las diócesis vascas carece todavía de una conciencia grupal y no tiene rasgos sociales que lo diferencien netamente del resto de la población. A tenor de lo que los sinodales de Calahorra y Pamplona nos dicen, los clérigos vascos vestían de manera similar al resto de la población, portaban armas como los demás, sus hábitos de ocio era compartidos con el pueblo: acudían a los festejos populares y se hacían acompañar por sus compañeras. En la Alta Edad Media, los clérigos vascos compartían la precaria economía del pueblo llano así como, también, su cultura y su sexualidad.

Pero incluso en la indiferenciada época medieval los clérigos sí poseían un signo de distinción desde el momento que formaban parte de una jurisdicción especial como era la eclesiástica. Los tribunales civiles no podían juzgar a los clérigos y ello era motivo de continuos roces entre las jurisdicciones civil y eclesiástica. Los clérigos defendían celosamente

38 Op. Cit. p. 19

los privilegios que su jurisdicción especial les confería y en este aspecto eran incluso defendidos por la jerarquía eclesiástica, a pesar del divorcio institucional existente entre la jerarquía y el clero llano. La ausencia de control episcopal de los clérigos, en razón de la ausencia de visitas motivada por la prohibición de pisar suelo vizcaíno, no supuso ningún menoscabo de los derechos grupales del clero rural y llano que estaban amparados por el fuero de Bizkaia. En los casos que a continuación mencionaremos, queda claro que los clérigos tenían en alta estima su peculiar estatus jurídico.

Además de la peculiaridad jurisdiccional, los clérigos se diferenciaban del pueblo llano en el sentido de que estaban investidos de un poder con el que los señores laicos, la mayoría de los casos, o el obispo les habían investido. Los clérigos estaban conectados formalmente, al menos, con la sacralidad de la que eran profesionales. Los clérigos, además, eran responsables de la recolecta de los diezmos de su iglesia y ello les confería, sin duda, alguna autoridad que los diferenciaba de la plebe.

Mimetizados con el pueblo llano por su cultura, economía y costumbres de vida, los clérigos de las diócesis vascas poseían, sin embargo, algunas notas diferenciadoras con respecto del pueblo del que formaban parte.

En la religiosidad popular del Medievo abunda la imaginería de la Virgen y de los santos, así como los pasajes más significativos de la vida de Cristo. El arte románico es rico en iconografías sencillas, talladas en piedra o pintadas en los retablos, que incitan a la vida piadosa. El pueblo analfabeto se solazaba e instruía con la visión de las representaciones artísticas. Los rudos clérigos apenas tenían posibilidades de catequizar a las masas y los modelos de vida de la feligresía estaban constituidos por el santoral. Baste recordar que el mismo Ignacio de Loyola tendrá en la lectura de las vidas de los santos, la ocasión para iniciar su conversión.

Los clérigos, indiferenciados del resto de la población, en cuanto a sus hábitos de vida, no eran por sí mismos modelos de conducta. Habrá que esperar al concilio de Trento para que a partir de finales del siglo XVI, se incida en la ejemplaridad de los clérigos y en la necesaria diferenciación de los clérigos con respecto al resto de la población. Los sinodales

ya mencionados insistirán en la necesidad de que los clérigos lleven una vida ejemplar en lo sexual, vistan hábitos que los diferencien del resto, moderen su ocio y se instruyan en lo referente a su profesión.

Podemos afirmar, por lo tanto, que el Concilio de Trento marcará un antes y un después en la fijación del perfil que el clero debe poseer y consecuentemente se convierta en modelo de vida para sus feligreses. Ello no obsta, sin embargo, para que los clérigos sigan disfrutando de su peculiar jurisdicción e incrementen su poder a medida que se diferencian de sus paisanos. Esta progresión en la diferenciación social del estamento clerical comportará una toma de conciencia grupal mayor y abundará en la captación de privilegios debidos a su estado.

En un breve aunque sustancioso ensayo acerca de *El clero diocesano vasco en los siglos XV y XVI*[39], el investigador Juan Robert Muro Abad refiere lo sucedido con ocasión de un enfrentamiento armado entre clérigos vizcaínos y representantes del corregidor de Bizkaia. El suceso nos da fe del empeño de los clérigos por conservar su estado privilegiado así como de su sentido grupal. Los hechos acaecieron en Bizkaia en el año 1499. Hemos mencionado ya la normalidad con la que los clérigos cohabitaban con sus mancebas y el escándalo que ello suponía en algunas ocasiones. La jurisdicción real trataba, a veces, de paliar el escándalo ofrecido por algunos clérigos y así determinó tomar presas a diversas mujeres que eran "*mançebas públicas*" de clérigos. Los clérigos afectados, junto con otros con quienes compartían estado, se enfrentaron con las armas en la mano a los aprehensores y liberaron a las mujeres apresadas.

Los hechos afectaban no sólo a clérigos como Juan Ruiz de Guiruaga y Juan el cura de Mendieta, sino que en los hechos se vio envuelto el mismísimo abad de Cenarruza de quien era conocida su liberalidad sexual. Estos hechos provocaron la denuncia del corregidor ante el obispo de Calahorra, pero éste terminó dando la razón a los montaraces clérigos que se enfrentaron a la justicia civil con las armas en la mano. J.I. Muro Abad concluye que "*este acontecimiento, además de mostrar la profunda raigambre de las tradiciones concubinarias y las veleidades violentas de una parte del clero*

39 *El clero diocesano vasco en los siglos XV y XVI;: una imagen*, (In Religiosidad y sociedad en el País Vasco (s. XV-XVI) p. 79)

de la diócesis de Calahorra, muestra a la perfección los consistentes lazos de solidaridad existentes entre los clérigos... el espíritu de solidaridad grupal era uno de los rasgos conformadores de la personalidad del clero bajomedieval y moderno vascos"[40].

El suceso mencionado no es el único y ya antes nos hemos referido a la oposición armada, de algunos clérigos vizcaínos a que el enviado del obispo de Calahorra ejerciera su tarea visitadora en virtud de la jurisdicción episcopal. Estas acciones, incluso violentas, nos dan pie a conjeturar sobre la temprana formación de una conciencia gremial de los clérigos vascos, capaces de enfrentarse tanto al poder civil como a la jurisdicción episcopal en defensa de unos privilegios grupales que ellos consideraban imprescriptibles.

José Ángel García de Cortazar, en la magna obra, dirigida por él, sobre *Bizkaia en la Edad Media*[41] realiza el balance entre los pecados y las virtudes de la población vasca medieval y destaca el de la violencia y el de la lujuria frente a la virtud de la solidaridad. Cabe pensar que los clérigos que en algunas cosas formaban parte indiferenciada del pueblo llano, participaban también de los pecados comunes y de la virtud grupal. En el abigarrado y colosal mosaico de costumbres y hechos del Medievo vasco, que configuran las *Bienandanzas y Fortunas* de Lope García de Salazar, se nos describen violencias crueles y lujurias desatadas, junto a la sagrada solidaridad grupal y es plausible pensar que tanto las virtudes como los defectos eran pasiones compartidas por el clero y el pueblo al que debían apacentar. Las singladuras violentas, que el clero vasco va a deparar a lo largo del siglo XIX, tienen alguna raigambre en la peculiar configuración de la mentalidad grupal, que comienza construirse ya en la Alta Edad Media. Trento acentuará los perfiles formales del grupo, pero el hondo sentimiento de su excepcionalidad pervivirá durante siglos.

El reducido territorio del País Vasco estaba distribuido al final de la Edad Media entre siete diócesis, cuyas jurisdicciones además no se correspondían con los territorios políticos que se estaban institucionalizando Burgos,

40 Op. cit. p. 79 y 80

41 J.A. García de Cortazar, *Bizcaya en la Edad Media*, Vol. III, p. 115 y ss.

Tarazona, Calahorra, Bayona, Pamplona, Dax y Olorón ejercían sus jurisdicciones en una sociedad dominada por las tensiones banderizas y por el predominio de los patronazgos laicos en sus iglesias. Esta atomización y singularidad jurisdiccional que perdurará, incluso después de Trento, provocó la configuración de un clero singular sin apego a su jerarquía y celoso de su carácter excepcional.

LA IGLESIA DE LOS PARIENTES MAYORES

El árbol Malato, citado en el fuero de Bizkaia de 1526, se encuentra en el municipio de Luyando, en Álava, y establece la frontera con el Señorío de Bizkaia. Los obispos tenían prohibida la entrada en el Señorío, lo que les impedía ejercer su labor pastoral visitando las iglesias y supervisando la actividad de los clérigos, más allá del árbol Malato.

La abundancia de los patronatos laicos, hacía que la mayoría de las iglesias vizcaínas fueran privativas de los señores vizcaínos, que haciendo valer su derecho de presentación nombraban a los clérigos que les eran afines. Los obispos de Calahorra carecían, por lo tanto, del derecho de seleccionar a los presbíteros que debieran regentar las parroquias.

El año 1494 el obispo de Calahorra obtuvo, previas presiones, una real cédula de los Reyes Católicos para visitar el territorio vizcaíno a fin de realizar la visita "ad limina" y hacer que los clérigos vizcaínos le prestasen la obediencia debida. Los señores vizcaínos, secundados por sus clérigos, rehusaron facilitar la visita del obispo y los clérigos no prestaron su obediencia al obispo. De nuevo, y con el apoyo de los reyes, lo intentó el mes de julio del año 1502 enviando, esta vez, a delegados suyos que fueron igualmente rechazados por los patronos vizcaínos, apoyados por los clérigos. No sería la última vez; Ángel Larrea Beobide, en su excelente monografía sobre *El Patronato laico vizcaíno en el Antiguo*

Régimen nos refiere que "*Las reticencias sobre visitas todavía continuaron (los intereses de los laicos para proseguir con sus abusos y la situación privilegiada del clero impedían que se produjeran avances serios en dicho proceso); de hecho, bandas armadas de clérigos alimentaban la discordia en las poblaciones visitadas por lo delegados episcopales. Al comienzo de la segunda década del Quinientos los visitadores calagurritanos realizaron una nueva partida hacia tierras vascas, con el fin de hacerse obedecer, sin obtener resultado positivo, a pesar de viajar provistos de cartas reales y contar con la ayuda del Corregidor del Señorío*"[42]. Habrán de pasar muchos años para que se regule el derecho de visita de los obispos y su progresión correrá pareja a la paulatina perdida de poder de los dueños de los patronatos y a la lenta puesta en vigor de las directrices emanadas por el Concilio de Trento. El peculiar estatus de la clerecía vasca perduró durante muchos años ante el disgusto de los obispos y el oportunismo de los reyes, renuentes a perjudicar los intereses económicos de la nobleza vasca.

Esta oposición de los señores de Bizkaia, secundados por la clerecía, incluso, "armada" de los clérigos vizcaínos, supone la tipificación de una conducta que con el paso de los años desembocará en una de las características de la Iglesia vasca y de su clero. Una manera de proceder en la que se pone de manifiesto una cierta conducta, que pasados los siglos, se calificará de "*galicanismo*" y que formará parte de la idiosincrasia de la Iglesia Vasca, que contribuirá a sedimentar en la mentalidad vasca el derecho al desapego institucional, siempre que la causa particular de "*lo propio*" entre en conflicto con las directrices emanadas de una instancia superior. En lo civil se instrumentará el "*pase foral*" y en lo eclesial cobrará forma el derecho a la resistencia, incluso mediante la violencia. Esta particular actitud del clero vasco cobrará fuerza a medida que pasen los años y terminará por influir de manera determinante en su posicionamiento en las contiendas civiles del siglo XIX e incluso en su posterior actitud en la defensa de los presupuestos ideológicos que animarán el etnocentrismo vasco del siglo XX.

42 Op. cit. p. 42

Los patronatos laicos como rémora histórica de la Iglesia Vasca

Este fenómeno de los patronatos laicos que marcará profundamente el devenir de la historia de la Iglesia Vasca no era un fenómeno exclusivo del País Vasco, pero su prolongación en el tiempo, así como la complicidad de una parte del clero vasco en mantener su vigencia convirtió a esta institución en una anacrónica rémora para el normal desarrollo de la Iglesia en el País Vasco. Pero, ¿qué es el régimen patronal y cómo se articulaba su poder? Es a lo que trataremos de responder a continuación conducidos por la magnífica investigación del profesor Larrea. El patronato de legos es conocido en el Occidente europeo desde el siglo V y se refería a los derechos que poseía el fundador laico de una iglesia. El principal derecho que se le reconocía era el "*derecho de presentación*" del clérigo que iba regentar el templo construido bajo su iniciativa. El derecho canónico reconoce tal derecho como anejo a lo espiritual y le confiere, por tanto, rango eclesial al definirlo en el canon 1448 como "*un conjunto de privilegios, con ciertas cargas que, por concesión de la Iglesia, competen a los fundadores católicos de una iglesia, capilla o beneficio*". En el ámbito del derecho civil, sin embargo, al derecho de patronato se le considera una institución de derecho público, que en el caso de la corona es utilizado para sus fines políticos; en Bizkaia, no obstante, el derecho de patronato alcanzará un rango superior al estar sujeto al fuero de Bizkaia.

Lo que comenzó siendo una institución limitada al hecho excepcional de que un particular laico construyera, dotara o fundara una iglesia, llegaría a alcanzar una envergadura tal que llegaría a afectar a la mayoría de las iglesias del País Vasco. En origen éste no era un derecho privativo y singular de las iglesias erigidas en suelo vasco, pero con el tiempo llegó a constituir una de las características más acusadas de la Iglesia Vasca y su vigencia se prolongaría, además, hasta el siglo XIX.

La figura del particular que construye una iglesia y tiene unos derechos sobre ella, queda pronto desvirtuada al convertirse los patronatos en objeto de dotación, adquisición, donación, privilegio, sucesión y contrato.

El ejercicio del patronazgo comportaba ya en la Edad Media dos derechos básicos: el derecho de presentación y el de percepción de diezmos.

El derecho de presentación suponía la designación de un clérigo para desempeñar un beneficio determinado. Significaba, en realidad, que el patrono tenía la potestad de nombrar a quien él quisiera para que se ocupara de la iglesia sobre la cual tenía derechos. Sobre ese candidato designado por el patrono el obispo carecía del derecho de veto y su labor se limitaba a reconocer el nombramiento, si el candidato era apto. La aptitud venía marcada por los requisitos demandados por el derecho canónico.

La percepción de diezmos era el segundo derecho que correspondía al patrono de una iglesia propia. La institución de los diezmos provenía del siglo VI, pero en España se instituyeron más tarde, toda vez que los visigodos no permitían la construcción de ninguna iglesia sin previa dotación. Es en el siglo X cuando los diezmos toman carta de naturaleza en España. Dado que la invasión musulmana había desposeído a las iglesias de su patrimonio, se dispuso la figura de los diezmos para financiarlas. Entre los siglos XI y XIII los diezmos estaban plenamente instituidos, a pesar de que varios concilios condenaban la percepción de diezmos por parte de los laicos. Los monarcas de Castilla, sin embargo, revindican la percepción de los diezmos basándose en privilegios "inmemoriales" y Alfonso X el Sabio arguye así la obligación de pagar los diezmos, "*…et porque el diezmo es debdo que debemos dar a nuestro señor, ningún non se puede escusar de non lo dar… complidamente e sin enganno, que somos fiios verdaderos de Sancta Iglesia; et estos diezmos quiso nuestro Señor pora las iglesias… (…), mandamos e establecemos por siempre que todos los ommes de nuestro regno que den su diezmo a nuestro Señor complidamente de pan e de vino e de ganados e de todas las otras cosas…*". Una vez establecida la obligación moral del diezmo será cosa de instrumentar su usufructo. Los señores feudales lo vieron claro y se aferraron a supuestos privilegios para adueñarse de una renta basada en la fidelidad religiosa. Los diezmos, sin embargo, no dejarán de ser una imposición fiscal por mucho que se razone su fundamento religioso.

El ideal de los cristianos primitivos era el del ascetismo y la pobreza que, en su día, dio origen a la práctica monástica en la que los monjes tenían la función de adquirir méritos para sí mismos y para los demás. Por ello eran objeto de múltiples donaciones – como hemos constatado en el caso de Valpuesta y Altzo – las cuales contribuyeron al esplendor económico de los monasterios.

Con sus donaciones los fieles pensaban que también ellos se granjeaban los méritos acumulados por los monjes. Pero las costumbres monásticas se relajaron y el ascetismo dejó paso a la molicie. Como reacción al relajamiento de los monasterios surgirán las órdenes mendicantes que harán de la pobreza su máximo exponente.

En este contexto se entiende bien que los clérigos se asimilaran a los laicos en cuestión de costumbres y en todo lo referente al dinero; de hecho los obispos y los abades del Medievo funcionaron como barones feudales en lo económico y eran perceptores de diezmos y rentas cuantiosas. Los prelados se entregaban a las mismas depredaciones que los señores feudales y Carlomagno se preguntaba en el año 811 "*que nos expliquen lo que entienden por renunciar al mundo y en qué puede distinguirse a los que lo dejan, de los que siguen en* él". Los obispos y abades administraban sus patrimonios con el mismo rigor que los señores laicos y tal vez sea por ello que los fieles dejaran de apreciar diferencias entre unos y otros. En todo caso los señores feudales se creyeron en el derecho de equiparse a los prelados y ambicionaron el disfrute de los mismos privilegios que los obispos y los abades: la percepción de los diezmos y demás rentas anejas al disfrute del patronato sobre las iglesias.

Los diezmos y demás prestaciones que la Iglesia exigía de los fieles se extendían a toda clase de productos de la agricultura y de la ganadería y gravaban, también, las actividades comerciales y pesqueras. Las iglesias de Lekeitio y de San Sebastián, por ejemplo, disfrutarán de imposiciones sobre la pesca del bacalao o la ballena del mismo modo que algunas iglesias de la costa labortana. La Iglesia de Bayona, por ejemplo, disfrutaba de un diezmo sobre las ballenas que se capturaban en la próxima villa de Biarritz. Pero lo que es incuestionable en todo ello es que en la base del diezmo y demás prestaciones fiscales reside una pulsión religiosa que es la única razón que las hace plausibles.

El diezmo, un impuesto sobre la producción agrícola y ganadera asociado a las demás rentas eclesiásticas y cuyo objetivo era el mantenimiento del culto y clero, se convirtió en el País Vasco en una importante renta económica de la nobleza, el cual lo había obtenido por derecho de posesión "inmemorial" o por usurpación pura y simple. La Iglesia tenía regulada la percepción del diezmo y así la sede de Calahorra especificaba que los fieles

tenían que pagar "*el diezmo de todos los frutos mayores y menores y ganado… y si a algún lugar del obispado fuere traída alguna semilla no acostumbrada a sembrarse aquí en ella y se introdujese al sembrarla, se paguen diezmos de ella*"[43]. De hecho, cuando tras el descubrimiento de América, Gonzalo de Barcaiztegui, introdujo en Vasconia la semilla del maíz, esta simiente se convirtió en uno de los diezmos preferidos por los patronos. La perfecta aclimatación del maíz al clima y al suelo del País Vasco tuvo importantes consecuencias económicas y demográficas puesto que su recolección rebasaba ampliamente las cosechas de trigo y otros cereales. Este incremento de la producción tuvo inmediato reflejo en las percepciones diezmales de los patronos que vieron así incrementados sus ingresos.

Una importante cuestión, que se nos plantea a la hora de analizar el fenómeno de los patronatos laicos, es el de su origen, es decir, la manera en la que los señores feudales llegaron a adueñarse de los derechos de presentación y percepción de diezmos en aquellas iglesias o que existían antes de que hubiera señores y feudos. Según A. Larrea que recoge el testimonio de Iturriza *"habiendo sido dichas iglesias parroquiales edificadas en tiempos más antiguos, dotadas de seles y terrenos entre varios aparceros y concejos gozaban sus patronatos y divisas, fueron algunos de ellos vendidos y otros encomendados a caballeros poderosos, cediendo sus derechos y décimas para que les defendiesen y amparasen de los que les afligían y molestaban en los tiempos de bandos…"*[44]. Es, pues, el hecho de la fuerza militar o de otra índole lo que posibilita, en definitiva, la posesión de un patronato. El poder de coacción que los Parientes Mayores poseían era la causa directa del disfrute de los patronatos con todos sus privilegios. Es por este mecanismo tan poco "canónico" y cristiano como los señores fueron apoderándose de los derechos que las iglesias poseían.

La otra opción para hacerse con los derechos que correspondían al patronato de una iglesia era la de su construcción. *"Varios dueños de las casas solares de este Señorío, unidos, fundaron varias iglesias desde el año 1095 hasta el de 1179 en las cercanías de sus palacios con el objeto de gozar las*

43 A. Larrea, op. cit. p. 88

44 Op. Cit. p. 17

décimas, y de no ir a las parroquias lejanas a oír misa y oficios divinos"[45] . En estas palabras, también de Iturriza, que A. Larrea menciona, se evidencia el mecanismo por el que los Parientes Mayores creaban sus redes recaudatorias en nombre de Dios y para mayor disfrute suyo. La construcción de las iglesias se convierte de este modo en una manera de encuadrar el territorio, valiéndose del nombre de Dios y de la religiosidad de las gentes para imponer sus rentas y su dominio. En efecto, pocas inversiones se revelarían más fructíferas que las destinadas a la erección de templos, ermitas e iglesias puesto que cada campanario se convertía en una oficina de impuestos vitalicia para sus patronos, amparados además en la razón moral inherente a la religión.

Bien sea mediante la construcción y fundación de las iglesias o bien por la apropiación de las mismas a cambio de su protección, la nobleza feudal de Bizkaia y Gipuzkoa se hizo con los patronatos de la mayoría de las iglesias consiguiendo una fuente de ingresos vitalicia a través de los diezmos, además de la caución moral que aportaban los clérigos nombrados por ellos mismos y que, en definitiva, no eran sino sus deudos. Conseguían así, cerrar el bucle de la apropiación de los recursos diezmales, con la salvaguarda que los clérigos bajo sus órdenes conferían a los feligreses convertidos en vasallos. Es por este mecanismo de apropiación y de fundación como la mayoría de las iglesias terminarán señorializándose.

Y si hablamos de la mayoría de las iglesias es porque no todas estaban bajo el patronazgo de la nobleza. En efecto, los patronatos eran de dos tipos atendiendo a la cualidad de los mismos, ya que algunos eran de realengo y otros diviseras. De patronato realengo eran los fundados por las villas o los Señores de Bizkaia que, a partir del año 1380, pasarán a pertenecer a los Reyes de Castilla, mientras que los de patronato divisero eran los pertenecientes a las nobles. En principio la calidad de cada patronato era inalterable y los de realengo no podían pasar a depender de los nobles, pero en la práctica éstos también usurparon en todo o en parte los derechos de aquéllos. Con la llegada al poder de los Reyes Católicos se intentó poner orden en los patronatos que la nobleza ostentaba y se intentó establecer un censo de los patronatos con miras a fiscalizar las rentas que producían, pero nada se alteró en el estado los patronatos laicos que los nobles siguieron

45 Op. Cit. p. 16

disfrutando. También Felipe II intentó ejercer algún tipo de control pero los nobles vascos siguieron gozando de sus privilegios.

Los patronatos laicos fueron siempre motivo de discordia, entre la nobleza que revindicaba sus privilegios, y la Iglesia que pretendía preservar el carácter exclusivamente religioso de las iglesias. Los patronos se remontaban siempre a los tiempos inmemoriales para revindicar su derecho supuestamente ancestral y ante la carencia de documentos probatorios se escudaban en "*reconocidos*" y "*antiguos*" derechos históricos. La Iglesia por su parte denunciaba la usurpación de sus derechos y denunciaba la labor obstruccionista de los nobles que obstaculizaban el cobro de las rentas por parte de la Iglesia. En el año 1371, los obispos denunciaron este estado de cosas ante las Cortes reunidas en Toro arguyendo que "*estos poderosos se quedan con las rentas y hacen ordenamientos para que sus vasallos no arrienden, ni recauden, ni faciliten casas y recipientes a los perceptores de los diezmos o simplemente les arrebatan las rentas*"[46]. Los señores no solo se quedaban con lo que no les correspondía sino que impedían que la Iglesia recolectara lo suyo.

La Iglesia intentó en las Cortes, reunidas en Guadalajara en el año 1390, reconducir la situación y solicitó de las Cortes su amparo, pero las cosas se torcieron para los intereses de los obispos. La oportunidad política pesó más que la justicia de su causa y el rey Juan I inclinó la balanza a favor de los Parientes Mayores de los cuales aquel precisaba el apoyo. Era el momento en el que el Señorío de Bizkaia y la Corona castellana se reunían por primera vez en la persona del rey castellano y queriendo este granjearse la sumisión y el favor de los Parientes Mayores, apoyó las pretensiones de éstos contra los intereses de la Iglesia.

El rey Juan I venía a reconocer que "desde antiguo" los legos habían disfrutado de las rentas reales que los monasterios e iglesias producían y que él daba por buena la situación y "*en lo cual non entendemos innovar alguna cosa*". Quedaban pues desautorizados los obispos en sus pretensiones y, en lo sucesivo, los nobles harían valer como sólida jurisprudencia la decisión del rey. Fue tal el descalabro de los obispos que el obispo de Calahorra vio impedido su acceso a Bizkaia y por ende su derecho de visita y control

46 Op. Cit. p. 34

teniendo que delegar sus derechos en un arcipreste. Este estado de cosas duró hasta el año 1545 en el que otra vez pudo el obispo entrar en el territorio vizcaíno.

Es digno de mención el hecho de que las Cortes de Guadalajara decidieron en contra de los obispos y a favor de los Parientes Mayores, contraviniendo lo decretado por el Concilio de Letrán, que entendía que los patronos laicos carecían de derechos sobre los diezmos y las demás rentas eclesiales. El alegato que los Parientes Mayores elevaron a las Cortes, sostenía que sus derechos los generaba su oposición presentada a la invasión árabe que no pudo apoderarse de la franja cantábrica y por lo tanto se habían defendido del saqueo y de la profanación de las iglesias de su territorio. Son pues las indemostrables glorias guerreras de los nobles vascos las que avalaron el disfrute de sus patronatos e impidieron, al tiempo, el control de las iglesias por parte del obispo legítimo. Con lo decretado por las Cortes de Guadalajara, Bizkaia pasaba "de facto" a constituirse en una autarquía eclesial bajo el control de los Parientes Mayores.

De nada sirvieron las razones pastorales esgrimidas y decretadas por el concilio lateranense ni la porfía de los obispos por controlar su diócesis natura. Ocurría, sencillamente, que el valor de las rentas. que la nobleza detraía de las iglesias, constituía una parte importante de sus ingresos totales y por nada del mundo estaban dispuestos a ceder semejante privilegio y fortuna.

La Iglesia del momento atravesaba una grave crisis institucional pues coincidía su requisitoria con el Cisma de Occidente (1378-1417) y la subsiguiente existencia del doble e incluso triple papado de Avignon, Pisa y Roma. Esta coyuntura fue sin duda aprovechada por los Parientes Mayores para afianzar sus *"antiquísimos"* derechos históricos, que con el tiempo se convertirán en parte de la ideología vasca oficial. El recurso a los derechos históricos comenzó a tener vigencia probatoria y política ya en la temprana edad de 1380.

Pero no solo los señores particulares se mostraron beligerantes en la defensa de sus intereses, también los municipios defendieron la institución patronal frente a los intentos de la Iglesia para recuperar su jurisdicción sobre las iglesias.

En el año 1452 se redactó el Fuero Viejo de Bizkaia y en él se recogía la normativa jurídica que hasta la fecha se había regido por la costumbre. En el texto legal se recoge la figura del Patronato laico y ello nos da una idea de la importancia que este privilegio tenía para el estamento de la nobleza. Con el aforamiento de los patronatos, estos se blindaban frente al derecho canónico y al derecho civil, obteniendo rango de derecho público. Por la normativa reflejada en el fuero tenían derecho al patronato aquellos titulares de iglesias cuyos antepasados lo tenían desde antiguo "*los cuales defendieron estas tierras del ataque moro*". Estos derechos no podían ser enajenados ya que de lo contrario se cometía desafuero. Una vez logrado el aforamiento de los patronatos, cualquier demanda referida a ellos tenía que ser apelada ante las instancias civiles y no ante las eclesiásticas. El fuero protegía, además, las percepciones de diezmos y demás privilegios inherentes al patronato. Los patronos quedaron habilitados para demandar judicialmente el cobro de los diezmos. Finalmente y en el mismo fuero se impedía la entrada del obispo y de sus vicarios en Bizkaia habida cuenta de "*las muchas discordias y escándalos*" que su presencia había ocasionado en el pasado.

Posteriormente en el año 1526, fue reescrito el Fuero de Bizkaia y en él se recogieron los aspectos más relevantes de lo tocante a los patronatos laicos.

Los patronatos laicos, sin embargo, no eran una peculiaridad exclusiva del Señorío de Bizkaia, sino que también tuvieron su proyección en las provincias de Álava y Gipuzkoa. También en esta última provincia se dio el fenómeno de apropiación y privatización de los patronatos por parte de los Parientes Mayores, llegando estos a acumular la mayor parte de rentas diezmales en sus manos. Era especialmente llamativo el caso de los señores de Lazcano y de Guevara quienes acumulaban para si varios patronatos. El Señor de Lazcano disfrutaba de los patronatos correspondientes a las iglesias de Lazcano, Zumárraga, Ataun, Idíazabal, Olaberria y Mutiloa, pero el poder y la fortuna del Señor de Guevara era todavía mayor al acumular un total de doce patronatos. Contrariamente a Bizkaia, en Gipuzkoa los obispos no tuvieron impedimento alguno para ejercer su derecho de visita pastoral, debido posiblemente al hecho de que al ser tres los obispos que tenían jurisdicción en la provincia, era mayor su capacidad de presión y de control. Alfonso Otazu, sin embargo, reseña diversos episodios en los que la nobleza trata de oponerse a los obispos en su disputa por los diezmos y pleitean obstinadamente por sus presuntos derechos. En este sentido es ilustrativo el pleito habido en torno

a la Iglesia de San Salvador de Usurbil, en el año 1519 en el que el concejo y los clérigos demandaron al Señor de Achega por la apropiación de los diezmos dejándoles en la indigencia puesto que éstos eran "*incapaces para poder llevar, usar y gozar los frutos y las dezimas de la dicha Iglesia de Usurbil, las habían llevado sin título, causa, ni razón que para ello tuviesen, siendo según derecho, pertenecientes a los dichos Beneficiados para su congrua sustentación, por lo cual dexavan de acudir al servicio de la Iglesia, por necesitar de andar mendicando, y buscar su vida…*"[47]. El Señor de Achega aludió en su defensa que al ser Pariente Mayor también él, como los otros Parientes Mayores, tenía derecho a disfrutar de los diezmos en cuestión.

En el alegato para intentar recuperar sus derechos los beneficiados exponen con rotundidad la, a su juicio, injusta apropiación de sus derechos valiéndose de la violencia y de los hechos consumados y dicen que el Señor de Achega "*tenía usurpados injustamente el Patronazgo, y diezmos que pertenecían a la Iglesia, sin título ni derecho porque el y sus antecesores por fuerza y violencia, como poderosos, se avian entrado en ello contra la voluntad de sus partes y de los clérigos... los cuales siempre lo avían contradicho y reclamado, y si antes no avían salido judicialmente era por el mucho poder de los contrarios, y por las fuerças, mañas y violencias de que se avían valido*"[48]. Este testimonio da fe de la violencia y abuso de poder con el que los Parientes Mayores actuaban para apropiarse de los derechos ajenos y sustentar en ello su hacienda y poder.

El hecho de que los Parientes Mayores se apropiaran de los patronatos de las iglesias con sus rentas correspondientes, dejaba en la indigencia a los beneficiados de las mismas y al mismo tiempo suponía una rémora importante en la labor pastoral de la Iglesia. Así lo indica el pleito que el cabildo de Beasain sostuvo con el Señor de Yarza a raíz de la no dotación económica de los clérigos. Los hechos acontecen en el año de 1495 y de resultas del incremento demográfico los clérigos de Beasain se ven impotentes para atender a la creciente feligresía y por ello pretenden ampliar la nómina de los beneficiados de la parroquia. El Señor de Yarza se opone frontalmente a tal dispendio sin importarle la "*cura de las almas*".

47 Op. Cit. P. 78

48 Op. Cit. p. 79

Iglesias y parroquias como base del poder político

Es clara y evidente la importancia de los patronatos laicos como instrumento para la apropiación de rentas, pero con ser importante el aspecto económico no lo es menos el político. Según Iosu Curiel Yarza, que ha estudiado en profundidad el fenómeno parroquial en el Medievo, "*las parroquias constituían elementos básicos dentro de la estructura de poder de los Parientes Mayores*"[49]. Y es que a través de las parroquias la nobleza vasca ejercía su poder económico, su dominación política así como el control ideológico de la población.

Las parroquias como unidades territoriales eclesiásticas se remontan a la Alta Edad Media, pero es a partir de la Reforma Gregoriana cuando comienzan a tener una vigencia primordial. El concilio de Letrán (1059) inició un movimiento de reforma eclesiástica que pretendía poner coto al deterioro de la cristiandad y sus instituciones. Se trataba de eliminar los grandes vicios que sufría la sociedad cristiana, entre los que destacaban: la simonía (compra-venta de oficios y dominios eclesiásticos), la poca ejemplaridad del clero (con el problemático celibato) y la investidura laica (provisión de cargos eclesiásticos por los poderes seculares). Todos estos males tenían un origen común: el olvido del fin sobrenatural de la Iglesia y el afán de ambicionar más bienes temporales. La Reforma Gregoriana – conocida, sobre todo, por la reforma del calendario – aspiraba a la instauración en la sociedad de una vida conforme al Evangelio. Para ello no era suficiente la restauración de las estructuras eclesiásticas o la elevación moral del clero, sino que exigía una profunda renovación espiritual de toda la Iglesia, desde el papa hasta el último de sus miembros. En esta estrategia reformadora la institución parroquial ocupaba un lugar destacado.

La parroquia, en efecto, es la célula básica del entramado eclesial. Constituye el punto de encuentro entre la Iglesia y la sociedad. En el caso de Gipuzkoa y Bizkaia, además, las parroquias cobran mayor relevancia dada la desconexión con la sede episcopal y el escaso florecimiento de las instituciones monásticas. La parroquia es donde el domingo se reúne la población y es en la parroquia donde comienza y acaba el ciclo vital del hombre medieval. El

49 *La parroquia en el País Vasco-cantábrico durante la Baja Edad Media*, UPV, Bilbao, 2009.

bautismo y el entierro tienen lugar en la parroquia. La parroquia es, también, el lugar donde se recaudan y se almacenan los diezmos.

Los Parientes Mayores como patronos de sus iglesias, lo son, también, de la parroquia que se concentra en torno a ellas. El patrono es quien nombra a los clérigos y ocupa un lugar destacado dentro del templo. La sepultura de la familia del patrono se halla en un lugar preeminente y todo contribuye a poner de realce el poder del señor a quien los súbditos, incluidos lo clérigos, reconocen la potestad sobre sus vidas y haciendas.

El ritual de la toma de posesión del nuevo beneficiado que pasa a ocuparse de la parroquia destaca el hecho del besamanos. Tras recibir los atributos de su cargo de manos del patrono, el clérigo besa la mano de éste como señal de vasallaje. En el mencionado ensayo I. Curiel Yarza se trascribe un documento en el que el Señor de Oñaz da posesión de su cargo a su pariente Andrés de Loyola: "*Luego el dicho don Andrés rreçibió el dicho pan e dineros que el dicho Martín García le dió en señal de posesión de dicho beneficio; e dixo que rrecibía y rrecibió la presentación del dicho beneficio e su posesión con las condiciones susodichas, e por el besaba las manos al dicho Martín Carcia de Oñaz, e dello hera contento, e pidió testimonio*"[50]. Los patronos nombraban a los clérigos basándose en la afinidad y la fidelidad de los candidatos. Los patronos nombraban, en ocasiones, a personas sin ninguna vocación y con una formación precaria, lo cual provocaba la protesta de los fieles.

Esta patrimonialización de la Iglesia por parte de los Parientes Mayores, dejará un rastro indeleble en la mentalidad popular de los vascos del Medievo y tendrá su prolongación en los siglos siguientes. La población vasca medieval visualizaba el poder del patrono laico en la Iglesia y entenderá que el fenómeno de la "*iglesia propia*" es parte de su cultura.

Los Parientes Mayores se entrometieron e impidieron todos los intentos del episcopado por "normalizar" las peculiaridades inveteradas de la Iglesia Vasca, dejando de manifiesto la importancia que para ellos poseía la institución del patronato laico. Ni el Concilio de Letrán en el siglo XI ni el de Trento, cinco siglos más tarde, lograron imponer sus directrices

50 Op. Cit. p. 337

reformadoras en el País Vasco. En el entorno europeo los patronatos laicos fueron liquidándose a partir del siglo XI hasta desaparecer en el siglo XIII. El País Vasco sería una excepción e hizo de la excepcionalidad un elemento básico de su mentalidad.

También en el Labort

También en la diócesis labortana se dieron episodios de apropiación de derechos por parte de los señores feudales, pero la autoridad episcopal se hizo notar con más contundencia que en las diócesis del sur. El obispo labortano Juan de Saya no dudó en excomulgar a tres nobles señores por desviar las rentas debidas a la Iglesia. De todos modos la deriva política del País Vasco continental hizo que la Iglesia disfrutara de un largo periodo de bonanza que se tradujo en la pujante construcción de iglesias y en la creación de infraestructura asistencial para atender a las remesas de peregrinos que entraban en el país con el ánimo de continuar viaje hasta Santiago de Compostela. La peculiar deriva del País Vasco cis-pirenaico, obedeció a su permanencia bajo soberanía inglesa a partir del año 1152; este cambio político se debió a que el marido de Leonor de Aquitana, Enrique Plantagenet, se convirtió en rey de Inglaterra. El País Vasco permanecerá así bajo dominación inglesa hasta el año 1451 en la que finalizó la Guerra de los Cien Años.

Las luchas de bandos tuvieron también en el País Vasco continental su particular escenario de enfrentamientos y luchas, que en ocasiones tomaron la forma de un enfrentamiento entre la ciudad de Bayona con gran presencia gascona y su entorno labortano netamente vasco.

En el siglo XII Bayona era considerada como la capital de los vascos del norte según reza la leyenda "*Bascorum Caput*", pero en el año 1174 Bayona obtiene su plena autonomía administrativa con respecto al entorno labortano, a pesar de que tanto militar como eclesiásticamente Bayona continuará siendo la cabeza del Labort y seguirá teniendo jurisdicción episcopal en tierras de Gipuzkoa y Navarra. Es precisamente en estas fechas cuando por una bula del Papa Celestino III se remodeló, en el año 1194, la extensión de los territorios guipuzcoanos afectos al obispo de Bayona. En virtud de la bula papal tanto San Sebastián como Hernani fueron desgajados de la sede bayonesa para pasar a formar parte de la jurisdicción del Obispo de Pamplona.

En el año 1343 las tensiones existentes entre Bayona y el Labort desembocaron en una auténtica guerra civil que el rey de Inglaterra tardará en aplacar por mediación del vizconde de Tartas. Una gran violencia se desata y los saqueos y toma de rehenes se suceden por parte de los señores feudales labortanos. Pese a todo la Iglesia conoce en el siglo XIV un gran auge en las tierras labortanas; únicamente se verá perturbada por el Cisma de Occidente que, al ser Bayona dominio inglés, seguirá las pautas de Inglaterra alineándose junto al papa romano, mientras los obispos de Pamplona, Dax, Burgos y Calahorra que tenían jurisdicción en tierras vascas, se alinearon junto con los monarcas navarros y castellanos, al lado del papa de Avignon. En el tema de la apropiación de los eclesiásticos por parte de los señores feudales no escapará la Iglesia Vasca a la común tendencia, pero observará en el caso del Labout, Soule y la Baja Navarra un mayor control por parte de las jerarquías eclesiásticas y civiles.

Fue en Bizkaia donde la apropiación de los patronatos tuvo su mayor vigencia y prevaleció con absoluta impunidad hasta el año 1545, que es cuando el obispo de Calahorra Don Bernal Díaz de Luco pudo girar, por fin, visita pastoral al Señorío. Anteriormente el régimen de patronatos laicos se había desarrollado en exclusivo beneficio de los hijosdalgos vizcaínos.

La prohibición al obispo de visitar su jurisdicción vizcaína tuvo la evidente secuela del desgobierno eclesiástico y pastoral de las iglesias vizcaínas con el subsiguiente deterioro de la religiosidad y la moral de los clérigos y los fieles cristianos. Los señores vizcaínos hicieron una cuestión de principio el impedimento de la visita episcopal, pues temían, con razón, que ello pudiera provocar un deterioro de sus ingresos económicos; temían, además, la intromisión de los obispos en los conflictos que enfrentaban a los Parientes Mayores en sus luchas banderizas.

Con el apaciguamiento de los enfrentamientos banderizos, los Reyes Católicos mediaron para normalizar las relaciones de los obispos con los señores vizcaínos, pero incluso los clérigos de Bizkaia hicieron causa común con sus señores para postergar las visitas episcopales y el control inherente a ellas. Tras varios intentos fue en el año 1545 cuando se pactó la visita del obispo siguiendo la encomienda del Concilio de Trento que imponía el derecho de visita de los obispos "… *sin que obste en contrario costumbre alguna, aunque sea inmemorial*". Poco a poco los obispos lograron, salvando

infinidad de obstáculos, ejercer un cierto control y se redactaron informes que daban fe del estado de abandono de los edificios eclesiásticos y de la penuria de los clérigos a su cargo.

El diezmo, lo hemos señalado ya, tenía en su origen una finalidad pastoral cual era el mantenimiento de los clérigos, así como la conservación de las iglesias y el ejercicio de la caridad en el ámbito eclesiástico. La realidad de los patronatos laicos, sin embargo, se había substraído totalmente de estas pías finalidades. El diezmo se había convertido en una renta que beneficiaba exclusivamente al señor y este proveía poco más que al precario sustento de los clérigos a su servicio. Las visitas del obispo y de sus delegados pusieron de relieve el lamentable estado pastoral de su grey, así como el deficiente mantenimiento de las iglesias, lo cual fue puesto en conocimiento del rey mediante un informe que afirmaba entre otras cosas *"…que las iglesias no tenían renta suficiente para remediar las necesidades por que los patronos a quienes la Corona había cedido el patronato… retenía para si todos los diezmos…"*[51]. El informe episcopal causó impresión en el ánimo del rey y dispuso que los corregidores de Bizkaia y Gipuzkoa hicieran pesquisas para conocer de primera mano el estado de las iglesias y averiguar el destino de los diezmos para que a continuación "… *embargasen los diezmos y nombrasen personas idóneas que fuesen depositarias de lo secuestrado…*"[52]. La investigación se llevó a cabo en el año 1616 y de ella se derivo la imposición de una cuota anual para sufragar el mantenimiento del edificio de las iglesias. Los patronos recurrieron y el litigio se postergó durante décadas.

Si bien hemos hecho hincapié en el carácter económico de los patronatos que ostentaban los Parientes Mayores en origen y sus herederos con posterioridad, no podemos dejar de mencionar los otros privilegios derivados del patronato. El principal de todos ellos lo constituía, sin duda, el derecho de presentación que en definitiva equivalía al nombramiento de los clérigos al frente de las iglesias de patronato. El nombramiento recaía no en el más apto o el más fervoroso de los clérigos sino en la persona más próxima al patrón. Muy frecuentemente era un pariente del patrón el que se hacía cargo de la Iglesia y podía darse el caso de que el clérigo en cuestión acumulara más de

51 Op. Cit. p. 43

52 Op. Cit. p. 79

una capellanía o beneficio. Existían, así mismo, otros privilegios de rango honorífico que daban preeminencia al señor patrón ante la comunidad religiosa pues este tenía derecho a un asiento destacado en el templo, también podía exhibir sus blasones en la Iglesia y, sobre todo, tenía el privilegio del derecho de tumba y sepultura pudiendo ser enterrado en el recinto de la iglesia. Qué duda cabe que estos privilegios de "*representación*" tenían una profunda significación ideológica y simbólica en la estructura del poder establecido.

La vigencia de los patronatos laicos tendrá una larga vigencia en la historia del País Vasco y no serán abolidos hasta el siglo XIX. Es con la llegada del liberalismo y significativamente con la Constitución elaborada en las Cortes de Cádiz en el año 1812, cuando los privilegios inherentes al Antiguo Régimen serán prescritos. Los patronatos laicos habían logrado una pervivencia de al menos siete siglos y su derogación estará en el origen de los agravios esgrimidos por la nobleza que apoyó la causa del bando carlista.

Resistencia antifeudal y órdenes regulares

La estructura de poder y dominación que los patronatos laicos detentan reviste características que bien merece el apelativo de feudal. El feudalismo fue una realidad que ya en el siglo XIII comenzó a declinar en Europa, pero en el País Vasco tuvo una larga vigencia que contradice el mito del igualitarismo vasco. Los Parientes Mayores, que actuaban como otros tanto señores feudales, impusieron su poder y su ley en un escenario dominado por la violencia y enfrentado tanto a las emergentes villas como a los intereses de la monarquía. La ausencia de una jurisdicción episcopal que propiciaba, de facto, una autarquía eclesial, fue utilizada para que el estatus de la nobleza rural perdurara en el tiempo. Sin embargo, la expansión demográfica que arranca con el milenio provocará la formación de las villas que serán amparadas por las monarquías tanto navarra como castellana.

La fundación de nuevas villas dotadas de una autonomía de gestión que escapaba, inicialmente, al control de los Parientes Mayores, supondrá la dotación de nuevas iglesias y parroquias en el interior de las villas recién fundadas. La construcción de las nuevas iglesias no estará exenta de enfrentamientos ya que ello mermaba las rentas que los patronos laicos percibían en virtud de su patronazgo. La nuevas iglesias, en efecto, se resistían a pagar los diezmos

a los señores ya que eran de titularidad municipal y estaban gestionadas por sus respectivos cabildos. Los pleitos se menudearán, como consecuencia de la nueva realidad demográfica y política, que a partir del siglo XV se traducirá en una franca oposición antiseñorial.

La reacción antiseñorial se tradujo en una conflictividad en la que los tribunales tendrán que arbitrar la titularidad de algunas iglesias, junto a la oportunidad o no de la percepción de los diezmos por parte de los señores patronos. Los clérigos denunciarán la escasa o nula aportación de los señores a su sustento, así como la ausencia de financiación al sostenimiento de los edificios parroquiales.

Como reacción al expolio y dominación señorial de las iglesias se sucedieron los actos de rebeldía y protesta. A finales del siglo XV, los habitantes de Aizarnazabal en Gipuzkoa dejaron de abonar los diezmos al señor de Iraeta al considerar ilegítima su posesión[53]. El año 1513 habiendo fallecido uno de los tres clérigos que prestaban servicio en la Iglesia de Sondika, los patronos Asua y Susunaga, no nombraron un nuevo beneficiado sino que lo redujeron a dos. Ante dicha situación, los feligreses decidieron no abonar más que las dos terceras partes del diezmo, alegando que era dos y nos tres los clérigos de la Iglesia. Los patronos pleitearon pero la sentencia les fue favorable a los habitantes de Sondika, "*los curas e clérigos de la dicha iglesia heran e residían en la dicha iglesia e los dichos patrones, se avian concertado e estaban concertados en uno e de una concordia de que los tres curas e clérigos beneficiados de la dicha iglesia fuesen reducidos e deminuidos en dos, en gran deservicio de Dios*"[54]. Los señores de Asua y Susunaga tuvieron que dotar a un tercer clérigo.

En ocasiones el patrono se apoderaba de la totalidad de los diezmos devengados en la Iglesia y se abstenía de sufragar la manutención de los clérigos de la Iglesia de cuyas rentas se beneficiaba. Era el caso del señorío de Murgia que los concejos y villas de Gipuzkoa denunciaron ante el concilio de Zaragoza celebrado el año 1565, denunciaban las villas que "*en alguna iglesia de patrón los clérigos, de tiempo ymmemorial acá, no han llevado parte*

53 Op. Cit. 356

54 Op. Cit. 356

ni porción alguna de las décimas, sino que todo lo que se dezma ha llevado y lleva el patrón lego... y no da un marabedi a la Iglesia y clérigos". De resultas de la denuncia efectuada contra el Señor de Murgia, Juan de Salcedo, fue obligado a ceder al vicario de Santa María de Astigarraga un sueldo de 15 florines[55]. Como consecuencia de estos procedimientos de extracción de rentas, los clérigos que servían en las iglesias sometidas a patronazgos legos formaban parte de la población económicamente mas deprimida.

Aunque la mayoría de las veces los clérigos estaban de parte de los señores, en ocasiones hacían frente común con la feligresía para defender sus derechos. A mediados del siglo XV, los clérigos del cabildo de Deusto retuvieron los diezmos pertenecientes a la familia Asua arguyendo que dicha familia carecía de títulos para reclamar las rentas en virtud de un supuesto patronazgo que los clérigos contradecían. También los clérigos del cabildo de Begoña se tomaron la justicia por su mano al restar parte del diezmo que correspondía a los Leguizamon, sin embargo el juez sentenció a favor del patrono y falló contra los clérigos de Begoña por haber usurpado los diezmos debidos al patrón.

Corría el año 1531 cuando el emperador Carlos quiso corresponder a los servicios prestados por Alfonso Idiaquez con la cesión del patronazgo de las iglesias de Aizarna y Cestoa, pero los clérigos se plantaron en rebeldía encerrándose en el templo matriz de Aizarna, impidiendo así la toma de posesión de Idiaquez. Parecidos contenciosos tuvieron lugar en Berastegui (1524) y en Eldua (1548).

La monarquía castellana favoreció la política de fundación de nuevas villas con sus respectivas iglesias y parroquias, pero no siempre actuó del mismo modo cuando entraban en conflicto los intereses de los municipios y del patrono. En la villa de Hernani el rey favoreció los intereses del linaje de los Alcega cuando estos se opusieron a la pretensión de la villa de Hernani de erigir una nueva iglesia intramuros del municipio y evitar así el desplazamiento y las molestias al acudir a la Iglesia que extramuros pertenecía a la familia Alcega. En este caso los Reyes Católicos zanjaron la cuestión al apoyar al linaje de los Alcega.

55 Op. Cit. p.178

En la configuración institucional de la Iglesia medieval vasca llama la atención la referencia a los abundantes monasterios desparramados por toda la geografía vasca. Estas referencias, sin embargo, ocultan una realidad en la que las verdaderas instituciones monásticas escasean. Salvo el reino de Navarra donde los monasterios de Leyre, Iratxe, Iranzu, Urdax, La Oliva y otros destacan por su relevancia y por la práctica rigurosa de la Régula Monástica, muchos de los monasterios así denominados eran, apenas, pequeños monasterios o enclaves religiosos que no eran sino parroquias en ciernes. Los monasterios se regían con plena autonomía de los obispos en cuyas diócesis se instalaban, por lo que muchos de los centros denominados como monasterios no lo eran en la práctica. Llamar monasterio a una iglesia era una de las maneras para hurtar la autoridad episcopal sobre ella. En las Cortes de Guadalajara, ya mencionadas, los obispos de Pamplona, Burgos y Calahorra se quejaban amargamente del fraude que suponía esta denominación de los monasterios "*por mayor injuria llamaban en Guipuzcoa e en Vizcaya e* Álava *a tales iglesias monasterios*"[56]. En las provincias de Bizkaia, Gipuzkoa y Álava los monasterios como centros de irradiación cultural y cristianización brillaron por su ausencia. Será la Colegiata de Cenarruza la única excepción que por su funcionamiento y peculiar regla se asemeja a los monasterios tan en boga en Navarra y en el resto de Europa.

Un hecho relevante en el devenir de la historia de la Iglesia Vasca lo constituye la gradual instauración de las órdenes regulares en las villas vascas. Hemos visto que los clérigos nombrados por los patronos laicos carecían de formación y dependían económicamente de sus señores. Este estado de cosas comenzará a variar con el asentamiento de los clérigos regulares en las villas.

En la obra colectiva *Bizcaya en la Edad Media*, dirigida por José Ángel García de Cortazar, se sintetiza magistralmente el significado cultural y religioso que posee la progresiva implantación de las órdenes regulares en el medio urbano vasco, durante este período: "*Como en el resto del continente, el establecimiento de los frailes vino acompañado de unos rasgos característicos. En primer lugar, las nuevas órdenes –en especial, la que iba a contra con más numerosos conventos, la de San Francisco – aparecían como apóstoles de una religión de vivos, en que la confesión, la dirección espiritual, como formas de una conversión personal y un intento de proseguir por el camino de perfecció*n,

56 I. Curiel, op. Cit. 232

contrastaban con la religión de muertos que era tradicional del clero secular, más interesado por los sufragios que en las delicadas cuestiones implícitas en la relación personal con Dios que preconizaba la ***devotio moderna****. Las nuevas formas de piedad debían florecer, lógicamente, en los núcleos en que la actividad económica y la relación social empezaban a tener esos rasgos de individualismo frente a la solidaridad de las extensas familias o pequeñas comunidades aldeanas*"[57]. Los componentes del clero regular, por otra parte, tenían una formación superior a la del clero secular y si esta condición le añadimos a la vocación misionera de las ordenes mendicantes, nos encontraremos con que serán las ordenes regulares las que tomen la iniciativa y el protagonismo de la instrucción religiosa de la población vasca. Este cambio religioso que supondrá la implantación de las órdenes regulares, no transcurrirá sin conflictos y desencuentros entre ambos tipos de clero. Las familias pudientes de los centros urbanos tenderán a beneficiar, con donativos y rentas, a los nuevos conventos, los cuales incluso les ofrecerán lugares de enterramiento y culto mediante capillas, despertando la animadversión de nobles patronos y cabildos parroquiales. Bermeo y Lekeitio, serán entre otras, dos de las villas donde se escenificarán estos conflictos[58].

En este período anterior al concilio de Trento, tres serán las principales órdenes regulares que se implantarán en el País Vasco: dominicos, franciscanos y carmelitas.

Ya en el siglo XIII podemos constatar el establecimiento de varias comunidades franciscanas en Bayona, Tudela, Vitoria y Pamplona; los dominicos, por su parte fundan conventos en Estella, Vitoria, Orthez y Pamplona. También los conventos de religiosas Clarisas se instauran en Tudela, Vitoria y Pamplona; las Brígidas, por su parte se instalan en Vitoria, San Sebastián y Puentelarreina.

En el siglo XIV serán los carmelitas quienes funden sus conventos en Bayona y Bilbao, mientras los franciscanos lo hacen en Bermeo.

Los siglos XV y XVI conocerán un auge en la fundación de los conventos

57 Vol. III, p. 142

58 Op. Cit. 143

de diversas órdenes regulares. Los franciscanos se instalarán en Tolosa y Mondragón, mientras los dominicos lo harán en el convento de San Telmo en San Sebastián.

Los jesuitas iniciarán sus fundaciones con irregular éxito, como luego se verá, siendo Vitoria la primera ciudad donde se instalan.

La fundaciones de los conventos en las villas que iniciaban su andadura emancipándose del poder ejercido, hasta entonces, por los Parientes Mayores mitigará, en parte, el poder de éstos y supondrá un hito importante en la consolidación de la jurisdicción episcopal, rompiendo el monopolio de los patronazgos laicos aunque todavía perdurará varios siglos. Para el despegue de la Iglesia Vasca y su progresiva normalización en sintonía con la Iglesia universal, será fundamental el asentamiento de los jesuitas en diversas poblaciones vascas. No en vano, Ignacio de Loyola, será uno de los baluartes de Trento y su influjo se hará sentir en la tierra que le vio nacer.

EL CRISTIANISMO DE LA GENTE

En los capítulos anteriores me he referido a las complejas relaciones entre la clerecía y las autoridades civiles así como a los problemas intraeclesiales planteados entre la jerarquía eclesiástica y el bajo clero. Poco o nada hemos dicho de cómo vivía el pueblo el cristianismo que, al menos, en principio, era la confesión del común de las gentes. Nada hemos dicho del sentir del pueblo llano que asiste entre inerme y servil al enfrentamiento de nobles y eclesiásticos, sin embargo es en las masas laboriosas donde la religiosidad se encarna y cobra cuerpo cultural e ideológico. Una religión no la articulan ni sus sacerdotes ni sus líderes sociales o políticos, la religión cobra carta de naturaleza cuando la mayoría de la sociedad la hace suya. Es en la religiosidad del pueblo llano donde se fragua la cultura profunda y donde laten los sustratos seculares que conforman la mentalidad popular. ¿Cuál era la mentalidad religiosa de la gente vasca del Medievo sujeta al dominio del clero y del señor? Es la pregunta que trataremos responder en las líneas que siguen.

Viejos y nuevos mitos

Uno de los testimonios históricos más antiguos se lo debemos a Picaud Aymeric, que en el siglo XII dejó escrita una crónica de su viaje a Santiago de Compostela. Aymeric era un monje que procedía de la Abadía de Vezelay y, según avanza en su peregrinaje, se interesa por los lugares que atraviesa

y da cumplida cuenta en su crónica, de aquellos aspectos del camino que puedan interesar a otros peregrinos. Se trata, en definitiva, de una crónica de viaje que contiene datos de interés etnográfico. A su paso por el País Vasco seguramente sufrió algún grave percance, pues de lo contrario no se explica su animosidad para con los vascos.

Aymeric cruza el Pirineo por Roncesvalles, pero antes de acceder a la cima tiene que hacer frente a diversos "peajes" que le son exigidos sin demasiadas contemplaciones pues se refiere a ellos con merecido enfado: "*los recaudadores de portazgo son tan malvados que merecen la más absoluta condena, porque armados con dos o tres garrotes salen al paso a los peregrinos arrancándoles por la fuerza injustos tributos. Y si algún caminante se niega a pagar el dinero que le piden, le golpean con los garrotes y en medio de amenazas le registran hasta las calzas y le quitan el censo*"[59]. Desnudo, expoliado y golpeado el buen monje no tendrá compasión con los vascos al describir sus muchos vicios y su ferocidad ilimitada: "*Las gentes de esta tierra son feroces como es feroz, montaraz y bárbara la misma tierra que habitan. Sus rostros feroces, así como la propia ferocidad de su bárbaro idioma, ponen terror en el alma de quien los contempla. Como legalmente sólo pueden cobrar impuestos a los mercaderes, el que cobran a los peregrinos y viajeros es ilegal*"[60]. Aymeric no tiene pelos en la lengua al demostrar toda la inquina almacenada contra los vascos y dibujará una imagen atroz de vascos y navarros que forman "*un pueblo bárbaro diferente de todos los demás en sus costumbres y naturaleza, colmado de maldades, de color negro, de aspecto innoble, malvados, perversos, pérfidos, desleales, lujuriosos, borrachos, agresivos, feroces y salvajes, desalmados y réprobos, impíos y rudos, crueles y pendencieros, desprovistos de cualquier virtud y enseñados a todos los vicios e iniquidades parejos en maldad a los Getas y a los sarracenos y enemigos frontales de nuestra nación gala. Por una miserable moneda, un navarro o un vasco liquida como puede a un francés. En algunas de sus comarcas, en Vizcaya o Álava por ejemplo, los navarros mientras se calientan, se enseñan sus partes, el hombre a la mujer y la mujer al hombre. Además los navarros fornican incestuosamente al ganado. Y cuentan también que el navarro coloca en las ancas de su mula o de su yegua una protección, para que no las pueda acceder más que él. Además*

59 *Codez Calixtinus*, Sahagún, 1989, p. 33

60 Op. cit. p. 33

da lujuriosos besos a la vulva de su mujer y de su mula[61]". Es en verdad, una descripción implacable que tan sólo puede derivar de alguien ofuscado por la ira y la venganza. Pero lo asombroso es que acto seguido se refiere a los hábitos cristianos de gente tan feroz y desalmada, pues cuando para atajar todos los males descritos, solicita la excomunión para los que extorsionan a los viajeros y también para aquellas autoridades que se lucran de dichas extorsiones, hace extensible la solicitud de excomunión incluso para aquellos "*sacerdotes que a sabiendas les administran la penitencia y la eucaristía, o les celebran el oficio divino o les admiten en sus iglesias* "[62]. De las palabras de Aymeric podemos deducir que los vascos que tan rudamente se comportaban con los peregrinos, asistían a los oficios religiosos y se confesaban y comulgaban como cristianos. La rudeza en este caso no se identifica con el paganismo y el mismo Aymeric dejará constancia en otro pasaje de su crónica, que el vasco pese a ser tan feroz y rudo "*cada vez que va a la Iglesia ofrece a Dios pan, vino, trigo a cualquier otra ofrenda*"; refiere también que los vascos son *"cumplidores en el pago de los diezmos*".

Sorprende la descripción implacable que efectúa de los vascos, junto a la constatación de sus prácticas cristianas que, viniendo de quien proceden, poseen un alto valor testimonial. En línea con la crónica de Picaud Aymeric, existe otro testimonio que lo afianza y es el correspondiente a un tal Benito de la abadía de Peterboroug que en el año 1178 y tras referirse a campañas del rey Ricardo Corazón de León en Aquitania dice que "*Ricardo abolió las malas costumbres que regían en Sores y Lespurun, donde los peregrinos eran objeto de sevicias*"[63] y finalmente como corroborando la petición de Aymeric, el III Concilio de Letrán decretó en el año 1179 la excomunión de aragoneses, vascos y navarros que "*ejercen sobre los cristianos tales crueldades y vejaciones que no respetan ni iglesias, ni monasterios, ni viudas, ni jovenes muchachas, ni ancianos, ni niños y devastan y arruinan al modo de los paganos* "[64]. Algo de verdad habría si tantos testimonios coinciden en resaltar la ferocidad de navarros y vascos, pero al mismo tiempo los mismos

61 Op. cit. p. 37

62 Op. cit. p. 34

63 R. Moreau. op. cit. p. 58

64 R. Moreau, op. cit. p. 59

documentos dejan constancia del carácter cristiano de gentes tan rudas y feroces, de lo contrario no serían ni excomulgados y amonestados.

Estos reiterados testimonios nos sitúan ante una realidad en la que los vascos del Medievo han sido ya plenamente cristianizados, incluso en la parte del *saltus vasconum* por donde discurren los peregrinos, pero conservan, al mismo tiempo, muchos vestigios de su pasado indomable y poco dado a las obras pías para con los peregrinos. De algún modo toda la población vasca participa de una cultura de la violencia que lideran los Parientes Mayores pero hace estragos en las conductas del pueblo llano. Es sin duda una época dura y violenta en el que la supervivencia es un reto y la violencia un modo habitual de conducta. No obstante, tampoco podemos fiarlo todo a las expresiones xenófobas de algún peregrino vapuleado y vengativo y debemos considerar sus expresiones dentro del contexto de una larga serie de noticias, que pintan a los vascos como gente ruda y feroz, al menos desde que, en el siglo VI, los vascos irrumpieron a sangre y fuego en la aquitana post-romana.

La evidencia de un pueblo cristianizado, pero remiso a desprenderse de sus antiguas creencias se nos impone con fuerza, cuando contemplamos al pueblo llano que sobrevivía a duras penas bajo el dominio de sus dueños y ante el testimonio contradictorio de monjes y clérigos empeñados en encuadrar a una población sometida e inculta, pero que posee una idiosincrasia donde númenes antiguos y nuevos tratan de reubicarse con esfuerzo.

Una cosa será el grado de asentimiento que el vasco medieval otorgue a la fe cristiana, pero ello en ningún caso significará que su religiosidad se agote con la dosis de cristianismo asumido. El hombre medieval y sobre todo el rústico y campesino, poseía una religiosidad rica en contenidos y compleja de componentes en plena fase de evolución y cambio al dictado de las nuevas circunstancias políticas, culturales y económicas que conformaban su circunstancia vital. O. Giordano que ha estudiado con detenimiento la religiosidad del hombre medieval afirma que "*la difusión y la expansión geográfica de una religión positiva no corresponden necesariamente a su penetración y a su asimilación en las conciencias de los individuos, ni son proporcionales a las perspectivas y a los contenidos dogmáticos*"[65]. La nueva fe, que irrumpe en un espacio ya habitado por creencias y mitos y encuadrado

65 *Religiosidad popular en la Edad Media*, O. Giordano, Madrid, 1995, pág. 11.

por un determinado panteón, debe abrirse paso y construir sus espacios sobre un terreno ya ocupado por tradiciones y creencias a las que ha de imponerse o en todo caso adaptarse. Es toda una herencia del pasado lo que la nueva fe ha de sustituir o amoldar. La nueva religión tendrá que adaptarse a la sensibilidad y a la percepción de cada cultura para asentarse como plausible y eficaz en la relación del hombre con la divinidad. Una nueva religión, por tanto, sólo podrá asentarse entre los hombres que pretende "convertir" si se acomoda a la religión ya asumida previamente. Es decir, el proceso de cristianización de Vasconia debía necesariamente tener en cuenta la realidad religiosa previa de los vascos y adaptarse a ella. Debía adaptarse a su panteón, en el que habitan los dioses, pero también a sus tiempos y espacios religiosos. Panteón, tiempos y espacios, que por lo demás tampoco eran muy distintos a los de su entorno.

Evidentemente la "conversión" religiosa de una población determinada no se opera ni mediante el adoctrinamiento de los individuos ni mediante la ingerencia de una determinada autoridad sobre sus conciencias. Aun cuando un pueblo asuma políticamente la fe de sus autoridades, siempre retornará a la propia privacidad y en ella volverá a explayar su religiosidad. El ámbito público y privado en el juego de la "conversión" religiosa no han de estar necesariamente acordes y siempre primará el segundo en caso de conflicto. La religiosidad posee eminentes manifestaciones publicas, pero es, en definitiva, una pulsión personal que halla en lo privado su plenitud existencial.

Por todo ello, las meras manifestaciones documentales – escasas además en nuestro caso – o los testimonios arqueológicos reseñables en un mapa etnográfico, no nos sirven de evidencia con respecto al estado religioso del común de las gentes del Medievo vasco. Puesto que carecemos de fuentes documentales directas sobre el estado religioso de las masas populares vasca en el Medievo, tendremos que leer en las modestas fuentes que poseemos, el estado positivo de las creencias y prácticas religiosas populares valiéndonos de la negatividad que denuncian. Es decir, tendremos que inferir de las carencias denunciadas, las positivas actitudes de quienes eran objeto de "conversión". Si por ejemplo se fustiga por parte de la clerecía la creencia en determinados seres numénicos, tendremos que asumir la existencia de tales cultos. O si se denuncia la falta del precepto dominical, tendremos que concluir el dudoso cumplimiento del calendario ritual.

La conversión individual tal como los teólogos cristianos la han definido implica una actitud particular del individuo que equivale a su opción por una nueva fe. La conversión de una población, sin embargo, no la podemos entender del mismo modo que la individual pues por mucho que una población vocalice la renuncia a sus creencias ancestrales, éstas pervivirán a modo de sustratos culturales en tanto que forman parte del humus cultural de cada pueblo. Hablando de la religiosidad medieval y de la mutua implicación de clérigos y seglares R. Manselli dice que *"hay un hilo rojo, una línea de incomprensión que recorre toda la Edad Media marcando un límite entre clero y pueblo. Entre estos existe ciertamente una relación dinámica de influencias recíprocas, pero esta implícita también una incomprensión no menos recíproca*"[66]. Los clérigos eran parte de la nobleza o estaban imbricados en sus intereses de poder y es por ello que no tendrán, hasta muy tarde, la empatía y el interés que luego en el siglo XIX demostraran con las masas populares. Los clérigos conocen las claves culturales del pueblo al que predican y tratarán en todo momento de adecuarse a las creencias preexistentes para modificarlas.

Habida cuenta, por otra parte, de los métodos de adoctrinamiento utilizados en la evangelización de los pueblos por parte del cristianismo, que fundamentalmente consistían en la memorización de extractos dogmáticos, difícilmente podían éstos calar en las conciencias y en los comportamientos de toda una generación. Por lo tanto hemos de entender que la cristianización del pueblo vasco se dio de forma gradual y asimétrica en sus territorios, siempre sujeta a las creencias preexistentes. El proceso gradual que conducirá a una simetría de dogmas y prácticas cristianas, no alcanzará su pleno apogeo hasta el siglo XVIII. Entonces se dejará sentir de forma contundente el influjo del Concilio de Trento, que en parte al menos contará con el protagonismo del vasco primordial que fue Ignacio de Loyola.

Toda religión posee un determinado calendario y es por la compartimentación del tiempo por donde se inicia la aculturación de nuevas creencias. La religiosidad se pega a la realidad productiva de las sociedades y se mimetiza en las sociedades agrarias con los periodos de siembra y cosecha. El País Vasco era en el Medievo una sociedad agraria y ganadera sometida a los ritmos de la naturaleza. El viejo calendario lunar de

66 Citado por O. Giordano op. cit. p. 18

los vascos, había sufrido con la romanización adaptaciones importantes pasando de una semana de cinco días a la actual de siete días que se ha universalizado. Los meses revelan el influjo de la luna en la medición de los tiempos y es común a sus nombres la raíz *"hil"* que antecede a todas, como al *hilargi* de la luna. La romanización, no obstante, si marcó la división del año en dos grandes períodos asimilables al invierno y al verano cuyos inicios se hicieron coincidir con los solsticios respectivos. El ciclo del inicio del año con las celebraciones solsticiales en honor al dios Jano, que tendrán su plasmación en las saturnales, que acabarán tomando la forma de un carnaval que se prolongará desde los primeros días del año hasta el inicio de la primavera, acompasándose con el solsticio de verano coincidente con las actuales celebraciones de San Juan. Ambas celebraciones, las de *Eguberriak* y *Sanjoanak*, son todavía hoy las celebraciones preeminentes para los vascos actuales y son la mejor expresión de la acomodación de los tiempos cristianos a los paganos.

El cristianismo no podía aspirar a imponer su calendario de fiestas litúrgicas supliendo a las celebraciones paganas de honda raigambre y extensión, por ello optó por acomodar sus fiestas a las ya preexistentes, intentando dotarlas de nuevos contenidos. El cristianismo diseñó su propio año litúrgico con la intención de sustituir a los calendarios paganos, pero no pudo evitar que las adherencias hebraicas y romanas se incrustaran en su liturgia. Los templos con sus campanarios trataron, también, de encuadrar el tiempo cotidiano con sus repiques y llamadas a la oración. Cuando únicamente se conocían los relojes de sol, estos figuraban en no pocas iglesias, pero el campanil tenía la virtualidad de irradiar la presencia de la Iglesia acotando también el espacio y el territorio.

Pero donde mejor cabe observar la penetración de los hábitos cristianos, es en el desarrollo de las costumbres de la gente vulgar y llana, que, paulatinamente, se acomodará a las pautas de conducta que el cristianismo proclama, aunque no siempre las ejemplifican sus miembros más conspicuos. Una fosa separa la conducta de muchos clérigos de la doctrina que proclaman. La mejor literatura medieval, con Bocaccio y su Decamerón a la cabeza, nos narra el estado moral de la clerecía medieval. Lo cierto es que en la Edad Media la sexualidad y sus expresiones no serán reprimidas por la Iglesia de la manera en que lo serán a partir del concilio de Trento; en el Medievo la Iglesia se vio obligada a transigir con una sexualidad que se manifestaba en

toda su crudeza. Es como si los rigores de la vida y la lucha por la supervivencia hallaran su desquite en una sexualidad desbordante.

Sexualidad y religiosidad

Los clérigos no eran precisamente ejemplo de contención sexual y el amancebamiento estaba a la orden del día. El municipio de Bayona tuvo que reprimir las públicas exhibiciones de concubinato por parte de la nobleza local y de los miembros del cabildo de la catedral[67]. La nobleza feudal por su parte practicaba su "*derecho de pernada*" con la anuencia o sin ella de las doncellas. En la crónica ya mencionada de Lope García de Salazar se menciona el caso de los Parientes Mayores que "*arrastraban por fuerza a su casa a fijas de fijosdalgos*" y si ello ocurría con las hijas de los hidalgos, ¿que no harían con las hijas de sus siervos? La promiscuidad de los Parientes Mayores queda puesta de relieve en otro pasaje de la mencionada crónica, donde Lope de Salazar se extiende en la descripción de la vida sexual de su hijo al narrar que "*avía dormido carnalmente con alguna o algunas mujeres, señaladamente con Catalina de Guinea y con Mencia Avellaneda e aviendolas por mancebas*". El amancebamiento y las relaciones "de facto" eran la norma en una sociedad donde el sexo era practicado con naturalidad.

La Iglesia tardó en establecer una ética sexual, así como en definir una teología en torno a la institución matrimonial, debido a la enorme resistencia que la nobleza y los monarcas ofrecían a las demandas eclesiásticas de castidad y moderación. El necesario apoyo militar y económico que la Iglesia requería de los nobles y reyes hacía que ésta atemperara su rigorismo moral a las conveniencias políticas. El laxismo moral, era por tanto, necesidad política y gradación práctica ante unos usos y costumbres sexuales que desbordaban ampliamente la rígida moral cristiana en la que la carnalidad y el sexo eran considerados pecaminosos.

Gregorio de Tours polemiza con los reyes merovingios acerca de la dogmática y de la eclesiología pero no se atreve a fustigarlos por el concubinato y el libertinaje en el que vivían.

67 R. Moreau, op. cit. p. 69

El divorcio se admitía mediante la pública declaración del marido y los hijos naturales eran asimilados con naturalidad, disfrutando de los derechos sucesorios en el caso de la nobleza. El Papa Adriano IV intentó poner orden en las laxas costumbres de la nobleza, pero en realidad sólo consiguió prohibir en las uniones conyugales algunos casos de consanguinidad e incesto teniendo que tolerar el concubinato, que en la época merovingia se consideraba normal.

En lo tocante a Vasconia bástenos recordar, con la cautela debida, las truculentas acusaciones de Aymeric Picaud acerca de la zoofilia y de la promiscuidad practicadas por los vascos para, al menos apreciar la concomitancia de la sexualidad de los vascos con el de su entorno. El matrimonio no existía en el modo y manera como quedará establecido a partir del Concilio de Trento y las parejas de hecho eran la forma usual de matrimonio. La familia como institución nuclear todavía no se había establecido con todo rigor y el consentimiento de la mujer y la bendición eclesial no dejaban de ser accesorios en la práctica.

Pese a que la institucionalización del matrimonio era progresiva, se trataba de regularizar la relación entre el hombre y la mujer, las relaciones pre y extra matrimoniales eran la norma a juzgar por la abundancia de los hijos naturales. A partir del siglo XVI, es cuando las autoridades civiles y eclesiásticas intentarán poner orden en las relaciones de pareja, pero con anterioridad prevalecieron las conductas relajadas en lo tocante al sexo y al matrimonio. Los sinodales del siglo XV y XVI nos hablan de los esfuerzos de los obispos con jurisdicción en el País Vasco, para atajar algunas conductas sexuales que consideraban escandalosas y pecaminosas. La autoridad civil colaboraba con la eclesiástica, tal como hemos mencionado en el caso de Bayona, en la represión de conductas consideradas como escandalosas. La bigamia es perseguida como un delito grave y las Juntas guipuzcoanas reunidas en Zumaia, en el año 1557, se hacen eco de algún caso.

No obstante, en el intento de regular y normalizar la moral sexual y los usos matrimoniales, tanto por parte de la autoridad civil como de la eclesial, serán las mujeres quienes se lleven la peor parte, al ser consideradas como inferiores al hombre y origen de toda perversión. La mujer era la carne y el hombre el espíritu en una cosmovisión en la que el espíritu prevalecía.

El estupro o la pérdida violenta de la virginidad se convirtió en objeto de demanda a partir del siglo XV y las muchachas desfloradas podían demandar al autor de la violencia, viéndose éste, en su caso, obligado a contraer nupcias con la mujer deshonrada. Estas demandas, sin embargo, se prestaban a falsas denuncias por parte de mujeres que aspiraban a un matrimonio próspero, lo que dio pie a que el fuero de Bizkaia ofreciera un apartado al tema puesto que "*muchos en Vizcaya eran fatigados por pleytos, y contiendas a instancia y pedimiento de mugeres y de sus padres: denunciando contra ellos que siendo moças en cabello, las desfloraron y que se proceda contra ellos conforme a las leyes destos Reynos y a las dotar. Y según la experiencia lo ha mostrado, muchos denuncian calumniosamente, y no siendo desfloradas de los tales denunciados, sinon de otros en secreto* "[68]. A lo que se ve el *"desfloramiento"* era una causa común de pleitos y demandas lo cual dice mucho respecto a la rectitud moral de los comportamientos sexuales.

El alto número de hijos ilegítimos sólo es explicable por la alta frecuencia de los estupros y la promiscuidad sexual, lo cual no se paliará hasta avanzado el siglo XVIII y como consecuencia de la labor pastoral postridentina. Lo usual era proceder a la legitimación de los hijos naturales, tanto por parte de los hombres casados como por parte de los clérigos, pero la legitimación irá paulatinamente decreciendo a medida que avanza la práctica social de una moral más estricta. Es entonces cuando las inclusas tomaran el relevo.

En las constituciones sinodales del Pamplona (1590) se hace un llamamiento para seguir las conductas "*impropias" de clérigos y seglares y se demanda que "otrosi se informen si algunas personas, ansí eclesiásticas como seglares, amancebados, blasfemos, usureros, o infamados de otros tratos ilícitos y pecados públicos y si algún clérigo lleva de la mano alguna muger, o la acompaña, llevándola en mula o a cavallo".* A caballo o en mula, es obvio que la clerecía no quedaba al margen de la relajación moral y difícilmente podía, por lo mismo, servir de modelo al común de las gentes.

Este estado moral, brevemente aquí descrito, no presupone que la religiosidad popular careciera de raigambre y fuerza social. De la misma forma, que hemos visto en la crónica de Picaud Aymeric el contraste entre el presunto desenfreno sexual de los vascos del siglo XII y la simultánea práctica celosa

68 Título 12, ley III

de los ritos religiosos, podemos deducir que la moral y la sexualidad relajadas eran compatibles con un arsenal de ritos y devociones populares varias.

Siempre han sido precarias las fronteras entre la magia y la religión a lo largo de la historia de la cultura y a veces coinciden ambas con ocasión de situaciones novedosas y extremas. O. Giordano llama la atención sobre "*las dificultades para eliminar y erradicar esas infinitas supersticiones y prejuicios heredados de la religiosidad antigua, que regulaban y determinaban actitudes, convicciones y prácticas comunes. La difundida creencia en fuerzas ocultas y misteriosas que hay que exorcizar o aplacar en todas las contigencias de la vida del individuo o de una comunidad humana, la llamada "religión de los padres" que se trasfunde de generación en generación por conductos casi naturales, constituyen el patrimonio cultural de un pueblo y caracterizan su dimensión étnica, que sobrevive a cualquier experiencia religiosa y le sirve de base*"[69]. Es con otras palabras la intuición de J.M. Barandiaran, cuando afirmaba la pervivencia de un núcleo ancestral que podría definirse como la "dimensión étnica" de una colectividad que se apropia de una nueva religiosidad partiendo de un sustrato permanente que subyace. Pensamos, no obstante, que dicho sustrato tiene que ver con las condiciones materiales y ecológicas, que están en la base de una determinada cultura, más que con una "cultura espiritual" de ancestros paleolíticos que sería una elaboración genuina y original de los vascos. Pensamos que la sociedad agraria por sus especiales características de acoplamiento al tiempo y al espacio de la agricultura, genera determinados comportamientos mágicos que son comunes a todas las sociedades agrarias. El cristianismo se desarrolló, en un principio, dentro del paradigma agrícola y ganadero adquiriendo, por tanto, un gran cúmulo de adherencias culturales que se adaptan con facilidad a cualquier cultura de índole agrícola. La cultura vasca tradicional es en buena medida una cultura de campesinos que se ha colmatado en un contexto agrícola y no es de extrañar, por tanto, la óptima disposición de acogida con respecto al cristianismo.

La magia, el folklore y las supersticiones contenidas en la cultura vasca tradicional tendrán un acomodo fácil en los rituales cristianos que son, a su vez, adaptaciones a costumbres y símbolos de otras culturas agrícolas. Tal vez proceda de esta imbricación profunda entre la sociedad agrícola y la religión cristiana la enorme dificultad que el cristianismo ha tenido y tiene para

69 O. Giordano, op. cit. p. 70

adaptarse a la cultura industrial y tecnológica. Sea como fuere, la simbiosis entre los rituales de la sociedad agrícola y los nuevos ritos aportados por el cristianismo, provocará la cómoda pervivencia de los rituales simbólicos y mágicos de cierta cultura agrícola-ganadera ancestral de los vascos.

Es perfectamente explicable en esta simbiosis cultural y religiosa, la comunión de los vascos con la Iglesia recién llegada, al tiempo que perseveraban en sus ancestrales creencias acerca de los fenómenos atmosféricos o de la determinación de las cosechas por parte de los genios de la naturaleza. Es congruente que a pesar de las amonestaciones de los clérigos, se tratara de adivinar el porvenir fijándose en el vuelo de las aves o en el aullido de los perros. Es normal que se viera augurios de muerte en el vuelo de la lechuza y el canto intempestivo del gallo. Es entendible que tras el oficio religioso en la iglesia de la aldea, se reunieran en banquetes para honrar la memoria de los muertos o entablaran conversación con las abejas del difunto para que elaboraran prontamente la cera que había de arder en su recuerdo. La religiosidad de los hombres vascos recién instruidos en la nueva fe estaba imbuida de creencias ancestrales y rituales mágicos que los clérigos tratarán de adecuar y acompasar a la nueva fe y a los nuevos modelos de comportamiento. Las amonestaciones de los predicadores para que los campesinos vascos cejen en sus prácticas supersticiosas, todavía se repetirán en los sermones de las misiones que franciscanos y jesuitas emprenderán en las aldeas vascas en pleno siglo XVIII.

El etnógrafo Juan Garmendia Larrañaga publicaba poco antes de morir, en el año 2015, una monografía en la que recoge los conjuros y rituales mágicos que todavía hoy persisten en los caseríos vascos y que son el trasunto de una cultura agrícola subyacente que aún pervive[70]. Al observar la persistencia de semejantes prácticas de índole *mágica*, mil años después de la masiva implantación del cristianismo en el País Vasco, no podemos menos de reconocer la extraordinaria simbiosis establecida entre el cristianismo y la religiosidad preexistente de los vascos. Tan sólo la plena adecuación entre las culturas que soportan tanto al cristianismo como la religiosidad tradicional de los vascos puede explicar la feliz y larga alianza entre ambas. Alguna razón tenían quienes afirmaban que la buena acogida dispensada al cristianismo por parte de los vascos era debida al hecho de que éstos eran

70 *Conjuros,* Juan Garmendia Larrañaga, Hiria, San Sebastián, 2000.

ya cristianos sin ellos saberlo pero la plena adecuación se debe, sin duda, no al atávico monoteísmo de los vascos, sino más bien a su facilidad para implicarse en la magia del misterio.

El vasco medieval interpreta en clave tradicional los fenómenos naturales, los ciclos de las cosechas, los eclipses de la luna, la súbita galerna que oscurece el cielo, el pedrisco que irrumpe violento, la muerte, el nacimiento, el matrimonio todo lo que constituye su universo vital; y lo que el cristianismo le aporta es el prestigio y la plausibilidad del mensaje cristiano a su cosmovisión. Podrá así desarrollar su capacidad mágica con las rogativas ante los fenómenos meteorológicos, mediante santos que se sumergen en las aguas para que llueva, con los panes benditos que saciarán el apetito de los difuntos, con las misas que aseguraran la vida futura, mediante las campanas que ahuyentarán el granizo y con la cruz plantada en el umbral de la casa y en la cabecera del huerto que los preserve de todo mal.

El campesino vasco, al igual que sus pares europeos, no acierta a renunciar al legado cultural ancestral del que es portador. La agricultura establece para el campesino las pautas de una teología natural en la que los tiempos se inscriben según los dictados de las estaciones y la misma naturaleza es la deidad. Los ritos de la religión romana, al igual que las religiones de su inmediato entorno, se habían adecuado perfectamente a los ritmos naturales de la agricultura y los ritos de la fecundidad y la fertilización de la tierra, estaban personificados en deidades como Ceres, Demeter o Jano. Desde tiempo inmemorial todas las religiones han celebrado el tránsito de las estaciones y, sobre todo, el paso de un año a otro. Al abrirse un nuevo ciclo estacional se asociaba el ciclo de las cosechas al nuevo ciclo productivo y se hacían previsiones, auspicios y cábalas sobre la bondad de las futuras cosechas y, en definitiva, sobre lo que futuro deparaba.

Las naturales expectativas y esperanzas de quienes vivían en perpetua lucha por la subsistencia en medio de una absoluta precariedad y ante un futuro incierto realizaban con ocasión del tránsito anual una descarga de emociones y sentimientos que se traducía en celebraciones, danzas, augurios y fiestas que servían de catarsis ante el año que acababa y el nuevo que comenzaba. El dios Jano era quien mejor simbolizaba el tránsito entre lo viejo y lo nuevo. Jano, el dios bifronte, el dios de las dos caras, el que mira adelante y detrás. Jano es también el dios de dioses, es la divinidad primi-

genia. Los etruscos lo veneraban y los romanos lo acogieron como propio. Jano es el dios de los comienzos y el primer mes del año lleva su nombre: Janvier, January, Ianuarius… su nombre es el del primer mes.

En los días iniciales del año los romanos celebraban la festividad de Jano, ritualizando la ansiedad y la alegría de lo nuevo, eran las *Kalendae Ianuariae*, las fiestas más populares e intensas del año. La Iglesia, consciente de la fuerza festiva de las celebraciones de Jano, hizo coincidir la festividad del nacimiento de Cristo con la del nacimiento del nuevo año. Las fiestas ancestrales, sin embargo, tuvieron aún larga vigencia y la Iglesia hubo de conformarse con que, año tras año, las fiestas paganas se solaparan con las celebraciones litúrgicas de la Navidad. Fue un intento fallido el tratar de dominar la festividad pagana con el corsé de las fiestas de la Natividad. Aún hoy la Iglesia se lamenta del carácter pagano y consumista de las fiestas de fin de año y sus quejas no dejan de ser un reconocimiento de la vigencia del sustrato pagano de las fiestas navideñas.

La Iglesia consideraba indecente y escandalosa la celebración del fin de año por parte de la población medieval pero sus muchos anatemas no impidieron que las celebraciones que duraban doce días, desde el solsticio de invierno hasta los primeros días de Enero, siguieran celebrándose con entusiasmo. Las predicaciones y los acuerdos sinodales no pudieron sofocar la expansión festiva que coincidía con el estreno del año. "*La proliferación de tantas normas y disposiciones documenta la ineficacia y la impotencia (de la Iglesia) frente a una manifestación de regocijo tan adecuada al ánimo popular, que acude gustoso a las fiestas ruidosas y alegres, pero además tan cargada de contenidos que se identificaban con el pensamiento religioso de una sociedad agrícola-pastoril*". Y es que las autoridades eclesiásticas veían en las calendas de Jano el libertinaje y la exuberancia, que contrastaban de lleno con una moral cristiana de contención y recogimiento. La Iglesia veía en las calendas de Enero, la persistencia del paganismo.

Cesáreo de Arles fustiga con dureza las celebraciones con motivo del año nuevo y describe las máscaras con que las gentes se cubrían para celebrar la fiesta del año nuevo. Era máscaras de animales y al ponérselas "l*as gentes enloquecen de alegría hasta el punto de que parecen animales y no hombres*".

Pero ni los anatemas ni las predicaciones de condena mitigaron el entusiasmo de las fiestas paganas de Enero. En el folklore vasco se conservan todavía vestigios de aquellas celebraciones y en los recónditos valles del Pirineo navarro aún se pueden apreciar las danzas que celebran la mudanza del año.

Julio Caro Baroja, analizando algunos de los bailes navarros, fijó su atención en una peculiar danza de Ochagavia en la que los danzantes simulan escardar la tierra y en un momento dado, golpean a un personaje enmascarado que lleva un doble rostro y al que denominan "bobo". J. Caro Baroja avanzaba la hipótesis de que los danzantes de Ochagavia celebraban una danza del tránsito anual y en el personaje enmascarado del "bobo" veía al Jano bifronte de las calendas de Enero[71].

Curiosamente, mientras Aymeric en su crónica nos dice que los vascos llamaban a Dios *Urcia*, tenemos la evidencia de que a Dios siempre se le ha llamado en euskera *Jaun* e incluso *Jin*. No tenemos ningún documento epigráfico ni testimonio literario alguno al respecto, pero asombra la coincidencia y la cercanía de los vocablos "*jano*" y "*jaun*" y nuestra conjetura casi se torna en evidencia cuando constatamos, junto a J. Caro Baroja, que los términos latinos acabados en *–ano* en euskara evolucionan a *–aun*, como por ejemplo *Atano* se convierte en *Ataun* o *Echano* en *Echaun*.

En las fiestas de Jano los campesinos europeos del Medievo adornaban las jambas y los dinteles de las puertas con ramas de árboles y los vascos aún hoy siguen adornando las puertas con ramas tanto en Navidad como en el solsticio de verano. Los que participaban en las festividades de las calendas de Enero se disfrazaban y enmascaraban y aún en día en los primeros días del año los

71 No es ésta de Ochavagia la única remembranza del dios Jano, ya que en la Baldorba navarra existe un templo románico que escenifica al dios bifronte y a las fiestas que en su honor se celebraban. Es curiosa la existencia de este monumento románico donde figuran celebraciones paganas junto a la figuración del dios Jano en el marco de una iglesia cristiana. La Iglesia es del siglo XII y coincide casi con la crónica ya, mencionada de Picaud Aymeric donde se menciona el cristianismo de los vascos junto a sus "execrables" prácticas paganas. Danzas rituales con el dios de los dos rostros en Ochagavia y la figura esculpida del Jano bifronte en la Baldorba, ambas manifestaciones nos remiten, sin duda, a la pervivencia de los ritos ancestrales y su coexistencia con la nueva religión cristiana. Es la cohabitación de lo ancestral con lo nuevo, de lo pagano con lo cristiano, es la escenificación de las dos caras de la religiosidad popular encarnada en este caso por Jano.

vascos suletinos celebran sus mascaradas con motivo del año nuevo y alargan las fiestas con sus danzas y xaribarís hasta los primeros carnavales. En Navarra éstos se celebran temprano en Ituren y Zubieta, disfrazándose, también, y cubriéndose con pieles de animales. Es una gran fiesta que continúa y se reverdece desde la Navidad hasta el temprano carnaval y es en este tiempo de catarsis y ruptura cuando las gentes del pueblo llano se hallaban y, aun se encuentran, con el profundo y atávico misterio de la naturaleza que se autogenera y revive.

El carnaval es, sin duda, uno de los momentos más genuinos y libres de la manifestación del pueblo en fiesta. Lo es aún hoy en día, si miramos a Río de Janeiro, Munich, Tolosa o Lantz donde el carnaval reina por unos días, en los que la subversión es posible e incluso saludable, para arrostrar con las penalidades del resto del año. El carnaval es la supervivencia más genuina de la religiosidad popular y tradicional de los pueblos. En él se hallan vestigios de tradiciones pasadas y el sentido trascendente del tiempo y de la naturaleza. El carnaval es religión en estado natural. Y el carnaval siempre ha sido fustigado y anatemizado por la Iglesia cristiana, es como si en el carnaval percibiera el paganismo redivivo. Las danzas populares han sido la pesadilla de predicadores y obispos que con sus condenas han tratado en vano de evitar. Las danzas vascas serán una y otra vez fustigadas por los predicadores de las misiones en el País Vasco, pero sus mentes gazmoñas no lograrán que el pueblo deje de bailar sus danzas ancestrales y se divierta al son del txistu estridente y el rústico tamboril. Ni fray Bartolomé ni el padre Mendiburu – el Cicerón vasco – lograrán, pese a toda su elocuencia, que las gentes del pueblo dejen de bailar como solían.

Pero un gran peligro acecha a las manifestaciones festivas y a los ritos ancestrales con los que las gentes rústicas se solazan. La autoridad tanto civil como eclesial intentará poner orden en la mezcolanza de ritos paganos y cristianos; querrá impedir por más tiempo que la religión "auténtica" y la pagana se confundan en las mentes populares. Introducirá para ello el bisturí del integrismo y el escalpelo de la intolerancia en la religiosidad explosiva del pueblo sencillo. La Iglesia y el poder secular verán al demonio allá donde sólo aparece la subversión. Ambos, Iglesia y Estado en ciernes necesitan de una cruzada contra los vestigios del paganismo y la anarquía de las masas innominadas. Es la hora del Dios de las brujas y de los inquisidores. El caso de los herejes de Durango nos servirá como paradigma del accidentado panorama religioso y eclesial en este convulso período de la historia de la Iglesia Vasca.

Los herejes de Durango

El caso de los herejes de Durango ha de situarse en el contexto europeo de los brotes heréticos de la época pero posee características y connotaciones, que no son explicables sino en el marco político y social de la sociedad vasca. Este movimiento herético lo hemos de situar en el contexto de la grave crisis que afectó a la Iglesia con ocasión del Cisma de Occidente (1378-1428) que dividió a la Iglesia en dos, obedeciendo unos al papa romano y otros al papa de Avignon.

Las posiciones de Alfonso de Mella y el grupo de franciscanos de Durango que le secundaron recuerdan también al teólogo reformador Juan Hus (1371-1415) quien sería quemado en la hoguera por sus posiciones críticas de la jerarquía romana y por fustigar, con enorme éxito popular, los vicios del clero. Juan Hus será uno de los reformadores tempranos que Lutero admirará y ensalzará. No hay constancia de que Alfonso de Mella conociera las ideas de Juan Hus, pero llama la atención la sintonía reformadora de ambos.

Según J.R. Díaz de Durana el movimiento herético llegó a afectar casi a la cuarta parte de la población de Durango la cual "*reaccionó de este modo frente a la convulsión social, política y económica de la época*". La represión de los herejes comenzó en el verano del año 1444 y, en consecuencia, muchos tuvieron que huir para escapar del rigor de la represión y cerca de setenta herejes fueron juzgados y quemados. Es preciso que nos detengamos brevemente en la exposición de los sucesos y tratemos de entender su significado, pues ello nos situará ante algunas peculiaridades de la idiosincrasia de la Iglesia Vasca del Medievo.

Los desencadenantes de los acontecimientos fueron Alonso de Mella y la comunidad franciscana que observaban estrictamente su voto de pobreza "*acaeció que en Durango, que es en las montanas de Vizcaya, se levantó una grand heregia entre omnes e mujeres de aquella tierra por causa de algunos sermones e predicaciones que hicieron unos frailes de Sant Francisco*". Las ideas que expresan Alonso de Mella y los franciscanos chocaban frontalmente con las ideas religiosas y sociales en los que se sustentaba la sociedad de la época.

Durango era en los años cuarenta del siglo XV una de las zonas más pobladas y prósperas de Bizkaia. Tenía una población aproximada de 1500 habitantes y era un centro neurálgico de comunicación para las mercancías que desde la meseta castellana se dirigían a Europa por los puertos del Cantábrico. Durango era también un centro de producción textil.

Alonso de Mella era hijo de Fernando de Mella, embajador del rey castellano en Italia. Su hermano era el cardenal Juan de Mella y Alfonso, educado en Italia, poseía una formación cultural destacada tal como queda de relieve en la carta que dirigió al rey de Castilla desde su exilio en tierras musulmanas del sur. Alfonso de Mella era franciscano.

Mella conocía, al parecer el movimiento de los *fraticcelli* originado en Italia y supo de las teorías del franciscano Joaquín de Fiore que abogaban por el libre ejercicio de la fe y proclamaban una peculiar escatología en la que en la tercera edad, correspondiente al Espíritu Santo, el conocimiento de Dios sería revelado directamente a los hombres quienes podrían acceder libremente a las sagradas escrituras. En el trabajo de Robert Muro que aquí seguimos podemos leer la forma algo gnóstica en la que se expresa Alonso Mella: "*Estamos en el fin de los tiempos" escribía Mella al rey, desde el exilio – de aquellos que reinan, pero no desde Dios ( ) que con sus cuerdas de poca resistencia creen que pueden retener la verdad, Jesucristo, de tal modo que no salga del sepulcro de la antigua Escritura, cubierto con la nueva Escritura, al tercer día, que es el del Espíritu Santo*"[72]. Pensaba Alonso Mella que para descubrir los valores y principios del cristianismo no se requerían ni instituciones ni ritos, bastaba con la piedad y la compresión espiritual lo cual requería el regreso a las formas de la Iglesia primitiva basada en la igualdad y la fraternidad de sus miembros.

Es evidente que semejante discurso debía de causar honda preocupación en las autoridades civiles y eclesiásticas del Duranguesado pero, al parecer, su reacción no fue inmediata y al menos durante un lustro pudieron Alonso de Mella y sus seguidores sembrar su buena nueva por caminos y plazas de Durango y su entorno.

72 *Los herejes de Durango, enseñanza de libertad*, Robert Muro, Casa de Velásquez, Madrid, 2003.

En su labor de predicación Alonso de Mella fue apoyado con entusiasmo por los franciscanos de Durango que vivían con rigor los votos de su profesión de fe, los documentos se refieren sobre todo a la austeridad y pobreza de los frailes. Aparte de su llamamiento a volver a los orígenes de la Iglesia y a la búsqueda personal y racional de la fe mediante las escrituras, el movimiento liderado por Alonso de Mella tenía como norma de vida la comunidad de bienes y cuerpos y, según sus detractores, ello provocó toda suerte de fornicaciones y ayuntamientos carnales entre los miembros del movimiento. En un documento que recoge Juan Aranzadi se describe con minuciosidad el tipo de comunidad que rodeaba a Alfonso de Mella según sus detractores "*en las montañas de Vizcaya, se levantó una grand heregia entre omes e mujeres de aquella tierra que por causa de algunos sermones e predicaciones que hicieron unos frailes de Sant Francisco contra el santo matrimonio, la mayor parte de las mujeres de aquella tierra dexaron a sus maridos, e las moças a sus padres e madres, e se fueron con los dichos frailes e con mucha comnpaña de omes que los acompanuan por las montañas e por las cuevas dellas, e facian adulterio e fornicación los omes e las mujeres e los frailes con ellas e con las que querian públicamente, diciendo: aleluya y caridad*"[73]. Más parece por este testimonio que los seguidores de Alonso de Mella se dedicaban a practicar romerías sexuales por *"montañas e cuevas"* del Duranguesado, pero es sabido que los represores de las ideas heterodoxas se solían cebar en denuncias de tipo sexual, cosa que era de fácil compresión para el pueblo llano.

Este aspecto de la moral relajada de los miembros de la secta, conviene tomarlo con suma cautela ya que era costumbre, tanto por parte de las autoridades civiles como eclesiásticas, la imputación de desordenes morales para agravar o en su caso obviar las eventuales desviaciones doctrinales; esta táctica será constantemente utilizada, poco después, en los expedientes de brujería que iban a proliferar. Sean como fueren, en realidad, las prácticas sexuales del entorno de Alonso de Mella se ha convertido en tópico hablar de libertad sexual al referirse a los seguidores de Alonso de Mella; todavía, un viajero europeo de comienzos del siglo XVI habla en los siguientes términos a cerca de "la caridad de los de Amboto": *entre otras opiniones dezian quel mandamiento de creced e multiplicad se avía de guardar en general e que pidiendo un ombre a una muger por caridad que le avía de dar cualquier*

73 *El milenarismo vasco*, Juan Aranzadi, Madrid, 1981 pág. 168.

cosa que le pidiese diziendo que pidiendolo por caridad ninguna cosa se podía negar"[74]. Sea o no cierta la presunción de la relajación sexual, no es ello lo relevante, pues lo que sí incide de verdad en la práctica religiosa y política de la época es la puesta en cuestión de la autoridad eclesiástica como única fuente de verdad y legitimidad. Si cada cual puede acceder al conocimiento de Dios sin la mediación de la Iglesia y de su jerarquía, cae por su peso la estructura de dominación y avasallamiento que tanto la Iglesia como la autoridad civil han creado en beneficio propio. Era evidente que el "*status quo*" social peligraba y lo que había comenzado como un movimiento piadoso y reformista podía desembocar en impago de diezmos y emancipación de los vasallos.

Las autoridades tardaron en reaccionar ante la secta que crecía en número y fervor y no iniciaron su represión hasta el verano del año 1444. Sorprende la lentitud de la reacción pero ello tal vez sea explicable por la ausencia de una jerarquía eclesiástica eficaz, ya que al obispo de Calahorra, que era quien tenía la jurisdicción correspondiente, le estaba vedado el acceso al territorio de Bizkaia. Fue el clérigo vizcaíno Fernando Munqueta quien formalizó la denuncia de los herejes y protagonizó personalmente su represión. Es por boca de Munqueta como podemos hacernos una idea de los cargos que se imputarán a los herejes. Según estos no "*debía haber ni había en la tierra ningún romano pontífice o papa ( ) que había venido un tiempo de gracia en el que las leyes y todos los juramentos y solemnidades habían cesado, y que todas las cosas serían comunes, y muchas otras cosas cuya sola mención atacarían los oídos y los ánimos*". El espíritu libertario que cabe deducir de las palabras del clérigo Munqueta, casaba mal con la sumisión debida a la autoridad y ésta no podía menos que actuar con extremo rigor en la represión de los herejes.

Y es que Alonso Mella y sus franciscanos ponían en sus predicaciones el dedo en la llaga, al denunciar las imposturas y abusos de la Iglesia vasca de su tiempo: denunciaban la incuria y la falta de celo del clero al servicio de los patronos laicos que eran los nobles banderizos, fustigaban el absentismo y la vida relajada de los clérigos, rechazaban la complicidad de las autoridades civiles y eclesiásticas a la hora de cobrar rentas y cargas onerosas para el pueblo. Este movimiento de denuncia implicaba reformas que todavía se habían de demorar hasta el siglo XVI; sin embargo, parecidas quejas y de-

74 Citado por R. Muro in Op. cit

nuncias comenzaban a escucharse por toda Europa y no tardaran en tomar cuerpo en los movimientos de reforma que precederán y harán plausible la luterana.

La represión hubo de suponer una enorme conmoción popular en Durango, y en todo su entorno más de cien huyeron hasta refugiarse en tierras bajo dominio musulmán y en Durango fueron quemadas setenta personas, al menos. El delator Munqueta se refiere a los hechos en tercera persona y describe su hazaña represora en las siguientes palabras: *"denunció y acusó y aprehendió a muchos con sus propias manos y los condujo a las cárceles públicas de la justicia eclesiástica y muchos de estos mismos, en número de las de setenta, quemados por la herejía y castigados con el último suplicio, acabaron sus días, y serví esto a los ejecutores tanto aportando algunas cosas, actuando con las mismas palabras y signos y exhortándolos a fin de que quemaran y mataran a los susodichos herejes*"[75]. Para apagar del todo el rescoldo de rebeldía y heterodoxia se instituyó en Durango un tribunal de la Santa Inquisición, que se encargará de extirpar todo asomo de herejía.

No obstante, en el sustrato de la memoria popular quedará indeleble la huella de aquel grupo de iniciados, que encendió la llama de la revuelta y de la necesaria reforma del sistema de dominación instalado por los Parientes Mayores, con la anuencia de una iglesia sumisa a los deseos y arbitrariedades de la nobleza banderiza. El clérigo Munqueta se encargará con su celo delator de mantener limpia de herejías el Duranguesado. Pero los vestigios permanecen y Juan Aranzadi los rastreará hasta incluso la época de las guerras carlistas cuando un aldeano de Mallabia predicaba el próximo fin del mundo[76].

La herejía de Durango no puso en cuestión todo el sistema de dominación que imperaba en el País Vasco, pero sirvió de catalizador para revelar el estado de incuria y sumisión del clero vasco a sus señores. Ni la lejana Roma ni la más próxima sede de Calahorra tenían jurisdicción eficaz allá donde imperaban los Parientes Mayores. Estos habían logrado tras un largo proceso que duró tres siglos apropiarse de los resortes del poder real y

75 Citado por R. Muro in Op. cit

76 Op. cit. pág. 220

eclesial en el País Vasco. Los reyes les otorgaron su venía, a veces renuente, pero siempre eficaz por hallarse en *"tierras de frontera"*, y los obispos por no poder hacer nada en su contra.

En Bizkaia, se había logrado una autonomía real en lo eclesiástico al elevar a rango de fuero la exclusión del obispo natural, que era el de Calahorra; en Gipuzkoa tenían jurisdicción tres obispos distintos que residían en tres reinos diferentes y en Álava no quedaba rastro de la sede de Armentia y Valpuesta absorbida por la sede de Burgos. Navarra tenía comarcas que obedecían a la jurisdicción del obispo labortano y en su territorio coexistían las sedes de Pamplona y Tudela.

Este caos administrativo supuso una rémora real en la calidad y en la extensión de la doctrina cristiana y fue aprovechado en beneficio propio por los Parientes Mayores, que instituyeron a su conveniencia la red de parroquias e iglesias sujetas casi siempre a su patronazgo.

Es pues, en la institución del Patronato laico donde se halla la auténtica clave de bóveda del sistema de dominación eclesial y, por ende, político que estará vigente en el País Vasco hasta el fin de la Edad Media y que, en parte, modelará la futura idiosincrasia del sistema eclesial y político del país.

TRENTO O LA IGLESIA DE IGNACIO DE LOYOLA

La personalidad de Ignacio de Loyola tiene una proyección universal por ser el líder y fundador de una Compañía, que habría de modelar el pensamiento y las actuaciones de las élites europeas en los siglos XVII y XVIII. A favor o en contra, nadie quedará indiferente en Europa al movimiento puesto en marcha por Ignacio, el menor de los hermanos de la casa de Loyola.

Ignacio de Loyola, converso y reformador

Ignacio de Loyola es hijo de una familia noble, que marcó con su impronta feudal una parte del territorio guipuzcoano. Por su familia es también miembro de un linaje que desparrama su influencia a lo largo y ancho de todo el País Vasco. Loyola tiene relación con las grandes familias de Bizkaia y posee una estrecha relación con otros nobles de Navarra y Castilla. Para decirlo de forma contundente y actual, podemos afirmar que Loyola es miembro de la oligarquía vasca; la familia de Ignacio era una las familias que antes hemos calificado de Parientes Mayores. Los intereses de los Loyola no se limitaban al estrecho valle del Urola pues vemos a miembros de la familia luchando allá donde los intereses de los reyes castellanos se dirimen. Juan de Loyola, el hermano mayor de Ignacio, y destinado por tanto a hacerse cargo del mayorazgo de los Loyola, murió en la ciudad de Nápoles defendiendo los intereses castellanos. El heredero del mayorazgo, Martín, luchó en la singular batalla

de Beotibar contra los navarros y el mismo Ignacio fue herido en una acción de guerra mientras se enfrentaba a los franceses en Pamplona defendiendo los intereses castellanos. Los Loyola eran, por lo tanto, una familia particularmente implicada en la política guipuzcoana y regional. Ignacio nació en esa familia noble que era cabeza de linaje y ramal de una estirpe poderosa. Pero Ignacio no era el hermano mayor y por ello su destino era el habitual de los segundones: la milicia o la clerecía. Mejor dicho, por ser quien era, tuvo opción a las salidas habituales de los nobles segundones. Ignacio, siendo aún adolescente, fue tonsurado como clérigo pues podía, si lo deseaba, optar al disfrute de algunos patronatos laicos en poder de su familia. De hecho un hermano suyo optó por el desempeño del oficio clerical y disfrutó del beneficio de la parroquia de Azpeitia que pertenecía a su familia.

Pero tanto Ignacio como su hermano eran clérigos a la vieja usanza, cuando todavía no se había celebrado el Concilio de Trento y era usual que los hombres destinados al estado clerical se amancebaran con sus parroquianas. El hermano cura de Ignacio tuvo hasta cuatro hijos y él mismo tuvo que huir de Azpeitia y refugiarse en su condición de aforado eclesial para escapar de las consecuencias de algún galanteo más que platónico. Eran otros tiempos y eran otras las costumbres, lo cual no obsta para que, Ignacio, uno de los baluartes de la Contrarreforma tenga una biografía acorde con su tiempo y represente por ello las paradojas del cambio mental y cultural que con Trento tendrán lugar en la Iglesia y en la sociedad.

El adolescente Ignacio es ya clérigo sin que por ello tenga atisbos ascéticos y preocupaciones de orden religioso que no tengan que ver con la lógica patrimonial de su familia. Si es clérigo, lo es por el disfrute del oportuno beneficio y si, además, piensa en la carrera militar es para su mayor provecho. Nada indica que el futuro fundador tuviera una religiosidad peculiar. La estructura familiar de la que es miembro lo sitúa en la posición de tener que optar en la vida, ya que el mayorazgo familiar le está vedado. Es así la costumbre, luego es ley. Y es ley de vida la educación que recibe en el seno de su familia troncal, donde es incuestionable el dominio que ejerce su padre, primero, y su hermano mayor después, en todo lo referente a la familia y sus muchos intereses. La autoridad del cabeza de familia y la obediencia debida a la misma son una realidad que Ignacio asume de forma natural desde la infancia. El poder omnímodo del padre y la obediencia debida están inscritos en el código de la cultura familiar de Ignacio.

La experiencia militar del joven Loyola no hará sino potenciar la estructura de poder que desde niño asume como natural; será además un honor – en el sentido medieval del término – la plasmación de dicho esquema de dominación a todos los ámbitos de la vida. Todavía no es la moral religiosa lo que impulsará a Ignacio al cumplimiento del deber en el frente de batalla, le basta para ello el honor de destacarse como héroe. Cuando cae herido en la defensa de las murallas de Pamplona, Ignacio cae con honor y así lo atestiguan sus adversarios al permitirle, malherido, la honrosa retirada a su castillo familiar.

Pensamos que en los esquemas mentales de Ignacio de Loyola alentaba, ya antes de su conversión religiosa, la fuerza que determinaba su vida y la estructura de poder que él optimizará en la fundación de su Compañía. Cuando Ignacio vea en sus íntimas *"ilustraciones"* la luz que en lo sucesivo iluminará su vida, Dios ocupará el lugar del padre y la obediencia le será debida de manera natural. En su autobiografía dictada poco antes de su muerte y en la que se refiere a sí mismo en tercera persona, Loyola narra aquella ocasión en la que hallándose cerca de Manresa se dirige a la orilla del río Cardoner, "*Y estando allí sentado se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento; y no que viese alguna visión, sino entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales como de cosas de la fe y letras; y esto con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas. Y no se puede declarar los particulares que entendió entonces, sino que recibió una grande claridad en el entendimiento; de manera que en todo el discurso de su vida hasta pasados sesenta y dos años, coligiendo cuantas ayudas haya tenido de Dios y todas cuantas cosas ha sabido, aunque las ayunte todas en uno, no le parece haber alcanzado tanto como de aquella vez sola. Y esto fue en tanta manera de quedar con el entendimiento ilustrado, que le parecía como si fuese otro hombre y tuviese otro intelecto que tenía antes*».

La mutación personal de Loyola, "*parecía como si fuese otro hombre*", no desvirtuará su raigambre cultural ni la configuración de su íntima personalidad. Loyola es hijo de una cultura y de una educación que le hacen ser fiel al prototipo humano nacido en la casa torre de Azpeitia e hijo de una peculiar cultura centrada en los privilegios de la sangre y en la ideología de la limpieza de su estirpe. Cuando una vez encaminado en el camino de la perfección, la inquisición castellana lo interpele en Talavera acerca de sus veleidades heterodoxas, Loyola esgrimirá su estirpe vasca como garantía de su limpieza y fidelidad.

En la "*conversión*" de Loyola se produce el *"discernimiento"* acerca de quien es la autoridad a quien se le debe de por vida y, una vez que sea *"ilustrado*" por Dios acerca de su misión en la Iglesia, pondrá toda su energía y su capacidad de sumisión al servicio del Pontífice romano, sin que por ello tenga que violentar su íntima idiosincrasia personal. Como vasco educado en la tradición de sus mayores, Loyola entroniza la Iglesia en el centro de su vida y pone a su servicio la percepción de sí mismo como elegido de Dios en quien "*discierne*" al cabeza de la humanidad.

La Compañía será el mayorazgo creado por Loyola al servicio de la cristiandad y las *"constituciones"* que elaborará para su régimen interior replican el esquema de poder, amoldado y adecuado, de la familia troncal vasca. La obediencia es debida y la jerarquía indiscutible. En el voto de profesión que Loyola pronuncia en Roma el día 22 de abril de 1541 se remite a las constituciones por él elaboradas y reproduce su sumisión a la cabeza del mayorazgo eclesial que es el Papa: *"Yo Ignacio de Loyola, prometo a Dios Todopoderoso y al Sumo Pontífice, su Vicario en la tierra, delante de la Santísima Virgen María y de toda la corte celestial, y en presencia de la Compañía, perpetua Pobreza, Castidad y Obediencia, según la forma de vivir que se contiene en la Bula de la Compañía de Jesús nuestro Señor, y en las Constituciones, en las ya declaradas como en las que adelante se declarasen. También prometo especial obediencia al Sumo Pontífice en lo referente a las misiones, de las que se habla en la Bula. Además prometo procurar que los niños sean instruidos en la doctrina cristiana, conforme a la misma Bula y Constituciones"*.

La sumisión al Papa y el firme propósito de dedicarse a la educación de las almas tendrá inmediata aplicación, cuando el obispo de Roma le solicite ayuda y asistencia para la celebración del Concilio de Trento. Loyola enviará a Salmerón, Laínez y Fabro, sus teólogos más cualificados, y la Compañía de Jesús se convertirá en el adalid del Concilio.

Hacía tan sólo cinco años que Loyola había instituido su Compañía y ya en Trento es la vanguardia de los nuevos tiempos que se avecinan. La organización fundada por Loyola tenía una simplicidad militar: un general a la cabeza, y delegados (provinciales) en las distintas áreas geográficas, junto a un cuidadoso proceso de reclutamiento y adiestramiento, cimentado todo ello en una obediencia ciega a la cabeza como escribe personalmente en sus

constituciones: "*Que cada uno se persuada a sí mismo de que los que viven bajo obediencia deben dejarse dirigir y gobernar por la divina providencia que obra mediante sus Superiores exactamente como si fueran un cuerpo que se sufre a sí mismo para ser dirigido y manejado en la manera que fuera; o exactamente como el bastón del anciano que sirve al que lo tiene en su mano, dondequiera y como quiera que él desea usarlo...*" Esta obediencia ciega obligará a prescindir de la conciencia individual y se convertirá en un arma formidable al servicio de la Compañía, que se revelerá como un ejército de élite y vanguardia de la Contrarreforma.

La influencia de Ignacio de Loyola en la tierra que le vió nacer se hará esperar, pero tendrá tan honda repercusión que la historia vasca, tanto la civil como la eclesiástica, no es inteligible sin la personalidad y la obra de Ignacio de Loyola. La mentalidad vasca será conformada, en buena medida, por los hijos de la Compañía por él fundada y es pertinente preguntarse si la ósmosis producida se debe a la idiosincrasia de Ignacio y a su afinidad con la impronta cultural de los vascos. Estos recibirán el influjo ignaciano por partida doble al ser, en primer lugar, receptores del espíritu conciliar de Trento y, en segundo lugar por haber recibido la dedicación particular de la Compañía de Jesús mediante su perfecta incardinación cultural. Una incardinación que se manifestará en la percepción mutua, entre la Compañía y la población, de ser al fin y al cabo: vascos.

Ignacio de Loyola es vasco tanto por su origen como por su dilatada influencia en el devenir de la historia vasca. El Concilio de Trento, en tanto que acontecimiento influenciado por Ignacio de Loyola y su Compañía, debiera de haber tenido una inmediata y rápida influencia en la Iglesia y en la sociedad vasca pero, en ésta como en otras ocasiones, el influjo de la novedad tardará en llegar a la tierra vasca. Y no es porque la situación no lo demande, sino por las resistencias a la reforma de la Iglesia, así como la precaria situación institucional que impedirá su rápida implantación. Algunas reformas, reputadas como urgentes, como el seminario diocesano, tardará hasta tres siglos en materializarse. Pero el influjo de Trento tendrá muchas facetas y algunas de ellas se evidenciarán con relativa rapidez. El Concilio de Trento marcará un antes y un después en la historia de la Iglesia y aunque en el caso vasco tardarán mucho en llegar sus reformas, alcanzarán tal plenitud que configurarán un colectivo eclesial ejemplar y paradigmático.

El Concilio de Trento como punto de inflexión

El Concilio de Trento no cabe entenderlo sin hacer referencia a Martín Lutero y su Reforma, ya que es por reacción a ésta como se articuló y por ello será conocido como el Concilio de la Contrarreforma. Las reformas gregorianas, a las que nos hemos referido anteriormente y que alcanzaron su plenitud entre los siglos XI y XIII, hacía tiempo que habían sido postergadas y la Iglesia que Martín Lutero trató de reformar, encarnaba todos los vicios que hacían inexorable y necesaria otra reforma. La Iglesia se había acomodado a los ritmos y a las maneras medievales, que tenían en lo intelectual el absolutismo teológico como horizonte y en lo cultural, todas las carencias y fallos que humanistas como Erasmo de Rotterdam, Tomás Moro o De Vives denunciaban. El personaje de Martín de Lutero supone, en este sentido, una aportación tan determinante como positiva para la historia de la Iglesia y aún para la historia de Europa.

El Concilio de Trento (1545-1563) marca un hito fundamental en la Cristiandad y en el caso de la religiosidad vasca representa el punto de inflexión que marcará los siguientes tres siglos de su historia tanto religiosa como política.

El Concilio fue un acontecimiento primordial que el emperador Carlos I impuso ante las esquivas maniobras del papado. Le urgía al emperador solucionar el cisma de Lutero, que amenazaba con derivar en graves disensiones políticas y sobre todo en la mentalidad, todavía medieval, del emperador gravitaba el peligro turco para la cristiandad de la que él se consideraba tutor y guardián. St. Cyran dirá que Trento fue tan sólo una asamblea política, pero Trento fue mucho más, en cuanto que hubo de enfrentarse a la Reforma protestante que le planteaba acuciantes cuestiones a la Iglesia. En todo caso, Trento supuso la reforma de la Reforma, es decir, la Contrarreforma del movimiento desencadenado por Lutero.

Pero Trento fue, también, la oportunidad de una Iglesia, renuente a mirarse a sí misma, para plantearse actualizaciones que no admitían más demora. Cuando Lutero emprendió su Reforma la Iglesia de Roma había tocado fondo y carecía de resortes para acomodarse a los nuevos tiempos que el Renacimiento había desencadenado. El descubrimiento

de nuevos mundos, los avances científicos, la expansión humanista y la autonomía todavía precaria, pero ya irreversible del individuo como centro del pensamiento, interpelaban a una Iglesia anclada en la Edad Media y mediatizada por todo tipo de torpes mercadeos ideológicos y políticos. La Iglesia, pese a ella, necesitaba ponerse al día y por fin acordó celebrar un concilio en Trento que, con interrupciones y demoras, duró desde el año 1545 al 1563.

Entre otras cosas Trento significó la puesta de largo de la Compañía fundada por Ignacio de Loyola. Trento supuso el lanzamiento espectacular de la Compañía de Jesús, y de algún modo podría decirse que la fundación de la Compañía fue el instrumento del que el papado dispuso para implementar la Contrarreforma en el mundo.

De las muchas consecuencias que de Trento se derivaron, nos interesa de modo especial para el objeto de nuestro estudio recalcar cuatro aspectos que tendrán una incidencia directa sobre la historia de la religiosidad vasca. En primer lugar hemos de retener el que Trento reclame para la Iglesia la jurisdicción que le es propia en lo eclesiástico, en segundo lugar la reforma que impone al clero en su educación y en sus costumbres, en tercer lugar el rearme ideológico de Trento en torno a la familia como célula central de la sociedad; y en cuarto lugar el espaldarazo que Trento da a las lenguas vernáculas como vehículos de educación cristiana.

Ante el marasmo de las mutuas implicaciones del poder secular y el eclesiástico, que se produjo a lo largo de toda la Edad Media, en Trento se instituyó la necesidad de que la Iglesia tuviera plenos derechos sobre la jurisdicción religiosa y determinó, en consecuencia, que se pusiera fin a los patronatos laicos sobre las iglesias. Como se recordará, los patronatos laicos incidían en dos aspectos fundamentales que afectaban a la autonomía de la Iglesia, puesto que el derecho de presentación que los laicos poseían determinaba el nombramiento de los clérigos con independencia de su valía y ateniéndose exclusivamente a los intereses del patrono laico. Por otra parte, las rentas que el patrono percibía suponían un expolio al patrimonio eclesiástico. Hemos de recordar aquí la excepcional situación de la que disponía la nobleza vasca con respecto a los bienes eclesiásticos de los que disfrutaba a su antojo y así mismo nombraba a los clérigos según le interesara. Trento va a suponer el fin de la impunidad de los patronos laicos y

que, en lo sucesivo, tendrán que pelear con uñas y dientes contra una iglesia consciente de sus derechos. En adelante la presión de la Iglesia en orden a recuperar sus derechos usurpados por la nobleza vasca será incesante, y con ello se contrastará la veracidad de los postulados tridentinos para la reforma del clero.

La segunda de las consecuencias de Trento concerniente al País Vasco, tiene que ver con la Iglesia universal, pero en el caso vasco tendrá una plasmación inmediata. La reforma del clero será una tarea primordial de la Iglesia tridentina, pero en el caso vasco se topará con una dificultad añadida al universal relajamiento de los clérigos y ello tiene que ver con el nombramiento de los sacerdotes. Difícilmente podía la Iglesia reformar a su clero si no controlaba los nombramientos. Y es en ese aspecto donde la Iglesia obtendrá algún éxito. En efecto, los nobles patronos vascos harán más hincapié en la defensa de la percepción de sus rentas eclesiásticas que en sus derechos de presentación; conscientes tal vez de que es necesario de que algo cambie para que lo fundamental continúe del mismo modo. Era, en efecto, insostenible el hecho del nombramiento de los clérigos por parte de los señores patronos y en lo sucesivo, aunque muy a pesar de la nobleza vasca, la Iglesia comenzará a incidir más directamente en los nombramientos parroquiales.

Para hacernos una idea cabal del estado de las costumbres del clero, nada mejor que recordar que en Trento se prohíbe explícitamente el concubinato de los clérigos. En efecto, era una costumbre inveterada y nada llamativa la relación de amancebamiento que muchos curas mantenían. Trento impondrá y reiterará el celibato de los clérigos. La fundación de seminarios será otra reforma crucial en orden a capacitar a los clérigos, así como a prohibirles acumular beneficios en una sola persona con la obligación de residir en el lugar donde se disfrute de la renta eclesial. Por supuesto que no todas las reformas se implementarán con la misma rotundidad, ni las costumbres cambiarán de la noche al día, pero al menos la Iglesia habrá establecido las pautas para futuros desarrollos. Prueba evidente de que con Trento no terminarán los amancebamientos del clero ni otras peculiares costumbres lo constituyen los sinodales de Pamplona y de Calahorra: desde ellas se exhorta al clero, con reiteración y al cumplimiento del celibato y a las rectas costumbres.

El tercer elemento que hemos retenido de las consecuencias de Trento en la religiosidad vasca se refería a la institución de la familia que Trento refuerza con la valoración muy especial del sacramento del matrimonio. El matrimonio alcanza el rango de sacramento y la familia es santificada convirtiéndose en núcleo y fundamento de la sociedad. En el País Vasco, la familia troncal será considerada modélica, y las relaciones sociales en ella inspiradas constituirán el modelo de relación extrapolable a otros órdenes de la vida. En el rearme ideológico que Trento supondrá, la familia obtiene su máxima valoración y la idea de familia pasa a formar parte del patrimonio de la "ideología vasca". El potencial ideológico que en la concepción de Larramendi, llega a obtener la institución familiar, será creciente a lo largo de todo el Antiguo Régimen hasta terminar siendo, ya a finales del siglo XIX y a comienzos del XX, el paradigma de la democracia "vasca" y la genuina institución que acoge y da sentido al individuo. En las sesiones iniciales del primer Congreso de Estudios Vascos celebrado el año 1918 en Oñate, el jesuita Luis Chalbaud dictó una ponencia en la que proclamaba que "*la familia es el embrión de la sociedad y por eso, cual fuere la forma y la perfección de la institución familiar, así será la forma de la vida y de la fuerza social; porque ese trato sucesivo que va encadenando las generaciones pasadas a las venideras, comunicando la unidad de la vida que se llama espíritu del pueblo, no se hace sino por la arterias ocultas de la familia y ese progreso se va verificando en la sociedad y aquella familia diremos que está bien formada, donde cada uno de sus elementos ocupa el puesto que la Providencia la signó el padre es la autoridad y los hijos son los súbditos*"[77]. La relación vertical de la autoridad (el padre) y súbditos (hijos) queda perfectamente justificada en los designios de la Providencia que Chalbaud, uno de los ideólogos del rearme nacionalista de comienzos de siglo, verá perfectamente reflejada en la estructura troncal de la familia vasca que él estudiará, defenderá y presentará como modélica para todo tipo de relaciones sociales, incluso las de orden empresarial. Pero Chalbaud no será sino uno de los últimos de la cadena en realizar la apología de la familia vasca, que en Trento habría de hallar su fundamento más sólido para ulteriores desarrollos.

La cuarta consecuencia que detectamos en la rica herencia tridentina y que tendrá consecuencias positivas para la cultura tradicional de los vascos es la atención que se prestó a las lenguas vulgares como vehículos de

77 Chalbaud, *Congreso de Estudios Vascos*, 1918

catequización y adoctrinamiento. Muy pronto la bibliografía vasca estaría en disposición de contar con textos escritos en euskara que tendrán como objetivo primero la re-evangelización de las gentes rústicas del País Vasco que tenían como única lengua el vascuence. Es impresionante la nómina de escritores clérigos de la historia de la"*literatura*" vasca y, ponemos en versales la palabra "*literatura*" pues ésta será fundamentalmente eclesial, escrita por clérigos con la principal finalidad de difundir el cristianismo. La Iglesia vasca siempre ha estado muy orgullosa del servicio prestado al idioma de los vascos y aún hoy existen autores que revindican el servicio prestado a la cultura vasca. Sin embargo, bien podría cuestionarse semejante servicio, cuando se piensa en el pesado lastre que el clero ha supuesto en la cultura vasca y el cultivo monotemático y casi exclusivo del euskara en la función religiosa. Lo cierto es que Trento, a rebufo de la reforma protestante, tomó conciencia de la importancia de las llamadas lenguas vulgares en la transmisión ideológica y es así como animó la edición de catecismos y devocionarios en lenguas vernáculas. En el caso vasco, no obstante, el euskara en cuanto lengua viva y cultivada, ha sido construida a expensas del dominio ejercido por la clerecía; un dominio que no ha permitido el desarrollo cabal del idioma en otras áreas de la cultura al quedar anclado como lengua "vulgar"al servicio de la religiosidad y del ámbito doméstico. El clero vasco a medida que fue liberándose del ominoso dominio que sobre él ejercía la nobleza, pasó a desempeñar el papel de intelectual orgánico al servicio del Antiguo Régimen y cumplió fielmente la función de encuadramiento social que le era asignado por el sistema. El euskara, pese a todo, debe a Trento tanto su precaria supervivencia como su poderio cultural.

Profeta en su tierra

Señaladas las principales, que no únicas, consecuencias que Trento supuso para la religiosidad vasca, debemos hacer hincapié en el formidable éxito que la Compañía fundada por Ignacio de Loyola obtuvo en Trento sobre todo en la época inmediata a su celebración. La Compañía tuvo un crecimiento espectacular pues sus miembros eran solicitados tanto por reyes como por obispos. El obispo de Calahorra Bernal Diez de Luco solicitará a los jesuitas el envío de algunos de sus miembros que conozcan el euskara para divulgar en la Iglesia Vasca la reformulada doctrina cristiana de Trento. Y es que nadie como la Compañía ignaciana estaba preparada y motiva-

da para llevar a cabo la Contrarreforma hasta el último confín del mundo. Desde Japón y China con Francisco de Javier, hasta el nuevo mundo recién descubierto con Araoz y sus compañeros, la Compañía se convirtió en la primera empresa global de la modernidad. Y sin embargo en casa, en el país que vio nacer a Ignacio y a Javier, los jesuitas no fueron siempre y en todas partes acogidos con el mismo entusiasmo.

Es en Guipúzcoa donde antes se fundan las primeras casas de la Compañía. Ya a mediados del siglo XVI Oñate cuenta con un colegio de jesuitas y pronto le seguirán Bergara (1597) y Azkoitia (1600). Pamplona es la excepción de las capitales vascas pues los jesuitas fundan en ella su casa en el año 1584; mucho tuvieron que laborar los jesuitas para establecerse en las demás capitales de provincia. En Vitoria intentaron asentarse en el año 1577 pero les fue denegada la autorización y, tras volverlo a intentar en el año 1692, no será hasta el año 1736 cuando los jesuitas funden su casa. En Bilbao fueron reclamados por el obispo de Calahorra para que fundaran un colegio en el año 1545 y a tal efecto pasaron por Bilbao los jesuitas Araoz y Borja, pero no lograron establecerse. Otra vez lo intentaron en el año 1593, pero el concejo de la villa les negó la autorización hasta que, poco después, lograron por fin fundar su casa. Los jesuitas quisieron fundar un colegio en San Sebastián desde muy temprano, pero no lo conseguirán hasta el año 1627 en que se asentarán tras larga y dura oposición de los dominicos de San Telmo y los franciscanos que, juntamente con el concejo donostiarra, se opusieron a la fundación jesuita. Pero es en Bayona donde la oposición a los jesuitas se convierte en una feroz pugna que tiene todos los visos de una cuestión de principio.

En la ciudad de Bayona se fundó un colegio municipal en el año 1598 y muy pronto los jesuitas aspiraron a regentarlo, la oposición municipal fue, sin embargo, unánime e incluso el obispo Etchauz se opondrá a los jesuitas con firmeza. Este colegio de Bayona lo dirigió Jansenio, cuyo anfitrión en Bayona era Jean Duvergier, entre los años 1612 y 1614. Pero los jesuitas no cejarán en su empeño e incluso buscarán la mediación del mismo rey para instalarse en la ciudad. St. Cyran es un adversario declarado de los jesuitas y éstos lo consideraban su enemigo y, aunque en su origen, la animadversión de los bayoneses para con la Compañía no tiene posiblemente que ver con la enemistad entre St. Cyran y los jesuitas, lo cierto es que esta enemistad no ayudará a que los jesuitas vean cumplido su deseo de afincarse en Bayona.

El famoso jesuita Cotton, confesor del rey Enrique IV, pasa en el año 1614 por Bayona con ocasión de un viaje a Loyola y realiza gestiones para fundar una casa. Jansenio y St. Cyran estaban en esa ciudad y Etchauz no atenderá a los ruegos del confesor real.

Tras muchas escaramuzas y siempre con la oposición del concejo de Bayona y la oposición de la población, los jesuitas consiguen en el año 1656 instalarse en St. Esprit, en las afueras de Bayona, donde reside una nutrida colonia de judíos. Los judíos protestan por la presencia de los jesuitas y el pueblo de Bayona quiere echar a los jesuitas de las inmediaciones de su ciudad; el ambiente se caldea y el día 14 de mayo de 1657 una masa de gente irrumpe en la casa de los jesuitas donde tienen lugar escenas violentas. Al jesuita Gasteluzar, renombrado escritor y poeta euskaldun autor de "*Noelak*", le quitan el copón con la sagradas formas que trataba de poner a salvo, y la masa lo llevará en procesión a la catedral de Bayona Louis XIV interviene para apaciguar los ánimos.

Los jesuitas, en definitiva, no lograrán hasta muy tarde asentarse en la ciudad natal de St. Cyran y, cuando lo hagan, serán los anfitriones de sus compañeros españoles forzados a huir de España y Portugal. En el siglo XIX los jesuitas establecerán en Bayona y su región un auténtico "santuario" donde se guarecerá la retaguardia carlista. Pero mucho antes, el padre Manuel Larramendi residirá en Bayona, a título de confesor de la reina-viuda de España, entre los años 1730 y 1734.

Los seminarios y el atraso formativo del clero vasco

En este apartado referido al concilio de Trento y a sus reformas, no podemos dejar de señalar su nula consecuencia en lo que atañe a la fundación de los seminarios diocesanos que el Concilio demandaba de manera urgente y prioritaria.

Las órdenes religiosas tuvieron, desde muy pronto, sus reglas y su noviciado. Este consistía en un tiempo de preparación para el ingreso en la orden. El clero secular, sin embargo, no siempre estuvo regulado y las ordenaciones de sus miembros dependían mucho de factores políticos por lo que no siempre estuvieron sus miembros debidamente formados ni

tuvieron una vida moral ejemplar. En el caso del País Vasco los patronos laicos imponían los nombramientos de los presbíteros que atendían a sus iglesias y eran conocidas tanto su escasa formación como la estrecha e interesada vinculación con el patrono, a quien debía su oficio y beneficio.

La reforma luterana sí impulsó la formación de los clérigos que habrían de conocer e interpretar las escrituras, además de oficiar las celebraciones litúrgicas. La Iglesia romana tuvo que hacer frente al impulso reformador de Lutero y en el Concilio trató de darle replica mediante la institución de los seminarios. Estos sólo tomaron forma definitiva tras la celebración del Concilio, celebrado por etapas entre 1545 y 1563. El Concilio decretó la creación y la obligatoriedad de los seminarios sacerdotales en las diócesis, lo cual fue confirmado por el papa Pío IV (1499-1565). Se determinó entonces la edad mínima de los jóvenes candidatos, las materias de estudio y la tutoría del obispo. El Concilio de Trento reguló de manera definitiva sobre el celibato sacerdotal y lo decretó requisito indispensable para el candidato al sacerdocio.

La formación consistía en una capacitación en la conducción de la liturgia romana con todas las normas establecidas por el Concilio: el uso exclusivo de la lengua latina, un tratamiento hermenéutico de las Escrituras, la administración de sacramentos, el derecho canónico y el canto gregoriano, entre otros. Algunos hijos de familias pudientes, no obstante, acudían a las universidades de Salamanca, Valladolid y, en menor medida, Oñate para formarse como futuros clérigos. Concretamente en la universidad de Salamanca el 6% de los alumnos matriculados en derecho canónico, en los años 1604-1614, eran de origen vasco y navarro[78]. Axular, el futuro párroco de Sara en el Labourt, los había precedido muy poco antes.

Como es bien sabido, las directrices del Concilio de Trento tuvieron una lenta y progresiva aplicación, que en el caso de los seminarios vascos se demoró hasta el año 1776, fecha de la fundación del seminario de Logroño por el obispo Luelmo.

78 *La universidad salmantina del Barroco*, L. E. Rodríguez, Salamanca, 1988) Tomo III, pp. 280-309.

Esta tardía implantación de los seminarios vascos era consecuencia directa de la falta de medios económicos para financiar la creación y el mantenimiento posterior de la institución. La peculiar realidad fiscal de las iglesias vascas provocaba la usurpación de sus rentas por parte de los patronos laicos, lo que provocaba la carencia de recursos para la acción pastoral de la Iglesia. Los obispos de Calahorra, bajo cuya potestad se encontraban las provincias de Álava, Bizkaia, Gipuzkoa y parte de Navarra, denuncian en sus relaciones de visitas "ad limina" la terca realidad que les impide crear el seminario que Trento les ordenó. En su relación o informe elevado a Roma, el obispo de Calahorra Pedro Manso de Zúñiga se quejaba, en el año 1598, de la ignorancia de su clero e imputaba dicho estado de cosas al carácter "estructural" de la patrimonialidad de los beneficios que estaban fuera del control del obispo y en manos de los patronos laicos. El obispo urge al papa a que intervenga y corrija este estado de cosas para que "*el clero sea docto y morigerado, virtuoso y estudioso y se abstuviese de muchos vicios que provienen de la ociosidad y del abandono del estudio*"[79].

Veinticinco años más tarde el Obispo de Calahorra Pedro González del Castillo reiteraba, el año 1624, la urgencia de un seminario para el que confesaba carecer de medios. Y todavía un siglo mas tarde, el Obispo José Espejo Cisneros volvía a advertir el año 1725, que "*es cierto que cuando entré en el obispado, hallé en los eclesiásticos mucha parte de ignorancia, porque estaban habituados a no ser examinados, lo que era causa para que los mas se echasen al abandono de los libros desde el instante en el que consiguieron las licencias de celebrar y confesar*"[80].

Este estado de cosas relativas al seminario no se corregirá, como he indicado, hasta el año 1776 que coincide con el de la expulsión de los jesuitas, forzados a abandonar su colegio de Logroño, que pasó a convertirse en seminario. Las provincias vascas carecerán de seminarios hasta que, el año 1854, un particular, llamado Domingo Ambrosio Aguirre, dotase un fondo para adquirir el palacio Escoriaza-Esquibel de Vitoria y transformarlo en el Seminario Aguirre, que daría servicio a muchos futuros clérigos

79 J.I. Tellechea Idigoras, diócesis de Calahorra y Santo Domingo, *Las Relationes de visitas "ad limina" (1598-1890),* Roma, 1991, p. 13.

80 Tellechea, op. Cit. P. 25.

vascongados, paliando algo la extrema indigencia cultural y teológica del clero vasco. El palacio en el que instituyó el Seminario Eclesiástico Aguirre había sido construido en los años 1540-1550 por Fernando López de Escoriaza y alojó durante un tiempo a la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País, siendo luego arrendado por el Municipio vitoriano hasta su adquisición por parte de Domingo Aguirre. Aguirre que era clérigo, hizo su fortuna en Cuba donde según sus palabras "*a fuerza de un trabajo honroso en el cultivo del café*" logró reunir un importante caudal. Más, según parece, el benefactor Don Domingo Ambrosio Aguirre también "*se dedicó al préstamo como muchos otros clérigos en la isla*"[81]. Para fundar su seminario, D. Domingo Aguirre, tuvo, al parecer, que afrontar el desinterés del obispo de Calahorra que no consideraba prioritaria la fundación, al considerar que ya existía un seminario en Logroño. Es curiosa esta actitud del obispo calagurritano que durante trescientos años había demorado la fundación de un seminario arguyendo la carencia de fondos para financiarlo. Don Domingo Aguirre hubo de insistir y argumentar con la reciente disposición del Concordato con el Vaticano que veía conveniente la fundación de una nueva diócesis que reuniera a las tres provincias vascas y la erección de un seminario. Por lo visto, el obispo de Calahorra no contemplaba con buenos ojos la futura diócesis, toda vez que ello conllevaría la segregación de una parte importante de la diócesis de Calahorra. Por ironías del destino o, tal vez, por la arraigada tradición vasca en la fundación de patronatos privados, que creaban instituciones eclesiásticas, también, el Seminario Eclesiástico Aguirre se fundó gracias a la figura del patronato particular que Domingo Aguirre instituyó y en el que dispuso ser enterrado en la capilla por él financiada.

Todavía habrá que esperar al año 1930 para que el obispo de Vitoria D. Mateo Múgica inaugure el Seminario Diocesano de Vitoria donde, por fin, el decreto de Trento se convirtió en una realidad. La construcción fue dirigida por el arquitecto y sacerdote vizcaíno D. Pedro de Asua (1890-1936) quien sería asesinado durante la Guerra Civil, siendo solemnemente inaugurado el día 28 de septiembre de 1930, con la asistencia del Rey Alfonso XIII; el Delegado del Papa Pío XI, Cardenal Ruffini y del Nuncio Apostólico de su Santidad, Mons. Tedeschini; numerosos arzobispos y obispos. Mons.

81 López de Adán A.R. *El seminario eclesiástico de Aguirre*, in Micaela Portilla, Diputación Foral de Álava, 2007.

Múgica bendijo el gran órgano de la Iglesia arrancando a sus teclados las primeras notas de la Marcha Real Española y la Marcha de San Ignacio. A pesar de ello, D. José Calvo Sotelo (1893-1936), en nombre de la derecha española, tildará al Seminario de Vitoria de batzoki y nido de separatistas. Más no adelantemos acontecimientos, ya que este seminario jugará un papel importante en la historia de la Iglesia Vasca.

En el País Vasco-francés las cosas ocurrieron de manera similar aunque con mayor diligencia. El primer seminario en instituirse fue el de Oloron que el rey autoriza en el año 1708 y al que correspondía el territorio suletino. El de Bayona se instituyó en el año 1722, pero tuvo una vida azarosa ya que desde su inicio estuvo regentado por los jansenistas, a cuya facción pertenecía el obispo Druillet que lo fundó. El obispo Lavieuxville, su sucesor, clausuró el seminario al tomar posesión de la sede labortana en el año 1728. No será hasta el año 1732 cuando el sacerdote Jean Daguerre funda su seminario en Larresoro, su pueblo natal.

La figura de Jean Daguerre y su seminario merecen nuestra atención por su relevancia y significación histórica. Jean Dagerre nació en la población labortana de Larresoro en el año 1703 y estudió en el colegio que los jesuitas tenían en Burdeos. En esta ciudad tuvo de profesor al jesuita vasco Chourio, originario de Ascain y autor de la traducción del Kempis, que se publicó en el año 1720 con el título de *Jesús-Christoren Imitacionea,* que conocerá un gran número de ediciones. Una vez ordenado sacerdote fue vicario de Anglet, pero debido a su mala salud hubo de recluirse en su casa natal donde comenzó a formar a adolescentes con destino al sacerdocio, dando origen a un pequeño seminario, el cual en el año 1739 fue capaz de formar a los jóvenes en la disciplinas de filosofía y teología. Debido a que el seminario de Bayona se hallaba bajo sospecha de herejía, los estudiantes de teología fueron transferidos a Larresoro y puestos bajo la dirección de Jean Daguerre. El mismo Daguerre impartía clases de teología y es autor de un tratado contra los jansenistas, donde instruye a los clérigos sobre la confesión. Daguerre fue, sin duda, persona de gran relevancia intelectual ya que en diversas ocasiones actuó de consejero de los obispo de Dax, Bayona, Oloron y Pamplona. Al obispo de Pamplona Juan Lorenzo Irigoyen lo asesoró en la fundación de los dos seminarios que éste habilitó en su sede en el año 1777. Daguerre encaminó a muchos de sus estudiantes de teología a las facultades de Burdeos, Salamanca y

Paris donde al menos ciento cincuenta alcanzaron el grado de doctor. Jean Daguerre destacó, también como predicador de misiones populares y estuvo en el origen del cultivo del euskara por parte de los alumnos de Larresoro, entre los que algunos destacarán como escritores de renombre.

El seminario de Larresoro se convirtió en un importante centro de cultura al que incluso acudieron alumnos desde las provincias vascas del sur. Es el caso del renombrado autor y vascófilo Pablo Pedro Astarloa, quien en torno al año 1774, acudirá desde su Durango natal a cursar estudios de filosofía y teología a Larresoro. Cuando Astarloa acude a Larresoro era ya clérigo pues había recibido las órdenes menores y disfrutaba de los beneficios la Iglesia de Markina en Bizkaia. A modo de anécdota ilustrativa acerca de la moralidad del clero de la época, diremos que cuando Astarloa acude al seminario tenía ya un pleito en el que se le pedía el reconocimiento de un hijo natural, pleito al que ya siendo sacerdote seguirán al menos otros dos.

A la fundación de los seminarios del Labourt le siguió el fundado en Pamplona por el obispo Irigoyen a quien desde la corte de Madrid y desde Roma encarecieron la fundación del Seminario. El obispo Irigoyen pretendió hacerse con el edificio que acababan de abandonar los jesuitas con motivo de su exilio y así se lo solicitó al Conde Aranda, quien no atendió a su solicitud. En el año 1772 habilitó la cárcel episcopal y otro local anejo para fundar el Seminario Episcopal que sirvió para realizar tandas de ejercicios espirituales y ordenaciones sacerdotales, pero que no reunía aún los requisitos exigidos por el modelo de seminario tridentino. En el año 1773 se inició la construcción del seminario Conciliar de Pamplona y en el año 1777 abrió sus puertas, acomodando en él a los seminaristas del pre-seminario de Irurzun.

La Iglesia reformada, por su parte, actuará de muy distinta forma de la mano de los reyes protestantes de Navarra. Enrique II de Albret y Margarita de Navarra instituyeron el Colegio de Lescar que viviría su época de esplendor con Jeanne la reina d´Albret que en el año 1559 dispuso su traslado a la villa de Orthez. Este colegio llegó a tener rango de universidad y era la tercera institución de esta índole que los protestantes crearon, siendo la de Ginebra la primera (1559), seguida por la de Nimes (1561) y la de Orthez (1566), cinco años más tarde. Esta universidad en la que ejerció como profesor Pedro Viret, amigo personal de Calvino, estaba dotada de

una imprenta. En ella se instituyeron las facultades de medicina, derecho y teología que contaban con un alumnado compuesto por ochenta becarios y doscientos alumnos externos procedentes de Navarra, Labourt, Zuberoa y Bearn. Entre los estatutos de la universidad se hacía señalar que en la misma no se podría "*enseñar ninguna maldad ni falsa doctrina y se debía enseñar siguiendo las instrucciones recibidas de la Iglesias Reformadas del país, según la Confesión de Fe de las Iglesias Reformadas de Francia y el catecismo de la Iglesia de Ginebra*"[82]. Al restablecerse el catolicismo en las tierras del Bearn y Navarra, en el año 1621, la universidad de Orthez fue definitivamente clausurada, para satisfacción del obispo católico Juan de Salettes, quien se enfrentó decididamente a la universidad de los reformadores.

82 J.M. Olaizola, *El Reino de Navarra en la encrucijada de su Historia*, Pamiela, Pamplona, 2011, p. 148

LA REFORMA PROTESTANTE EN EL PAÍS VASCO

A lo largo de su dilatada historia, la Iglesia de Roma ha sido objeto de diversas reformas con la finalidad de restaurar sus principios y modificar los vicios inherentes al poder. En los siglos XI y XII acometió la llamada reforma Gregoriana, que tan poco eco tuvo en el País Vasco, pero que puso coto a los abusos de la corte vaticana. Tres siglos más tarde la reforma Gregoriana había quedado en el olvido y Roma practicaba una política encaminada a acumular riquezas y poder. Uno de los instrumentos para detraer rentas y beneficios era la venta de indulgencias, que supuestamente facilitaban el camino de la salvación. Martín Lutero se alzó contra estas prácticas y denunció la corrupción de la jerarquía romana así como su anquilosamiento religioso y teológico. Las tesis luteranas condenaban la avaricia y el paganismo en el seno de la Iglesia católica y pedían una disputa teológica acerca de las indulgencias. Sin embargo, en sus tesis no cuestionaba directamente la autoridad del Papa para conceder dichas indulgencias. Lutero criticaba en particular la práctica común, por aquel entonces, de la venta de indulgencias, de las que la Iglesia católica de León X hizo un uso abusivo para recaudar fondos dedicados a la construcción de la Basílica de San Pedro, algo que Lutero consideraba contradictorio con las enseñanzas bíblicas, poniendo en duda la autoridad del Papa y la doctrina del purgatorio. Lutero mantuvo que la salvación se garantizaba por la fe sola, expresando que las buenas obras y los sacramentos no eran necesarios para ser salvado, tal como lo exponen las Escrituras mismas.

Una Reforma necesaria

El desarrollo de la imprenta a mediados del siglo XV hizo que cuando Martín Lutero publicó, en 1517, sus tesis contra las indulgencias papales, pudiera difundir sus ideas con gran rapidez y éxito. Excomulgado por el Papa, condenado por el emperador, perseguido por ejércitos y sacerdotes, Lutero se mantuvo oculto durante más de un año traduciendo la Biblia al alemán y escribiendo artículos que eran publicados y distribuidos con profusión. En menos de dos décadas, la Reforma se había expandido por la mayor parte del noroeste de Europa. En Inglaterra, el rey Enrique VIII rechazó la autoridad papal sobre la Iglesia, y la Iglesia de Inglaterra entró en un proceso de reforma negando su sumisión al papa. En Suiza, Francia, partes de Alemania, de Escocia y de los Países Bajos, comenzó una segunda corriente de reforma no luterana, influida principalmente por Juan Calvino.

La mentalidad crítica del Renacimiento trajo consigo el cuestionamiento de las enseñanzas y prácticas de la Iglesia, confrontándose principios humanistas con la teología escolástica medieval. Por otra parte, el fortalecimiento de las monarquías nacionales europeas creó una evidente fricción entre los poderes civil y religioso. También se constató la caducidad de los postulados dogmáticos de la reforma eclesiástico-cluniacense y, más concretamente, de los papas Gregorio VII, Inocencio III, Bonifacio VIII sobre el poder supremo del papado. La corrupción de la máxima cúpula del sistema jerárquico eclesiástico medieval desde principios del siglo XIV, con los cismas de Aviñón y de Occidente, dieron lugar al surgimiento de exposiciones teológicas de un trasfondo antipapal como las de Juan Tauler, Guillermo de Occam y Marsilio de Padua. Surgió la tesis favorable a una iglesia conciliar y más descentralizada. El creciente fervor nacionalista europeo llevó a mirar con desconfianza y repudio el dominio papal sobre las diferentes naciones del viejo continente. En el transcurso de los siglos, un inmenso número de fundaciones habían sido hechas con fines religiosos, caritativos y educacionales, y habían sido provistas con amplios recursos materiales. Iglesias, monasterios, hospitales y escuelas tenían con frecuencia grandes rentas y extensivas posesiones, que suscitaban "*la envidia de los gobernadores seculares*". La Reforma permitiría a éstos, secularizar la vasta riqueza eclesial.

También había en la Reforma una nueva concepción del hombre que la hacia especialmente atractiva. Las emociones humanas, a las cuales apelaron los reformistas, fueron otro medio de expansión de la Reforma. Las mismas ideas que estos innovadores defendían – libertad cristiana, licencia de pensamiento, el derecho y capacidad de cada individuo de encontrar su propia fe en la Biblia y otros principios similares – estaban en la línea del pensamiento humanista defendido por Erasmo de Rotterdam, Tomás Moro y otros; estas ideas eran muy seductoras para muchos europeos del siglo XVI.

La Reforma se expandió con rapidez inusitada, dando origen a múltiples confesiones, teniendo especial relevancia la confesión abanderada por Jean Calvino que tuvo en Suiza su principal foco. La reforma liderada por Calvino, se había iniciado casi simultáneamente en Zurich y Ginebra, extendiéndose por los países vecinos, llegando a Escocia de la mano de John Knox, que se había formado en Ginebra, dando origen a la Iglesia Presbiteriana. El calvinismo enfatiza la depravación de la naturaleza moral humana e insiste en la necesidad de la gracia soberana de Dios para la salvación. La Biblia enseña que las personas son completamente incapaces de seguir a Dios o escapar de la condenación delante de él y que solamente por intervención divina cabe salvarse. Una persona es salvada mientras que otra es condenada, no por causa de la voluntad, fe o alguna otra virtud en la persona, sino por causa de la elección soberana de Dios para tener misericordia de él. Aunque la persona debe actuar para creer y ser salvo, esta obediencia de fe es el regalo de Dios según el calvinismo, y por esto Dios completa la salvación de pecadores. Esto produce una actitud de dependencia absoluta de Dios, la cual se identifica no solamente con actos temporales de piedad sino que es un amplio patrón de vida que se aplica desde cada obra trivial hasta la más importante. Para el cristiano calvinista, toda la vida es religión cristiana. Se trata, por decirlo así, de una radicalización del luteranismo.

Esta concepción calvinista rigurosa en lo moral y pesimista acerca de la condición humana, tendrá más tarde una acogida favorable por parte del jansenismo impulsado por St. Cyran y hallará un terreno abonado en las misiones que jesuitas y franciscanos predicarán en el País Vasco a partir de la segunda mitad del siglo XVIII.

Calvino en Navarra

Jean Calvino (1509-1564) tenía 25 años cuando, perseguido por sus ideas reformistas y en plena elaboración de su pensamiento teológico, se refugia en la corte de la reina Margarita de Navarra en Nerac, donde permanecerá por espacio de dos años. Allí, en el castillo de Nerac, se encontró con un ambiente propicio al desarrollo de sus tesis y trabó amistad con humanistas y pensadores que habían hallado en la corte navarra la protección de una reina culta y simpatizante de las ideas reformistas.

Margarita de Navarra (1492-1549) fue una mujer sumamente influyente en su época, especialmente a partir de 1515 cuando su hermano, Francisco I, fue coronado rey de Francia, desempeñando un importante papel político. Asimismo fue una mujer muy avanzada en su tiempo, ya que escribió y publicó diversas obras. Escribió al estilo platónico un *Diálogo en forma de visión nocturna* (1525), así como el poema *Espejo del alma pecadora* (1531) atacado por la Sorbona, debido a las ideas reformistas que contenía. También escribió *Las Margaritas de la Margarita de las princesas* (1547), pero su obra más conocida será el *Heptamerón,* escrita a semejanza del *Decamerón* de Boccacio, cuya traducción al francés había patrocinado. El *Heptámeron* recoge 72 relatos que se desarrollan durante siete días. Como en la obra de Boccaccio, los relatos se inscriben en una historia cerrada. Diez viajeros se reúnen en una abadía, donde una tremenda tempestad les deja incomunicados. A fin de entretenerse, cada uno de ellos cuenta una historia real o inventada, dando lugar con ello a un ameno diálogo suscitado por los comentarios de los oyentes. La reina Margarita de Navarra era sumamente apreciada por su carácter abierto, su cultura y por haber hecho de su corte un brillante centro humanista. Acogió con agrado los inicios de la Reforma difundiendo el evangelismo y las ideas de Platón. Es esta reina culta al estilo renacentista, con criterio libre y reformadora la que acogerá a Calvino en su corte.

En su trabajo sobre el *Segundo Renacimiento*, que el autor sitúa entre los años 1450 y 1530, J. L. Orella Unzué señala que la Corte de Nerac se caracterizaba por ser "*un foco de atención de escritores, artistas y reformadores franceses como Lefebre, Antonio Heroet, Pontus de Tyard, Pericis, Calvino*

o Rabelais[83]". En una época en la que las fobias y contiendas religiosas se impondrán a lo largo de Europa, la corte de Margarita de Navarra destaca por su tolerancia con los reformadores que encuentran refugio seguro en el Bearn. Entre los escritores acogidos por la reina de Navarra, J. L. Orella menciona al poeta vasco Bernard D´Etxepare, pero no consta su presencia en dicha corte, aunque el perfil del escritor vasco, así como el ambiente propicio de la corte navarra lo haga plausible. Quien si acudió y residió en dicha corte fue François Rabelais, el cual en su obra *Gargantua* reproduce el ambiente de la corte navarra y menciona en su obra algunas frases en vascuence.

Es en esta corte de Nerac donde Calvino fue acogido y en lo sucesivo mantendrá una estrecha relación con la reina Margarita y más tarde con su hija Jeanne D´Albret. La amistad de Calvino con Margarita se verá no obstante perturbada por la solapada crítica que Calvino realizó de los gustos estéticos de la reina. Es conocido el rigorismo moral del reformador ginebrino y no ha de sorprender, por tanto, su disgusto por la traducción del *Decamerón* amparado por la reina Margarita, así como por el cariz de algunos cuentos de su *Heptameron*. Margarita hizo saber su disgusto a Calvino y este trató de excusarse y pretendió seguir disfrutando del favor de la reina navarra a quien incita a avanzar en la extensión de la Reforma en su reino.

El año 1533, la obra de Margarita de Navarra, fue tildada de heretizante por la Sorbona hasta el punto de que Francisco I, rey de Francia, tuvo que acudir en su defensa. De algún modo el reino de Margarita de Navarra era un islote reformista en medio de los bloques contrarreformistas de Francia y España. Esta insularidad religiosa tuvo su correspondencia en el ámbito político y los reyes de Navarra hubieron de hilar muy fino para preservar su autonomía en medio de los potentes estados francés y español.

El emperador Carlos V quiso casar a su hijo, que reinaría con el nombre de Felipe II, con Jeanne D´Albret, la hija de Margarita, con la pretensión de que los reyes de Navarra se olvidaran a perpetuidad de la reivindicación de recuperar la parte del reino anexionada en el año 1512 por lo Reyes Católicos, pero su tío Francisco I tenía otros proyectos para ella.

83 Op. Cit. p.513

La reina protestante de Navarra

Jeanne D´Albret nació en el año 1528 en el castillo de Fontainebleau cuando su madre había cumplido 36 años. La infanta de Navarra se educó en la corte del rey Francisco I donde recibió una formación humanista de la mano de su preceptor Nicolas Bourbon. Su tío el rey de Francia quiso casarla con Guillermo de Clèves pese a la oposición de las Cortes del Bearn, cuando sólo contaba doce años de edad. Muerto Francisco I el matrimonio de su sobrina fue anulado y se casó con Antonio de Borbón quien aportó al matrimonio el Ducado de Vendôme.

Cuando Jeanne accedió al trono de Navarra sus posesiones abarcaban una parte del antiguo reino de Navarra, Zuberoa, Bearn, Labrit, Armagnac, Foix y Vendôme. Esta dispersión territorial de su soberanía hacía especialmente apetitosa su absorción por las monarquías de Francia y de España. Algunos historiadores ven en esta situación la oportunidad de marcar territorio políticamente, valiéndose de la religión como elemento diferenciador.

Impelida por la necesidad de identificar a su reino en contraposición a las dos grandes monarquías circundantes los cuales eran, además, dos potencias contrarreformistas, Jeanne D´Albret se declaró protestante y haciendo buena la máxima *"cuius regio, eius religio*" decretó la conversión de sus súbditos al protestantismo. Los escarceos reformistas de su madre no habían trascendido del ámbito cortesano, pero la reina Jeanne convirtió su reino en protestante, al menos formalmente.

El protestantismo tendrá en el conjunto del País Vasco un comportamiento desigual y asimétrico. En los territorios del ámbito español la reforma no cuajará, como tampoco lo hará en la diócesis de Bayona. En la Baja-Navarra y en Soule, sin embargo, la reforma protestante prenderá con fuerza aunque sólo sea en una parte de la sociedad. Es la elite burguesa la que con mayor fervor abrazará las ideas reformadoras, mientras el pueblo llano seguirá en su mayoría afecto a la Iglesia jerárquica de siempre. En Zuberoa, no obstante, logrará una cierta implantación de la mano de hombres como Enecot Sponde, que fue uno de los primeros en abrazar la nueva fe y era secretario de la reina Jeanne D´Albret . También profesará las ideas reformistas su hijo Jacques Bela (1585-1667), autor de un diccionario euskerico y una gramática euskaldun.

El Parlamento de Burdeos inició acciones contra los reformadores, que fueron considerados herejes en los años 1549 y 1550, pero de poco sirvieron las medidas legales ante el hecho decisivo de que la reina Jeanne D´Albret se diera a conocer como protestante y liderara la implantación de la reforma en sus dominios. Jeanne D´Albret, reina de Navarra, era la madre del futuro Enrique IV y abjuró del catolicismo el día 25 de Diciembre de 1560 y comenzó a llevar una dura lucha contra el catolicismo, impidiendo predicar a los predicadores de la fe romana e impulsando la difusión de las ideas reformistas.

De talante nada conciliador la reina prohibió las procesiones y el culto a los santos y decretó la pena de muerte contra quienes permitieran dichas expresiones religiosas. En el año 1564 Jeanne D´Albret instituyó una comisión o consejo encargado de la venta de todos los bienes de la Iglesia católica y entregó la titularidad de las iglesias a los ministros protestantes. También comenzó a construir nuevos templos calvinistas que se denominaban "*elizetxea*k".

El introductor, no obstante, de las ideas reformistas fue el capellán de la reina Jeanne, Gerard Roussell, que en el año 1536 fue elevado a la dignidad episcopal como obispo de Oloron, a cuya sede pertenecía Zuberoa. El obispo no pertenecía a ninguna de las obediencias protestantes, pero predicaba las ideas de estos aunque sería mal visto tanto por unos como por otros. Roussel jamás rompió los lazos que lo unían a Roma y era un hombre virtuoso y austero, de gran atractivo personal. Jeanne D´Albret envió a Zuberoa y a la Baja Navarra a Jean Cheverry formado en Ginebra y Lausana, para que predicara la nueva fe junto otros reformadores como Jean D´Echart, Sanz de Tartas, Jacques de Bustanoy y Jean de Leizarraga a quien se le asignará un importante cometido en los planes proselitistas de la reina.

La otra Reforma de Jean Leizarraga

Jean Leizarraga era originario de Briscous y fue comisionado por la reina para que tradujera la Biblia al euskara. Lutero había traducido el Nuevo Testamento al alemán en el año 1521, situando la lectura de las sagradas escrituras en la centralidad de la nueva fe. Consciente de la importancia de que los fieles pudieran acceder sin intermediarios a los textos sagrados, la reina Jeanne financió e impulsó su traducción al euskara. Leizarraga fue llamado a la corte de Pau en el año 1563 y dos años más tarde había culminado su

traducción, pues es en este año cuando somete el texto a la supervisión de los ministros protestantes entre los que figuraban Jean de la Rive, Sanz de Tartas y Landetcheverry. La traducción realizada por Leizarraga fue editada en el año 1571 en la Rochelle, bastión de los reformistas de Francia, con el título *Jesus-Christ gure Jaunaren Testamentu berria*. Leizarraga confeccionó así mismo otros textos para su uso en la liturgia protestante y es el autor de diversas traducciones de salmos e himnos religiosos.

Leizarraga fue nombrado ministro de la Iglesia reformada de Labastide-Clairance y destacó en el lugar por su tolerancia, ya que consta que celebraba oficios católicos para los fieles de dicha creencia, así como celebraba la liturgia reformada para uso de los fieles protestantes. La historia, en todo caso, ha preservado la figura de Leizarraga como el de un gran humanista, profundo conocedor del euskara con el que obtuvo rendimientos culturales nunca antes alcanzados por ningún cultivador del idioma vasco.

Del mismo modo que la traducción del Nuevo Testamento de Lutero, fijó para el alemán moderno sus pautas de desarrollo, Leizarraga con su traducción estableció los derroteros por los que el euskara debía desarrollarse y adaptarse a la cultura moderna escrita. Su obra como cultivador del euskara es, sin duda, una de las más importantes de cuantas se han llevado a cabo y pudo haber significado un avance importante de la lengua en el supuesto de haber triunfado la reforma calvinista en el conjunto del País Vasco o al menos en una parte significativa del país. Sus conocimientos lingüísticos y su instinto cultural le llevaron a crear un paradigma idiomático que se ajustaba a la perfección a los derroteros por los que comenzaban a caminar las lenguas romance del entorno. De haber cuajado la reforma "idiomática" de Leizarraga, muy posiblemente, el devenir del euskara hubiera sido otro y su difusión y utilización escritas hubieran sido del todo punto superior a los conocidos. Sin embargo, la corta vida de la reforma calvinista auspiciada e impulsada por la reina Jeanne, hizo que el magnífico trabajo de Leizarraga quedara arrumbado y fuera mirado con desconfianza por ser vehículo de las ideas reformistas.

El modelo de euskara elaborado por Leizarraga tenía la virtud de ser culto y maleable a las corrientes culturales de la época, las brillantes soluciones aportadas al léxico y la superación de algunos arcaísmos de su gramática, hicieron de su modelo unificado un instrumento eficaz y capaz para asumir

los retos de la modernidad. Sin embargo, el euskara habría de proseguir por otros derroteros más "puros" y presuntamente más "autóctonos" de la mano de Axular y su escuela, quedando en el olvido el camino iniciado por Jean de Leizarraga, cuyo mérito no será reconocido hasta cuatro siglos más tarde de la mano de Gabriel Aresti y otros, que entendieron la precoz intención de Leizarraga cuando se dispuso a "reformar" el euskara como instrumento eficaz de cultura.

Del malogrado esfuerzo de Leizarraga quedaron unos pocos ejemplares que escaparon a la *contrarreforma*. Pues aunque la reina actuó con energía y convicción no logró que todos sus vasallos compartieran su fe. Tuvo que hacer frente a múltiples reacciones contrarias y, aunque sí logró la adhesión de las élites suletinas a las ideas reformistas, el pueblo llano no se comportó del mismo modo. En la Baja Navarra, además, la reforma no cuajó sino muy superficialmente y tan sólo de la mano de algunos mandatarios próximos a la corte. El Conde de Gramont fue quien se encargó de salvar las reticencias de bajonavarros y suletinos para con la nueva fe y se propuso implantar por la fuerza de las armas los edictos que la reina propuso en el año 1566. En Zuberoa fue Guillermo de Abaddie, cura de Barcus, quien encabezó la resistencia a los dictados religiosos de la reina Juana y plantó cara al ejército hugonote, mientras que en la baja Navarra una liga formada por el Baron de Luxe y el Vizconde de Echauz entre otros, se encargó de hacer frente a los deseos de la reina.

Una Reforma forzada

Para vencer la resistencia de sus vasallos a convertirse a las ideas reformistas, Jeanne D´Albret envió a su hijo adolescente Enrique de Bearn, futuro rey de Francia, al frente de las tropas que habían de imponerlas. El futuro Enrique IV impuso la fe calvinista a los habitantes de St. Jean Pied de Port y ajustició a sus líderes. La reina Juana suavizó algo sus posiciones e impulsó el uso del euskara en los nuevos templos, pero no logró la adhesión masiva de las masas populares a la fe reformada. Todavía en los años 1569 y 1570 enviará tropas a la Baja Navarra para lograr la ansiada conversión y varios templos de la Baja Navarra serán derruidos y otros incendiados como testimonio de su ardiente fe.

Estas turbulencias teológicas y religiosas, fueron aprovechadas por el muy católico rey de España Felipe II, para poner de manifiesto ante el Papa el peligro que suponía el que algunos territorios vascos del lado español estuvieran sometidos a la jurisdicción de un obispo francés. Felipe II solicitó formalmente del Papa Pío V que la treintena de parroquias españolas bajo dominio del obispo de Bayona, pasaran a jurisdicción del obispo de Pamplona.

La excusa formal para la anexión de esas parroquias consistió en que la reina Jeanne no había autorizado la puesta en vigor de los decretos del concilio de Trento en los territorios bajo su soberanía. Ésta fue la excusa por la que fue solicitada la intervención del papa para instaurar la vigencia conciliar en todo el territorio vasco de España. La Inquisición española y las Cortes de Navarra, reunidas en Tudela el año 1565, reclamaban la aplicación de los decretos conciliares en todo ámbito navarro. Felipe II se apresuró a solicitar el favor papal.

El Papa Pío V accedió al deseo del monarca español y es así como las parroquias del antiguo arciprestazgo de Fuenterrabía pasaron a forma parte del obispado de Pamplona junto a otras treinta y cuatro parroquias del Baztán y raya fronteriza. La Bula papal, del día 30 de Abril de 1566, lo decretaba así: "*considerando cuanto peligran en estos tiempos la religión cristiana y la fe católica en los reinos de Francia y que los moradores de los dichos lugares villas y caseríos viéndose precisados a acudir a la ciudad de Bayona, que está en el reino de Francia, por razón de sus asuntos espirituales pertenecientes al fuero eclesiástico, podrían fácilmente a causa de su comunicación con los habitantes de Francia, caer e incurrir en algunos errores que hoy prevalecen en ese reino... se manda que en el término de seis meses nombren un vicario...*" Este vicario habría de sustituir "de facto" la jurisdicción del obispo de Bayona sobre los enclaves eclesiásticos de Navarra y Gipuzkoa.

El obispo de Bayona se opuso en vano a la segregación de parte de su diócesis y no cejó en su empeño elevando memoriales y protestas a Roma hasta bien entrado el siglo XVIII, sin que fueran jamás atendidas sus demandas.

Al morir Jeanne D´Albret su hijo Enrique IV le sucedió como rey de Navarra y restableció el culto católico allá donde su madre impusiera la fe reformada. Pronto quedó restablecido el antiguo orden religioso en el Labourt y en la Baja Navarra aunque en Zuberoa tardaría aún el restablecimiento pleno de la libertad de cultos. Todavía en el año 1583 el obispo de Oloron, residente a la sazón en Mauleon, fue avasallado por un tropel de protestantes que saqueó su palacio, poniendo en fuga al obispo. Las tensiones religiosas todavía se prolongarán hasta que en el año 1593 Enrique IV abjuró, en la catedral de S. Denis, de su fe protestante con la famosa frase de "*Paris bien vale una misa*" y, posteriormente en el año 1596, promulgará el edicto de Nantes por el que establecía la libertad de los calvinistas para profesar su fe y poder acceder a la función pública.

Con la abjuración del rey de Francia se puso fin a una época turbulenta en la que el País Vasco continental conoció los aires de la reforma protestante con la premura de los vaivenes religiosos de sus reyes, marcados por el estigma de la violencia religiosa. Según Roland Moreau, el hecho de que la población campesina ignorara la lengua francesa fue un obstáculo insalvable para que las masas populares accedieran a las predicaciones que postulaban la fe reformada. Con ser ello cierto, tampoco se puede menospreciar el hecho de que la cultura popular había hecho suyos los postulados de la fe católica junto al culto gratificante a los santos y a la Virgen, de los que abominaban los calvinistas.

El influjo del calvinismo en el País Vasco continental fue tan efímero como leve. Al ser Gipuzkoa la puerta de entrada a Castilla, tanto por tierra como por mar, la Inquisición tuvo especial cuidado en nombrar comisionados en el puerto de Pasajes para que vigilaran y denunciaran, en su caso, los envíos de propaganda luterana a España. En el capítulo dedicado a la propaganda luterana en su libro sobre el luteranismo en España (*Luther´s Ghost in Spain* (1517-1546), John E. Longhurst da cuenta de algunas aprehensiones de libros y escritos luteranos en el puerto de Pasajes. Las primeras traducciones de las obras de Lutero al español se produjeron en Amberes en el año 1520 y el papa León X (1515-1521) había mandado al condestable de Castilla para que velara por la no difusión de los textos en España. A pesar de las prohibiciones, sin embargo, se introdujeron diversos materiales y algunos fueron detectados en Pasajes y San Sebastián.

En el año 1523 los inquisidores de Calahorra intervinieron ante el apresamiento de un barco francés que portaba libros luteranos. La inquisición intervino pero no actuó con presteza ya que los libros fueron distribuidos entre el clero y algunos bachilleres donostiarras. En vano se afanó la inquisición para que los libros fueran buscados y secuestrados. En el mismo año de 1523 un barco holandés cargado con libros luteranos fue apresado y conducido al puerto de Pasajes. Los libros fueron requisados y quemados en la plaza pública.

Algunos libreros trataban de burlar la censura establecida y porfiaban por obtener escritos luteranos. El año de 1559 arribó al puerto de Pasajes un barco francés que contenía veinticinco fardos de libros luteranos. Los libros iban destinados a un librero de Alcalá de Henares llamado Bartolomé Robles. La cantidad de los libros requisados llegaba a los 3.000. Al año siguiente fueron requisados diversos fardos que contenían libros luteranos en el puerto de Bilbao.

Los puertos vascos mantenían una estrecha relación con los puertos de Holanda, Inglaterra y Francia y era relativamente sencillo burlar la vigilancia de la inquisición. Los puertos de Burdeos y La Rochelle en Francia eran enclaves con una fuerte población hugonote y las asiduas relaciones con los puertos vascos hacían especialmente inocua la vigilancia de la inquisición. No obstante, el tribunal de la inquisición de Calahorra procesó y condenó, entre los años 1538-1558, a un total de 946 vascos por profesar ideas protestantes.

El año 1565 Felipe II recibe de sus embajadores en Francia e Inglaterra, la advertencia de que existe una campaña organizada desde Ginebra para introducir libros luteranos en España. Se le avisaba al rey español de que por lo visto en Bayona se introducían libros en toneles para ser transportados a España y los predicadores luteranos se disfrazaban con hábitos religiosos para introducirse en Navarra. El inquisidor licenciado Moral se vio obligado a viajar a San Sebastián para constatar in situ las denuncias. En Junio de 1567, hallándose en San Sebastian el mencionado inquisidor Moral escribía al Inquisidor General diciendo que el mayor peligro de contagio herético se hallaba en las relaciones comerciales que tenían los donostiarras con los herejes y proseguía diciendo que "*se ha de hacer poco caso a las ganancias de hacienda cuando hay peligro para las almas y todo el reino contra lo instituido*

por la Iglesia Católica"[84]. El licenciado Moral viajo de San Sebastián a Fuenterrabía y al valle de Oiartzun, donde se muestra preocupado porque le "*alarma que en La Rochelle los luteranos digan que tienen ministros en San Sebastián y que predican cada noche, pero yo no lo puedo descubrir*"[85]. Esta frustrante constatación no debe inducirnos, sin embargo, a la sensación de que el protestantismo fuera un peligro inminente ni poderoso en una tierra donde abundaba una población incrédula e incapaz de leer. El protestantismo vasco incidió poco y en un territorio muy acotado, en el que tuvieron que ver más las ambiciones políticas que las cuestiones de fe.

84 Op. cit. p. 195

85 Op. cit. p. 196

PROBLEMAS EN LA IGLESIA DEL PAÍS DE LOS VASCOS (1599-1618)

El Labourt fue durante mucho tiempo, conocido como el país "*des basques*" y no sería hasta el siglo XIX cuando dicho nombre se generalizó para designar a la totalidad de la población de las provincias vascongadas. El período al que nos vamos a referir es el comprendido entre los años 1599-1618 que es el correspondiente al episcopado de Bertrand d´Echauz[86], que marcó profundamente a la Iglesia labortana.

El obispo Bertran D´Etxauz

Bertrand Echauz (1557-1641) nació en Baigorri y fue obispo de Bayona, arzobispo de Tours y primer capellán de los reyes Enrique IV y Luis XIII. Pertenecía a una noble y vieja casa de la Baja Navarra. Era hijo de Antonio d'Echauz caballero, vizconde d'Echaux o Baigorry, señor de Labets y de Sallejuzan, y de Suzanne de Saint-Ésteven. Mantuvo una relación de amistad con el rey Enrique IV por quien fue promovido a la sede episcopal en sustitución de Jacques Maury. Fue consagrado obispo por el Papa Clemente VIII el 17-l-1599, habiendo permanecido la sede vasca vacante durante seis años. Luchó contra el calvinismo, fuertemente arraigado en su diócesis; asistió a la asamblea de los Estados de Navarra encargada de la redacción

86 Bertrand de Echaus – Bertrand d´Etxauz

de los Fueros y costumbres del reino de Navarra; acompañó varias veces al rey en sus viajes; en 1611 fue nombrado primer capellán de Luis XIII y se encargó, ese mismo año, del apaciguamiento de los debates fronterizos entre las llamadas Alta y Baja Navarra. Tras veinte años de episcopado en Bayona, fue nombrado arzobispo de Tours, donde falleció el año 1641. Luis XIII solicitó de Urbano VIII el cardenalato para Echauz, pero, las intrigas de Richelieu lo impidieron.

El padre del obispo Echauz se había destacado en la oposición a Jeanne d´Albret cuando ésta quiso extender el protestantismo a la Baja Navarra sosteniendo acciones militares en St. Jean Pied de Port. Con Enrique IV, hijo de Jeanne d´Albret, mantuvo una estrecha relación llegando incluso a financiarle algunas de sus actividades.

Bertrand Echauz fue educado por los jesuitas, a los que siempre profesará su admiración, y era además hombre de vasta cultura y políglota, pues amén de su euskara natal dominaba otras seis lenguas. Es a Echauz a quien le corresponderá la implantación de las orientaciones tridentinas en el País Vasco continental como obispo de Bayona.

Echauz toma posesión de su sede el 15 de noviembre de 1599 y sabedor de la fuerza que le da el favor real dejará sentir su influencia también en el orden político. El será quien redactará el libro de los fueros y las costumbres del Labourt e intervendrá así mismo en las siempre complicadas labores de establecer lindes ciertas y seguras con el reino de España. Pero es en la tarea pastoral donde ejercerá su mayor empeño, restaurando las maltrechas parroquias tras la crisis de la guerra de las religiones y los vaivenes habidos con el ímpetu reformador de la madre de su amigo y rey, Enrique IV.

Echauz intervino en el Parlamento de Paris como diputado del Tercer Estado y es allí donde entabló amistad con Richelieu con quien mantendrá una relación no exenta de celos y agravios por parte de quien será el valido real por excelencia. Louis XIII solicitó la dignidad cardenalicia para el obispo baigorritarra, pero Richelieu lo impidió, celoso de su poder. Bertrand Echauz fue nombrado arzobispo de Tours, pero jamás se desentendió de su País Vasco natal, donde siempre mantuvo lazos de complicidad e influencia. Fue sin duda el vasco más descollante de su tiempo y Axular cuando

le dedicó su *Gero* no dejo de testimoniarlo al escribir que "*vuestra casa, donde quiera os hayáis hallado, ha sido siempre casa, refugio y orientación del vasco. Todos os recurren siempre en la necesidad. A vos presentan sus penas, sus cuitas, proyectos e infortunios Vos habéis sido y seguís siendo la honra la columna, el sostén de los vascos, cántabro fino, natural y verdadero*"[87]. Suena solemne y sincero el elogio de Axular "*zu izan zara euskaldunen ohorea, habea, iabea, sostengua eta kantabres fina…*", pero es sin duda el testimonio del reconocimiento que su generación le profesaba por boca de Axular.

Echauz protegió con tesón a Axular cuando éste tuvo problemas para regentar la parroquia de Sara debido a su naturaleza de navarro pero español, y fue sin duda el mayor animador del Axular renuente a dar a la luz su pensamiento por escrito. Pero Echauz también protegió a St. Cyran cuando era un clérigo joven y, más tarde, cuando lo aupó en su carrera eclesiástica que lo conduciría a la abadía de Port Royal.

Además de Axular, Echauz estuvo asistido y rodeado en su diócesis de Bayona de escritores euskaldunes de la talla de Gillentena, Joannes Etcheberry y Povreau. Gillentena, por cierto, estableció con la anuencia de Echauz un acuerdo con St. Cyran para cederle éste los derechos del curato de Ichassou.

A Echauz le sucedieron en la sede bayonesa obispos de la talla de Raymond Montaigne, sobrino del escritor de los famosos *Essais* y más tarde sería François Fouquet, hermano del célebre ministro de finanzas de Luis XIV, quien ocuparía la sede pero será Bertrand Echauz quien sea recordado como el gran obispo de Bayona que definitivamente asentó a la Iglesia labortana en la etapa posterior al concilio de Trento. Su influjo en la cultura vasca quedó para siempre establecido por el memorable testimonio de Axular y de algún modo a él le cabe el mérito de haber conducido la Iglesia vasca al desarrollo más cabal del euskara como lengua de difusión religiosa.

Al obispo Bertrand Echauz le correspondió regir la diócesis en un período tan convulso como trepidante. Fue mecenas de los escritores de la Escuela de Sara reunida en torno a Axular, pero así mismo fue el protector

87 Texto dedicatoria del *Gero*, traducción de Luis Villasante

del los fundadores del jansenismo Jean Duvergier d´Hauranne (abad de St. Cyran) y Jansenio quienes convivieron por algún tiempo en Bayona. La hora más amarga de su episcopado, sin embargo, coincidió con los procesos iniciados por Pierre De Lancre contra la brujería en el Labourt. Entonces se enfrentó al magistrado bordelés para impedir que fueran a la hoguera cinco sacerdotes.

Expondré a continuación el panorama que en el Labourt había tras el concilio de Trento y la reciente expansión del protestantismo de la mano de Jeanne D´Albret. Nos fijaremos para ello en tres personajes que modularán otros tantos episodios que marcan el devenir de la Iglesia Vasca en el País Vasco-francés. Nos referiremos primero a Pierre De Lancre para proseguir con Piarres Axular y concluir con Jean Duvergier d´Hauranne, abad de St. Cyran, y el fenómeno del jansenismo.

Pierre De Lancre o la teología del terror

Pierre De Lancre fue un magistrado bordelés, hijo de vascos, oriundos de la Baja Navarra, pero emigrados a la capital de Aquitana. Su verdadero apellido era Arostegui, pero debido a la escasa estima en que tenía su origen vasco, prefirió tomar el nombre de su casa en Burdeos, y se hizo llamar Sieur De Lancre. En el libro que seguidamente comentaremos, abomina de los vascos que no dudan en abandonar sus apellidos para asumir el nombre de la casa donde residen "*se hacen nombrar damas y señores y renuncian a sus apellidos e incluso las mujeres el apellido de su marido para tomar el nombre de su casa por endebles que estas sean*"[88], pero el no tuvo inconveniente en actuar del mismo modo y sustituir el apellido de Arosteguy por el De Lancre.

Por su perfil psicológico y su extrema credulidad, De Lancre era seguramente el magistrado menos indicado para ejercer las tareas que le serán encomendadas. Además llovía sobre mojado cuando Lancre llegó al Labourt dispuesto a limpiar de brujas la región. Algo se sabía ya sobre las brujas y sus manejos y el ambiente era propicio. Ya en el año 1576 María de Chorropique había sido quemada bajo la acusación de ser bruja junto a

88 Utilizaremos en las transcripciones siguientes la versión castellana titulada: *Tratado de brujería vasca*, editada por Txalaparta y realizada por Elena Barberena, Tafalla, 2004, p. 4.

otras cuarenta desgraciadas. El País Vasco continental atravesaba, además, una época convulsa y en la frontera se vivía una situación de inestabilidad política causada en parte por la llegada de gentes que abandonaron España, tras la expulsión de los judíos el año 1492. Algunos de ellos se refugiaron en la zona fronteriza del País Vasco francés y a éstos les siguieron los judíos también expulsados de Portugal. Enrique IV, por otra parte, había buscado la insurrección de los moriscos españoles para causarle problemas a la monarquía española con quien estaba enfrentado. El rey español reaccionó expulsando, a su vez, a los moriscos, de los que algunos también se refugiaron en la raya fronteriza, pese a la orden del rey francés de no instalarse al sur del río Garona. Si a esta población de aluvión le añadimos la presencia de tribus de *"bohemios"* o gitanos establecidos en Urrugne, Ascain, Espelete, Cambo, Ciboure y St. Jean de Luz, nos encontramos ante un coctel explosivo que cualquier incidencia podía hacer explosionar.

El incidente, o los incidentes, mejor, se produjeron con ocasión de la pugna entre las poblaciones de Ciboure y St. Jean de Luz a causa de sus intereses enfrentados en las cuestiones marítimas y portuarias. Ambas poblaciones tenían una alta densidad de población y su flota sumaba 700 embarcaciones. Los celos comerciales y la pugna por la primacía portuaria hizo que se cruzaran las primeras acusaciones de brujería y hechizos que motivaron el que la máxima autoridad política del Labourt, el Bailli Jean Paul de Caupenne y Señor de St. Pée solicitara la ayuda del rey para sofocar a las brujas que en *"inmensa cantidad"* poblaban el Labourt. La inestabilidad de la frontera se materializó, además, en pleitos de lindes y mugas en el río Bidasoa, que vinieron a reforzar la decisión del rey para enviar al País Vasco a dos legados plenipotenciarios para imponer el orden y fijar las fronteras. De Lancre y D´Espainet fueron los dos magistrados que llegaron a Bayona el día 2 de Julio de 1607, habían salido de Burdeos el día 27 de Junio. Lancre actuará con contundencia y crueldad infinitas hasta que, cuatro meses más tarde, día 1 de Noviembre sus poderes le serán derogados. Detrás dejará los cuerpos de casi 80 inocentes torturados y ajusticiados.

Asombra y estremece contemplar lo que ocurrió en el Labourt hace exactamente cuatro siglos, pero nuestro asombro no debería ser tan extremo si miramos las sinrazones que aún en nuestro tiempo, se han cometido bien sea en Auschwitz, Darfur o el Goulag. Es preciso que reparemos con algún detenimiento en la ola de terror y muerte que asoló las tierras labortanas,

causando un trauma infinito que, a buen seguro, no es ajeno al devenir de la religiosidad y la cosmovisión de los vascos posteriores. Veamos cómo era la mente enferma y obsesiva de aquel magistrado que renegando de sus orígenes se alzó con el martillo de la intolerancia y la vesania contra los paisanos de su padre, Bernard Rosteguy.

Pierre De Lancre creía en las brujas. Se había pasado la vida estudiando los libros sobre brujería y su libro de cabecera era el titulado "*Disquisitiones magicae*" escrito por el jesuita español Martín Del Río, que era una auténtica enciclopedia de la magia y sus múltiples manifestaciones.

Lancre veía brujas por todas partes y se sentía destinado a perseguirlas; de su empeño megalómano nos dejó el excepcional documento que escribió para justificarse a sí mismo y limpiar su figura ante la historia. "*Tableau de l´inconstance des mauvais anges et demons, ou il est amplement traité des sorciers et de la sorcellerie*" se titula el libro que escribió en su descargo. El libro no tiene desperdicio por cuanto desvela la obsesiva y cruel enajenación del autor mediante la escalofriante descripción de la hecatombe producida. En su libro se refiere repetidas veces al jesuita Del Río, en busca de argumentos y fundamentos teóricos.

Pierre Lancre tenía cincuenta años cuando inició el proceso contra las presuntas brujas labortanas. La instrucción del proceso lo hizo en solitario, puesto que D´Espagnet, el otro comisionado del rey, se dedicó en exclusiva al tema de las lindes fronterizas en el Bidasoa. Durante gran parte del proceso se alojó en el castillo de St. Pée cuyo señor estaba en el origen del procedimiento al haberlo reclamado al rey Enrique IV.

Durante cuatro meses se empeñará en cuerpo y alma en descubrir, torturar, juzgar y ajusticiar a la brujas preservando "*mediante el terror de la tortura*" a quienes pudieran estar predispuestos al contagio de la brujería. Todo acusado de brujería era ya culpable para Lancre, puesto que si el acusado declaraba tras la tortura era para culpabilizarse y si se callaba era porque el diablo le otorgaba el arte del silencio y de la *"taciturnidad"*. En sus averiguaciones, Lancre interpeló a niños de corta de edad que no dudaron en acusar a sus padres de actos de brujería; prestaba valor probatorio a las acusaciones de niños no mayores de ocho años. Tenía ideas muy particulares acerca del mal y del bien, del mar

y de la tierra, de las manzanas y de las mujeres. También era un erudito de lo esotérico y veía la intervención del diablo por doquier.

Con toda la seriedad del mundo, Lancre incluye en su libro el testimonio de quienes habían visto acudir por bandadas al Labourt a los demonios expulsados de América por la labor de los misioneros y que hallaron al norte del Pirineo una suerte de refugio para diablos. Ello explicaría a su entender la abundancia de diablos en el País Vasco francés que unida a la proclividad hacía la *"inconstancia"* de los vascos daría lugar al fenómeno satánico del Labourt.

Lancre tenía una opinión muy desfavorable de los vascos y de sus costumbres y le parece el colmo de la abyección la afición de los vascos por el mar "*en vista de que cuentan con una costa marina que vuelve a las gentes rústicas, rudas y mal civilizadas, cuyo espíritu voluble, así como su fortuna y recursos, están vinculados a jarcias y banderolas, movedizas como el viento; gentes que no tienen otros campos que las montañas y el mar otros víveres y granos que el mijo y el pescado, que comen sin otro trecho que el cielo y sin otros manteles que sus velas. Su región es tan estéril que se ven obligados a lanzarse a ese inquieto elemento, al que se han acostumbrado de tal manera a verlo tormentoso y atestado de borrascas, que nada temen tanto como verlo tranquilo y apacible han cifrado toda su buena fortuna en las olas que los agitan día y noche Los antiguos relacionaban el mar, el agua y el pescado con el odio y algunos de ellos con la inconstancia, argumentando que el agua extiende al fuego que se considera atributo del amor…*"[89]. Considera Lancre que es un disparate que los marinos vascos se trasladen a Terranova abandonando por largo tiempo a sus familias, ya que los niños serán pasto de los diablos y las mujeres les serán infieles engendrando hijos mediante el pecado. A las labortanas las considera impúdicas y se interesa de modo harto peculiar por sus tocados y vestidos; "*la forma de vestir, e incluso los peinados de las mujeres y las mozas, que parecen en cierto modo impúdicos en el Labourt las mujeres muestran de tal manera su trasero que todo el ornato de sus faldas plegadas esta en la parte posterior; y para que la gente lo pueda contemplar se recogen el vestido y se lo colocan sobre la cabeza, tapándose incluso los ojos con el mismo*"[90].

89 Op. cit. p. 33-35

90 Op. cit. p. 45

Claro que la culpa de casi todos los males lo tiene la abundancia de las manzanas en el País Vasco y la afición que sus habitantes demuestran por semejante fruto. Es curiosa la coincidencia De Lancre y de Aymeric Picaud respecto a la abundancia de las manzanas que ambos constatan. Es sabido lo que la manzana representa desde que el día en el que Eva, por instigación de la serpiente, comió del fruto prohibido e invito a Adán a probarlo. La profusión de las manzanas vascas no puede ser sino signo de perdición pues "*en un país de manzanas, las mujeres sólo comen manzanas, sólo beben jugo de manzanas, lo cual les proporciona la ocasión para que muerdan con agrado esta manzana prohibida, que hizo propasarse y quebrantar la prohibición del mandamiento de Dios a nuestro primer padre. Son Evas que seducen de buena gana a los hijos de Adán y, privadas de cerebro, viven en las montañas en absoluta libertad y simpleza, como Eva en el Paraíso Terrenal. Escuchan a hombres y demonios, prestando atención a cuantas serpientes las quieran seducir*"[91]. Mujeres tan peligrosas e impúdicas como las vascas no sólo reinan, sin embargo, en las montañas y en sus hogares, sino que también están presentes en las iglesias donde son causa de libertinaje y pecado: "*En todas las grandes iglesias del país hay también una mujer a la que llaman Benedicto, que hace la función de sacristán. A mi me parece que se acerca demasiado a los sacerdotes libertinos*"[92]. La sucia mente del magistrado no puede concebir que la institución vasca de la serora no obedeciera sino a causas y motivos pecaminosos y dice que "*es vergonzoso el que una mujer se encierre en una iglesia con un sacerdote, ya que lo que la serora puede hacer con total libertad en la oscuridad de la mañana, al mediodía hora de silencio en las iglesias una vez que se han quedado solos sin vergüenza ni escándalo, quedan con toda facilidad y libertad para hacer y decir lo que quieran y para cumplir los requerimientos que el diablo les dicte, bien para acudir juntos al Sabbat si ambos son brujos* "[93]. Seguramente sólo una mente impura podía imaginar las aberraciones que Lancre imagina, sospecha y escribe; y ello no sería más que una anécdota literaria de no ser porque dicha mentalidad, sea la de un magistrado con plenos poderes sobre la vida y la muerte de sus investigados.

91 Op. cit. p. 45

92 Op. cit. p. 47

93 Op. cit. p. 55

Las muchas lecturas acerca de la brujería habían proporcionado a Pierre De Lancre una teoría sobre la misma, así como un modelo de comportamiento de las brujas. Los tormentos y los *"hábiles"* interrogatorios hicieron que las sospechosas de ser brujas dijeran haberse comportado del modo en el que el juez instructor les sugería. La principal superchería se establecía respecto al aspecto del demonio que actuaba en los Sabbats y los poderes que éste desplegaba para conducir a las brujas al aquelarre, siempre de forma fantástica.

Era una evidencia para Lancre que el diablo asumía la forma de un macho cabrío y así se los aseguraban las criaturas y los adultos que en sus imaginaciones reproducían los supuestos preestablecidos por Lancre. Veamos el aspecto que el diablo ofrecía según los *"testigos"* y asistentes a los Sabbats: "*Marie de Aguerre, de 13 años, al igual que otros, confesaba que en dichas asambleas hay un cántaro en medio del Sabbat, del que sale el Diablo en forma de macho cabrío, y una vez fuera se hace tan grande que se vuelve espantoso. Otros dicen que es como un gran tronco de árbol oscuro, sin brazos y sin pies, que permanece sentado en un púlpito y tiene forma de rostro humano grande y horroroso. Otros que es como un gran macho cabrío con dos cuernos delante y otros dos atrás; que los adelante en su parte superior se levantan hacia atrás, como la peluca de una mujer, pero lo común es que solamente tenga tres cuernos, con una especie de luz en el del medio*"[94]. El macho cabrío según las distintas versiones tendrá más o menos cuernos y un aspecto más o menos horrendo, pero siempre es macho y siempre cabrón.

Existen además, aspectos particulares que nos llaman la atención por su similitud con la iconografía del dios Jano a quien siempre se le había representado con dos rostros. A éste respecto Janette de Abadie, de 16 años, una de las muchachas preferidas De Lancre y a quien escucha con mucha fe, afirma que el diablo en forma de macho cabrío "*tenía una cara delante y otra en la parte posterior de la cabeza, como pintan al dios Jano*"[95]. La afirmación sobre la similitud con Jano la proclama Lancre y no la muchacha quien al parecer se limita a constatar la presencia de las dos caras. En otro de los testimonios ofrecidos por Lancre se vuelve a mencionar la duplicidad de la

94 Op. cit. p. 65

95 Op. cit. p. 66

cara del demonio en los siguientes términos: "*dijo que vio al diablo en forma de hombre negro y repelente, con seis cuernos en la cabeza, a veces ocho, y un gran rabo detrás, con una cara delante y otra detrás de la cabeza, como pintan al dios Jano*"[96]. Según otros testimonios la segunda de sus caras se situaba justo encima de la cola "*por la que no profiere una sola palabra, pero le sirve para dársela a besar a los que le parezca bien, haciendo honor de éste modo a unas brujas sobre otras*"[97]. Tres, cuatro, seis u ocho cuernos; una o dos caras deberían haber hecho dudar al juez de la veracidad de los relatos partiendo de la versatilidad del aspecto de Satán, pero lejos de ello De Lancre se deleita con la constatación de la *"inconstancia"* de los relatos, que no es sino la manera como aquella gente *"inconstante"* se expresaba.

Sobre la insinuación de De Lancre sobre el parecido del diablo y el dios Jano, conviene recordar que a lo largo del medioevo en la lucha de la jerarquía eclesiástica contra las fiestas de invierno asimiladas a las antiguas fiestas saturnales que se celebraban en el mundo romano asimilaban al dios Jano con el diablo y a sus fiestas con el culto al diablo. No es, pues, extraño que De Lancre devoto lector de la casuística eclesiástica acerca del demonio y de sus representaciones recuperara al dios Jano para resituarlo en el centro de los Sabbats del Labourt.

Existe otra fijación de De Lancre para con las descripciones de los actos inmundos que las brujas, y particularmente los niños y niñas, realizaban en el Sabbat; son los actos en los que los iniciados besan el trasero del diablo y a su vez éste les devuelve el homenaje besando el trasero de los niños. Una exploración psiquiátrica del texto lancreano aportaría, sin duda, luz y evidencias acerca de las tendencias pedófilas del juez, que se solaza en la descripción de los actos lúbricos que tienen por protagonistas a los niños y niñas de corta edad, así como la preferencia que manifiesta por algunas de las testigos adolescentes como Jeanette de Abadie, Maria Aguerre o Mourgi a quienes recurre una y otra vez para recoger sus testimonios. Junto a los actos de sodomía que el juez describe, no sin delectación, nos sitúan ante un cuadro psiquiátrico complejo donde la sexualidad desborda el marco de compresión previamente establecido por Lancre. Muestra de las fijaciones sexuales de De

96 Op. cit. p. 121

97 Op. cit. p. 66

Lancre son las descripciones acerca del miembro sexual del demonio que son tan diversas como constantes.

"*Delante tiene su miembro que siempre exhibe tieso y empinado y que mide un codo*[98]"; la medida actualizada a nuestro sistema métrico nos daría una envergadura sexual superior a los cincuenta centímetros. El enorme miembro a veces se representa recogido como una sierpe o erecto las más de las veces "*Afirmó que el miembro del diablo, su estuviera extendido, mediría aproximadamente una vara, pero que lo tiene enroscado y sinuoso, en forma de serpiente*", tan fantástico instrumento tiene una textura diversa según los dispares testimonios "*huía del ayuntamiento con el diablo, porque al tener su miembro cubierto de escamas le causaba un dolor extremo, además de que su semen es formidablemente frío*[99]". Otra niña de 15 años testificará lo siguiente acerca de la textura del pene del diablo "*dice que da la impresión de que éste avieso Demonio tenga su miembro cuan largo es, así como sus genitales divididos en dos mitades, una hierro y otra de carne*"[100]. Y una tal Petra de Linarre declara que "*el Diablo tiene un miembro córneo, o por los menos así lo parece, siendo esta la razón por la que hace gritar tanto a las mujeres*[101]".

Es evidente, que el tamaño y la textura del miembro sexual del diablo no son una cuestión baladí para el juez bordelés ya que incluso polemiza con un tratadista llamado Boguet del Franco Condado y presume de que las brujas labortanas salen ganando con la diferencia: "*Es todo lo contrario a lo que afirma Boguet, que las brujas de su país se han visto apenas más largo que el dedo y de un grosor proporcional, de manera que las brujas del Labourt se ven más favorecidas por Satanás que las del condado franco*"[102]. En efecto, ahí es nada la diferencia entre la envergadura de un dedo y la del miembro sexual de un mulo que es de lo que presume el Satanás que copula con las labortanas, como bien describe una muchacha de Sara de apenas 16 años cuando

98 Op. cit. p. 66

99 Op. cit. p. 123

100 Op. cit. p. 188

101 Op. cit. p. 189

102 Op. cit. p. 188

"*declara que el Diablo, tanto con apariencia humana como de macho cabrío, tiene siempre un miembro de mulo, miembro que escogió a imitación del de éste animal por ser el que mejor dotado está; que es largo y grueso como el brazo*"[103].

De los episodios donde se describe el priapismo de Satanás, Lancre pasa a informar de las actividades sexuales que tenían lugar en el Sabbat. El tono lúbrico de las descripciones De Lancre denota su carácter sensual y falsamente púdico de su estilo literario.

Se demora en los testimonios de las adolescentes, sobre las que no omite apuntar que eran bellas y agraciadas cuando tenían relación carnal con el diablo. Destacan los testimonios de Jeanette de Abadie de quien De Lancre precisa que fue desvirgada a la edad de trece años por el diablo y desde entonces no cesó de acudir a los aquelarres, donde "*había visto cómo hombres y mujeres se mezclaban promiscuamente en el Sabbat; que el diablo les ordenaba que se aparearen y acoplaran, dando a cada cual la persona que más contraviniera las leyes de la naturaleza, a saber: la hija al padre, el hijo a la madre, la hermana al hermano, la ahijada al padrino, la penitente a su confesor, sin distinción de edad clase social ni parentesco; de suerte que confesaba desenvueltamente que había sido conocida carnalmente una infinidad de veces en el Sabbat por un primo hermano de su madre, así como por una infinidad más de gente* "[104]. Como si se tratara de una descripción sadiana, tampoco omite detalle de las copulaciones con el diablo y sus consecuencias "*Declaró así mismo que cuando el diablo las conoce carnalmente sufren un dolor extremo, que las había oído gritar, y una vez concluido el acto carnal regresaban al Sabbat completamente ensangrentadas, quejándose del dolor causado por el miembro del demonio*"[105].

Según Lancre no cabe desconfiar de los testimonios de las niñas porque preciosamente su tierna edad es la mejor garantía de veracidad, ya que "*aunque sea todavía algo joven, su propia juventud la hace incapaz de inventar algo así*"[106]. Lancre, no se conforma con transcribir las salaces informaciones de

103 Op. cit. p. 188

104 Op. cit. p. 186

105 Op. cit. p. 187

106 Op. cit. p. 185

sus confidentes y se deleita sacando sus propias conclusiones acerca de las vicisitudes sexuales del aquelarre e incluso hace sus cábalas sobre el grado del placer obtenido cuando hablando en primera persona dice "*pienso que el apareamiento se efectúe lo mismo por detrás que por delante, dependiendo con que lugar del cuerpo se haya ido a topar. Y no debemos poner en duda que encuentre mayor placer en dejarse besar por detrás que por delante, y por lo mismo que cuando posee a las niñas y mozas, que encuentre también mayor placer en la sodomía que en la voluptuosidad más usual y natural, pues lo único que persigue es ofender a Dios, provocar a la naturaleza y que el genero humano se pierda y deshonre*"[107]. El diablo, en efecto, tan sólo busca la mayor ofensa a Dios y a los hombres y con tal finalidad, es capaz de contener su vicio y demorarlo con tal de provocar mayores ofensas, por eso "*el Maestro de los Sabbats respetaba a una joven muy bella hasta que estuviera casada; que no la quería deshonrar antes, sin cometer adulterio, cono si el pecado de corromper su virginidad no fuera bastante grande. No obstante, nosotros tenemos pruebas irrefutables de que a menudo deja a un lado todas estas consideraciones y se acuesta con las niñas, lo mismo que con las mujeres y se aparea con ellas en el Sabbat y fuera de el*"[108]. Cuando el lector del *Tableau* escrito por Lancre se adentra en las páginas llenas de descripciones salaces y detalladas sobre las tropelías imaginadas por él y puestas en boca de las desgraciadas muchachas que cayeron en sus omnímodas manos, no puede evitarse la sensación de irrealidad y de hallarse ante el mundo obsesivo de un perverso sexual pedófilo y admirador de la sodomía y la zoofilia. Los mulos que tanto admira De Lancre, nos recuerdan aquellos otros que Picaud Aymeric decía que los navarros preservaban con tanto celo de las embestidas sexuales de los peregrinos. El alucinante mundo descrito por ambos casa perfectamente con la imaginería medieval más truculenta y zafia, pero remite al mismo tiempo al terrible sentimiento de orfandad y terror que aquellas gentes debieron de sentir ante quienes les juzgaban en nombre del rey o de la Iglesia. En el caso de De Lancre era el poder civil quien había desencadenado el proceso, pero los jueces no dudaran en acogerse a razones supuestamente teológicas para implementar su feroz represión al que no cabe mejor adjetivo que el moderno término de "*terrorismo*". Terrorismo teológico, en éste caso.

107 Op. cit. p. 165

108 Op. cit. p. 186

La histeria colectiva desencadenada por Pierre De Lancre necesitaba, no obstante, franquear un nuevo umbral en su movimiento expansivo y alcanzó su paroxismo en la acusación y condena de los clérigos del Labourt. Lancre, dueño de poderes amplios e inapelables atacó en su delirio al estamento clerical y haciendo caso de las acusaciones de las niñas que decían haber visto en el Aquelarre a los sacerdotes de sus parroquias, detuvo y procesó a varios sacerdotes.

De Lancre nos informa que a pesar de todas las manifestaciones del diablo el País Vasco sigue siendo un lugar eminentemente religioso: "*el Labourt como toda esta zona de la Alta y la Baja Navarra es en apariencia asombrosamente devoto*"[109]. Pero lo es únicamente en apariencia, porque a pesar de que sus iglesias aparezcan cuidadas y bien adornadas, sus sacerdotes y párrocos son en su mayoría brujos, "*son respetados y nadie se escandaliza de sus actos. Nadie les reprocha que acudan a la taberna, al baile, como se vistan, que jueguen a la pelota en las calles, que lleven la espada en el costado, el espetón en la mano, que se paseen por el pueblo o que vayan a las fiestas de los pueblos o pasearse por todos los rincones del país acompañados por tres o cuatro bellas muchachas, son cosas corrientes entre los sacerdotes navarros que se encuentran cerca de la frontera y también entre los nuestros. Todos estos privilegios fueron la causa de que no nos atreviéramos a entablar ninguna acusación en su contra. Pero finalmente Satanás no pudo impedir que nos fuera deferido un viejo sacerdote, procedente de una casa muy honesta*"[110]. El sacerdote en cuestión se llamaba Arguibel.

Arguibel era cura de Ascain y tenía 75 años cumplidos; era ya un anciano y por lo que se deduce de los testimonios del proceso tenía algún tipo de demencia senil. Dos muchachas testificaron en su contra diciendo que lo habían visto en el Sabbat. Veamos los razonamientos de De Lancre para concluir la evidencia de la culpa del cura Arguibel: "*no podía ser excusado a causa de la vejez. Además de la prueba general y de su confesión reiterada y firmada por él por tres veces, entre lugares diferentes, dos testigos nos aseguraron que le habían visto hacía quince días en el Sabbat; y cuando visitamos su casa, encontramos delante de la puerta de su habitación, con una gran*

109 Op. cit. p. 284

110 Op. cit. p. 285

toalla colgando, una gran cruz de madera, que tenía rota de manera violenta la parte superior, a pesar de que la madera tenía un espesor de más de tres o cuadro dedos"[111]. La cruz mutilada fue para De Lancre la prueba concluyente de la acción de Satanás y el pobre cura anciano fue ejecutado de modo inexorable aunque tras habérsele permitido "*recibir la comunión por tres veces murió sin ser violentado por el Diablo en el suplicio*"[112]. En esta ocasión, sin embargo, las tropelías de De Lancre habían topado con la Iglesia que no permitía que se juzgara a sus sacerdotes por el fuero civil ni se les ajusticiara sin la previa degradación del condenado. Más nada se oponía al furor homicida de De Lancre y ante la ausencia del obispo de Bayona, Echauz que se encontraba en Burdeos, recurrió al de Dax para que éste resolviera la degradación de Arguibel, como así hizo en efecto. Al parecer Echauz se abstuvo y no quiso mediar en el asunto haciendo derivar su responsabilidad al obispo de Dax. Pero el capellán de Enrique IV no podría por mucho tiempo más hurtar sus responsabilidades, pues De Lancre no se conformaría con la única ejecución del anciano cura y reclamaba, además, para sí la potestad de juzgar a los sacerdotes labortanos siguiendo el razonamiento de que "*no corresponde a los prelados castigar crímenes, ni ensuciarse las manos con la sangre de los criminales. Por eso, es una incumbencia exclusiva del magistrado seglar castigar a los sacerdotes que han cometido algún delito contra los Santos Decretos*"[113]. Lancre tiene muy presentes, también, las tesis galicanas por las que la Iglesia francesa reviste peculiares características, debidas a los favores que Carlomagno en su día otorgó a la Iglesia y que esta en justa correspondencia debía respetar a la Iglesia de Francia. Por todo ello pretende extender la represión de los curas labortanos, animado por el éxito del proceso al cura de Ascain.

Lancre era consciente del carácter pedagógico de la ejecución de Arguibel cuando dice que "*la muerte de éste sacerdote causó gran revuelo en la ciudad de Bayona , a pesar de que fue ejecutado en Ascain para que sirviera de ejemplo y aterrorizara a todo el país del Labourt, y para que la gente se viera en libertad y confianza para declarar sobre otros sacerdotes. Hubo así mismo varios*

111 Op. cit. p. 286

112 Op. cit. p. 286

113 Op. cit. p. 286

sacerdotes que huyeron"[114]. Los objetivos de De Lancre se vieron cumplidos pues las denuncias de sacerdotes arreciaron y varios más fueron encausados, "*mandamos detener a siete de los más destacados sacerdotes de todo el país, la mayor parte de los cuales se encontraban a cargo de almas en las mejores parroquias del Labourt. Encontramos a dos de ellos en Ciboure, un tal Migalena de sesenta y tantos años y el prior Pierre Bocal de 27 años, que acumulaban muchas más acusaciones que los otros, aunque para el menos acusado había pruebas de sobra. Estos dos sacerdotes se vieron acusados de acudir a estos lugares infames, de asistir a las execrables ceremonias de los espíritus infernales*"[115]. Se les acusaba, en suma, de participar en el Sabbat y de haber realizado en ella la parodia de la misa y haber fornicado. Incluso al joven sacerdote Bocal se le acuso de haber celebrado su primera misa en el Aquelarre aún antes de haberlo celebrado en la Iglesia. En el caso de Bocal vemos rebasada la línea entre lo sagrado y lo diabólico y De Lancre es especialmente minucioso al desarrollar su argumentación contra Bocal pues considera a éste como el paradigma de la subversión de lo sagrado. "*Después de renunciar a su Creador, después de renegar y de ver como siguiendo su ejemplo renegaba una infinidad de gente, después de retozar, de bailar de sucia e impúdicamente, de comer en sus banquetes el corazón de algún niño no bautizado asesinado violentamente, de innumerables apareamientos impúdicos, sodomitas y endiablados, de escuchar una infinidad de jactancias, fechorías terribles y crímenes detestables, después de ver como desollaban legiones de sapos, de hacer y suministrar veneno y polvos infectados para echar a perder gentes y cosechas, añadía éste último rasgo abominable, la mofa del más augusto y precioso sacramento que Dios haya dado a los hombres para que obtengan su salvación. De suerte que éste Bocal cantó su primera misa inicialmente en el Sabbat, y al día siguiente, para hacer la mofa y la fechoría aun mayor, fue a cantar su primera misa en la Iglesia de Ciboure…*"[116]. Obviamente los curas Migalena y Bocal fueron ejecutados del mismo modo que lo fue Arguibel. Pese a sus demandas de inocencia y negar todos los cargos interpuestos por testigos, que decían haberlos visto en el Aquelarre, fueron entregados al verdugo. El obispo de Bayona Bertrand Echauz, ya no podía demorar su intervención tras el impacto causado por la condena y ejecución de sus sacerdotes.

114 Op. cit. p. 287

115 Op. cit. p. 287

116 Op. cit. p. 289

En el inicio de los procedimientos de De Lancre, el obispo Echauz había delegado en su vicario para los temas de la brujería, pero tras la condena de Arguibel, Bocal y Migalena y cuando De Lancre se disponía a ejecutar a otros cinco sacerdotes ya no podía seguir ignorando las tropelías y los abusos de éste. Exigió que los interrogatorios se llevaran a cabo en su presencia y elevó un memorial a Enrique IV, a través de su hermano que era consejero del rey, para que los curas del Labourt quedaran fuera de la jurisdicción de De Lancre.

Enrique IV y el Parlamento de Burdeos decretaron el cese de la misión encomendada a Lancre y D´Espagnet con fecha del 1 de Noviembre de 1609 y los curas encausados y pendientes de juicio se libraron de una muerte segura. La jerarquía eclesiástica del Labourt no intervino, pues, hasta que algunos de sus sacerdotes fueron ajusticiados y el peligro se cerniera sobre otros. La Iglesia permaneció impasible cuando varios cientos de mujeres, niños y hombres fueron condenados a la hoguera en los sumarísimos juicios instruidos por Pierre De Lancre.

Lancre, por su parte, tras ver interrumpida su tarea criminal en el Labourt se llevó consigo a Burdeos a los labortanos todavía no juzgados, para allí determinar su muerte. Al hallarse repletas las cárceles de Burdeos, hubo que alojar a los reos llevados por Lancre en las ruinas del fuerte de Há.

El terror desatado por las actividades de De Lancre hizo que muchos huyeran a la frontera española, pero también allí se vivían momentos de histeria colectiva y fueron instruidas diversas causas de brujería en Fuenterrabía, Vera de Bidasoa y en el Baztán las cuales serían vistas en los tribunales de la Inquisición en Logroño. Afortunadamente la Inquisición actuó de forma mucho más ponderada y razonable, poniendo en tela juicio los testimonios inspirados por el terror y la histeria. Destaca la labor del inquisidor Alonso de Salazar y Frías que puso sordina al apasionamiento de sus colegas inquisidores y escribió varias memorables memorias en las que ponía en tela de juicio los métodos utilizados por la Inquisición, restando credibilidad a los testimonios inculpatorios de los testigos y poniendo en tela de juicio la veracidad de muchas pruebas tenidas hasta entonces por evidencias. La mendacidad de muchos de los procedimientos halló en el inquisidor Salazar y Frías un instructor diligente y ecuánime.

Los juicios del Labourt y de la frontera Navarra desencadenaron, no obstante, una gran perturbación en las conciencias y en los espíritus, que se dejaría sentir durante largos años de penuria moral y religiosa, retrasando la implementación de las reformas que el Concilio de Trento había formulado en orden a superar una religiosidad lastrada por las supersticiones y las desviaciones de todo tipo.

Fundamentalmente en el Labourt, se iniciarán tareas de apaciguamiento ideológico y religioso de la mano de los jesuitas recién llegados a Bayona, deseosos de implantar sus reales en la capital del Labourt. Destaca de entre los jesuitas que llegan a Bayona el padre Coton que había sido confesor del rey Enrique IV y se distinguía por su carácter contemporizador. Los jesuitas llegados al Labourt desconocían la lengua vasca y Coton solicita a sus superiores el envío de jesuitas autóctonos que hablaran euskara y conocieran su cultura. Pero los jesuitas se tendrán que enfrentan a la animadversión de los burgueses de Bayona que desconfían de sus intenciones reformadoras. Habrán de pasar algunos años hasta que los jesuitas puedan emprenden con fuerza su labor misional en el País Vasco francés.

Los episodios de brujería que se dieron en ambos lados del Pirineo desde mediados del siglo XV hasta los inicios del siglo XVII, ponen de relieve la honda fractura operada en la mentalidad popular de los vascos, entre las ideas religiosas inspiradas en el cristianismo y las subyacentes en el sustrato de la cultura popular. Una dicotomía entre el Dios cristiano y los númenes de la naturaleza personificados por el diablo cobran fuerza en el ánimo popular, dando pie a una teología donde el diablo y Dios son las dos caras de una realidad bifronte que se asemeja al símbolo del dios Jano. La misma Iglesia con su insistencia en la existencia del diablo dará pábulo a las creencias populares y aún cuando pretenda desterrar las supersticiones populares, le será muy difícil erradicar del alma popular las creencias en el demonio que ella misma ha cultivado.

El origen del mal y sus manifestaciones serán una de las preguntas que atormenten a los cristianos del Medievo y de la contrarreforma posterior, y serán cuestiones propiciadas por los mismos predicadores, que "por su credulidad o su malicia – serán responsables de los rasgos esotéricos con los que el pueblo sencillo adorne su religiosidad, aposentando de éste modo las pervivencias paganas en la cultura popular y religiosa de los vascos.

Como bien hace notar el antropólogo Mikel Azurmendi en su magnífico ensayo sobre *Las Brujas de Zugarramurdi*[117] en lo sucesivo y siguiendo las directrices del Edicto de Silencio del tribunal Supremo de la Inquisición, los sacerdotes vascos en general y los labortanos en particular, evitaran referirse a la dura experiencia vivida en torno a la brujería y a su secuela de juicios, tormentos y muertes. Piarres Axular se referirá tangencialmente al problema, pero sus secuelas constituirán el principal objeto de su elaboración teológica y pastoral.

Piarres Axular o la teología del apaciguamiento

La labor de Piarres Axular (1556-1644) se desarrolló a la sombra del obispo Echauz. Tanto Axular como Echauz nacen en el año 1556, que es justamente en el que fallece en Roma Ignacio de Loyola, Axular es navarro de origen, pero labortano en su devenir. El carácter cauto y prudente de Axular se amoldó perfectamente a las tareas que Echauz le impuso. Sara era una parroquia rica y cotizada y es por el favor de Echauz como lo obtuvo Axular, venciendo los impedimentos que su origen navarro y español le acarreaba. Axular nació en el lado sur de la frontera, en Urdax, y aunque su formación se coronó en la universidad española de Salamanca fue en el lado francés de la frontera donde cumplió su cometido pastoral.

El ejemplo de Axular nos sirve para recordar la liviandad de la frontera a los efectos prácticos de la vida cotidiana en el siglo XVI. Existía "de facto" cierta unidad territorial entre vecinos y eran más los dialectos de la lengua común vascongada las que establecían las diferencias que las mugas políticas. Cuando Axular accede al cargo de la parroquia de Sara, el obispo de Bayona extiende su jurisdicción más allá de la frontera. El nombre de Axular corresponde al de casa donde nació Pedro o Piarres, pues sus apellidos eran Daguerre y Azpilicueta. El apellido materno es el mismo que el de San Francisco de Javier, cuya madre de origen bajo-navarro también se apellidaba Azpilicueta, topónimo de una población próxima a Sara.

Urdax se sitúa en la misma raya fronteriza de España y Francia y se encuentra a un paso de Zugarramurdi justo en frente de las villas labortanas

117 *Las Brujas de Zugarramurdi*, op. cit. p 177

de Ainhoa y Sara. Habida cuenta de la ausencia de seminarios en la época, Axular debió cursar sus primeros estudios al amparo del monasterio de Urdax para acto seguido cursar estudios de teología en la universidad de Salamanca. Recibió las órdenes menores en Pamplona, pero fue ordenado sacerdote en Tarbes. Su primer destino como cura lo obtuvo en San Juan de Luz, donde pronto destacó por su oratoria, llamando así la atención de su Obispo Echauz. Su origen navarro y español le acarreará algún inconveniente en la diócesis labortana pero el favor de su obispo será su mejor salvaguarda.

Habiendo servido cinco años en San Juan de Luz, Axular es invitado por Juan Douamet, anciano párroco de Sara, a hacerse cargo de la parroquia, una de las mejor dotadas de todo el Labourt. Como muestra de la cuantía de sus rentas se suele apuntar que el cura de Sara hubo de habilitar un lagar para hacerse su propia sidra, dada la abundancia de manzanas de las que disponía.

Una vez asentado en Sara, la fama de Axular se incrementó y comenzó a reunirse en torno suyo una serie de sacerdotes que integrarán la llamada escuela de Sara, que será un importante foco de irradiación pastoral y cultivo del idioma vasco. En su parroquia de Sara, Axular dispuso de la compañía de su sobrino homónimo, Pedro de Axular, quien le sucederá al frente de la parroquia cuando éste fallezca en el año 1644.

Animado por los miembros de la tertulia de sacerdotes que se reunía en torno suyo y posiblemente a petición del obispo Echauz, Axular escribió el libro titulado *Gero*, que muy pronto se convertirá en el principal libro escrito en euskara tanto por la hondura de su contenido, como por la calidad de su prosa. El libro vio la luz un año antes de la muerte de su autor y testimonia mejor que cualquier otro documento el estado de la religiosidad del pueblo labortano a quien está dirigido y adaptado.

Gero es un libro de ascética cristiana dirigida al cristiano indolente y frívolo que siempre va posponiendo para más tarde (*gero*) el momento de su conversión. En una sucesión de sesenta capítulos Axular va exponiendo las excusas que el mal creyente utiliza para demorar su conversión y a las que el autor replica con paciencia y erudición. Es un libro al servicio de la conversión y dedicado a los creyentes poco fervorosos y partidarios de demorar las

verdaderas cuestiones de atañen a la existencia humana. Es también un texto que se propone educar en la fe, según la dogmática clara y pautada que Trento había elaborado. *Gero*, es también un bálsamo de teología razonable, tras el pánico colectivo que azotó al Labourt por obra y gracia de De Lancre y de quienes instigaron su labor represora.

Tampoco debemos olvidar el contexto político y religioso en el que Axular ejerció su sacerdocio y sin duda influyó en la redacción de su libro, nos referimos, claro está, a los avatares que habían dividido a los vascos de la parte francesa con ocasión de las guerras de religión y muy concretamente con ocasión del ramalazo hugonote de la reina Jeanne.

Axular reflexionó y valoró, sin duda, uno de los principales valores que acuñó la reforma auspiciada por la reina Jeanne D´Albret y que se materializó en el trabajo de Juan de Leizarraga; la alta valoración del euskara como vehículo de educación religiosa y la edición de la traducción vascongada del Nuevo Testamento supusieron, sin duda, un acicate para Axular y la escuela de Sara. Axular enmendará la plana al camino iniciado por Leizarraga y tal vez no sea ajeno a ello su ánimo de marcar distancias con respecto a la deriva reformista que estuvo en el origen del trabajo de Leizarraga. Sea como fuere, Axular adoptará un euskara menos abierto a influencias foráneas y más vertebrado en torno a su dialecto altonabarro, que alcanzará con Axular la cima de su prestigio y desarrollo. No obstante, queda el intento de Leizarraga como un ensayo más audaz y abierto a los nuevos aires culturales que arreciaban en Europa.

Con Axular, el euskara quedará enclaustrado como lengua al servicio de la religión e inmune, por tanto, a los influjos del exterior. El hecho de que en las exposiciones de Axular prime lo didáctico sobre lo especulativo, estimula un tipo de lenguaje donde las redundancias y los sinónimos abundan. Axular busca ante todo la comprensión de sus oyentes y ello confiere a su escritura un carácter íntimo en el que prevalece la persuasión antes que la emoción y el debate.

Hemos dicho ya que *Gero* es un libro de ascética, pero hemos de añadir que lo es al uso de la gente corriente y del cristiano que, aun siéndolo, necesita escalar en el camino de la perfección. Es el escenario que Trento trata de

impulsar en una Europa donde el cristianismo ha prendido ya en las masas, pero ha de ser depurado de adherencias indeseables y de comportamientos que no se ajustan a la moral cristiana. Tras la conmoción sufrida por los labortanos con los procesos de brujería y la irrupción en sus tierras de la herejía hugonote, Axular trata de predicar un cristianismo centrado en la obediencia a la Iglesia y en la práctica de virtudes que se ajustan al orden natural. Axular es consciente de que su público está fundamentalmente formado por campesinos y pescadores y trata de ejemplarizar con sus ejemplos y anécdotas extraídas de la vida cotidiana, una razonable y natural ética acompasada al tradicional modo de vida de sus oyentes y así lo indica en su prólogo cuando dice que "*no escribo éste librito para grandes letrados, ni tampoco para los que no saben nada*". Se trata, en definitiva, un texto para los cristianos ya iniciados a los que pretende instruir en el camino de la excelencia. Es un libro pensado fundamentalmente para oyentes. Un libro pensado para un público oyente antes que para un lector. No se trata de una colección de sermones, pero el tono didáctico de la escritura así como las continuas elipsis que el autor realiza nos hacen pensar en alguien a quien se oye y no a quien se lee. Una vez estructurado el tema de la predicación Axular, reviste sus textos de citas eruditas y continuas alusiones a autores clásicos. A. Irigaray llegó a contabilizar hasta ochenta autores distintos citados en el *Gero*, lo cual nos da idea cabal de la erudición de Axular. Entre los autores no citados, sin embargo, Julio Urquijo señaló la clara influencia de Fray Luis de Granada e incluso llegó a señalar en uno de los pasajes donde se describe el infierno algo más que una inspiración fortuita basada en el autor español. Axular, no obstante la profusión de citas y de posibles fuentes de inspiración, admitidas o no, logró escribir un texto lleno de originalidad y adaptado perfectamente a la idiosincrasia de su público.

A los efectos de una ulterior reflexión acerca del influjo de Axular en la religiosidad vasca conviene que anote aquí la total ausencia de rasgos de carácter mito-político vasco en su libro. Si bien en su dedicatoria Axular se referirá a Echauz llamándolo "*kantabres fina*", lo que podría parecer un trasunto de las teorías vasco-ibéricas en boga, en su tiempo, nada hace pensar que participara de las ensoñaciones de los tratadistas del sur, referentes a la nobleza universal de los vascos y demás parafernalia retórica. Axular se siente profundamente vasco y ama apasionadamente su cultura, pero ello no obsta para que se refiera al País Vasco como el plural conjunto de los diversos "*países vascos*". Axular había viajado, cuando menos, por Castilla y

Cataluña y dominaba a la perfección el castellano y acaso algo menos la lengua francesa, de modo que desde Urdax y Sara se considerará a sí mismo en el vértice geográfico de dos estados, desde su conciencia cristiana y docta.

Axular es alumno de Salamanca y conocía el pensamiento, entonces en boga, de los teólogos jesuitas tan admirados por Echauz, su protector y mentor, pero también es un lector esmerado de San Agustín, a quien cita con profusión. Tal vez por ello Axular guarda un exquisito equilibrio en la cuestión de la gracia que marcará las disputas teológicas que pronto enfrentarán a jesuitas y jansenistas. Axular no entra en la contienda pero podemos leer en su libro algunos pasajes que recuerdan las severidad de algunos textos de inspiración jansenista. En un pasaje en el que se refiere a la misericordia divina llegará incluso a afirmar la condenación de los no cristianos y aún de la mayoría de éstos "*Misericordioso es Dios pero hay que decir que también es justiciero. Porque nada pudo aplacarle ni reducirle a perdonar al mundo más que la muerte de su Hijo. Misericordioso es Dios, y con todo, en tiempo de Noé, a excepción de ocho personas, aniquiló y destruyó a todos por medio del diluvio Y ahora también se condenan los no cristianos. Y me temo que la mayor parte de entre los cristianos también siga ese mismo camino. Y que cuando se dice que muchos son los llamados y pocos los escogidos, que haya de entenderse así aún de los cristianos*"[118]. Es cierto que también pueden hallarse en el texto de Axular rasgos de humor y de bonhomía, pero la severidad se impone como rasgo dominante de su pensamiento.

Es en esos años en los que se debate entre la flexibilidad auspiciada por los jesuitas y la severidad de los jansenistas, cuando se va dilucidar el carácter más o menos severo de la religiosidad popular vasca. Axular se encuentra en el fiel de la balanza y no está en ninguno de ambos bandos teológicos, pero la severidad de algunas páginas de su libro junto al carácter ascético del mismo lo situará como referente de una cierta religiosidad donde prima la índole negativa del hombre como sujeto de salvación. Axular posee como Ignacio de Loyola y como St. Cyran la obsesión por la salvación personal y aunque su carácter apacible y sus modos de expresión prudentes tamicen los rasgos más negativos del hombre "caído", la constante alusión a la inminencia de la condenación inexorable, lo sitúa en el campo de quienes siguiendo al abad de Port Royal concluirán diseñando una religiosidad

118 *Gero,* p. 202

severa y negativa donde el hombre es carne de condenación. Es ésta la espiritualidad que prevalecerá en el País Vasco y, curiosamente además, será difundido y predicado por los enemigos acérrimos de St. Cyran. Los jesuitas, en una suerte de traslación teológica, suscribirán las tesis de sus adversarios al predicar las misiones en las tierras vascas del sur. Será ésta la victoria que St. Cyran logrará tras su muerte, pero ya en vida disfrutó de muchos apoyos en su diócesis de origen, pese al influjo creciente de los jesuitas campeones de la moral acomodaticia y de la teología risueña de la gracia. Axular conocía bien a su grey y sabía de las pulsiones profundas que latían en la religiosidad de sus paisanos, donde el diablo era tabú, pero no por ello dejaba de estar muy presente, dificultando la progresión de los creyentes en su camino de perfección.

La figura de Axular ha cobrado nuevo relieve histórico de la mano del antropólogo Mikel Azurmendi, quien ha perfilado la verdadera entidad humana e intelectual del párroco de Sara. Azurmendi contrapone a Axular con De Lacre y califica el discurso del párroco de Sara como "*una alternativa teológica al terror*"[119]. Aportando una nueva y original perspectiva sobre la figura de Axular, Azurmendi afirma que "*es un hombre con mucho conocimiento del estado de colapso cultural del país... y habla muy clarito sobre como curar el mal existente (el de la brujería), Según él, la condición mínima sería desterrar la enemistad entre aldeanos, lo cual implica desterrar la mala voluntad contra alguien*"[120]. Axular niega la existencia de brujas y encantamientos y se ciñe a la constatación de las enemistades y maledicencias que se producen en la reducida comunidad parroquial, una comunidad donde la ira emerge como la pasión negativa que provoca el conflicto y la enemistad. Axular poseía una amplia cultura humanista y conocía el tratado que sobre la ira había escrito Seneca. Axular reconfigura el pensamiento cosmopolita de Séneca, sobre la convivencia y la tolerancia y lo aplica al escueto ámbito de su parroquia labortana. En palabras de Mikel Azurmendi "*Las preocupaciones que la ira le plantea a Axular no son la paz interior del individuo ni la recta razón en sus determinaciones, sino el logro de la paz vecinal mediante la superación de enemistades y agravios*"[121]. La

119 Mikel Azurmendi, *Y se limpie aquella tierra*, Taurus, Madrid, 2000, p. 150

120 Mikel Azurmendi, *Las brujas de Zugarramurdi*, Almuzara, 2013 p. 177

121 Op. cit. 183

teología moral que Axular redimensiona al ámbito de la comunidad rural, supone un claro avance frente a la incapacidad de las élites eclesiásticas y civiles para acotar los conflictos sociales en razón de su origen y etiología. Axular poseía una idea mejor y mas optimista del ser humano que la esgrimida por su coetáneo y paisano St. Cyran. Axular predicó la teología del apaciguamiento, mientras que St. Cyran concebirá al hombre desde la teología del ensimismamiento.

St. Cyran, o la teología del ensimismamiento

Jean Duvergier d´Hauranne Etcheberry (1581-1643) nació en Bayona en el seno de una acomodada familia. Desde muy joven se orientó hacia el sacerdocio siendo tonsurado a la edad de diez años. Los primeros estudios los realizó el joven Duvergier en el colegio de su ciudad natal y, al cumplir los 17 años, se trasladó al colegio de los jesuitas de Agen donde concluyó su formación humanística. De Agen se trasladó a Paris donde cursó estudios de filosofía, y una vez concluidos, no ingresó en la Sorbona para graduarse en teología sino que siguiendo las orientaciones del obispo Echauz, se dirigió el año 1600 a Lovaina donde estudió teología con los jesuitas. Cuatro años más tarde regresa a Paris donde cursa estudios en la Sorbona hasta el año 1606, en el que regresa a Bayona, su ciudad natal, donde el obispo Echauz lo instala al frente de la parroquia de Itsasou, una de las mejor dotadas económicamente. Pero, a pesar de ser el responsable de la parroquia, Jean Duvergier todavía no ha sido ordenado sacerdote aunque ya tiene la edad canónica para ello y ha cursado los estudios pertinentes. El mismo año de 1607, el obispo Echauz lo nombra canónigo de la catedral de Bayona y acumula con ello los beneficios de ambos cargos, aunque previamente establece un contrato con el cura de origen navarro Gillantena para que éste le supla pastora, posteriormente al frente de la Iglesia de Itsasou a cambio de una cantidad anual. Gillantena es amigo de Axular y, además, poeta euskaldun.

Una vez nombrado canónigo, su protector el obispo de Bayona lo exonera de los deberes inherentes al cargo y es dispensado de asistir al coro de la catedral y podrá dedicar todo su tiempo y esfuerzo al estudio. Jean Duvergier, a pesar de sus múltiples desplazamientos y viajes, podrá no obstante, disfrutar de las rentas de su canonjía durante los trece años siguientes.

El año 1609 sube a Paris y en la Sorbona se vuelve a encontrar con un joven llamado Jansenio, cuatro años más joven, a quien había conocido durante su estancia en Lovaina. La amistad entre ambos es total y comparten, además, la misma pasión por los estudios y la investigación teológica; la gran amistad durará el resto de sus vidas hasta el punto de que ya en París comparten domicilio. Ambos jóvenes estudian con ahínco y comparten las mismas inquietudes intelectuales.

La familia del joven Duvergier es rica y posee en las afueras de Bayona, en la orilla derecha del río Nive, una finca rústica rodeada de árboles que se llama Camp de Prats. La madre de Duvergier invita a su hijo Jean y a Jansenio a que se instalen en la finca y puedan dedicarse a sus estudios. El año 1611, Jansenio y Duvergier acuden a Bayona y se instalan en la finca familiar hasta el año 1616. Durante cinco años compartirán sus estudios en jornadas de hasta doce y quince horas de dedicación. Algunos días reciben la visita del obispo Echauz y los tres se enfrascan en debates y discusiones teológicas de envergadura. Comparten una ambición: regenerar la Iglesia católica. Para ello será preciso abandonar la escolástica y regresar a las enseñanzas de los Padres de la Iglesia y sobre todo a San Agustín.

Duvergier cuenta con sus ingresos del curato de Itsasou, además de los beneficios de su canonjía de la catedral labortana y dispone por lo tanto de recursos suficientes, pero Jansenio vive en casa ajena y desea contribuir a los gastos que genera. Es por ello que con el favor de Echauz es nombrado director del colegio de Bayona, cargo que ejercerá durante dos años seguidos desde 1612 a 1614.

En 1617 el obispo de Bayona Bertrand Echauz es nombrado arzobispo de Tours, una de las sedes galas más prestigiosas, pero antes de tomar posesión de la nueva sede episcopal se preocupa de "colocar" a su protegido Duvergier y éste es llamado a Poitiers para hacerse cargo de la abadía de St. Cyran-en-Brenne habiendo sido, previamente, ordenado sacerdote en junio del año 1618. La canonjía que deja en Bayona pasa a manos de su sobrino Martín Barcos, quien en lo sucesivo seguirá de cerca los pasos de su tío, que a partir de ahora será ya conocido como el Abad de St. Cyran.

A partir de 1622, St. Cyran fija su residencia en Paris donde conoce a

Berulle, el fundador de los oratorianos. St. Cyran y Berulle quedan mutuamente prendados de su brillantez e inteligencia, prácticamente se ven todos los días y entablan conversaciones que duran cuatro y cinco horas. Berulle es un acérrimo enemigo de los jesuitas y, si bien St. Cyran educado por los jesuitas consideraba con admiración a los seguidores de Loyola, primero por la animadversión que Jansenio les profesaba y por el rechazo visceral de Berulle después, poco a poco se fue contagiando del odio que sus amigos les profesaban.

La animosidad de St. Cyran contra los jesuitas se manifestó de modo rotundo con ocasión de un panfleto que publicó de manera anónima contra la suma teológica del padre Gárrase. La publicación en cuestión llevaba por título "*La somme des erreurs et faussetés capitales contenues en la Somme theologique du P. Fr. Gárrase de la Compagnie de Jesus*". En éste manifiesto St. Cyran arremete contra los jesuitas acusándolos de pelagianismo y de exaltar el orgullo del hombre en detrimento del poder y de la bondad de Dios destruyendo así la gracia eficaz necesaria para la salvación. También contra los jesuitas y de modo particular contra el teólogo jesuita Molina arremete, de manera anónima otra vez, con el manifiesto titulado *Petrus Aurelius*, en éste segundo trabajo St. Cyran arremete en toda regla y en todos los frentes, atacando a los jesuitas en los terrenos político, social, religioso; les achaca de modo especial el gusto por los autores paganos, el uso y abuso de la casuística y la práctica de una religiosidad aparente y externa. Los jesuitas lograrán que Luis XIV ordene el secuestro de los ejemplares del libro.

Es en esta época cuando St. Cyran conoce a Richelieu y el cardenal quedará prendado de la capacidad e inteligencia del bayonés. Richelieu que terminará siendo su mayor enemigo no tiene más que elogios para el abad, aunque inicialmente llegará afirmar que St. Cyran es el "*hombre más inteligente de Europa*". Pero muy pronto cambiará de opinión no bien compruebe que St. Cyran es insobornable en sus posiciones. Hasta en cinco ocasiones ofreció Richelieu una sede episcopal, entre ellas la de Bayona, con el ánimo de alejarlo de París, pero St. Cyran rechazó uno tras otro los obispados y se centró en la guía de sus adeptos y en la redacción de sus escritos.

Es en el año 1635 cuando St. Cyran entra en la abadía de Port Royal y la convierte en el centro de irradiación de su espiritualidad. Al morir Berulle se convierte en el líder espiritual de sus seguidores y por el mismo precio

se subroga en el intenso odio que Richelieu profesaba al oratoriano. La reputación intelectual de St. Cyran es enorme y su carácter austero lo hace especialmente atractivo a las gentes que buscan la perfección religiosa, sean seglares o consagrados. Muy pronto se reúne en torno a Port Royal una elite de personajes de la alta sociedad, que ven en St. Cyran al líder espiritual que une la excelencia intelectual con la vida devota. Personajes reconocidos de la política, la judicatura y de la literatura se reúnen en torno a Port Royal provocando la inquietud y la animosidad de jesuitas y cortesanos próximos a Richelieu. Se le acusa a St. Cyran de coartar la libertad de sus seguidores.

El día 15 de mayo de 1638 St. Cyran es finalmente detenido y encarcelado en el Chateau de Vincennes por orden de Richelieu. El cardenal había dicho poco antes que *"St. Cyran, es más peligroso que seis ejércitos juntos"*.

Richelieu estaba en el apogeo de su poder y aspiraba a coronarlo con un Patriarcado de la Galia presidido por él mismo. El patriarcado reconocería la supremacía honorífica de Roma pero en lo substancial sería una iglesia autónoma con una jerarquía propia. St. Cyran fue invitado a secundar las acciones de Richelieu, pero reaccionó diciendo que la ambición galicana del cardenal era contraria al Espíritu Santo. St. Cyran permaneció preso hasta que en febrero de 1643, diez meses después de la muerte de Richelieu, fue liberado con una salud muy quebrantada. Falleció en octubre del mismo año y desde su lecho de muerte envió éste mensaje a los jesuitas: "*Ellos que tanto desean mi muerte, nada ganarán con ello, pues les dejaré detrás mío al menos una docena de personas que les provocarán más daño que yo*"[122]. A la muerte de St. Cyran, su sobrino Martín Barcos le sucedió al frente de la abadía de Port Royal desde donde ejercerá de mentor de los seguidores de su tío, convirtiéndose en implacable polemista y defensor del jansenismo.

De St. Cyran ha quedado la imagen que pintó el retratista Philipe de Champagne que se conserva en el museo de Grenoble. Se le adivina no muy alto y algo cargado de espaldas, tiene el ceño adusto y sus ojos miran con grave determinación. Destaca su amplia frente, que la calvicie acentúa hasta convertirlo en una potente calavera. Su nariz es rotunda y su boca se cierra en un ángulo pronunciado que augura desdén. Es el rostro de un vasco. Tiene un aire que lo asemeja a Ignacio de Loyola, pero sus ojos podrían ser los

122 Citado por Jean Orcibal en *Saint-Cyran et le jansenisme*, Paris, 1961

del Cura de Santa Cruz; el cráneo recuerda el de José Miguel Barandiaran St. Cyran era, sin duda, todo un carácter.

Sus biógrafos destacan la melancolía como uno de los rasgos de su personalidad y él mismo parece reconocerlo cuando afirma que su espíritu ardiente se compone de "*agua y fuego*". Bossuet lo definió como "*un personaje excesivo, ardiente e insaciable más propenso al extremismo que a lo razonable*". Richelieu, consideraba que era *"vasco y tenía las entrañas ardientes por naturaleza*", pero el mismo cardenal también lo consideraba *"como un soberbio, un loco, un cabeza caliente, impetuoso y tenaz, un espíritu lleno de entusiasmo, que se jactaba de estar poseído por Dios"*. Y era cierto, Jean Duvergier Hauranne Etcheberry se consideraba elegido y tocado por la gracia de Dios.

José de Arteche escribió una entrañable y documentada biografía del bayonés en el que traza su retrato psicológico con rigor y exactitud. Arteche ve en St. Cyran el prototipo del vasco que se considera tocado por el dedo de Dios y se ve llamado a las más altas metas, Vicente de Paul ponía en boca de St. Cyran las siguientes palabras: "*Yo os confieso que Dios me dio, en efecto, y me sigue dando grandes luces; me ha hecho conocer que no existe la Iglesia, y esto desde quinientos o seiscientos años; antes la Iglesia era como un río de aguas claras, pero ahora lo que nos parece la Iglesia, no es más que fango; el lecho de ese hermoso río todavía es el mismo, pero no son las mismas aguas*"[123]. Junto con sus amigos Jansenio y Berulle, el abad de Port Royal se veía a sí mismo designado por Dios para reformar la Iglesia, que pese haber celebrado, recientemente aún, el Concilio de Trento estaba sumida en el fango. "*El concilio de Trento, dirá St. Cyran, ha sido sobre todo una asamblea política*"[124]. Ya desde los días de Bayona había compartido con Jansenio la necesidad de regenerar a la Iglesia volviendo a los orígenes y aprendiendo de los padres de la Iglesia el auténtico perfil de la Iglesia. La reivindicación de la figura de San Agustín es otra apuesta por el regreso a los inicios para recuperar la idea de la *Ciudad de Dios* como paradigma de la Iglesia.

Mas allá de la biografía personal de Jean Duvergier d´Hauranne el abad

123 Citado por Jean Orcibal

124 Orcibal, Op. cit. p. 84

bayonés, contribuyó de manera determinante al surgimiento y desarrollo de lo que conocemos como jansenismo y que tiene en la historia europea un lugar muy señalado. El jansenismo es un movimiento complejo con diferentes perfiles, que conviene acotar a la hora de estudiar su impronta en la religiosidad vasca. En éste sentido, cabe hablar de varios tipos de jansenismo o derivaciones que el jansenismo tuvo históricamente. En primer lugar un jansenismo teológico que dará lugar a un jansenismo religioso cuyas consecuencias fueron determinados comportamientos religiosos concretados en un jansenismo de tipo moral y cultural y existe, también, un jansenismo político que los historiadores no dudaran de señalar como una de las influencias determinantes de la revolución francesa.

Aunque sea brevemente, apuntaré algunas notas tipológicas para dilucidar si alguno de los "jansenismos" tiene una relevancia especial en la religiosidad vasca y en el desarrollo de eso que he llamado la mentalidad vasca.

El jansenismo teológico

El jansenismo como corriente deriva del nombre del obispo holandés Cornelio Jansenio (1585-1638) que fue el autor de la obra *Agustinus*, principal referencia ideológica del jansenismo. Jansenio, como ya hemos señalado, convivió con Jean Duvergier Hauranne en Bayona, donde ambos disfrutaron de la protección del obispo Bertrand Echauz. En Bayona dedicaron ambos largas jornadas al estudio de la patrística y fundamentalmente de los textos de San Agustín. Cabe afirmar por lo tanto que en la obra *Agustinus* es plausible hablar de una cierta coautoría de Jansenio y St. Cyran, coautoría que cobra mayor fuerza si tenemos en cuenta el constante intercambio epistolar entre ambos. El *Agustinus* se publicó en el año 1640, dos años después del fallecimiento de Jansenio y estando St. Cyran preso en el castillo de Vincennes. Fueron los jesuitas quienes popularizaron el término *jansenismo,* cuando trataron de sistematizar las proposiciones que el *Agustinus* contenía buscando la condena de la Sorbona, en primer lugar, y del Vaticano después. Lo cierto es, sin embargo, que el gran propagador del jansenismo fue Jean Duvergier D´Auranne y es de su mano como prendieron las posiciones teológicas del jansenismo en Francia. Aún a riesgo de caricaturizar los hechos podríamos afirmar que Jansenio fue el inspirador y St. Cyran el difusor del jansenismo.

Sin extenderme, aquí, en la exhaustiva exposición teológica del jansenismo, sí señalaré que fundamentalmente pretendía la reforma de la Iglesia basándose en las supuestas virtudes del primer cristianismo. En el aspecto de la teología dogmática el jansenismo puso especial empeño en glosar las ideas de San Agustín en torno a la gracia. San Agustín formuló su pensamiento en oposición a las teorías de Pelagio quien consideraba al hombre capaz de regenerarse y contribuir con sus actos a la propia salvación. Pelagio poseía una visión positiva del ser humano y tenía un talante optimista acerca de la condición humana. San Agustín, sin embargo, como buen converso, que era, desconfiaba de la condición humana y declaraba al ser humano incapaz por sí mismo de obtener la salvación. Sus posiciones acerca del pecado original que determinaba absolutamente a los hombres le impedía considerar el ser humano capaz de obrar el bien por si mismo. En el seno de la polémica con Pelagio, San Agustín exageró posiblemente la nota y ello le llevó a elaborar una moral pesimista donde sus antiguas querencias maniqueas determinaron el rechazo de la corporeidad humana y la sexualidad a ella inherente. Estas ideas de San Agustín habrían de influenciar muy negativamente en la teología moral del cristianismo. En lo referente al punto nuclear del concepto de gracia, San Agustín consideraba que las criaturas humanas, tras la caída de Adán en el paraíso, eran incapaces de llevar a cabo ningún acto bueno sin la ayuda de Dios. Para todo buen acto el hombre necesita de la gracia infusa de Dios, gracia no otorgada a todos por igual, ya que a algunos les era negada por el mero designio de Dios.

Lutero y Calvino suscribirían, con matices, la posición de San Agustín acerca de la gracia y el Concilio de Trento tuvo que lidiar en el difícil asunto de la gracia quitando la razón a Lutero, pero sin negársela a San Agustín. Trento no zanjó definitivamente la cuestión sobre la gracia y dejó la puerta abierta al disenso y al desarrollo teológico, pero era obvio que las posiciones de Agustín de Hipona le eran incómodas.

Aprovechando la oportunidad del terreno, teológicamente no del todo desbrozado, los jesuitas desarrollaron de la mano de Molina y Suárez, una teología que St. Cyran no dudó en calificar de semipelagiana. Según los jesuitas el hombre necesita de la gracia divina para obrar el bien y esta *"gracia suficiente"* es otorgada a todos los seres humanos de manera que tan sólo se necesita del libre albedrío humano para hacer *"eficaz"* dicha gracia. En vista de que la gracia suficiente es otorgada a todos por igual,

podría pensarse que todo ser humano tiene la capacidad de obrar el bien siempre y cuando su voluntad lo determine.

Estas sutilezas en torno a la gracia suficiente y la gracia eficaz nos parecen hoy sutilezas sin fundamento, pero en el siglo XVII poseían la virtualidad de enfrentar a casuistas e integristas morales que esgrimían diversas teorías sobre los sacramentos y la teología moral. Esta fue, en definitiva, la mecha que encendió la formidable lucha entre jansenistas y jesuitas que St. Cyran inició, firmando con el pseudónimo de Petrus Aurelius, la publicación de sus aceradas críticas a los jesuitas y a su supuesto laxismo moral.

El jansenismo religioso

Hemos señalado ya que St. Cyran fue ante todo un divulgador de los aspectos morales y sacramentales del jansenismo. Entronizado como confesor del convento de Port Royal a cuyo frente se encontraba Angélique, de la influyente familia de los Arnauld, St. Cyran pondrá en práctica su particular visión de la vida cristiana e incidirá en una línea ascética, que algunos autores ven muy influenciada por la espiritualidad de Berulle y sus oratonianos. El cardenal Berulle, por su parte, había seguido a los místicos castellanos que, como Fray Luis de León y Fray Luis de Granada, habían instituido una concepción ascética de la vida religiosa. El abad vasco, también, fue un asceta e hizo gala de ello.

St. Cyran era implacable consigo mismo, pero lo fue también con quienes se sometían a su dirección espiritual. Frente al laxismo de los jesuitas, le enseñaba el rigor moral y el temor de Dios como pauta de comportamiento de los elegidos. Su proverbial austeridad era una cualidad personal que atraía a cuantos buscaban en él el camino de la perfección y el abandono en Dios. El jansenismo encarnado por St. Cyran, era un camino ascético por el que los elegidos de Dios habían de caminar enfrentándose a todo y a todos los que contemporizaban con el pecado y el laxismo en sus vidas. No todos se salvarán, ni siquiera todos los cristianos, como ya dijera su paisano Axular, la salvación es un destino otorgado por Dios a quienes lo merecen con sus actos. La gracia divina, por sí sola, no basta para salvarse. La salvación hay que lograrla mediante el silencio, la paciencia, el sacrificio, la oración continua y el abandono a la voluntad de Dios.

Éste ideal ascético no era por supuesto accesible al común de los cristianos y St. Cyran preconizará el *"aislamiento"* de los elegidos. Los *"justos"* son los elegidos de Dios. La voluntad del hombre no es, pues, libre; dejado a su propio albedrío, el hombre no puede sino pecar, ser arrastrado por la concupiscencia. El hombre está predestinado a la salvación o a la condena y el hombre con sus méritos no puede rectificar su destino, sólo los *"justos"* podrán acceder a la salvación, porque previamente han sido *"elegidos"* por Dios.

Subyace en St. Cyran una idea aristocrática de la vida cristiana que la hace inaccesible al común de los cristianos. Es una espiritualidad elitista, como de algún modo lo es, también, la ignaciana; Ignacio de Loyola, en efecto, considera a los suyos como la vanguardia que ha de pilotar la reforma de la Iglesia. St. Cyran no organizará cuasi-militarmente ninguna institución religiosa, pero piensa que es precisa una elite de *"elegidos"* y *"aislados"* para encabezar la necesaria reforma de la Iglesia que en Trento ha resultado fallida.

Llama la atención esta perspectiva, que podría definirse como "leninista", y que tanto Ignacio de Loyola, como St. Cyran poseen al proponerse la reforma de la Iglesia. Ambos conciben las distintas reformas como acciones que han de ser promovidas por la *"vanguardia"* de los elegidos que son quienes conocen el sentido de la historia y son los únicos *"virtuosos"* para realizar las acciones precisas. Si bien Lenin pensará en un partido revolucionario que sea la "vanguardia" del proletariado, Loyola y St. Cyran conciben un grupo de elegidos para que sean el desencadenantes y protagonistas de la reforma.

Convertido en una secta de «*puros*» enfrentada a la «*laxitud*» de los jesuitas, el jansenismo se desarrollará como un movimiento de renovación dentro de la Iglesia católica inspirado en el agustinismo y que cuajará especialmente en Francia. Antoine Arnauld y Blaise Pascal se convirtieron en sus máximos exponentes intelectuales, y la Abadía de Port-Royal en su foco principal.

La reforma de St. Cyran consistía en la recuperación del espíritu y las prácticas del cristianismo primitivo condensado en el *"agustinismo"*, como antitesis del jesuitismo casuísta y acomodaticio de su tiempo. No obstante, la mayor aportación de St. Cyran al jansenismo será de orden práctico antes que intelectual y especulativo. St. Cyran no hará hincapié en los distingos

entre gracia suficiente y eficaz y otras sutilezas del gusto de Jansenio, sino que se esforzará en la introducción de prácticas morales y piadosas en Port Royal y en su entorno que rápidamente serán irradiadas a toda Francia. Es sobre todo en la práctica sacramental donde el rigor de St. Cyran se hará sentir de forma más llamativa. Su discípulo Antoine Arnauld publicó en el año 1643 el tratado sobre *La frecuente comunión* que será una especie de *vademecum* en lo que respecta a la práctica sacramental jansenista.

St. Cyran era avaro y contenido hasta la crueldad con la administración de los sacramentos y fundamentalmente con el de la confesión. Frente al jesuita, confesor del rey, que absolvía al monarca a pie de cama tras cometer adulterio St. Cyran buscará no sólo la atrición, sino la perfecta contrición antes de otorgar el bálsamo de la absolución. A sus seguidores de Port Royal les demoraba la absolución para que afinaran sus conductas y ansiaran la absolución como el culmen de un proceso de perfección. Frente a la comunión frecuente, St. Cyran moderará el recurso a la eucaristía. Frente al gran número de sacerdotes indignos, no animará al sacerdocio sino a los muy dignos. Es muy esclarecedor su comportamiento para con Sylvain Pouvreau, secretario y servidor suyo desde la época de su juventud en Bayona.

Sylvain Pouvreau era de extracción social humilde, aunque de una inteligencia preclara. Sirvió a St. Cyran como secretario y criado, estudió con ahínco la carrera eclesiástica y quería ordenarse de sacerdote a toda costa. St. Cyran no lo consideraba digno e intentó apartarlo de su vocación sacerdotal. Pouvreau cayó enfermo y regresó a su país donde una vez repuesto logró la ordenación sacerdotal. De regreso a Bayona el ex-secretario quiso rendir visita a su antiguo señor, pero enterado éste de su ordenación sacerdotal no accedió a recibirle.

Sylvain Pouvreau tenía muy buena relación con quien más tarde sería conocido como el santo Vicente de Paul, pues éste era amigo personal de Juan Duvergier, y por su mediación de éste fue presentado al obispo Bouquet de Bayona, quien le otorgó la parroquia de Bidart. Cuando Vicente de Paul dio la noticia a St. Cyran, éste repuso lleno de desdén: "*El obispo de Bayona ha hecho sacerdote y pastor a un hombre que yo no conseguí convertir en un buen cristiano*". Es la peor faceta, sin duda, del abad huraño y desdeñoso que manifiesta un sentido aristocrático y elitista de la vida religiosa así como un indisimulado desprecio por la calidad de las gentes.

Pouvreau, que había aprendido el euskara en casa de los Duvergier y de labios del futuro abad, será uno de los más significados euskerólogos de su tiempo y alcanzó gran renombre como lingüista y traductor de textos religiosos. Destaca entre sus obras traducidas el catecismo de Richelieu y la obra *Philotea* de Francisco de Sales. Adaptó así mismo una obra del italiano Lorenzo Scupoli con el título de *Gudu Espiritualak*. Pouvreau, que por mérito propio ocupa un lugar destacado en la historia de la literatura vasca, no mereció en toda su vida sino el orgulloso desdén de nuestro abad, quien no lo consideró digno de recibir la ordenación sacerdotal.

Lo ocurrido con Pouvreau ilustra a la perfección el carácter excluyente y la concepción aristocrática que St. Cyran tenía de la vida religiosa. El lema evangélico de que muchos son los llamados y pocos los elegidos, podía haber sido la enseña de su vida. Tanto Loyola, como St. Cyran son hijos de familias destacadas y habían sido educados en el sentido de la jerarquía y de la exclusión social y ambos harán honor a su estirpe comportándose en la vida de manera excluyente y aristocrática.

El jansenismo moral y cultural

Esta religiosidad impregnada de pesimismo antropológico y de severidad moral tuvo una buena acogida en algunos círculos próximos al poder político e hizo fortuna en no pocos hombres de la judicatura y la abogacía. También tendrá una acogida positiva en el País vasco-francés. De algún modo, las prácticas religiosas auspiciadas por Jean Duvergier y sus seguidores eran las idóneas para ser adoptadas por quienes desde su más profundo sustrato cultural miraban al mundo con pesimismo y orgullosa severidad.

Los vascos van a acoger con naturalidad algunas de las prácticas más usuales del jansenismo sin por ello suscribir una teología determinada. Podríamos, tal vez, establecer una diferencia entre ideología y teología jansenista; entendiendo a la ideología en su sentido más lato y considerándola como el conjunto de ideas adaptadas a una determinada práctica social, entonces podríamos hablar de una ideología jansenista adaptada a una práctica religiosa acorde con los principios de igualdad, exclusión y nobleza tan arraigados en la mentalidad popular vasca. Igualdad entre los vascos en tanto que nobles y cristianos y exclusión de quienes no son ni vascos ni bue-

nos cristianos, todo ello adobado con el sentido pesimista de una existencia familiarizada con la muerte y los espíritus oscuros.

Descartada la posibilidad de asentar una piedad jansenista dentro del catolicismo romano, desde 1723 se formó en Holanda una Iglesia jansenista cismática. Pero la herencia del jansenismo fue intensa y prolongada, aunque difusa, en Francia y de modo especial en la tierra que vio nacer a Jean Duvergier Hauranne. Dice el refrán que nadie es profeta en su tierra, pero St. Cyran siempre dispuso de una gran acogida por parte de su ciudad. Su familia era muy influyente y el prestigio del abad se incrementó en su Bayona natal a medida que se supo de sus polémicas y tomas de posición. Por otra parte, la animosidad contra los jesuitas es creciente y tanto en Bayona como en sus inmediaciones los jesuitas no lograrán instalarse hasta pasado un tiempo.

André Druillet, obispo de Bayona, junto con todo el claustro de la catedral, llegará a adherirse al jansenismo cuando ya éste tiene visos de ser una secta repudiada por Roma y de hecho en los años 1716-1725 la jerarquía de la diócesis de Bayona es netamente cismática. La normalización de la diócesis no llegará hasta el año 1728 en el que La Vieuxville es nombrado obispo de Bayona. Recién nombrado, el obispo, hará jurar la aceptación de la bula "*Unigenitus*" que contenía la condena del jansenismo. El jansenismo, no obstante, seguirá contando con adeptos entre el clero labortano y especialmente entre los profesores del seminario de Bayona.

Sobre la influencia del jansenismo en la religiosidad vasca mucho se ha divagado. Se ha especulado con la caracterología de los vascos y su innata tendencia hacia el rigor y la severidad. Pero lo cierto es que tales rasgos aflorarán muy tarde y en todo caso de forma intermitente. No cabe hablar, salvo en los mencionados casos de la ciudad de Bayona y de algunos significados personajes, de una masiva influencia de las tesis jansenistas en el país. Otra cosa será la influencia que la ola reformadora de Trento alcanze en el País Vasco de la mano de las órdenes religiosas y de las misiones que tanto franciscanos, carmelitas y jesuitas van a emprender en el conjunto del país y de modo especial en las provincias vascas del sur.

Ya hemos señalado el hecho de que St. Cyran influyó ante todo en las cuestiones prácticas y en las conductas antes que en formulaciones

teológicas, pues bien, son esas prácticas las que harán fortuna en el seno de la masas populares que están en trance de ser re-evangelizadas. La paradoja es que serán los jesuitas quienes más ardientemente incidan en los aspectos ascéticos, que se asemejan mucho en la práctica religiosa a cierto jansenismo.

Son cinco los aspectos en los que creemos detectar la huella del jansenismo en la religiosidad popular que, a partir de mediados del siglo XVIII, vivirá una época expansiva. En primer lugar hemos de señalar el rigor en la condena de ciertas conductas populares que serán fustigadas por los predicadores, y todo ello puede centrarse en el tema recurrente de las danzas. En segundo lugar, los predicadores incidirán en el carácter justiciero de Dios empezando por Axular y continuando con Cardaberaz y Mendiburu. En tercer lugar, la práctica de los sacramentos se circunscribirá al cumplimiento pascual. Señalaremos en cuarto lugar el estatus de superioridad que el clero adquiere en la sociedad vasca, en virtud del control social que ejerce a través de las prácticas religiosas. El clérigo se convierte en alguien distante al que la población mira con respeto y temor. Finalmente la Iglesia adquiere el monopolio de los ritos de la muerte y de la vida ubicando las prácticas populares en sus rituales; la muerte será ritualizada mediante lutos y celebraciones en el centro de la religiosidad popular. Las calaveras y los estandartes mostrando a la muchedumbre de cristianos precipitándose en el infierno, que algunos predicadores llegaran a exhibir en las misiones dan el tono de rigorismo y severidad de cierta estética que calará muy hondo.

Curiosamente, en el conjunto del país se apreciará una especie de isla o excepción donde no fraguarán el rigorismo extremo y la severidad. Nos referimos a Zuberoa y algunos enclaves de la Baja Navarra donde las danzas seguirán marcando el curso de las estaciones y los xaribarís y las mascaradas tendrán plena vigencia social en una especie de oasis rodeado de rigurosas costumbres. Es como si los territorios donde la reforma calvinista llegó a cuajar, hubieran quedado inmunes de todo asomo jansenista…

El escritor jesuita Pierre Lhande se explayó con frecuencia pintando los rasgos de una religiosidad vasca que remite a un cierto jansenismo cultural. Dice Lhande que para los vascos Dios es ante todo el Dueño y Señor supremo que posee toda la fuerza y todo el poder. Es cierto que el vasco cree en la Redención, pero para el vasco el papel principal de Dios no es el de la misericordia sino el de la justicia. No sería equivocado afirmar que el vasco antes

que amar a Dios, lo teme. José de Arteche tiene, también, páginas memorables en las que interpreta el rigorismo religioso de los vascos en clave integrista y tomando pie tanto en Lhande como en Arteche, J.J. López Antón concluye que existe una analogía entre jansenistas y vascos, y lo extrapola al ámbito de la historia política cuando afirma que "*la religiosidad vasca posee rasgos jansenistas, un componente puritano que impregnó la vida vasca. La mejor encarnación de ese jansenismo, más mental que dogmático, la conformaría esa actitud apologética de la identidad vasca que va a emprender el Partido Integrista*"[125]. López Antón se refiere, claro es, al partido que Nocedal y otros pondrán en pie a finales del siglo XIX y que será el semillero del movimiento liderado por Sabino Arana, pero faltan todavía muchos tramos en el camino que conduce del supuesto jansenismo al nacionalismo vasco.

El perfil de una determinada mentalidad e ideología vasca comienza a configurarse a finales del siglo XV y despunta ya consolidada en los albores del XVIII. Es en torno a una iglesia reorganizada en Trento y a una sociedad encuadrada por la mitología política del fuerismo, donde se fraguará una mentalidad que pervivirá al menos hasta el siglo XX. Los jesuitas se convertirán en los ideólogos del nuevo régimen que apunta. Es el esplendor del Antiguo Régimen. Muy pronto sonará la hora de Larramendi.

El jansenismo político

Tal vez sin haberlo ellos buscado, los seguidores de Jansenio y St. Cyran acabaron por configurar un movimiento político, en el que algunos han visto indicios tempranos de lo que acabaría siendo la revolución francesa de 1789. Lo cierto es que las actuaciones que el cardenal Richelieu emprendió contra St. Cyran y sus seguidores dieron al jansenismo un sesgo político aunque sólo fuera por su resistencia a la política impulsada por el cardenal. Richelieu propugnaba una política contra la potencia del momento que todavía era España, aliándose incluso con países protestantes; política de la que St. Cyran y sus seguidores disintieron, granjeándose la enemistad del cardenal. Richelieu pretendió atraer con lisonjas y dádivas al bayonés, incluso ofreciéndole el obispado de Bayona, pero St. Cyran no cejó en sus críticas hasta que Richelieu lo encarcelase.

125 *Escritores carlistas en la cultura vasca*, José Javier López Antón, Pamplona, 1999, p. 180

El cardenal Richelieu propugnaba el galicanismo como modo de organización eclesial y aunque más tarde los jansenistas adoptarán dicha doctrina como propia, inicialmente se opusieron a las tesis del cardenal. Por otra parte y sobre todo a partir de la década de 1640, el convento de Port Royal se convirtió en el centro espiritual del jansenismo, donde numerosos nobles, miembros del Parlamento e intelectuales favorables al movimiento realizaban retiros espirituales.

Casi desde el principio, el jansenismo despertó la hostilidad tanto de los jesuitas como de la monarquía, la cual asociaba jansenismo con oposición y con las rebeliones armadas de La Fronde (1648-1653). Ya en 1653, cinco proposiciones jansenistas, supuestamente heréticas, fueron condenadas por el Papa Inocencio X y en el año 1713, bajo una intensa presión del rey Luis XIV, el Papa Clemente XI emitió la bula *Unigenitus* condenando otras 101 proposiciones. El rey francés cerró Port-Royal en 1709 y fue demolida en 1710.

El jansenismo vivirá su mayor pujanza en el siglo XVIII cuando eminentes personajes de la judicatura y una parte del clero francés suscribió sus posiciones. En su famoso ensayo referido al jansenismo[126] Lucien Goldman trató de explicar el éxito del jansenismo asignándole la función de portavoz de un sector de la judicatura que habría de ser decisivo en el surgimiento de las ideas que condujeron a la revolución de 1789.

Según unas palabras atribuidas al abbé Sieyés "*parece que (los jansenistas) no han visto en la Revolución sino la ocasión de reivindicar la importancia de la teología de Port-Royal y hacer la apoteosis de Jansenio sobre la tumba de sus enemigos*". Sea como fuere, los jansenistas sí tuvieron una participación significativa en la inspiración y elaboración de la Constitución Civil del Clero que refleja no pocas de las ideas e inquietudes del jansenismo. Concretamente cabe mencionar la insistencia en que la Iglesia no es solamente la jerarquía sino que lo es toda la feligresía. En relación a la propiedad de los bienes de la Iglesia se acuerda que la administración de los mismos corresponde a los obispos, pero no así su propiedad que corresponde a toda la Iglesia. Basándose en esta distinción se formula, además, la posibilidad de amortizar los bienes eclesiásticos por parte del Estado ya que los bienes de la Iglesia son bienes de la nación.

126 Lucien Goldmann, *Le Dieu cache*, Gallimard, Paris, 1959

Antes que la Constitución Civil del Clero, Bossuet había redactado la "*Declaratio cleri gallicani*" que la asamblea del clero francés aprobó en el año 1682, en dicha declaración se compendia el pensamiento galicano que de algún modo trata de hacer frente al absolutismo real. Pero será el propio Luis XIV quien en 1692 se situará al frente de lo que se llamaron las "*libertades galicanas*". Aquel galicanismo trataba de "autonomizar" a la Iglesia de Francia y sería puntualmente criticado por Larramendi que lo conoció de cerca durante su estancia en Bayona. Sin embargo, la tentación de configurar una Iglesia vasca autónoma sin dependencia de diócesis ajenas, estará presente entre el clero vasco durante los siglos XIX y XX. Con el Estatuto de Éstella de 1930 se estará a punto de lograr la plasmación de un cierto "galicanismo vasco" que el mismo Larramendi había llegado a soñar.

Más allá del modelo galicano de Iglesia, de las vicisitudes políticas del jansenismo en Francia cabe inferir tres características en su comportamiento, que bien pueden ser observables en el decurso de la historia política vasca y poseen una raigambre de carácter religioso. Me refiero al sectarismo que distingue a la acción jansenista, así como a la autopercepción de sus miembros como *"elegidos"* para una empresa superior. Junto al sectarismo y el elitismo señalados también cabe señalar el carácter de radical y absoluto de sus actitudes que dan un sesgo integrista a su actividad.

Sectarismo, elitismo e integrismo son tres características que toparemos en nuestra andadura al hablar de la "mentalidad vasca" del siglo XIX que marcará el devenir de la política vasca. Es en éste sentido como cabe hablar de un influjo político del jansenismo en el País Vasco, observable en el carlismo primero, en el integrismo después y, finalmente, en el nacionalismo. Tanto el carlista como el integrista y el nacionalista vasco se sentirán parte de una comunidad de elegidos, que rivalizarán de manera radical y sectaria en virtud de un cuerpo doctrinal, cuya integridad ha de preservarse a toda costa. De los *"elegidos"* por Dios que St. Cyran confesaba en Port-Royal a los *"íntimos de Dios"* que en Gipuzkoa constituirán la argamasa integrista del primer nacionalismo, media todo un proceso culturizador del que se ocupará el clero vasco siguiendo las pautas ideológicas y teológicas que, entre otros, Larramendi diseñó. Es curioso, en este sentido, constatar la importancia que el jansenismo político otorgaba a la radical separación entre la Iglesia y el Estado y la prohibición de que los clérigos ostentaran cargos políticos. Curiosamente el nacionalismo vasco de finales del siglo

XIX incidirá en esta cuestión diferenciando los ámbitos de la política y de la religión, aunque ello no será óbice para la implicación del clero en la construcción del nacionalismo cultural y político.

LA IGLESIS VASCA Y EL MAYORAZGO DE DIOS (S. XVIII)

En la magistral semblanza que Mikel Azurmendi realiza del Padre Larramendi, describe así el núcleo de su personalidad: "*La invención larramendiana de Euskalherria resultaría ser un espejo cóncavo donde su autor queda transformado en los objetos que tan ansiosamente estuvo introyectando él mismo con gran tensión durante toda su vida; en ese espejo logró verse a sí mismo, por fin, gloriosamente sublimado... Tras haber cosificado bajo eternos e inmaculados atributos a aquellas gentes, aldeas o provincias, su imaginación convertiría en pérdida lo que era un proceso de cambio y transformación... Esa su Euskalherria resultará ser el hallazgo de haber detectado un enemigo tan insólito como nuevo*"[127]. En ese enemigo descargará toda su furia e impotencia ante la pérdida de un paraíso que percibe en trance de desaparición. Larramendi es hombre de Iglesia, pero suspira por un País Vasco que incardine la ciudad de Dios. Una ciudad limpia de gentes extrañas donde se recrean los atributos cedidos por Dios desde la eternidad. El euskera, la soberanía y la santa tradición son imperativos de la voluntad de Dios.

127 *Y se limpie aquella tierra*, Taurus, Madrid, 2000 op. cit. p.260

Aita Larramendi

Al pergeñar la personalidad y el influjo de Aita Larramendi no podemos olvidar que se trata de una personalidad arrolladora que tiene una influencia directa en algunos de sus coetáneos como Mendiburu y Cardaberaz, que toman parte activa en la reeducación religiosa de la feligresía vasca. Larramendi es, además, señero representante de una orden religiosa, la Compañía, que marcará el devenir del País Vasco en los siglos posteriores. Larramendi marca un punto de inflexión en la construcción de la mentalidad vasca, al transformar la tradición cultural previa en imperativo racional del constructo posterior, que el imagina como el País Vasco soberano y reunificado del reino del Pirineo.

Manuel Garagorri Larramendi nació en Andoain en el año 1690. Por alguna razón que ignoramos, cuando entró a profesar en la Compañía de Jesús prefirió el apellido de su madre, estableciendo, tal vez, algún tipo de censura hacia su padre casado en segundas nupcias. Aita Larramendi, como se le conocerá en la Compañía y fuera de ella, posee una personalidad humana e histórica que el tiempo se ha encargado de revisar y potenciar, a medida que su obra ha ido conociéndose. De la divulgación científica de sus trabajos se ha encargado el historiador José Ignacio Tellechea Idígoras a quien corresponde el mérito de descubrir, anotar y editar sus trabajos, así como el de situar en su contexto histórico la significación de su obra.

De la ingente obra de Larramendi destaca ante todo la importancia de los trabajos dedicados al estudio del euskara tanto en su aspecto morfológico como lexicográfico. A el debemos la primera gramática del euskara digna de semejante nombre y a el se debe sobre todo el magno diccionario trilingüe euskara-castellano-latín. Pero Larramendi también destaca en su papel de apologista de las instituciones vascas y pionero de la etnografía histórica vasca. Manuel Larramendi escribió también acerca de temas teológicos que desgraciadamente no alcanzaron a ver la luz; de entre éstos destaca un tratado escrito en latín acerca del jansenismo.

Pero lo primero que nos llama la atención en Larramendi no es la profusión de sus escritos ni los múltiples puntos de interés de su curiosidad intelectual, sino la capacidad de concebir en una unidad a la, hasta entonces,

dispersa realidad política y cultural de los países vascos. Larramendi es, en este sentido, el primero en abarcar la personalidad del pueblo vasco como una totalidad histórica con un pasado y una proyección futura de cuyo diseño se siente responsable. Larramendi es por mérito propio el padre de la nación vasca entendida esta como una entidad política y cultural, entidad suficiente para su autodeterminación.

Fue Tellechea quien llamó la atención sobre el carácter político de la obra larramendiana que, Antonio Elorza y Gregorio Monreal entre otros, han calificado de protonacionalista, pero lo que a nosotros nos interesa sobre todo, es la relación que Larramendi establece entre la religión y la nación vasca. El universo larramendiano es teocéntrico y en él situará la visión que del País Vasco configura. Porque Larramendi es ante todo un configurador del País Vasco. Construye una narración del País Vasco, en él reúne no pocos materiales de los tratadistas anteriores pero aporta nuevos materiales, sobre todo una nueva visión de conjunto.

F. Krutwig en su ya mencionado *Vasconia* se demora señalando la importancia del concepto "*geschichtsbild*" para la construcción de la historia y la mentalidad de los pueblos acerca de su devenir, "*el geschichtsbild es más importante que los hechos históricos. Cualquier persona que haya estudiado en diferentes países e idiomas sabe cómo un mismo hecho histórico, no sólo no tiene diferentes valores, sino que es interpretado de una forma completamente diferente en una parte y en otra solamente se es auténticamente nación cuando se ha llegado a la madurez de poseer un geschichtsbild propio El geschichtsbild se convierte en una segunda naturaleza en el individuo, ya que juzgará todo lo que pasa a su alrededor según dicho geschichtsbild que está en la base de sus juicios*". El concepto que tan reiteradamente designaba F. Krutwig no significa sino la *"imagen de la historia"*, es decir la memoria subjetiva, que cada persona y cada pueblo posee. Es fundamental para un nacionalista diseñar su propia "*imagen de la historia*" o marco histórico y es lo que Larramendi proporcionó en suma a los vascos del Antiguo Régimen y lo que determinará la futura formulación política del nacionalismo vasco.

Lo que Krutwig demandaba era una imagen del pasado que estuviera acorde con sus demandas políticas, pues era consciente de que la historia ha de tener un sentido y una coherencia en su proyección futura. Por ello es fundamental la "relectura" de la historia para justificar razonablemente las

apetencias políticas de un determinado momento histórico. Poco importa el que los hechos se ajusten o no a la interpretación histórica sobrevenida en función de un interés determinado, lo que de verdad importa es su racionalidad y su plausibilidad en términos narrativos.

Los mitos y los hechos fantásticos no carecen de valor, más bien todo lo contrario, cuando de lo que se trata es de hacer coherente una historia que a su vez sustente un determinado proyecto político. Larramendi es el primero en darse cuenta de la importancia que la invención histórica posee para fundamentar determinados derechos históricos así como ulteriores proyectos basados en ellos.

La *"imagen de la historia" o marco histórico* que Larramendi construyó, hizo fortuna en la historia moderna de los vascos y a él se debe la fundación de una ideología política e histórica que, con el tiempo, habrá de convertirse en tan natural y *"razonable"* como la vida misma. La perspectiva de la que Larramendi dotará a la historia de los vascos, hará fortuna entre sus seguidores y formará parte del patrimonio ideológico del fuerismo vasco primero, y del nacionalismo después. Es una perspectiva fundamentada en el mito y en la conjetura, pero tiene la inestimable virtud de su construcción *"racional"* en cuya virtud se asentará todo ulterior desarrollo.

Larramendi es consciente de hallarse en una encrucijada histórica en la que el mundo bascula hacía nuevos derroteros; sabe que el País Vasco se halla en una situación difícil en la que ha de hacer frente a desafíos económicos y políticos de gran alcance que determinarán su futuro. Larramendi optará por configurar una teoría de los vascos y de su país que demande el afianzamiento de su personalidad así como su virtual independencia política.

Larramendi no es un cronista al uso y no se le puede pedir la revisión de los supuestos históricos que Garibay, Echabe e Isasti dieron por buenos; además Larramendi no es un espectador neutral de la historia a quien quepa pedir el rigor críticos que otros no tuvieron. En su faceta de relator histórico se limitará a dar por buenos los supuestos históricos de quienes le precedieron, dotándolos de un nuevo marco de compresión; de un nuevo "*geschichtsbild*".

La imagen de la historia que construye y aporta está configurada desde sus íntimas convicciones religiosas y obedece a una cosmovisión determinada por su fe y sus creencias. Manuel Larramendi ingresa en la Compañía de Jesús debido a su carácter despierto y a la inteligencia natural, que llamarán la atención de sus maestros de Hernani donde a la sazón reside. El todavía niño Manuel Garagorri es encaminado al colegio que los jesuitas tienen en Bilbao, donde su tío es jesuita lego. Otra vez se repite la historia del no primogénito destinado a ser clérigo y Manuel asumirá con naturalidad, no exenta de alguna violencia interior, su condición de segundón y así lo demostrará al profesar con el apellido materno. El currículo del joven Larramendi es brillante y destaca por su inteligencia y dedicación. Seguirá la ruta académica de un jesuita en formación y de Bilbao acudirá a Villagarcía donde hará el noviciado y, de allí, a Medina del Campo a estudiar filosofía, para concluir en Salamanca sus estudios de Teología. Ya en Salamanca destaca por sus dotes oratorias y en Palencia y Valladolid se ganará justa fama como predicador y profesor. El año 1730 Larramendi alcanza el cenit de su carrera cuando es nombrado confesor de la reina viuda de Carlos II el último Austria, y pasa a residir a Bayona, en Francia.

Los jesuitas tenían a gala ejercer de guías espirituales de las elites sociales y muy pronto se les verá a la sombra de reyes y jerarcas según el designio ya ideado por Ignacio de Loyola. Era la manera de influir en los poderosos y por medio de ellos en la sociedad. Los más destacados de entre los jesuitas guiaban a las almas más señeras y ser confesor de una reina era ya un título importante. La figura del confesor, tenía no sólo una función sacramental, sino que equivalía al de consejero áulico. Larramendi es, pues, elegido por sus méritos morales e intelectuales para ser el confesor de la reina. En Bayona tiene ocasión de conocer a la nobleza del lugar y muy posiblemente tuvo óptima relación con los sacerdotes vascófilos del Labourt que llevaban clara ventaja en el cultivo del euskara con respecto al clero de las provincias vascas del sur.

Desde Bayona tiene que intervenir en la corte española en defensa de los intereses de su reina y tendrá ocasión de tejer su red de influencias que más tarde sabrá explotar en beneficio de sus paisanos. También conocerá de cerca en la ciudad labortana el movimiento jansenista que en Bayona se dilató más. Larramendi hace acopio de materiales y establece relaciones que en el futuro inmediato habrán de serle útiles, pero la vida cortesana no le satisface. Larramendi siente bullir en su interior empresas más altas y desafíos centrados que

requieren del retiro y de la soledad para su realización. Larramendi es objeto, además, de algunas calumnias que llenan de desazón su alma y, preso de la santa cólera de los que se saben elegidos para mayores empeños, solicita su traslado a Loyola y abandona a la reina en Bayona para recalar en Azpeitia. Larramendi, pues, elige el estudio y la soledad consciente del que va a ser incomprendido, pero se sabe fuerte de sus convicciones y de su capacidad de trabajo. La autoestima de Larramendi es alta y nunca lo abandonará.

Alojado en la residencia de Loyola, Larramendi disfrutará de un estatus que lo liberará de los cometidos rutinarios de la comunidad y dispondrá del tiempo y la libertad necesarias para el estudio y la investigación. Larramendi, además, dispone de una discreta renta vitalicia, como premio a su labor de confesor real. Está en disposición de encerrarse en su mundo y recrearlo al servicio de su país. El jesuita siente una pasión que no disimula por su tierra y ama Gipuzkoa sobre todas las cosas. Pero Gipuzkoa no es sino el referente próximo de un País Vasco más extenso. Él, como nadie antes, pensará el País Vasco como una totalidad que se extienda a ambos lados del Pirineo y lo sitúa en una historia con identidad propia.

El Mayorazgo de Dios

Manuel Larramendi tiene 44 años cuando se retira al santuario de Loyola y está en el apogeo de su madurez intelectual y personal, y ya no abandonará Loyola hasta su muerte. Durante 32 años se dedicará al estudio e investigación pero también acude allá donde se precisa su mediación o su arbitraje, visita conventos de monjas y propone reformas, predica a las Juntas Generales de Gipuzkoa y hace labores de albacea en su pueblo natal pero sobre todo escribe. Trabaja en su *Diccionario trilingüe* y llega a tener un conocimiento profundo de los textos euskérikos que reúne con celo.

Antes de retirarse a Loyola, Larramendi había publicado ya una obra de carácter apologético sobre el origen de la lengua vasca que se titulaba "*De la Antigüedad del vascuence en España*" (1728) y también el "*Imposible vencido, Arte de la lengua vascongada*" (1929) libro que contenía su gramática. Pero la obra que mejor condensa su pensamiento lo escribe en Loyola en el transcurso del año 1754 y lleva por título "*Corografía de Guipúzcoa*". Se trata de una obra difícil de catalogar pues tiene mucho de etnografía, pero

es también un tratado político acerca de las instituciones de Gipuzkoa y sintetiza su pensamiento. La Corografía, que no verá la luz hasta el año 1882, pero que aún inédito será conocido y comentado, contiene las bases en las que se asienta la ideología larramediana. Es en la Corografía donde su "imagen de la historia", su "*geschichtsbild*" , se desarrolla diáfana y altiva; en ella se describe un país imaginado y poco o nada real a la hechura de las premisas de Larramendi. Y aunque referida a Gipuzkoa tiene como último referente al País Vasco en su totalidad geográfica y humana, al que más tarde se referirá en sus *Conferencias*.

La ideología larramendiana, tiene cinco fundamentos que se vertebrarán en íntima conexión: el origen de los vascos se remonta a Tubal, los vascos son todos nobles, los vascos son cristianos, el idioma de los vascos es el primero y más antiguo y de todo ello se concluye que los vascos forman una nación soberana. Veamos con algo más detalle cada uno de sus fundamentos ideológicos.

1-. *El origen de los vascos* se remonta, según Larramendi, a la época del Diluvio Universal y suscribe en todos sus términos el mito del tubalismo por el que los vascos serían los primitivos pobladores del país. Pero en este punto Larramendi no se limita a dar por buena la teoría de Garibay, sino que por medio de una derivación de tipo racionalista llega a la conclusión de que los vascos conocieron por boca de Tubal la revelación acerca del Único Dios. También el euskara lo recibieron de Tubal y es por proceder de él por lo que son de origen noble todos los vascos.

A esta teoría que Larramendi suscribe se había opuesto ya el historiador Arnauld Oihenart, de quien Larramendi conocía las obras, pero el jesuita preferirá seguir la tradición de los guipuzcoanos Garibay, Isasti y Echabe, avalando de este modo el origen mítico de los vascos.

2-. *La nobleza universal* de los vascos es uno de los temas predilectos de Larramendi y a le dedicará no pocas disquisiciones y elucubraciones. Es incuestionable para él la nobleza de todos los vascos y es suficiente demostrar la limpia genealogía de cada vasco para concluir con certeza su nobleza. En nuestras mesocráticas sociedades actuales la nobleza no deja de ser un adorno simpático o extravagante, pero en la sociedad estamental de

Larramendi era fundamental para poder disfrutar de la plenitud de los privilegios inherentes al estamento superior de la sociedad. La nobleza de los vascos deriva lógicamente del carácter noble de Tubal y de su pervivencia es prueba irrefutable el hecho de que los vascos siempre se han mantenido limpios sin ninguna mezcla de sangre extraña; la pureza de sangre la han podido mantener los vascos gracias a la soberanía que siempre han conservado.

El hecho de estar unidos a Castilla no es razón para haber renunciado a la soberanía original y ésta se hallaba preservada en el pacto suscrito entre los vascos y el rey. La soberanía de los vascos prevalecía a pesar del pacto de unión con Castilla. Es Larramendi quien formula la teoría del igualitarismo. La evidencia, sin embargo, de que existen fuertes diferencias sociales entre los vascos le llevará a teorizar sobre la nobleza de origen y la adquirida. Al comparar a los nobles vascos con los castellanos, constatará la diferencia entre unos y otros, ya que el noble castellano no trabaja y el vasco no menosprecia ningún trabajo por modesto que sea, ello le da a Larramendi ocasión para enaltecer el espíritu laborioso del vasco: "*En Castilla los oficios mecánicos son mancha y desdicen de la nobleza de sangre: luego son mancha y desdicen de la nobleza de Guipúzcoa (pero) en Guipúzcoa los oficios mecánicos no son mancha, ni desdicen de la nobleza*". Pueden los vascos trabajar sin cuidado que ello se produce sin merma de su nobleza. Lo cual además es timbre de grandeza para Larramendi y ensalza el carácter emprendedor del vasco en empresas colonizadoras de América. Esta es la clave identitaria que la *Corografía* pone de relieve al contrastar *lo nuestro* con *lo otro* de los castellanos, estableciendo la diferencia étnica que justifica la ulterior entidad soberana de los vascos.

Esta peculiar idea de Larramendi, acerca del carácter noble del trabajo entronca bien con la tradición europea del mérito de trabajo que Calvino impulsará y que Max Weber no dejará de anotar como el motor de las futuras sociedades capitalistas. Larramendi es, a este respecto de la valoración del trabajo un novador dentro de la ideología dominante del Antiguo Régimen. Pero el vasco, además de noble, es un cristiano ejemplar.

3-.Euskaldun fededun será uno de los lemas preferidos al referirse a los vascos y ellos mismos lo proclamarán con orgullo. Pero el hecho de ser buenos cristianos no sólo tiene como su razón de ser la temprana

evangelización de los vascos, sino que ésta se fundamenta en el hecho de que fue Tubal quien transmitió a los vascos su fe en el Único Dios. Para Larramendi, el carácter cristiano de los vascos y su esencia noble no son sino la doble cara de la misma realidad. La fe es el más preciado de los tesoros que los vascos poseen y es por la fe como han preservado los vascos su personalidad como pueblo.

Pero es también la fe quien formula a los vascos el imperativo categórico para que perduren en sus costumbres y en sus instituciones. Larramendi encuentra en el lema ignaciano de *ad maiorem Dei gloriam* la perfecta justificación para que los vascos asuman como un mandato divino la preservación de su cultura y de su idioma. Agustín Cardaberaz, discípulo aventajado de Larramendi lo dirá en breve con la fórmula: "*es Dios quien desea que el euskara sobreviva*". Larramendi, hombre de fe inquebrantable, nos da la razón geocéntrica de su visión de la historia de los vascos cuando dice que "*la nación de los vascongados, y particularmente la de Guipúzcoa, ha tenido el ser mirada y atendida de Dios con especial cuidado entre todas las de España, y pudiera decir del mundo todo. Esta nacioncita siempre ha estado en este ángulo septentrional, jamás se ha mezclado con ninguna de las naciones que vinieron de fuera y la demostración de esta verdad es el vascuence*". En otro pasaje de la *Corografía* Larramendi calificará a su país como el "*mayorazguito de Dios*". Nacioncita… mayorazguito, son expresiones que la ternura devota hace formular al gran Larramendi. Pero no se trata tan sólo de formulaciones piadosas, ni de excesos sentimentales, son al contrario la viva expresión de una íntima convicción de que Dios ha elegido a la *"nación de los vascongados"* para que persevere en su limpieza y en su fe.

Larramendi no establece una diferencia fundamental entre la práctica religiosa y el cultivo de la cultura y las tradiciones de los vascos, ambas son facetas del mismo empeño por enaltecer la gloria de Dios. *Ad maiorem Dei gloriam*, las autoridades vascas han de procurar el mantenimiento de los privilegios del régimen foral, pues es la voluntad de Dios el que los vascos sigan gozando de su régimen privativo: deseo de Dios es que el pacto foral con el rey castellano se mantenga indemne. Larramendi vislumbra las amenazas que acechan al régimen foral y pone en guardia a los responsables forales para que extremen su celo. Larramendi llega a afirmar que si las autoridades vascas renuncian a defender sus fueros cometen "*pecado mortal*" pues con ello contravienen la voluntad divina.

Larramendi no acaba de soltar amarras de la ideología teocéntrica que en el medioevo implicaba a Dios en las tareas políticas. Es un hombre religioso a la antigua usanza y su religiosidad le impide ver lo que otros ya desde el Renacimiento veían con autonomía propia, es decir, el carácter laico de la política. Larramendi funda la ideología que dominará en la política vasca hasta finales del siglo XIX y será entonces reelaborada por Sabino Arana. El fundamento religioso de la política se mantendrá, no obstante, hasta entrado el siglo XX en el que lo religioso será sustituido en su formulación, aunque no en su función fundamental de ideología basada en una "imagen de la historia" propia y original.

En la concepción de Larramendi es Dios quien ha designado al pueblo vasco en su especificidad de *"nación"* noble, limpia y creyente. Es, por tanto, un pueblo elegido por Dios y ello lo instituye como *"distinto"* puesto que es portador de una misión en la historia del mundo, cual es la de lograr la mayor gloria de Dios. Sólo Dios importa en esa coyuntura y ni el rey podrá distraer a la nación vasca de su cometido.

Larramendi, en su sueño por la soberanía, formula una querencia discreta aunque significativa acerca de la necesaria soberanía eclesial de su *"mayorazguito"* con respecto a la Iglesia. Constata Larramendi la anomalía de las jurisdicciones eclesiásticas en el territorio vasco y, centrándose en el caso guipuzcoano, formula la más acerada crítica al hecho de que Gipuzkoa carezca de una sede episcopal propia en Tolosa. En efecto, un obispo en Tolosa podría hacer valer todas las virtualidades del euskara en su diócesis. Larramendi tenía muy claro que la nación vasca había perdurado en el monoteísmo gracias al euskera inspirado por Tubal. El euskara era fundamental para seguir manteniendo la fe de los vascos.

Esta concepción del euskara como valladar ante los errores y las ideas perniciosas será una de las ideas clave que Larramendi formulará y sus seguidores suscribirán con entusiasmo. El euskara como signo de la predilección divina y garantía de su continuidad.

4-. *El euskara* será la lengua de los vascos si alguna vez, en el futuro, los vascos logran su plena soberanía. También el castellano, el francés y el latín serán lenguas habladas por los vascos, pero es el euskara la que prevalecerá

sobre todas las demás. El euskara es la misma lengua que Tubal habló en Babel y es, por tanto, "*la lengua más antigua, es la primitiva, es la única y universal, que como vernácula y materna, se habló en España antes de la venida de Cristo. Es la lengua legítimamente española y es la lengua de los primeros pobladores de España*". En las líneas que anteceden Larramendi sintetiza la teoría del vasco-iberismo que él no hace sino asumir de los anteriores tratadistas, pero le confiere un nuevo valor probatorio, por cuanto que basa en la preeminencia del euskara la nobleza de los vascos, así como los derechos de soberanía que les son inherentes.

Larramendi se queja amargamente de la incuria lingüística de los nobles locales y de los clérigos vascos. Es incompresible que los vascos con instrucción no hayan cultivado su idioma original: "*Supieron, cuando muchachos, poco vascuence y en lugar de aprender más vascuence, y con alguna reflexión, olvidan lo poco que supieron y lo que puede tolerarse es que toda la culpa de su ignorancia y de su inculta haraganería se la recargan al euskera mismo*". Larramendi exhortará a los sacerdotes vascos a seguir la línea trazada por el Concilio de Trento e invoca el mandato divino en apoyo de sus palabras cuando proclama que "*los pueblos tienen la obligación de oír la palabra de Dios y de entenderla*". Aunque no siempre conviene que el pueblo llano salga de su ignorancia y entienda de cosas que no son de su interés, y el Larramendi más despótico explica la razón por la que condena a los humildes a no entender los discursos de los poderosos ya que, "*ocasiones hay en que no debe predicarse en vascuence y es en aquellos sermones cuyos asuntos miran a los que mandan, dirigen y gobiernan, y no son para el común de los oyentes, no es razón que sepan cuan mal están gobernados y que pecados cometen en su gobierno los que mandan*". Tal vez por ello, el mismo Larramendi, cuando fue solicitado para predicar ante las Juntas Generales predicó exclusivamente en castellano, incurriendo así en el uso diglósico del vascuence.

5-. *La soberanía del País Vasco es* el tema que en las "*Conferencias*" destaca por su novedad y su audacia conceptual. Las "*Conferencias*" son sin duda el texto de Larramendi donde mejor se expresa su pensamiento político. En él se expresa el Larramendi más genuino y menos sometido a la autocensura a la que le constriñe su orden. Incluso el género literario varía y si bien en la *Corografía* mantiene el tono docto y descriptivo de un ensayo etnográfico, en las *Conferencias* utiliza el humor y la ironía

e incluso dramatiza diálogos entre distintos personajes, entre los que él mismo se camufla. El tono distendido e irónico le permite tomar distancia de afirmaciones que difícilmente podría formular en otro contexto. Tal vez Larramendi era consciente de que su texto jamás lograría el "*nihil obstat*" de sus superiores y estaba condenado a permanecer inédito, lo que le permitió verter sin tapujos ni enmascaramientos las cuatro verdades que Iztueta, más tarde, le celebrará. Sea como fuere el texto fue censurado, pero se conocía su contenido e incluso se temió que a la muerte de Larramendi su manuscrito fuera desvelado y por ello se articuló toda una trama para evitar su difusión. La publicación se la debemos al historiador J.I. Tellechea Idígoras quien al editarlo era consciente de la emoción, que doscientos años después de su muerte el texto larramendiano habría de suscitar.

Cuando Larramendi se refiere al *"mayorazgo de Dios"* que es el País Vasco tiene sin duda en mente aquel pasaje de la Biblia donde Dios dirigiéndose a Moisés dice: "*Os he traído cual águila sobre mis alas y os he tomado por mi cuenta. Si escucháis mi voz y observáis mi pacto, seréis para mi entre todos los pueblos el mayorazgo escogido, ya que mía es toda la tierra. Y seréis para mi un reino sacerdotal y nación santa*"[128]. Aunque se escude en la figura literaria de una presunta ensoñación, Larramendi plantea con delectación la hipótesis del mayorazgo elegido por Dios; "*He soñado llamando mayorazgo a Guipúzcoa, fundado por Dios en la primera población del mundo después del diluvio y porque a los que dicen que mis ideas de mayorazgo de Guipúzcoa son novedades, le toca probar que lo son*"[129]. Hipótesis que convierte en tesis probada, a expensas de que sus adversarios demuestren lo contrario.

Según Gregorio Monreal no fue Larramendi el primero en utilizar la metáfora del mayorazgo para referirse al País Vasco, sino que fue el Licenciado Pozas quien lo utilizó en primer lugar al hablar de "*mayorazgo y lengua de su Patriarca Tubal*". Pero es sin duda Larramendi quien extrae mayor partido del término. Para el jesuita el mayorazgo es la piedra angular que sostiene todo el edificio social vasco, en el que, de menor a mayor, la sociedad se articula en sucesivos e inclusivos mayorazgos.

128 *Éxodo*, 19, 4-6

129 SFG, 175

Ya en vida de Larramendi la ideas de J.J. Rousseau y otros ilustrados habían llegado a las tierras vascas, y no muy lejos de la residencia de Loyola algunos innovadores que luego se organizaran como los "*Amigos del País*" en la cercana Azkoitia, conocían incluso personalmente al ginebrino. El individuo será el protagonista y la clave de la organización social que Rousseau y otros vislumbran, pero Larramendi inmerso de lleno en la ideología del Antiguo Régimen no concibe al individuo sino dentro de una comunidad o colectivo. El individuo es alguien en tanto que miembro de una familia. Los derechos son también colectivos y no individuales. Larramendi concibe la sociedad como el conglomerado de familias confederadas que se articulan en la provincia, la cual confederada a su vez con las otras provincias vascas formará el hipotético "*reino de los Pirineos*".

La concepción comunitarista que Larramendi posee del individuo es congruente con su ideología inmersa en el Antiguo Régimen, pero su herencia ideológica pesará gravemente en ulteriores desarrollos ideológicos realizados por sus seguidores y epígonos. La carga comunitarista del foralismo se convertirá más tarde en la ideología de la nación concebida como la razón de ser del individuo. Pero dejando por ahora los aspectos societarios de la ideología larramendiana he de reseñar la especial importancia que reviste el hecho de concebir al País Vasco como el *"mayorazgo de Dios"*. La lógica larramendiana indica que si Dios ha constituido como mayorazgo a Gipuzkoa, y al País Vasco por extensión, su soberanía es un imperativo del Dios Creador y sólo a él cabe remitirlo.

El mayorazgo vasco, constituido por imperativo celestial, no dispone de otra alternativa que no sea la soberanía. Jamás podrá renunciar a sus libertades sin contravenir la voluntad divina. Larramendi no tiene duda alguna sobre el carácter divino de la soberanía de los vascos, ya que "*no he errado en afirmar que Guipúzcoa es un mayorazgo fundado en sus principios por dirección particular de Dios por consiguiente, aunque Dios puede permitir, como ha permitido en los demás, que violenta y tiránicamente nos destruyan nuestro pequeño mayorazgo de Guipúzcoa, pero jamás podrá ceder su mayorazgo voluntariamente a otros, sin contravenir a la primitiva institución del mayorazgo y la voluntad de su fundador que es Dios y es lo que no puede en justicia y en conciencia*"[130]. Lo que llama la atención en este razonamiento

130 SFG, 136

de Larramendi no es tanto la afirmación del origen divino de la soberanía vasca, ya que siendo Larramendi hombre de formación religiosa, miembro de la Compañía y estando inmerso en la lógica del Antiguo Régimen, es coherente la afirmación del origen divino; lo que retiene nuestra atención es la afirmación pura y dura de la tesis acerca de soberanía del mayorazgo vasco. Es la primera vez que se formula la aseveración del mayorazgo vasco como ente soberano, con independencia de su origen y etiología. Estamos, sin duda, ante lo más novedoso de la ideología larramendiana, en tanto que afirma la soberanía política del País Vasco siglo y medio antes de que lo haga Sabino Arana Goiri en su discurso de Larrazabal. El raciocinio de Larramendi es implacable a la hora de concluir la soberanía vasca y para ello recurrirá a una historia que él no entrará a calibrar y se limitará a dar por cierta. Ni los romanos, ni los godos, ni los árabes lograron doblegar a los vascos y si algún día consintió en un pacto con Castilla, lo fue de mutuo acuerdo y sin renunciar un ápice a su soberanía. Los vascos no pueden renunciar a su soberanía ya que ésta es un imperativo divino y cometerían un grave pecado en caso de contravenir el mandato de Dios, es así como los vascos están forzados a ser libres.

Son muchas las derivaciones que contiene la afirmación de Larramendi acerca de la soberanía de los vascos por imperativo de Dios, pero el más inmediato es el formidable instrumento que habilita para la defensa del sistema foral vasco. El raciocinio es simple e irrefutable: si Dios ha inspirado las leyes por las que los vascos se rigen y son las recogidas en el fuero, estas son irrenunciables ya que los "*fueros primitivos, esenciales, radicales que vienen de tiempo inmemorial, ni les debe Guipúzcoa a ninguno de los reyes*"[131]. Los fueros *"esenciales"* son, por lo tanto, innegociables por cuanto que tocan a la soberanía, pero existen otras leyes que si han sido otorgadas por los reyes y son por tanto *"accidentales"* y pueden revisarse y adaptarse, aunque no enajenarse ya que forman parte del mayorazgo. Hemos de recordar aquí que los bienes constitutivos del mayorazgo eran por ley inembargables, y tampoco se podían enajenar; es dicha ley a la que Larramendi recurre en defensa del patrimonio integro del fuero.

Larramendi enumera los derechos o fueros que son *"esenciales"* y aquellos que los vascos no pueden renunciar so pena de acarrear la ira de Dios. Son

131 SFG, 134

esenciales los fueros que "*hablan de la libertad del país, libertad de comercio por mar y tierra, los que hablan de nobleza de sangre de todos los legítimos guipuzcoanos (vascos) y los que hablan de la exención de pechos y tributos*". En su razonamiento Larramendi recurre a la casuística escolástica que tan bien conoce y utiliza. Es un instrumento eficaz y la fuerza del raciocinio es inexorable. Es una técnica depurada por la escolástica y fundamentada en la ontología de Aristóteles. Larramendi hace suya la concepción del ser de Aristóteles cuando habla de su esencia y de sus accidentes. La nación vasca posee un ser que es esencial y tiene además atributos que son accidentales. Entre lo esencial está su soberanía, que es de origen divino, así como la nobleza intrínseca de todos los vascos; de este modo, Larramendi concluye su razonamiento otorgando rango ontológico a la soberanía del país.

Muy pocos años habrán de transcurrir para que el movimiento romántico alemán defina a las naciones como entidades de rango ontológico que han preexistido a lo largo de la historia, pero Herder y Schiller tienen en el Padre Manuel Larramendi un precursor de talla, ya que del mismo modo que llegaron a formularlo los pensadores alemanes Larramendi concibe a las naciones no como formaciones históricas, sino como entidades de rango ontológico preexistentes en la historia.

Ya que el mayorazgo con todo su patrimonio, los vascos, lo obtuvieron de Dios sólo a Él habrán de rendir cuentas de su conservación y gestión. El juramento de las autoridades vascas les obliga bajo pecado a actuar de forma diligente y no ceder en la integridad del patrimonio heredado; Dios es lo primero y luego vendrán el rey y sus ministros, no podrá, por lo tanto, el rey, y menos aún sus ministros, alterar un ápice de los derechos cedidos por los vascos.

La violencia en Larramendi

Ya en vida de Larramendi hubo intrigas y presiones para modificar el estatus foral de las provincias vascas. Así en el año 1717 se quisieron llevar las aduanas a los puertos de mar, en lo que sería un anuncio de las futuras tensiones, al objeto de adecuar los fueros a los nuevos usos económicos y mercantiles. Larramendi no hablará por mero diletantismo cuando invoque incluso el uso de la violencia *"legítima"* para oponerse a quienes pretendan socavar un orden establecido por el mismo Dios. Soberanía inmemorial,

violencia legítima, mayorazgo o territorialidad he ahí algunos temas que nos resultan familiares a los vascos de hoy y de los que ya Larramendi se ocupó con pasión y denuedo.

El tema de la violencia en Larramendi, nos remite a la ideología que dominaba al respecto en el seno de la Compañía de Jesús y que constituye uno de los puntos más controvertidos de su historia. Al referirse, Larramendi, a la legitimidad del uso de la violencia siempre elucubrará sobre supuestos hipotéticos y nunca se basará en sucesos reales. No obstante, Larramendi no hurtará el bulto y planteará con nitidez hasta las últimas consecuencias el supuesto de un enfrentamiento entre el rey y el País Vasco con la foralidad como cuestión de fondo.

Larramendi plantea la hipótesis del quebrantamiento del orden foral por parte del rey y de la respuesta que los vascos estarían obligados a dar. Larramendi ve difícil si no imposible el hecho de que el rey quebrante el pacto foral, pues presupone la buena voluntad del rey y su honestidad a toda prueba, pero el jesuita insiste en la remota posibilidad de que el rey, mal aconsejado por sus ministros, quebrante el pacto foral. Y la respuesta de Larramendi para ese remoto e hipotético aunque posible caso, es taxativa, los vascos estarían obligados a enfrentarse con las armas en la mano para evitar el quebrantamiento de la foralidad.

Para alcanzar la conclusión de la forzosa defensa armada, Larramendi se basa en un apriorismo evidente que consiste en declarar los fueros como emanados de Dios y superiores por tanto a cualquier legalidad humana. Dios está por encima del rey y éste no puede quebrantar la ley divina, puesto que los fueros tienen rango de leyes naturales y emanadas de Dios, ningún rey puede quebrantarlos. En defensa de sus posiciones Larramendi invoca la doctrina de dos jesuitas que habían discurrido sobre la cuestión de la violencia legítima. Juan de Mariana (1536-1623) y Luis Suarez (1548-1617) son los albaceas ideológicos de Larramendi.

El jesuita español Juan de Mariana alcanzó gran fama dentro y fuera de la Compañía de Jesús, y el mismo Ignacio de Loyola lo tenía en gran estima y admiraba su talento e inteligencia. Fue un estudioso de los temas políticos y económicos, pero lo que más fama le dio fue su teoría del tiranicidio,

expuesto en su tratado "*De rege et regis institutione*". Mariana defiende que Dios está por encima del rey y el peor delito que un rey puede cometer es el incumplimiento de los pactos, ya que ello contraviene directamente la ley de Dios. Es por tanto legítimo alzarse contra el rey cuando este procede contra la ley divina pues entonces se convierte en tirano, y es legítimo matar al tirano.

De Luis Suárez, Larramendi asumió sus ideas acerca del pacto y de la inviolabilidad de los mismos, ya que la sociedad se asienta sobre ellos. El pacto foral tiene rango de ley natural y es por tanto de obligado cumplimiento.

Armado de premisas míticas propias y reforzadas por las teorías de Mariana y Suárez, Larramendi concluye que no existe jurisdicción superior a la divina y ya que los fueros son de naturaleza divina y tienen rango de leyes naturales, ningún rey está capacitado para revocar el fuero. Si así sucediera, los vascos estarían obligados por imperativo morales y divinos a defender sus libertades con las armas en la mano pues actuarían en legítima defensa.

Para asentar la legitimidad de la violencia defensiva, Larramendi recurre nada menos que a Santo Tomás de Aquino e, inspirado en el divino Doctor, explica que el carácter de ley natural que los fueros poseen los hace merecedores de la legítima defensa; la violencia no sería otra cosa,-según Tomás de Aquino – que el quebrantamiento de la naturaleza. El ataque al fuero es una violencia a su carácter natural y ello legitimaría el ejercicio de la violencia en su defensa. Esta concepción iusnaturalista de la soberanía vasca y de sus derechos históricos hará fortuna en la posteridad cuando un sector del clero vasco fundamente en el iusnaturalismo sus demandas de soberanía acerca del País Vasco. Mas no adelantemos acontecimientos; baste ahora con señalar que las ideas larramendianas lejos de ser inocuas o diletantes entrarán a formar parte del corpus ideológico que anima una cierta mentalidad vasca.

Es evidente la habilidad casuística de Larramendi, pero dicha habilidad y capacidad de raciocinio tan sólo son posibles partiendo del supuesto o de la incuestionable premisa de la naturaleza divina del fuero. En definitiva, el recurso a la mitografía del tubalismo lo que desencadena el aparato probatorio del foralismo, llegando a justificar el uso de las armas en su defensa. El quebrantamiento del pacto foral sitúa al rey en posición precaria ante Dios y es "*sólo entonces cuando podrá Guipúzcoa pelear con armas*

contra el rey, defendiéndose, no acometiendo, siendo puramente defensores, no agresores y las Juntas Generales podrán declarar al rey y sus ministros inicuos, no guerra sino defensa, no guerra ofensiva sino meramente defensiva"[132]. En esta cuestión de la violencia Larramendi no dice nada nuevo, se limita a ordenar y utilizar instrumentos ya existentes, pero donde procede a innovar es en la aplicación de la casuística de Sto. Tomás, Mariana y Suárez al foralismo vasco. De la novedosa posición de Larramendi cabrá extraer tres conclusiones que de ningún modo habrán de caer en saco roto y llegarán a tener en el transcurso del tiempo plena vigencia y desarrollo. Éstas son las conclusiones: en primer lugar se establece la primacía legal del fuero sobre cualquier otra legalidad; en segundo lugar se legítima a los vascos para el uso de la violencia *"defensiva"* a fin de preservar sus derechos y, en tercer lugar, cabe plantearse la independencia del País Vasco si con ello se garantiza la pervivencia del fuero.

Estas tres conclusiones se extraen de la lectura de las "*Conferencias*" de Larramendi y sitúan a nuestro autor como el mentor ideológico del foralismo que pronto se convertirá en la ideología dominante del siglo XIX, así como del nacionalismo que Arana Goiri formulará siglo y medio más tarde. Los temas suscitados por Larramendi tendrán, en todo caso un largo desarrollo, en el curso de la historia de País Vasco y sorprende hallar tan tempranamente en los escritos de Larramendi los argumentos y temas con consecuencias incluso en nuestros días, como es el caso de la violencia política y de las justificaciones que en torno a ella se han elaborado desde el ámbito del nacionalismo más extremo. No pretendemos afirmar la responsabilidad histórica de Larramendi en dichos desarrollos, pero no podemos menos de subrayar la coincidencia de planteamientos e incluso la analogía de los argumentos utilizados.

Es, en todo caso, sorprendente la vigencia que la ideología de Larramendi en las cuestiones en torno al uso de la violencia y la teoría de la legítima defensa tendrá a lo largo de todo el siglo XIX e incluso en el XX. Aunque en las dos contiendas civiles que asolaron el país con ocasión de las dos guerras carlistas difícilmente pueda hablarse de "*legítima defensa*" ya que fue el bando carlista el que se alzó contra el gobierno legalmente constituido, bien podría pensarse que al menos subjetivamente el carlismo

132 SFG, 280

percibió que el liberalismo era una agresión de la que era preciso defenderse. En última instancia el carlismo puede considerarse como la reacción del Antiguo Régimen contra las nuevas formas de gobierno y de pensamiento.

En el primer nacionalismo vasco la toma de conciencia política se operó como una actitud de defensa contra el despojo foral y la pérdida de la cultura y de los usos tradicionales. Si bien en el nacionalismo inicial la violencia no pasaría de las posiciones retóricas, sí articuló un discurso político de signo violento cuya más cumplida manifestación lo representa la actitud del propio fundador del nacionalismo. En efecto, a pesar de que el nacionalismo aranista no tuvo actuaciones de signo violento, el discurso político de Sabino Arana rebosaba una gran violencia xenófoba, aunque ésta no llegará a materializarse en forma de violencia física.

En la guerra civil del 36, sin embargo, la violencia ejercida como legítima defensa centrará el discurso del Partido Nacionalista Vasco y el Gobierno presidido por el Lehendakari Aguirre. Sobre la actitud moral que correspondía ante el Alzamiento del 18 de Julio se evacuaron consultas con teólogos e intelectuales. Estos finalmente se inclinaron por justificar la violencia en legítima defensa de las libertades y los derechos los vascos, aunque tales derechos y libertades no estarían instituidos hasta la formación del Gobierno de Aguirre. José Miguel Barandiaran bajo el pseudónimo de Ángel Zumeta argüyó la legítima defensa a la hora de responder a la violencia ejercida por los alzados contra el gobierno legítimo de la República. Más no hemos adelantar las cuestiones que en su lugar trataremos, bástenos constatar aquí la coincidencia de argumentos esgrimidos con ocasión de las hipótesis planteadas por Larramendi con los razonamientos realizados con ocasión de una situación de real y gran violencia como la padecida en la guerra civil.

No obstante, no puedo menos de recordar aquí el argumento esgrimido por el nacionalismo radical de nuestros días y en particular por ETA a la hora de justificar la violencia. La razón de la violencia terrorista no sería según sus protagonistas sino la violencia de respuesta, tanto a la violencia ejercida estructuralmente por el sistema de dominación español como a la represión de los aparatos del Estado español a las ansias de libertad del pueblo vasco… No puede cuando menos dejarse de constatar alguna analogía entre los argumentos elaborados por Larramendi y las razones esgrimidas por el MLNV.

La reducción del País Vasco

En la autobiografía que el jesuita escribió en descargo propio se nos muestra un Larramendi dolido y acosado por las maledicencias. No aporta ninguna luz sobre las causas que le movieron a abandonar la corte de la reina en Bayona, ni explica la razón de su retiro en Azpeitia. Sabemos que en la comunidad de Loyola tiene algunas fricciones con Sebastián Mendiburu a raíz del rigorismo de éste sobre las danzas e incluso discrepa del discreto Agustín Cardaberaz por alguna cuestión dogmática, pero nada importante parece haber ocurrido para que Larramendi se lanzase a una especie de fuga onírica imaginando utopías políticas para su amado país. Existe sin embargo un apunte biográfico en el que Larramendi nos da cuenta de su sentimiento de pertenencia a una comunidad extraterritorial que tiene semejanzas chocantes con el reino de los Pirineos imaginado por el; el jesuita se pregunta su íntima raigambre como religioso y esta es su respuesta: "*El jesuita español, ya no es español ni de la nación española, una vez que sea jesuita, ni el jesuita italiano de la nación italiana, ni el alemán de la alemana; todos se hacen de una nación aparte y distinta, perdiendo la naturaleza de aquella en que nacieron y entraron en la Compañía. ¿Y de que nación se hacen? De la nación de los jesuitas, nación aparte, nación distinta de las naciones del mundo, y que en todos sus individuos se gobiernan por principio de nación aparte*"[133]. Larramendi explicita con sus palabras el sentimiento de pertenecer a "*una nación distinta*", y en sus palabras late un cierto desarraigo. Su nación – la de los jesuitas – es virtual y tal vez por ello no le cuesta imaginar otra nación virtual para los vascos.

En la soledad de su aislamiento de Azpeitia ha logrado un cierto acomodo, pero no es feliz ni se siente valorado en su justa medida; tiene problemas para editar lo que escribe y la censura de su Orden le constriñe. Ha escrito un tratado de envergadura acerca del galicanismo y la compañía se la ha censurado para no ganarse la enemistad del Parlamento francés. La *Corografía* que con infinito amor ha escrito, tampoco verá la luz mientras viva y sabe de fijo que las *Conferencias* que escribe ya al final de su vida tampoco serán autorizadas; y es precisamente en las *Conferencias* donde se explaya sin disimulo ni censura acerca de lo que de verdad piensa. Larramendi es un intelectual de raza al que le viene pequeño el mezquino mundo de su comunidad y se refugia

133 *Escritos breves*, p. 72

en su aislamiento para crear un mundo imaginario que no le sea esquivo. Larramendi como escritor posee una imaginación fecunda y es capaz de crear un mundo propio. También en su faceta de lexicólogo ha sido creativo, disfruta como un demente, creando términos y palabras y negando luego haberlas inventado. Es el Larramendi sarcástico que se ríe de sus adversarios e imagina su desconcierto cuando les desafía a que demuestren que no son ciertas sus invenciones. Y así como ha obrado con el vascuence creando palabras allí donde la lengua se quedaba corta, ha procedido del mismo modo con su país cuando no le ha gustado el derrotero que tomaba. Larramendi en su ensimismado aislamiento fue creando un mayorazgo virtual al que fue vinculando sus deseos más gratos. A escala reducida, Larramendi construirá el *"mayorazguito"* y la *"nacioncita"* de sus sueños al modo y manera como sus compañeros jesuitas del Paraguay habían creado sus Reducciones.

En el ya mencionado ensayo de Mikel Azurmendi, el autor llama la atención sobre la percepción casi física que posee de la Compañía de Jesús: "*mi madre, la compañía*". La Compañía forma un cuerpo cuyas células se intercomunican incesantemente. La información de cuanto ocurre en cada parte del cuerpo es trasmitido con presteza. La ingente labor epistolar que Ignacio de Loyola mantuvo, es un paradigma de comunicación e información que los miembros de la Compañía emularon. En el apartado lugar de Azpeitia donde Larramendi residía, se tenía noticia puntual y exacta de cuanto acontecía en el *"cuerpo"* jesuita. Las Misiones y Reducciones que los jesuitas fundaron y desarrollaron en el entorno de Paraguay eran experiencias conocidas en Loyola. Las Reducciones estarán en el origen de las persecuciones que muy pronto los jesuitas habrán de sufrir en Portugal y en España, pero son, en vida de Larramendi, el paradigma de actuación de los jesuitas en tierras de misión. En las Reducciones se aplica el modelo de sociedad auspiciado por los jesuitas y es en ellas donde se trata de ejemplificar el reino de Dios en la tierra. Pienso que las Reducciones jesuíticas podrían estar en el origen de la ensoñación de Larramendi acerca de su *"nacioncita"*.

Los jesuitas habían llegado a tierras americanas a mediados del siglo XVI y fue el vasco José de Antxieta el pionero, el que fundó la ciudad de Sao Paulo. Los jesuitas tomaron tierra en Brasil y desde allí se extendieron a Perú y Paraguay. Será el sobrino de Ignacio de Loyola quien propondrá la evangelización de las tierras de la Guaira y comenzaron a misionar a los indios guaraníes de las márgenes del río Paraná.

Para comprender la fundación de las *"Reducciones"* es preciso enmarcarlas en el contexto de la pugna colonizadora entre España y Portugal, que tenía su primera consecuencia en la penosa e inhumana explotación de los indios guaraníes. Los expeditivos métodos utilizados por los españoles habían sido parcialmente paliados por la actuación de Bartolomé de las Casas y la explotación de los indios se regulaba por algún tipo de control, del que los portugueses carecían del todo. Para tratar de proteger a los indios de sus explotadores, los jesuitas lograron del rey de España una jurisdicción especial en virtud de la cual fundaron su primera Reducción con el nombre de Loreto, en el año 1607.

Las Reducciones se inspiraban en tres principios fundamentales: en primer lugar se abolía la esclavitud, en segundo lugar se organizaba a los indios de forma autónoma bajo el mando de sus propios jefes y, en tercer lugar, se prohibía el acceso de los colonizadores. Cada Reducción era autónoma en su organización y los jesuitas se encargaron de su planificación y coordinación.

Los jesuitas llegaron a reunir a 150.000 guaraníes en lo que se dio en llamar "l*a república de Dios*". No es este el lugar para describir los avanzados sistemas organizativos, que los jesuitas utilizaron ni el éxito económico alcanzado por las reducciones. Tan sólo me fijaré, brevemente, en algunos aspectos que interesan a este ensayo.

El fin primordial de los jesuitas era la evangelización de los indios y había dos jesuitas por Reducción que ejercían la función de tutores. Los jesuitas construyeron barrocas iglesias en la espesura de la selva e impartían la catequesis al tiempo que convivían con los indios. Muy pronto los jesuitas lograron instaurar una red de Reducciones o misiones autónomas coordinadas en una especie de Estado teocrático. El modelo instaurado por los jesuitas fue largamente comentado en Europa y gentes como Diderot, Voltaire o Chateaubriand, aun no siendo muy amigos de los jesuitas, llegaron a elogiarlas.

Que Larramendi conoció la experiencia de las Reducciones es cosa segura, y es cuando menos probable que las experiencia de sus compañeros misioneros tuvo algún influjo en la inspiración y diseño del Estado libre de los Pirineos al que en sus *Conferencias* se refiere.

Larramendi, al igual que los jesuitas del Paraná, quiso ver a los vascos a salvo de las ingerencias perniciosas y de las restricciones de su soberanía que ya a comienzos del siglo le alarmaban tanto. Larramendi quiere ver *"exento"* a su pueblo y tanto o más que a los peligros de índole política teme a la asechanza de las influencias perniciosas para su fe, fundamento de su razón de ser.

Pese a la analogía, no seré yo quien afirme taxativamente que la ensoñación sobre el Reino pirenaico de Larramendi sea una réplica de las misiones del Paraguay, pero llama poderosamente la atención la semejanza ideológica de ambas realidades. En ambos casos se busca el aislamiento de la población objeto de peligro y, así como a las Reducciones de los indios no podían acceder ni portugueses, ni españoles ni negros, tampoco al Reino del Pirineo podría acceder nadie que no fuera vasco y por lo tanto noble y cristiano. En ambos casos también las sociedades se conforman a la mayor gloria de Dios y con sentido estrictamente teocrático. Si a los indios se les aísla, es para preservarlos de la agresión de los colonos, pero sobre todo para instruirlos en la fe. Del mismo modo aísla Larramedi a los vascos para preservar su libertad y su perseverancia en la fe.

Cuando en las *Conferencias*, se plantea Larramendi las diversas opciones que a los vascos se les ofrecen una vez que el rey de Castilla los *"desagrega"*, Larramendi se plantea la posibilidad de crear un protectorado en el que los vascos disfruten de la protección de Inglaterra, pero de inmediato lo rechaza por el peligro que ese caso representaría el anglicanismo para los vascos; y con idéntica rotundidad descarta la posibilidad de integrarse en Francia al considerar los peligros que tanto el galicanismo como jansenismo representarían para la fe de los vascos. El último criterio que mueve a Larramendi a la hora de considerar la independencia de los vascos es la preservación de su fe. Razón está que , como veremos, el fundador del nacionalismo vasco también esgrimirá.

Mal acabó la experiencia de las reducciones del Paraguay y los jesuitas tuvieron que abandonar a su suerte a los indios, al ser expulsados tanto de Portugal como de España. También Larramendi es escéptico acerca de la realización de su sueño, pero deja un portillo abierto al futuro y a la historia. Al formular su sueño, Larramendi explicitó una teoría, lo que en política puede representar tanto como un diseño del futuro. Larramendi ha oteado

el peligro que representa para la foralidad vasca la voluntad armonizadora de los Borbones y también es sensible a los nuevas ideas que irrumpen desde Francia y comienzan a extenderse en los salones de San Sebastián, Bergara, Markina y Azkoitia. Larramendi ha formulado un sueño y con ello ha mostrado que es posible otro país y otra historia.

Manuel Larramendi se sabe lúcido e importante y el narcisismo con que a veces se autodefine a lo largo de su autobiografía, nos remite a una personalidad ensimismada que proyecta sus pulsiones con cierta violencia; el ensimismamiento larramendiano le lleva a sobrevalorar lo propio en detrimento de lo ajeno. Ajeno le es lo que no es vasco, ni limpio, ni cristiano. El narcisismo de Larramendi necesita como contrapunto la existencia de un *"otro"*, de un enemigo que Larramendi todavía ha nombrado tan sólo en hipótesis, pero que muy pronto comenzará a perfilarse con su nombre y rostro definidos.

La impronta de la Iglesia en la historia política de los vascos es innegable, pero esta influencia se torna inexplicable sin la aportación política y teologal de Aita Larramendi. Los jesuitas tendrán un protagonismo singular en la historia moderna y contemporánea del País Vasco y serán ellos los principales valedores de la herencia larramendiana.

El siglo XVIII es para la Iglesia vasca el de la plenitud reformadora de Trento. Los primeros, aunque precarios, seminarios florecen en Pamplona, Logroño y Larresore y el clero secular comienza a mejorar su conocimiento doctrinal. Así progresa la reforma de sus hábitos y costumbres. La institución de los patronazgos laicos comienza a ser criticada y el pueblo llano es adoctrinado sistemáticamente por las misiones populares que desde mediados del siglo se prolongarán hasta muy tarde en el siglo XIX.

La Iglesia institucional acrecienta el número de iglesias y conventos acorde con la progresión demográfica y la presencia de las órdenes regulares se incrementa de manera significativa.

EL PAÍS VASCO TIERRA DE MISIÓN

Cuando a mediados del siglo XVIII los jesuitas Cardaberaz y Mendiburu dejan el santuario de Loyola para iniciar su misión en los pueblos y aldeas del País Vasco, hacía ya tiempo que según el evangelio de Mateo[134] Cristo había dicho aquello de "*Id, pues, y haced discípulos*". Hacía muchos siglos que el cristianismo había dejado de considerar los territorios de Europa como tierra de misión. Las misiones eran cosa de tierra de infieles y estos se hallaban en ultramar. En tierras de los vascos, el Concilio de Trento no desplegará toda su fuerza reformadora hasta bien entrado el siglo XVIII. Lo hará cuando los obispos puedan desplegar toda su capacidad pastoral y los jauntxos vean declinar su poder de intromisión en las parroquias bajo su dominio. Para el despliegue de Trento se necesitará, además, la implantación y colaboración del clero regular, que en el siglo XVIII alcanza su apogeo.

En los tiempos que anteceden a Trento, el clero tenía en la formación social vasca una función vicaria al servicio de los intereses de la nobleza, que era quien de verdad proveía sus cargos nombrándolos y financiándolos. El Pariente Mayor, o el noble a el asimilado, era el patrono de la Iglesia y el sacerdote al frente de la parroquia velaba por el interés de su señor predicando la obediencia debida y la sumisión a la autoridad emanada de Dios. Con Trento, por el contrario, la institución del patronato laico

134 28:19

comienza a erosionarse y la autoridad del obispo gana terreno y el clero adquiere mayor relevancia y autonomía con respecto al patrono. No obstante el cambio es lento y las tensiones entre jerarquía eclesiástica y patrones laicos serán objeto de controversia constante y pleitos de larga duración. La Iglesia, sin embargo, será el fiel paladín de los intereses de la nobleza y mirará con desconfianza a la burguesía emergente que desde las ciudades intentará cambiar el entramado social y político del Antiguo Régimen. Aunque muy lentamente, se irán diferenciando los intereses de la vieja nobleza y de la burguesía, el cual además de acumular su capital en el comercio, comenzará a adquirir tierras y a disputar el poder tradicional de la nobleza. El clero asumirá la defensa de la sociedad tradicional vasca, en la que las capas populares permanecen bajo el dominio de la oligarquía de la tierra y tratarán de encuadrar social y culturalmente a quienes en las ciudades escapan al dominio tradicional.

La formación de una mentalidad

El papel del Padre Larramendi como compilador y teórico de la estructura sociopolítica del Antiguo Régimen será un referente fundamental para el clero. Este toma conciencia de su función de intelectual orgánico reforzando su protagonismo al complementar su función tradicional con la nueva tarea, que después de Trento potenciará su presencia y su significado social. El sacerdote pasa a desempeñar una función que el pueblo le asignará con naturalidad, aumentando de modo creciente su relevancia social. Con Trento los obispos ganan autonomía y, los sacerdotes, poder.

La población era analfabeta en su inmensa mayoría y las primeras escuelas se crearán a la sombra de las iglesias, donde serán los clérigos o quienes éstos designen los que impartan los primeros rudimentos de la enseñanza. En la Edad Media existieron escuelas creadas al amparo de abadías y catedrales y luego se generalizaron para la instrucción del catecismo. En Bayona existe noticia de una escuela al amparo de la catedral desde el año 1257, pero es la excepción y su número nunca será relevante y habrá que esperar a la Reforma protestante para que las escuelas parroquiales comiencen a prodigarse. Las sinodales de Bayona del año 1666 ordenan la apertura de escuelas de catequesis en todas las parroquias y los maestros debían ser debidamente autorizados por el obispo.

Al parecer, en el conjunto de País Vasco ya en el siglo XVIII las escuelas eran habituales y la doctrina cristiana era de obligada enseñanza junto con los rudimentos de la lectura y la escritura. La enseñanza será, no obstante, hasta el siglo XIX una cuestión en la que el poder civil apenas incidirá aunque es sobre el nivel municipal donde recae la responsabilidad de la docencia, siempre bajo la atenta mirada de la Iglesia. Las niñas llevaban la peor parte en este impulso educador ya que eran discriminadas por no considerarse prioritaria su formación.

El País Vasco en su conjunto carece de una infraestructura educativa digna de ese nombre hasta bien avanzado el siglo XIX y su endémica carencia será uno de los principales factores a la hora de explicar la pervivencia del Antiguo Régimen en Euskal Herria. En Bayona existió desde el siglo XVI un colegio municipal de cierta entidad que incluso estuvo, como ya he señalado, dirigido por Cornelius Jansenius, pero no deja de ser excepcional su existencia. Las familias pudientes recurrían a tutores privados, que habilitaban a sus vástagos para acceder a las universidades del entorno, y otro tanto ocurría con quienes aspiraban al sacerdocio. La ausencia de seminarios será una grave carencia que el Concilio de Trento tratará de paliar de forma urgente, pero el mandato conciliar tardará en realizarse mucho tiempo.

El primer seminario en instituirse en el ámbito vasco es el de Oloron autorizado por el rey en el año 1708 y al que correspondía el territorio suletino. El de Bayona se instituyó en el año 1722, pero tuvo una vida azarosa ya que desde su inicio estuvo regentado por los jansenistas a cuya facción pertenecía el obispo Druillet su fundador. El obispo Lavieuxville, su sucesor, clausuró el seminario al tomar posesión de la sede labortana en el año 1728. No será hasta el año 1732 cuando el sacerdote Jean Dagerre funde su seminario en Larresoro.

A la fundación de los seminarios del Labourt le siguió el de Pamplona instituido por el mencionado Irigoyen, a quien desde la corte de Madrid y desde Roma encarecieron la fundación del Seminario. El obispo Irigoyen pretendió hacerse con el edificio que acababan de abandonar los jesuitas con motivo de su exilio y así se lo solicitó al Conde Aranda, quien no atendió a su solicitud. En el año 1772 habilitó la cárcel episcopal y otro local anejo para fundar el Seminario Episcopal que sirvió para realizar tandas de ejercicios

espirituales y ordenaciones sacerdotales, pero que no reunía aún los requisitos exigidos por el modelo de seminario tridentino. En el año 1773 se inició la construcción del seminario Conciliar de Pamplona y en el año 1777 abrió sus puertas, acomodando en él a los seminaristas del pre-seminario Irurzun[135]. El seminario de Calahorra se fundó en el año 1776. Y los de Vitoria, Bilbao y San Sebastián no se fundarán hasta avanzado el siglo XX.

Es digno de mención el hecho de que el primer seminario vasco se fundase en el año 1708 en el Oloron, siglo y medio después de concluirse en Concilio de Trento una de cuyas prioridades fue la instrucción y reforma del clero a través de la institución de los seminarios. La demora es significativa de la desestructuración de la Iglesia Vasca en los tiempos que siguen a Trento. La contrarreforma sufrirá una rémora importante en el caso vasco y sorprende por ello el entusiasmo de Larramendi y otros clérigos que no dudan en proclamar el acendrado cristianismo de los vascos estableciendo la ecuación *Euskaldun fededun*, cuando los hechos proclaman lo contrario. Más bien, habría que constatar la tardía implantación de la ortodoxia tridentina entre los vascos y la deficiente instrucción y moralidad del clero vasco, el cual no tendrá opción alguna de formarse hasta el último tercio del siglo XVIII.

La existencia de una elite de sacerdotes que por su extracción familiar han podido formarse en los colegios y facultades del entorno vasco no puede hacernos ignorar la gran penuria formativa de los clérigos vascos, tal y como las sinodales de los siglos XVII y XVIII ponen de manifiesto. A. Domínguez Ortiz describe así la situación existente: "*Los prelados de esforzaban por vigilar y moralizar a su clero por medio de visitas y de los sínodos Se reiteraban las órdenes para que se guardara el hábito clerical, para que no se practicaran mercaderías y tratos indignos y guardaran continencia…Los clérigos que tenían barraganas e hijos sacrílegos regían la publicidad que estos delitos canónicos tuvieron en los revueltos tiempos de finales del la Edad Media. Ningún sinodal establece, como aquel de Coria del año 1537, que los hijos bastardos y espurios no sucedan a sus padres en los beneficios*". En las provincias de Gipuzkoa y Bizkaia, debido al alejamiento físico con respecto a las sedes episcopales respectivas el control del clero era más difícil; según reitera Antonio Domínguez Ortiz: "*No poseían las*

135 *Historia de la Iglesia en España* Vol. IV, Madrid, 1979, pp. 37-38

provincias vascas obispado propio y eran vigiladas con no mucho celo, desde Calahorra y Pamplona. Nunca fue allí la Iglesia gran propietaria de tierras, ni hubo poderosos monasterios. Parece una paradoja que el fundador de la Compañía de Jesús naciera en una tierra en la que la implantación de las órdenes fue tardía y poco arraigada. Abundaba, en cambio, el país en clero patrimonial de escasa cultura y costumbres agrestes. Todavía en fecha tan tardía como 1698, las constituciones sinodales de Calahorra hablan de las concubinas de los clérigos como de un fenómeno corriente"[136]. Pero a pesar de tener un obispo más próximo también el clero labortano queda reflejado en el retrato anterior y en otros que Pierre De Lancre realizó durante su desgraciada estancia en tierras del Labourt.

La sotana de los clérigos tardó en generalizarse, hasta bastante después de Trento, pero ya desde finales del Medievo existían unas convenciones a cerca de la vestimenta y del aspecto de los clérigos. Los clérigos tenían prohibido vestirse con los colores rojo, verde o dorado y su calzado debía ser discreto sin excesivos adornos. Tenían prohibido llevar espada o lanza, así como escopeta o la típica *makila* vasca que ocultaba un estoque. Los clérigos podían llevar barba y el bigote les estaba permitido. El clero tenía también prohibido acudir a los teatros y cabarets. Las sinodales de Bayona del año 1666 prohibía a lo clérigos, el juego de la pelota los domingos así como bailar; la caza, sin embargo, les estaba permitida. Según De Lancre, no obstante, los clérigos del Labourt iban armados y acudían a los bailes acompañados por bellas muchachas. Las sinodales reiterarán, todavía en el siglo XVIII, muchas de las prohibiciones del pasado sobre las relajadas costumbres del clero, señalando así la evidencia de su incumplimiento.

Al parecer ya en la segunda mitad del siglo XVIII el clero secular comienza a estabilizar su perfil, al tiempo que las Órdenes regulares arrecian con sus misiones. Son los propios obispos y párrocos los que demandan la presencia de jesuitas, franciscanos y carmelitas como si fueran conscientes de su superioridad moral e intelectual.

Si bien la labor de catequesis era ya practicada desde el siglo XVI no será hasta el siglo siguiente cuando aparecen los primeros catecismos en euskara y no es casual que el primero de ellos se deba a un franciscano llamado

136 Op. cit. p. 38

Materre, que publicó su *Dotrina cristiana* en el año 1617. A este le sucederá el catecismo traducido por el que fuera criado y secretario de Jean Duvergier Hauranne, Silvain Pouvreau, en el año 1656 con el título de *Guiristinoaren Doctrina*. Existen otros catecismos correspondientes al obispado de Dax y de Oloron para sus respectivas jurisdicciones, pero pronto quedarán todos ellos obviados por el catecismo que mandó confeccionar el obispo Lavieuxville de Bayona en el año 1731. Durante todo el siglo XVIII este catecismo tendrá vigencia no sólo en tierras del Labourt sino también en la Baja Navarra y servirá de inspiración a otros catecismos, siendo incluso traducido al vizcaíno, nada menos que por Juan Antonio Mogel, el ilustre autor de *Peru Abarca*. El catecismo de Lavieuxville, también conocido como el catecismo de Bayona, es un tratado de teología fundamental para uso de los cristianos ya iniciados y está escrito desde la óptica inicial de la clara oposición al jansenismo explícito y latente en la diócesis de Bayona. No podrá sin embargo eludir, como bien señaló Luis Villasante, un cierto contagio *"cultural"* con respecto a los errores que pretende denunciar[137]. Algunas de las tendencias que aparecen en el mencionado catecismo tienen, en efecto, cierto aire anti-jansenista que no dejará de calar profundamente en la práctica religiosa del pueblo; así por ejemplo, incide en la devoción mariana, recomienda la práctica sacramental, pone de relieve la supremacía del Papa romano, aconseja la devoción a los santos y rebate la idea de que el hombre sólo es libre para obrar el mal.

Euskaldun fededun

La influencia de un cierto *"jansenismo cultural"* se dejará sentir, de la mano precisamente de los mayores detractores del jansenismo doctrinal. Efectivamente son los jesuitas quienes a través de las misiones que predicarán a lo largo y ancho de todo el País vasco quienes difundan un rigorismo moral. Rigorismo que hará fortuna y caracterizará al cristianismo popular que a partir de mediados del siglo XVIII, cobrará fuerza y presencia hasta el punto de hacer plausible el mencionado lema de *Euskal fededun*.

137 *Bayonaco diocesaco bigarren catchima*, Bilbao, 1985

Debemos a la investigadora Belén Altuna[138] el estudio riguroso y pormenorizado del movimiento de re-cristianización protagonizado por los misioneros de las provincias vascas del sur y a él nos ceñiremos en este apartado de las misiones populares. El marco de estudio de B. Altuna se limita a las provincias del sur, pero hemos de mencionar que también en el País vasco francés se dio en la misma época un fenómeno similar con idénticos contenidos doctrinales.

Jean Daguerre, el fundador del seminario de Larresoro, destacó en la diócesis labortana con las misiones que predicó en San Juan de Luz (1750), Bayona (1751), Bidart (1751). Daguerre se impuso la tarea de contrarrestar la influencia del jansenismo. Destacó también el célebre padre Clement, capuchino, de encendido verbo que predicó por todo el país al norte de los Pirineos. Fueron también importantes las misiones predicadas personalmente por el obispo de Olorón, François Revol, quien tras aprender el euskara protagonizó cincuenta misiones con la ayuda de los padres jesuitas. Son precisamente los jesuitas quienes están en el origen del fenómeno misional, que luego asumirán como propio otras Órdenes. El primer misionero de quien tenemos noticia, es en efecto, el jesuita Cotón quien predicó a comienzos de siglo por las parroquias del Labourt por mandato del obispo Echauz tras el descalabro moral causado por Pierre De Lancre y su persecución de la brujería.

El Concilio de Trento promovió el formato misional pero fueron los jesuitas quienes implantaron su concreción. La retórica y la dramatización de las predicaciones tenían una importancia determinante y los misioneros eran oradores consumados; al jesuita Mendiburu se le comparó en su día con Cicerón en razón de sus destacadas dotes oratorias. El carisma personal del predicador lograba electrizar al auditorio y creaba un climax colectivo propicio a la conversión. Los predicadores eran hombres austeros de probadas cualidades ascéticas y tenían un gran ascendiente y fama entre la población que los escuchaba. Agustín Cardaberaz y Sebastián Mendiburu serán los jesuitas que más fama y relevancia alcanzaron por la labor misional que ejercieron a mediados de la centuria del Diezyocho.

138 *Euskaldun fededun*, Belen Altuna, Irun, 2003

Según Belén Altuna, los jesuitas tenían su propio método ya experimentado con éxito en Italia y otros lugares de España. Fue un jesuita valenciano, Jerónimo López quien puso a punto el método luego perfeccionado por el italiano Pablo Segneri[139]. La misión seguía una puesta en escena que buscaba el efectismo y el impacto audiovisual. Los actos se organizaban al anochecer, congregando a la gente mediante procesiones; el predicador echaba mano de recursos escénicos para impactar desde el púlpito a sus oyentes incluso con la exhibición de una calavera humana. En el País Vasco destacó el navarro padre Calatayud (1689-1773) con sus puestas en escena audaces y efectistas que lograban un auténtico estado de *shock* en el auditorio.

Pero quien embelesaba a la feligresía de Gipuzkoa, Álava y Bizkaia era sobre todo el padre Agustín Cardaberaz, que con su fama de santo y salud quebradiza lograba el encantamiento de los oyentes. El biógrafo de la orden que a todos los jesuitas suele corresponder lo describía así: "*Verle sólo en el púlpito, movía a contrición y devoción, y como estaba echo un esqueleto, consumido de dolores y enfermedades, y mas de abstinencias, vigilias y ayunos, junto con la oración continua y los desfallecimientos y deliquios que en ella padecía, le veneraban las gentes por santo y las cercanas y las remotas corrían a oírle con ansia Oírle hablar de la muerte y de los temores y angustias del impío en aquella hora, verle como pintaba el juicio rectísimo del Supremo Juez, ( ) y oírle discurrir de la eternidad y de aquella espantosa duración de siglos que no han de tener fin, eran en sus labios cosas que hacen temblar y estremecer*"[140]. El estremecimiento y el temblor son los inmediatos efectos que el predicador busca en orden a la conversión de sus oyentes. No se andaban con lindezas los predicadores e inducían por vía del temor y el castigo a la conversión a Cristo. Cardaberaz convivió con Larramendi en Loyola y es admirable el dominio del euskera que demostró en sus escritos y sus sermones. Pero más allá del dominio formal del idioma nos interesa destacar la ideología que Cardaberaz profesaba en torno al euskara como valladar de la herejía y lengua preferida por Dios; su famosa frase "*euskarak burua jasotzea Jainkoak nai du*"[141] sintetiza toda la ideología larramendiana a cerca del

139 Op. cit. p. 96-97

140 Citado por B. Altuna. op. cit. p. 102

141 "*Dios quiere que el euskera levante la cabeza*" *Euskeraren berri onak*, A. Kardaberaz, San Sebastián, 2003

idioma de los vascos y su mesiánica función en la mentalidad conformada por él. También Sebastián Mendiburu (1708-1782) secundó el pensamiento del Larramendi en torno al euskara, aunque en otras cuestiones polemizaran ambos con ardor.

La cuestión de los bailes y las danzas populares será en esta época, en ambos lados del Pirineo, un tema recurrente que servirá para calibrar el rigorismo moral de unos y la tolerancia atenuada de otros. En su mayoría los predicadores son contrarios a las danzas populares y hacen de su prohibición una cuestión de principio. Mendiburu destacó entre todos por la radicalidad de su condena de los bailes y Larramendi, amante de las costumbres populares del pueblo, medió para atenuar el rigor de Mendiburu. Aunque no en la diatriba, en la práctica resultó vencedor Mendiburu quien llegó a solicitar el apoyo de personalidades civiles de su tiempo para defender sus posiciones. De entre los que prestaron su apoyo a Mendiburu es de destacar la persona de Ignacio Altuna, alcalde de Azkoitia y celebre ilustrado debido a su amistad con Juan Jacobo Rousseau. Él respaldó a Mendiburu frente a Larramendi condenando las danzas y bailes populares. Este puntual respaldo del caballerito Altuna nos da una idea del carácter *"epidérmico"* que en algunos ilustrados vascos tenían las doctrinas de los Nuevos Filósofos.

Los jesuitas se vieron forzados al exilio en el año 1767 y es en Bolonia donde morirán tanto Cardaberaz como Mendiburu, los dos paladines de las misiones vascas. Pero su testigo será pronto recogido por los franciscanos vascos que retomarán con nuevo brío la labor emprendida por los jesuitas.

Los franciscanos se instalaron muy pronto en el País Vasco y ya desde el siglo XIII consta su presencia en una fundación de la ciudad de Vitoria. Era con mucho la orden más numerosa del País vasco y estaba sólidamente implantado en todo el país. Serán ellos quienes tomando el relevo de los jesuitas organizarán en Zarauz y Olite sendas escuelas de misioneros con la finalidad de formar predicadores para misionar el País Vasco.

Para la admisión de los futuros predicadores se prefería a quienes conocieran y hablaran el vascuence en virtud de una resolución tomada al efecto en el año 1747. Los alumnos de la escuela que oscilaban entre 24 y 33 miembros debían ser preferentemente euskaldunes y además de poseer

dotes oratorias tenían que demostrar ser buenos cristianos. Los seminaristas llevaban una vida llena de rigor y austeridad; el silencio era total obligatorio salvo los jueves por la tarde; no debían tener contacto con los laicos; debían ayunar además de los días habilitados para ello; se azotaban con disciplinas los miércoles y viernes y debían, además, padecer otras humillaciones y sufrimientos. En sus estudios tenían primordial importancia las clases de oratoria y, salvo los lunes en los que estudiaban teología "mística", el resto de los días los dedicaban a estudiar teología moral.

El seminario franciscano de Zarauz

Por especial privilegio papal los franciscanos de Zarauz estaban facultados para otorgar la indulgencia plenaria, además de otras indulgencias de menor importancia. Estaban, así mismo facultados para perdonar toda suerte de pecados incluidos los de herejía.

Cuando salían de misión, los predicadores franciscanos viajaban en pareja y al llegar a la población donde debían predicar la misión, se aposentaban en lugares como el hospicio, donde el cabildo de la Iglesia acudía en procesión a recogerlos. Acudían todos juntos a la Iglesia y los predicadores cantaban en verso el catecismo que era replicado por los fieles, tras una exposición catequética y el sermón subsiguiente, todo el público volvía a acompañarlos a su lugar de residencia. De este modo comenzaba la misión que había de durar una semana. Desde el primer día comenzaba la instrucción doctrinal y al quinto día comenzaban los misioneros a escuchar en confesión a los fieles. La misión concluía con una comunión solemne y los predicadores proseguían su camino tras haber dejado limpios de pecado a quienes habían predicado. Los temas básicos de los que la misión se ocupaba eran los referidos al pecado y la azarosa salvación, la necesidad de luchar contra las supersticiones, el carácter débil y pecaminoso de la condición humana, los peligros del sexo encarnados en la mujer y la necesidad de proscribir las danzas, el arrepentimiento de los pecados y la inexorabilidad de la muerte, así como la terrible realidad del infierno.

Tras la semana de misión los fieles quedaban inmunizados contra toda frivolidad y absolutamente persuadidos de la imperiosa necesidad de vivir con rigor escrupuloso e integro su condición de cristianos. El integrismo

católico que los misioneros predicaban, tenía en lo político la plena equivalencia de los valores del Antiguo Régimen y en su contexto los predicadores enaltecían las virtudes de la vida rural, los valores de la familia, la pervivencia de los fueros y la necesidad de resignarse ante las disparidades sociales. Los predicadores, en suma, ejercían de auténticos intelectuales orgánicos reproduciendo una ideología al servicio del sistema que ya comenzaba a presentar evidentes síntomas de decadencia y crisis.

No olvidemos que en pleno auge del movimiento misional en el País Vasco, tanto en Francia como en España la ebullición del pensamiento y de la política alcanzaba su cenit, hasta que finalmente estalló en Francia la revolución del año 1789.

Tras la expulsión de los jesuitas, las misiones franciscanas y en menor medida las de otras Órdenes religiosas produjeron un gran número de publicaciones que en forma de sermonarios, devocionarios y libros piadosos supusieron un cierto auge de la literatura religiosa al sur del Pirineo. De entre los misioneros que pasarán a figurar en los anales de la literatura vasca destacan Pedro Antonio Añibarro y Juan Mateo Zabala. El primero es autor de la traslación al dialecto guipuzcoano del *Gero* de Axular y el segundo publicó diversas fábulas en dialecto vizcaíno muy al estilo de la época y siguiendo el modelo literario de diversos autores vasco-franceses. Gran parte de la producción escrita originalmente en euskara por los misioneros quedó inédita debido a su nulo interés literario.

Por encima de los méritos literarios cabe destacar, sin embargo, que fueron los predicadores quienes impulsados por un afán didáctico, dieron forma escrita a la mayoría de los dialectos del vascuence. Mas este hecho por sí sólo no significa que la Iglesia Vasca haya sido la principal valedora del euskara, ya que no supo o no quiso plantear la unificación literaria del idioma tal como sobre todo Leizarraga, y Axular en menor medida, se propusieron. El hecho de que el euskara escrito tuviera un empleo exclusivamente religioso, gravó con una pesada hipoteca su futuro. Lo que la Iglesia ha sólido valorar como una aportación a la cultura vasca, bien podría mirarse como un demérito, al menos relativo.

No es baladí esta cuestión que suscitamos en torno al vascuence y su uso

diglósico por parte de la Iglesia; si lo consideramos en perspectiva, la construcción de una determinada *"ideología vasca"* tiene su génesis a finales de la Edad Media con la teoría del tubalismo y la nobleza universal de los vascos como principales bases, a las que de la mano de Larramendi se le viene a sumar idea de la *"nación"* elegida por Dios. La ofensiva que la Iglesia vasca lleva a cabo con las misiones a partir de mediados del siglo XVIII tiene como consecuencia la culminación de una "*ideología vasca*", en la que ser un buen vasco, equivale a ser un buen cristiano. La equivalencia entre vasco y cristiano, es decir entre *euskaldun* y *fededun*, es la culminación de una ideología de signo integrista, en la que la religión cristiana alcanza un valor identitario en la definición de la idiosincrasia vasca.

El mensaje de los misioneros jesuitas y franciscanos viene a colmar de contenido la estructura identitaria que Larramendi, y otros, fueron diseñando. Los misioneros, como bien describe Belén Altuna, en su citado estudio, no se limitan a predicar los mensajes dogmáticos y morales más o menos rigurosos de la Contrarreforma, sino que contextualizan dicho mensaje en unos odres ideológicos previamente existentes y que comportan una cultura política determinada. La cultura política no es otra que la defensa del fuero como régimen privativo y fuente de una legitimidad política preexistente.

El clero vasco logra mediante su ofensiva cultural-religiosa la fusión con la parte más conservadora e iletrada de la población vasca, que socialmente se corresponde con la población rural. El *baserritarra* se convertirá así en el paradigma del buen vasco. Mogel con su *Peru Abarca* perfeccionará el modelo del buen vasco que, previamente, había sido descrito por los misioneros.

La fusión del clero con la población rural la obtiene la Iglesia mediante el halago y el temor. El halago lo realiza de continuo cuando sitúa al *baserritarra* como modélico e investido por Dios de la misión de laborar la tierra. El *baserritarra* representaba lo más noble y lo más ancestral, su trabajo es bendecido por Dios y su casa sería el espejo de las virtudes vascas. La antítesis del *baserritarra* lo representa el *kaletarra,* que habita en la ciudad y está expuesto a todos los vicios. El halago constante del aldeano será uno de los lemas del nacionalismo que llevará a sus últimas consecuencias la *"ideología vasca",* lo cual a estas alturas, ha cobrado fuerza y perfil en la ecuación *Euskaldun fededun*.

De bloque histórico cabría definir, la unión que el clero y la población rural conforman. Y en lo sucesivo actuarán al unísono en los conflictos políticos y bélicos, que ya despuntan en el horizonte. La guerra de la Convención (1793-1795), la guerra de la Independencia (1808-1814), el Trienio Constitucional (1820-1823) y fundamentalmente la primera de las Guerras Carlistas revelarán la honda comunión que hermana al clero vasco y la población rural de Vasconia.

El vascuence actuando de valladar ante lo exógeno, cumplirá su cometido de lengua solidaria entre el clero y la población rural. El clero secular que tomará el relevo de las órdenes regulares en la administración de la fe y en el control social de la población rural es también euskaldun y sintonizará perfectamente con una población que se dispone a defender lo que considera la voluntad de Dios.

REVOLUCIÓN E IGLESIA VASCA (1789-1823)

El Concilio de Trento supuso un punto de inflexión para la Iglesia Vasca y su pleno desarrollo se plasmó, como bien entendió Luis Mitxelena, en la identificación de lo vasco y lo católico, marcando con ello el devenir de la historia civil y eclesiástica del País Vasco. Trento ayudó a compactar una sociedad estamental dominada por una mentalidad donde las innovaciones eran vistas con temor y la tradición se imponía como imperativo regulador. La Iglesia, como intelectual orgánico, actuaba legitimando este estado de cosas, al tiempo que proporcionaba un relato en el que lo vasco y lo católico se fundían.

Euskaldun fededun, será el lema identificador de los vascos, pero muy pronto surgirán nuevas ideas y nuevos modelos de sociedad que supondrán un duro embate para una mentalidad asentada en la conciencia estanca de su excepcionalidad. Donde parecía que nada podía remover la inercia de siglos, el acontecimiento de la Revolución Francesa de 1789 supuso un revulsivo que trastocó todos los parámetros de la sociedad vasca. Era la modernidad que irrumpía de manera violenta e imprevista. Quien primero conocerá la desazón del cambio será el País vasco-francés, pero, de inmediato, la honda de la revolución sacudirá todo el País Vasco. Ya nada será igual desde la irrupción de la modernidad.

Revolución e Iglesia en el País vasco-francés

La revolución francesa supuso el coronamiento de un largo proceso histórico iniciado en el Renacimiento y alimentado por las crisis del absolutismo político y la maduración del nuevo pensamiento centrado en la instancia autónoma del hombre. Espinoza, Descartes, Hume, Leibnitz, Voltaire y Rousseau son hitos que marcan el camino que conduce a la emancipación del hombre. La rigidez de las monarquías absolutas de Europa engendró su propia ruina y la burguesía emergente exigía un protagonismo histórico, hurtado por el Antiguo Régimen con su modelo estamental incapaz de articular a la nueva sociedad.

Los ideales de libertad, fraternidad e igualdad, elegidos como lema de la Revolución de 1789 no son hallazgos casuales, sino sentimientos largamente elaborados en todo el periodo "ilustrado" que precede a la revuelta política.

Las instituciones del Antiguo Régimen fueron incapaces de controlar la creciente crisis económica que había degenerado en hambrunas y protestas sociales.

La Iglesia, por otra parte, se había adecuado al poder absolutista de las monarquías europeas y convivía opulenta y poderosa con ellas, en perfecta simbiosis, entre la espada y el altar. Al entrar en crisis las monarquías absolutas, será inevitable que la Iglesia, demasiado mimetizada con ellas, padezca su misma suerte. La separación entre la Iglesia y el Estado será una reivindicación unánime de los ilustrados y una necesidad histórica para los más lúcidos de entre los cristianos.

Los escritores, filósofos y teóricos de la política habían socavado con anterioridad las bases del Derecho Divino de autoridad real, y la democracia como modelo político era algo más que una quimera. El "*cogito, ergo sum*" de R. Descartes llevaba ya implícito la autonomía de la persona y el fundamento de su libertad.

La Iglesia tratará de frenar las nuevas ideas y los nuevos planteamientos, pero nada podrá hacer contra la dinámica de la historia. Tardará aún dos

siglos más en tratar de instalarse en la modernidad, pero definitivamente parece haber perdido el tren de la historia.

Cuando la revolución prende en las calles de Paris, la Iglesia es con mucho la mayor potencia económica de Francia, su patrimonio es inmenso y su riqueza aparecerá como una ofensa a los desheredados, que armados con picas y palos se llevarán por delante al mismísimo Luis XVI. Una vez desencadenado el proceso revolucionario, las malas noticias para el clero y para el Antiguo Régimen se suceden.

En el País Vasco francés, los fueros son abolidos como reliquias del Antiguo Régimen y las provincias vascas son integradas en un nuevo departamento administrativo ante la queja y oposición de los hermanos Garat. Pero la revolución triunfante no cejará en su empeño uniformador y las reformas se sucederán inexorables.

El día 11 de Agosto de l789 la Asamblea dictaminó la abolición de los diezmos que la Iglesia percibía. En virtud de ella los obispos tenían que renunciar a sus cuantiosas rentas y los párrocos a los beneficios, que obtenían de sus feligreses. También fue solemnemente abolido el régimen feudal.

El día 26 de agosto la Asamblea proclamó la carta de los Derechos del Hombre en la cual se reconocía que la fuente de toda autoridad era la "*nación francesa*". Dios había sido desalojado del fundamento de toda autoridad sociopolítica. Una vez articuladas las nuevas bases de la sociedad democrática, el poder de la Iglesia resulta anárquico e injusto y es traspasado junto con sus bienes al Estado. El 2 de Noviembre la Asamblea, dictamina por 568 votos a favor y 346 en contra la requisa de las propiedades de la Iglesia.

Como consecuencia de la proclamación de la libertad humana, el 8 de octubre del año siguiente se decreta que los religiosos de ambos sexos sean libres y puedan abandonar los conventos para "*regresar al mundo*". En consecuencia las órdenes religiosas son abolidas salvo aquellas que se dedican a la enseñanza y a las tareas asistenciales. Los monasterios y conventos que carecían de una utilidad pública relevante fueron disueltos y los monjes y monjas liberados de sus votos.

En Bayona los capuchinos aguantan con firmeza y no se pliegan a las órdenes que llegan de Paris; los carmelitas y los agustinos, sin embargo, optarán por su disolución.

El día 12 de Julio de 1790, cuando está a punto cumplirse el año de la toma de la Bastilla y apenas queda nada de la recia estructura eclesiástica del pasado aún reciente, la Asamblea Nacional decreta la constitución civil del clero por la que los obispos y los párrocos tendrían que someterse en el futuro a la elección popular como cualquier otro colectivo administrativo.

A partir de su constitución civil los laicos debían elegir a sus obispos para la circunscripción episcopal y a los párrocos para el ámbito parroquial. Como la ciudadanía estaba formaba por católicos y por los que no eran, en lo sucesivo también los protestantes y los judíos tendrán derecho a elegir a los jerarcas católicos. La ciudadanía estaba por encima de cualquier otra vicisitud.

La Iglesia sufrirá también una reorganización administrativa suprimiendo un total de cincuenta sedes episcopales y limitando éstas a cada una de las 83 administraciones departamentales. Más de cuatro mil parroquias fueron así mismo suprimidas, pues entendía la autoridad civil que sobraban. También el obispado de Bayona es disuelto y será el de Olorón el único obispo que tenga jurisdicción en el nuevo departamento de los Bajos Pirineos.

Algunos obispos y clérigos aplaudieron y acataron las nuevas leyes, pero lo cierto es que la mayoría fue pasto del desconcierto. Algún obispo como Tayllerand participará en el primer aniversario del 14 de Julio y, revestido con los colores de la enseña revolucionaria, celebrará una solemne misa en el "*altar de la patria*" situado en los Campos de Marte de Paris.

En una escalada ya imparable, la Asamblea Nacional decreta, el 27 de noviembre de 1790, que el clero tiene que realizar el juramento a la Constitución elaborada por la asamblea y asumida por el rey. La constitución posee elementos difícilmente aceptables por la mentalidad del clero de finales del siglo XVIII y ello creará graves problemas de conciencia para juramentar la constitución.

La Iglesia trata de zafarse del compromiso mediante excusas y demoras, pero el día 4 de enero de l791 los obispos y clérigos presentes en el recinto de

la Asamblea Nacional en Paris son requeridos para que presten juramento a la Constitución sin ninguna excusa ni dilación. Salvo Tayllerand y otros tres obispos la mayoría – cuarenta y cuatro en total – se negaron a jurar la Constitución dando así una pauta de comportamiento al resto del clero francés.

Con su negativa a jurar la Constitución la jerarquía eclesiástica daba forma visual a una "*contrarrevolución*" que todavía no poseía cara y ojos, aparte de difusas oposiciones achacadas a la nobleza; con su oposición al juramento la Iglesia francesa va a ser señalada por los ya juramentados y los radicales como la encarnación de la contrarrevolución. Quienes no juraran la Constitución tendrían que dejar sus funciones y tomar el camino del exilio en el plazo de quince días, so pena de ser trasladados forzosamente a ultramar.

Mas tarde la Convención en el año 1793 impulsará el matrimonio de los clérigos y castigará a los obispos que traten de impedirlo. Entre 4.500 y 6.000 sacerdotes optarían por casarse y muchos llegarían a apostatar de su fe. Pero los revolucionarios no se limitaron a poner trabas a la Iglesia existente, sino que desplegaron por toda la Francia profunda a numerosos "*misioneros armados*" para predicar la nueva religión del Estado revolucionario. Pero no toda la jerarquía se comportó del mismo modo y algunos plantaron cara a las nuevas autoridades desde el comienzo.

El obispo de Bayona dirigió su más enérgica protesta ante las nuevas imposiciones mediante una carta pastoral, pero el mes de marzo de 1791 tuvo que refugiarse en el monasterio de Urdax, situado al otro lado de la frontera. Tres meses más tarde pasó de nuevo la frontera y se alojó en el seminario de Larresoro y de allí pasó al castillo de St. Michel, en Marracq, donde pretendía ordenar algún sacerdote, pero se vio forzado a huir definitivamente a Pamplona donde fue acogido por el obispo Esteban Antonio de Aguado y Rojas.

El Obispo Villevielle terminaría sus días refugiado en el exilio del monasterio navarro de la Oliva, en el año 1793. No sería el único en exiliarse y las diócesis de Pamplona y Calahorra se convertirán en puntos de llegada y tránsito para infinidad de obispos, curas y monjes de ambos sexos que se verán forzados a traspasar la frontera con lo puesto. Muchos llegarán por mar a San Sebastián desde la Bretaña, pero los vascos se limitarán a atravesar una frontera que no por familiar les resultará menos dolorosa.

Solo una minoría de clérigos vascos juró la Constitución. La proporción de los clérigos juramentados fue una de las más bajas de toda Francia. Es en Zuberoa donde la nueva norma tuvo más adeptos, aunque la mayoría lo hizo con la reserva de los derechos de la Iglesia. La comunidad de los capuchinos de Mauleon juró la Constitución pero se negó a disolver la comunidad por lo que fueron confinados en Betharram y más tarde terminarán tomando el camino que les lleve al exilio. Los clérigos de Bayona que formaban un colectivo superior al centenar, se abstuvieron de jurar la Constitución y otro tanto hicieron los clérigos de la Baja Navarra, donde entre los que juraron se encontraba el cura Marithourry que más tarde destacará por su ardor revolucionario.

La mayoría de la población vasca, muy afecta a su clero, no vio con buenos ojos a los clérigos juramentados y en su mayoría se abstuvieron de recurrir a ellos para los bautismos y la celebración de los matrimonios. R. Moreau relata el caso de quienes retuvieron en casa a los difuntos por no querer recurrir a los servicios de los clérigos juramentados[142]. Las capillas privadas atraían a los numerosos fieles que rehuían las parroquias administradas por el clero fiel a la revolución.

La Iglesia resistente al juramento constitucional se vio forzada a organizarse en la clandestinidad con la asistencia de algunos clérigos que se negaron a abandonar a sus feligreses. La mayoría del clero optó, no obstante, por el exilio. Inglaterra, Holanda y Alemania fueron el destino de muchos clérigos forzados al exilio, pero España por su proximidad fue el destino de muchos.

R. Moreau da la cifra de 1500 clérigos exiliados tan sólo en la diócesis de Calahorra, pero otras fuentes hacen rebajar significativamente dicho número, habida cuenta de que las cifras contrastables para la diócesis de Pamplona no superan los trescientos cincuenta[143]. No obstante, debió de ser muy importante el número de clérigos refugiados en las provincias vascas del sur del Pirineo. Los obispos con jurisdicción en el País Vasco francés no quisieron alejarse mucho de su grey, de forma que los obispos

142 Op. Cit. Vol. II Pág. 120

143 *Historia de los obispos de Pamplona*, Vol VIII, J. Goñi Gaztambide, p. 255 y ss

de Dax, Tarbes y Lescar se afincaron en San Sebastián con la anuencia del obispo de Pamplona, quien ya había acogido en su ciudad al de Bayona.

En San Sebastián residían también el prior de San Bernardo junto a quince clérigos de su orden, más otros cinco sacerdotes. En Tolosa fue acogido el obispo de Burdeos además de otros clérigos procedentes de Dax y Poitiers. En Azpeitia se refugiaron hasta cincuenta sacerdotes, mientras Azkoitia acogía a veinte, en Villafranca de Ordizia hallaron acogida no menos de treinta clérigos y por toda la provincia de Gipuzkoa fueron asentándose sacerdotes en mayor o menor número. En Navarra fueron los monasterios de Iranzu y de Irache quienes más clérigos acogieron, pero también en Leire y la Oliva se asentaron varios más.

También en Bizkaia hallaron acogida no pocos sacerdotes y consta que el escritor y cura de Markina Juan Antonio Mogel acogió a más de uno en su casa parroquial, de igual modo que otros hallaron aposento en Durango y Bilbao. Es de suponer el impacto psicológico que la presencia de los clérigos exiliados causó tanto en la población civil como en la eclesiástica. El hecho de asociar la Revolución, que en el país vecino se estaba desarrollando, con el éxodo de tantos sacerdotes y monjes seguramente causó honda impresión y en la mente de muchos quedaría asociada la novedad de las ideas ilustradas con la de persecución religiosa. Este hecho explicará, en parte, la aversión que en su mayoría sentirá el clero vasco contra las ideas ilustradas y liberales. Es normal que viendo padecer a los clérigos franceses, los de este lado de la frontera se vacunaran ante posibles revoluciones.

La situación de los clérigos refugiados en España era muy precaria según refiere el historiador Ballesteros, "*La condición de este clero es lamentable: unos se hacen cordoneros, otros amoladores, cuchilleros, limpiabotas, cesteros, o se dedican a más lucrativos oficios, como la fabricación de chocolate; a muchos la miseria les obliga a pedir limosna*"[144]. Y limosna es lo que le pedían al cabildo pamplonés y a su obispo los obispos, curas y monjes establecidos en su diócesis. J. Goñi ha realizado un pormenorizado estudio de la correspondencia del obispo Aguado de Pamplona y resulta estremecedor el panorama de indigencia y precariedad que los exiliados padecieron.

144 Citado por Goñi Gaztambide en op. Cit. P. 256

Las instancias gubernamentales, por su parte, veían con desconfianza a la masa de clérigos afincados en España, que algunos cifran en cerca de 8.000, y que constituían una rémora en las relaciones internacionales con Francia. Cuando estalle la guerra de la Convención la desconfianza irá en aumento y las autoridades civiles alejarán de la frontera a los exiliados: "*Todo refugiado era mirado como sospechoso y potencial espía. Por eso se censaba a los emigrados, alejaba de la frontera, vigilaba, confinaba en conventos y vetaba toda actividad pastoral y docente*"[145]. El conde de Colomera, Virrey de Navarra, solicitaba al abad de Leire la acogida de nuevos refugiados así como su control en los siguientes términos: "*Siendo excesivo el número de eclesiásticos emigrantes franceses que diariamente llegan a esta capital (Pamplona) y habiendo repartido en todos los pueblos más crecidos una cantidad proporcionada al vecindario y facultades, me veo en la necesidad de recurrir a su notoria caridad para que admita en su claustro a los infelices de aquella clase… me avisará de cualquier novedad que ocurra con los dichos individuos ya sea relativa a su conducta o ya a pretensiones que tal vez intenten para separarse de ese destino…*"[146]. Refugio y control es lo que solicita el político de la Iglesia local y es que la Guerra de la Convención va a afectar sobre todo a las provincias de Gipuzkoa y Bizkaia, así como al reino de Navarra.

El gobierno de Madrid dicta a finales del año 1792 una serie de disposiciones encaminadas a contener y controlar el éxodo de los clérigos franceses, ordenando entre otros extremos que cualquier clérigo que acceda a España, provisto o no de pasaporte, debe ser presentado a la justicia o al Capitán General; si fueren sospechosos, serán inmediatamente rechazados; no se les otorgarán licencias para ejercer de curas; no podrán acceder a ninguna cátedra ni podrán dedicarse a la enseñanza; ningún emigrado podrá residir a menos de veinte leguas de la frontera… El Estado, sin embargo, se desentendió totalmente de la manutención de los exiliados y fue la Iglesia quien hubo de socorrerles a sus expensas.

A veces las distintas culturas de los clérigos locales y los exiliados producían algún enojo, cuando no una sana competencia por las limosnas a las que se hacían acreedores. Así el párroco de Rentería se quejaba de un

145 Goñi Gaztambide, p. 271

146 Goñi Gaztambide, p. 278

clérigo de San Juan de Luz llamado Lasanabe que usaba hábitos exóticos y pelucas empolvadas a pesar de no tener una presencia de gran envergadura, *"sujeto de pequeña estatura, pero bien vestido y con sotana francesa y pelo hermosamente frisado y copiosamente adornado de muy buenos polvos..."*, que contrasta con la presencia de otros sacerdotes menos atildados "*que con su modo de vestir, sin puerilidad y conducta madura ni polvos algunos me tienen bien satisfecho*". Pese a las fricciones de estilos e incomodidades asumidas, el clero y la jerarquía vasca se comportaron con caridad fraterna y pudieron, ante todo, vacunarse ante las ideas revolucionarias que tenían a las puertas.

La contrarrevolución vasca

La historiografía de la Revolución francesa se ha ocupado con detenimiento de las reacciones contrarrevolucionarias de la Vendée y la Bretaña, pero ha ignorado la que se produjo en el País Vasco francés, tal vez llevada por la modestia de su territorio y por la mayor lejanía de los centros de poder. Lo cierto es que también en el País Vasco hubo una contrarrevolución aunque más soterrada y menos organizada que en otras latitudes de Francia. Frente al nuevo régimen político es en la población de Sara y su entorno donde se produjo la resistencia más tenaz y, consecuentemente, la represión más feroz. Pero además de la población de Sara también hubo otras reacciones dispersas pero tenaces que se granjearon la atención del terror desencadenado por Robespierre y los suyos.

Desde el inicio de la represión revolucionaria contra los sacerdotes y religiosos, éstos contaron con la complicidad y la ayuda de la población fundamentalmente rural y pudieron proseguir con el ejercicio clandestino de sus funciones. Un informe del directorio de Ustaritz denunciaba que "*los parroquianos acuden en masa a los oratorios y capillas privadas donde los curas refractarios al juramento ofician*"[147].

Ayuntamientos como el de Bayona prohíben el toque de las campanas en los conventos, para que los posibles fieles no sean alertados de los oficios.

147 *L´ame basque* vol. II, R. Moreau, p. 120

Pero ninguna medida administrativa es capaz de hacer que el pueblo acoja con simpatía a los curas juramentados, de hecho ha de intervenir para evitar agresiones y sabotajes a estos últimos. En Itxassou cuelgan en efigie a los curas juramentados y en Ciboure las mujeres abuchean a un cura revolucionario que acude a oficiar un funeral. El 20 de Enero de 1792 Martín Daguerresar, cura constitucional, fue agredido después de misa por una masa vociferante de sesenta mujeres. Hubo de intervenir la autoridad y algunas mujeres ingresaron en la prisión de Bayona.

A raíz del decreto de expulsión de los curas no juramentados, algunos pasan a la clandestinidad y se esconden con la complicidad de su feligresía. En Cambo se esconde una decena de curas entre los que se encuentran los vicarios generales de los obispos de Dax y Bayona. Pierre Ississary, vicario de Cambo, es detenido por los guardias revolucionarios, pero cuando lo conducen a prisión son atacados y el cura se da a la fuga. En algunas parroquias, en fin, los fieles se reúnen bajo la dirección de los más piadosos para rezar en ausencia de sus párrocos. Pero la situación se endurece aún más cuando en septiembre de 1792 se proclama la República y Luis XVI es guillotinado. Es la hora de la revolución sin paliativos, es la hora de Robespierre. La hora del terror.

Históricamente es ésta la primera vez que el terror como método político se instala en el País Vasco y en lo sucesivo será utilizado a lo largo de las contiendas carlistas y, luego, en la dictadura de Franco para perpetuarse hasta nuestros días de la mano de ETA. Robespierre y sus métodos políticos harán aborrecible la Revolución, y la población vasca con su clero al frente padecerá los rigores de la intransigencia jacobina.

La Revolución se radicaliza al tiempo que un informe para la Convención relata que el "*Espíritu público de Bayona es infinitamente malo, la sociedad popular está alejada del celo republicano que debería inspirar su institución*"[148]. Para imponer el auténtico espíritu revolucionario, son enviados por toda Francia los comisarios políticos que han de velar por la pureza e integridad revolucionarias.

Los comisarios aterran incluso a quienes ostentaban el poder por sufragio

148 R. Moreau, Op.cit. p. 125

universal e imponen su arbitrario poder en nombre de una supuesta pureza republicana de la que son los únicos intérpretes. Se constituyen comités revolucionarios que radicalizan el rigor político y en el País Vasco los delegados de la Convención, Cavaignac y Pinet, impone su ley con la ayuda de los comités. Entre éstos destaca por su radicalismo el de San Juan de Luz con el nombre de Chauvin-Dragon.

En noviembre de 1793 el culto religioso es abolido e incluso los clérigos que habían jurado fidelidad a la constitución se ven marginados. Se extrema la represión de las manifestaciones religiosas y los crucifijos son retirados y los símbolos destruidos. En Ainhoa existía un calvario en el lugar denominado Harrazpi que es demolido. Las campanas de las iglesias son fundidas para fabricar cañones. Las estatuas de los santos son retiradas de las hornacinas y las iglesias se convierten en almacenes y cuadras. Los nombres de las poblaciones que contienen alguna referencia religiosa son cambiados por nombres de significación revolucionaria: Saint Esprit de Bayona pasa a denominarse Jean Jacques Rousseau; Saint Jean de Luz se llamará en lo sucesivo Chauvin-Dragon; Saint Etienne de Baigorry es ahora Thermopile… Se cambian los nombres para enmascarar la realidad.

La religión civil del Estado-nación

Hemos dicho que el culto cristiano fue abolido pero tal vez sería más preciso decir que el culto católico fue sustituido por una nueva liturgia celebrada en torno a las nuevas deidades oficializadas por la Revolución. En el *Poder Terrenal*, magnífico ensayo de Michael Burleigh, se describen los cultos instituidos en Francia a raíz de las nuevas deidades entronizadas en el panteón de la revolución y se constata el carácter sustitutivo del nuevo culto con respecto al católico. Pero estas celebraciones sustitutivas no se redujeron a celebraciones en los Campos de Marte de Paris sino que por toda Francia se trataron de introducir e implantar los nuevos cultos. Así la Iglesia de los carmelitas de Bayona fue destinada al culto de la diosa Razón.

Las celebraciones para-litúrgicas en las calles de Bayona y San Juan de Luz trataron de emular a las grandiosas celebraciones parisinas, que contaban con el asesoramiento de grandes artistas del momento. El 24 de junio de 1794 en la playa de San Juan de Luz se organizó un desfile cívico en honor de

la diosa Razón con la participación de coreografías representadas por jóvenes muchachas. Tras decretar Robespierre la festividad del Ser Supremo para el día 24 de Junio, en Bayona se celebraron grandes ceremonias con profusión de discursos y cantos. En todos los municipios se rendía, así mismo, culto a los árboles de la libertad instalados en el centro de la plaza municipal.

En el conjunto del País Vasco no parece, sin embargo, que los cultos de sustitución tuvieran gran éxito, habida cuenta del escaso eco que les merece a los clérigos, que más tarde fustigarán los excesos de la revolución. Salvo en Zuberoa, donde consta la consagración de alguna iglesia a la diosa Razón, tal como ocurrió en el municipio de Aroue, donde un revolucionario apellidado Sunhary se empeñó en organizar bailes y festejos en su honor.

La situación fronteriza del País Vasco propicia la comunicación entre España y Francia y el sempiterno contrabando de mercancías se pone al servicio del trasiego de las ideas y de las personas. Por otra parte, es notorio el escaso entusiasmo revolucionario de la población rural del País Vasco a tenor de su escasa contribución a las continuas levas y a la demanda de impuestos para armar al ejército que ha de hacer frente a las guerras declaradas tras el regicidio de Luís XVI.

En la región de las Aldudes los comités revolucionarios abortan el convenio que sus habitantes establecen con el rey de España a fin de protegerse de "*la impías exigencias contra la religión católica, apostólica y romana*" de la Revolución[149].

Los comités de revolucionarios comienzan a evaluar el peligro de un eventual contagio del espíritu contrarrevolucionario que ha brotado en la Vendée y Bretaña y acarician la idea de una evacuación de la población renuente al espíritu de la Revolución. El objetivo último es la creación de una zona desmilitarizada en la frontera con España y, de paso, reprimir a los elementos que prestan auxilio a los curas no juramentados que pululan clandestinamente por el País.

El Comité de salud pública de San Juan de Luz, llamado ahora Chauvin-

149 R. Moreau, p. 136

dragon, destaca por su celo e incita a la evacuación de la zona fronteriza que tiene a la población de Sara como centro neurálgico. En los debates previos a la evacuación se refieren a los habitantes de la frontera como "*coquins de Basques*" y "*faiseurs de prières*". El 5 de febrero de 1794 tiene lugar en la frontera una escaramuza militar en la que cuarenta y siete soldados del regimiento de los "*chasseurs basques*" se pasan al enemigo y se habla de que han contado con la complicidad de sus parientes.

Tres semanas más tarde los delegados de la Convención, Pinet y Cavaignac, decretan la evacuación de los habitantes de la frontera así como la requisa de los bienes de los habitantes de Sara, Itxassou, Ascain, Espelete, Ainhoa y Souraide, pero la orden también afecta, aunque en menor medida, a los habitantes de Biriatou, Louhossoa, Larressore y Cambo.

Un total de 4.000 vascos, sin distinción de edad ni condición, son obligados a abandonar sus hogares y trasladarse a un exilio para el que no se ha previsto ninguna contingencia, son encerrados en iglesias en condiciones inhumanas, hacinados sin ningún criterio. Al menos 1.500 de los deportados fallecieron en su cautiverio y los bienes requisados fueron objeto de rapiña y latrocinio; mil cabezas de ganado vacuno desaparecieron en Sara y el despojo fue general, siendo acusados de pillaje algunos miembros del comité de San Juan de Luz.

De la represión religiosa llevada a cabo por los comités revolucionarios y el ejército instalado en la frontera, retiene nuestra atención el caso de la ejecución de Magdalena de Sarralde, convertida tras su muerte en una réplica de la Juan de Arco vasca. La literatura euskérika creará el mito de la doncella martirizada por los revolucionarios al no querer abjurar de su fe. A ambos lados de la frontera, Magdalena de Sarralde, será ensalzada por los poetas como el símbolo de la resistencia a la impiedad de los revolucionarios y la encarnación de las virtudes del vasco fiel. En realidad, nos hallamos ante una grosera mitificación de los sucesos acaecidos en torno a la persona de Magdalena Sarralde, detenida en Vera de Bidasoa por las tropas de la Convención y acusada de espía.

El mito es tardío y se construyó al calor del rearme católico de finales de siglo de la mano del bascófilo D´Abaddie. En los juegos florales celebrados

en Sara D´Abaddie propuso como tema central el personaje de Magdalena Sarralde, situado en el marco de una supuesta tradición existente en Sara y su entorno. Según esta tradición Magdalena era una muchacha de 15 años de edad, que cruzó la frontera para poder cumplir con sus deberes religiosos, y al regresar a su casa de Sara fue interceptada por los soldados que no lograron la abjuración de su fe por lo que fue guillotinada. De estos breves apuntes biográficos se derivó un importante mito que convirtió a la joven Sarralde en mártir y símbolo del arraigo de la fe en la población vasca. Jean Goyheneche se ha referido a la frágil raigambre del mito[150], así como a su extraordinaria fecundidad literaria.

L. Diharassary fue el clérigo que ganó el concurso convocado por D´Abaddie en el año 1894, pero la figura de Magdalena tendría un recorrido literario importante en el tiempo y acabaría convirtiéndose en el símbolo del pueblo vasco creyente frente a la impiedad de la Revolución francesa. A caballo entre los dos siglos y en pleno fervor integrista, todo poeta euskaldun que se preciara terminó dedicando alguna composición poética a la espía labortana convertida por arte y gracia de la *"tradición popular"* en la tierna virgen de 15 años que prefirió morir antes que renegar de su fe. Lo ocurrido con Magdalena Larralde, es extrapolable a lo ocurrido con la revisión histórica, que en torno a la Revolución francesa se realizó a partir de mediados del siglo XIX.

Iglesia y revolución en el País Vasco-Español

La Revolución obtuvo su acelerada implantación en Francia, pero toda Europa resultaría afectada por sus secuelas. Tras el ajusticiamiento de Luis XVI, la monarquía española, pariente de la francesa, se vio obligada a reaccionar en virtud del pacto establecido el año 1759 entre Carlos III de España y Luis V de Francia mediante el que, el Borbón español, se comprometía a ayudar militarmente a Francia en caso de guerra.

La Guerra de la Convención se declaró el día 7 de marzo de l793 y ese mismo día el obispo de Pamplona se dirigía a su clero poniendo énfasis en los horrores de la Revolución francesa. El regicidio de Luis XVI se había consumado y de Francia llegaban ecos de las profanaciones de templos,

150 *La Revolution française dans l´histoire et la literature basques du XIX siecle*, Bayona, 1994

imágenes y hostias consagradas. El obispo condena la vana filosofía de los novadores y su carácter antirreligioso y anima a los sacerdotes para que alcen al pueblo en armas contra los franceses.

El 14 de marzo la Diputación del reino de Navarra solicitaba expresamente ayuda de conventos, iglesias y cabildos para que prestasen su apoyo, al menos económico, en defensa de la nación y de la religión.

El rey no se contentó con la ayuda económica y solicitó expresamente las oraciones del clero por el éxito de las armas, en atención a lo cual en Pamplona se efectuó un novenario de rogativas. Pese a las rogativas, sin embargo, los franceses se adueñaron muy pronto de Fuenterrabía, San Sebastián, Tolosa y el valle de Baztán. La guerra era un hecho y alguno debió de acordarse de las elucubraciones del jesuita Manuel Larramendi, cuando aquel jugaba con la posibilidad de que el reino exento de los Pirineos se asociara e integrara en Francia. Nunca fue tan real la tentación, ni tan cerca se estuvo de la segregación de España.

Ante el acoso de las tropas francesas, el obispo de Pamplona llamaba a su clero a las armas: "*El reino se levanta, los pueblos de arman, todos corren a las armas. Y nosotros sólos, nosotros, a quien esta encomendada la salud del pueblo ¿estaremos ociosos e inútiles espectadores de las fatigas y combates de los soldados del Señor? Corramos con nuestros hermanos a los combates y peligros. Pongámonos al frente de nuestros soldados…*"[151]. Pero mientras el obispo de la diócesis se expresaba de manera tan ardiente y patriótica, involucrándose en la suerte de las armas reclamando la movilización militar de sus sacerdotes "*pongámonos al frente de nuestros soldados…*", algunos feligreses guipuzcoanos de la diócesis de Pamplona tramaban un acuerdo con los franceses para segregar Gipuzkoa de España o en su caso pasar a formar parte de Francia.

No le resultó difícil al ejército francés la ocupación del territorio guipuzcoano pegado a la frontera. Los franceses penetraron por Vera de Bidasoa y avanzaron sobre Fuenterrabía que no opuso resistencia capitulando el 1 de agosto de l794. San Sebastián lo haría tan sólo tres días después, sin que las tropas francesas ni siquiera tuvieran que tomar posiciones de ataque. Los

151 Goñi. Gaztambide Op. cit. pág. 315

franceses se hicieron cargo de una ciudad medio desierta en la que impusieron su ley ordenando la detención de los sacerdotes, monjes y religiosas de la ciudad y poniendo sellos de clausura en los templos y domicilios particulares del clero.

El ejército de la Convención que penetró en España lo formaban 45.000 soldados, frente a los 20.000 que defendían las posiciones españolas. Del contingente español formaban parte las milicias reclutadas por la Diputación guipuzcoana, que fieles a sus leyes y usanzas no admitían ser englobados con el resto de la tropa.

La Diputación de Guerra se hallaba reunida en la villa de Getaria y estaba, a la sazón, liderada por Romero y Aldamar. Estos decidieron negociar con los delegados de la Convención una suerte de status especial para Gipuzkoa que al menos en parte se hallaba ya ocupada. Tanto Romero como Aldamar pertenecían a la emergente burguesía guipuzcoana y simpatizaban al parecer ambos con los ideales republicanos que la Convención representaba.

Pinet y Cavaignac, delegados de la Convención, propusieron a la Diputación de Gipuzkoa la integración en Francia, pero los diputados arguyeron las ancestrales libertades guipuzcoanas y dijeron a los franceses que sus instituciones forales eran democráticas desde tiempo inmemorial y convenía por tanto que Gipuzkoa se regulara de forma independiente según sus fueros y costumbres. Moncey, el general de las tropas francesas, llegó a ofrecer la eventual ayuda de las bayonetas francesas en apoyo de la segregación y se manifestó dispuesto a "*ayudar los deseos de los republicanos guipuzcoanos para la independencia y defender su territorio de nuestros enemigos comunes*"[152].

Los franceses creyeron en un primer momento que se trataba de una añagaza para ganar tiempo y esperar los refuerzos militares de Madrid y tomaron como rehenes a cuarenta diputados de los reunidos en Getaria y los trasladaron a Bayona. Los diputados retenidos, hicieron causa común con Romero y Aldamar.

152 *Historia de Donostia*, M. Artola, Irún 2001, pág. 234

Los franceses no llegaron a ocupar todo el territorio guipuzcoano y se limitaron a controlar el camino real que alcanzaba hasta el Gohierri, así como toda la costa hasta Deba. El interior de la provincia se mantuvo ajena a la ocupación y los diputados no implicados en la ocupación francesa, afearon a los "diputados de guerra" que habían negociado con los franceses la actitud asumida y así lo hicieron constar reunidos en Cestona y Mondragón. San Sebastián y su área de influencia se habrían comportado de manera no patriótica según los diputados de tierra adentro los cuales compartían la opinión de Godoy quien afirmó que "*el alcalde Michelena, de infame memoria, y otros nobles de la ciudad fascinados por las promesas de una libertad ilusoria… fueron tristemente infieles a la patria*"[153]. Este episodio de la eventual segregación de Gipuzkoa nos sitúa ante la evidencia de la fractura entre la ciudad de San Sebastián y la provincia, que a lo largo del siglo XIX se acrecentará, tomando cuerpo político e ideológico en las contiendas civiles que las van a enfrentar.

Curiosamente la ensoñación del Padre Larramendi acerca de una eventual segregación de Gipuzkoa y su ulterior adhesión a Francia o incluso su posible independencia, cobró realidad histórica de la mano de quienes representaban principios ideológicos antagónicos al jesuita de Andoain. Es de destacar el hecho de que el primer movimiento de secesión que se opera en el País Vasco se realizase de la mano de quienes enseguida se reconocerán en la ideología liberal, contrapuesta a quienes lucharán por la pervivencia del Antiguo Régimen. Las tornas cambiarán a lo largo del siglo XIX y, a finales del siglo, serán los herederos de la causa carlista, defensora del Antiguo Régimen, quienes enarbolaran la bandera de la separación de España, dando cumplida forma al sueño larramendiano.

Es difícil, no obstante, retrotraernos a los finales del siglo XVIII sin proyectar ulteriores esquemas que por entonces no tenían consistencia alguna. Lo cierto es que el *"patriotismo"* de la época poco o nada tenía que ver con la concepción de patria todavía nonata y que pronto emergerá como reacción precisamente a la invasión napoleónica y en la subsiguiente Guerra de la Independencia.

153 *Guipuzcoa en el siglo XIX*, J.M. Mutiloa, San Sebastián, 1982, p. 82

Tal como Alvarez Junco en su magistral ensayó *Mater Dolorosa* sostiene, la construcción del ideal de la patria española es una creación reciente que no se remonta más allá de los años iniciales del siglo XIX. Pretender entender lo ocurrido en la Guerra de la Convención con categorías ideológicas posteriores no es sino una burda manipulación histórica. Lo que sí señalaremos, no obstante, es la temprana divisoria que en cuestiones ideológicas, y por ende religiosas, se instaurará entre las capitales vascas y sus provincias.

La especial configuración de esta divisoria, que en el momento de escribir estas líneas, es aún perceptible modelará políticamente el devenir del País Vasco y no sólo en la vertiente peninsular del Pirineo, sino también en el lado francés. Bayona, San Sebastián y Bilbao van a tener a lo largo del siglo XIX conductas políticas diferenciadas con respecto a las provincias de las que son cabeza y referencia. En las tierras del Labourt la provincia y la capital tuvieron comportamientos distintos con respecto a la Revolución y mientras Bayona se acomodó a los nuevos tiempos, la provincia plantó una sorda resistencia.

La Iglesia Vasca ante Napoleón

Toda Europa se vio convulsionada ante las derivas de la Revolución en Francia y entre los años 1792-1815 los ejércitos franceses se ocuparán de irradiar su onda expansiva. El emperador Napoleón, erigido en nuevo César tratará de imponer un nuevo orden europeo tanto en lo político, como en el jurídico y en lo eclesiástico. Del influjo de su política en el País Vasco se ha ocupado, recientemente, el historiador Juan José Sánchez Arreseigor en su libro *Vascos contra Napoleón*[154] que viene a colmar una llamativa laguna de la historiografía vasca.

En la primavera de 1808, Napoleón, valiéndose de la excusa de acudir a Portugal, invadió España. En el mes de Marzo, 90.000 soldados franceses habían rebasado los Pirineos y se habían instalado en el País Vasco y Cataluña sin apenas oposición. Tras el motín de Aranjuez, que tuvo lugar el día 17 de Marzo, Carlos IV abdicó en su hijo Fernando VII, pero Napoleón impuso como rey de España a su hermano José, que pronto comenzó a imponer sus reformas en el ámbito eclesiástico.

154 Actas, Madrid, 2010

Antes de la invasión napoleónica una parte del clero admiraba a Napoleón pues, no en vano, había aplacado a la hidra de la Revolución en sus manifestaciones más radicales. El papa Pío VII incluso había firmado un Concordato con el emperador, por lo que muchos clérigos miraban con simpatía la figura de Napoleón Bonaparte. Pero pronto habrían de cambiar las cosas, ganándose Napoleón la enemistad del clero al invadir los estados pontificios y hacer preso al cabeza de la cristiandad. Napoleón tendrá enfrente a la mayoría del clero y las reformas de José Bonaparte serán el combustible que alimente la llama de la rebelión. Por decreto del 18 de Agosto de 1809 las órdenes religiosas fueron disueltas, mientras que los tribunales eclesiásticos eran derogados, al igual que los tributos religiosos. El clero perdía sus privilegios legales y su respuesta no se haría esperar. El absentismo del clero se hizo sentir en la asistencia de las iglesias y una estrategia de resistencia pasiva comenzó a tomar cuerpo entre el clero.

En Bizkaia tuvo lugar una suerte de "*huelga de altares*" imposibilitándose el cumplimiento del precepto dominical, causando no poca desazón en los feligreses. Porque, en efecto, ¿como podía ser legítimo un rey que impedía el precepto dominical a los católicos? El nuevo régimen político sería muy pronto contestado por una incipiente conciencia nacional que hasta entonces no había hallado su formulación. Al igual que en otros reinos europeos el nacionalismo español prendió como reacción a la invasión de Napoleón y al posterior dominio ejercido por su hermano. El País vasco respira al unísono con el resto de España y el sentimiento de nación invadida es compartido, al unísono de la población española.

La oposición al nuevo régimen no tardaría en tomar un cariz militar al que no será ajeno el clero. Fernando García de Cortazar en su trabajo sobre *Guerra y religión en el País Vasco* refiere que, "*las bandas armadas empezaron pronto a hacerse notar, siendo visible enseguida el liderazgo de algún clérigo que unía a la predicación el trabuco, como una ejemplarización perfecta de la cruzada predicada desde los púlpitos*"[155]. La figura de las partidas de guerrilleros que se formaron para hacer frente al invasor, serán en lo sucesivo protagonistas imprescindibles de las distintas guerras que asolarán el País vasco a lo largo del siglo XIX. Algunos clérigos formaron partidas a cuyo frente se pusieron. Alguno como el cura Blas Manuel de Loya y Frías

155 p. 145, in Saioak nº 3, San Sebastián

tenía experiencia militar y tomó de nuevo las armas tras notificar a su obispo que "*soy un patriota y estoy dispuesto a morir a balazos antes que ser del partido francés*"[156]. También el cura de Ochandiano notificó al obispo que abandonaba su parroquia para unirse a las guerrillas. El cura Izarra murió en combate al frente de su partida en Miravalles[157]. Otros curas como el vicario de Aratz, en Beasain, el cura de Machinventa o el párroco de Segura fueron represaliados por negarse a leer las proclamas francesas desde el púlpito. Así mismo, el cabildo de Zarauz fue arrestado por su apoyo a la guerrilla.

El sacerdote Merino será el paradigma del cura guerrillero en este período, pero su ejemplo fue seguido por otros muchos clérigos, que llevados de su ardor patriótico y en defensa de la religión, no dudaron en tomar las armas para enfrentarse al ejército francés. Algunos clérigos vascos viajaron a Cantabria para ponerse a las órdenes del Obispo de la diócesis que se había alzado en armas frente a los franceses. Algunos de los curas guerrilleros, como el llamado Merino, repetirán más tarde durante el Trienio Liberal sus hazañas bélicas contra el gobierno liberal.

La batalla de Bailén que se saldó con la victoria de las tropas españolas el día 19 de Julio de 1808 insufló ánimos a quienes veían en Napoleón al invasor. En distintas ciudades de España hubo altercados e intentos de alzamiento que fueron rápidamente sofocados. En los primeros días de Agosto la rebelión prendió en Bilbao, donde desde los púlpitos se llamaba al alzamiento. La Junta Patriótica formada al efecto apelaba al heroísmo de pasadas hazañas en su proclama del día 6 de Agosto: "*Habitantes de Vizcaya: volved la vista a los tiempos pasados y veréis a vuestros mayores, ora repeliendo cartagineses, ora destruyendo las huestes romanas. Aquí se os concede el privilegio inestimable de ir a la vanguardia de los ejércitos; allí el derecho ciudadano. Imitad los gloriosos ejemplos de tan dignos predecesores*". Poco importaba que los bilbaínos jamás, en el pasado, se hubieran enfrentado a cartagineses y romanos; en la proclama se aludía a la religión como última razón para el alzamiento: "*La religión de vuestros padres, bajo cuyas máximas habéis sido educados, la Patria a quien debéis la existencia, el Señor que os había señalado*

156 Sánchez Arreseigor, p. 150

157 Actualmente Ugao-Miraballes

la Constitución y las Leyes: ved aquí los grandes objetos que os obligan a salir a una lid gloriosa"[158]. Como en el resto de España, en Bilbao y en todo el País Vasco, la religión será la última ratio del alzamiento invocada desde el púlpito o el altar. La sacralización de todos los hechos de armas que acontecerán en el siglo XIX será una constante que, todavía en pleno siglo XX, significará el apelativo de cruzada para la guerra civil. El sentimiento patriótico era todavía frágil y estaba en proceso de construcción, por lo que la religión constituía en 1808 la principal argamasa de la solidaridad para la milicia.

El alzamiento de Bilbao tuvo en el clero regular un apoyo fundamental lo cual pagaría muy caro al ser sofocado el alzamiento. Destacaron los franciscanos y los capuchinos en la cobertura a los actos violentos, en los que algunos de ellos tomaron parte activa. Sus conventos se convirtieron en arsenales al decir del decreto de Napoleón del día 15 de Agosto por el que "*los dos conventos de observancia de San Francisco en la anteiglesia de Abando y el de Capuchinos de la de Deusto, quedan suprimidos... los individuos de dichas comunidades, que casi todos abandonaron el convento, fugándose a la entrada de las tropas francesas en Bilbao, saldrán inmediatamente del Señorío, retirándose a los conventos que se les señala*". Las Órdenes regulares estuvieron pronto en la mira de los franceses y sometieron a estrecha vigilancia a sus miembros. El convento de los carmelitas de Markina fue objeto de especial vigilancia para averiguar si en la comunidad se hablaba contra Napoleón y su hermano José, saber si se hacían rogativas para que el emperador y todos sus generales perecieran en la guerra o si incitaban a los feligreses a la lucha. El ayuntamiento de Markina negó estas presunciones, pero no por ello cejó la desconfianza de las nuevas autoridades.

F. García de Cortazar señala la menor participación del clero secular en el alzamiento de agosto de 1808 y atribuye el hecho al circunstancial afrancesamiento del obispo Aguiriano de Calahorra, quien en estas fechas abogaba todavía por la pacífica convivencia con los franceses. Al menos cientoveintidos curas vizcaínos se negaron a leer desde el púlpito la pastoral de Aguiriano que abogaba por la pacificación y reconocimiento del rey José. El bajo clero fue mayoritariamente contrario al invasor francés, pero algunas jerarquías trataron inicialmente de contemporizar con las nuevas

158 *Proclama de la Junta Patriótica, in Colección inéditos de la Guerra de la Independencia*, Diputación de Vizcaya, 1959

autoridades. Entre ellos destaca el caso de este obispo de Calahorra, quien observó una conducta errática al frente de la diócesis que abarcaba una gran parte del País Vasco invadido.

Dudas, vacilaciones y huida del obispo Aguiriano

La singular actuación del obispo calagurritano Francisco Mateo Aguiriano nos da pie a dibujar la dispar actuación de la Iglesia vasca durante la invasión napoleónica. El obispo Aguiriano nació en la localidad riojana de Alemánico pero era oriundo del Valle de Leniz guipuzcoano. Era un hombre de gran preparación intelectual que había sido rector del seminario Conciliar de Méjico y había sido obispo auxiliar de Toledo antes de acceder a la sede calagurritana. Durante la Guerra de la Convención, Aguiriano se significó por sus pastorales antifrancesas desde la sede de Calahorra, pero en 1808 era partidario de contemporizar con los ocupantes. Cuando tras los episodios del 2 de Mayo en Madrid, también en Logroño se urdió el alzamiento de una parte de la población, que trató de ponerse bajo su protección, el obispo reaccionó condenando el alzamiento de la "*baja plebe*"[159]. Hemos mencionado ya al obispo de Santander que se había puesto al frente de los alzados contra el ejército francés por lo que no ha de extrañarnos el ofrecimiento de la "*baja plebe*" de Logroño a su obispo para ponerse a sus órdenes. Aguiriano, sin embargo, no sólo desistió de liderar el alzamiento, sino que lo condenó sin paliativos.

Sin embargo, el obispo Aguiriano de inclinaciones afrancesadas pronto habría de cambiar de bando y pasar a defender posiciones netamente patrióticas. Ya en su mandato episcopal había podido constatar la falta de sintonía con el clero de su diócesis que mayoritariamente suscribía las posiciones antifrancesas. Ciñéndonos a la provincia de Bizkaia hemos relatado ya el hecho de que cientoveintidos clérigos se habían negado a dar curso, en el púlpito, a su pastoral condescendiente con los franceses. Como consecuencia de ello Mazarredo, ministro de Bonaparte, hubo de intervenir llamando al orden a quienes habían desairado a su obispo. No era la primera vez ni sería la última en la que los clérigos vascos disentían claramente de su obispo y manifestaban su disenso.

159 F. García Cortazar, op. cit. p.148

La actitud de una parte del clero tuvo seguramente algo que ver en el cambio de actitud del obispo de Calahorra ya que, en cuestión de tres meses, pasaba a defender las posiciones antibonapartistas. Si en el mes de Mayo de 1808 condenaba las algaradas de la plebe logroñesa, tras los sucesos del 2 de Mayo en Madrid en agosto del mismo año, abandonaba su diócesis tras la derrota del los franceses en Bailén. El rey José Bonaparte juzgó oportuno abandonar Madrid para instalar su cuartel general en Vitoria tras la derrota de Bailén y el obispo Aguiriano incómodo ante la vecindad del rey en su diócesis, pasó de defender las excelencias del rey francés a denostar su reinado.

El obispo Francisco Mateo Aguiriano se refugió primero en Soria, desde donde escribe al obispo de Osma para decirle que desde allí regirá los destinos de su diócesis, "*tomé la resolución de retirarme de mi diócesis y salvarme de la ferocidad de los franceses, pues conocía se me había de obligar a cosas que mi conciencia y la santidad del carácter episcopal no podía aceptar*"[160]. Siguiendo el accidentado compás de la guerra Aguiriano regresaría por breve espacio a Calahorra para desde allí huir de nuevo a Teruel primero y a Murcia después. Tras de sí dejaba a un vicario afrancesado de nombre Felipe de Prado, que en vano intentó congraciarse con la mayoría del clero vascongado, opuesto a los franceses. Tras regir los destinos de la diócesis calagurritana durante un año fue, finalmente, apresado por la guerrilla en Agosto de 1809.

No era Calahorra la única sede episcopal abandonada por su titular. Aguiriano compartía su calidad de obispo prófugo con los de Astorga, Osma y Toledo y el gobierno afrancesado de José I decidió nombrar nuevos obispos para las sedes vacantes. Alfonso Aguado y Jarava fue nombrado obispo de Calahorra en sustitución del huido Aguiriano, quien reaccionó excomulgando al recién nombrado obispo que regía los destinos de la mayoría del territorio vasco. Aguiriano recurrió a la guerrilla para que ésta diera publicidad a su anatema.

El obispo postizo de Calahorra no tuvo gran éxito al tratar de granjearse el favor de su clero; una y otra vez fueron ignoradas sus proclamas y los cabildos de Vitoria y Bilbao le dieron abiertamente la espalda. Los alcaldes

160 F. García Cortazar, op. cit. p. 152

de muchos municipios se negaron a entregar los diezmos al nuevo obispo y éste tuvo que vivir en condiciones precarias y, para colmo de desgracias, el gobierno revocó el verano de 1811 los nombramientos de las sedes juzgadas vacantes y el obispo Agudo terminó retirándose a Getaria, donde falleció el año 1813.

De la huelga de misas al ensalzamiento de la nación

Conocedores del arraigo del clero en la sociedad vasca, las autoridades francesas se esforzaron en normalizar los usos sociales y los hábitos religiosos de la población vasca. Durante el alzamiento de Bilbao en el verano de 1808 la mayoría de las iglesias permanecieron cerradas y los franceses pusieron un gran celo para que el servicio litúrgico se restableciera. La Iglesia, a través de los clérigos, era quien instituía la corrección de usos sociales y bendecía los comportamientos cívicos de su grey. Era esta una realidad que no pasó desapercibida a los regidores franceses y por ello se empeñaron en restaurar la misa dominical. El día 5 de Noviembre de 1808, el comandante Bord se expresaba así acerca de la catolicidad de los franceses pretendiendo granjearse la amistad de los bilbaínos: "*Causa dolor ver las iglesias cerradas el domingo, pues los franceses son tan buenos católicos como los españoles y las iglesias de Francia están tan frecuentadas como las españolas*"[161]. Los franceses afrontaban así la huelga de misas del clero bilbaíno y no tardarán en incentivar económicamente a quienes habían practicado el absentismo litúrgico. La economía del clero se había depauperado al unísono de la sociedad vasca, al verse privadas de los recursos y privilegios de los que gozaban con anterioridad.

Los costos de la guerra provocaron el aumento de la presión fiscal por parte de las autoridades francesas que impusieron nuevos tributos y cargas a la población hasta entonces considerada *"exenta"*. La Iglesia recaudadora de diezmos y propietaria de un abultado patrimonio también se vio afectada por las nuevas normas tributarias. Los ciudadanos normales nada podían enfrentar a las exigencias de las nuevas autoridades, pero el clero disponía de los púlpitos para predicar las ventajas de la situación anterior y postular los beneficios de una iglesia rica y poderosa. Fernando García de Cortazar no deja de señalar que "*se iniciaba así la historia de una predicación a la defensiva, que*

161 Guiard T., *Historia de la noble villa de Bilbao*, T. II p. 112

alcanzaría su mayor vehemencia cuando en la década de los treinta la política desamortizadora se hacía más sofocante para la Iglesia... lo que de progresivo tenían las prácticas fiscales francesas – contribución directa sobre la renta, venta de bienes comunales y eclesiásticos – no podía ser reconocido como tal por los habitantes de unos territorios fiscalmente privilegiados... motivación que no fue desaprovechada por la Iglesia Vasca en su sacralización de los modos de vida tradicionales"[162]. Al defender la tradición y los usos consuetudinarios, la Iglesia vasca uncía su interés económico con la defensa del régimen anterior a la Revolución. Esta será una de las claves que ayudarán a entender la defensa cerrada que el clero vasco realizará del Antiguo Régimen, ya que en ello le iba el disfrute de los medios materiales, que la nueva coyuntura política pondrá en tela de juicio. No es desdeñable este aspecto financiero en su apología de los usos y tradiciones que, más tarde, se defenderán con el nombre de foralidad.

Además de las razones económicas que explican el absentismo de los clérigos, también se ha de consignar el hecho de que algunos clérigos habían abandonado sus parroquias para sumarse a las guerrillas o simplemente para huir de las imposiciones francesas. En todo caso, existe una poderosa razón que explica el absentismo litúrgico y no es otra que la desazón que la ausencia de cultos provocaba en los fieles. Un régimen que impedía el normal funcionamiento de las iglesias no podía ser considerado ni legítimo ni justo desde el punto de vista religioso. La anomalía de las iglesias cerradas contribuía a la deslegitimación del nuevo poder y cargaba de razón a la cruzada religiosa que el clero deseaba impulsar.

Muchos clérigos se negaban a incluir las preces a favor del rey francés en sus celebraciones y ello era motivo de persecución y condena por parte de la nuevas autoridades, los cuales retroalimentaban de esta manera el odio de la feligresía a los franceses. Según narra Guiard, el Comisario General de policía amenazaba con imponer serios castigos a los sacerdotes que se negaran a ofrecer sus plegarias por los monarcas franceses. El temor al castigo anunciado consiguió hacer que los curas bilbaínos ofrecieran plegarias por los soberanos usurpadores; sin embargo no logró evitar que los fieles abandonasen las iglesias al llegar el momento de la oración[163]. Todas

162 Op. cit. p. 163

163 Guiard T., T IV p. 233

estas escaramuzas litúrgico-piadosas ayudaban a perturbar el ya enrarecido clima que dominaba en las poblaciones vascas y a ello contribuía también la ausencia del obispo titular que había huido de su sede de Calahorra.

El historiador J.J. Sánchez Arreseigor señala la enorme importancia que la actitud del clero adquirió en el enfrentamiento a la monarquía usurpadora, así como en el surgimiento de una conciencia nacional todavía balbuceante en los primeros años del siglo XIX, pero que en la guerra de Independencia adquirió solidez y consistencia. El elemento religioso unido a la noción de patria, configuraba un cuerpo conceptual novedoso y moderno que ejercía un atractivo creciente en la población.

El regreso de Fernando VII al poder puso punto final al interregno francés, pero el protagonismo alcanzado por la Iglesia en la configuración de la idea nacional cobrará nuevos brios al identificar el catolicismo con la españolidad. Fernando García Cortazar señala al respecto que "*si la guerra contra los franceses se había convertido en una gran cruzada religiosa, la Iglesia no desaprovecharía la exaltación nacional, producida con la llegada de la paz. Fe católica y españolismo van a ir de la mano en las elaboraciones eclesiásticas; como si se tratase de interactuar el sentimiento católico y la creciente conciencia nacional*"[164]. En este sentido la Guerra de la Independencia con el auge del protagonismo eclesial contribuirá a neutralizar las ideas secularizantes de la Ilustración que irrumpían desde Europa. La Iglesia va a encastillarse en su ortodoxia reivindicando la tríada de tradicionalismo, catolicismo y absolutismo. Estas tres componentes ideológicas se hallarán fundidas en la larga historia de enfrentamientos entre quienes invocaban la innovación cultural, política y religiosa y quienes se aferrarán de manera intransigente a toda reforma. La Iglesia se erigirá en la salvaguarda del Antiguo Régimen y su suerte estará uncida a la supervivencia de aquel.

Todavía en estos primeros años del siglo XIX cuando emerge con fuerza una conciencia nacional española, el País Vasco está muy lejos de tener un sentimiento diferenciado de identidad nacional. Ni tan siquiera se habla de la foralidad como elemento aglutinador y diferenciador de lo vasco. Los fueros son, aún, tan sólo un componente del magma que constituye el tradicionalismo. Es con la Constitución de Cádiz (1812) cuando se iniciará

164 Op. cit. p. 167

la reivindicación foral, pero todavía de manera conceptual y a nivel ideológico. Las Cortes de Cádiz tenían a gala la bondad de la foralidad vasca y presumían de ampliar a toda España las libertades que atesoraba.

Cuando con la instauración de la Constitución de Cádiz se inician las primeras reformas en el ámbito fiscal, territorial y eclesial, la Iglesia española y la vasca comenzarán a estar a la defensiva al ver peligrar algunas de sus prerrogativas y rentas. Argüirán entonces que la nación y la religión son una unidad indisoluble, que impide cualquier menoscabo de la Iglesia. El absolutismo será la garantía política de que nada cambie y a él se aferrará la Iglesia en defensa de sus privilegios. Unos privilegios que no estarán realmente en peligro hasta el advenimiento del Trienio Liberal (1820-1823) provocando la fusión entre la ideología del trono y del altar, origen de las contiendas civiles del siglo XIX.

LA IGLESIA VASCA ANTE LA CONSTITUCIÓN LIBERAL (1812-1823)

La constitución de Cádiz data del año 1812, pero sus virtualidades reformistas no se plasmarán hasta el Trienio Liberal. Entre los años 1812-1814 estuvo vigente en los territorios no sometidos a los franceses y Fernando VII la revocó tras acceder al poder. Es con la revolución liberal de 1820 cuando cobrará plena vigencia ante la oposición cada vez más frontal de la Iglesia y de quienes defendían el absolutismo, siendo el *"deseado"* rey el primero de los conspiradores.

La Constitución de Cádiz de 1812 limitaba el poder de la monarquía, proclamaba la abolición del feudalismo, establecía la igualdad entre peninsulares y americanos y daba por liquidada la Inquisición. Era la manera de entronizar los ideales de la Ilustración y procuraba no violentar las conciencias ni revolucionar las instituciones. Se podría afirmar que la Constitución de Cádiz era una moderada aplicación de los principios que inspiraron la Revolución francesa. Suponía, en todo caso, una revolución moderada que en primera instancia no alarmó excesivamente a la Iglesia. Con los años se radicalizaría la oposición de la Iglesia a los principios liberales y a la Constitución que de ellos emanaba, pero a esa radicalización contribuyeron las torpezas de los liberales más exaltados así como la animadversión de una parte de la Iglesia incapaz de concebir y asumir ninguna reforma ni innovación.

A la derrota de los ejércitos franceses sucedió un estado de ánimo exultante en el que todavía no se vislumbraban las futuras rupturas políticas, sociales, culturales y religiosas que terminarían por convertir el siglo XIX español en una sucesión de contiendas civiles, alzamientos y golpes de estado que arruinarían la convivencia nacional.

Cuando el año 1813 se pone en vigor la Constitución de Cádiz en las poblaciones vascas se procedió a su normal juramento con tan sólo algunas excepciones y cautelas que auguraban futuras controversias. Los juramentos de la Constitución tuvieron lugar durante el verano de 1813 y, como era habitual, la lectura y posterior juramento del texto constitucional se llevó a cabo en las iglesias, que no en vano eran los lugares donde la población se reunía con regularidad para cumplir con sus preceptos. Así el 28 de agosto es leído el texto constitucional en Azkoitia y el 6 de Septiembre lo hacen los habitantes de Orio donde "*con asistencia del Alcalde y Ayuntamiento de la misma, se celebró una misa solemne en acción de gracias: se leyó la Constitución de la monarquía española antes del ofertorio y enseguida hizo una exhortación el cura párroco correspondiente al objeto; y concluida la misa se prestó juramento por todos los vecinos y el clero a una voz y sin preferencia alguna*"[165]. En Tolosa, sin embargo, se opta por erigir una especie de tabernáculo en la plaza donde se expondría un ejemplar de la constitución para su exhibición y juramento durante un acto convocado a tal fin. En Hernani se procede de manera similar el 28 de agosto y en Elgoibar el día 27 del mismo mes. En las poblaciones de Aia y Zumaia, sin embargo, se advierte cierta cautela ante el texto constitucional ya que se habla de su juramento con *"cierta reserva"*. En San Sebastián todavía humean las ruinas de la ciudad devastada por las tropas anglo-portuguesas y José Joaquín Arizmendi, en representación de la ciudad, se ocupará el 22 de Octubre de reunir a la junta pertinente y celebrar un oficio religioso en la parroquia de San Vicente, ya que la parroquia matriz de Santa María se está utilizando como almacén de víveres.

Parece ser, en todo caso, que en el verano de 1813 no existe una resistencia frontal contra el texto constitucional de Cádiz y es asumida al suponer el final de la ocupación francesa y el regreso de Fernando VII.

165 Citado por P. Montoya en *La intervención del clero vasco en las contiendas civiles (1820-1823),* Izarra, Usurbil, 1971

Éste inicialmente contemporizará con los liberales para finalmente tratar de imponer el absolutismo más cerril. Entre 1814 y 1820 Fernando VII restauró el absolutismo derogando la Constitución de Cádiz y persiguiendo a los liberales. España había quedado arruinada y asolada tras la guerra de la Independencia y Fernando VII defraudó a todos no logrando estabilizar el reino con ninguno de sus gobiernos. La situación estalló el 1 de enero de 1820 cuando tuvo lugar, en la localidad sevillana de Las Cabezas de San Juan el pronunciamiento militar de Rafael de Riego, quien había recibido el encargo de dirigir una expedición contra los insurgentes en las colonias de América. Tras un reducido éxito inicial, Riego proclamó inmediatamente la restauración de la Constitución de Cádiz y el restablecimiento de las autoridades constitucionales. El reducido apoyo al golpe militar fue aumentando con el tiempo y prolongó el levantamiento hasta el 10 de marzo. En esa fecha se publicó un manifiesto de Fernando VII acatando la Constitución de Cádiz que, dos días antes, el 8 de marzo, había jurado en Madrid.

Por segunda vez se procedió a publicar y a jurar el texto de 1812 y según lo habitual el rey mandó que en las iglesias se procediera a su lectura y juramento. El arzobispo de Toledo, Primado de España, asegura que la Constitución "*era suspirada por esta heroica nación*" y alienta al clero a que desde el púlpito proclame sus excelencias, porque "*siendo sumisos y estando prontos a obedecer la Constitución jurada, seremos amantes de la patria*"[166] El patriotismo del primado español parece congruente con la voluntad de contemporizar con el nuevo poder secular y el arzobispo de Barcelona realiza, así mismo, una apología de la Constitución que la mayoría de los obispos españoles acatan incluyendo su publicidad desde el púlpito. No se aprecia diferencia alguna entre lo civil y lo eclesiástico a la hora de elogiar a la Constitución y desde una mentalidad secularizada como la nuestra de hoy nos sorprende la anuencia de la jerarquía eclesial a una Constitución que establecía principios que una vez desarrollados habrían de poner término a la alianza entre el altar y el trono.

La Constitución fue traducida al euskera el mismo año de 1820 y es dedicada a Miguel Zumalacarregi, ministro del gobierno liberal. Miguel, hermano de Tomás, quien pronto sería conocido por su enfrentamiento al liberalismo, fue un activo representante de la provincia de Gipuzkoa en las

166 Citado por P. Montoya, op. cit. p. 55

Cortes de Cádiz que redactaron la Constitución, siendo él quien propuso la supresión de la Inquisición. Para su mejor divulgación, el texto constitucional en euskera reviste la forma de un catecismo donde se desgranan con preguntas y respuestas los contenidos del mismo[167]. El hecho de que la traducción quedara inédita nos da fe del enrarecido ambiente que siguió a la proclamación de la Constitución ya que esta se ganó pronto la enemistad de una parte significativa del clero vasco. Sin embargo, pese a los recelos de algunos junteros guipuzcoanos, no parece que la Constitución de Cádiz repuesta en el año 1820 tuviera una mala acogida inicial. Será en la mente de los elementos más extremos del clero donde comenzará a alentar la llama de la rebelión y se invocará abiertamente la razón religiosa como motivo principal del alzamiento sedicioso contra el gobierno liberal.

En su laboriosa obra acerca de *La intervención del clero vasco en las contiendas civiles (1820-1823)*, Pío Montoya[168] dice que "*en el País Vasco, además del factor religioso, fue determinante del levantamiento sedicioso, la intuición de que el liberalismo que se quería instaurar en la Península, aun cuando abogara por la libertad personal, iba a desmochar las libertades institucionales por la que se regía el País: y que se iba a repetir aquí, o que la revolución francesa realizara en el País Vasco del otro lado del Bidasoa. Por una curiosa paradoja, los vascos, al defender el absolutismo, defendían la libertad multisecular institucional que le era peculiar*"[169]. El anacronismo es un error frecuente que falsea la historia al pretender analizar hechos pretéritos desde una ideología posterior, es posiblemente este el error que comete P. Montoya al asignar a los clérigos sediciosos vascos del trienio

167 La traducción era obra de un médico de nombre Manzanares que ejercía la medicina en el valle de Léniz, según refiere el Conde de Villafuerte en una carta fechada en Tolosa el 4 de Noviembre de 1820, donde recomienda su difusión, pero lo cierto es que en el manuscrito de dicho catecismo que obra en nuestro poder, figura la autoría de un vicario, "*Apez Vicario guipuzcotarra*", que firma con las siglas J.F.A

168 Pio Montoya Arizmendi fue un sacerdote vasco que tomó parte activa en la lucha de parte del clero vasco frente a la represión franquista. Después del exilio, en 1960, fue uno de los impulsores de la «*Carta de los 339*». Fundó, junto con otros, en la clandestinidad (1948) la revista *Egiz*, siendo por ello objeto de sanciones eclesiásticas. Colaborador y amigo del obispo de Vitoria D. Mateo Múgica, fue su principal valedor durante el exilio, consiguiendo su repatriación en mayo de 1947. Es autor de *La intervención del clero vasco en las contiendas civiles (1820-1823)*

169 Op. cit. p.34

liberal una "institución" que veía en el liberalismo el fin de los fueros. Nada hace pensar, si nos atenemos a los testimonios y a las razones aducidas por ellos mismos, que el foralismo estuviera presente entre las razones que impulsaron a lo clérigos a la defensa violenta del absolutismo. La razón principal, si no la única, que los mismos clérigos aducen es el de la religión y si defienden el absolutismo no es porque éste respete la foralidad, sino porque restaura los viejos privilegios de la Iglesia y el predominio social de los clérigos en la sociedad. Los fueros como reivindicación emergerán tímidamente en la primera guerra carlista y lo harán con más vigor en la segunda, pero en la contienda civil que tuvo lugar durante el trienio liberal los fueros no son todavía una razón movilizadora. Y si esto lo podemos afirmar del clero vasco, mucho más rotundamente podríamos hacerlo del común de la población vasca.

La sublevación tiene lugar en toda España. Los liberales en el poder durante el Trienio van a aplicar una política claramente anticlerical: expulsión de los jesuítas, abolición del diezmo, supresión de la Inquisición, desamortización de los bienes de las órdenes religiosas; no obstante en Vasconia la sublevación revestirá aspectos especificos. Cuando el cura Gorostidi se alza contra el orden constitucional llamando a la rebelión contra el gobierno legítimo serán tres las razones que aducirá: en primer lugar "*defender la religión católica, amenazada de una destrucción próxima*"; en segundo lugar "*conseguir la plena libertad del rey*" y en tercer y último lugar "*conservar los fueros y privilegios de esta provincia*"[170]. La cuestión foral, por lo tanto, es una razón que se esgrime en última instancia y es la razón religiosa la principal argumentación de quienes se alzarán contra el régimen constitucional. Este esquema mental, con el añadido de la cuestión dinástica, es el que estará vigente en la guerras civiles que enfrenten a los vascos entre si y contra los gobiernos de inspiración liberal.

La contraposición entre dos mentalidades y dos cosmovisiones contrapuestas con el consiguiente enfrentamiento civil entre ambas, tendrá lugar entre los años 1820-1823 y será el clero vasco quien articule la contrarrevolución violenta en el País Vasco. La reacción antiliberal tendrá características singulares en las tres provincias y en Navarra, pero en todas ellas destacará el protagonismo de los clérigos. Para ilustrar la veracidad

170 Folleto titulado "*Relación histórica de las operaciones militares del cuerpo de guipuzcoanos realistas...*"

de lo que afirmo, basta con reseñar la composición de la Junta Realista que se formó en la población navarra de Villanueva, junta que coordinó y dirigió la guerra en el País Vasco y Navarra. En dicha junta el delegado de Bizkaia era el presbítero D. Juan Miguel Echevarria, el de Gipuzkoa lo era el sacerdote Francisco Gorostidi, siendo el representante de Álava el sacerdote D. Miguel Basabe. Los representantes navarros eran los sacerdotes José Joaquín Mélida y Joaquín Lacarra.

La contrarrevolución clerical en Álava

Tal vez parezca excesiva la denominación de *"contrarrevolución"* para designar los hechos bélicos que acontecieron en el trienio liberal, pero la palabra parece pertinente en tanto que pone el acento en el carácter reactivo contra nuevas ideas e instituciones que, si bien no representan una revolución en su estricto sentido, sí suponen un revulsivo político e ideológico en el contexto del Antiguo Régimen que se trata de derrocar. Es en todo caso una revolución de las conciencias y de las ideas al que el absolutismo político y el integrismo religioso se enfrentarán violentamente.

El primer foco de la contrarrevolución en Álava se dio en Labastida, donde se creó una partida de guerrilleros cuyo jefe era el sacerdote Antonio Amurrio. Este cura tenía una estrecha relación con la junta antiliberal de Navarra y era la punta de lanza de los sediciosos alaveses. Su contacto en Navarra era el presbítero Joaquín Mélida cura de la villa de Berasoain.

El clérigo Antonio Amurrio decidió "*levantarse y hacer armas, contra el pérfido sistema Constitucional y en defensa del amado Monarca, la Religión, el Trono y el Altar*" el día 28 de enero de 1821. Nueve días más tarde fue apresado por "*hacer armas contra la Constitución, preparando a sus feligreses para tal tarea*". Pero aunque el primer intento de Amurrio fracasara, no por ello cejó en el empeño y prosiguió con sus ardores guerreros conspirando y reuniéndose con otros clérigos con la intención de armar guerrillas y hacer frente al gobierno constitucional. El Jefe político de Álava Manuel de la Riva escribe al obispo de Calahorra para que tome cartas en el asunto ya que algunos curas "*olvidados de su ministerio de verdad, paz, mansedumbre y de caridad, no contentos con extraviar la opinión y atizar teas de la discordia, por medios indirectos, forjan y dirigen alborotos populares, intrigan, seducen gentes, arman guerrillas*

y se ponen a su cabeza, para atacar el orden establecido, rebelarse contra las autoridades constitucionales, incendiar el país y desgarrarlo con robos, asesinatos y desastres"[171]. El obispo trató de llamar al orden a su clérigo, pero este evitó acudir ante el obispo aduciendo enfermedades y otras excusas mientras continuaba su tarea conspiradora. Cuando finalmente el obispo logra entrevistarse con Amurrio le recluirá en el convento de San Francisco de Calahorra para que haga ejercicios espirituales durante 15 días, pero seis días más tarde se le dispensó de dicha obligación y el cura guerrillero pudo retornar a su guerra.

Según Pío Montoya, en los inicios de la sedición "*el número de clérigos regulares y seculares con aires belicistas es ya considerable y sus vinculaciones con otros grupos facciosos acaudillados por hermanos suyos en el sacerdocio, estrechas. El desenfado que demuestran en la confesión de sus propósitos bélicos es insolente. La leva de los jóvenes para la guerra, así como la formación guerrera de los grupos voluntarios resulta ridícula y aberrante*"[172]. No entendemos lo de ridículo pero sí apreciamos el aspecto aberrante de los clérigos enrolando y armando a voluntarios para luchar contra el gobierno constitucional.

Si las primeras escaramuzas del cura Amurrio no resultaron muy exitosas, sirvieron no obstante para caldear el ambiente y hacer que cuajara un importante movimiento insurreccional en Villarreal, donde P. Montoya afirma que "*el carácter eclesial del levantamiento de Salvatierra no es tampoco dudoso aquí. Los sacerdotes alaveses son los mejores propagandistas de la guerra civil en Álava*"[173]. Entre los sacerdotes guerrilleros figuraba Martín García, cura de Sta. Cruz de Campezo, que dirigía una partida insurreccional, así como el cura Isidro Salazar, cura de Subijana, al frente de otra. La lista de clérigos seculares y regulares es muy extensa y en ellos figuran los ya mencionados junto a Esteban Salazar, Manuel Vicuña, Ramón Vicuña, Manuel Luzuriaga, Agustín Elguea, Pedro Velez de Mendizabal, Francisco Ugalde, Casimiro Acebedo, Tiburcio Basterra, Fray N. Arbañano, Fray N. Maestro, José Albaina, Gregorio Ruiz de Soto, Julián Azpeitia y algunos otros. Éstos antes de nada abandonaban sus parroquias o conventos y tomaban las armas para luchar contra el gobierno constitucional.

171 P. Montoya op. cit. p. 79

172 Op. cit. p. 88

173 Op. cit. p. 93

Algunos clérigos como Pedro Ruiz de Alegría terminaron sus días en el patíbulo elevado a tal efecto en la plaza de Vitoria, a donde accedió diciendo: "*Yo muero por la fe*".

El obispo de Calahorra se ve impotente para frenar a los ardorosos curas guerrilleros y aunque dicta admoniciones e incluso suspende a varios de sus licencias, la guerra civil se instala en la provincia y sólo la capital, Vitoria, resiste al embate de las guerrillas contrarrevolucionarias.

La contrarrevolución clerical en Gipuzkoa

Al igual que en Álava, también, en Gipuzkoa son los clérigos quienes encienden la mecha de la rebelión contra el gobierno constitucional. Francisco María Gorostidi es el nombre del cura y principal jefe guerrillero guipuzcoano.

Conocemos con detalle cada una de las actividades guerrilleras de Gorostidi, gracias a la crónica escrita por un miembro de su partida, donde se reflejan los motivos y objetivos de la partida guerrillera[174]. En dicha crónica se narra cómo tras la intentona del militar retirado Juan Ignacio Aizquibel, el cura Gorostidi toma la iniciativa llevado por su celo por la religión y el rey: "*Desde muy á los principios D. Francisco José de Ezeiza y Pagadi presbítero beneficiado de San Pedro de Beizama y D. Francisco Ignacio Gorostegui cirujano titular del mismo pueblo sintiéndose animados de un espíritu de grande entusiasmo, habían tenido reprimido su celo por la Religión y el Rey, viendo la imposibilidad de poder obrar con buen suceso contra el sistema constitucional, como se había visto por una experiencia desgraciada en los levantamientos de Manurga y Salvatierra que fueron deshechos en su propio origen, más desde principios de Mayo de 1822 conocieron que se acercaba ya el tiempo de poderse sostener un levantamiento en Guipuzcoa; y al efecto conferenciaron entre sí varias veces sobre el espíritu público de la España en general y de Guipuzcoa en particular; y les pareció que se encontrarían en esta Provincia muchos jóvenes generosos que arrostrando por todos los peligros, abrazarían el partido del Altar y del Trono, si á la cabeza de esta empresa se ponía un sujeto que la supiese llevar á cabo; y á este fin nadie les pareció más idóneo, por todas sus*

174 La versión digital de la crónica en cuestión se puede obtener en internet y su título comienza: "*Relación histórica de las operaciones militares del cuerpo guipuzcoanos realistas...*"

circunstancias que D. Francisco María de Gorostidi, hijo de la casa noble solar de Igaran sita en la villa de Alvistur, primo del mismo Ezeiza y á la sazón presbítero beneficiado de Anoeta". La iniciativa de Gorostidi se ve inicialmente dificultada por el alzamiento de otro cura, llamado Zulaica, quien en su parroquia de Azpeitia había decidido echarse al monte sin esperar la fecha señalada por Gorostidi. Este muy pronto pondrá en jaque a las milicias constitucionalistas de Gipuzkoa y las provincias limítrofes.

Al hablar de las razones que impulsan a los clérigos sublevados con ocasión del trienio liberal, he mencionado que para Gorostidi el lugar principal lo ocupa la religión, siendo la cuestión foral un tema secundario. Desde el primer momento Gorostidi pone de relieve su carácter indómito y a veces cruel cuando se trata de acorralar y vencer al enemigo de su fe. En dos acciones guerrilleras llevadas a cabo en Dicastillo (Navarra) y en Durango (Bizkaia) no dudará en incendiar sendas iglesias a fin de hacer salir a los constitucionalistas que se habían refugiado en ellas. Asombra ver la acción del clérigo incendiando iglesias pero aterra ver cómo, tras la acción de Dicastillo y cuando se batía en retirada llevando consigo a un gran número de prisioneros, no duda en ejecutarlos para que no sirvieran de lastre en su huida. En la mencionada relación de guerra se narran estos y otros episodios crueles sin asomo de compasión ni empatía.

Gorostidi sembró el terror por donde pasaba y pasó por muchos lugares de todo el País Vasco y también de la Rioja y Burgos. Su continua movilidad y las marchas forzadas a las que sometía a los suyos lo hicieron ubicuo y tremendamente eficaz. Cuando los *Cien mil hijos de San Luis* irrumpieron por la frontera el cura Gorostidi les habría el camino junto al famoso Trapense con quien había compartido algunas acciones guerrilleras.

Pero no todo el clero guipuzcoano compartía las ideas y el celo guerrillero de Gorostidi. Tenemos noticia de algunos sacerdotes fieles a su juramento constitucional que predicaron a favor de las nuevas ideas y de las reformas implementadas por la constitución liberal. Es el caso del párroco de Zarauz D. José de Alzolabea quien se enfrentó a los realistas en defensa de la Constitución y fue por ello perseguido y juzgado tras la guerra. Otro tanto cabe decir del párroco de Amezketa D. José Ignacio Urretabizcaya, cuyo hermano Ramón llegó a armar una milicia de voluntarios amezketarras para hacer frente a los realistas alzados. Esta milicia fue en su día

llamada a sofocar la rebelión realista de Salvatierra y cumplía una labor importante en las lindes con Navarra[175].

José Ignacio Urretabizcaya era de familia liberal y él mismo hacía gala de sus ideas desde el púlpito, ideas no compartidas por sus compañeros de cabildo que como el coadjutor Domingo Antonio Irazusta eran partidarios del cura Gorostidi. Cuando Gorostidi toma la población de Amezketa mandó ejecutar a varios vecinos y en la plaza del pueblo fueron arcabuceados Ignacio Antonio Zubeldia natural de Bedayo y Francisco Setien natural de Larraul. Al párroco Urretabizcaya no lograron apresarlo pero, tras la victoria de los absolutistas, será perseguido y juzgado por su fidelidad al gobierno constitucional.

Zarauz era un pueblo importante ya el año 1821 si lo comparamos con Amezketa, Beizama o Albiztur. En Zarauz ejerció su sacerdocio José de Alzolabea quien presumiblemente tenía relación con los Narros de tendencia liberal, pero Amezketa era un pueblo apartado que todavía trataba de establecer una vía de comunicación fiable con el valle del Oria, es por ello sorprendente que José Ignacio Urretabizcaya profesara ideas ilustradas y se arriesgara a defenderlas. El tópico que diferencia a la ciudad de San Sebastián de ideas liberales del resto de la provincia de ideas absolutistas, no resiste la realidad de personas como el párroco liberal de Amezketa. Se dirá que es la excepción, pero en todo caso es el testimonio de que hubo clérigos que intentaron estar a la altura de los signos de su tiempo y entendieron lo que de progresivo tenía la constitución liberal de Cádiz. En el caso de Navarra nos encontraremos también con la fuerte personalidad del Vicario Irigoyen que se mantuvo fiel al orden constitucional e hizo frente a los sacerdotes que se alzaron en armas contra el gobierno liberal.

La contrarrevolución clerical en Navarra

Así como en Gipuzkoa tenemos la crónica que nos narra las peripecias guerrilleras del cura Goristidi, también en Navarra disponemos de una "*Historia de la guerra de la división real de Navarra, contra el intruso sistema, llamado constitucional y su gobierno revolucionario*" escrito por el

175 *Fernando eta bere garaiko Amezketa*, José Mª Otermin, Michelena, Astigarraga, 2010. pp.449-464

sacerdote guerrillero D. Andrés Martín, párroco de Uztarroz. En el inicio de dicha crónica se nos dice que "*Los primeros que idearon y conformaron este plan extraordinario fueron por este orden: D. José Joaquin Mélida, abad de la villa y parroquia de Barasoain, hoy canónigo de Zaragoza; D. Francisco Benito Eraso, de estado noble, vecino del lugar de Garinoain; licenciado D. Joaquín Lacarra, canónigo de la catedral de Pamplona...*" y la lista continúa con los nombres de quienes confabularon y se alzaron en Navarra contra el gobierno. No es sorprendente que el cura Martín, autor de la crónica y orgulloso partícipe del alzamiento, se esmere en acentuar el protagonismo del clero situando a dos sacerdotes en el inicio de la actividad subversiva. Al cura José Joaquín Mélida lo hemos mencionado ya al hablar de la sedición en Álava y es obvia su importancia como conspirador y coordinador del movimiento realista.

El cronista y párroco de Uztarroz Andrés Martín, nos da cuenta de la implicación del clero en el inicio de la guerra civil y del ánimo que embargaba a los eclesiásticos confabulados: "*Congregados en este pueblo (Barasoaín) el día 10 de diciembre de 1821 Eraso y Villanueva, de inteligencia y acuerdo en todo con los más leales eclesiásticos de aquellas inmediaciones como son D. Perro Larumbe, D. Melchor Leoz, D. José Antonio Torres, D. Pedro Valencia y D. Tiburcio Urra, Párrocos de los pueblos de... Todos estos insignes eclesiásticos, se comprometieron públicamente desde este momento, con sus vidas, en defensa del altar y del trono por cuya causa se vieron en la dura necesidad de abandonar sus parroquias...*" Es inevitable el recuerdo de los acontecimientos que ciento veinticinco años más tarde se producirán en Navarra, cuando muchos clérigos, que habían previamente conspirado contra la República, se alzarán en la Plaza Castillo de Pamplona el 18 de Julio de 1936.

Una gran parte del clero navarro apoyó a quienes se alzaron en 1821 contra el gobierno liberal de Madrid y no hay más que espigar las páginas del relato de Andrés Martín para corroborarlo, pero hubo también eclesiásticos que se enfrentaron a los curas en armas y defendieron la neutralidad de la Iglesia en el conflicto. Destaca entre todos ellos la figura de D. Miguel Irigoyen, canónigo de la catedral de Pamplona y Gobernador del Obispado de Pamplona en ausencia de su obispo titular Joaquín Javier Uriz y Lasaga. Irigoyen dictó una pastoral haciéndose eco de las "*desgraciadas circunstancias*" en las que se encontraba la diócesis a causa de la sedición de una parte del clero navarro y dice que "*lo que causa mayor asombro, lo que apenas*

puede concebirse, y no lo acaba de creer nuestro Ilmo. Prelado es que hubiese párrocos y Eclesiásticos, que hayan promovido en gran parte tamaños males... se a ha visto en esta diócesis que varios ministros del santuario, en vez de exhortar, como sacerdotes de un Dios de paz y de amor, a la paciencia, al perdón de las injurias y a la caridad cristiana... han encendido la tea de la discordia para sumirnos en la guerra civil; y no se han contentado con esto; han desamparado sus parroquias y residencias; han abandonado el lugar sagrado que por su Ministerio debían ocupar y se han puesto personalmente al frente de esas partidas". No cabe ni mayor claridad ni mejor empeño en poner de relieve la actitud desconcertante de los clérigos alzados en armas, a quienes Irigoyen reprocha la falta de ecuanimidad y prudencia, cuando compara la situación que España vivía en aquel momento histórico con la Francia revolucionaria: "*no hay término de comparación entre los sucesos de la enfurecida Francia y los de la sensata España, entre aquella anticristiana constitución y nuestra sabia ley fundamental*". Irigoyen no se limitará a predicar las excelencias de la Constitución española y afear la reacción fanática de una parte del clero navarro sino que tomará medidas disciplinarias contra algunos curas alzados. Como colofón de su pastoral Irigoyen "*suspende del ejercicio de las sagradas funciones de celebrar, confesar y predicar*" a un total de veinte sacerdotes que en aquel momento se hallaban al frente de las partidas. En la lista nominal de los curas suspendidos se encuentran los guipuzcoanos Gorostidi, Ezeiza y Zulaica ya que pertenecían a la jurisdicción del obispado de Pamplona.

La guerra civil concluyó con la victoria de los realistas que volvieron a entronizar a Fernando VII, quien iniciaría la denominada "*década ominosa*" (1823-1833). Ésta finalmente, desembocará en la Primera de las guerras carlistas en la que algunos de los clérigos que se significaron en la guerra civil del Trienio liberal volverán a echarse al monte. El cronista Martín nos vuelve a dar su visión de las cosas cuando como vencedor de la contienda, afirma: "*He aquí el triunfo de la religión, de la verdad, de la justicia, contra la impiedad, el error, la violencia. He aquí un ejemplo convincente para último escarmiento y desengaño de los incrédulos y de todos los partidarios de la anarquía*". Habían vencido el trono y el altar, había vencido la religión, había vencido el Antiguo Régimen encarnado por un rey despótico que restauró los privilegios del clero y volvió a poner en vigor la Santa Inquisición.

Al concluir la guerra, la represión por parte de los absolutistas fue implacable y uno de los primeros represaliados fue el canónigo y ex-gobernador de la diócesis Miguel José de Irigoyen que fue juzgado y preso en el seminario conciliar de Pamplona. El obispo permitió que su vicario fuera juzgado y condenado por la jurisdicción eclesiástica. Su delito no era otro que el profesar ideas ilustradas y haber buscado el apaciguamiento de la sociedad navarra.

La contrarrevolución clerical en Bizkaia

Ninguno de los territorios vascos se vio exento en la contienda civil que enfrentó a los partidarios del gobierno liberal y los realistas que aspiraban a imponer el régimen absolutista de Fernando VII. Fue una guerra sin cuartel en la que se enfrentaron dos cosmovisiones y dos mentalidades. También en Bizkaia prendió la mecha de la guerra civil y también aquí el clero tuvo protagonismo principal.

Hemos mencionado ya la fractura operada entre las capitales vascas y sus respectivas provincias. El foso entre Bilbao y su provincia se fue configurando lenta e inexorablemente y se puede afirmar que con ocasión de la guerra civil del trienio liberal el foso ganó extensión y profundidad. En Bilbao las nuevas ideas de la Ilustración tuvieron una acogida favorable, mientras que en la *"tierra llana"* los realistas tenían su plaza fuerte.

En su *Historia de la Noble Villa de Bilbao*, T. Guiard refiriéndose a los bilbaínos que defendieron la sublevación de Riego a favor de la Constitución de Cádiz dice que: "*en una villa como esta, de 12 a 13 mil almas de vecindario no duda el ayuntamiento afirmar, que ascenderán a 800 los que han tomado las armas constitucionales y si a este número, se une el de sus familias y conexiones, es casi seguro, que la mayor parte de la población es enemiga del actual orden de cosas*"[176].

Como contrapartida a esta mayoría liberal de la capital vizcaína Guiard observa que "*El partido servil no es muy numeroso en Bilbao, pero insolente*

176 Vol. IV, p. 273

en la provincia". Uno de los principales *"insolentes"* realistas era el militar, retirado en Mungía, Fernando Zabala que conspira junto a los realistas guipuzcoanos a favor de la formación de partidas en Bizkaia. Pero Zabala no está solo, cuenta con la colaboración activa del cura Domingo Guezala y el fraile José Ramón Aguirre. El primero de estos clérigos era cura de Lezama y se alzó al frente de una numerosa partida provocando la declaración de la ley marcial en Bilbao.

Tras la primera intentona, el cura Guezala se ve forzado a huir pero no por mucho tiempo ya que el 22 de Agosto de 1822 lanza un ultimátum a la villa de Bilbao. Al cura de Lezama se le unen otros clérigos, como el cura de Orozko, el párroco de san Antón Marcelino Sánchez y Benardino Basabe[177]. Es a estos clérigos, entre otros, a quienes el jefe político de Bizkaia, Antonio Seoane, se refiere en su toma de posesión: "*una parte del clero, prevaleciéndose de la ignorancia a que su misma doctrina, sus prácticas y tantas otras causas han conducido a los pueblos, predicó descaradamente la rebelión y no contento con prepararla y dirigirla se puso a su cabeza... con el puñal en una mano y la santa imagen de Cristo en la otra talan, incendian, roban y asesinan invocando en medio de estos horrores el nombre de un Dios en paz*"[178]. En vano se empeñará la cabeza política de Bizkaia en decretar que todos los domingos y a la hora que el alcalde del pueblo determine se reúna toda la población incluido el cura de la población para que éste predique acerca de las bondades de la Constitución y enseñe en especial que la constitución es la primera defensora de la religión. Los bandos están delimitados y poco lugar queda a la persuasión y al consenso, la contienda civil radicaliza y extrema las posiciones. La mayoría del clero aboga por el absolutismo y sólo una minoría de clérigos optará por posiciones liberales.

Cuando la guerra civil concluye, la minoría de los clérigos liberales de Bizkaia será reprimida con saña. En esta labor de "*depuradora*" fueron muchos los clérigos que participaron, pero de entre todos destaca la figura estrambótica y fanática del fraile Antonio Marañón "*El Trapense*".

177 P. Montoya, op. cit. p. 202

178 Guiard, op. cit. p. 333

El Trapense, símbolo de la contrarrevolución

Se desconoce todo acerca de su origen e infancia, pero hay razones de peso para situar su origen en el pueblo navarro de Marañon, situado en la tierra limítrofe con Álava. Tanto Galdós como Pío Baroja escribieron sobre *El Trapense* y ello provocó que alcanzara el rango de personaje de novela, pero el Antonio Marañón real e histórico no le va a la zaga al personaje literario. El joven Antonio Marañón huyó de su casa cuando tenía 18 años y se enroló como soldado. Parece que recibió su bautismo de fuego en la guerra del Rosellón y se hizo famoso en el asalto de Jaca, a la sazón, en poder de los franceses, al ser el primero en escalar la muralla. Ascendido a teniente llegó a subastar su título de oficial en una partida de cartas. Nada más se sabe de su vida hasta que entra a profesar como monje en la trapa de Sta. Susana en Aragón, donde estuvo cinco años.

Al iniciarse los primeros embates contra el gobierno liberal, Antonio Marañon abandona el convento en mayo de 1822 y se dirige al frente de guerra participa en el asalto a la Seo de Urgell, donde repite la hazaña de Jaca al escalar la muralla. De su motivación para acudir al frente nos da cuenta el propio *Trapense* en una de sus típicas proclamas: "*Me hallaba en el retiro de mi claustro llorando los pecados de mi vida pasada, cuando los mismos abrieron brecha contra el trono y el altar... en tan crítica situación creí de mi deber, no sólo rogar al Dios de la misericordia se apiadase de mi desgraciada nación, más también salir a la campaña santa, en nombre de nuestro Señor Jesucristo, seguro como David de la victoria contra los Goliates*"[179]. *El Trapense* califica como la "*campaña santa*" a la cruzada para abandonar el claustro y convertirse en patético símbolo de los cruzados absolutistas.

Gran parte de su actividad guerrera la lleva a cabo en el Prepirineo aragonés donde enardece a los soldados y fabula para hacerles pensar que las balas no le alcanzan y es capaz de obrar milagros en el campo de batalla. Su proceder indómito y anarquista le granjea la enemistad de algunos militares de carrera así como de los obispos en cuyas jurisdicciones actuaba. El historiador Martignac ve en el *Trapense* el icono de la contienda civil y se refiere así a su figura: "*medio fraile, medio soldado, religioso y fiero, místico y*

179 P. Montoya, op. cit. p. 351

dominador de multitudes, ha quedado con razón o sin ella como símbolo del alzamiento realista... Ya no era sólo la guerra civil, era una cruzada con su fatalismo ciego, con el inflexible rigor de su misión, con esa perspectiva del martirio que coloca la dicha de morir por encima de la gloria de vencer"[180]. Es este fraile alucinado quien en Leiza pone en pie de guerra, junto a Gorostidi, a quinientos jóvenes que por no tener armas con que equiparse se dirigen a Francia para allí ser armados e instruidos. Los jóvenes navarros engrosarán el cuerpo del ejército que bajo las órdenes del Duque de Angulema irrumpió en España el día 7 de Abril de 1823. Como ya hemos señalado el cura Gorostidi junto al *Trapense* habría la marcha al ejército invasor que venía a restaurar el Antiguo Régimen.

Antonio Marañon, *El Trapense*, desarrolló una gran actividad en Álava, Navarra y la Rioja donde sembró el terror persiguiendo a los constitucionalistas. Cuando los franceses tras ganar la guerra decretaron la llamada Ordenanza de Andújar, con la que se trataba de apaciguar el país y evitar represalias contra los defensores de la Constitución, muchos clérigos arreciaron con sus represalias, destacando entre todos ellos el fanatismo de Antonio Marañon, lo cual llegó a indisponerle con las autoridades realistas de Navarra y de Álava. Como señala P. Montoya: "*Marañon, haciendo caso omiso de todo lo ordenado por la Junta realista, actúa en Navarra como agente represor. Los realistas deseosos de catar el vino de la venganza, se sirven de la simpleza y del fanatismo del monje, para el cumplimiento de sus malquerencias*"[181]. *El Trapense* se retiró, finalmente, a su antiguo monasterio, donde falleció "*de la manera más edificante*" el día 12 de Noviembre de 1826.

Terminada la contienda civil que enfrentó a vascos constitucionalistas y vascos realistas, quedó sembrada la semilla de la discordia que pocos años más tarde brotará de forma violenta en la primera de las Guerras Carlistas. El foso abierto durante la guerra civil de 1820-1823 no dejará de ganar en profundidad y encono. Cuando la modernidad trataba de abrirse camino en España y en el País Vasco la Iglesia más intolerante y reaccionaria trató de oponerse al avance de las nuevas ideas e instituciones que ganaban terreno en Europa y en América. Se puede afirmar que la bifurcación histórica que

180 Martignac Jean Baptiste, *Ensayo histórico sobre la revolución de España*, Buenos Aires, 1834

181 op. cit. p. 376

se produce entre dos mentalidades y dos cosmovisiones, enfrentadas entre los vascos, comenzó a labrarse en la primera contienda civil del siglo XIX. Las guerras carlistas darán cuerpo y retroalimentarán la dispar concepción política que dividirá a los vascos desde 1820 hasta 1936, cuando estallará la definitiva guerra civil entre vascos. La responsabilidad histórica de una parte del clero vasco en esta bifurcación religiosa y civil, que enfrentará a la población vasca, se halla fuera de toda duda. En esta derrota de la razón y de la convivencia, la Iglesia Vasca fue la protagonista determinante y esencial.

Y DIOS SE HIZO CARLISTA (1833 – 1876)

En la historia política y religiosa del País Vasco durante el siglo XIX, la sociedad vasca y la Iglesia se entrelazan y confunden en un escenario de violencia y disenso, así como de recíproca animosidad y complicidad. La modernidad se verá hipotecada por las inercias del Antiguo Régimen que se resisten a morir. Las continuas guerras, que suman hasta cuatro si tenemos en cuenta la guerra contra Napoleón, dejarán al país convulso y extenuado. La Iglesia Vasca cobra en este siglo su protagonismo más determinante y negativo si nos atenemos a las guerras por ella auspiciadas, propiciadas o alentadas. Más que nunca es en este siglo cuando el mensaje de paz y hermandad, tan esencial a su doctrina, son puestas en tela de juicio mediante actuaciones que impulsan el odio y la contienda civil.

La Iglesia Vasca, intelectual orgánico de una sociedad mayoritariamente analfabeta y poco instruida, se erige en abanderada del Antiguo Régimen, considerándolo éste como garante de sus privilegios históricos, privilegios que solapará bajo la reivindicación de la autoctonía y la foralidad. Es en este siglo, por otra parte, cuando la Iglesia Vasca obtendrá su máximo esplendor al lograr su pleno desarrollo institucional y obtener, en virtud del Concordato de 1851, la segregación de las diócesis de Pamplona y Calahorra y la constitución de la diócesis de Vitoria reuniendo los territorios de Bizkaia, Álava y Gipuzkoa, en el año 1861. Los postulados del Concilio de Trento alcanzarán su pleno desarrollo con la creación del

seminario que ayudará a la formación de nuevas ornadas de sacerdotes. Con la celebración del Concilio Vaticano I (1869-1870), la Iglesia Vasca obtendrá el aval a las posturas del clero más ultramontano, el cual tendrá en el Canónigo Vicente Manterola su máximo exponente. La Iglesia Vasca será el principal baluarte contra la modernidad que, inexorablemente, se irá imponiendo a lo largo del siglo. La secularidad como idea maestra de los nuevos planteamientos ideológicos, sociales y religiosos ganará la batalla de las ideas y la Iglesia Vasca percibirá con ello que su influjo cultural declina.

La sociedad vasca, por su parte, asiste a una bifurcación cultural y política que terminará siendo, también, religiosa. Esta bifurcación conlleva la formación de dos bloques históricos de entidad variable. Comenzará dividiendo a la sociedad vasca entre realistas y liberales primero, para evolucionar hacía nuevas trincheras con los nombres de carlistas y liberales. El clero vasco tomará, cada vez, partido por alguna de las partes y se verá así mismo dividida en sus opciones políticas y religiosas. Será, además, el clero vasco quien lidere el desarrollo de una de las partes divergentes, conduciendo a finales del siglo desde el "*realismo*" inicial, al nacionalismo vasco articulado en torno a la persona de Sabino de Arana. Existe una línea de continuidad que, iniciándose en Larramendi conduce a Sabino Arana con el concurso necesario y determinante de una parte mayoritaria del clero vasco.

La guerra será el escenario donde la sociedad vasca dilucide en el siglo XIX sus diferencias tanto ideológicas, políticas como religiosas, y la Iglesia vasca estará presente en cada una de las contiendas. Una parte de la sociedad vasca percibirá las derrotas de las contiendas carlistas como constitutivas de su identidad, haciendo buena la idea de Julio Caro Baroja cuando habló de la identidad negativa como la identidad en la derrota. Esta identidad será asumida por una gran parte del clero vasco y se convertirá en clave emocional al construir una mentalidad que dará origen al nacionalismo, con el victimismo como razón argumental[182].

182 Sabino Arana Goiri, en su libro *Bizcaya por su Independencia*, articulará su ideología en torno a las guerras perdidas por los ancestros vascos.

Cuando Dios se hizo carlista

"*Dios es carlista*", decía un periódico afín viendo la mano de Dios en los momentáneos logros militares de los carlistas: "*Dios lo está enderezando todo admirablemente a favor de los buenos españoles, porque Dios es grande, y Dios es el primer carlista*"[183]. La frase y el texto que suenan a blasfemia, denotan una ideología teocrática donde Dios es la última razón de los acontecimientos históricos y nada escapa a su divina providencia. Si Dios está con los carlistas, la contrapartida es que Satanás está con los liberales. El dualismo es total y las posiciones son irreconciliables.

La Iglesia es abiertamente hostil al liberalismo y los eclesiásticos son los principales instigadores de la ideología antiliberal. La cuestión dinástica que enfrente a los españoles a la muerte de Fernando VII es la espoleta que hará explotar el malestar, que se cernía sobre la Iglesia, y proporcionará la razón suficiente para la formación del bando carlista. El clero en general, y el vasco en particular, subscribirá con entusiasmo una ideología donde la patria y Dios encarnados en un pretendiente al trono, que quiere restaurar el orden del Antiguo Régimen, cierra el círculo de sus anhelos. El clero vasco y la mayoría de la población vasca que "comulgaba" con sus posiciones ideológicas asume masivamente las posiciones carlistas. Son los curas rurales quienes con más eficacia mueven a los mozos a alistarse en el bando carlista. Unamuno en su novela *Paz en la Guerra*, que se sitúa en la segunda guerra carlista, describe a la perfección el mecanismo de reproducción ideológica que movía las masas carlistas: "*Todos los aldeanos pensaban lo mismo, oyéndolo de la boca del cura. Empezaban estos a atizar el fuego. El cura de aldea, aldeano letrado, segundón de casería pasado de la laya al libro, recibe en su cabeza el depósito del dogma, y se encuentra, al volver al pueblo, saludado con respeto por sus antiguos compañeros de bolos. Es un hermano y a la par el ministro de su Dios, hijo del pueblo y padre de las almas; ha salido de entre ellos, de aquella casería del valle o de la montaña, y les trae la verdad eterna. Es el nudo del árbol aldeano, donde se concentra la sabia de éste, el órgano de la conciencia común, que no impone la idea sino que despierta la dormida en todos. Cuando les hablaba, bajaba del púlpito la palabra divina como una ducha de chorro fuerte sobre sus cabezas*

183 *Ideología carlista (1868-1876),* V. Garmendia, San Sebastián, 1985, p. 114

recias y consolidadas, recitábales en su lengua archisecular el dogma secular, y aquellas exhortaciones en el silencio de la concurrencia, eco vivo que las redoblaba, eran de efecto formidable"[184].

En la magistral descripción de Unamuno se nos dan las claves del poder del clero rural. El cura es uno de ellos, es un aldeano que ha accedido "al libro" y sabe las cosas. Conoce el dogma y ellos creen a pies juntillas lo que el cura diga. Es la palabra de Dios pronunciada por uno de entre ellos, pero que sin embargo no es como ellos. El cura es el que cubre todo su recorrido vital, es quien da fe de su bautismo y luego les enseña el catecismo, los casa y apunta su boda en el registro, controla cuando comulga por Pascua tras confesarse y examinarse de las verdades de la fe; finalmente es quien le ayuda en el transito de la muerte y da fe de su defunción. El cura controla a su grey y marca su pensamiento existencial y político; sabe lo que les conviene a sus fieles para que las costumbres sanas perduren y las viejas instituciones "de siempre" pervivan. El cura dice que el fuero sagrado de los vascos está en peligro y con ello su forma ancestral de vida; el cura les dirá a quién conviene seguir y a quien obedecer. El cura, además, si es bravo y audaz se echará al monte y los mozos irán tras él.

El cura era la única fuente de información del aldeano que habita en el caserío aislado y que acude a la misa dominical; en el sermón o después de misa el cura informa de lo que acontece el mundo. Para el aldeano el cura es la única conexión con el exterior del valle y además quien transmite la información está ungido por Dios. Es su representante. Es conocida la personalidad de los curas vascos que se lanzaron a la guerrilla, pero es ignorada la tremenda fuerza de convicción y movilización que poseían los curas que, aún sin coger el fusil determinaban, la mentalidad de su feligresía. V. Garmendia razona que "*cuando se trata del papel de los sacerdotes vascos en la guerra carlista, se habla sobre todo de los jefes de partidas, como el terrible Cura Santa Cruz, el cura de Orio, Macazaga, y aún el jesuita Goiriena. Podemos preguntarnos sin embargo, si el papel de aquellos "petroleros" de sotana fue más eficaz que de aquella multitud de curas del campo, asiduos lectores de las publicaciones carlistas, como el Semanario Católico Vasco-Navarro, donde*

184 *Paz en la guerra*, M. Unamuno, Madrid, 1964, p. 67

podían encontrar sin dificultad alguna el contenido de sus sermones"[185]. En efecto, fue una minoría de curas la que encabezó las partidas, pero la mayoría de los clérigos vascos compartían la ideología carlista y eran sus mejores propagandistas.

La cercanía del cura rural con su feligresía, además, se basa no sólo en la pertenencia común al pueblo o al valle o en la cultura tradicional que comparten, sino que sus condiciones sociales son también equiparables. Es un clero modesto con escasas rentas que malvive. Según V. Garmendia "*la historia demuestra que dicho clero se aparta progresivamente de los grandes terratenientes para acercarse al pueblo del campo. A principios de siglo, su poder adquisitivo baja tan considerablemente como el de los campesinos, de tal modo que se ha podido hablar de los "proletarios del diezmo". Como la Iglesia Vasca, salvo excepciones no era gran propietaria de tierras no se merecía la hostilidad de los campesinos sobre este particular*"[186]. Todavía a comienzos del siglo XIX la nobleza poseía el disfrute de los Patronazgos Laicos y la Iglesia Vasca contrariamente a otras, como la de Castilla o Galicia, carecía de ingresos diezmales importantes. Ésta será precisamente una de las reformas que el liberalismo pretenderá implantar liquidando las rentas de los señoríos junto a todos los demás privilegios nobiliarios. El gobierno pretende con ello exonerar de cargas fiscales a los campesinos y racionalizar la organización eclesiástica, excesivamente grande y polarizada en torno a los beneficios y rentas que ejercían de atractivo imán. Este punto de la reorganización eclesiástica será precisamente uno de los temas que mayor animadversión despertará entre el clero y servirá de motivo de movilización antigubernamental tanto para curas como para feligreses. El gobierno liberal tenía razones fundadas tanto de orden práctico como político para proceder a la reforma. Era una evidencia la conexión entre el carlismo y el clero. El vasco, sobre todo.

Los carlistas en íntima conexión con Dios y su Iglesia se consideran elegidos por Dios y se sienten investidos de una misión trascendental cual es la salvación de España o la restauración de la Iglesia. Así se entiende la intransigencia de los carlistas con respecto a quienes discrepan de su ideario.

185 V. Garmendia, Op. cit. p. 39

186 Op. cit. p. 40

Piensan que son incompatibles con el liberalismo ya que éste es la negación de todos sus presupuestos vitales e ideológicos. Ante el liberalismo, por tanto, sólo se debe ser intransigente y no cabe ninguna componenda o acuerdo, sólo cabe el enfrentamiento; es decir, la guerra. La santa guerra.

La íntima convicción de saberse elegido por Dios para una misión trascendente, facilita la intransigencia más absoluta a la más pura violencia. Es la violencia de quien se sabe la mano ejecutora de Dios contra sus enemigos… posiblemente la más anti-evangélica de las posiciones.

Los clérigos que a continuación presentamos ofrecen una panorámica del estado ideológico y teologal que se respira tras la revolución liberal de 1868 y que indefectiblemente conducirá a la guerra carlista enfrentando por segunda vez el solar vasco, profundizando en la brecha social, cultural, religiosa y política que escindirá a la sociedad vasca. El canónigo Vicente Manterola, el cura Jauregui y el cura Sta. Cruz son tres muestras de un abigarrado elenco de clérigos que marcará con su impronta el último tercio del siglo XIX.

Vicente Manterola Canónigo y agitador político

Vicente Manterola, nació en San Sebastián en el año 1833 y es uno de los eclesiásticos vascos más importantes del siglo XIX. Nada más ordenarse sacerdote inició una carrera meteórica que le mantuvo en el epicentro de los acontecimientos que precedieron a la II Guerra Carlista. Siendo muy joven opositó para una canonjía en Pamplona que logró de manera brillante. El Obispo de Calahorra lo reclamó como secretario y al fundarse la diócesis vasca con sede en Vitoria fue nombrado canónigo magistral de la catedral de Vitoria. Ocupándose de inmediato de las finanzas de la nueva diócesis y destacando en seguida como gran predicador y orador.

Manterola compagina sus labores eclesiales con una entusiasta dedicación a la política. Su fama de orador le llevó a predicar a la corte de Madrid ante la reina Isabel II y alcanzó el cenit de su carrera cuando elegido diputado por Gipuzkoa, se opuso a la ley de libertad de cultos, en las Cortes de Madrid, polemizando con Castelar. Sin embargo, la influencia más decisiva la obtuvo Manterola al fundar y dirigir el periódico *Semanario*

Vasco-Navarro que, editándose en Vitoria, alcanzaba toda la extensión del País Vasco; sus cerca de ochocientos subscripciones, clérigos en su mayoría, constituían una plataforma publicitaria formidable.

Vicente Manterola poseía un verbo encendido y una gran capacidad como polemista y divulgador del pensamiento neocatólico, erigiéndose en su representante más destacado e influyente. Además de sus sermones y artículos de prensa, Manterola escribió libros de carácter apologético entre los que destacan *Don Carlos y el Petróleo* y *El Pensamiento carlista*.

El centro del universo ideológico de Manterola lo constituye el dogma católico tal como Roma lo formula en cada preciso momento histórico. El dogma lo es todo en su pensamiento y su fundamento le proporciona una gran seguridad e intransigencia. El error es un absurdo al que no cabe otorgarle ningún derecho ni oportunidad; sus palabras son concluyentes cuando dice que "*nadie tiene derecho a profesar el error, esto es un absurdo. El derecho es a profesar la verdad*"[187]. Formulaciones similares lo situaban en las antípodas del pensamiento ilustrado y chocaban frontalmente con los presupuestos ideológicos del nuevo Estado que los liberales querían constituir.

Su concepción política bascula en torno a la concepción teocrática del Estado y declara que el hombre carece de derechos si éstos se oponen a los derechos de Dios. Confunde Manterola los planos de la teología y de la política, negando a ésta su autonomía cuando proclama que "*La revolución es la protesta contra la soberanía de Dios: y allí donde esta protesta, ora se formule en nombre de la monarquía, ora en nombre de la república, así en el cesarismo como en el socialismo, hay verdadera, horrible y espantosa revolución (…) y cuando se sobrepone el hombre a Dios, y se proclaman los derechos del hombre contra los derechos de Dios, se predica la libertad del hombre contra la autoridad de Dios; y en este torpe abuso, en este absurdo sistema de libertad, que es la degeneración, el aniquilamiento de la libertad verdadera consiste el liberalismo condenado por la Iglesia*"[188]. Llama la atención el exhibicionismo fanático del dogma católico con desprecio absoluto de las

187 V. Garmendia, p. 49

188 Citado por Rodríguez del Coro, p. 104, in *Revolución burguesa e ideología dominante en el País Vasco (1866-1872),* Vitoria, 1985

razones del adversario ideológico, Manterola se sabe seguro y orgulloso con la prepotente presunción de tener a Dios de su parte, es por ello por lo que no repara en los argumentos de la razón política que busca su fuero propio. El canónigo donostiarra se pregunta exultante *"¿Cómo quieren conceder al hombre derechos contra Dios, olvidando que Dios es el origen y fundamento de todos los derechos del hombre, porque Dios es el autor del hombre?*"[189]. Hay algo de jansenista en esta inanidad referida al hombre que Manterola proclama con segura fatalidad y es que, contrariamente al discurso ilustrado, el de la Iglesia del XIX es un discurso negativo y pesimista.

Vicente Manterola tiene muy claras las cosas "¡*Religión!, ¡Patria! ¡Rey*!", es el orden de sus demandas y lo glosa con segura rotundidad diciendo "*Antes que el Rey, la Patria; antes que el Rey y la Patria la Religión. El Rey para el bien de la patria; el Rey y la Patria, para honra de la religión; todo para gloria de Dios*"[190]. El canónigo magistral es un digno émulo de Ignacio de Loyola a quien admira sobre todos. Con él coincide en la prevalencia de Dios y también en el espíritu bélico de su programa.

Cuando Manterola ve que es imposible vencer en las Cortes de Madrid a la mayoría que busca el cambio y el relevo del Antiguo Régimen expresa, con claridad la dicotomía entre la revolución y el carlismo. Él elegirá el carlismo como última alternativa al caos. Cuando en San Juan de Luz se constituye la Junta Foral Vasco-Navarra integrada por Dorronsoro en representación de Gipuzkoa, Zabalza por Navarra y Martínez en representación de Bizkaia, por unanimidad los tres eligen como presidente de la Junta a Manterola. La utopía bélica que habrá de vencer al liberalismo y restaurar la monarquía absoluta se asienta en la frontera y Manterola es quien se dirige a Don Carlos para decirle: "*Esta junta tiene fundados motivos para esperar que, suficientemente armadas Navarra, Vizcaya, Guipúzcoa y Álava, el triunfo de Vuestra Majestad es seguro*".

El canónigo que hasta ahora se ha valido tan sólo de la pluma y de la palabra, pretende armar un ejército para hacer valer las razones de Dios. Las verdades de Dios. Con las provincias vascas alzadas en armas sueña Manterola con

189 Rodríguez del Coro, op. cit, 118

190 Rodriguez del Coro, op. cit, 118

una nueva Covadonga que restaure el catolicismo y la monarquía absoluta en España. En San Juan de Luz Manterola predica tres veces por semana y se multiplica en sus afanes formando una red de comités de apoyo a Don Carlos por toda Europa; el primero de todos lo organiza en Bayona.

Agustín Jauregui, el cura guerrillero de Azpeitia

Manterola conoce a mucha gente y es unánimemente apreciado por sus compañeros curas. De entre todos destaca la amistad que mantiene con Agustín Francisco Borja Jáuregui Berrosueta (1838-1905), donostiarra como él y recién nombrado párroco de Azpeitia. Jáuregui, como Manterola, es también un virtuoso de la palabra y además escribe. Escribe sobre todo en euskara; en su euskara llano y dulce de los caseríos de Aiete. Jáuregui es el autor de unos opúsculos en forma de diálogo que pretenden entretener y formar en las verdades católicas a sus paisanos. Son siete libros en total que aparecen sin su nombre – ya que había entrado en la clandestinidad – y están editados en Bayona; estos son sus títulos: *Pachicu eta Mañubel; Herejien eta beste gauza batzuben gañean Pachicuren eta Mañubelen bigarren berriqueta; Teresharen sucaldea, Joshe Miguelen ganbara; Pello Mariren ganbara* y *Erligio eguizcoaren seiñaleak*. Son diálogos donde se narra el estado de postración del País vasco y las acechanzas que los euskaldunes han de sortear para perseverar en su fe y en sus modos de vida. Nada hay de retórico ni grandilocuente en los diálogos de Jáuregui, pero están presentes todos los argumentos que su amigo Manterola esgrime en sus discursos y apologías; y es que Jáuregui además de amigo es, como otros tantos curas vascos, un ferviente admirador del canónigo donostiarra. Es tal vez por esa amistad y admiración por lo cual Jáuregui se involucra en la "*machinada*" o revuelta que Manterola, desde la Junta que preside en San Juan de Luz planea para acelerar el inicio de la II Guerra Carlista.

Van a ser más de ciento setenta curas vascos los que se van enrolar con distintos grados de responsabilidad y jerarquía en la II Guerra Carlista. Los hay que empuñando las armas van a echarse al monte formando partidas. Otros van a realizar tareas subalternas de información y reclutamiento y muchos más serán quienes realicen trabajos de información y logística. Pero el adelantado de todos ellos será Agustín Jáuregui, quien siguiendo la trama urdida por Manterola va a ser el adelantado de la vanguardia carlista.

Don Carlos tiene prisa en armarla y sus consejeros de la Junta de San Juan de Luz, procuran adelantar los acontecimientos. Estamos en el año 1870 y la Constitución española de 1869 ha sido repudiada en gran número de poblaciones vascas. Parece segura una proclamación de guerra y los preparativos se aceleran. Agustín, al igual que otros curas, está en el secreto de lo que se trama y ultima los preparativos. En Azpeitia existe una fábrica de armas y su dueño esta conchabado con el párroco azpeitiano. Los fusiles son detraídos de las remesas que se fabrican para el ejército y, poco a poco, se van apilando con cautela en el coro de la parroquia. El ayuntamiento de Azpeitia es ahora liberal y tiene sometido a vigilancia al párroco, que no oculta sus simpatías carlistas. Todo se ha de organizar con cautela. En el mayor de los sigilos, Agustín Jáuregui está organizando militarmente a la Congregación de Luises de Azpeitia en quienes tiene puestas sus esperanzas levantiscas; son sus "*luistarrak*" que en, ausencia de los jesuitas, sus guías, él prepara y adoctrina con mimo.

Desde San Juan de Luz se le ha hecho saber a Agustín Jáuregui que el alzamiento es inminente y en efecto, el general de brigada Eustaquio Díaz de Rada había cerrado un pacto con José Escoda, coronel de los miqueletes, para que a cambio de cierta suma de dinero permitiera la entrada de tropas desde Francia y se uniera con sus miqueletes a la causa del Pretendiente. Es el plan y todo estaba listo para que, como hongos, brotaran los focos de insurrectos en cada parroquia y en cada risco de Vasconia. Agustín Jáuregui estaba en el secreto de los acontecimientos y se señaló la hora y el día para alzarse contra el gobierno liberal, supuesta causa de todos de los males y origen de todas las ignominias. La Guerra de Reconquista se iba a iniciar el 28 de Agosto de 1870. Pero el coronel Escoda, quien había cobrado de antemano la nada despreciable cantidad de seis mil duros, se lo había pensado mejor. No sólo no acudió el día 27 de Agosto a una cita de seguridad comprometida con el general Díaz de Rada sino que puso en antecedentes al Gobierno liberal. Pero ya era tarde para anular la orden de partida y nadie avisó a Jáuregui de que el alzamiento se aplazaba sin fecha.

El día 28 de Agosto, Agustín Jáuregui reunió a la Congregación de Luises en una sesión extraordinaria y tras impartirles a todos la absolución y la comunión, les dijo que "*puesto que sus conciencias estaban tranquilas y sus almas en*

gracia de Dios no debían temer la muerte"[191]. Al día siguiente hubo un gran revuelo en Azpeitia y los "*luistarrak*" de Jáuregui se repartieron las armas ocultas bajo las tablas de la tarima del trascoro de la parroquia. Con Agustín Jáuregui a la cabeza ciento setenta y dos muchachos armados con sus fusiles y sin más instrucción que su entusiasmo se echaron al monte Izarraitz. José de Arteche, que en su día reconstruyó los hechos refiere no sin amargura que "*nunca existió mayor desproporción entre la generosa pureza de intención de unos muchachos y la mediocre conducta, escandalosa a veces, del príncipe aclamado por ellos*"[192].

Poco duró la aventura bélica del cura Jáuregui. A los pocos días, los muchachos alzados en armas se acogieron a una amnistía generosa y depusieron su actitud no sin antes haber ocultado parte del arsenal bélico en las faldas del monte Izarraitz. Agustín Jáuregui, junto al director de la fábrica de armas y algún otro cómplice fueron juzgados y el cura fue condenado a cuatro años de prisión de los que fue pronto indultado, tras una breve estancia en el castillo de la Mota de San Sebastián. Jáuregui había sido el primer cura en echarse al monte y no cejaría ya en su propósito. Una vez liberado, pasó a la clandestinidad e hizo de enlace en la preparación del alzamiento definitivo, que otro cura amigo suyo inició con mayor éxito. Eran efectivamente intensas las relaciones de amistad que Agustín Jáuregui mantenía con Manuel Ignacio Santa Cruz Loidi, más conocido como el Cura Sta. Cruz.

El cura Sta. Cruz, guerrillero de Dios

Manuel Santa Cruz nació en Elduaien en el año 1842 y cursó sus estudios eclesiásticos en el Seminario Aguirre de Vitoria, a partir de los diez y nueve años. Se ordenó cura con veinticuatro y pasó a regentar la parroquia de Hernialde en régimen de interinidad, hasta que en el año 1870 se fugó posiblemente a raíz de su implicación en el alzamiento frustrado del verano del mismo año que motivó la detención y encarcelamiento de su amigo Agustín Jáuregui. Durante dos años vivió en una relativa clandestinidad entre Elduaien y Hernialde hasta que el verano de 1872 se levantó en armas al frente de una partida de veinticuatro mozos.

191 José de Arteche, *El gran Asombro*, San Sebastián, p.185

192 Arteche J. Op. cit. p. 193

La aventura militar del Cura Santa Cruz no se prolongó más allá de un año, pero sus actividades fueron tan notorias e intensas que su nombre quedó unido, definitivamente, a la II Guerra Carlista. Al Cura Santa Cruz se le debe el dudoso honor de haber encendido la mecha de la II Guerra Carlista y con su actividad produjo la inmediata irradiación de la guerra. Respetado y temido por sus mozos, Santa Cruz pronto se ganó la inquina no sólo de los liberales, sino también de muchos de sus correligionarios carlistas, que veían con recelo las crueles y sanguinarias acometidas del cura así como la inmensa popularidad de la que gozaba.

Santa Cruz se convirtió ya en vida en un auténtico icono del carlismo popular primero y del nacionalismo después, y ello pese a su extrema brutalidad. No deja de sorprender el carisma que se rodeaba a una personalidad tan extrema y feroz. Posiblemente el hecho de que tanto el gobierno liberal como el aparato carlista buscaran su muerte hizo que, de modo confuso e intuitivo se ganara el favor de quienes miraban más allá del conflicto dinástico y vieran en Don Manuel una figura carismática que encarnaba sus frustraciones y pulsiones todavía latentes. El hecho de que desde Sabino Arana hasta la organización ETA revindiquen su memoria no deja de despertar tanto la curiosidad como la perplejidad.

Pero dejando consideraciones de índole estética a un lado, lo que llama nuestra atención es la complicidad y el apoyo que durante su actividad militar obtuvo por parte de sus compañeros sacerdotes. De algún modo, el Cura de Santa Cruz despertó la admiración de muchos sacerdotes que por cobardía o pusilanimidad no dieron el paso de empuñar el fusil, pero veían en el cura de Elduaien una figura a emular. El paso que Manterola dio a nivel ejecutivo pasando a formar parte del aparato carlista y de su acción guerrera Santa Cruz lo dio explícitamente, significando con ello la inexistencia de otros modos para defender la Iglesia y el País vasco. La violencia que tanto Manterola y Santa Cruz representan es tan sólo distinta en el modo de ejecución, pero responde a la misma lógica y al mismo impulso: es la violencia de quien ataca para "*defender*" una fe y un modo de vida. Responde a una teología bélica, que ve en la teocracia el único camino para alcanzar en este mundo el reino de Dios bajo el imperio de su Iglesia. Es una violencia *"defensiva"* ante la persecución liberal a unas creencias y formas de vida, que juntas definen una cultura tradicional. Es en este caldo de cultivo donde germinará la llamada "*teología de la resistencia*"

que penetrará muy hondo en la mentalidad eclesial vasca. Esta teología desplegará su alargada sombra durante las postrimerías del siglo XIX y alcanzará su cenit con ocasión de la Guerra Civil, impregnando toda la cultura de la Iglesia Vasca hasta el presente.

La Iglesia europea y la vasca con ella fue incapaz de asumir el legado del nuevo humanismo que la Ilustración portaba en su seno. Frente a la novedad de las nuevas ideas y los nuevos valores la Iglesia se encastilló en sus dogmas y en sus posiciones ultramontanas. Con el concilio Vaticano I culminó un repliegue hacia al absolutismo teológico, lo cual concluirá con la declaración del dogma de la infalibilidad papal. La Oposición entre la modernidad y la defensa a ultranza de la tradición alcanzará en el País Vasco la virulencia de la contienda civil.

Las reformas imposibles

El nuevo choque entre la Iglesia vasca y las Diputaciones liberales de Gipuzkoa y Bizkaia, se produjo en el año 1869 a raíz de los proyectos de reforma eclesiástica presentados por estas. Pero veamos en qué consistían dichas reformas y las razones que opuso el clero para rechazarlas.

El concordato entre el Vaticano y el Gobierno español firmado en el año 1851 anunciaba ciertas reformas en orden a racionalizar la estructura parroquial de las diócesis, pero nadie se dio prisa en llevarlas a cabo, tal vez, por la sospecha de que no iban ser bien acogidas por el clero.

La reforma preveía fundamentalmente la supresión del diezmo y las primicias, cuando hacía tiempo que ya habían desaparecido en el resto de España. Los diezmos eran sustituidos por una contribución uniforme de todos los municipios, siendo cada sacerdote retribuido con el producto de dicho impuesto según el baremo que la administración estableciera. La reforma preveía, también, la atribución a cada parroquia de un número de sacerdotes proporcional al número de habitantes, lo que en muchos casos suponía una reducción de personal eclesiástico con la subsiguiente mayor carga de tareas para los restantes.

El clero protestó con energía y se negó en redondo a aceptar los términos de la reforma, por entender que era una intervención del poder civil en el ámbito eclesiástico. La Iglesia declara como manifiestamente ilegal la reforma, y en consecuencia nula. Algunos municipios, no obstante, dan por buena la reforma y proceden a aplicarla provocando la reacción de la Iglesia y de los laicos que se erigen en sus defensores. El conflicto transciende rápidamente al ámbito eclesiástico y los carlistas hacen de ello una cuestión de principio. El *Semanario Católico Vasco-Navarro*, periódico dirigido por el canónigo Vicente Manterola ejerce de portavoz de la resistencia y proclama que "*las (reformas) cayeron sobre el país como una nube de piedra entre relámpagos y truenos y soliviantando los espíritus católicos*"[193]. La agitación se extiende y algunos ayuntamientos carlistas dimiten para no tener que aplicar las reformas dictadas por la diputación liberal. El gobernador de la provincia interviene llevando a los dimisionarios ante los tribunales.

Ante la imposibilidad de pagar las multas a las que son condenados, algunos ediles y alcaldes ingresan en prisión. La tensión aumenta. La prensa carlista acusa a las autoridades liberales, comparándolas con Calígula y Nerón que persiguieron a los cristianos de Roma. Los ediles presos se convierten en héroes y mártires de la causa cristiana. Los ediles condenados suman cincuenta y dos y el *Semanario Católico Vasco-Navarro* publica la lista con el siguiente encabezamiento, que rezuma el estilo retórico y ampuloso de su director: "*Vuestros apellidos son ya ilustres entre los más ilustres apellidos del país guipuzcoano. La causa que defendéis es justa; y Jesucristo en quien creéis, porque sois católicos, sois buenos guipuzcoanos, ha dicho desde lo alto de la montaña: Bienaventurados los que padecen persecución por la justicia. Felices si; grandemente venturosos porque Guipúzcoa vuestra Nobilísima Madre enseñará a sus hijos y a los hijos de sus hijos a pronunciar vuestros nombres con el respeto y la veneración que se merecen*"[194]. En la campaña de agitación destacan Manterota, Dorronsoro y Ortiz de Zarate quienes poco después serán los cabecillas de la insurrección carlista. Se empeñan en echar más leña al fuego e incendian los ánimos del pueblo llano, diciendo que el objetivo de las autoridades liberales no es otro que la descristianización de los vascos.

193 V. Garmendia, op. cit. p. 49

194 V. Garmendia, op. cit. p. 50

Pero para los agitadores carlistas las medidas de reforma del clero no sólo atentan contra la esencia cristiana del pueblo vasco sino que también inciden en la ruina de los fueros. Dicen que la causa del clero y de los fueros es la misma ya que en este caso se ha violado la autonomía del país. Los carlistas tachan de usurpadores a las autoridades liberales y les niegan legitimidad para realizar las reformas, se refieren a ellos como *"autoridades extrañas a los fueros impuestos por el liberalismo"*. Según el semanario de Manterola los problemas de los vascos los han de solventar los vascos sin ninguna ingerencia de las autoridades ajenas.

Cuando los ediles dimisionarios y destituidos son reemplazados por las autoridades liberales, algunos delegados a Juntas Generales abandonan sus escaños y se produce una quiebra institucional. Los cabecillas carlistas claman diciendo que no sólo está en peligro la fe y las instituciones forales, sino también el modo de vida de los vascos, ya que la abundancia del clero vasco se justifica por lo accidentado del territorio y el fervor de la población que así lo requiere.

Si en la mente de los liberales la supresión del diezmo a cambio de una contribución suponía la liberación de una carga para los baserritarras, para los carlistas supone un odioso impuesto que tiraniza a los aldeanos. Argumentan los carlistas que el diezmo era una prestación voluntaria establecida de mutuo acuerdo entre los campesinos y los curas, mientras que el impuesto establecido es obligatorio, lo cual interpretan como una tiránica imposición.

En toda la polémica, no se menciona en ningún caso el interés material del clero y se corre un tupido velo sobre los intereses reales del clero rural, a quien le va mucho en toda esta polémica. Al defender la percepción del diezmo, el clero está defendiendo sus intereses corporativos que en ningún caso son mencionados. V. Garmendia explica con meridiana claridad el evidente interés del clero rural para mantener la percepción del diezmo, "*En la medida en que el diezmo y las primicias eran contribuciones que pesaban casi exclusivamente sobre la agricultura, ciertos curas de aldea podían ganar más que los de las ciudades más pobladas. Por dar algunos ejemplos, digamos que los curas de Urnieta y Albiztur percibían respectivamente 11.599 y 13.460 reales, mientras que los de Santa María de San Sebastián y de Tolosa ganaban solamente 5.000 y 7.280 reales. El detalle no deja de tener importancia y puede explicar, por lo menos en parte, las simpatías del clero rural por la causa*

carlista… añadamos que con el sistema del diezmo, el cura podía sacar partido del aumento del precio de grano, cuya progresión era bastante superior a la de los salarios que el Estado podía garantizar a los eclesiásticos"[195]. Como bien indica el historiador si bien ello no lo explica todo, el interés material del clero rural explica en buena medida el apoyo prestado por el clero vasco a la causa carlista. No todo son, en efecto, cuestiones de fe o idiosincrasias en juego sino que la cuestión material posee la envergadura suficiente para fundamentar las posiciones políticas del clero vasco en las contiendas carlistas.

Hay otras dos reformas que afectan al clero y suponen un claro intento de racionalización por parte de la autoridad liberal, cosa que los carlistas aprovecharán para su agitación política. Nos referimos a la reforma del registro civil y la instauración del matrimonio civil.

Ya nos hemos referido al hecho de que el vasco que nacía, era registrado por el cura en el libro de la parroquia al recibir el bautismo, del mismo modo que al casarse o fallecer era registrado en los libros parroquiales. Esta función notarial del clero les otorgaba una gran relevancia social y un control decisivo sobre la sociedad civil. El liberalismo quiso reformar este estado de cosas e impulsó su reforma, abriendo un nuevo frente de colusión y conflicto con el clero y los carlistas. El registro civil y el matrimonio civil fueron las dos instituciones auspiciadas por los liberales y ambas causaron una gran conmoción en las filas de la Iglesia y del carlismo que fueron consideradas ingerencias del Estado en el ámbito hasta entonces reservado a la Iglesia.

El matrimonio y el registro civil supusieron un auténtico reto a la ideología del Antiguo Régimen que reservaba a la Iglesia los ritos de tránsito que como el nacimiento, la muerte y el matrimonio los cuales constituían el núcleo institucional de los usos y costumbres que eran fiscalizados por la Iglesia. El carlismo llamó a rebato contra tales medidas consideradas una autentica provocación a las buenas costumbres y como una usurpación de funciones por parte del Estado. Se habló de *"estatolatría"* y endiosamiento del estado por parte de los liberales; las medidas se consideraron como la definitiva muestra de la voluntad secularizadora del liberalismo y se habló del *"ateismo"*. El matrimonio civil equivalía a echar a la religión de la familia y con ello se socavaban las bases de la sociedad tradicional.

195 V. Garmendia, op. cit. p. 55

Conscientes del impacto que sus argumentos causaban en las capas populares, los líderes carlistas se permitieron todo tipo de excesos verbales y exageraciones retóricas. El diputado Ortiz de Zarate no dudará en emplear la más zafia demagogia al describir los males que supuestamente habrían de seguirse de tales reformas y se refería retóricamente a los liberales tachándoles querer retrotraer la sociedad a los remotos y salvajes tiempo del Medievo: "*Queréis traernos la barraganía, queréis que vuestras hijas, que vuestras hermanas, en lugar de ir al templo a arrodillarse ante el altar y recibir la bendición de un sacerdote en nombre de Dios, vayan a casa de un alcalde o de un juez municipal a recibir de manos de este lo que entonces se llamaba el deshonroso cinturón de la barraganía*"[196]. Los excesos verbales apenas ocultaban la fosa de incomprensión que separaba dos formas de ver el mundo y la vida. Decir que el matrimonio civil abría las puertas a la poligamia y al incesto eran evidentemente exageraciones que rebasaban lo razonable pero, conscientes del impacto en la mentes sencillas no dudaban en sembrar la más intolerante crispación social con el ánimo de incitar a la revuelta.

El clero y a su cabeza el canónigo Vicente Manterola porfiaban por una extrema fractura social que finalmente se verá avocada a la guerra. Cuando ésta estalle, los partidarios de Don Carlos quemarán los libros del registro civil en cuanto ocupan una población, simbolizando con ello la tabla rasa de las reformas liberales. Y es que en el juego por demostrar quien es el más radical y extremo de los defensores del Antiguo Régimen, al liberalismo no se le concede ni siquiera la entidad del bando adversario, se le condena a ser a una fuerza demoníaca y ajena al debate político. Al negar el espacio debido a la sociedad civil, todo se convierte en obra de Dios o del diablo. El liberalismo será declarado como obra del diablo y no tendrá más entidad que su naturaleza satánica. Así lo explicaba un capellán carlista a los soldados de Don Carlos: "*Lucifer fue el primer liberal que dio el grito de igualdad en el cielo, y su bandera ondeó por entre las huestes angélicas. Él fue el primero que reclamó sus derechos individuales, declarándose independiente e igual a Dios mismo. Adán y Eva fueron sus primeros adeptos…*"[197]. Disparates de este calibre manipulaban la realidad política introduciendo elementos religiosos y morales allí donde se ausentaba el contraste de las ideas.

196 V. Garmendia, op. cit. p. 68

197 V. Garmendia, op. cit. p. 74

El carlismo epítome del catolicismo

El carlismo, imbuido de la creencia de poseer la verdad histórica y el favor de Dios, es también el guardián del dogma católico. Por ello se resiste a aceptar las reformas liberales que ponen en peligro el brillo y el prestigio del dogma religioso. La libertad religiosa que los liberales quieren instaurar la asumen como prueba definitiva de su perversión. Un anónimo panfleto carlista razona así sobre los peligros que entraña la libertad de cultos: "*se abre la puerta a todos los vicios, a todos los crímenes y a todos los escándalos. Con ella (la libertad de cultos) no se podrá, por ejemplo, impedir el robo, habiendo una religión o secta que enseñe ser un delito la propiedad y una virtud el robar, ni prohibir andar en cueros por las calles, sacrificar los hijos y otras cosas aún peores, si hay religiones que lo prescriban*"[198]. Quien más tarde será vicario castrense del ejército carlista considera la libertad religiosa como una enfermedad que sólo un loco quisiera contraer.

Al considerar el carlismo que el catolicismo es la única verdad, considera aberrante introducir falsas religiones y difundir el error en pie igualdad con la verdad católica. La libertad religiosa, además, constituye un atentado contra la unidad de España, ya que la nación española fundamenta su unidad en la única fe verdadera. El hecho de introducir otros credos supone la ruptura de la unidad nacional. Según el canónigo Manterola es la unidad religiosa la que constituye la grandeza de España y el liberalismo lo sabe, ya que pretende corromperla, introduciendo la libertad religiosa. Es del todo evidente que quienes así quieren arruinar la grandeza de España pueden ser agentes de una potencia exterior que busca la decadencia de España. Así lo entiende Valbuena, que dirige sus sospechas hacia Inglaterra, la sempiterna enemiga de España, que introduciendo la libertad religiosa en España pretende arruinarla. Los carlistas denuncian la presencia de misioneros protestantes en las calles de San Sebastián y Agustín Jáuregui, el párroco de Azpeitia, fustigará en sus diálogos morales a los protestantes que quieren inducir a error a los vascos.

La salvación de España y la recuperación de su postración vendrán de la mano de la reinstauración religiosa plena. Fuera de las lindes de la verdad

198 V. Garmendia, op. cit. p. 99

católica no existe salvación posible para España. La unidad nacional de España es un logro de la Iglesia católica y es ella su mejor salvaguarda. La fe de los españoles no es ya lo que fue y su debilidad explica la decadencia de España, sólo la recuperación plena de la fe determinará el regreso de la grandeza de España.

En España y en Europa el socialismo y sus postulados doctrinales comienzan a ser conocidos y los carlistas se declaran sus acérrimos enemigos; ven en la caridad cristiana la solución al llamado *"conflicto social"*. El canónigo vasco Vicente Manterola, tal vez el pensador más influyente del carlismo en los años sesenta y setenta, insiste no sin cierto grado de cinismo en la virtudes del cristianismo para atemperar las crisis sociales: *"¿Quién forma estos campesinos laboriosos y dóciles que soportan con alegría la ruda tarea impuesta a nuestro primer padre, de cultivar una tierra tal vez ingrata; que viven y mueren como la ostra pegados al suelo que les vio nacer, suministrando el alimento a los demás hombres, sin tomar parte alguna en las agitaciones y en el bullicio de la sociedad? Esos incansables cultivadores se han formado a la sombra del sacerdocio, y no han conocido otra enseñanza ni otra influencia que la suya. Ellos viven contentos sirviendo a Dios y a la sociedad y mueren tranquilos esperando el descanso y las futuras recompensas. ¿Quién suministra al ejército esos soldados disciplinados y valientes que marchan a la muerte con el mayor entusiasmo, y cuyo comportamiento ha sido siempre para nuestra nación una de sus mayores glorias? Esos soldados, hijos la mayor parte de las clases inferiores, no han tenido más guía ni más doctrina que la que les ha dado el sacerdocio. ¿Quién ampara, ricos, vuestras propiedades del incendio y de la devastación? ¿Quién os libra de esos furores que no dejan de asomar al corazón del pobre ante el espectáculo de vuestra opulencia?*"[199]. Si la internacional socialista no ha logrado introducirse en el País Vasco es, sin duda, debido a la fortaleza de la fe de los vascos. La caridad y la resignación son las virtudes predicadas en las misiones populares de los frailes y son también el lema que apacigua la conflictividad social en el ideario carlista.

Con respecto a la Iglesia institucional, si el liberalismo pretende acabar con su poder y privilegios, el carlismo por el contrario aspira a restaurar sus derechos y prerrogativas. El carlista es el defensor de la causa de Dios

199 V. Garmendia, op. cit. p. 103

y seguirá a pies juntillas las enseñanzas de la Iglesia y la doctrina fijada en cada momento por ella. Toda su acción política, tanto en las Cortes españolas como en el micro-Estado que pronto podrá regir, está encaminada a la restauración plena del poder de la Iglesia y de sus sacerdotes. Los candidatos guipuzcoanos en las elecciones de 1869 proclaman con claridad meridiana el objeto que persiguen con su elección: "*Queremos la unidad religiosa… queremos en una palabra, que la Iglesia Católica Apostólica Romana no sólo sea la única de España, sino que goce prácticamente de toda aquella libertad de acción, que entró en los designios de su Fundador y la cual no puede, no debe ser coartada ni limitada por los hombres…Y pues somos por dicha, Católicos, Apostólicos, Romanos con todo nuestro entendimiento y toda nuestra voluntad, reconocemos al Romano Pontífice como verdadero representante de Dios en la tierra… Y para quitar toda duda acerca de nuestra íntima unión en la Santa Sede, acatamos con sumisión filial el Syllabus; y estamos dispuestos a recibir sin examen ni reserva cuanto emane de su Santidad, oráculo infalible en materia de fe y costumbres*"[200]. Es preciso señalar que fue con semejante programa electoral como fue elegido diputado a Cortes por Gipuzkoa el canónigo Manterola, entre otros.

Los eclesiásticos son los auténticos portavoces de un carlismo instruido y dirigido bajo sus auspicios. No se esfuerzan, los sacerdotes, en ocultar o disimular su influencia sino que son ellos mismos los actores de la acción política y se erigen en portavoces del pueblo vasco ante el Parlamento de Madrid. Los diputados carlistas laicos dejarán todo el protagonismo a los portavoces eclesiásticos y no se recataran de aparecer como subordinados de la Iglesia y del clero. En las Cortes madrileñas sacarán a colación los padecimientos del Papa con el nuevo estado italiano en formación y actuarán como si de ellos dependiera el estatuto político del Papa en Italia.

La extrema clericalización de la vida en el País Vasco conduce a una parte de su población a seguir como propios los avatares que el Papa padece en Roma. La identificación es tal, que en algunas poblaciones guipuzcoanas como Ataun se suspenderán las fiestas patronales en solidaridad con los padecimientos del Papa romano a manos de los revolucionarios italianos de Garibaldi.

200 V. Garmendia, op. cit. p. 106

Un anticipo de diócesis vasca en la primera guerra carlista

En el Concordato de 1851 se decidió la reunión de las hasta entonces llamadas Provincias Vascongadas en una sola sede episcopal, agrupando territorios que habían pertenecido a las diócesis de Calahorra, Pamplona y Santander. La diócesis que reunía a los vascos, sin embargo, tuvo su anticipo en la Jurisdicción Eclesiástica Delegada en territorio carlista entre los años 1836 y 1839.

Ya a los quince días de morir Fernando VII en el año 1833, las primeras partidas carlistas se echaron al monte y muy lentamente aquellas partidas iniciales fueron tomando el aspecto de un ejército organizado. Tomás Zumalacarregui fue el artífice de aquella transformación. El año 1835 las fuerzas carlistas dominaban gran parte del territorio vasco, con la excepción de sus capitales y el pretendiente Carlos V pudo asentar sus reales en el mismo. Pamplona y Calahorra, con sus respectivos obispos, quedaban en poder de los liberales, con lo que las comunicaciones entre los obispos y sus respectivas diócesis quedaron cortadas. Según el historiador Sebastián Insausti: "*Urgía resolver cuanto antes el problema de tantos súbditos separados de la sede episcopal por un frente de guerra que establecía dos soberanías antagónicas en un territorio dependiente hasta entonces de la misma autoridad eclesiástica*"[201]. Como primera medida el obispo de Pamplona nombra un delegado para el territorio de su diócesis, ocupado por los carlistas. Éste se establece en Estella, lugar donde la corte de Carlos V sentaba sus reales. Con ello se paliaron algunos de los problemas de coordinación entre la sede episcopal y la parte de la diócesis ocupada, pero los inconvenientes de la guerra continuaron. En vista de la situación D. Carlos quiso resolver el problema contactando con el papa Gregorio XVI de quien obtuvo la promesa de conferir "*todas las facultades necesarias a la persona eclesiástica que el rey designara para el ejercicio de la jurisdicción espiritual*"[202]. D. Carlos nombró para tal efecto al Vicario General Castrense D. Juan Echeberria, pero ello suscitó suspicacias y desconfianzas en la práctica al no diferenciar éste la doble realidad de los obispados de Pamplona y Calahorra. D. Carlos vuelve a la carga y, finalmente, consigue

201 Sebastián Insausti, *Jurisdicción eclesiástica delegada en territorio carlista (1836-1839)* , in Scriptorium Victoriense, Vitoria, vol. XII, 1965, p. 214

202 Insausti. Op. cit., p.216

que el papa nombre al obispo de León. D. Joaquín Labarca como delegado apostólico para todos los territorios bajo dominio carlista. Se establecía, así, por primera vez en la historia una jurisdicción eclesial que abarcaba a los cuatro territorios del País Vasco-navarro.

Para la obtención del favor papal D. Carlos arguyó, además de razones administrativas, el hecho político de que había suprimido en los territorios bajo su control las reformas eclesiásticas instituidas por el gobierno liberal, además de haber puesto sus ejércitos bajo la protección de la Virgen de los Dolores[203].

El obispo Joaquín Abarca fue nombrado delegado apostólico mediante un decreto emitido en el Vaticano el día 29 de agosto de 1836. En virtud del decreto tenía potestad sobre el clero "*tam secularis quam regularis*". El efecto inmediato del breve papal tuvo como efecto la suspensión temporal de la jurisdicción ordinaria de los obispos de Pamplona, Calahorra, Burgos y Santander sobre aquellos territorios vascos bajo control del rey carlista. El obispo Abarca desempeñó celosamente su misión y confirió órdenes sagradas, mayores y menores, en Azpeitia, consagró los santos óleos el día de Jueves Santo en Tolosa y mandó que se predicaran misiones en los pueblos bajo su jurisdicción, como si la guerra no fuera impedimento para ello.

Con la obtención de la delegación apostólica del obispo Abarca, los carlistas conseguían la apariencia de un reino normalizado con su ejército, su administración civil y la delegación del papa. Era la manera de declarar al mundo el confesionalismo del carlismo, frente a la impiedad del liberalismo. Un empeño que volverá a ser estratégico en la mente del pretendiente carlista en la segunda de la guerras carlistas en el País Vasco (1872-1876).

El delegado papal en Estella

La diócesis vasca creada en el año 1861 en virtud del concordato y con la oposición de una parte de la diócesis de Calahorra, se vio de nuevo involucrada en la guerra carlista que se declaró en el año 1872. Otra vez, las ciudades vascas fueron fieles a los gobiernos liberales, mientras que una gran

203 Bullón de Mendoza A., *La primera guerra carlista,* Actas, Madrid, 1992, p. 513)

parte de las provincias quedaba bajo el control carlista y, de nuevo, el rey de los carlistas solicitará el nombramiento de un delegado papal en su reino porque sus ejércitos formaban "*una población flotante por hallarse en estado de continuo movimiento y en difícil comunicación con sus obispos, los actuales bajo la imposición del terror que les inspiraba el gobierno de la República, no se atrevían a dar licencias a los capellanes castrenses de los ejércitos carlistas, por lo que se veían desprovistos de los auxilios espirituales*"[204]. El papa Pío IX accedió y fue así como entró en acción el renombrado obispo de la Seo de Urgell D. José Caixal y Estradé. El reino carlista del País Vasco-navarro volvía a tener un delegado papal con sede en Estella, quien desplegará sus actividades por todo el territorio carlista.

El obispo José Caixal y Estradé (1803-1879) era un peso pesado del episcopado español y tenía ganada una justa fama de hombre fanático y ultramontano. Es un perfecto representante de la mentalidad católico-tradicionalista de la Iglesia española del siglo XIX. Desarrolló su actividad en los años centrales del siglo lo que le hizo coincidir con revoluciones, desarmotizaciones, guerras y hasta un concilio, el Vaticano I, en el que tomó parte activa. Fue catedrático en la universidad de Cervera y fundó junto con Antonio María Claret la editorial *Librería religiosa,* que supuso un polo de propaganda y difusión vanguardista para la Iglesia de la época.

Su acendrado ultramontanismo le llevó a enfrentarse con el liberalismo y por ello conoció el destierro en diversas ocasiones. Ya antes de ser obispo participó activamente en la Primera Guerra Carlista y siendo co-principe de Andorra trató de crear un baluarte ultramontano en el Principado. Tras participar en el Concilio Vaticano I, fue senador y tuvo actuaciones estelares defendiendo el trono y el altar. Durante su estancia en Roma, que prolongó a petición del papa, llegó a intimar con Pío IX con quien compartía las posiciones más ultramontanas.

Cuando Pío IX convocó el concilio para el año de 1869, en España había tenido lugar la revolución liberal de 1868 y el obispo Caixal se opuso frontalmente a las medidas adoptadas por el gobierno liberal y éste le prohibió asistir al concilio junto a los obispos de Compostela y Burgo de Osma. Caixal atravesó clandestinamente la frontera y acudió a Roma

204 F. Rodríguez del Coro, *Los vascos y la revolución liberal*, Ttartalo, San Sebastián, p. 173

donde tuvo actuaciones estelares durante el concilio, que concluyó con la declaración del dogma de la infalibilidad papal. Fue el prelado español que más veces tomó la palabra e hizo de puente entre la mayoría tradicionalista y el episcopado español, enfrentándose a la minoría que pugnaba contra la declaración de la infalibilidad papal y la ruptura con la modernidad representada por el liberalismo y los valores democráticos de la Ilustración. En Roma Caixal se significó como un gran postulador de las posiciones más intransigentes del episcopado y defensor a ultranza de la figura del papa. A su regreso a España fue elegido senador y destacó junto con el canónigo Vicente Manterola en la defensa de la Iglesia y de la sociedad tradicional. Su ideología carlista tuvo oportunidad de manifestarse a las claras cuando, tras la abdicación del rey Amadeo en el año 1872, comenzó a organizarse la Segunda Guerra Carlista, que en el caso de Cataluña era la tercera.

Al estallar la guerra, el obispo Caixal se refugia en Andorra en el verano de 1873 y desde allí penetra en España por Gorramendi, en Navarra, tras haber pasado por Toulouse y Bayona. El general Dorregaray le recibe en Estella y desde allí acude a Vergara a encontrarse con D. Carlos, a quien halló rezando el rosario. El Pretendiente le nombró Vicario General Castrense y solicitó del papa la plena jurisdicción para el obispo Caixal en los territorios conquistados. Pío IX respondió con celeridad a la demanda de D. Carlos aprobando la propuesta del rey carlista: "*El obispo de Urgel me pidió ausentarse de su diócesis para asistir espiritualmente y para dirigir la asistencia de los soldados dependientes de Vuestra Alteza. Yo no me opuse a esa petición y creo que el citado prelado está ahora satisfaciendo este su buen deseo; con esto me parece que se hayan provisto y satisfecho el deseo de Vuestra Alteza*"[205]. El papa, como se ve, se limita a dar su placet al hecho consumado de la adhesión del obispo al carlismo, al tiempo que satisface la pretensión del monarca carlista que había solicitado un Legado de Papa, tal como lo hiciera su abuelo D. Carlos.

En una pastoral dirigida a la feligresía vasca desde Vergara, el obispo Caixal expone claramente sus ideas con respecto al liberalismo y la modernidad cuando dice que: "*El liberalismo está robando a Europa y al nuevo mundo sus creencias y la moral cristiana, e inocula en las venas de la sociedad presente el veneno de la indiferencia, de la irreligión, de la impiedad y aun*

205 Mestre Saura F., *El obispo Caixal, Vicario General Castrense por iniciativa del papa Pio IX*. Anthologica annua, 1985, p. 356

del ateismo... (pretenden) *hacer del género humano una manada de bestias inmundas, que vaguen por los bosques y no reconozcan por Dios sino a Satanás*"[206]. Las palabras de Caixal resonaban con fuerza en el mini-Estado carlista instaurado durante la guerra bajo la égida del Pretendiente carlista. Un estado mínimo, pero afianzado por la conexión vaticana que Caixal proporcionaba con la anuencia de Pío IX.

Cuando los carlistas se hacen con la ciudad de Urgell en el año 1874 el obispo Caixal regresa a su sede y lo defenderá con las armas cuando el ejército liberal, un año más tarde, consiga recuperarlo. El obispo Caixal es hecho prisionero y juzgado. Caixal fue desterrado en el año 1876 y terminó sus días en Roma, donde falleció tres años más tarde.

El Obispo Caixal y Estradé encarnaba las ideas que el Syllabus, primero, y el concilio Vaticano I después, defendieron ante la irrupción de la modernidad representada por los valores y los ideales de la Ilustración. Se enrocó en la defensa de los privilegios que la Iglesia tuvo en el pasado y defendió la unidad del trono y del altar contra la libertad religiosa y la libre conciencia de las personas. Caixal y Estradé dio brillo a la corte carlista, donde sus ideas cayeron en terreno abonado. Un terreno donde las ideas más integristas y ultramontanas pronto habrían de provocar una gran crisis en el corazón del clero vasco, mayoritariamente carlista.

206 Caixal y Estradé J., *A nuestros muy amados súbditos espirituales*, Folleto, Vergara, p. 6

CONCORDATO, CONCILIO Y PECADO (1851-1870)

Tras la azarosa época que siguió a la Revolución francesa, Napoleón y el Vaticano firmaron un Concordato en el año 1801. Napoleón estaba convencido de que un acuerdo con la Iglesia Católica sería crucial para la estabilidad de su régimen y la consolidación de los logros revolucionarios. La Santa Sede había tenido discrepancias fundamentales con la Revolución, especialmente desde que la Asamblea Nacional proclamó la Constitución civil del clero. También en España tras la Constitución de Cádiz de 1812 y los sucesivos gobiernos liberales con sus desamortizaciones y la primera guerra carlista, la Iglesia y el gobierno liberal deseaban consensuar sus relaciones y por ello acordaron negociar y firmar un Concordato.

El Concordato de 1851

El Concordato de 1851 fue un tratado firmado entre España y la Santa Sede. En esta fecha, el entonces presidente del Consejo de Ministros español Juan Bravo Murillo, de acuerdo con la reina Isabel II trató de cumplir un viejo objetivo del Partido Moderado: el restablecimiento de las relaciones Iglesia-Estado.

A lo largo del siglo XIX, desde las Cortes de Cádiz hasta Mendizábal se había dado un proceso acelerado de desamortización de los bienes

eclesiásticos. Aprovechando el momento propicio de la Década Moderada, que en 1845 ya había aprobado la Ley de Donación de Culto y Clero, la cual restituía a la Iglesia católica los bienes desamortizados y no vendidos, aprobó y firmó con el papa Pío IX un Concordato por el que el Estado español reconocía a la Iglesia católica como la única de la "*nación española*" así como su derecho a poseer bienes.

En su artículo primero el Concordato establecía la confesionalidad del Estado, tal como establecía que "*la religión católica, apostólica, romana, que con exclusión de cualquiera otro culto continúa siendo la única de la nación española, se conservará siempre en los dominios de S. M. Católica con todos los derechos y prerrogativas de que debe gozar según la ley de Dios y lo dispuesto por los sagrados cánones*".

En segundo lugar, se reconoció el derecho de la Iglesia católica a fiscalizar la enseñanza no sólo de los colegios religiosos sino también de las escuelas públicas (y así quedó reflejado en la Ley Moyano de 1857), aunque no se llegó a aceptar la pretensión de la Iglesia de que ésta controlara también el nombramiento de maestros y profesores y aprobara los libros de texto, tanto en centros públicos como privados.

En tercer lugar, a la Iglesia se le reconocía la jurisdicción propia sobre sus miembros, así como la capacidad de censura.

En lo referente al polémico tema de las desamortizaciones, se le reconocía a la Iglesia la potestad de adquirirlos y poseerlos, asegurándose de que no podían desamortizarse. El artículo 41 del Concordato decía a este respecto que "*la Iglesia tendrá derecho a adquirir por cualquier título legítimo, y su propiedad y todo lo que posee ahora o adquiriere en adelante será solemnemente respetada*".

Por último, se reconocía a la Iglesia el derecho a crear centros educativos religiosos, lo que fue recogido en el artículo 153 de la Ley Moyano, la cual estableció que el Gobierno podía autorizar la apertura de colegios a las órdenes de religiosos y religiosas legalmente establecidas en España y cuyo objeto fuera la enseñanza.

A cambio, la Iglesia católica confirmó el reconocimiento de Isabel II como reina de España, ya que desde 1833 se había mantenido en una posición *"neutral"* en el pleito dinástico entre carlistas e isabelinos y sin llegar a reconocer como reina legítima a Isabel hasta ocho años después de acabada la guerra carlista (1833-1840).

Asimismo la Iglesia daba por buena la desamortización efectuada hasta entonces y levantaba las condenas eclesiásticas efectuadas en su momento contra el Estado y sus instituciones a causa de las mismas.

El Concordato de 1851 va a establecer las nuevas bases de funcionamiento de la Iglesia en la España gobernada por la élite liberal. Los enfrentamientos frontales que las autoridades eclesiásticas habían protagonizado frente al nuevo régimen dejarán paso a una actitud más posibilista, lo cual permitirá ir asumiendo los espacios de influencia abiertos en el texto concordatario. Poco a poco, y no sin algún que otro contratiempo, la jerarquía católica se va a ir encontrando más cómoda en el nuevo Estado.

El Concordato, además, tal como se hiciera en el firmado por Napoleón y la Santa Sede, fijaba el número de diócesis que existirían en España y acordaba la creación de la diócesis de Vitoria que reuniría en su seno a las provincias de Álava, Bizkaia y Gipuzkoa.

La ansiada y contestada diócesis

El Concordato de 1851 ponía fin a la incongruencia secular de la división del País Vasco en cinco ámbitos eclesiales correspondientes a otras tantas diócesis. La creación de la nueva diócesis de Vitoria suponía la consumación del sueño de Aita Larramendi, quien en el siglo anterior porfiaba por una diócesis que reuniera a las provincias hermanas.

La creación de la diócesis de Vitoria se presentaba llena de dificultades. En primer lugar afectaba a las diócesis matrices las cuales debían ceder terreno para poder instituirse la de Vitoria. Las diócesis de Pamplona, Calahorra, Santander y Burgos se veían afectadas en mayor o menor medida. Era sobre todo la diócesis de Calahorra quien más cedía y fue también quien más di-

ficultades puso. La segunda razón era la desconfianza que generaba la constitución de una diócesis vasca con las provincias que se habían significado por su carácter arisco reacios al acatamiento de los gobiernos liberales como bien se demostró con ocasión de la Primera Guerra Carlista. Nueve años tardaron en solventarse los distintos problemas que unos y otros planteaban.

El abad de Santo Domingo de la Calzada, Justo Barbagero, se significó por su oposición a la creación de la nueva diócesis y utilizó para ello argumentos de carácter político y cultural que auguraban futuros agravios: "*cuanta sea la fuerza de la dependencia eclesiástica para mantener a estas provincias en la debida sumisión y para que nunca piensen en romper de una manera estable con la monarquía española se dejó bien claramente en la última guerra civil: cortadas las comunicaciones con las capitales de las diócesis, embarazado el ejercicio de la jurisdicción episcopal y a pesar de haber provisto Su Santidad de competente remedio, autorizando a ellas a un delegado apostólico, todavía sus piadosos habitantes en fuerza de la costumbre y del respeto a sus prelados diocesanos, preferían acudir a ellos*"[207]. El abad Barbagero tiene, además, otros argumentos, que más allá de la tradición y de lo ocurrido en el amago de diócesis que tuvo lugar en la Primera Guerra Carlista, ponen en guardia sobre la eventual escisión de las provincias vascas una vez lograda la unidad y la independencia eclesiástica. Por ello redunda en que "*si a esto se agrega la mayor afición que cobrarán a sus costumbres, tradiciones y fueros, que en cierto modo se autorizan y sancionan, se habrá contribuido a formar en España una nacionalidad distinta, y una base de separación política para que los que más adelante quisiesen invocar el principio de la nacionalidad*". Como se ve, el abad era especialmente perspicaz y nada se le escapaba sobre la posible evolución de los acontecimientos. Ya antes y refiriéndose al euskera, Justo Barbagero había dado la voz de alarma sobre las posibles consecuencias de una diócesis vasca: "*Teniendo los vascongados obispo de su habla, se aferrarán más y más a ella, trataran de extenderla por los límites de las tres provincias, ganando el terreno perdido y haciendo de ella una lengua nacional*"[208]. La actitud del abad de la Calzada no tuvo otra consecuencia que la dilación en la formación de la diócesis, pero nos ilustra certeramente del ambiente negativo que rodeó a la fundación de la dióce-

207 Citado por F. Rodríguez del Coro, en *Mitras vascas* p. 36

208 Op. cit. p. 37

sis. Estas vacilaciones y desconfianzas de mediados del siglo XIX cobrarán fuerza y se extenderán según pasen los años y la diócesis vasca cobre su velocidad de crucero, pasando a ser una diócesis modélica, aunque siempre mirada con precaución.

La ciudad de Vitoria se esforzó, sobremanera, en que la nueva diócesis se asentara en la capital alavesa. El político y parlamentario, Pedro Egaña, jugó un papel decisivo a la hora de inclinar la balanza a favor de Vitoria. Finalmente, el 29 de abril de 1862 el primer obispo de Vitoria, Diego Mariano Alguacil y Rodríguez, tomó posesión de la sede de Vitoria. El nuevo obispo había ocupado la mitra de Badajoz y había sido catedrático de Sagrada Escritura. Al obispo Alguacil le esperaban quince años de difícil episcopado. Las tensiones entre la Iglesia y los gobiernos de Isabel II serían muchas y una de las primeras se presentó con la publicación simultánea, en diciembre de 1864, de las encíclicas *Syllabus* y *Quanta cura*.

Syllabus y Quanta cura, como reacción a la modernidad

A mediados del siglo XIX la Iglesia vivía inmersa en una crisis que la Revolución Francesa con la declaración de la II República agravó. Pero esa crisis preexistía a causa de la cerrazón de Roma a cualquier reforma positiva y puesta al día sus comportamientos y depuración de sus farragosas e intrincadas teologías morales y dogmáticas. Así como las voces reformistas de Erasmo de Rotterdam y otros humanistas habían sido desoídas en los siglos XV y XVI, en pleno siglo XIX la Iglesia se encerró en su burbuja y arremetió contra todo y contra todos. Su ofensiva fue la huida hacia adelante y el dogma de la infalibilidad papal sería su enseña para demostrar al mundo su nula voluntad de atender a los signos de los tiempos.

En cuanto al dominio temporal de la Iglesia la crisis es total y definitiva. Durante siglos, la Iglesia romana había tenido el dominio político de amplias zonas del territorio italiano; en el siglo XIX conservaba aún el dominio de los llamados "*Estados Pontificios*" que, tras la unificación de Italia, quedaran reducidos al ámbito de la ciudad del Vaticano. Esta pérdida del poder temporal de la Iglesia se vivirá de una forma traumática en el seno de la Iglesia y particularmente de su jerarquía. El tímido proceso de secularización iniciado con el renacimiento y la incipiente modernidad, adquiere una velocidad

de crucero que termina por marginar el influjo temporal de la Iglesia. El proceso de secularización es imparable y va ganando terreno a medida que la Iglesia trata de frenarlo. En diversos países de Europa, España entre ellos, la jerarquía alienta organizaciones *"ultramontanas"* que reivindican el poder temporal del papado y presionan para que los privilegios de la Iglesia le sean devueltos. La Iglesia lejos de acoger a la modernidad y adaptarse a ella, se revuelve violentamente y reacciona con la condena de todo lo que suene a modernidad. Mediante la encíclica *Syllabus* condena el modernismo en todas sus formas y reafirma la validez de la teología dogmática.

El liberalismo, entendido como el principio de la autonomía humana total y sin ataduras, se va a convertir en el enemigo eclesial por antonomasia. En el liberalismo en todas sus acepciones, tanto ideológicas como económicas y políticas, la Iglesia verá el peligro de la desintegración social y religiosa. Ante el peligro que supone el nuevo pensamiento, la Iglesia reaccionará encastillándose en su absolutismo teológico y respondiendo con un incremento de la imposición dogmática.

La primera respuesta de Pío IX al liberalismo y a la revolución que estalla en diversas naciones europeas, fue la definición del dogma de la Inmaculada Concepción de María en el año 1854. Todos los obispos fueron consultados y el noventa por ciento lo aprobó, pero finalmente fue una definición *ex cathedra*, que anunciaba los nuevos tiempos de la Iglesia. En la bula de la declaración del nuevo dogma se silenció la opinión de los obispos, así como el hecho de la consulta previa y ello apuntaba en la dirección de la inminente declaración de la infalibilidad papal.

Como señala Klaus Schatz en su obra sobre los concilios ecuménicos, todavía en la década de los 50 existe una gran unanimidad entre los obispos, pero el bloqueo comienza a romperse con la cuestión de los Estados Pontificios y algunas pretensiones de Pío IX en orden a imponer su absolutismo teológico recurriendo a las formulaciones ex cathedra. La Iglesia se encuentra a la defensiva y tiene "*mentalidad de fortaleza asediada*"[209]. Esta mentalidad dará lugar a importantes formulaciones doctrinales e inspirará al concilio Vaticano I.

209 Schatz Klaus, op. cit. p 208

En diciembre del año 1864, el papa Pío IX publica las encíclicas *Syllabus* y *Quanta Cura* en las que arremete contra el liberalismo y las nuevas ideas en lo que supone una "*declaración de guerra del papado a la civilización moderna*"[210]. La encíclica contiene un índice de ochenta *"errores"* que la Iglesia condena. En él están indexadas desde el naturalismo, el panteísmo, el racionalismo, el socialismo y hasta el comunismo, pero el verdadero objetivo es el liberalismo tanto en sus formulaciones teóricas como en sus aplicaciones prácticas. También se explaya contra el matrimonio civil y la libertad religiosa. Defiende así mismo la temporalidad de la Iglesia y su derecho a intervenir en los asuntos políticos.

Las encíclicas fueron muy contestadas por la prensa liberal de la época en cuanto interferían en los asuntos políticos de los Estados, algunos como España prohibieron su publicación. El texto de las encíclicas, sin embargo, fue filtrado por la prensa y finalmente los obispos decidieron publicar ambos documentos, a pesar de la prohibición del gobierno. El 7 de Enero de l865 el nuevo obispo de Vitoria publicaba en el boletín oficial de la diócesis la encíclica *Quanta cura* y, algunos días más tarde, aparecía el *Syllabus* en el mismo boletín.

Las encíclicas de Pío IX dieron nuevas alas a posiciones cada vez más ultramontanas de la Iglesia española y, en concreto, sirvieron de munición dialéctica para el semanario del canónigo Vicente Manterola que se convirtió en el primer apóstol del antiliberalismo. Su contrapartida era la excitación del sentimiento antieclesial que pronto estallaría en la revolución liberal de 1868.

Sobre la mentalidad que imperaba en la mayoría del clero vasco, de esta época, F. Rodríguez del Coro realiza este apunte que esclarece su posición: "*del pensamiento más estrictamente teológico de los hombres de iglesia vascos convendría destacar un aspecto que impregna toda su ideología: su concepción de la Iglesia. Desde nuestra óptica, su eclesiología resulta hoy muy superada. Para la sensibilidad moderna, la Iglesia que ellos propugnan es demasiado maestra, demasiado jerárquica y demasiado defensora de sus propios derechos. Se echa de menos... un interés más específico por defender la justicia, la*

210 Op. cit. p. 209

paz y los valores evangélicos"[211]. A la observación del autor le falta a nuestro entender añadir la mención a la "*concepción de país*" de los clérigos vascos ya que los hombres de iglesia vascos se esforzaron por negar las libertades fundamentales a sus ciudadanos en primer lugar la religiosa pero también la política, empeñados en considerarlos como menores de edad y necesitados, por tanto, de la tutela del clero. Es la fusión de ambas concepciones, en una amalgama inextricable, lo que forma ya parte del ADN de la Iglesia Vasca ya a mediados del siglo XIX y ello determinará el devenir de su historia.

Cuando en el mes de Septiembre de 1868, los liberales españoles se alzaron contra la decadente monarquía de Isabel II, uno de los primeros decretos contenía la disolución de la Compañía de Jesús, al que una semana después le siguió el decreto de supresión de todos los conventos, monasterios, congregaciones y fundaciones religiosas erigidas con posterioridad al 29 de Julio de 1837. El gobierno liberal publicó también un manifiesto en favor de la libertad religiosa al que se opusieron frontalmente los obispos españoles. El obispo de Vitoria, Alguacil y Rodríguez, publicó una pastoral defendiendo la unidad religiosa, mientras que el de Pamplona, el guipuzcoano Uriz y Labayru, arremetió contra la libertad religiosa argumentando que "*la guerra está en el terreno de los principios. La guerra está entre el poder político y el racionalista; entre la luz de la fe y la razón ciega, entre la revelación divina y la soberbia humana, entre Dios y el hombre*". Muy pronto la guerra en el "*terreno de los principios*" habría de trasladarse al terreno de militar.

La revolución liberal del 1868 cargará de energía los dos polos opuestos que durante siete años se enfrentaran con violencia dialéctica, para dejar paso a la violencia armada, pero todavía hay un concilio en ciernes que Pío IX se obstinará en convocar para afianzar "*la fortaleza asediada*" que es la Iglesia en imparable declive.

El concilio del enfrentamiento (1869-1870)

Fue el 18 de Julio de 1870, cuando el Papa Pío IX decretó la infalibilidad del Papa, tras haber sido debatida y aprobada la cuestión por el Concilio

211 F. Rodríguez del Coro, *Revolución burguesa e ideología dominante en el País Vasco (1866-1872),* Diputación de Álava, 1985 p. 202

Vaticano I. Ese día estalló una violenta tormenta en el cielo de Roma. Mientras en el Vaticano se celebraba la votación, los *"placet"* de los obispos y cardenales eran interrumpidos por rayos y truenos que algunos interpretaron como la cólera de Dios al decretarse el dogma. Para otros la promulgación del Dogma acontecía como en el episodio bíblico del Sinaí, cuando las tablas de la ley le fueron entregadas a Moisés en medio de una violenta tormenta.

Pero rayos y truenos aparte, es importante que situemos en el contexto histórico en el que el nuevo dogma se proclama. Ya desde mediados del siglo XVIII la Iglesia católica es objeto de las aceradas críticas del nuevo pensamiento ilustrado que dará pie a la modernidad. El absolutismo teológico es fuertemente contestado y el paradigma científico es asumido en todos los ámbitos del saber. La teología crítica asume la revisión de los postulados teológicos anteriores y las ciencias humanas dejan a la intemperie supersticiones y creencias sin fundamento. La antropología, por su parte, estudia las religiones comparadas y el relativismo se impone en muchos campos del saber. Las sagradas escrituras son sometidas al escrutinio de la crítica literaria y los libros sagrados dejan de serlo.

El dogma de la infalibilidad fue un dogma contestado dentro de la Iglesia y produjo desgarros en el ánimo de muchos obispos y teólogos. Existía una larga secuela de casos históricos en los que quedaba demostrado que los papas solían errar como cualquier otro ser humano. Incluso había habido papas acusados de herejía como Victor I y los papas Ceferino y Calixto, que defendieron la herejía modalista según la cual Dios era una persona indivisa y las supuestas personas eran sólo modos de la persona. También los papas Virgilio y Honorio cometieron errores de bulto, que deberían poner en cuarentena la supuesta infalibilidad papal, pero lejos de ello Pío IX se obstinó en proclamarla.

¿Quién fue el papa Pío IX? Los historiadores de la Iglesia se preguntan sobre la salud mental del Papa que convocó el Concilio Vaticano I y proclamó, a continuación, el dogma de la infalibilidad papal. Su carácter ciclotímico y sus explosiones de cólera lo hacían temible. Era un megalómano confeso y algún psiquiatra ha hablado de esquizofrenia al referirse a él. Una parte importante del episcopado era contrario a la proclamación del dogma e incluso algunos se ausentaron de Roma para no verse forzados a apoyar

el dogma con su presencia. Finalmente el dogma fue decretado en los términos siguientes para regocijo de muchos y el consuelo de los ultramontanos: *"enseñamos y definimos ser dogma divinamente revelado que él, cuando habla ex cathedra, esto es, cuando, ejerciendo su cargo de pastor y doctor de todos los cristianos, en virtud de su Suprema Autoridad Apostólica, define una doctrina de Fe o Costumbres y enseña que debe ser sostenida por toda la Iglesia, posee, por la asistencia divina que le fue prometida en el bienaventurado Pedro, aquella infalibilidad de la que el divino Redentor quiso que gozara su Iglesia en la definición de la doctrina de fe y costumbres. Por lo mismo, las definiciones del Obispo de Roma son irreformables por sí mismas y no por razón del consentimiento de la Iglesia. De esta manera, si alguno tuviere la temeridad, lo cual Dios no permita, de contradecir esta, nuestra definición, sea anatema".* Con la proclamación del dogma la Iglesia católica incurría en un error histórico de consecuencias imprevisibles. Por de pronto alejaba cualquier expectativa de aproximación entre las distintas iglesias cristianas y coronaba una deriva de siglos en la que la Iglesia se había constituido como el centro de la fe de los creyentes suplantando a Jesús e incluso al mismo Dios.

Con el dogma de la infalibilidad se cerraba el círculo del absolutismo teológico iniciado en la Edad Media y la Iglesia se situaba en las antípodas de la modernidad. Con el dogma decretado se producía la definitiva ruptura epistemológica del cristianismo con la modernidad. Una ruptura que siglo y medio más tarde no se ha paliado. Con el dogma de infalibilidad la Iglesia se situó de espaldas a la ciencia moderna y a la nueva racionalidad que fundamenta la autonomía humana.

La proclamación del dogma de la infalibilidad papal era el principal objetivo de Pío IX al convocar el Concilio. El tema tenía una proyección pública innegable y la prensa europea contribuyó de manera importante a su divulgación, provocando una fuerte polarización en la opinión pública entre católicos liberales y ultramontanos. También en el seno del episcopado había posturas contrapuestas con una fuerte minoría contraria a la promulgación del dogma de la infalibilidad. Como más tarde se vio en la votación definitiva de los padres conciliares, que tuvo lugar el día 13 de Julio de 1870, la posición favorable a la infalibilidad obtuvo 451 votos contra 150 votos negativos. La oposición de la minoría enfureció a Pío IX quien "*estaba extremadamente amargado con esta resistencia. Tal como era su modo de proceder, reaccionó ante la oposición no con flexibilidad sino con*

endurecimiento. Enojado… dio la orden de añadir a la fórmula una adición exigida por los infalibilistas extremos[212]". La minoría conciliar abandonó el Vaticano y regresó a sus diócesis de origen.

La minoría de los obispos contrarios al dogma de la infalibilidad procedía de Francia, Suiza y Alemania donde el debate conciliar fue seguido con interés por la opinión pública. Los obispos españoles hicieron piña con Pío IX y destacaron por su intransigente postura a favor del debatido dogma. Pero no fue el de la infalibilidad el único tema tratado en el concilio. El concilio engavilló y compactó las tesis más o menos dispersas en el *Syllabus* y otras formulaciones papales y supuso "*el endurecimiento renovado de la disciplina tridentina*"[213]. En las discusiones se puso de relieve la distinta óptica de los obispos del norte y del sur en lo concerniente a temas morales y canónicos que afectaban a la disciplina del clero y al poder temporal del papado. Entre las promulgaciones conciliares se condenaba la separación entre la Iglesia y el Estado.

El concilio Vaticano I supuso el enfrentamiento de dos posiciones diversas en el seno de la Iglesia; mientras una minoría propugnaba un acercamiento a las nuevas ideas e instituciones de la modernidad, una mayoría se encerró en sus posiciones tradicionales y asumió la mentalidad de *"la fortaleza acosada"*. Este enfrentamiento era fiel reflejo del que existía en el seno de la sociedad europea, aunque en el caso español la Iglesia aparecía unida y beligerante contra la modernidad.

La celebración del Concilio Vaticano I coincidió con la convulsión política que España vivió durante el *"Sexsenio democrático",* que se materializó en una nueva Constitución el año 1870. En dicha Constitución se abolía la esclavitud, se reconocía la libertad de culto, de asociación y de imprenta y se avanzaba en la ampliación de los derechos políticos de la ciudadanía. Aunque la jerarquía eclesiástica española reaccionó con moderada oposición, hubo algunos como los mencionados Caixal y Manterola, que en las Cortes madrileñas arreciaron sus invectivas contra el liberalismo y su gobierno.

212 Klaus Schatz. Op. cit. p. 242

213 Op. cit. 230

Desde el *Semanario católico Vasco-navarro*, Vicente Manterola pontificaba contra los derechos del hombre en contraposición a los de Dios: "*La revolución es la protesta contra la soberanía de Dios: y allí donde hay esa protesta, ora se formule en nombre de la monarquía, ora en el de la república, así en el cesarismo como en el socialismo, hay verdadera, horrible y espantosa revolución… Y cuando se sobrepone el hombre a Dios y se proclaman los derechos del hombre contra los derechos de de Dios, se predica la libertad del hombre contra la autoridad de Dios; y en ese torpe abuso, en este absurdo sistema de libertad, que es la degeneración, el aniquilamiento de la libertad verdadera consiste el liberalismo condenado por la iglesia*"[214]. Esta era la literatura teocrática que, semana tras semana, leían los 637 suscritores del Semanario de Manterola, clérigos en su mayoría.

En este ambiente crispado y con un gran complejo de persecución por parte de la Iglesia surge en el País Vasco la idea del reducto cristiano y tradicional, capaz de resistir los embates de la modernidad. Los fueros son ya a mediados del siglo XIX una cuestión disputada que las instituciones vascas defendían con tesón ante la tendencia centralizadora de los Borbones primero y de los liberales después. Son los tiempos del "*oasis foral*" en los que la literatura foralista vive su esplendor.

La foralidad comienza a ser tenida en cuenta también en los argumentos del clero y comienza a nutrirse una mentalidad donde religión y fueros aparecen como el anverso y el reverso de una misma realidad. Es esta singular amalgama de derechos tradicionales y religión la que dará pie a la idea de un país acosado en su fe y en sus derechos. Manterola fijará el ideal de una teocracia vasca soportada en la idea que "*Dios está en todas partes, porque está en todas las cosas. En todas ellas obra y la acción de Dios es su esencia misma, es el mismo Dios. No se pretenda, pues, eliminarle de las ciencias, de las artes, de ninguna de las esferas en que se ejercita la actividad humana. Allí está Dios; porque Dios es inmenso. ¡Y queréis eliminar a Dios del arte dificilísimo de dirigir a los hombres, de regir los pueblos, de gobernar los estados! No: también la política debe servir a Dios*"[215]. Las palabras del

214 *Semanario Católico Vasco-navarro*, 29-XI-1867

215 Citado por F. Rodríguez del Coro, *Revolución burguesa e ideología dominante en el País Vasco*, p. 191

canónigo donostiarra chocan frontalmente con la autonomía humana, base del edificio de la modernidad. Los fueros como ancestral modo de dirección política querida por Dios serán el modelo a contraponer a la democracia liberal, que no en vano el Concilio Vaticano I ha rechazado y de la que se dirá a continuación que "*es pecado*".

Las misiones populares predicadas por franciscanos, carmelitas y capuchinos, a coro con los discursos de Manterola en Madrid, se disponen a alimentar un rearme ideológico y religioso con el fin de preservar la fe y el modo de vida de los vascos. Primero con la palabra y muy pronto con el fusil, la religión será el carburante de la reacción ante el liberalismo que desembocará en la Segunda Guerra Carlista de los vascos. Este catolicismo bélico tendrá en los ciento setenta y nueve clérigos involucrados en las partidas carlistas su mejor exponente.

Desamortizaciones y agravios de la Iglesia Vasca

Para situar en su verdadero contexto la progresiva polarización y radicalización de la Iglesia vasca, es preciso detenerse brevemente en la consideración de lo que supuso la desamortización de sus bienes a lo largo del siglo XIX. Sin ser nada partidarios de una interpretación "economicista" o marxista de la historia, es evidente que las condiciones materiales del clero afectan en gran medida a sus posiciones ideológicas.

Más que del fenómeno de la desamortización convendría hablar, en plural, de las desamortizaciones, ya que éstas se sucedieron a lo largo del siglo con carácter recurrente. En virtud del Concordato del año 1851 ya mencionado, la Iglesia estaba habilitada para poseer y administrar bienes, pero muy pronto fue violado el acuerdo concordatario por las necesidades de la Hacienda española que no salía de su secular déficit. Una nueva desamortización vino a gravar la economía de la Iglesia y es comprensible la irritación y el enfado de ésta ante las reiteradas demandas fiscales y las expropiaciones.

Pero la historia de las desamortizaciones de los bienes de la Iglesia no comienza con los gobiernos liberales. Los ilustrados del siglo XVIII ya habían puesto los ojos en los bienes *"muertos"* que la Iglesia acumulaba, y

Uztariz, Jovellanos, Olavide, Floridablanca y Gandara entre otros habían hablado de la necesidad de promover la movilización de la propiedad. En Castilla, Extremadura, Aragón y Andalucía la Iglesia española atesoraba gran número de propiedades que muchas veces no obtenían una adecuada explotación. Con el transcurso de los siglos la situación se había hecho endémica y la hacienda pública necesitaba de recursos para implementar sus reformas.

En el País Vasco y en virtud del mencionado fenómeno de la existencia de los patronatos laicos la realidad de las propiedades amortizadas era algo distinta ya que fue principalmente la nobleza quien se había adueñado de las rentas de la Iglesia. Las iglesias regidas por el clero secular carecían de grandes propiedades, pero el clero regular fue acumulando propiedades en número creciente. Había conventos de religiosas y religiosos que poseían un patrimonio importante.

Cuando Carlos III expulsó a los jesuitas, sus bienes fueron confiscados pero el gobierno no los subastó ni los vendió sino que los puso a disposición de una comisión compuesta por cinco prelados que los administró. Los colegios, como en el de la diócesis de Calahorra fueron destinados a Seminarios. El decreto de expulsión de Carlos III desnaturalizaba a los jesuitas por considerarlos súbditos de una potencia extranjera en virtud de su voto especial de obediencia al papa.

La Guerra de la Convención (1793) y la invasión de Napoleón supusieron un grave quebranto para las arcas vascas y la Iglesia hubo de contribuir con dinero en especie y metales preciosos. Los conventos e iglesias se utilizaron como hospitales de campaña y muchas monjas se vieron obligadas a buscar refugio en otros conventos o en sus casas de origen. Las tropas de Napoleón saquearon importantes tesoros artísticos y se incautaron de numerosos bienes eclesiásticos.

Con la restauración de Fernando VII las aguas volvieron a su cauce y la Iglesia recuperó sus bienes, incluidos los jesuitas. Pero el estado de la Hacienda pública era calamitoso cuando los liberales se hicieron con el poder en el trienio 1820-1823. El gobierno volvió a suprimir la Compañía de Jesús y decretó la enajenación de sus bienes. También se suprimieron

el resto de las órdenes religiosas y sus bienes fueron enajenados. Pero la brevedad del trienio liberal impidió llevar a cabo la ambiciosa desamortización decretada por el gobierno. Cuando Fernando VII regresó al poder volvió a restaurar el estado de cosas anterior a la fallida desamortización.

Este vaivén de decretos desamortizadores y su ulterior revocación explica bien a las claras la devoción con que la Iglesia miraba al trono a la hora de ponderar su estatus económico; no será de extrañar, por lo tanto, la estrecha vinculación del trono y del altar a lo largo del agitado siglo XIX.

Tras la muerte de Fernando VII las supresiones de las órdenes regresaron por donde solían y hubo leyes desamortizadoras en los años 1835, 1841 y 1842.

Habida cuenta de la Primera Guerra Carlista (1833-1840), que impidió la aplicación de las desamortizaciones en el territorio vasco, y de la defensa que las Diputaciones vascas realizaron frente a las diversos intentos de desamortización, el empeño del gobierno central se pospuso hasta el año 1866 en el que se procedió a la enajenación masiva de los bienes del clero tanto secular como regular.

En el exhaustivo estudio sobre las desamortizaciones en Gipuzkoa del profesor José M. Mutiloa Poza se hace notar que: "*En general se dio una resistencia oficial y oficiosa a todo el proceso desamortizador, unas veces amparados en los fueros, otras por propia iniciativa del clero, tanto regular como secular, que se niega en rotundo o con reticencias a entregar sus libros de cuentas y a cumplimentar los informes sobre bienes. Se dieron ocultaciones, empréstitos y ventas simuladas y anticipadas… el proceso desamortizador adolece en todos los períodos de lentitud en la confección de inventarios, en el envío de relaciones, cuando no de fragante negligencia, a juicio de la Administración para quien "pocas provincias habrá donde haya tantos bienes llamados a desamortizar, ni en que encuentre tantos obstáculos para llevarlos a la venta*"[216]. Gracias a la complicidad de algunos *jaunchos* y la resistencia de las instituciones forales, la Iglesia vasca no se vio tan afectada como por lo procesos desamortizadores, pero es preciso consignar que la complicidad

216 José M. Mutiloa Poza, *Guipúzcoa en el siglo XIX, guerras, desamortización, fueros*, CAP, San Sebastian, p. 581

de algunos estamentos sociales con el clero vasco tiene raíces que alcanzan lejos. Como botón de muestra, un descendiente de la nobleza guipuzcoana le refería a éste autor la compra-venta ficticia de un convento guipuzcoano por parte de su familia en la segunda mitad del siglo XIX para evitar su desamortización. Un siglo más tarde, la compra-venta ficticia quedó resuelta mediante el juicio que ambas partes acordaron.

La deriva ideológica, cultural y teologal de la Iglesia Vasca en el siglo XIX tiene causas originales en su pertenencia al ámbito de la Iglesia católica, pero la especificidad de los avatares económicos y políticos de su engarce en la sociedad vasca, determinan su posterior actuación histórica.

El liberalismo le impuso a la Iglesia unas circunstancias que explican en buena medida la frontal oposición a cualquier reforma y adecuación a los nuevos tiempos. Las razones del anquilosamiento se vieron, además, reforzadas por el imperativo moral de considerar pecado el liberalismo.

El liberalismo es pecado

Contra el hereje y el infiel sólo cabe la santa cruzada. Satanás es el padre de la revolución y sus adeptos son demonizados con la condena explícita de la Iglesia, que con el *Syllabus*, la encíclica en la que se condenaba la modernidad, alcanzará el cenit de la desmesura. El vicario castrense de los ejércitos carlistas, delegado del papa en la corte carlista y obispo de Urgel, afirmará que el liberalismo es "*la prostituta cabalgando esta bestia infernal que es la francmasonería*". El jesuita guerrillero Goiriena se referirá a los soldados liberales como el "*ejército de Satán*".

Si el liberalismo es obra de Satán y siendo totalmente incompatible con la religión se entenderá fácilmente que la lucha contra el liberalismo es una guerra de religión. Los mozos que luchan en la partida del Cura de Santa Cruz cantarán a su héroe como el león que se enfrenta al malvado masón:

Santa Krutz Gipuzkuan
azaldu dan joia
jenero gaixtuaren

kontrako legoia.
Ia mutilak! Salto ta laister!
Orain duk sasoia!
Aguro gure mende
Diagu mazoia.[217]

El ejército de Don Carlos es un ejército de cruzados católicos y quien no se empeñe en la lucha no es un católico digno de ese nombre, "*quien no esté dispuesto a derramar la sangre de sus venas en pro de la Religión y del Rey legítimo, ese no es católico ferviente, no es católico a secas: es un hipócrita, es un falsario, un mentiroso*"[218]. Se intenta comparar a los carlistas con los primeros cristianos perseguidos por el emperador Diocleciano y sus combates se asemejan a las luchas bíblicas, el periódico *La Bandera Carlista* se expresa en los siguientes términos: "*Levantad los ojos al Norte y a los Macabeos del siglo XIX. En la tierra Vasco-Navarra, como los Asmoneos en Israel, no se lucha sino por la regeneración de la patria y la defensa de los altares; allí como en Judea, el brazo lucha, el corazón ora; allí como en Israel saben que las naciones se han conjurado contra su heroica fe; allí como en Palestina, no se cuenta el número de los enemigos, y al alzarse sobre ellos como fieros leones, se confía a Dios el éxito de la batalla*"[219].

Es en este ambiente bélico y exaltado en el que se lleva a cabo la cruzada carlista de quienes se oponen a las reformas liberales despreciando el peligro de una contienda civil o, acaso, buscándolo denodadamente.

Se trata de liberar a la Iglesia católica y aún al mismo Dios del enemigo liberal. Se invoca a la muerte de los mártires futuros y, una vez declarada la guerra, Torres Asensio promete el paraíso a quienes mueran por su causa: "*El soldado cristiano que tenga la dicha de morir en esta disposición, no será ciertamente canonizado, ni se pondrá su imagen en los altares; más ¿qué importa? Su alma volará derecho al cielo y en sus manos ostentará la palma de*

217 "Es Santa Cruz en Gipuzkoa/ la joya surgida/ cual león/ contra la mala especie/ Ea muchachos! Saltad hacia delante/ Es tiempo ya/ presto someteremos/ al masón"

218 V. Garmendia, op. cit. p. 83

219 V. Garmendia, op. cit. p. 84

la victoria"[220]. El general carlista Lizarraga, santurrón y beato, dirigiéndose a los soldados guipuzcoanos proclama, "*Aquí estamos nosotros, pobres españoles, en lucha con los francmasones de toda Europa, es preciso que seamos mártires de la causa de Dios. Todos aquellos de los nuestros que mueran participarán inmediatamente en la gloria eterna. Dios está con nosotros y la causa por la cual combatimos es su propia causa*"[221].

Lizarraga que pondrá precio a la cabeza del Cura Santa Cruz, destacó más por sus virtudes beatas que por su genio militar y da buena medida del ejército carlista que trata de suplir sus carencias con el fanatismo de sus huestes. Es un ejército de cruzados soliviantado por los curas y dirigido por un estado mayor que pospone las batallas al cumplimiento del precepto o de la misa diaria.

Sería Félix Sardá y Salvany (1841-1916) quien mejor lograría formular la amalgama teológica e ideológica del neocatolicismo integrista, que surgió al amparo del Concilio Vaticano I. Su obra *El liberalismo es pecado* (1884) alcanzó un éxito inusitado, llegando a convertirse en un best-seller de su época. El libro en cuestión es un epítome del integrismo católico y fue traducido al euskera, con el título de *Bai pekatua da, liberalkeria*, por el jesuita José Ignacio Arana, tutor de Sabino Arana Goiri en el colegio jesuita de Orduña.

El País Vasco como reducto teocrático

Durante la II Guerra Carlista, en las poblaciones dominadas por los carlistas se implanta un régimen de vida inspirado totalmente en las enseñanzas de la Iglesia; es ella quien verdaderamente rige la vida de la comunidad y un capellán carlista no se recata de pedir a las autoridades civiles que "*restablezcan por completo la práctica de nuestros mayores de orar por las calles y plazas al toque de oraciones haciendo para ello cesar las diversiones públicas, y que este toque de la Iglesia sea también la señal de terminarlas para que la juventud*

220 V. Garmendia, op. cit. p. 86

221 V. Garmendia, op. cit. p. 86

se retire al hogar doméstico"[222]. También la Diputación de Álava en una de sus primeras disposiciones proveerá que: "*reconociendo universalmente que toda sociedad bien constituida ha de tener por base la Religión y moral cristianas, esta Diputación general, la primera en observar estos principios, resuelta está en no perdonar medio alguno por restituir a la Provincia aquellas costumbres religiosas encarnadas en su fuero, que contribuían poderosamente a la felicidad temporal y eterna de sus habitantes, costumbres que han sido bastardeadas por las doctrinas del liberalismo*"[223]. Topamos, aquí otra vez, con la concepción del tiempo y de la historia como degeneración del hombre y de sus comportamientos, partiendo de un momento óptimo concretado en un ayer sin fecha a partir del cual la humanidad camina hacia su degradación. Lo hemos apreciado en Chaho y en Larramendi, para los cuales la referencia para recobrar la felicidad y el estado natural de hombre se sitúa en el pasado. Son ideologías donde la historia se consuma con la recuperación del estado remoto, en el que la humanidad disfrutó de la plenitud de su primordial pureza e inteligencia. También los carlistas poseen una visión del presente como la negación de un tiempo pasado mejor al que se ha de retornar con el fin de instaurar la felicidad de los hombres y la armonía de la sociedad. La añoranza del tiempo pasado se convierte en melancolía que impregna su visión del tiempo y de la historia. En el caso del carlismo esta melancolía se traduce en un violento rechazo de la modernidad.

Coincide este rechazo de la modernidad con el solemne repudio que la Iglesia formula mediante sus encíclicas contra el modernismo en todas sus variantes. El *Syllabus* es la encíclica donde expresamente se condena el liberalismo y con él las diversas manifestaciones del modernismo. La trágica negativa de la Iglesia a tomar el tren de la historia, es la mayor declaración contra el progreso y la visión positiva de la historia. Ya no cabe el progreso, tan sólo resta la restauración de un tiempo anterior. Sólo cabe la recuperación del pasado mejor.

La reacción al futuro tiene su vertiente ideológica en la aversión a las nuevas ideas y costumbre nuevas, pero tiene también su vertiente material en el rechazo a las nuevas tecnologías y concretamente al emblema de la

222 V. Garmendia, op. cit. p. 106

223 V. Garmendia, op. cit. p. 106

modernidad que representa el ferrocarril. La fijación carlista contra el ferrocarril tiene en la II Guerra Carlista una evidente razón militar y estratégica, ya que supone una vía de penetración de las tropas liberales, pero posee también una razón cultural ya que el ferrocarril representa la inversión extranjera y la ruptura de los modos de vida tradicionales. El cura de Santa Cruz se ensaña contra las instalaciones del ferrocarril e incendia las estaciones de tren de Beasain y Hernani en una acción ejemplarizante al tiempo que militar.

Los carlistas no se declaran contra las ventajas del ferrocarril por evidentes razones de oportunidad, pero arremeten contra los empréstitos que lo han hecho posible. "*Algunos sacerdotes vascos explican la cólera que le provoca esta diabólica invención. Atraídos por los salarios relativamente elevados que ofrecen las sociedades constructoras, a muchos campesinos les repugna después volver al trabajo del campo*[224]". Los ferrocarriles, por otra parte, condenan al paro a un sin fin de artesanos y profesionales del acarreo y es por ello que un jefe carlista declararía, según el periódico *La Gironde*, lo siguiente: "*Queremos destruir todos los ferrocarriles y telégrafos a fin de favorecer a cocheros, carreteros y posaderos. Ya estamos hartos de todas estas invenciones diabólicas*"[225]. El carlismo, en suma, condensa la sorda protesta de los sectores artesanos y económicos que la modernización de la economía y la industria lleva a su extinción.

La ensoñación de una cultura agrícola en la que los baserritarras son el centro de una economía autárquica que se autoabastece es una constante del carlismo que luego el nacionalismo asumirá como propia. Los escritores carlistas que cantan las excelencias de la sociedad agrícola verán su crédito incrementado por el nacionalismo que los acoge como propios; los poetas carlistas Arrese Beitia y J.I. Arana, entre otros, gozarán de gran aceptación entre los nacionalistas. La ciudad en contraposición a la aldea con sus modos de vida ancestrales será denostada, y Bilbao y San Sebastián serán consideradas auténticos focos de perversión moral. También esta fobia anti-urbana será asumida por el primer nacionalismo, lo cual no deja de ser curioso ya que su inicio e invención se producen en un medio tan urbano como Bilbao.

224 V. Garmendia, op. cit. p. 243

225 V. Garmendia, op. cit. p. 242

Existe en el carlismo una gran devoción por lo arcaico y puro, en contraposición al degenerado estado de cosas que el liberalismo y la modernidad han provocado. En este sentido el carlismo es un movimiento eminentemente reaccionario en el sentido más noble de la palabra, ya que es un movimiento reactivo ante la novedad y el progreso. La reinstauración de los modos de vida y de las instituciones del Antiguo Régimen son los emblemas de su acción política.

A medida que se afianza el ejército carlista en algunas zonas de Gipuzkoa, Bizkaia, Navarra y Álava se restauran los privilegios de la Iglesia y se instaura un régimen teocrático donde la religión impone su ley. El afán restaurador del Antiguo Régimen llevará al canónigo Manterola a solicitar la reinstauración de la Inquisición, injustamente desacreditada según él; finalmente no se accederá a los deseos del canónigo por una cuestión de estética política.

De lo que no cabe duda es que el carlismo favorece la paulatina creación de un imaginario colectivo que configura el País Vasco como una unidad política con rasgos diferenciados e intereses específicos. En los documentos carlistas aparecen con profusión las palabras *país*, *nacionalidad* y *patria* referidos al ámbito vasco. Se describe, además, la opresión que el país vive a causa de la mutilación de sus fueros. Indudablemente la mayoría de los carlistas no vislumbraban ningún futuro que pasara por su desvinculación con España.

La insistencia, no obstante, de algunos publicistas carlistas como M. Dorronsoro en recordar el carácter paccionado de la unión de los vascos con Castilla, así como la insistencia en el carácter divergente de los intereses de vasco y castellanos, provoca el surgimiento de la "idea separatista" a medida que la guerra exacerba las pasiones y se acentúa la inquina histórica contra los castellanos. En palabras de la Diputación guipuzcoana presidida por Dorronsoro: "*El gobierno español cuyos intereses son en muchos puntos diametralmente opuestos a los nuestros, puesto que tenemos importantes derechos que respecto a el son otras tantas obligaciones*". El mismo Dorronsoro en el folleto titulado *Lo que fueron los Reyes de España y lo que ha sido y es el liberalismo para con los fueros de Guipúzcoa*, impreso en Azpeitia en el año 1870, explica a las claras el carácter provisional y paccionado de la unión de Castilla y Gipuzkoa muy

en línea con el pensamiento del Padre Larramendi: *"Si Castilla no cumple su compromiso, indisputable es nuestro derecho a declarar rota la unión y a recuperar nuestra independencia, como lo hicieron nuestros abuelos respecto al Reino de Navarra, del que formó parte Guipúzcoa antes que de Castilla"*. Pero para salir del atolladero al que España de la mano de los liberales ha conducido al País Vasco, Dorronsoro antes que la independencia prioriza la vía del carlismo como única salida ante el acoso liberal "*En tan críticas circunstancias, se nos presentan dos banderas entre las que optar; la de Don Carlos VII y la de la revolución*". Dorronsoro no concibe la neutralidad y de manera imperiosa, como buen vasco y mejor católico, asume la bandera del carlismo para restablecer el pacto con España. Pero la idea ha emergido ya… se habla de la posible separación de España. Se habla de derechos, de pactos incumplidos y todo ello contribuye a la creación de un imaginario que una vez verbalizado tomará cuerpo programático en la doctrina nacionalista que tan sólo tres décadas más tarde alumbrará Sabino Arana.

La autorizada opinión de Vincent Garmendia es clara a este respecto, cuando observa que "*arraigando sólidamente ciertas ideas y popularizándolas, los carlistas constituyen indudablemente un arsenal ideológico que otros no dejarán de utilizar… Es indudable que la guerra ha contribuido a que nazca y se acreciente la conciencia nacional de una parte de la población vasca. Es evidente que ha intensificado la fidelidad al grupo y la hostilidad al grupo enemigo*".

El *"Estado carlista"* que se esboza durante dos guerras y se lleva parcialmente a la práctica, reproduce aquella metáfora del Padre Larramendi cuando se refería al País Vasco como el *"mayorazgo de Dios"*. La idea del reducto teocrático y soberano, cobra plausibilidad durante los largos períodos que duran las contiendas carlistas. Podríamos decir que el "*Estado carlista*" prefigura "*in nuce*" la Euzkadi independiente que el nacionalismo vasco postulará en breve.

La idea del reducto soberano y socialista separado de España, será también la ambición utópica de ETA, cuando persiga construir un estado que sea la punta de lanza de la revolución mundial. El reducto vasco como regenerador del neocatolicismo durante el siglo XIX se transformará en el proyecto de un ámbito exento e incontaminado, en la mentalidad de

algunos nacionalistas vascos. Cuando en el año 1931, con ocasión del estatuto de Estella, reivindiquen tanto carlistas como nacionalistas, el establecimiento de relaciones bilaterales entre el País Vasco y el Vaticano, están rememorando inconscientemente aquel estado carlista que Pío IX sancionó de facto.

INTEGRISMO E IGLESIA VASCA

La II Guerra Carlista concluyó el año 1876 con la ocupación de Estella y la consiguiente huída del Pretendiente. Por segunda vez consecutiva el carlismo había perdido su guerra y con ella concluía el enfrentamiento civil entre vascos que había durado siete años. Una gran parte de clero vasco, que sintonizó con los ideales carlistas e incluso participó activamente en la guerra, tenía motivos para sentirse derrotada. Ignacio Villota Elejalde sintetiza en su libro *Iglesia y sociedad, España-País Vasco***,** el sentimiento de aquel clero desnortado y arisco, que veía con amargura el panorama que se le ofrecía: "*este clero afincado en posturas ideológicas netamente reaccionarias e integristas, como el de gran parte de su época, se encontraba a gusto simpatizando con aquellos grupos que, de hecho, no admitían la nueva situación política. Su sitio era el carlismo que como partido político pervivía tras la guerra*"[226]. Pero muy pronto, tras la derrota, el partido carlista conocerá la escisión que tendrá especial incidencia en las provincias vascas. En efecto, tras el final de la guerra, en el año 1879, Cándido Nocedal, como representante del pretendiente en España, reorganizó el carlismo enfatizando su carácter de movimiento católico y efectuando una política muy agresiva, lo cual le enfrentó con sectores carlistas que formaron la Unión Católica. Tras la muerte de Cándido Nocedal, el pretendiente asumió la dirección del partido para evitar enfrentamientos, pero en 1888 acabó expulsando a Ramón Nocedal, hijo de Cándido y

226 Op. cit. p. 159

heredero de su pensamiento, que creó un partido integrista, de pequeño tamaño pero de gran influencia en círculos radicales.

La derrota del carlismo supuso también la abolición de los fueros vascos. El concierto económico habría de ser, en lo sucesivo, el instrumento novedoso que habría de regular la relación fiscal entre España y las provincias vascas. Este instrumento político y económico del Concierto, junto con la desaparición de las aduanas secas, contribuyó de manera decisiva al despegue industrial y comercial de Bizkaia y Gipuzkoa. Con la industrialización tuvo lugar el fenómeno de la emigración y la transformación del paisaje cultural, demográfico y físico de amplias comarcas del País Vasco. Así mismo, el surgimiento de nuevas ideologías y partidos políticos, como el socialista, contribuirán a una trasformación acelerada de la sociedad vasca. La Iglesia Vasca se hallaba ante un panorama nuevo y desconcertante que trataría de enfrentar con viejas recetas y maneras periclitadas.

De manera simultánea al cambio apresurado de los modos de vida de la sociedad tradicional surge en una incipiente, aunque progresiva, conciencia identitaria en pro de los estudios vascos y de la defensa del euskera como elemento nuclear de la identidad vasca. Es este un terreno en el que muchos clérigos vascos se ubicarán con éxito. El resurgimiento cultural vasco tendrá en Navarra su foco inicial y desde allí irradiará a las demás provincias como modelo e inspiración. La figura de Arturo Campíon (1854-1937) será determinante en este proceso de recuperación y reivindicación de la cultura vasca. Campíon fundó la revista *Euskara* el año 1877, tan solo un año después de la derrota carlista. Arturo Campión, que acabará suscribiendo algunas posiciones del nacionalismo vasco, fue un hombre profundamente religioso que profesó las ideas del integrismo antes de acomodarse a las de Sabino Arana.

La conjunción de las graves frustraciones provocadas por el final de la guerra y el resurgimiento de la cultura vasca tiene en el clero vasco un efecto revulsivo. Ello se traducirá en un renovado protagonismo del clero, que se erigirá en abanderado de los estudios vascos. A ello habrá de contribuir la fundación del Seminario de Vitoria que congregará un claustro comprometido con la cultura tradicional de los vascos. Pero antes de que el clero secular con su diócesis recién estrenada y el nuevo seminario en ciernes cobren un protagonismo esencial en el devenir de la sociedad vasca, todavía la

Compañía de Jesús ejercía el liderazgo ideológico, político y teológico en la Iglesia Vasca. Pese a la tortuosa historia de expulsiones, desamortizaciones y secularizaciones, la Compañía de Jesús posee una influencia social determinante a través de sus colegios formativos y de su Universidad, fundada en Deusto el 1886, llamada a ser el semillero de las nuevas élites vascas.

Los jesuitas y la escisión integrista

La Compañía de Jesús siempre estuvo en el punto de mira de los gobiernos liberales, que procedieron a sucesivas expulsiones y desamortizaciones de la orden fundada por Ignacio de Loyola. Como Esteban Goti señala: "*teniendo en cuenta que son educadores quienes abanderan la principal oposición al Estado Liberal. No fue difícil para sus adversarios políticos acusar a la instrucción de los colegios de la Compañía de constituir un reflejo de la mentalidad contrarrevolucionaria que caracterizaba a los jesuitas*"[227]. Con su hegemonía en el panorama educacional español y vasco, los jesuitas se granjearon la enemistad de los liberales que veían en su influjo la causa de la desafección de muchos.

Los jesuitas vascos siempre se llevaron bien con el carlismo. Una de las razones de su privilegiada relación estriba en el hecho de que los miembros de familia de los sucesivos pretendientes carlistas fueron educados por jesuitas. La Compañía de Jesús era, además, una pieza destacada dentro de la defensa de la religión que el carlismo ejercía y según afirma E. Goti: "*la pertenencia a la Compañía de Jesús significaba suficiente aval para ser recibido cordialmente en territorio carlista*"[228]. El afecto que los sucesivos pretendientes carlistas profesaban a la Compañía quedó reflejado en las numerosas visitas realizadas a la casa matriz de la Compañía en Azpeitia y al colegio de Orduña.

La actitud de la Compañía ante el liberalismo, sin embargo, no era solo una cuestión de afectos y relaciones personales, sino que respondía a la profunda convicción de que el liberalismo ataca a la esencia del

227 *La Compañía de Jesús ante la contrarrevolución española del siglo XIX*, Deusto, Bilbao, 2003, p. 105

228 Op. cit. p. 136

cristianismo y a la función civilizadora de la iglesia. Los jesuitas eran, además, absolutamente beligerantes en la cuestión del poder temporal de la Iglesia contestado por el liberalismo.

La vinculación de la Compañía con el País Vasco había sufrido diversos altibajos en sus inicios, pero muy pronto se estableció una relación de recíproca complicidad entre los jesuitas y las fuerzas vivas que dominaron el país durante el Antiguo Régimen. La Compañía se halla presente en los principales avatares del desarrollo histórico vasco a partir del silo XVI.

La Compañía de Jesús vertebra el devenir religioso e ideológico del País Vasco, de manera que en cierto modo puede afirmarse que las incidencias de la historia de la Compañía constituyen los condicionantes de la historia ideológica y política de los vascos. Estas consideraciones vienen al caso ya que, una vez más, el cambio o maduración ideológica que el País Vasco vive en las postrimerías del siglo XIX está íntimamente unida a la suerte de la Compañía.

Esta íntima relación entre la Compañía y el pueblo vasco tal vez la podamos entender y explicar si tenemos en consideración la triple circunstancia que concurre entre esta singular y sostenida simbiosis histórica. En primer lugar se ha de tener en cuenta la especial vocación de los jesuitas para modelar y conformar las mentalidades mediante la predicación y el recurso al ritual de la confesión. Teniendo ambas facetas en cuenta, no será de extrañar el enorme influjo que adquieren en la sociedad vasca a través de las reiteradas misiones, así como por de su labor "confesional", en el sentido estricto del término. Es asombroso, en este sentido, constatar el número de confesiones con los que las misiones populares concluían, cifrándose en millares.

Hemos de tener en cuenta, en segundo lugar, el carácter de monopolio con el que los jesuitas ejercen en la enseñanza a lo largo de la historia. Concretamente en el País Vasco centrarán sus esfuerzos en la administración de colegios y centros de enseñanza que, ateniéndonos al siglo XIX y pese al azaroso vaivén de sus destierros, desarrollan de forma tan eficaz. El colegio de Orduña y la Universidad de Deusto constituyen dos ejemplos señeros de la educación de las elites vascas en medio de las condiciones adversas que tuvieron que vencer.

Finalmente, y en tercer lugar, hemos de constatar la especial coincidencia entre las orientaciones antiliberales y antimodernistas que los jesuitas profesan, con la reiterada tendencia de los vascos al tradicionalismo más inveterado.

Estas tres líneas de acción que los jesuitas potencian en el País Vasco explican, tal vez, la larga, intensa y determinante influencia de los jesuitas en la cultura religiosa y política de los vascos. Una vez más, esta especial sintonía se verá confirmada con el desarrollo del integrismo político en el ámbito vasco, que de algún modo se desarrolla de la mano, cuando no bajo los auspicios, de la Compañía de Jesús.

Cuando a comienzos del siglo XIX la España revolucionaria se amansó y la Iglesia española disfrutó de una especial bonanza bajo el régimen de Fernando VII, los jesuitas destacaron en su obsesión por reinstaurar el Antiguo Régimen y la influencia hegemónica de la Iglesia. En aquella singladura *"reaccionaria",* los liberales tuvieron la confirmación de que la Iglesia en general, y los jesuitas en particular, se situaban en el campo contrario a la libertad y a la modernidad. De aquella experiencia partirá la convicción de que nada positivo podía hacerse con el concurso de los jesuitas y con ello se inició una espiral en la que a cada avance de los liberales correspondía una acción anti-jesuítica. Esta dialéctica nefasta no concluirá hasta bien entrado el siglo XX en el que todavía se hará coincidir la proclamación de la República de 1932 con la expulsión de los jesuitas.

La circunstancia de que la Iglesia en su conjunto y los jesuitas en especial gozaran del favor del absolutismo español, reportó a la larga más inconvenientes que ventajas, pero significó en otro orden de cosas, la simpatía entre la Iglesia y el pueblo llano en lo que concierne al mantenimiento de las formas de vida tradicionales. En el caso vasco la simpatía se verá incrementada cuando el clero se constituya en defensora de la foralidad que reportaba ventajas, a corto término, a la población vasca. En el análisis que el historiador Esteban Goti realiza en torno a los jesuitas y la contrarrevolución, señala acertadamente esta confluencia entre pueblo y clero: "*Esta unión fue más estrecha en las Provincias Vascas y Navarra, en donde los eclesiásticos muy pronto comprendieron que para gozar del favor de la gente no podían sino alinearse en trono a la bandera de la tradición y*

por ende al orden socio económico procedente del Fuero"[229]. La adscripción mayoritaria del clero vasco al carlismo se debió sobre todo a la confluencia evidente entre la defensa de los fueros y la religión en una misma causa, que para los jesuitas se convertirá en la única posible, ya que su supervivencia como grupo estará condicionada a su éxito.

No obstante, una vez perdida en el campo de batalla la causa del carlismo, los jesuitas también habrán de ajustarse a los nuevos tiempos y en la deriva carlista de la posguerra se verán enfrentados al dilema que va a romper la homogeneidad política e ideológica del carlismo. Algunos carlistas, con el Pretendiente al frente, considerarán la conveniencia de adaptar sus posiciones al régimen pseudo-liberal de la monarquía de Alfonso XII, otros por el contrario persistirán en sus tesis antiliberales erigiéndose en furibundos defensores de la *"integridad"* doctrinal del carlismo, que repudia todo entendimiento con el liberalismo y sus secuelas. Es la hora en la que en España arrecia la idea de que "*el liberalismo es pecado*" y el jesuita José Ignacio Arana adapta al país el ideario del sacerdote catalán Sardá y Salvany con su libro *Bai, liberalkeria pekatua da* que tanto éxito tuvo como lema de sermones y azote de melifluos creyentes. El cisma del carlismo se produjo en el año 1888 cuando sus bases se dividieron entre carlistas *"leales"* e *"integristas"*. Era la hora de extraer conclusiones de la derrota militar y los católicos vascos demostraron una vez más su sintonía con la Compañía de Jesús. Al igual que los jesuitas, también los carlistas vascos se dividieron entre sí.

En la lucha entablada en el seno de la Compañía en *"leales"* e *"integristas"* se llegó a convocar en Loyola una Congregación Provincial en la que una mayoría de jesuitas se proclamó partidario del integrismo político, al tiempo que proponía el que la Compañía se declarara afecta a las tesis del integrismo político. Únicamente la prudencia política del provincial Luis Martín evitó semejante despropósito alentando una sutil y educada convivencia con el liberalismo, tal como la generalidad de la Iglesia española e incluso el Papa asumían en los últimos años del siglo.

La escisión que partió en dos al carlismo, aconteció en el año 1888 cuando en el ignaciano día del 31 de Julio, se hizo público el llamado *Manifiesto*

229 *La Compañía de Jesús ante la contrarrevolución española del siglo XIX*, E. Goti Bueno, San Sebastián, 2003, p. 32

de Burgos por el que Nocedal y sus seguidores rompían con el pretendiente carlista achacándole su política de puentes tendidos al liberalismo.

Los íntimos de Jesucristo

¿En que consistía el integrismo y cuales eran sus fundamentos ideológicos? María Obieta, autora de una importante tesis acerca del integrismo guipuzcoano, cuenta una anécdota esclarecedora sobre el perfil de los integristas: Pasaba el rey Alfonso XIII por Tolosa cuando observó un rótulo que decía "Circulo integrista" en un local y preguntó de qué círculo se trataba, a lo que alguien de su séquito repuso"*Los íntimos de Jesucristo, Majestad*". La anécdota ilustra en primer lugar la ignorancia del rey sobre tan particular partido político y en segunda instancia la *"intimidad"* y exclusividad que los integristas observaban con respecto a Dios.

El integrismo fue en efecto una formación política minoritaria y exclusivamente compuesta por personalidades sin gran arraigo social ni electoral. La ideología era la *"tradicional"* del carlismo solo que radicalizada y depurada de toda veleidad pactista con el liberalismo y todas sus múltiples secuelas. Era una formación política profundamente confesional y su núcleo esencial lo constituía la fe católica; como ellos mismos lo definían en su portavoz periodístico donostiarra: "*para nosotros lo más importante, lo capital, lo esencial es Dios, es el reinado augusto y soberano de la verdad católica integra y pura*"[230]. La clave de su profesión programática reside en las palabras "integra y pura" por las que presumen de ser *"íntegramente"* católicos. Su objetivo político es la salvación de España a través de la instauración del tradicional derecho español en contraposición al napoleónico, y solo en último lugar defienden a la monarquía, siempre y cuando ésta tenga por finalidad el restablecimiento del reinado de "*Cristo Rey*".

Lo que, en suma, el integrismo pretendía era reunir bajo su enseña a los tradicionalistas españoles que libres de la impronta legitimista del carlismo solo tuvieren por bandera "l*a soberanía social de Jesucristo*". Ramón Nocedal era el líder carismático de la nueva formación y con el lema de "*Solo Dios basta*", en referencia a la contingencia de la cuestión legitimista, pretendía

230 Obieta M., 1994, p. 713

la regeneración de la nación española debilitada y enferma a causa de las políticas liberales. La regeneración de España se había de dar siguiendo las pautas sociales y políticas del espíritu católico, las mismas que en otro tiempo hicieron grande y fuerte a España. En la versión vasca del integrismo capitaneado por Juan Olazabal el programa se esquematizaba del siguiente modo: *Un Dios: Jaungoikoa. Una patria: La vasca. Un código: Nuestros fueros. Una Nación: España.*

Para mayor abundancia el mismo Olazabal ampliaba su credo: "*cuanto más vascos seamos, y afirmando también todas las demás regiones cada vez más su propia personalidad, hacemos más patria tradicional, hacemos más España, somos más españoles*"[231]. Está claro que al menos en su punto de partida la ideología integrista no aporta gran novedad; es la síntesis radicalizada de los presupuestos carlistas una vez liberados de su hipoteca dinástica. Lo nuevo en el integrismo es el énfasis en la sola idea de Dios y en su absoluta prevalencia en todos los órdenes y fundamentalmente en el político. La jerarquía católica española había asumido la política regeneracionista del gobierno y aceptaba la Constitución de 1876 como un mal menor, los integristas, por el contrario, se declararán en franca oposición a todo lo que sea acomodaticio con el liberalismo. El liberalismo es pecado, proclaman, y punto.

Rechazando de antemano cualquier componenda con el liberalismo y quemando los puentes de cualquier modernización ideológica, el integrismo se impone a sí mismo la coraza de la inmutabilidad ideológica. Solo será posible la implosión sectaria o el anquilosamiento organizativo. Finalmente ocurrirán ambas cosas, pero el integrismo habrá dado vía al nacionalismo de signo integrista. Más no adelantemos acontecimientos.

El integrismo se presentó a la escena política española como el genuino partido católico. Sus ideólogos de referencia serían Sarda y Salvany y Gil Robles con el inestimable pensamiento de Donoso Cortés como contexto filosófico. Los periódicos con mayor influencia serán *El Fuerista* de San Sebastián y *El Tradicionalista* de Pamplona. Consecuentes con el autoritarismo segregado por las organizaciones eclesiales, el partido de Nocedal se caracterizaba por el poder de su fundador tanto en el orden

231 *Liquidando cuentas*, Olazabal J., San Sebastián, 1918, p. 52

interno como en el programático e ideológico. Fue, posiblemente, esta rigidez organizativa y programática la que provocó las tempranas escisiones del grupo.

Orientación nacionalista del integrismo vasco

El Carlismo no dejaba de ser un movimiento político antes que un partido organizado de forma rígida y centralizada; su estructura gozaba de una descentralización que únicamente la referencia al Pretendiente de turno atenuaba. El integrismo, que no era sino una escisión del carlismo, se organizó al modo de una *"iglesia"* secular, siguiendo el modelo de la organización católica. Las necesarias adecuaciones tanto en las contiendas electorales como en las aplicaciones programáticas condujeron al integrismo a sucesivas escisiones en las cuales en el caso vasco adquirieron la forma de una mayor sensibilización por la autonomía organizativa y doctrinal lo cual se tradujo en un acercamiento al nacionalismo emergente ya en Bizkaia.

El principal artífice de la evolución del integrismo hacia las tesis nacionalistas de Sabino Arana fue Engracio Aranzadi "*Kizkitza*", quien al frente del periódico *El Fuerista* protagonizó una lenta pero decidida aproximación a los presupuestos doctrinales de Sabino Arana.

El Fuerista se fundó en Enero del año 1888, pocos meses antes de producirse la escisión carlista con ocasión del *Manifiesto de Burgos,* difundido en Julio. El lema que figuraba en su cabecera era elocuente de los principios que lo inspiraban: "*Si Dios con nosotros, quíen contra nosotros*" que rememoraba aquel otro atribuido al Arcángel San Miguel que proclama "*¿Quién como Dios?*" El lema indicaba la proximidad con Dios, a la vez que denotaba el carácter beligerante de su programa. Cuando *El Fuerista* cerró nueve años más tarde, en 1897, su lema era ya el de "*Jaun-Goikoa eta lege-zarra*" que es la versión guipuzcoana del lema sabiniano. En nueve años, el periódico pasó de ser carlista a integrista, para finalmente ser nacionalista. Es esa precisamente la peripecia vital e ideológica de muchos que, como Engracio Aranzadi, formarán el primer sustrato organizativo del Partido Nacionalista Vasco que en Bizkaia había echado ya a andar.

El integrista, lo hemos señalado ya, no era un partido de masas sino que tuvo su mayor arraigo en las filas del clero rural y en el de algunas órdenes religiosas con especial incidencia de los jesuitas, que mayoritariamente se significaban como integristas. Azpeitia, Azkoitia, Zumaia y Rentería era los núcleos más activos e importantes del integrismo guipuzcoano. Los bastiones jesuíticos de Loyola, Durango, Orduña y la Universidad de Deusto eran enclaves determinantes de la ideología integrista.

María Obieta señala en su tesis el corrimiento habido en el clero urbano, en el sentido de que en el movimiento carlista era el clero rural el mejor soporte de su ideología y en el integrismo será el clero urbano quien suplante el protagonismo de los curas rurales. Este protagonismo de los elementos urbanos como fermento de la nueva ideología es parejo al del nacionalismo vizcaíno, que tuvo en sus primeros momentos un soporte en el medio urbano, aunque añorante de un ruralismo idealizado.

El integrismo se valió, al igual que lo hizo el carlismo y lo continuará haciendo el nacionalismo, del enorme ascendiente del clero sobre la población de los pequeños núcleos rurales; ascendiente que no se tendrá ningún empacho en reconocer, cuando con ocasión de las elecciones del año 1891 en *El Fuerista* se dice que: "*el clero tiene y ejerce una influencia especialísima en la masa electoral y ese clero en su inmensa mayoría, si trabaja y aconseja, si enseña y exhorta a favor de la causa católica y esto por medios persuasivos, suaves, prudentes y razonables*"[232]. Muchos de los curas, en efecto, actuaban como auténticos agentes electorales valiéndose del púlpito y de la siempre eficaz arma electoral del confesionario.

El integrismo vasco adolecía de una cierta carga elitista determinada por el origen social de muchos de sus miembros. He señalado ya la presencia de sacerdotes, tanto rurales como urbanos y he de anotar ahora la pertenencia a profesiones liberales de no pocos de sus miembros significativos. Abogados, médicos y algún que otro industrial figuran entre los dirigentes del integrismo.

Paulatinamente el integrismo vasco fue soltando amarras del asfixiante

232 Citado por M. Obieta, op, cit. p. 723

control que Nocedal imponía desde Madrid y las tesis a favor de una autonomía de gestión así como de un perfil ideológico más acentuado fueron ganando terreno y consistencia. Desde *El fuerista* se fue enfatizando la reivindicación foral y promoviendo una mayor descentralización interna del partido. Poco a poco el lema "*Dios y Fueros*" se convirtió en el lema central y predominante del integrismo vasco, que desde sus orígenes españolistas evolucionó a la demanda de una autonomía provincial para la provincia guipuzcoana. Fue Engracio Aranzadi quien lideró esta evolución y en ella se encontró con que Sabino Arana había recorrido un camino similar, alcanzando conclusiones más radicales y políticamente más extremas.

A la evolución nacionalista del integrismo guipuzcoano concurrieron diversas circunstancias que empujaron hacia una reformulación del integrismo en clave más radical y local; en definitiva, el nacionalismo no será sino una conclusión política del integrismo político-religioso que se generó como una escisión del carlismo.

Los fracasos electorales, la falta de arraigo en la población, así como las críticas y desconfianzas por parte de la jerarquía católica sirvieron de acicate para la reformulación política del integrismo vasco en clave nacionalista. Pero el desencadenante de la evolución integrista en Gipuzkoa fue lo ocurrido en las elecciones del año 1897, en las que las vacilaciones y contradicciones de Nocedal en presentar candidatos, que finalmente cuajó en una *"alianza"* puntual con los liberales con la finalidad de cortar el paso a los carlistas, se cosechó una derrota sin paliativos. A partir de las mencionadas elecciones el integrismo guipuzcoano se escindió entre *"nocedalistas"* y *"fueristas"*, que liderados por Aranzadi fueron expulsados del partido integrista accediendo a las posiciones netamente nacionalistas de las que *El Fuerista* se convirtió en divulgador.

El documento con el que rompieron con el integrismo de Nocedal se publicó en el *El Fuerista* el 31 de octubre de 1897: "*La unión de los verdaderos fueristas y católicos para luchar contra exóticas banderas; y apartarse de la política de los partidos imperantes, liberales y tradicionalistas, para recuperar las libertades perdidas para los estados euskarianos*"[233]. Ya en esta declaración apuntaba la terminología sabiniana con la mención a los *"estados euskarianos"*.

233 M. Obieta, op. Cit. p. 726

El integrismo fiel a Nocedal fue capitaneado por Juan Olazabal que con el periódico *La Constancia,* editado en San Sebastián, se convirtió en acérrimo contrincante del nacionalismo. Éste se implantaría paulatinamente en el conjunto de Gipuzkoa partiendo de las poblaciones más importantes y ayudadas por el clero más dinámico y culto. El integrismo liderado por Juan Olazabal, quien conocía personalmente a Sabino Arana por haber sido ambos condiscípulos en el colegio de los jesuitas de Orduña, se mantuvo en sus feudos de Azkoitia y Azpeitia sobre todo, compitiendo duramente con el nacionalismo emergente. El periódico *La Constancia* se mantuvo fiel a los presupuestos fundacionales del integrismo y entre sus colaboradores contó con la pluma de un joven seminarista llamado José Miguel Barandiaran.

De la cercanía ideológica entre integrismo y nacionalismo nos da una idea la declaración de Sabino Arana Goiri en el año 1893, en el sentido de que en el caso de que él hubiera sido *"españolista"* hubiera pertenecido al partido integrista.

Con ¡Solo Dios, basta!

El integrismo se convirtió para muchos, carlistas o no, en el crisol que fundió las ideas de la Patria y de Dios sin mezcla de cuestiones dinásticas ni otras adherencias, que cuestionaran la incontestable preeminencia de Dios. El lema fundacional del nacionalismo en el sentido de que "*con Dios, basta*" era compartido, en última instancia, por integristas y nacionalistas que tan solo diferían en la explicitación de la patria querida por Dios. España era la patria que según los integristas era la elegida de Dios y Euzkadi sería para los nacionalistas la patria preferida por Dios. El Lema de "*Jainkoa eta Lagi-zarra*" de Sabino Arana, bien podría permutarse por el de "*Jainkoa eta Foruak*", defendido por los integristas. Ocurrirá que el concepto de "*Lagi-zarra*" resultaría ser un concepto más complejo y dinámico que el anquilosado término de "*Foruak*" que lo mismo valía para un roto que para un descosido. El de los fueros era un término polisémico al que todos podían recurrir sin empacho, mientras "*lagi-zarra*" tenía un contenido inequívocamente anti-español.

El camino que llevaba del carlismo al nacionalismo pasando por el integrismo, lo conocía mejor que nadie Don Arturo Campión, que había sido

elegido diputado a Cortes por Pamplona gracias a los votos integristas. En el año 1912 publicó el libro titulado *Carlismo, Integrismo y Regionalismo,* que recogía una serie de artículos publicados con anterioridad. En él dibuja con rigor el camino que históricamente conduce del carlismo al nacionalismo. Arturo Campión fue un hombre versátil en lo político, que difícilmente se encasillaba en el estrecho ámbito intelectual de un partido. Simpatizó con el integrismo aunque muy pronto colisionó con Nocedal, indiscutido caudillo de la formación integrista.

En las elecciones del mes de marzo de l893 Campión obtuvo el acta de diputado por Pamplona y se encontró con que era el único portavoz de la formación integrista, ya que Nocedal no pudo acreditar su acta de diputado por Azpeitia. En las Cortes actuó por libre sin ajustarse al peculiar rigor integrista de Nocedal, con quien chocó abiertamente antes de finales de año. Como consecuencia de su discrepancia con Nocedal le fue retirada la confianza del partido integrista y Campión evolucionó hacia las posiciones del nacionalismo vasco. Su recorrido político lo convierte en testigo excepcional y analista lúcido del ámbito ideológico que recorre el tránsito del carlismo al nacionalismo, pasando por el integrismo. Su mirada crítica del carlismo es fruto de una evolución intelectual que le lleva a preferir el regionalismo como vía de regeneración de España y del País Vasco. Su pensamiento es ecléctico e incluso asume algunas de las posiciones de Pi i Margall, referidas a la organización federal de las naciones españolas. Su solidez ideológica y la experiencia política acumulada, le servirán a Campión para vaticinar con prontitud el éxito que era de esperarse para el nacionalismo vasco que Sabino Arana trataba de impulsar desde Bilbao.

Campión es inexorable cuando denuncia el uso abusivo y falaz que los pretendientes carlistas habían hecho de la sensibilidad y apego de los vascos por sus fueros. Campión ve en el movimiento carlista algo mucho más rico y complejo que la mera cuestión dinástica que interesa a sus dirigentes, ya que "*era el carlismo una inmensa fuerza ciega, un laberinto de tendencias, con frecuencia inconciliables, una tesis negativa que el día del triunfo hubiera planteado los más difíciles problemas, careciendo de soluciones concretas para resolverlos, un hervidero de sentimientos vivísimos no condesados en ideas*"[234]. De la condensación de las ideas se ocupó el integrismo y también

234 Campión A. op. Cit. p. 24

el nacionalismo, cuando nutriéndose de la "*inmensa fuerza ciega*" que fue el carlismo, trataron de ordenar las palabras y llenarlas de contenido político, renegando siempre del origen.

Campión piensa que nunca se dio una compenetración leal y mutua entre el espíritu carlista y el espíritu foralista. Reiteradas veces prometió Don Carlos el juramento de los Fueros de Navarra, pero si bien juró los de Bizkaia y Gipuzkoa, debido a la insistencia de Dorronsoro, jamás juró los de Navarra "*ni adoptó disposición alguna que se encaminase a restaurar nuestros antiguos organismos*"[235]. Más no quedo ahí la impostura del carlismo ya que también engañó a sus seguidores en el tema de la religión y de su prevalencia sobre todas las cosas.

Campión aunque nunca militó en el partido integrista compartía, sin embargo, su lema de "*Con Dios, basta*" que subordinaba todo a la religión. Si la religión era subordinada a los intereses del Carlismo, ello suponía que "*en una palabra, se convierte el triunfo de la Iglesia en consecuencia de una revolución radical que destruya toda la legalidad existente en beneficio del carlismo* (y en esto) *erraba el juicio de que el Carlismo era el único procedimiento para lograr la restauración católica*"[236]. Campión pensaba honestamente en la autonomía del ámbito religioso y aunque propugnaba el carácter primordial de la religión sobre los demás ámbitos, desconfiaba con razón de la utilización política. No cabe la identificación de un credo político con la religión tal como hacía el carlismo ya que "*el dogma religioso del carlismo era un dogma puramente verbal, maleable, compatible con todo género de atenuaciones y restricciones*"[237]. Lo que alienta en Campión, es en suma, una total ausencia de simpatía con las personas de los pretendientes carlistas y sus cortesanos.

Es tal vez la desconfianza instintiva del intelectual, que es Campión, lo que le impulsa a desconfiar de los dirigentes políticos, se llamen éstos Don Carlos o Nocedal. Campión tiene, sin embargo, una fe ciega en los carlistas

235 Campión A. op. Cit. p. 27

236 Campión A. op. Cit. p. 32-33

237 Campión A. op. Cit. p. 35

de a pie que, al igual que los antiguos realistas, solo pretendían servir y defender la religión de sus mayores. Así se explica que "*la idea religiosa levantó del terruño heroicos batallones, transformó a toscos aldeanos en generales y caudillos coronados de laurel; inspiró esperanzas irrestañables e intransigencias diamantinas; encendió el valor indomable del guerrero y mantuvo la serena firmeza del mártir por la religión vive el carlismo; contra la religión ni siquiera hubiera podido nacer*"[238]. Campión conoce la terrible fuerza de la religión como artífice de grandes empresas humanas y piensa que sin el impulso de la religión nada son los proyectos humanos y da la puntilla al carlismo como movimiento histórico al considerarlo falto del espíritu religioso pues se le antoja "*un hecho grandioso pero imperfecto e inacabado; brújula sin norte, montaña sin camino, mar sin puerto; protesta tartamudeada de las cosas caducas. Se perpetúa como un residuo inasimilable de los pasado…*"[239]. Finiquitado su carlismo, Campión simpatiza con el integrismo ya que este proclama en su frontispicio "*Dios es lo primero; solo Dios basta*", pero también es consciente de que tomando al pie de la letra su programa y su lema no es posible el ejercicio de la política ya que ésta es pacto y compromiso. Por eso dirá que "*de tomar las palabras de la Manifestación* (el programa fundacional del integrismo) *tal y como suenan, no nos quedaría a los católicos otro arbitrio que expatriarnos e ir a poblar nuevas tierras*"[240]. Pero Campión desea fervientemente no irse a otras tierras fuera de su Navarra y buscará la unidad de los católicos allá donde realmente sea posible, e intuye una unidad en la patria. Es la aportación que agradece al integrismo: el descubrimiento de la Patria como punto de arranque para salvar al estado. Dios está latente en la Patria y desde ella hay que propiciar la restauración al Estado: "*El integrismo posee un principio de fecundísima vida en su idea de Patria, la cual, si es la segunda (la primera es Dios) en el orden de la dignidad, es la primera en el orden de los hechos, puesto que solo mediante la Patria cabe el reconocimiento de la soberanía de Dios sobre el Estado*"[241]. De forma compleja y aún balbuciente Campión acaba por formular la idea de la Patria como viático divino. Si simpatiza con el integrismo es porque

238 Campión A. op. Cit. p. 37

239 Campión A. op. Cit. p. 79

240 Campión A. op. Cit. p. 87

241 Campión A. op. Cit. p. 101

descubre la idea de Patria como imagen de Dios. Es por la patria como Dios se nos desvela y es por el camino de la patria como reconocemos a Dios. El punto de inflexión que marca Campión, es vital en el desarrollo ulterior del nacionalismo como fórmula acabada del reinado de Dios. La patria, léase nación, equivale a Dios, ya que es su"*reconocimiento*".

El integrismo se define como la ideología en la que *"solo Dios, basta"* y, la patria en cuanto emanación natural de Dios que se manifiesta, es parte constitutiva de su pensamiento. Campión quiere pensar que el integrismo supone un punto de no retorno con respecto al carlismo y a todas las demás fórmulas del pensamiento tradicionalista. "*Hasta ahora el tradicionalismo pretendió implantar sus ideas de arriba abajo, destruyendo los organismos políticos existentes, sentando a un rey suyo en el trono, para que desde este, como de una fuente manasen las reformas apetecidas. El principio era falso: desconocía la verdad de que no son los gobiernos los que hacen la sociedad a su imagen, sino la sociedad la que hace los gobiernos a la suya*"[242]. No se trata ya de pelear por un rey u otro, incluso por una forma de gobierno u otra, ya que lo que conforma el Estado ideal no son los gobiernos sino la sociedad constituida en patrias. Es de abajo arriba como se articula el Estado ideal y por el designio de una cúpula que dicta las reformas de la sociedad. La sociedad se halla articulada en patrias que son las que constituyen el Estado. Este es el concepto de regionalismo que Campión revindica y no tiene empacho alguno en equiparar a las regiones con las nacionalidades; así lo formula al diseñar el Estado federal partiendo de las *"pequeñas patrias"* o nacionalidades: "*Es el regionalismo una doctrina que responde admirablemente al sentimiento patriótico, común en España, la cual, en virtud de causas étnicas y geográficas, creó diversas nacionalidades, que, al constituir otra nacionalidad superior, no entendieron perder, ni de hecho han perdido su personalidad histórica. Si hay algo genuino y castizamente español, es el amor a las pequeñas patrias, las tendencias particularistas, la afición a constituir el Estado por vínculos federales*"[243]. De esta constatación de que el Estado federal acoge en su seno a las nacionalidades o patrias históricas, Campión concluye que "*Este siglo es el siglo de las resurrecciones nacionales; y a nadie que conozca la historia contemporánea le puede parecer imposible, a priori,*

242 Campión A. op. Cit. p. 101

243 Campión A. op. Cit. p. 103

que en el coro de las naciones resucitadas, lleguen a tomar asiento las naciones íberas"[244]. Pero el punto de no retorno que Campión cree haber encontrado todavía no es lo suficientemente rotundo ni definitivo. Todavía se ha de ahondar más en la noción de patria para encontrar el punto de inflexión que hará definitivamente caduco al tradicionalismo que concibe a España como la nación matriz de todas las patrias. La patria cuando lo es de verdad, es exclusiva y no cabe encapsular una patria dentro de otra sin que se resienta la nación que gravita en toda patria verdadera.

Campión ha entrevisto el camino pero necesitará escuchar la formulación de la nación vasca para considerarla exclusiva y excluyente. Será Sabino Arana quien acentuará el punto de inflexión haciéndolo irreversible. Falto todavía de un asidero conceptual sólido, Campión se pierde en circunloquios retóricos sin decidirse a soltar amarras, pero atisbando ya el hecho nacional de Navarra y las Provincias Vascas como "*trazado por el dedo de Dios*". Bajo el concepto de Restauración Foral, Campión concibe la "*restauración de las instituciones y de los organismos*" de Navarra y de las Provincias Vascongadas, pero no una restauración cualquiera sino verdaderamente católica, puesto que católicas eran las instituciones de los vascos.

La política *"heterodoxa"* que ha degenerado a España ha sido obra de los Poderes Centrales, mientras que la resistencia católica ha corrido a cargo de las regiones. "*Los reyes llámense Austrias o Borbones, que destruyeron y amenguaron las autonomías históricas españolas, allanaron el camino a la Revolución*"[245]. Según Campión, es el momento del renacer las nacionalidades para desde ellas construir un Estado católico.

Campión concibe el renacer de las naciones históricas de España como el medio más eficaz de regenerar España, según los criterios católicos contenidos en el programa integrista. En este sentido es similar la apreciación de Sabino Arana, cuando proclama la necesidad de regenerar la patria de los vascos según los criterios católicos. Pero Sabino Arana dará por insalvable al resto de España y tan solo le importará la regeneración de Euzkadi. Pensando en españolista Campión todavía soñará con una España regenerada

244 Campión A. op. Cit. p. 105

245 Campión A. op. Cit. p. 108

en virtud de una patria vasca restaurada y católica para lo cual "*solo Dios, basta*", pero a Arana Goiri considerará que "*solo Euzkadi, basta*". Ambos, Arana y Campión son integristas, tan solo les separa aún la conciencia de sus patrias exclusivas. Campión no tardará en dar la razón a quien con "*intransigencia diamantina*" dirá que "*sólo*" Euzkadi es la patria de los vascos.

El integrismo de Sabino Arana Goiri

Del carácter integrista de Sabino Arana Goiri nos dejó constancia el propio jefe de filas del integrismo guipuzcoano y amigo personal suyo, Juan Olazabal. Olazabal pertenecía a una de las importantes familias históricas del carlismo vasco. En la II Guerra Carlista muchos carlistas pudientes se refugiaron en el País Vasco francés huyendo de las represalias de los liberales. Entre San Juan de Luz, Biarritz y Bayona se paseaban los famosos "hojalateros" que tanta inquina despertaban en el Cura de Santa Cruz y sus seguidores; en los cafés de la costa vasca los exilados carlistas, seguían el curso de la guerra formulando todo tipo de conjeturas y sugerencias que comenzaban por la ¡*Ojala* ! y de ahí el mote de hojalateros.

Entre las familias que se refugiaron en la costa vasco-francesa se hallaban las de Olazabal, Olaso, Monzon, Arana Goiri, Ramery y otras de resonancia carlista. Juan de Olazabal y Luis Arana Goiri fueron condiscípulos en el colegio que los jesuitas tenían en Poyanne y más tarde continuarían estudiando juntos en el colegio de Orduña. La amistad entre Sabino Arana y Juan Olazabal debió de ser entrañable, ya que habían compartido el exilio y la educación en los centros jesuitas. Sabino Arana Goiri no llegará a confesar su pertenencia al partido integrista, tal vez debido a un prurito de pureza ideológica, pero no ocultó su simpatía por el partido político que su amigo llegó a liderar en el País Vasco. Llegó a afirmar, que de militar en alguna formación, ésta sería la integrista. Las relaciones entre Juan Olazabal y Engracio Aranzadi (*Kizkitza*) tuvieron otro carácter menos amable ya que ambos hubieron de fijar sus posiciones políticas estableciendo mutuas diferencias y debatiendo de continuo en el terreno de la política cotidiana. Las polémicas se encadenan entre Olazabal y Aranzadi y sobre todo el primero arremete con asiduidad contra el emergente nacionalismo que en Gipuzkoa encabezaba *Kizkitza*.

Olazábal siempre pensó que el nacionalismo sabiniano era recuperable y no cejó en el empeño de señalar lo mucho que unía a su formación con la de los jelkides. Sobre todo cuando en los años veinte el PNV sufre su primera escisión entre los de Aberri y Comunión, Olazabal piensa que es posible el acercamiento entre el Partido Integrista y Comunión Nacionalista. Incluso, recordando sus vínculos personales con el fundador del nacionalismo vasco se permitirá dar lecciones a los jelkides arguyendo la profunda religiosidad de Arana Goiri, así como el pasado integrista de este.

Sea como fuere, la brecha que separa al integrismo político y al nacionalismo sabiniano es una quiebra de carácter irreversible y la razón estriba en que ambas formaciones políticas postulan naciones distintas, que en el caso sabiniano son además antagónicas.

El antagonismo entre Euzkadi y España no significa, sin embargo, que las formaciones de Olazabal y Sabino Arana no compartan la común concepción religiosa anclada en el más rígido de los integrismos. El carácter ultramontano de las ideas religiosas de uno y otro son equiparables, pero discrepan en asignar a la Patria contenidos radicalmente opuestos.

Olazabal proclama que su patria es la vasca, pero la engloba en una patria superior que es España. Sabino Arana, por el contrario, concibe a la patria vasca como exclusiva y excluyente de cualquier otra. España para Sabino es la "*no-patria*", es la entidad política que oprime y sojuzga a su única patria: Euzkadi. El lema de "*solo Dios, basta*" de los integristas engloba a la nación española como reveladora de Dios; por su parte Sabino piensa que "*solo Euzkadi, basta*" como nación que media entre ella y Dios.

Para Olazabal no estaba reñido ser vasco con ser también español, cuando define sus múltiples pertenencias: "*En Europa, somos españoles. En España, vascos; en Vasconia, guipuzcoanos, vizcaínos , en Guipúzcoa de nuestros respectivos pueblos y en cada pueblo de nuestra familia*"[246]. Sabino Arana admitirá gustoso su pertenencia a Europa, pero no así a España, ya que para él son incompatibles ambas pertenencias. La pertenencia a la patria es para Sabino una cuestión ontológica que viene definida por la

246 *Cuestiones candentes*, p. 75

biología y se concreta en la idea de raza. La patria, para Sabino Arana, es la de su raza y ésta solo puede existir pura e incontaminada.

Juan Olazabal desistió de su empeño de unir a integristas y nacionalistas en una común estrategia política cuando en 1932, el PNV prefirió entenderse con las fuerzas republicanas, antes que con los tradicionalistas. Cuando se declaró la Guerra Civil de 1936, Juan Olazabal fue detenido en San Sebastián junto a otros destacados tradicionalistas, y cuando las tropas de Mola estaban a punto de entrar en San Sebastián fue transferido a la cárcel de Bilbao. En plena Guerra Civil, *Kizkitza*, que a la sazón era el director del periódico *Euzkadi*, visitó a Olazabal en la prisión y consta la emotividad del encuentro. A los pocos días Juan Olazabal y Ramery fue asesinado en su prisión bilbaína, durante los asaltos a las cárceles del día 4 de Enero de 1937. El control y la seguridad de la cárcel dependían del recién nombrado Consejero de Interior Telesforo Monzón. Los padres de Monzón habían compartido exilio con los de Olazabal, cuando este era todavía un mozo que se sentaba en las aulas con los hermanos Arana Goiri.

Si nos hemos demorado en la figura de Olazabal, es por la necesidad de situar en su auténtico contexto político y religioso el surgimiento del concepto de *"patria"* en los años finales del siglo XIX. Pienso que es del integrismo desde donde nace el concepto político que Sabino Arana Goiri asumirá como"*una revelación*" el día de la Pascua de Resurrección de l882. Olazabal, por otra parte, pone en duda la fecha de la "*revelación*", ya que según él Sabino Arana continuó siendo integrista hasta 1888, año en el que ambos siguieron la escisión integrista del carlismo.

Sobre la forma moderna e ilustrada de la idea de la nación vasca, Campión rechaza explícitamente su posibilidad en aras de la fidelidad a la doctrina del integrismo; rechaza por "*laica o secularizada*" a la "*nación pulverizada y disuelta en ciudadanos*"[247]. Campión no es partidario del Estado moderno que además de ser laico y secularizado es "*la encarnación y el dispensador y el fundamento de todo derecho, el organizador de toda relación jurídica y la condensación absoluta de toda la vida nacional*"[248]. Desconfía

247 Campión, op. cit. p. 109

248 Campión, op. cit. p. 108

Campión del Estado nacional moderno que considera nocivo para los católicos, y se inclina por potenciar el nacionalismo de las pequeñas patrias con el fin de poder "*mantener coactivamente el imperio de la verdad católica*". Otro tanto piensa Juan Olazabal cuando escribe que "*yerran y se equivocan lastimosamente, quienes aspirando a ser nación, dejan de lado a Dios, y hacen caso omiso de su Religión sacrosanta, el factor de índole moral más intenso y trascendente para la vida nacional*"[249]. Ambos, Campión y Olazabal, prefieren la *"patria"* conformada según el ideal católico que se materializa en una teocracia donde Dios es única y obligada referencia. Es una patria que hace posible el lema de "*solo Dios, basta*". Es la patria que Sabino Arana concebirá como necesariamente exenta de España por imperativo divino, ya que si Euzkadi sigue unida a España está impedida para servir a la voluntad de Dios: "*está pecando contra Dios*". Así lo afirmará taxativamente en el artículo publicado el día 11 de julio de 1897 con el título de "*Efectos de la invasión*". España es la invasora y Euzkadi la patria invadida, la invasora impide a los vascos salvar su alma y procurar la gloria de Dios, la independencia de Euzkadi es por lo tanto un imperativo moral que Dios requiere de los vascos.

Mucho se ha dicho y escrito acerca de la manera pobre e intelectualmente deleznable, con la que Sabino Arana formuló los fundamentos de la nación vasca. Se ha mencionado la influencia del romanticismo alemán y también de los escasos mimbres teóricos con los que contaba para urdir la noción de Euzkadi. Sin embargo, lo que acontece no es sino una lúcida opción por la formulación más tenebrosa de la nacionalidad vasca. La raza como fundamento y Dios como razón y excusa, son otras tantas determinaciones que se enmarcan en el profundo integrismo que profesa Sabino Arana.

La ciencia política de finales del siglo XIX y las teorías modernas acerca de la nación y del Estado habían alcanzado un desarrollo óptimo, que en muchos aspectos no ha sido aún superado en sus grandes articulaciones. Todo el utillaje conceptual y político para formular la opción de un nacionalismo vasco moderno y democrático existían ya en el año 1897 y Sabino Arana los tenía a su alcance, incluso es posible que al modo de Campión los conociera. Sin embargo, la opción sabiniana se efectuará desde el mundo conceptual ya caduco del Antiguo Régimen y de la mano de

249 Olazábal, op. cit. p. 69

una cosmovisión teocrática pre-moderna. Sabino Arana, cuando formuló la teoría de la nación vasca estaba coronando la ensoñación de Larramendi. No supo articular un nacionalismo acorde con el siglo que había dado la espalda al Antiguo Régimen. Por su opción antiliberal e integrista, la nación que alumbró Sabino Arana era una regresión al pasado, que no respondía a los desafíos que la modernidad deparaba al País Vasco.

Todavía nos pesa su opción.

EL PRIMER NACIONALISMO Y LA IGLESIA VASCA

Si alguien ha determinado la historia del País Vasco en los últimos ciento cincuenta años es, sin duda, Sabino Arana Goiri. Él fue quien formuló la idea de la nación vasca en su acepción política y su vasta herencia pesa todavía sobre la sociedad vasca. Sabino Arana fue un hombre profundamente religioso y su concepción teocrática de la política marcó el devenir del primer nacionalismo vasco, que no abandonará sus postulados religiosos hasta las primeras décadas del siglo XX. En su adolescencia, Sabino Arana fue educado en los postulados del integrismo religioso y político en el colegio que la Compañía de Jesús regentaba en Orduña. No es posible entender la especial configuración del nacionalismo vasco sin tener en cuenta la personalidad de su fundador y el carácter religioso de su planteamiento político. Sabino Arana no es un gran teórico, ni siquiera es original en sus planteamientos políticos, pero nadie como él supo conectar con el inconsciente colectivo de buena parte de los vascos de finales del siglo XIX.

El integrismo político-religioso de Sabino Arana

El nacionalismo vasco tal como lo concibió Sabino Arana era mucho más que un programa político o una organización política, era ante todo un planteamiento religioso que tenía inmediatas derivaciones políticas. Cabe decir, que Sabino Arana Goiri fundó una religión política.

El Partido Nacionalista Vasco fundado por S. Arana ha ido depurando los aspectos más estridentes del ideario aranista y su ideología política es hoy homologable a cualquier otra, pero la herencia ideológica de Sabino Arana Goiri se deja sentir con fuerza en el conjunto del nacionalismo vasco y sus diversos partidos. La herencia, a veces intangible pero siempre eficaz, consiste fundamentalmente en el carácter trascendente que Sabino Arana confirió a la política como modo especifico de realización personal y colectiva, al vincularla con la dimensión religiosa. La patria como entidad primordial y escatológica se convierte para Sabino Arana en un trasunto de la deidad. La patria significada como un modo de vida regulado por la *"lagi-zarra"* es una dimensión que trasciende a lo meramente territorial: "*Por patria se entiende no un pedazo de éste planeta que llamamos tierra, ni un grupo físico de estos habitantes suyos que llamamos hombres ( ), sino la sociedad, pueblo, nación a que por naturaleza pertenezca uno, constituida y organizada en orden al santo fin de toda sociedad de hombres: (morir por la patria) no es morir por causa mundana, sino morir por Dios. Fin último de todas las cosas*"[250]. Para Arana Goiri, la patria es el medio idóneo y exclusivo para acceder a Dios. La patria se erige en el imperativo moral que regula y ordena las acciones más heroicas y generosas. El patriota sabe que no es en este mundo donde obtendrá su premio y que sólo Dios lo ha de premiar.

La patria posee entidad propia con independencia de su territorialidad y ubicación, para Sabino Arana: "*La integridad de la patria no consiste en la integridad de su territorio, sino en la integridad de su lema Jaun-Goikua eta Lagi-zarra. Una Bizkaya desprovista de alguno de los caracteres de ese lema, ya no es Bizkaya. Por el contrario: una sola legua cuadrada de cualquier parte del mundo, donde se establezcan algunas familias con ese lema, eso es Bizkaya*"[251]. La patria es, por lo tanto, una entidad ideal donde se vive según las pautas del *Lagi zarra* y en consonancia con Dios. La patria trascendente, así formulada, cobra una dimensión mística que tiene más encarnadura teológica que política. La patria es un sentimiento de pertenencia y genera una conciencia identitaria que se convierte en un imperativo moral, el cual rige las conductas privadas y colectivas.

250 *Baserritarra*, nº 4, 1897

251 *Baserritarra*, nº 4, 1897

La patria convertida en motor de la acción moral y política no es, sin embargo, una evidencia que se presente sin esfuerzo. La patria hay que descubrirla en medio de la degeneración a la que ha sido sometida por sus enemigos. Sabino Arana recibió la conciencia de la patria en forma de revelación dispuesta por Dios a través de su hermano Luis. El carácter de mensaje revelado que la patria asume en el pensamiento de Sabino Arana reviste la forma de una vocación para difundir la buena nueva entre sus compatriotas.

En el discurso de Larrazabal, que supone la primera acción pública del nacionalismo fundado por él, Sabino Arana tiene buen cuidado en señalar el carácter trascendente de la revelación a el confiada. Era el día de la Pascua de Resurrección cuando paseando por el jardín de su casa, lo vio todo claro: "*Disipáronse en mi inteligencia todas las sombras con que la oscurecía el desconocimiento de mi patria, y levantando el corazón a Dios, de Vizcaya eterno señor, ofrecí todo cuanto soy y tengo en apoyo de la restauración patria y juré trabajar en tal sentido con todas mis débiles fuerzas, arrostrando cuantos obstáculos se me pusieran en frente y disponiéndome, en caso necesario, al sacrificio de todos mis afectos, desde el de familia y de amistad hasta las conveniencias sociales, la hacienda y la misma vida*"[252]. Es al modo de una revelación trascendental como Sabino Arana recibe el mensaje que le llevará a formular su sagrado juramento de servir a Dios y a su Patria: "*El lema Jaungoikua eta Lagizarra iluminó mi mente y absorbió toda mi atención, Jaungoikua eta Lagizarra se grabó en mi corazón para nunca más borrarse*". El origen de semejante revelación formulada en el día de la Resurrección de Cristo no puede tener otro origen que el divino y, cual caballero que jura fidelidad a su señor, Arana Goiri asumió como lema de su vida el de "*Guztija Errijarentzako, ta Errija Jaungoikoarentzako*" -todo para la Patria y la Patria para Dios-.

Sabino Arana asume la revelación como un imperativo divino para ponerse al frente de la ingente tarea de resucitar a su patria desvalida. Al término del discurso de Larrazabal, la meta que el fundador del nacionalismo vasco se impone no es otra que la "*extirpación del extranjerismo e implantación del patriotismo , a fin de alcanzar la fuerza necesaria para sacudir el yugo de la esclavitud y restaurar la Patria*". No será tarea fácil ni sin riesgo pero Sabino Arana sabedor, del apoyo que Dios le presta, está dispuesto a todo, incluso la muerte le parece un precio asumible para su empeño: "*y no*

252 *Discurso de Larrazabal*

una, sino cien veces, daría mi cuello a la cuchilla sin pretender ni la memoria de mi nombre, si supiese que con mi muerte había de revivir mi patria". La disposición al martirio de Sabino Arana enlaza con su visión del despertar de la patria, al modo de una resurrección de la muerte en la que esta se hallaba sumida. Recuerda su vocación divina a la de los primeros mártires del cristianismo que empeñados en dar testimonio de su fe arrostraban el martirio para fertilizar con su sangre a la humanidad. El voto que Arana Goiri formuló aquel día de Pascua del año 1882, se asemeja también al voto formulado por Ignacio de Loyola en Manresa tras la visión que le impulsó a entregar su vida a la mayor gloria de Dios.

Sabino Arana profesaba una inmensa admiración por el santo guipuzcoano y no deja de ser significativa su voluntad de establecer ciertos paralelismos con Ignacio de Loyola. Como Loyola, recibirá, desde lo alto la iluminación que da sentido a su vida; como Loyola también dedicará toda su vida a la mayor gloria de Dios, sólo que utilizando a la patria como vehiculo; como Loyola preparará una *"compañía"* de patriotas que luchará para liberar a la patria; como Loyola, en fin, dedicará un gran esfuerzo a diseñar las *"constituciones"* de su *Euskeldun Batzokija* que será un trasunto de la sociedad perfecta que trata de implantar.

El nacionalismo como regeneración político-religiosa

La postración en que se halla la patria vasca requiere un ingente esfuerzo que debe materializarse de inmediato. La patria se debate entre el ser y el no ser; "*ésto, se va*" escribirá a *Kizkitza* y lo apremia para que con esfuerzo redoblado se empeñe en despertar a sus compatriotas del sueño letal al que el *"extranjero"* lo ha condenado. Sabino Arana se sabe un *"converso"* y escribirá que "*todos somos conversos*" de la causa vizcaína ya que los vascos han de despertar a la verdad que él supo por iluminación divina. "*Fui yo carlista hasta los diecisiete años, porque carlista era mi padre*" confesará a quienes lo escuchan en el chacolí de Larrazabal y no desiste de que otros como el también se"*conviertan*". Especial atención le merecen los carlistas de buena fe que implícitamente son solidarios del lema aranista "*Jaungoikua eta Lagizarra*", aunque estén equivocados acerca de la manera de hacerlo realidad. Los carlistas piensan que la patria vasca sanará de su infortunio cuando el pretendiente carlista triunfe, pero en su discurso de Larrazabal

Sabino Arana les incita a despertar de su error y confía que, "*el día llegará en que caigan en la cuenta del yerro que cometieron al hermanar la causa vizcaína con una causa española*". La conversión a la verdad de la patria requiere del esfuerzo de los que como él conocen su verdad y Arana Goiri los incita a la lucha en el poema *Kantauritarrak* inspirado en las glorias patrias inventadas por Vicente Arakistain.

Ya, ei, ei kantauritarrak!
Laster aupa utzirik goldea,
Ya, ei, ei gazte ta zarrak,
Artu aizkon eta aizkora.
…….
Guazan ara ¡Guda arrotzai!
Iñorgezetz itzuliko da
Garaibagarik, il natxe, bai…
Zorijondo, ei, ei, iltera!
Il daitekena lauburuban
Zorionetsuda izango da.
Ortxe bagoz, Jaungoikuagan
Lagizarra ! ¡Guda santsua![253]

El mismo Sabino Arana se imagina muerto en el campo de batalla, cuando narra en primera persona las supuestas luchas medievales de los vascos contra los españoles, "*O libro a mi patria Vizcaya de la ambición española, o no vuelvo a abrazar a mis padres y a mi esposa ni a recibir las caricias de mis hijos, y dejo mi cuerpo en estas montañas para cebo de buitres de Gorbea y Anboto*". El cadáver yerto del héroe nacionalista es la garantía del nacionalismo el cual deberá salvar a la patria de su postración e indignidad. La sangre redentora de los héroes fecunda los campos de la patria y rememora el recurso a las armas para liberar el solar vasco.

253 *Ea, cántabros, despertad y/abandonando presto el arado,/ea jóvenes y viejos empuñad/el hacha y la lanza/( )/Vamos allá. Guerra al/extranjero. Nadie volverá sin/victoria, pero morir allí, en el/campo de batalla, bienaventurados/los allí mueran./El que muriese en la cruz/será bienaventurado./Ahí vienen, ¡En Dios los fueros! /¡Lancemos el grito de guerra!)*

Compara la cruzada española contra los moros con la cruzada que los vascos han de emprender contra los españoles: "*Cuando el pueblo español se alzó en armas contra el agareno invasor, y regó su suelo con sangre musulmana para expulsarlo, obró en caridad. Pues el nacionalismo vizcaíno se funda en la misma caridad*"[254]. El historiador Antonio Elorza subraya el carácter religioso de la inmolación heroica que Sabino Arana se complace en describir como modélica: "*El fondo cristiano de la ideología sabiniana lleva a la asimilación de los incipientes nacionalistas con el de los mártires cristianos por su fe, dibujando una perspectiva que sobrevivirá también en la mentalidad nacionalista hasta nuestros días*"[255]. La mística de la muerte acompañará inexorable al devenir del nacionalismo vasco, que hallará en el himno *"Eusko Gudariak"* su expresión más acabada.

Pero la muerte y la sangre hallan su significado sagrado en la disposición de Dios con respecto a los vascos. El movimiento de regeneración religiosa y política que Arana Goiri encabeza está inscrito en la voluntad de Dios. A Dios se debe el que los vascos hayan despertado de su letargo letal y así lo proclamará en el acto iniciático de Larrazabal, "¡*Pobre Vizcaya, si la divina Justicia no hubiese envainado ya la espada con que tan duramente está castigando acaso sus pasadas culpas, y no hubiese sonado en la Providencia la hora de tu restauración*!". Piensa Arana Goiri que la decadencia y la dependencia de los vascos han de remediarse por mandato divino ya que, contra todo pronóstico, y pese la obcecación de los propios vascos, Dios ha querido sostenerlo en su debacle: "*Si miramos al pueblo mismo, parece que está irremisiblemente destinado a perecer, pero si miramos la mano de Dios que lo ha sostenido, se pregunta uno: ¿es quizás que no quiere Dios que esto perezca?*"[256]. Sabino Arana por supuesto está seguro de la respuesta que ya dos siglos antes había proporcionado el jesuita Cardaberaz, cuando proclamó que era voluntad de Dios que el pueblo vasco y el euskera pervivieran: "*Jainkoak nahi du*".

Para que la providencia divina se cumpla, es preciso que los vascos reaccionen y se sacudan el yugo al que los españoles los tienen sometidos; y es que "*Vizcaya, dependiente de España, no puede dirigirse a Dios, no puede ser*

254 *Areitz orbelak*, Bizkaitarra nº 28, 1895

255 *La patria de los vascos*, A. Elorza, San Sebastián, 1995

256 *Carta a E. Aranzadi, 5 de Enero de 1901*

católica en la práctica". No se trata de una opción política, ni tan siquiera de una consideración intelectual, los vascos bajo el dominio de España están errando su destino y en última instancia se están enfrentando a la voluntad de Dios, ya que su deseo es que los vascos sean libres en su patria. España no permite que los vascos sean buenos cristianos; España es el *"virus"* que los enferma moralmente y es por ello necesario liberarse de su yugo. No son las cuestiones históricas, ni las disquisiciones políticas las que están en la base de la doctrina nacionalista sino que "*el fundamento más noble y firme del nacionalismo es, no el derecho histórico, mucho menos la conveniencia material, sino la conveniencia, mejor dicho, la necesidad moral, el deber de cristianos. Si el nacionalismo no se realiza, un mal moral, por su extensión y su intensidad gravísimo, agobiará a éste pueblo, ese mal avanza ya, es a causa de la invasión de cierta gente extraña*"[257]. Cuando Sabino Arana escribió estas palabras estaba dolido con algunos jesuitas que se habían opuesto a su doctrina política y no entiende que, teniendo una meta tan elevada, los hombres de la Iglesia no lo comprendan. Que sean jesuitas sus detractores le llena aún más de amargura y considera que sólo los excusa el no ser de *"aquí"*, el ser de otra raza en definitiva. Arana se siente, no obstante, seguro y firme de sus convicciones y no dudará en enfrentarse a algunas autoridades eclesiásticas renuentes a sus tesis.

Problemática relación entre el nacionalismo y la Iglesia

Como no podía ser otro modo, Sabino Arana se confiesa un leal y obediente servidor de la Iglesia, siempre y cuando ésta no se oponga a sus designios y a su manera de entender el cristianismo. Son incesantes sus proclamas de fidelidad a la Iglesia católica, pero no admite la más ligera oposición a sus vindicaciones políticas. Es capaz de polemizar con el mismísimo obispo de Vitoria cuando censura a Zabala, quien sería su sucesor al frente del PNV. Y es que Sabino Arana se considera por encima de lo *"accidental"* que la Iglesia propone y sólo atiende a lo esencial del mensaje cristiano y aún éste lo interpreta de peculiar manera ajustando siempre la doctrina cristiana a sus postulados. Cuando sus adversarios políticos lo critican desde posiciones integristas o carlistas achacándole que no se ajuste a los dictados políticos de la jerarquía eclesiástica, aplica muy a su modo una especie de "*pase foral*"

257 *Apuntes sobre la Compañía de Jesús*, El Correo Vasco, 25-VII-1899

teológico respecto a todo aquello que le parece lesivo para los intereses de la patria, de los que es el único intérprete. Los congresos que celebran los católicos españoles no tienen, según Arana, fuerza vinculante para los católicos vascos. Del mismo modo que los congresos de los católicos italianos no obligan a los católicos españoles, tampoco los celebrados por los españoles obligan a los católicos vascos, ya que estos "*no rezan*" con nosotros, concluye.

Dice Arana que "*Nosotros nunca pretenderemos del Clero y de las órdenes religiosas que apoyen nuestra política. Sólo les pediremos que se limiten a predicar la fe y la moral de Cristo*"[258]. Pero S. Arana se atreve a dar su opinión sobre cuestiones de fe y de moral, aunque sus ideas choquen con las interpretaciones usuales del Evangelio y de la moral cristianas. En un pasaje en el que otra vez trae a colación a su admirado Ignacio de Loyola, S. Arana se arriesga sin rubor a formular una exégesis evangélica más que cuestionable; el silogismo que S. Arana establece se desarrolla como en la mejor de las casuísticas cuando dice que "*Ignacio y su Compañía sirven a Cristo. Cristo dijo a los hombres: amaos los unos a los otros en orden a la gloria de mi Padre. Pero por esto mismo les añadió: del hombre malo, del que os aparta del amor a mi Padre, no os acompañéis. Y los hombres y los pueblos todos, obligados están a obedecer a Cristo*"[259]. Es cuando menos dudosa la literalidad de la cita evangélica y la conclusión no puede ser más anti-evangélica ya que en ella concluye la necesidad moral de odiar a los españoles. La fuerza argumental del texto aranista reside en la autoridad de Ignacio de Loyola que en ella invoca; se dice primero que Loyola es el paradigma a seguir, y a continuación se añade a la máxima evangélica de "*amaros los unos a los otros*" la coletilla jesuítica de la "*mayor gloria de Dios*", para a continuación concluir que se no debe amar a quienes entorpecen el acercamiento a Dios. Y es cosa obvia para S. Arana que los españoles son el peor obstáculo que se interpone entre los vascos y Dios. "*Bizkaya dependiente de España, no puede dirigirse a Dios, no puede ser católica en la práctica*", concluye Sabino Arana una de las cartas dirigidas a B.L.M. el 26 de Noviembre de 1890.

En el trasfondo de toda la confusa teología que Sabino Arana desarrolla, alienta la convicción de que la patria de los vascos es la preferida por Dios.

258 *Apuntes sobre la Compañía de Jesús*

259 *Conócete a ti mismo, Euzkadi*, nº 3, 1901

Es por ello que el Pueblo vasco ha salido indemne de todos los avatares históricos, es por eso que el euskara perdura y es por ello que la independencia de Euzkadi se ha de lograr porque lo quiere Dios, ya que "*si en las montañas de Euskeria, antes morada de la libertad, hoy despojo del extranjero, ha resonado al fin en éstos tiempos de esclavitud el grito de independencia, sólo por Dios ha resonado*"[260]. También será un imperativo de Dios el odiar a los españoles ya que para Sabino Arana el odio es una virtud que ahonda el conocimiento de si mismo; se debe odiar al enemigo para liberarse de su dominio. El odio se convertirá para Arana Goiri en el mejor reactivo para avanzar en la construcción de la Euzkadi presidida por el lema de *Juangoikua eta Lagizarra*.

El nacionalismo como instrumento de salvación

No es posible amar a la patria sin odiar al mismo tiempo a quien la somete: "*Para ser patriota es preciso amar la libertad de la patria. Para amar la libertad de la patria, es preciso odiar a muerte a quien la esclaviza. Si alguien, pretextando caridad, se compadeciese de los males físicos del enemigo de la patria, y al mismo tiempo alardease de patriota, no lo creáis: es un traidor de los peores por ser embozado*"[261]. Nada tienen que ver estas palabras con la compasión ni con la solidaridad debida al que sufre una desgracia, Sabino Arana hará gala de un extremo sectarismo cuando dice que "*si a esta nación latina (España) la viésemos despedazada por una conflagración intestina o una guerra internacional, nosotros lo celebraríamos con fruición y verdadero júbilo*"[262]. Se trata de un pensamiento integrista y xenófobo que no conoce términos medios, ni alternativas razonables, el fanatismo que destilan las palabras del fundador del nacionalismo se nos antoja aberrante cuando incita al odio en nombre de *Juangoikua eta Lagizarra*. "*El odio cordial que nosotros profesamos a España, se funda en el amor igualmente vivo que tenemos a Euskeria, nuestra patria*". Sabino Arana profesa un odio a España que nada atempera y se revela como el auténtico motor de su ideología política.

260 *Bizkaitarra*, nº 4, 1893

261 *Obras completas*, pp. 171

262 *Bizkaitarra,* nº 28, 1895

El antiespañolismo del nacionalismo fundado por Arana Goiri será en lo sucesivo el verdadero sentimiento que aúne las voluntades de sus seguidores. Es un imperativo categórico de la ideología nacionalista odiar a la nación que oprime. Curiosamente el odio sabiniano no se centra en el otro teórico opresor de la nación vasca; nada se dice con respecto al odio que se ha de profesar a Francia, es sólo España quien polariza la totalidad de la aversión y del odio de Arana Goiri, lo cual indica la visceralidad de su odio y la nula capacidad de abstracción de la sentimentalidad primaria e irracional que lo domina.

Sabino Arana mira a su patria desvalida y a punto de perecer y del inventario de los males que le aquejan subraya ante todo *"el roce"* con los españoles, roce al que los vascos se ven obligados. Nada es tan grave como la convivencia con los españoles, ni la lengua que amenaza con perderse, ni las instituciones bastardas que dominan a los vascos, nada es comparable a la abominación del *"roce"* con los españoles: "*Éste cúmulo de terribles desgracias que afligen hoy a nuestra amada Patria, ninguna tan terrible y aflictiva, juzgada en sí misma cada una de ellas, como el roce de sus hijos con los hijos de la nación española*"[263]. La lengua perdida puede ser sustituida por otra, la historia de la patria puede suplirse por otros medios de conocimiento, pero es el *"roce"* lo que definitivamente degenera a la raza vascongada: "*Nada importa la extinción de nuestra lengua; nada el olvido de nuestra historia; nada la pérdida de nuestras propias y santas instituciones; nada la esclavitud política de nuestra Patria al lado del roce de nuestro pueblo con el español, que es causa inmediata y necesariamente en nuestra raza ignorancia y extravío de inteligencia, debilidad y corrupción de corazón, apartamiento total, en una palabra, del fin de toda humana sociedad*"[264]. El contacto con el pueblo español es letal para el vasco ya que descarría la inteligencia de sus hijos, pudre sus corazones y mata a sus almas.

Con la decadencia del pueblo vasco se han roto las barreras que antes separaban a vascos y españoles y en consecuencia la inmoralidad se ha impuesto a la recta moral y la verdad ha sido suplantada por el error. Como un río imparable la invasión española va anegando valles y pueblos, penetra en los barrancos y trepa por las paredes de los montes: "*la familia euskariana,*

263 *Baserritarra nº 11, 1897*

264 *Baserritarra nº 11, 1897*

acosada y estrechada por la impetuosa invasión, va viendo perecer, arrollados por el inmundo torbellino, a todos sus hijos, no quedándole ya libre del general naufragio más que la cumbre de sus más altas montañas, cuna de nuestra raza"[265]. Ante semejante invasión sólo cabe refugiarse en los lugares donde aún palpita el corazón patrio. Sabino Arana proclama la vuelta al caserío y al ámbito rural para escapar de la invasión que lo anega todo: "*Id a buscar la probidad en las montañas, en los extraviados caseríos, que cuanto vías de comunicación más fáciles toméis y más os acerquéis a las poblaciones, tanto más cargada de miasmas habréis de hallar la atmosfera social*"[266]. La primera reacción ante la ola española es la del repliegue al mundo ancestral e idealizado del caserío. El aislamiento como defensa de las virtudes vascas se impone a Sabino Arana como el primer dique de contención ante *"el inmundo torbellino"* español.

El aislamiento del pueblo vasco para preservarlo del contagio español que Arana Goiri propone, recuerda la idea larramendiana de la constitución de una nación libre y soberana en los Pirineos, capaz de preservar sus libertades y su fe tradicional. No es una libertad gozosa y plena la que Sabino Arana reclama, sino la libertad del lazareto que preserve del contagio mortífero: "*Si afirmamos la independencia de nuestra raza, la afirmamos como necesaria e ineludible para evitar el mortal contagio y salvar a nuestros hermanos, a nuestra familia, a nuestra Patria*"[267]. Al igual que a Larramendi, también a S. Arana, le preocupa sobre todo el aspecto moral y religioso del contagio español; no se trata ya de la degeneración política y cultural, se trata ante todo de la salud moral del pueblo vasco. Ni un minuto más puede el pueblo vasco seguir sometido al contagio español, es el mismísimo Dios quien requiere de los vascos separarse de los españoles ya que "*la sociedad euskariana, hermanada y confundida con el pueblo español, que malea las inteligencias y los corazones de sus hijos y mata sus almas, está, pues, apartada de su fin, esta perdiendo a sus hijos, esta pecando contra Dios*[268]". El pecado en la mente integrista de Sabino Arana es el argumento definitivo que le impulsa a buscar la salud para su pueblo. Conviene aislar a los

265 *Baserritarra, nº11, 1897*

266 *Baserritarra nº 11, 1897*

267 *Baserritarra nº 11, 1897*

268 *Baserritarra nº 11, 1897*

vascos del contacto pecaminoso de los españoles y Sabino Arana no repara en ilustrar su decisión con una peculiar exégesis bíblica que coloca a los españoles como exclusivos portadores del pecado original. Es el liberalismo el que en esta circunstancia condensa el mal contraído por Adán y Eva en el paraíso y es el pueblo español quien transmite tan mortífero virus: "*El liberalismo teórico o doctrinal se aprende, porque es sistema moral y político; pero el (liberalismo) práctico está en la misma naturaleza humana, empezó con el pecado original y está expreso en muchos, latente en todos: manifiesto está en el carácter y en las costumbres del español, y al contacto del hijo de España con el euskariano, se enciende y manifiesta en éste y altera carácter y costumbres*"[269]. En el peculiar diagnóstico de Sabino Arana el mal tiene ya un nombre y éste se llama: liberalismo. Y el liberalismo, es pecado.

Arana Goiri compartía con Ignacio Arana S.J. la convicción del carácter pecaminoso del liberalismo. Éste que fue profesor y amigo, adaptó al euskara la obra del canónigo y sacerdote catalán Sardá, con el título de *Bai, pekatua da Liberalkeria*. El jesuita José Ignacio Arana insufló sin duda en Sabino Arana la aversión al liberalismo al que éste era ya proclive. La equiparación de una doctrina política con el pecado dejaba sin salida alguna a quienes, en su fanatismo integrista, confundían la política y la religión como una misma realidad. La autonomía que teóricamente reclamaba Sabino Arana para la política, quedaba negada de raíz en cuanto argüía con argumentos morales contra las razones políticas.

La política se torna para Arana Goiri en una actividad salvífica en la que "su" Dios lo preside todo. Ni por un momento se le ocurre que ese Dios al que tan reiteradamente recurre e invoca pueda ser el mismo tanto para los vascos, como para los españoles. Piensa, tal vez en el fondo, que los españoles carecen de Dios y por eso arguye que "*Vizcaya dependiente de España, no puede dirigirse a Dios, no puede ser católica en la práctica*"[270]. Algunos católicos no nacionalistas piensan que se puede salvar Euzkadi sin romper con España, pero están muy equivocados, puesto que es imposible salvar a los vascos sin evitar el *"roce"* con los españoles, inexorablemente los españoles inducen al pecado y los vascos no pueden salvarse si no rompen con ellos ya

269 *Baserritarra nº 11, 1897*

270 *Baserritarra nº 11, 1897*

que se pervierten al menor contacto. No existe ningún otro remedio salvo el aislamiento y por ello insiste Arana Goiri en su mensaje: "*La sociedad euskariana se pierde en su roce con la española, y es preciso aislarla hoy en lo posible, para salvar a sus miembros, y para salvar a los venideros, aislarla mañana en absoluto por medio de la independencia política. El carlismo, el integrismo y el moderno regionalismo católico no podrán jamás salvar a Euskeria, porque desde el momento que establecen la íntima unión social del pueblo euskeriano con el español, se oponen a que aquel cumpla su fin, sirvan sus hijos a Dios y salven sus almas*"[271]. Sólo Sabino Arana se da cuenta de que Dios al elegir al pueblo vasco entre todos los demás le ha confiado la misión de amarlo y servirlo en exclusiva con la finalidad de ver salvadas sus almas Porque la última finalidad del nacionalismo no consiste en la independencia de Euzkadi, sino en la salvación de las almas. No existe una causa más noble y así lo ratifica S. Arana cuando se pregunta: "*¿Hay otra causa tan noble y santa como la nuestra? ¿Hay otra a cuyo triunfo en Euskeria le sea permitido al católico aspirar?... Y no cabe alegar razones de imposibilidad: si la causa es justa, necesaria, como único remedio de un grandísimo mal moral; Dios nos manda servirla y lo que Dios manda no es nunca inútil o imposible: queramos todos los euskerianos, traduzcamos en obras nuestros deseos y Dios nos protegerá y nuestra patria será libre y dichosa*"[272]. Es maravillosa y admirable la seguridad con la que Arana Goiri se refiere a los designios de Dios con respecto al pueblo vasco. Es como si él estuviera en el secreto de los arcanos divinos. Él, iluminado con la verdad del lema *Jaungoikua eta Lagizarra*, se exaspera cuando otros católicos no alcanzan a ver lo que él ve y es que no todos participan en el secreto salvífico del que Sabino Arana participa.

El jansenismo implícito de Sabino Arana

En el capítulo referido a la Iglesia labortana del siglo XVII he dedicado especial atención al fenómeno del jansenismo en sus vertientes religiosa y política. Allí he glosado el carácter *"gnóstico"* que poseía la doctrina de St. Cyran y el elitismo que ello generó en el jansenismo político. Obviamente, toda organización humana que se genera desde una concepción ideológica radical e inicialmente minoritaria tiende al sectarismo y a la cohesión

271 Baserritarra nº 11, 1897

272 Baserritarra nº 11, 1897

grupal, pero no puedo menos de reseñar la especial configuración del primer nacionalismo vasco, al que su fundador dota de un sentimiento religioso que recuerda al jansenismo, de tanta relevancia en el País Vasco-francés. La predisposición de lo que he dado en llamar *"mentalidad vasca"*, que se fue configurando a lo largo de los siglos XVIII y XIX, predisponiendo a considerarse *"exento"* y especial respecto a lo español, adquiere con Sabino Arana su paroxismo. Éste saberse *"distinto"* viene reforzado por la conciencia de saberse partícipe de un conocimiento o *"gnosis"* al alcance de unos pocos. Es la forma política que adquiere la mentalidad elitista del vasco que se considera *"noble"* y por encima de su entorno. Es el *"mas valer"* del que hablara Lope García de Salazar en sus *Bienandanzas*. Sabino Arana une el rigorismo moral del jansenismo al conocimiento que posee tras la revelación que obtuvo a través de su hermano el día de Pascua de Resurrección.

Existe en Sabino Arana una reiterada tendencia a creerse partícipe de un conocimiento superior de las cosas, que recuerda también a Agustín Chaho y su concepción gnóstica. En reiteradas circunstancias Sabino Arana insinúa con medias palabras no poder decir todo cuanto sabe e incluso alude a quienes, como él, forman parte del círculo de los que sí saben. En primera instancia, podría pensarse que es por razones de prudencia política e incluso de clandestinidad, el que se escude en el secreto; sin embargo, Arana Goiri tiene una gran fe en la capacidad del conocimiento y del saber, apela a la gnosis como principio de la regeneración: "*Nosce te ipsum*" escribirá en el año 1899 apelando a la regeneración de su pueblo, "*Sólo necesita regenerarse en un punto, en punto al conocimiento de lo que fue antes y de lo que hoy es*"[273]. S. Arana "sabe" porque obtuvo una revelación en aquel día de Pascua de 1882 en el que todavía buscaba la "verdad" a tientas, pero no puede decir todo lo que sabe ya que teme no ser comprendido. Sabino Arana, por otra parte, se sabe artífice de un mensaje del que tiene la exclusiva de su interpretación, cuando al final de su vida y con ocasión de la llamada evolución españolista pide un voto de confianza a sus seguidores. Dirigiéndose por carta a Engracio Aranzadi *"Kiskitza"* se expresa en los siguientes términos: "*Nada le he de manifestar, hasta tanto que sea la hora de llamarlos a los del secreto, para descubrirselo… El secreto empieza desde*

273 *El Correo Vasco, 11-6-1899*

ahora: no conviene que nadie se entere de quiénes son los enterados"[274]. Las palabras de S. Arana parecen el eco de aquellas que Cristo confió a sus discípulos, cuando dijo aquello de *"dentro de poco conoceréis…"* Sabino Arana como buen integrista y antiliberal aborrecía a la masonería pero no dejaba de profesar una cierta admiración a su forma organizativa: "*La masonería es una verdadera religión: es un cuerpo de principios de doctrina final y de procedimientos que liga a los espíritus de quienes profesan en el ejercicio de un culto determinado*"[275]. La fascinación por las organizaciones fuertemente cohesionadas tanto si se trata de la Compañía de Jesús o de la Masonería induce a Arana Goiri a escribir unas *"constituciones"* o reglamento de su movimiento político como si se tratara de una autentica secta. Aparte de los requisitos raciales para formar parte del *Euskeldun Batzojika* al militante se le exige toda una profesión de fe al tiempo que se le prohíbe la lectura de libros y periódicos que puedan perturbar su pureza ideológica. En el plan de Arana Goiri, el jelkide ha de evitar algunos temas de conversación y no puede pertenecer a organizaciones incompatibles con el recto entendimiento de su lema: JEL. S. Arana crea con su movimiento una organización de iniciados, sometidos a una estricta doctrina y a una rigurosa práctica política; el modelo que alienta en su mente es el de la Compañía de Jesús.

Sabino Arana se sabe el centro de la regeneración política de su pueblo y actúa investido de su conciencia superior. Su autoestima es grande y en una entrevista inédita llegará a afirmar que se sentía predestinado a ejercer el liderazgo de su pueblo. Muy pronto, incluso en vida, Sabino Arana era venerado por sus seguidores y, a su muerte, se convirtió en el "maestro" que todos invocaban. Teófilo Guiard se expresaba así con ocasión de su muerte, loando el nombre de Sabino "*que comienza a rebosar ascendiendo, como incienso de gloria, a recibir el beso de Dios primero y a condensarse luego sobre nosotros como ideal de vida*"[276]. El culto a su memoria, e incluso a sus restos mortales, es todavía patente en nuestros días y forma parte del legado político-religioso auspiciado por él.

274 *Carta a E. Aranzadi del 20-III-1903*

275 *La masonería, O.C., p. 2090*

276 *Citado por A. Elorza in Patria de los Vascos, p. 20*

El deslizamiento ideológico que desde el integrismo al nacionalismo, se produce en Sabino Arana, tendrá su expresión más afortunada cuando proclama que *"Aquí para amar a Dios, es necesario ser patriota"*, lo que equivale a decir que quien no es nacionalista no ama a Dios, ya que para Sabino Arana el único modo justo de amar a la patria era ser nacionalista. El no-nacionalismo, al igual que el liberalismo, es pecado.

El desarrollo eclesial del aranísmo

Haciendo balance de lo que su generación había supuesto con respecto de la herencia recibida de Sabino Arana, el sacerdote José Ariztimuño Olaso "*Aitzol*", escribía en el año 1935, que a partir de las ideas y afirmaciones inspiradas por Dios al fundador del nacionalismo sus seguidores habían construido un edificio sólido y científico: "*Sobre sus afirmaciones se está construyendo hoy en día y con mayor intensidad en el día de mañana, todo el edificio de la cultura nacional vasca, en la que trabajan inteligencias privilegiadas, cuya erudición, talento crítico, capacidad de estudio y seriedad científica*"[277]. Entre los constructores del edificio nacional se hallaba el mismo Aitzol y un numeroso grupo de sacerdotes empeñados en el conocimiento de la cultura vasca y de su difusión liderados por Don José Miguel Barandiaran, a la sazón vicerrector del Seminario de Vitoria recién inaugurado. Pero, ¿porqué era el Seminario de Vitoria el foco de la regeneración de la cultura vasca?

Constituida la nueva sede episcopal, el seminario diocesano no se habilitó hasta el año 1880 y aun habrían de transcurrir otros cincuenta años para que el Seminario Conciliar de Vitoria fuera inaugurado por el rey Alfonso XIII, el día 28 de Septiembre de 1930.

Con anterioridad a su inauguración los sacerdotes se formaban en pequeños seminarios como los de Saturrarán en Gipuzkoa, Castillo-Elejabeitia[278] en Bizkaia y el Seminario Aguirre en Vitoria. Éste seminario fue fundado en el año 1854 por D. Domingo de Aguirre valiéndose de su fortuna personal pero, al ser una fundación particular el obispo no disponía de jurisdicción

277 *El Día*, 10-4-35

278 Actualmente Artea , usándose en euskera Gaztelu-Elexabeitia

sobre el y se limitaba a ratificar los nombramientos efectuados por el patronato que lo gestionaba. El seminario fundado por Aguirre, contaba en el año de su fundación con una matrícula de 311 alumnos de filosofía y teología, pero no bastaba para cubrir las necesidades de la nueva diócesis.

El vicerrector del nuevo seminario de Vitoria, inaugurado por Alfonso XIII, era D. José Miguel Barandiaran, quien con anterioridad había sido responsable del seminario Aguirre. Era ya una personalidad reconocida a nivel nacional tanto por su calidad de investigador de la prehistoria, como por sus encuestas de carácter etnológico. J.M. Barandiaran contaba con el apoyo de su obispo D. Mateo Múgica, pero hubo de bregar duro contra sus enemigos del claustro vitoriano.

Don José Miguel Barandiarán había creado ya escuela en el viejo seminario, pero será en el breve espacio de tiempo transcurrido entre la inauguración del Seminario y el inicio de la Guerra Civil cuando se hizo más visible su labor de investigador e impulsor de los estudios referidos al País Vasco. Su visibilidad fue proporcional a las repulsas y sospechas que su trabajo despertará, tanto en sectores republicanos, como católicos tradicionalistas.

En su empeño de culturizar a los futuros sacerdotes, J.M. Barandiaran inició en el año 1927 junto a los profesores Lecuona, Pildain y Aravio-Torre la edición de la revista *Gymnasium* del que era director. Barandiaran no pretendía publicar otra revista más de carácter colegial e interno, sino que aspiraba a condensar a través de la nueva publicación toda una serie de iniciativas que mediante el trabajo en equipo, seminaristas seleccionados realizaban bajo su dirección. Antonio Rivera y Javier de la Fuente han analizado con detalle los contenidos de la revista, así como el método de trabajo de los grupos dirigidos por Barandiaran y sus compañeros de claustro: "*La preocupación por elevar el nivel literario y científico en el Seminario, y la necesidad de acercarse a toda la realidad para actuar después con conocimiento de causa, llevó a la constitución de los "laboratorios Gymnasium", formados por alumnos escogidos y divididos en cuatro secciones: filosofía, psicología colectiva, etnología y sociología*"[279]. La revista no dejó de despertar recelos entre sus compañeros de claustro y hubo de ser clausurada en el año 1932. A la revista *Gymnasium*, le siguió más tarde

279 *Modernidad y religión en la sociedad vasca en los años treinta*, A. Rivera y J. de la Fuente, Bilbao, 2000, pp.15-16

Idearium que comenzó a editarse en el año 1934 y contó con la colaboración de destacadas personalidades, como Alberto Onaindia y *Aitzol.*

Sin embargo y con ser importante la labor editorial de J.M. Barandiaran, su principal labor consistió en la formación de equipos de colaboradores, que desde dentro del Seminario trataban de acercarse con rigor científico y método adecuado al convulso entorno social que vivía el País Vasco de la preguerra.

La impronta de Barandiarán se haría indeleble en el espíritu de aquellos seminaristas ansiosos por conocer la realidad de su país. Fernando Molina que ha estudiado el desarrollo formativo de uno de los alumnos más destacados de J.M. Barandiaran, en su biografía de J.M. Arizmendiarrieta, describe así el impacto que Barandiaran y sus métodos producían en sus alumnos: *"La elaboración teórica de José Miguel Barandiaran también incidió mucho en esta orientación patriótica de los estudios. Partía de una posición de naturaleza romántica para sostener, mediante datos científicos, que la lengua no era sólo un instrumento de comunicación, sino el depósito del saber popular donde se conservaba el contenido espiritual del grupo étnico La introducción de una lengua extraña producía un desgarro interno de las formas de vida características de la comunidad étnica, lo que favorecía que muchos abandonaran la cultura que animaba a ésta y, por tanto, la religión, En definitiva un pueblo que aspirara a un intensa religiosidad debía conservar su lengua y, si la estaba perdiendo, debía trabajar para recuperarla"*[280]. El estudio de la cultura vasca tradicional constituirá una de las preocupaciones primordiales de Barandiaran y sus colaboradores en el currículum formativo de los nuevos sacerdotes; para ello resucitan una vieja institución académica *"Cardaberaz",* creada a mediados del siglo XIX por el jesuita José Ignacio Arana y utilizada en su destierro de Poyanne y más tarde en el Colegio de Orduña, donde tuvo como alumno a Sabino Arana Goiri. Con sus investigaciones y las de sus alumnos Barandiaran crea un corpus científico que llena de contenido las intuiciones políticas de Sabino Arana y sus seguidores. Sin embargo él nunca aceptará el hecho de que su trabajo tenga más relevancia que la científica y vasquista sin ningún tipo de adscripción política. Siempre negó en su vida la militancia en las filas del nacionalismo pero no pudo evitar el hecho de que el nacionalismo

280 *Jose María Arizmendiarrieta*, Fernando Molina, Mondragón, 2005, p. 95

parasitara sus trabajos y teorías. *Aitzol* y otros sacerdotes abiertamente nacionalistas se servirán sin tapujos de las ideas del sacerdote ataundarra para hacer sus profesiones de fe nacionalistas.

Aitzol cita expresamente los trabajos de José Miguel Barandiaran como la prueba científica de las bien fundadas intuiciones de Sabino Arana. *Aitzol* estudió parte de su carrera eclesiástica en el Seminario de Vitoria y fue alumno de Barandiaran participando en alguno de sus laboratorios. En un articulo sobre *Ciencia y nacionalismo* publicado el 26 de Julio de 1934, se ufanaba de haber impulsado a Barandiaran a realizar sus estudios de antropología que habrían de ratificar las tesis aranistas: "*El año 1920 formamos parte del primer grupo del Seminario de Investigación Etnográfica, creado por el Sr. Barandiaran, animamos a éste para que fuera concretando en un sistema la vida social y cultural del vasco primitivo Además de prestar con éstos trabajos científicos un beneficio incalculable a la cultura vasca, sale con ellos la teoría nacionalista robustecida*". El alumno *Aitzol* se vanagloria de haber guiado a su maestro en el estudio de la antropología vasca. Era tal vez su carácter apasionado lo que le incitaba a expresarse de aquella forma, pero lo cierto es que Barandiaran jamás hizo profesión de nacionalista militante. Otra cosa es la utilización que el nacionalismo hará de sus investigaciones y el subsiguiente destierro que habrá de padecer con ocasión de la Guerra Civil.

La única militancia que Barandiaran reconoció honestamente fue la que realizó en las filas del integrismo siendo aún seminarista, militancia de la que se apartó definitivamente al ordenarse sacerdote. El integrismo que profesó en su juventud era una pertenencia política usual y normal en el medio del que procedía y en el contexto en que realizó sus primeros estudios. Todavía el nacionalismo estaba en su fase incipiente y el integrismo era la ideología dominante en una gran parte del clero vasco. Una vez ordenado sacerdote, Barandiaran cumplió *"íntegramente"* su compromiso de no militar políticamente y los fuertes compromisos que habrá de adquirir con ocasión de la Guerra Civil, siempre los entenderá bajo la óptica de su compromiso cristiano. "*Como fruto de una exhortación del Obispo que me ordenó sacerdote prometí no comprometerme jamás mi sacerdocio con la dedicación a ningún partido político*".

Otra cosa es la valoración que los historiadores hagan de su trayectoria y su actividad pública. En éste punto las opiniones son dispares y donde algunos piensan que el seminario fue un factor determinante en la difusión del nacionalismo, otros piensan que se limitó a recibir un influjo natural de su entorno.

Antonio Rivera y Javier de la Fuente piensan que "*a medida que la opción política nacionalista fue creciendo en importancia en el País Vasco, su presencia se fue reflejando con naturalidad entre el alumnado y entre los propios cuadros directivos*"[281]. Es decir, que el seminario no tuvo un influjo determinante en la propagación del nacionalismo entre los aspirantes al sacerdocio y que el seminario no era sino la prolongación natural de la sociedad.

Muy de otra forma piensan Jesús Azcona y Ana Isabel Allende quienes reflexionan sobre el papel determinante que el seminario y de modo especial algunos de sus profesores tendrán en la génesis y difusión del ideario nacionalista. Refiriéndose concretamente a José Miguel Barandiaran afirman, el carácter nacionalista de su ideario: "*Coincidentes o no en un mismo programa político-consta que cualquier posible relación con el nacionalismo sabiniano o cualquier otro le molestaba e irritaba a J.M. Barandiarán-, lo cierto es que si se intercalan algunas páginas de sus escritos con algunas de Sabino Arana probablemente, en una lectura apresurada, no sabríamos o dudaríamos quien es el autor*"[282].

J. Perea, por su parte, refiriéndose a los años de la preguerra afirma que "*el propio clero se manifiesta preocupado en relación con supuestas intervenciones políticas de colegas sacerdotes; hay casos en que los curas reconocen su ingerencia*"[283] . Y es que no todos los curas vascos ni todos los profesores del seminario de Vitoria comulgaban con el vasquísmo militante de una parte del clero vasco.

281 Op. cit. p. 27

282 *Etnia y nacionalismo, una aproximación desde la Antropología*, J. Azcona

283 *El modelo de iglesia subyacente en la pastoral del clero vasco*, Vol IV, pág. 2125

El propio Barandiaran se quejará, en efecto, del acoso sufrido por parte de sus superiores y colegas que no cesan de mirar con desconfianza sus trabajos a favor de la cultura vasca; en su diario se queja con amargura de la falta de comprensión y del acoso al que se ve sometido y las dificultades que ha de vencer para continuar con su trabajo, que él cree políticamente neutro y sin ninguna derivación ideológica. Pero es desde las filas del nacionalismo y más concretamente desde los sacerdotes abiertamente nacionalistas donde la labor de Barandiaran es asumida como pro-nacionalista. Se ha visto en una cita anterior cómo *Aitzol* se felicitaba de que los trabajos de Barandiaran vinieran a dar plausibilidad y rigor científico a las tesis nacionalistas, del mismo modo las referencias del nacionalismo a quien consideran el Patriarca de la cultura vasca, dan por buena la congruencia del pensamiento de Barandiaran con el ideario nacionalista.

En cualquier caso, Barandiaran siempre discrepó con rotundidad de quienes lo situaban en el ámbito de la política partidista. Afirmaba el carácter exclusivamente científico de sus investigaciones y negaba su vinculación con el ideario nacionalista. El problema en todo caso reside en el uso que objetivamente se ha hecho de las ideas antropológicas de Barandiaran con respecto al hombre vasco y su cultura. En todo caso, el protagonismo que Barandiaran desempeñó en una fase de su vida como apologista relevante del Gobierno de J.A. Aguirre y de la actuación del nacionalismo vasco en la Guerra Civil, hacen que sus declaraciones de apoliticismo hayan de ser miradas con cautela. Más tarde nos referiremos a dichas actuaciones que, si bien son perfectamente congruentes con la libertad de pensamiento de cualquier ciudadano, revisten en el caso de Barandiaran de un alto valor añadido a la hora de evaluar su pensamiento.

Ciñéndonos, de todas formas, al ideario que Barandiaran desarrolló sólo o en compañía de sus jóvenes seguidores del Seminario de Vitoria, hemos de constatar la profunda influencia que tuvo en el nacionalismo de antes y después de la Guerra Civil. Con razón se le nominó "*patriarca*" de la cultura vasca, pues casi todos los que se han ocupado de la cultura vasca le deben el pan y la sal de sus empeños. Lo de menos es la pertenencia del Patriarca de la cultura vasca al nacionalismo, cuando éste se confiesa seguidor de sus ideas y cosmovisión subsiguiente. Barandiaran pudo perfecta y justamente protestar por la adscripción política que de él se hizo, pero

no hizo nada para evitar el nacionalismo parasitara sus ideas. De algún modo, cabe pensar que Barandiaran consideró un mal menor el acaparamiento que el nacionalismo hizo de sus trabajos, ya que en última instancia consideraba a la doctrina nacionalista como un remedo de su "*gizabidea*". Llegados a éste punto, aunque sea brevemente, he de perfilar el ideario de Barandiaran y su entronque con el objeto de nuestro trabajo.

La teología subyacente en la obra de D. José Miguel Barandiaran

Es difícil, si no imposible, sintetizar un ideario que abarca toda una vida de investigación desparramada en miles de páginas. Cuando el lector se sitúa ante la ingente masa de información proporcionada por Barandiaran y sus discípulos, la primera percepción es la de inconmensurabilidad; sin embargo cuando uno se adentra en el bosque animado de los datos etnográficos y arqueológicos pronto se percibe una reiteración de esquemas e ideas-fuerza que hacen reparar en la estructura clara y simple sobre la que se sustenta el edificio construido pacientemente por él. Existe una desproporción entre el cúmulo de datos reiterativos y la ausencia de un esquema interpretativo. Es como si se quisiera suplantar con la cantidad de datos, la ausencia de su significado. Curiosamente el mismo Barandiaran juzga prematuro teorizar e interpretar los datos y se obstina en su acumulación como si el carácter positivo de los mismos hiciera innecesaria toda teoría ulterior. La reiteración de los datos, sin embargo, permite entrever la teoría subyacente y el lector se da cuenta de que, si Barandiaran no tiene prisa en extraer conclusiones de las investigaciones monográficas, es porque las conclusiones estaban ya presentes antes de iniciar la investigación de campo. Toda la marea de datos que fluye en las obras de Barandiaran viene a confluir en dos ideas fundamentales que arropan la totalidad del mosaico empírico de su obra. Esas dos ideas centrales de la antropología de Barandiaran las podemos cifrar del siguiente modo:

1. La cultura vasca formada en la prehistoria continúa viva entre los vascos actuales. La principal característica de esta cultura es su humanismo refrendado y enriquecido por el cristianismo y se condensa en el "*gizabidea*".

> 2. El pueblo vasco es un grupo humano perfectamente definido tanto por sus caracteres raciales como por su cultura tradicional. El vasco es un pueblo afincado en los mismos territorios desde tiempos inmemoriales. Para que continúe existiendo es preciso que mantenga los elementos culturales "*constantes*", heredados desde tiempo inmemorial.

El pueblo vasco es para Barandiaran una entidad "*natural*" que ha surgido, vivido y perdurado en el mismo espacio físico desde la noche de los tiempos. Y el pueblo vasco ha sabido perdurar porque ha sido capaz de crear una cultura específica en unos territorios determinados, ya habitados por sus ancestros del Paleolítico y del Neolítico, y que constituyen el solar donde sus descendientes se generan dentro de una tradición cultural determinada y privativa.

Toda la labor investigadora de Barandiaran y su escuela estará destinada a encontrar los rasgos constantes y fundamentales de la cultura originaria de los vascos y a ello se encaminarán sus esfuerzos en el campo de la arqueología, la etnografía y la antropología física, conscientes de que los "*rasgos*" de la genuina raza vasca todavía "*perviven*" en la mentalidad y en la sociedad del mundo rural tradicional.

La motivación última de toda la investigación arqueológica, etnográfica y antropológica, tras el sustrato cultural genuino de los vascos es hallar un anclaje desde el que oponerse a la desaparición del Pueblo Vasco como entidad natural, genuina y originaria.

Al iniciar su investigación Barandiaran posee la convicción y la intuición existencial precisas para proceder a buscar lo que íntimamente ya conoce. Se trata de probar lo que ya se conoce. En sus diarios personales Barandiaran relata que lo que le impulsó al inicio de sus investigaciones fue una crisis religiosa. Es a instancias de una crisis de fe como Barandiaran inicia la búsqueda que le ocupará toda su vida. Se trata de la búsqueda de Dios en la historia de las religiones y concretamente en el devenir de su Pueblo. La investigación de Barandiaran, es finalmente, una investigación teogónica.

En la biografía de Barandiaran escrita por su sobrino Luis de Barandiaran Irizar se narran las circunstancias de la crisis de fe vivida por el joven José Miguel en el año 1913 y su viaje a Alemania para iniciarse en el estudio de la Sicología de los Pueblos, de la mano del profesor Wundt, previa lectura de la obra de P. Broglie, *Problemes et conclusions de l´histoire des religions* (Paris, 1904). Ésta le había causado honda impresión: "*Necesitaba convencerme* –relata Barandiaran a su sobrino – *de que el cristianismo no había sido efecto del ambiente general: una proyección de una mentalidad general sobre una persona concreta: Cristo Me urgía tener una seguridad interior para contrarrestar el rechazo a la presencia y a la figura del sacerdote (La obra de Broglie) me impresionó profundamente y me ayudo positivamente a aclarar mis dudas personales*"[284]. La crisis de fe será el desencadenante de una investigación que le encamine a la búsqueda de un anclaje sólido para su fe y la de su pueblo. Barandiaran partirá de Dios para reencontrarlo en lo más profundo y genuino de su pueblo. Es un recorrido racionalista y *"científico"*en busca de las pruebas que confirmen su fe. Es la búsqueda de Dios a través de la analogía de lo ya conocido, un camino inspirado en Santo Tomas de Aquino para comprobar racionalmente su fe. Pero en los caminos de la fe sólo se encuentra aquello que previamente ha sido ya percibido.

El hecho de que previamente se posean las conclusiones de lo que se intenta investigar, tiene una gran lógica si partimos de los presupuestos ideológicos que subyacen en las investigaciones de Barandiaran. Tanto Barandiaran como su escuela piensan que sólo *"sintiendo"* aquello que se investiga puede conocerse la verdad de su significado. Barandiaran sigue en ello a su profesor W. Wundt quien afirmaba que las culturas eran sólo inteligibles para aquellos que las vivían. *Aitzol*, que no solía disimular sus empatías ni ocultar sus preferencias rompía lanzas a favor de Barandiaran cuando decía que: "*De un mundo insospechado, encerrado, sin metáfora alguna, en el seno de la tierra y en los más recónditos repliegues del alma popular, van haciendo renacer el espíritu vasco primitivo con sus creencias religiosas milenarias, la mitología nacional encantadora, el estado social, la cultura de los vascos, que en la misma tierra euzkadiana, hace miles de años habitaba como hoy nosotros Así, así es como debe buscarse la solución al problema del origen de los vascos. No como algunos de esos sabios extranjeros, cuyas apriorísticas teorías nos*

284 *José Miguel de Barandiaran*, L. de Barandiaran, Bilbao, 1983, pp. 49-50

han obligado a creer a pies juntillas han dejado sentencias condenándonos al iberismo, al celtismo; emparentándonos con los vínculos más disparatados"[285]. *Aitzol* lo tenía clarísimo, nadie que no fuera vasco y se sintiera en sintonía con el objeto de su estudio podía entender los arcanos del espíritu vasco ni "*la cultura de los vascos*" que habitaba en la "*misma*"tierra ancestral euzkadiana que nosotros. Es de señalar el carácter de entidad trascendente que *Aitzol* atribuye a la cultura vasca "*que habitaba*" entre los ancestros vascos y sigue habitando entre los vascos contemporáneos.

La cultura vasca es en *Aitzol*, al igual que en Barandiaran, una entidad que trasciende a la historia y permanece siempre fija en el espacio vasco. Esta cultura vasca es, en definitiva, equiparable al concepto sabiniano de "*lagizarra*".

Barandiaran quiere tener una apoyatura firme para enfrentarse a los nuevos desafíos de la modernidad y piensa que es en la cultura vasca tradicional donde han de buscarse los asideros imprescindibles para afrontarlos: "*la savia de la vieja cultura en los nuevos modos de vida, resolviendo de acuerdo con su tradición los problemas de la industrialización del país, la avalancha de la población inmigrante, la alarmante despoblación de los caseríos, la radio, la prensa, el cine*"[286]. El diagnóstico que el etnólogo realiza es terminal, pero el sacerdote que anima dentro de Barandiaran alude al humanismo vasco condensado en el "*gizabidea*", compendio y epítome del ser vasco. Es una manera peculiar de instalarse en la historia y en el espacio.

La "*lagizarra*" de Sabino Arana era la cultura de la foralidad que condensaba todos los mitos de la independencia y de la nobleza de los vascos, pero más allá del mito Barandiaran pretende basar en la ciencia su humanismo o el *"gizabidea"*, para que la tradición y la modernidad puedan articularse en perfecta sincronía. El humanismo vasco que Barandiaran objetivizó era, por otra parte, un elemento soteriológico en el camino de la salvación del pueblo vasco. Salvarse equivalía para Barandiaran retornar al estado genuinamente vasco de la antigüedad remota, en la que los vascos supieron afrontar todos los desafíos históricos . Existe una similitud estructural de planteamientos entre S. Arana y J.M. Barandiaran que va más allá de coincidencias puntuales.

285 *La ciencia y el nacionalismo vasco*, *Euskadi*, 26-7-34

286 O.C. vol VI, pág. 255

A comienzos del siglo XX, salvar al pueblo vasco era para Sabino Arana recuperar su independencia y amoldar su modo de vida a la "*lagizarra*" a fin de mejor acceder a Dios. Para Barandiaran salvar al pueblo vasco significa recuperar su cultura original y desplegar las virtualidades del "*gizabidea*" a fin de cumplir con la voluntad de Dios. "*Lagizarra*" y "*Gizabidea*" se equivalen en sus contenidos y ambos son camino de acceso a Dios. La diferencia estriba en que para Sabino Arana en la práctica política la "*lagizarra*" llegará a equipararse al mismísimo Jaungoikua y, Barandiaran, sin embargo, nunca negará la absoluta prevalencia de Dios.

Lo que ambos, tanto S. Arana como J.M. Barandiaran, efectuarán es un proceso de ontologización de la patria y del pueblo vasco. Estas entidades se convierten así en entidades prístinas análogas a Dios. La patria es tanto como Dios para S. Arana ya que ésta es su teofanía; mientras que para J.M. Barandiaran el Pueblo vasco es un trasunto de Dios aunque imperfecto y necesitado de regeneración. Es la "*analogía del ser*" que, en grado distinto, idolatra patria y pueblo vasco.

Aitzol no se andará con remilgos y dará el paso que Barandiaran no da por cautela cristiana. Del mismo modo que Sabino Arana, *Aitzol* establece la equiparación práctica entre Dios y la patria – ya enriquecida con los aportes de Barandiaran – cuando hablando acerca de Dios y la nación, hacía el siguiente razonamiento: "*la nacionalidad es el camino que conduce hacia ese fin último del hombre que es el Hacedor de todas las criaturas. Si la nacionalidad conduce a Dios, es sencillamente, porque Él mismo la eligió como medio natural que lo acercara a su felicidad eterna Si es verdad que ni un sólo cabello puede caer de nuestras cabezas sin conocimiento y permisión de Dios, es todavía mucho más evidente que ninguna persona puede nacer de tales padres, ni en tal lugar sin el conocimiento y la permisión de Dios. Tal es la base del amor hacia su nacionalidad, cosa sagrada que nos ha sido dada por el mismo Dios y que nosotros debemos amar*"[287]. Si la nación es el camino de cada cual hacia Dios, no cabe sino amarlo para alcanzar a Dios y por si quedara alguna duda acerca de la analogía entre la nación y Dios, en el mismo escrito *Aitzol* concluye lo siguiente: *"El amor a la patria es una virtud y una obligación ineludible para el católico, a imitación de nuestro Salvador"*. Y es que para *Aitzol* "*éste nacionalismo sano y verdadero, avalado por el propio*

287 *Euzkadi*, 26-2-1935

ejemplo de Jesús es el camino de cada uno hacia Dios". La analogía que S. Arana estableció entre patria y Dios, alcanza en Aitzol rango teologal y la nación se convierte en la ídolatrada equivalencia de Dios. Con razón pensaba Karl Barth que la "*analogía entis*" era la fautora del Anticristo…

Aitzol murió fusilado por las tropas franquistas en circunstancias terribles, una vez que fue capturado a bordo del navío que lo conducía de Laburdi a Bilbao. Su muerte estremecedora ha elevado su estatura heroica hasta hacerla inmune a las críticas de la historia. Pensamos, sin embargo, que es preciso presentar sus fallas teóricas en la justa medida, para así hacer justicia a la gran envergadura de su trabajo en pro de la regeneración del euskara y de su literatura. José Ariztimuño fue un formidable animador cultural de la preguerra pero fue al mismo tiempo el que mejor encarnó las contingencias políticas de un clero nacionalista en busca de un lugar propio en la convulsa sociedad de la anteguerra.

Un sacerdote a la vanguardia del resurgimiento cultural vasco: "Aitzol"

José Ariztimuño Olaso, *"Aitzol"*, nació en Tolosa en el año 1896. José era el menor de diez hermanos de los que dos fueron monjas y cuatro clérigos. Fue bautizado por el párroco Patricio de Orcaiztegui de quien Aitzol siempre conservó un vivo recuerdo. Orcaiztegui fue además de sacerdote escritor euskériko y editor de las obras de Mendiburu y Lardizabal entre otros; Orcaiztegui fue también amigo personal y confesor del Cura de Santa Cruz. De él recordaba Aitzol la anécdota según la cual al ser interpelado como separatista, el cura Orcaiztegui respondía "*No señor, no soy separatista; soy unionista. Deseo unir a los vascos separados por Francia y España*". El ambiente en el que se crió fue profundamente religioso y tradicionalista; su biógrafo Martín de Ugalde destaca también el ambiente de efervescencia cultural que dominaba en Tolosa, donde existía una importante imprenta regida por la familia Lama, primero, y los López Mendizábal, después.

Al igual que otros muchos adolescentes vascos, al cumplir los trece años *Aitzol* accedió al Seminario de Comillas en Santander para iniciar sus estudios sacerdotales. Era el año 1909 y Comillas estaba regido por la Compañía de Jesús. En Comillas se encontró con Nicolás Ormaechea

"Orixe" que formaba parte del claustro de profesores. Una vez exclaustrado *Orixe* habría de tener una intensa relación con *Aitzol* tanto en su labor como periodista, como en la de animador cultural; será de hecho *Aitzol* quien logre liberar a *Orixe* de todos sus trabajos a fin de que pudiera escribir lo que, según sus planes, habría de ser la gran epopeya de los vascos, "*Euskaldunak*", pero que tan sólo vería la luz tras la Guerra Civil.

En Comillas además de ser alumno de *Orixe* coincidió con otros alumnos vascos, como Nemesio Etxaniz o Pío Montoya, que tendrían una gran relevancia en su vida. Entre los alumnos vascos de Comillas existía un gran interés por la cultura vasca y *Aitzol* pudo iniciar allí sus estudios euskérikos, de los que se convirtió en paladín y difusor. Ya en Comillas *Aitzol* destacó por su amor a la cultura vasca y ello provocó el que fuera expedientado y expulsado del seminario. Según testimonio de su amigo y condiscípulo Pío Montoya "*no sólo fue expedientado, sino que fue víctima de la persecución al sentimiento euskaltzale, de amor al euskera, su lengua materna, que se desató en Comillas*"[288]. Sea como fuere, *Aitzol* recaló en el Seminario de Vitoria en el año 1919 donde cursaría los estudios de Teología ordenándose sacerdote en el año 1922.

En el Seminario de Vitoria fue acogido entre otros por los profesores J.M. Barandiaran y Manuel Lecuona con quienes participaría en los *"laboratorios"* de etnología y euskera teniendo una activa participación en la academia *"Kardaberaz"*. Del ambiente vasquista que se respiraba en el seminario, Manuel Lecuona dejó en sus memorias un sugestivo cuadro: "*Se han hecho acusaciones de hacer política en el medio seminarista. Se ha atribuido haber sido semillero de nacionalismo vasco, un "inmenso batzoki", y la verdad es que se notaba entre los alumnos de Vizcaya más nacionalistas que entre los guipuzcoanos y muchísimo más que en los alaveses. Pero como reflejo natural del pueblo había la manía de confundir Cultura vasca con Política vasca. Puede uno ser perfectamente profesional de la cultura, sin profesar la totalidad del contenido del Partido*"[289]. No era ese el caso de José Ariztimuño quien sí profesaba la totalidad del credo nacionalista, como muy pronto se pondría de relieve en su actividad pública y cultural.

288 *Biografía de Aitzol*, Martín de Ugalde, in *Idazlan guztiak* vol. I, San Sebastián, 1988, p. 28

289 *Idazlan guztiak*, M. Lecuona, Vitoria, 1978, p. 354 y ss

Antes de significarse por su labor cultural a favor de la cultura vasca *Aitzol* se ocupó de los temas misionales de la diócesis de Vitoria y, como consiliario de las mismas, dirigió la revista *Illuminare* en la que también llegó a publicar sus trabajos J.M. Barandiaran. Pero como señala Joseba Goñi, otro de sus biógrafos, *Aitzol* entendió muy pronto que, "*su celo apostólico debía circunscribirse al espacio vasco y éste reduccionismo no podía parecerle incompatible ni contradictorio con el universalismo católico*"[290]. Desde el año 1929, *Aitzol* optó decididamente por el activismo político apenas disimulado por su extremo celo católico y se valió para ello de las tribunas que disponía en los periódicos *Euzkadi* de Bilbao y *El Día* de San Sebastián.

En el Seminario de Comillas coincidió *Aitzol* con Pío Montoya, originario de la villa de Alegría de Oria, vecina de Tolosa, y su amistad sería uno de los mayores acicates de *Aitzol*. Montoya, autor de una relevante monografía sobre la actividad del clero vasco en las contiendas carlistas, disponía de una fortuna personal que puso a disposición de la causa nacionalista y financió la aventura periodística de *Aitzol* adquiriendo la mancheta de *El País Vasco,* propiedad de un indiano de Leiza. Tras discutir sobre la mayor o menor autonomía que el diario iba a gozar con respecto al Partido Nacionalista, el día 1 de Junio de 1930 salió a la venta en primer número de *El Dia*. José Ariztimuño firmaba con el pseudónimo de *"Aitzol"* que muy pronto se haría célebre.

Aitzol al frente de su diario se convierte muy pronto en el primer defensor de la cultura vasca y del euskera como genuina y principal característica de la misma. Abanderado del *"renacimiento"* cultural vasco, defiende de forma rotunda y apasionada la función del clero en la defensa y divulgación del idioma nacional. El amor que el clero profesa al euskara, es la prueba palpable del amor del clero a su pueblo, es "*la prueba palpable de su amor práctico y veraz al pueblo vasco una elocuente apología de la misión cultural del clero vasco*"[291]. El clero vasco siempre ha sabido defender el euskera y por ello ha padecido no pocos inconvenientes pero, pese a todo, el clero vasco ha sabido luchar por los derechos de su pueblo "*y como salvaguardia de su doctrina pura, verdadera y sincera, ve con gozo*

290 *Impulsor de la organización misional diocesana*, J. Goñi Galárraga, in *Idazlan guztiak*, vol. 1, p. 191

291 *Floraciones de la cultura euskaldun*, *Euzkadi,* 13.3.1931

que sus sacerdotes padezcan persecución por la justicia"[292]. Asoma en *Aitzol* el timbre de honor del sacrificio y del martirio tan querido a Sabino Arana, ya que la persecución por la defensa del euskera será un argumento incontestable de que se camina en la dirección adecuada y justa: "*su labor será un nuevo argumento apologético a los beneficios que el cristianismo ha derramado sobre la tierra euskaldun*"[293]. Parece como si *Aitzol* no las tuviera todas consigo, ya que insiste en el carácter *"apologético"* de su compromiso cultural, queriendo demostrar que el haberse centrado en la "*misión*" de salvar a su pueblo mediante el resurgimiento de su cultura, es absolutamente congruente con la misión universal del sacerdote católico que es. Según *Aitzol* la Iglesia católica siempre ha demostrado un gran interés por el fomento de las culturas nacionales y es que el mismo Cristo fue un defensor de la cultura de su pueblo. *Aitzol* no puede olvidar que, Sabino Arana, su *"maestro"*, vivía el patriotismo como un medio de acceder a Dios y hace suyo el pensamiento aranista: "*Mi patriotismo no se funda en motivos humanos, ni se dirige a fines materiales. Mi patriotismo se funda, y cada día se funda más, en mi amor a Dios, y el fin que persigo es el de conducir a Dios a mis hermanos de raza, a mi gran familia la Raza Vasca*"[294].

La reivindicación de la cultura vasca va unida en *Aitzol* a la vindicación del conjunto de los valores morales que constituyen su entramado fundamental; estos valores han sido preservados gracias al esfuerzo de la Iglesia vasca y el euskera constituye el mejor de los componentes de la cultura de los vascos. Es desde esa perspectiva como se ha de mirar la reivindicación del euskera por parte de los curas *abertzales.* El idioma forma un todo con las costumbres tradicionales de los vascos que conforman su genuino modo de vida creyente y cristiano. Para *Aitzol* – y también para Barandiaran – la intromisión del castellano en los ámbitos rurales iba unida a una ideología nociva para los vascos, hasta entonces incontaminados. Con el castellano la fe se enfría y los valores morales tradicionales decaen, es por tanto fundamental reaccionar contra la usura del castellano, para revitalizar el euskara como baluarte de la genuina cultura vasca.

292 *El clero católico y las lenguas indígenas*, *Euzkadi,* 22.3.1931

293 *Foco de cultura vasca*, *Euzkadi*, 12.2.1931

294 *El Día*, 3-4-1933

Ha de verse desde esta óptica la cruzada del clero vasco para hacer resurgir el euskara, garante de la cultura tradicional y baluarte contra la modernidad laica. Según J. Perea, *Aitzol* y sus seguidores pretendían utilizar al euskera como reactivo ante las ideologías laicas: "*Lo que éstos querían era no solamente la preservación de un bien cultural por si mismo, cuanto la supervivencia de los valores más íntimos y profundos, los valores espirituales del pueblo al que pertenecían Era, por consiguiente, un trabajo de concienciación popular para sacar de la alienación cultural en que se encontraba una buena parte de las capas culturales del País Vasco*"[295]. De ahí que el resurgimiento del euskara lo consideraran como un "*apostolado*" ya que iba a regenerar el tejido cristiano de la cultura vasca. Si en el pasado el predominio del euskera estuvo asociado a la fortaleza de la vida cristiana, era preciso recuperar el euskera y así restaurar la religiosidad perdida.

Si el euskera es el elemento determinante de la cultura vasca basada en modos de vida acordes con el cristianismo ante los cambios acaecidos en el modo de vida tradicional será prioritario restaurar el euskera para que de su mano también se restauren las costumbres del pasado. Éste planteamiento, que conlleva una buena dosis de mística lingüística, presupone además una visión reaccionaria de la cultura humana, ya que ignora o desprecia la capacidad humana para optar, consciente y libremente, por determinados cambios y reformas que son consecuencia de opciones políticas o económicas progresivas. La ontologización de la cultura vasca que la escuela de Barandiaran determinó, impide considerar la cultura humana como el desempeño de la libertad de opción y creación subyacente a toda cultura. La identificación entre cultura vasca y cultura tradicional del medio rural, formulada en el "*gizabidea*" excluye a una buena parte de la sociedad vasca. Pensar que la genuina cultura vasca tradicional se reduce al ámbito rural y euskaldún, excluye de un plumazo a quienes tienen en el mar o en la ciudad el centro de sus actividades. Éste reduccionismo de la cultura vasca al ámbito rural-euskaldun será una de las fallas clamorosas de la ideología puesta en pie por Barandiaran y su escuela y también, esgrimida por *Aitzol* en su cruzada cultural.

Lo que en *Aitzol* parece una cruzada o un *"renacimiento"* no es en última instancia sino la proyección, a la defensiva, de los viejos moldes cul-

295 Op. cit. pág. 1361

turales ya periclitados. La cultura vasca tradicional carente de desarrollo y utilización de modos de vida nuevos, aparece como el soporte de un tiempo ya pasado que Barandiaran y los suyos quieren *"relanzar"* como única cultura auténtica. Se trata en el fondo de la imposibilidad manifestada por la Iglesia a lo largo de todo el siglo XIX para entender y adecuarse a la modernidad. Lo que no se entiende y comparte se intenta demonizar como ajeno a la cultura tradicional, una vez que ésta ha sido perfilada según las rancias pautas cristianas. En el caso vasco, lo que Barandiaran y su escuela detectan a través de sus encuestas sociológicas sobre la religiosidad de los vascos, es el progresivo abandono de un cristianismo que se resiste a adecuarse a los nuevos tiempos, que vienen de la mano de nuevos modos culturales. Se efectúa la ecuación: modernidad igual a cultura extraña por un lado, y tradición cristiana igual a cultura vasca, por el otro. Incapaces de reconocer el dinamismo de la cultura, intentan perpetuar unos moldes que sólo existen en sus mentes.

Ante la progresión de la historia se opta por el ensimismamiento y la creación de un cordón sanitario que impida la propagación de la modernidad. Ante el inexorable avance de la historia y de los nuevos modos culturales se opta por consagrar como inmanentes y *"naturales"* una serie de rasgos culturales ficticios e ideologizados que en el caso de Sabino Arana, revestirán la forma del "*lagizarra*" y en el caso de Barandiaran el "*gizabidea*" o humanismo genuinamente vasco, pura creación ideológica del etnólogo ataundarra. *Aitzol* maneja sin grandes remilgos ambos conceptos tanto la "*lagizarra*", como el "*gizabidea*" y los hace equivaler en su reformulación del nacionalismo. Suscribe como estrategia cultural el "*aislamiento*" del pueblo vasco y, consecuente hasta el final, refuerza la idea aranista de la independencia política como el único remedio para la salvación de Pueblo Vasco, con mayúscula. Un Pueblo vasco que no deja de ser un ente de ficción construido con los mimbres de la sociedad rural e inmersa en los valores vascos y *"genuinos"* de siempre, que no son otros que los postulados por el cristianismo anti-liberal y anti-modernista. Dios, Patria, Cultura Vasca y Pueblo Vasco forman una amalgama sólida y ontológica que se ofrece como una muralla ante las embestidas de la nueva cultura donde los clérigos importan poco, y los valores cristianos son contestados.

La reivindicación del aislamiento del Pueblo vasco y su independencia tiene sentido únicamente desde un planteamiento teológico que tanto Arana Goiri, Barandiaran y *Aitzol* suscriben. Al decir "*Sólo por Dios*" conciben *eo ipso* la salvación de la Patria vasca. La política deja de tener autonomía para formar parte de un planteamiento "*integrista*" donde todo remite a Dios. En el caso de S. Arana esta remisión revestirá la rudeza y tosquedad del fanático, mientras que en Barandiaran asume la forma "*científica*" y neutra de un laboratorio etnográfico y en *Aitzol* adquiere la forma de una "*revolución cultural*". El aislamiento reivindicado es, además, consecuencia de una peculiar actitud teológica que recuerda tanto a San Agustín, como a X. Zubiri los cuales conciben el encuentro con Dios como una percepción íntima y existencial que se produce mediante el ensimismamiento y la autoconciencia.

Aitzol lo explica perfectamente cuando, refiriéndose a Sabino Arana, nos narra el modo como aquel llegó a la evidencia existencial sobre la patria vasca: "*Para hallar a la raza Sabino Arana se adentró en si mismo. Y en ese examen se halló a sí mismo hombre de fe cristiana y repleto de amor a su pueblo*"[296]. Ya hemos visto que para Sabino la raza, la patria y "*lagizarra*" son términos equivalentes que, en definitiva, no son sino epifanías de Dios y es así como *"dentro de sí mismo*" en vez de a Dios encontró la raza. San Agustín halla a Dios "*interior mei*"; X. Zubiri constata la presencia de Dios en la conciencia de si mismo. "*Barne muinetan*", es donde también *Orixe* encontraba a Dios.

Barandiaran, alumno de W. Wundt, formuló la idea de que para conocer de verdad una cultura es preciso vivirla: "*nada que no es vivido puede ser comprendido*". Y, otro tanto dejó escrito *Aitzol* cuando repudiaba las opiniones de los sabios *"extranjeros"*, y es que ambos parten del ensimismamiento y de la autoconciencia, para acceder al inefable e intransferible conocimiento de la propia cultura. Sólo se puede formular lo que ya se conoce y la etnografía e incluso la arqueología no son sino instrumentos para explicitar lo que ya se conoce previamente mediante la conciencia de sí mismo y de la cultura propia.

Desde la atalaya de la propia conciencia y del hallazgo intimo de la patria Sabino Arana decidió proclamarse "*apóstol designado por la Providencia*

296 *Sabino, el gran católico*, El Día, 25-11-1933

para arrastrar a un pueblo de fe y patriotismo se constituyó en suscitador del espiritualismo cristiano en tierra vasca. La Providencia lo emplazó en la patria vasca. Consideró por tanto su deber primario de apostolado religioso, ejercerlo dentro de los límites de Euzkadi llegando con su acción a todos sus hermanos de raza"[297]. Tal vez por ello dijo Sabino Arana: "*Mi misión no es la de fundar un partido, sino la de construir un pueblo*". La construcción del pueblo vasco independiente y regido por la *"lagizarra"* no tenía como última finalidad el mero disfrute de su independencia sino que una vez "*alcanzado esto, libre de contagiosas concomitancias de otros pueblos y viviendo su propia vida, elevará a los vascos mediante un Estado Católico vasco a un plazo de superior espiritualismo en el que le fuera más hacedero la conquista de la finalidad que Dios indicó a los hombres*"[298]. La salvación de los vascos es el común objetivo de nacionalistas y sacerdotes vascos y así lo afirmará *Aitzol* que participa de ambas cualidades, tanto la sacerdotal como la nacionalista: "*Sólo por Dios actúa el partido que creó el Maestro*".

El carácter soteriológico del nacionalismo formulado por Sabino Arana, encontró feliz acogida en un clero desorientado y perplejo ante la crisis identitaria e ideológica que amenazaba a un País vasco definido como "*euskaldun fededun*". La salvación del pueblo vasco, con todas las connotaciones que del término se derivan, será una constante de todo el devenir ideológico y político del nacionalismo vasco. Desde el aranista más genuino hasta el miembro del comando más fanático "*sólo por Dios* (*o Euskadi*)" pretenderán la salvación de sus conciudadanos.

El signo salvífico del nacionalismo no deriva, sin embargo, de la puntual coincidencia de los supuestos ideológicos de Sabino Arana con algunos postulados del catolicismo, sino que se derivan directamente del carácter del nacionalismo como religión de la étnia. La analogía primero y la equiparación, después, entre Dios y Patria, introducen una estructura ideológica de carácter religioso. Sabino Arana lo intuyó con claridad y de ahí su éxito en una sociedad habituada a los comportamientos religiosos; Barandiaran y su escuela se encargaron de dar plausibilidad *"científica"* a

297 *Sabino, el gran católico*, El Día, 25-11-1933

298 *El Día*, 25-11-1933

los postulados ideológicos del aranismo y casi siempre desde una aparente neutralidad política. Ésta fue rota por el apasionamiento de sacerdotes apasionados o impulsivos como José Ariztimuño y Alberto Onaindia que no albergaban dudas acerca de la coincidencia entre la labor pastoral y la política de partido. ¿Para qué andarse con remilgos, si Euzkadi y el Reino de Dios en la tierra eran equivalentes?

Alberto Onaindia y *Aitzol* formaban equipo en los mítines y en las diatribas ideológicas contra comunistas y ugetistas. Fue a instancias de Teodoro Hernandorena, miembro del *Gipuzku buru batzar*, como se lanzaron a mantener disputas ideológicas públicas con Jesús Larrañaga y otros líderes de la izquierda vasca. Los mítines-debate tenían lugar en el salón municipal de Declamación de San Sebastián. Allí emularon a aquel otro canónigo llamado Vicente Manterola. El Obispo Mateo Múgica les puso la proa, pero tampoco era la primera vez. Con el tiempo, el canónigo Onaindia se convertirá en el azote del malhadado obispo.

Un sacerdote con vocación política: Alberto Onaindia

Alberto Onaindia, sacerdote y amigo personal de *Aitzol*, se formó como él en el Seminario de Vitoria y como él participó en los laboratorios etnográficos dirigidos por Barandiaran. Onaindia posee una inteligencia brillante y un verbo encendido que pone a disposición de su pasión por el nacionalismo. Gracias a su preparación intelectual y a la viveza de su ingenio Onaindia obtuvo muy pronto una canonjía en la catedral de Valladolid lo cual le permite una gran libertad de movimientos; y es que Alberto Onaindia además de intelectual es un hombre de acción. *Aitzol* centró su actividad en el resurgimiento de la cultura vasca, en tanto que la vocación de Onaindia es más directamente política. Onaindia que comparte ideas y amistad con *Aitzol*, se sitúa en la primera línea de fuego en la contienda ideológica que el nacionalismo vasco afronta en el último lustro que precede a la Guerra Civil.

Según Alberto Onaindia el pueblo en general acogió con entusiasmo el triunfo de la Republica ya que pensaba que ésta habría de traer más libertad y justicia, pero muy pronto se encontró con que tras un régimen teóricamente popular se elaboraba una legislación deleznable. En nombre de la

democracia se estaba embaucando al pueblo y sembrando la semilla de la revolución. Se implanta la libertad de cultos y se atacan las creencias cristianas, mientras los verdaderos problemas de la gente, como el empleo y el bienestar social, siguen sin resolverse.

El laicismo impuesto por el régimen republicano se lleva por delante los valores cristianos y el paganismo irrumpe por doquier. Es preciso hacer frente a la impiedad y defender la religión y a la Iglesia. Los socialistas dicen actuar en nombre de postulados *"científicos"*, pero no pueden engañar la perspicacia de hombres como Onaindia, que se percatan de "*su labor callada, solapada, enmascarada no pocas veces de neutralidad, envenena gradualmente el alma popular, haciéndola caer por la pendiente del laicismo en un crudo y brutal paganismo*"[299]. Pero lo que Onaindia percibe con claridad es que los socialistas intentan acabar con los inalienables derechos del Pueblo Vasco, por lo que llama a la defensa de éstos, ya que "*los vascos, además, por nuestras peculiares condiciones étnicas, raciales e históricas hemos de combatir toda función cercenatoria estatal de nuestros inalienables derechos*"[300]. Con el socialismo no cabe ningún tipo de colaboración e invoca a los vascos de buena fe que hayan caído en las redes del socialismo para que abjuren de sus ideas y retornen a la defensa de Euzkadi: *"¡Vasco, por tu honor, por tus creencias cristianas, por tu amor a Euzkadi, abandona las filas socialistas, combate sus principios, lucha denodadamente contra un partido que se burla y se mofa de lo más noble de tus ideales: Jaungoikua eta Lagizarra!*"[301]. El socialismo es un señuelo peligroso para la juventud vasca y es preciso contrarrestarla mediante la escuela vasca su nefasta influencia.

Pero el peligro para la juventud no sólo procede de las filas del socialismo, porque también el fascismo hace peligrar la integridad moral de los vascos, y Onaindia – que escribe bajo el pseudónimo de *Egizale* – sitúa al nacionalismo entre el fuego cruzado de ambas ideologías buscando el centro ecuánime y verdadero. Ambas ideologías pretenden implantar su dictadura pisando los derechos individuales y *"familiares"*. Pero es sobre

299 *Laicismo del Estado, Euzkadi, 6-7-1932*

300 *Laicismo de estado, 6-7-1932*

301 *Socialismo y religión, 11-5-1933*

todo la concepción de la patria lo que permite distinguir ambas ideologías. El fascismo proclama el racismo y un nacionalismo exagerado mientras que el marxismo es partidario del universalismo: "*El fascismo endiosa a la raza divinizándola y mediante el nacionalismo exagerado niega la fraternidad de los hombres. El socialismo, en cambio, con un absurdo internacionalismo pretende negar la existencia de la patria…*"[302]. Ambas ideologías extremas han endiosado al Estado en detrimento de la étnia.

Para Onaindia es evidente que no hay nada tan perdurable y sólido en la historia de la humanidad como la realidad de las naciones. Los Estados pasan pero las naciones siempre permanecen. La etnia es un elemento que no depende de la voluntad de los hombres y se asienta en la sangre y en el idioma, que son obra de Dios. Para Onaindia, "*la unidad que proviene de la comunidad de sangre y de lengua es superior a todas las restantes unidades*"[303]. En línea con el pensamiento antropológico de Barandiaran, Onaindia piensa que la raza genera una cultura específica que se conserva mediante la familia; la raza, en definitiva, es el conjunto de las familias que proceden de un mismo tronco y poseen la misma sangre y el mismo idioma. Tratar de suprimir del corazón de pueblo los valores que Dios mismo ha insuflado es absolutamente ilícito e ilegítimo. No es lícito suprimir las diversas modalidades de lengua, historia y costumbres propias de la vida de un pueblo, por la mera razón de que estorban a la unidad del Estado.

Para sustraerse a la voluntad aniquiladora del Estado, los pueblos han de acceder a constituirse en Estados para garantizar así su supervivencia: "*Todo pueblo que tenga derecho a la vida debe, en consecuencia, tener en su mano el poder legislativo, su gobierno, su Estado*"[304]. Euzkadi tiene derecho a conservar puro su patrimonio de raza e idioma y debe impedir que éstas se disuelvan en otras entidades. El único camino para lograrlo es la constitución de un Estado vasco. Los Estados ya constituidos han de ceder en sus pretensiones absolutistas y dar entrada a los pueblos de fuerte personalidad étnica, aunque su población no sea grande. La supervivencia de la etnia es la prioridad y para ello es preciso constituirse en Estado.

302 *El Día, 23.5.1933*

303 *Naciones y estados, Euzkadi, 31.8.1932*

304 *Nacionalidad, Euzkadi, 19-1-1933*

La patria es la sociedad natural: "*La familia agrandada es la patria. La unidad de raza, su razón de ser es la primera sociedad natural después de la familia*"[305]. La familia troncal es la garantía de origen de un mismo tronco que mantiene la pureza de la sangre, de la raza y del idioma. La etnia así conformada "*tiene el derecho al reconocimiento de su personalidad no confundida con otras colectividades animadas por diversa sangre y sostenidas por distinto calor racial*"[306]. La patria concebida de esta manera es natural e inmortal y el patriotismo no será sino la patria consciente. A nivel colectivo, el nacionalismo es la conciencia que un pueblo posee de su patria.

El nacionalismo no es, por tanto, un partido político sino la expresión colectiva del patriotismo. Es el nacionalismo el que condensa la conciencia patriótica colectiva. Se le hace una ofensa al nacionalismo al considerarlo un partido. El amor patrio trasciende a lo político y es por ello que Onaindia arremete contra quienes ven en el nacionalismo vasco un mero partido. Es importante el matiz del carácter no partidista del nacionalismo, ya que ello exonera a Onaindia y a sus compañeros sacerdotes de "*hacer política*". El nacionalismo es la expresión del patriotismo y tras el amor a Dios, es el amor a la patria el más excelso de todos. La adscripción de los sacerdotes al patriotismo vasco no es por tanto una toma partidista sino el desarrollo del más noble de los sentimientos. En apoyo de sus afirmaciones Onaindia, recurre a la enseñanza de la Iglesia para argumentar: "*que el nacionalismo vasco se funda en la existencia de las fronteras raciales establecidas por el dedo de Dios. Somos raza propia y nación distinta. No se puede sofocar la obra de Dios que pide un encauzamiento jurídico y legal. Dios es, por consiguiente, el autor de las nacionalidades que ha sembrado en el alma de las colectividades lo que llamamos patriotismo*"[307]. En lo referente al patriotismo el clero vasco no hacía sino seguir las pautas marcadas por Dios, que es quien creó las naciones y bendijo el amor a la patria. Onaindia es taxativo al concluir que el "*nacionalismo que tienda a fomentar el amor a la patria y a hacerla libre en posesión de sus derechos*

305 *Divagaciones. Euzkadi, 27-3-1932*

306 *Divagaciones. Euzkadi, 27-3-1932*

307 *Nacionalismo, Euzkadi, 5-8-1933*

está bendecido por la religión de Cristo"[308]. Así se cierra el círculo de la patria creada por Dios y que sirve para glorificarlo; de nuevo la analogía se cierra sobre sí misma y se establece la equiparación entre Dios y Patria.

Éstos razonamientos de Onaindia son compartidos por *Aitzol* quien no dudará en avanzar un paso más y afirmar la equivalencia pastoral del patriotismo y de la fe cristiana, cuando afirma que "*en pueblos como el nuestro, donde desde tiempo inmemorial van entrelazadas la fe y la patria, es un deber del clero defender y fomentar los derechos de la sangre, de la lengua y de la nacionalidad, que no provienen de otra fuente que de Dios*"[309]. El patriotismo no es, por lo tanto, sólo una virtud personal, sino que *Aitzol* lo eleva a tarea sacerdotal. La defensa de la nación corresponde también al clero, ya que forma parte de los derechos naturales, que son creación de Dios.

Ante la solicitud, muy frecuente, que se hacía a los nacionalistas para que dejaran a un lado su patriotismo y se unieran a los demás católicos en defensa de la religión, Onaindia dice que no se le puede pedir al nacionalismo que ponga entre paréntesis su patriotismo, cuando otros continúan haciendo uso de el. ¿Es que los vascos son gente de diferente categoría sin patria y sin raza?, se pregunta Onaindia, al protestar por las acusaciones de que los nacionalistas vascos no se suman a la unidad de los católicos.

Onaindia percibe una gran incomprensión del patriotismo vasco por parte de los españoles y denuncia la ignorancia que en Madrid se tiene de la realidad vasca tanto por parte de las formaciones de derechas como de izquierdas. Las derechas temen el separatismo de los vascos y las izquierdas se oponen violentamente a las reivindicaciones patrióticas de los vascos, pensando que la represión solucionará el problema. Según Onaindia, la raza vasca se ha sentido herida al verse escarnecida como inculta y reaccionaria, cuando ha confesado se fe públicamente. Los insultos dirigidos a un pueblo éticamente sano han sido un revulsivo y el pueblo debe defenderse de semejantes agresiones.

308 *Nacionalismo, Euzkadi, 5-8-1933*

309 *El clero por la defensa nacional, Euzkadi, 26-11-1932*

Ante semejantes vejaciones y agresiones Onaindia es categórico: "*no es posible tratar de uncir al mismo yugo energías tan dispares como las vascas y las del resto de España*". Estas palabras escritas en el año 1932 revelan la profunda convicción que anidaba en la mente de los sacerdotes implicados con el nacionalismo vasco, y que ya no dejarán de repetirse hasta el inicio de la Guerra Civil y aún después, serán utilizadas como la razón última tratando de justificar el comportamiento de una parte del clero vasco en 1936. Onaindia y sus compañeros sacerdotes están persuadidos de que existe una línea divisoria, que separa a los vascos de quienes no lo son y que dicha línea delimita también a los buenos católicos de quienes lo son a su modo y manera.

Lo que ni Onaindia ni *Aitzol* dicen es que la línea divisoria que, según ellos, separa a los vascos de quienes no lo son, también divide a los vascos nacionalistas de quienes no lo son y separa, a su vez, a los católicos vascos en dos bandos irreconciliables.

Pero aunque no me haya referido a ellos también había en el País Vasco sacerdotes que no opinaban como Barandiaran, Onaindia o *Aitzol,* y es de justicia, por tanto, concluir éste capítulo con la mención de las palabras de un modesto coadjutor de Sestao, que se llamaba Tomás López de Ipiña, y que en el año 1908 escribía que "*en la doctrina nacionalista todo lo absorben los elementos étnicos, que de ordinario no coinciden con las verdaderas necesidades de los súbditos, de donde resulta que queda la nación erigida en ídolo y postergados el individuo y la familia, siendo aquélla la dispensadora de los derechos de éstos. Los vascos para Euzkadi y Euzkadi para Dios es una fórmula de auténtico cuño nacionalista en el que la nación lo es todo y el individuo nada*"[310]. La historia ha perdido la cuenta de quienes se opusieron al Dios concebido desde la óptica nacionalista y parece que sólo hubo clérigos fascinados por las verdades del *"maestro*" Sabino Arana, pero lo cierto es que, con ser muchos, los sacerdotes nacionalistas eran una minoría relativa, aunque poderosa, en la Iglesia y en la sociedad de la preguerra.

Pronto se van a enfrentar vascos de un signo y de otro en nombre de patrias distintas y de credos políticos diferentes, pero todos ellos lo harán en

310 Citado por J. Perea Op. cit. p. 1928

el nombre del mismo Dios. No es Dios quien los separa; ellos van a morir y matar en nombre de dioses particulares y domésticos; son los dioses de distintas religiones políticas que piden la inmolación del adversario. Va a ser una guerra religiosa y civil.

EL CISMA DE LA IGLESIA VASCA EN LA GUERRA CIVIL

Quienes fueron testigos privilegiados de los prolegómenos de la Guerra Civil en Pamplona atestiguan que, inicialmente, el General Mola carecía de especial predilección por definir su alzamiento como una cruzada religiosa. Tanto en la biografía escrita por José María Iribarren[311], quien fue su secretario, como en el diario de Félix Maíz[312], su confidente y ayudante civil, insisten en que fue en los días precedentes a la sublevación militar, cuando los carlistas impusieron la religión como principal motivo de su adhesión. El general Mola era nieto e hijo de liberales que habían combatido contra los carlistas en las dos guerras civiles y poseía convicciones republicanas. Fue por la masa crítica y el contingente de jóvenes que los carlistas navarros aportaban a la sublevación, por lo que el "*Director*" asumió, en parte, sus postulados. En el prólogo al diario de Félix Maíz, Jaime Ignacio del Burgo afirma que "*el carlismo salió a la guerra como si se tratara de una nueva cruzada*". Y como cruzados de *Cristo Rey* salieron a los confines de Gipuzkoa para enfrentarse a otros católicos, entablando así una guerra fratricida en la que la religión jugaría una baza fundamental.

La división de la derecha vasca entre tradicionalistas de toda laya y nacionalistas, se había cocido lentamente durante las décadas precedentes a

311 José M. Iribarren, *El General Mola*, Bullón, Madrid, 1938

312 Félix Maíz, *Mola frente a Franco*, Laocoonte, Pamplona, 2007

la guerra civil que los enfrentaría. El nacionalismo vasco había disputado desde el primer día la hegemonía política del carlismo enfrentándose en las sucesivas citas electorales tanto a carlistas como a integristas y monárquicos. No obstante las circunstancias políticas tras el advenimiento de la República de 1931, favorecerán la coyuntural unidad de todas las derechas vascas articuladas en torno a la defensa de las tradiciones y de la religión.

Estella, el Estatuto que unió a vascos y navarros

Es muy conocida la efeméride del día 14 de Abril de 1931 por la mañana, cuando el ayuntamiento de Eibar izó la bandera republicana y proclamó la República, pero es menos conocido el hecho de que ese mismo día por la tarde el alcalde de Getxo, José Antonio Aguirre, lanzó el grito de República vasca. Ambas proclamaciones nos sitúan ante los dos polos que articularán la política vasca durante la República. Al proclamar retóricamente la República vasca, José Antonio Aguirre anunciaba la doble estrategia del PNV al objeto de lograr el Estatuto de Autonomía. El PNV jugará sus bazas, en lo sucesivo, apostando pragmáticamente por la opción política más congruente con sus objetivos.

La proclamación de la República corrió pareja al despliegue de un intenso y rudo anticlericalismo materializado en la quema de algunas iglesias y algunas profanaciones, que pusieron en guardia a las fuerzas políticas vascas de inspiración confesional y provocaron el cierre de filas de monárquicos, carlistas y nacionalistas aparcando momentáneamente sus acusadas diferencias políticas. Para situar la demanda, de nacionalistas y carlistas, relativa a las relaciones particulares del País vasco con el Vaticano, el historiador Joseba Goñi hace notar que "*si aquí no hubo quema de conventos, sí hubo expulsión de la diócesis de su Padre y Pastor Don Mateo Múgica el día 18 de Mayo, no se busquen razones de tal medida ni en el acreditado monarquismo del Prelado ni en represalia a la habitual instrucción pastoral preelectoral del obispo en las elecciones ... amonestando la ilicitud del voto republicano... era más bien la presunción de fondo, la constatación de la fuerza sociológica del potencial antirrepublicano vasco lo que le hizo ponerse nerviosa a la autoridad competente resolviendo la cuestión de manera tan torpe. El hecho de que los católicos vascos interpretaran la expulsión como una humillación e insulto a los vascos nada puede tener de*

extraño[313]". El País Vasco vive horas de exaltación religiosa que coinciden con las supuestas apariciones de la Virgen de Ezkioga[314] en las que una vidente afirma haber visto al Cura Santa Cruz glorificado. Es en este contexto cuando tendrá lugar el proceso de elaboración del llamado Estatuto de Estella.

El llamado Estatuto de Estella se elaboró sobre un primer borrador de la *Sociedad de Estudios Vascos* que la asamblea de alcaldes vasco-navarros, celebrada el 14 de junio de 1931 en Estella, aprobó antes de que las Cortes Constituyentes hubiesen aprobado la Constitución. El proyecto reservaba a la futura región autónoma las relaciones con la Iglesia Católica, pues asumía la posibilidad de celebrar un Concordato con la Santa Sede. Esta cláusula llevó al político socialista Indalecio Prieto a manifestar que lo que se quería era establecer un "*Gibraltar vaticanista*". Posteriormente se realizó un segundo proyecto, conocido como Estatuto de las Gestoras, en el que desaparecía esta posibilidad, la cual Navarra finalmente no aprobó. El Estatuto de las Gestoras constituirá, más tarde, la base de discusión del Estatuto de Autonomía del País Vasco de 1936 aprobado en plena guerra civil sólo para las Vascongadas.

Bajo el proyecto del Estatuto de Estella se constituyó la llamada *"minoría vasco-navarra"*[315] que reunía a monárquicos, tradicionalistas, nacionalistas y católicos independientes, que acudieron juntos a la convocatoria de las elecciones a Cortes Constituyentes del día 12 de Junio de 1931. Las derechas vascas alcanzaron un resultado apabullante con quince diputados electos, lo que constituía una importante minoría. Tras la victoria electoral, el 12 de Julio se reunió en Gernika una multitud de 50.000 personas con el objeto de despedir a los diputados que habrían de acudir a Cortes. Hubo una solemne misa mayor, exhibición de dantzaris, desfile de mendigoizales y un ambiente de hermandad entre carlistas, nacionalistas y tradicionalistas. En el mitin celebrado Oriol calificó a José Antonio Aguirre de "*hombre providencial*". Algunos veían en el País vasco "*la Covadonga moderna*" que habría de reconquistar España de las fauces masónicas y liberales. La República se asimilaba a la persecución religiosa y a la intolerancia.

313 Joseba Goñi Galarraga, *La Guerra civil en el País Vasco*. Eset, Vitoria, 1989, p. 81

314 Actualmente Ezkio-Itxaso

315 Autodenominados como "greco-romanos"

Sin embargo, una vez iniciados los debates parlamentarios en torno a la nueva Constitución, pronto se constató la imposibilidad de que el Estatuto de Estella saliera adelante. En el Título I de la nueva Constitución, en la que el poder central se reservaba en exclusiva las competencias para regular las relaciones entre la Iglesia y el Estado, aprobado el día 25 de Septiembre, se cerraba el paso a cualquier veleidad de relaciones bilaterales entre el Vaticano y el País Vasco. Dos semanas más tarde el parlamento decretaba la disolución de la Compañía de Jesús en España, ante la cerrada protesta de la minoría vasco-católica. El diputado Oreja Elósegui, afirmó que "*Os aseguro que cuando vosotros aprobéis este artículo* (el referente a la Compañía de Jesús) *habréis declarado la lucha civil espiritual en aquellas provincias*"[316]. La confrontación religiosa fue la que provocó la retirada de los quince miembros de la minoría vasco-navarra del palacio de las Cortes.

Los diputados de la minoría vasco-navarra regresaron al Parlamento el día 9 de Diciembre con ocasión de la elección del Presidente de la Republica, los miembros del grupo decidieron dejar libertad de voto a sus componentes y con ello provocaron la ruptura de su grupo al optar sus miembros por distintas opciones políticas. En un ejercicio de posibilismo político los diputados nacionalistas votaron a favor del candidato republicano mientras que los monárquicos vascos decidieron abstenerse. La unidad labrada a rebufo del Estatuto de Estella se rompía de este modo, para dar lugar a un progresivo distanciamiento entre nacionalistas y tradicionalistas, hecho que llegaría a situarlos en la Guerra Civil en trincheras enfrentadas.

Los católicos vascos enfrentados entre si, frente a la República

La República, institución política consagrada por la Revolución Francesa de 1789, tuvo en España vigencia intermitente en el siglo XIX y constituía para la derecha tradicionalista española el símbolo político más aborrecible. El nacionalismo vasco, por su parte, no tenía apego a la institución monárquica, pero no compartía el laicismo del que hacía gala la República española. Cuando se instaura la II Republica en el año 1931, tanto los monárquicos vascos como los nacionalistas comparten

316 Op. cit. p.66

el sentimiento de repulsa hacia el anticlericalismo de trazo grueso que los republicanos no se recatan en pregonar. El sentimiento solidario en defensa de los postulados del cristianismo fue la argamasa que soldó la unidad circunstancial de las derechas vascas, pero esta unidad declinó muy pronto cuando los nacionalistas decidieron sondear la posibilidad de un nuevo proyecto de Estatuto, esta vez con el concurso de las fuerzas republicanas.

La opción de los nacionalistas vascos por la República suscitó de inmediato la repulsa y la crítica de las formaciones tradicionalistas vascas. La polémica entre ambas derechas vascas alcanzó un grado de exaltación muy acusado y la sima se fue acrecentando en los periódicos de cada bando. En el fondo subyacía la cuestión de la licitud o no del acatamiento de la República por parte de los católicos.

En lo referente al Estatuto de autonomía existía también una clara diversidad en torno a su valoración como continuidad del régimen foral. Todas las derechas vascas tenían en su ideario político la demanda de la plena reintegración foral, pero disentían en que el Estatuto supusiera tal reintegración. Según se acrecentaba el encono y la disputa entre tradicionalistas y nacionalistas, los primeros afirmaban que el Estatuto suponía la supeditación de las tradiciones vascas al régimen republicano en lo concerniente al matrimonio civil, la enseñanza laica y el divorcio. Los nacionalistas por su parte optaron por obtener el Estatuto de autonomía en el marco de la Constitución republicana, a semejanza de los catalanes que habían obtenido el suyo. El nacionalismo vasco jugaba, una vez más la baza del posibilismo y entendía que era mejor obtener un Estatuto, incluso más menguado que el de Estella, siempre que ello abriera el camino para ulteriores logros.

La pugna dialéctica entre nacionalistas y tradicionalistas tuvo como principal escenario la prensa. Por el bando tradicionalista destacaron las voces de José María de Urquijo, director de *La Gaceta del Norte* de Bilbao, Juan de Olazabal, condiscípulo de Sabino Arana en Orduña y director del periódico integrista *La Constancia* y Víctor Pradera desde el periódico *El Diario de Navarra*. Las firmas de *Kizkitza*, *Aitzol*, Aguirre e Irujo, a quienes Urquijo acusaba de "*una táctica de convivencia con nuestro enemigo*", abogaban a favor del entendimiento con los republicanos con la finalidad de obtener el Estatuto.

Al calor de las posturas enfrentadas entre tradicionalistas y nacionalistas hubo un deslizamiento progresivo por parte de carlistas e integristas hacia posiciones cada vez menos ancladas en el ámbito político vasco. Este "*desanclaje*" del ámbito vasco por parte de integristas y carlistas, se iría incrementando de manera acelerada hasta oponerse al autonomismo nacionalista en nombre de la unidad de España, la patria común. Refiriéndose a este distanciamiento del ámbito vasco por parte de los carlistas, Joseba Goñi señala que "*un súbito fervor religioso mezclado con el miedo a la persecución contra la tradición católica de España hizo surgir una red de centros carlistas, con sus organizaciones juveniles y femeninas en puntos de Castilla, Levante y Andalucía... este trasvase geográfico, con ser muy importante, lo era menos que la recuperación que de la ideología tradicionalista se hace en aras de la tradición católica española a través de una iniciativa intelectual como en la revista Acción Española...la presencia de líderes del tradicionalismo vasco en las columnas de dicha revista augura un progresivo desenclavamiento del carlismo de su perspectiva vasca para integrarse en un bloque contrarrevolucionario y golpista de la derecha española*"[317]. En este contexto el giro del PNV, un partido católico y de derechas, difícilmente podía ser entendido desde las posiciones del tradicionalismo vasco.

El giro operado en el seno del PNV hacía un acercamiento con el socialismo hegemónico en la izquierda vasca representada por Prieto, puso en valor las pociones más socializantes de la Iglesia católica que con León XIII había inspirado una doctrina social congruente con algunas de las posiciones el socialismo mas moderado. La doctrina social de la Iglesia se convertiría en esta época en la seña de identidad del nacionalismo jeltzale que vivirá un importante auge de la formación sindical inspirada en él. Según Joseba Goñi "*la colaboración de los nacionalistas vascos al Estatuto no se limitó a campañas de prensa... también pudo imprimir su sello al articulado del texto con una aportación muy cualitativa en el capítulo de la organización económico-social del país, donde intentaron plasmar los principios del cristianismo social enunciados en las grandes encíclicas pontificias*"[318]. Este sesgo social que con los años se irá incrementando

317 Op. cit. p. 75-76

318 Op. cit. p. 76

en el ideario del nacionalismo vasco, supone un avance importante en la progresiva adaptación de la doctrina cristiana a los tiempos que corrían. Contrariamente a las posiciones ultramontanas del carlismo y del integrismo vasco, el nacionalismo vasco adquiere una mayor sensibilidad hacia la justicia social, demostrando con ello una mejor adecuación al entorno crecientemente industrial y urbano del País Vasco. Este desarrollo ideológico del nacionalismo vasco no hará sino incrementar la fosa que lo separa del tradicionalismo vasco.

El clero vasco jugó un papel decisivo en la evolución del nacionalismo hacia postulados inspirados en la doctrina social de la Iglesia y es destacable la presencia de eclesiásticos en las organizaciones sindicales como AVASC o ELA/STV, que contarán con la guía de destacados sacerdotes. Son de esta época las disputas públicas de los sacerdotes *Aitzol* y Onaindia con líderes sindicales socialistas, celebradas con gran éxito de convocatoria. Esta labor de algunos clérigos vascos no pasará desapercibida a la jerarquía eclesial que disiente de estas nuevas actitudes, como tampoco gustarán a sectores tradicionalistas de la sociedad vasca. Ello constituye, con todo, un nuevo elemento diferenciador en el seno del catolicismo vasco, aportando al nacionalismo confesional un timbre progresista, que más tarde será apreciado por instancias católicas de Europa tales como los intelectuales como Maritain, Mauriac y Mounier.

En plena efervescencia dialéctica, durante la redacción y difusión del nuevo Estatuto de autonomía desarrollado en el marco constitucional republicano, los periódicos *La Constancia* y *El Diario de Navarra* llegaron a afirmar que el voto a favor del Estatuto de autonomía podría constituir *"una gravísima ofensa a Dios"*. En vista del encono producido entre los católicos vascos el obispo de Vitoria se vio forzado a una clarificación de posiciones que llegaría a tener hondas repercusiones históricas. El titular de la sede vasca se hallaba en el exilio por decisión del gobierno de Madrid y en su lugar hubo de ser el Vicario General de la diócesis quien, por indicación del obispo Múgica, formuló la posición doctrinal de la diócesis vasca mediante una circular fechada el 26 de Junio de 1931. La circular contenía respuestas o instrucciones a numerosas demandas de los fieles católicos vascos:

> 1ª *"Se rogaba y, si menester fuera, se ordenaba, que en aras de la unión de los diocesanos, se abstenga de toda disquisición pública oral o escrita, acerca de la licitud* o *ilicitud de dicho voto, cuestión sagrada que sólo a la Iglesia corresponde resolver"*.
>
> 2ª "*Quienes votaron el Estatuto Vasco-navarro* (el de Estella) *no cometen por ello pecado alguno a pesar de que den por supuesto el hecho de la existencia de la actual Constitución laica española (...) cuyos laicismos están desgraciadamente en vigor y no se hacen aquí mas viables ni más eficaces para el mal por el voto y la implantación del mencionado Estatuto*".

Mediante esta toma de posición el obispado de Vitoria bendecía *"de facto"* la posición del nacionalismo vasco con respecto al Estatuto y por ende su giro político de apertura a las instituciones republicanas.

Joseba Goñi observa que la instrucción pastoral del Vicario General de la diócesis venía precedida de una toma de posición previa y en el mismo sentido, del obispo Múgica en una carta a un dirigente socialista que había recabado su opinión en el destierro[319]. Contrariamente al obispo alavés, el prelado de Pamplona, monseñor Muñiz, se abstuvo de tomar posición al respecto y con su silencio avalaba las posiciones contrarias al Estatuto de una buena parte del clero navarro.

La toma de posición del obispo Múgica por boca del vicario Echeguren les sería imputada a ambos con ocasión de la guerra civil y es que dicha toma de posición afianzaba las posiciones de los nacionalistas en su prurito de permanecer fieles a la doctrina de la Iglesia.

La licitud o no de la República desde la óptica moral y teológica, enfrentó a los católicos vascos que no supieron diferenciar los ámbitos de la religión y de la política. El irreconciliable enfrentamiento operado en el seno del catolicismo vasco desembocaría, un lustro después, en el enfrentamiento armado que tendrá un trasfondo religioso y terminará materializándose en el cisma de la Iglesia vasca.

319 Op. cit. p. 79

Mismo Dios, patrias distintas

Los católicos vascos, tanto nacionalistas como carlista e integristas, proclamaban todos ellos luchar por la patria y por la religión. Eran los mismos odres en ambos caso, pero el vino que contenían distaba de ser el mismo. Los carlistas se sublevarán en nombre de la patria que es España, mientras que los nacionalistas se les opondrán en nombre de la patria vasca que denominan Euzkadi. Ambos son católicos acérrimos pero tienen concepciones distintas de lo que la religión supone en el ordenamiento de la sociedad civil. La guerra civil que enfrentará a los católicos vascos, es una lucha inscrita en el marco de una contienda total que enfrentara a dos cosmovisiones.

El catolicismo de los carlistas está vinculado a los valores del Antiguo Régimen y posee el sabor rancio del absolutismo y de la primacía de la Iglesia sobre la sociedad civil. El catolicismo de los nacionalistas, por su parte, ha evolucionado distanciándose algo de la concepción integrista de su fundador. La historia política de España los ha situado en el trance de buscar la compañía de las fuerzas republicanas, que son las únicas que pueden facilitar el ansiado Estatuto de autonomía. Este alineamiento con la izquierda moderada del republicanismo español va a mediatizar su evolución hacia valores democráticos que le abren hacia la modernidad política. La acentuación de la disparidad política con el tradicionalismo vasco le conducirá, a su vez, a potenciar los rasgos más modernos del catolicismo, que tiene en Bélgica y Francia sus modelos mas desarrollados.

El seminario de Vitoria es, sin duda, el exponente más claro de un catolicismo incardinado y moderno, que tiene a gala el cultivo de la cultura vasca y el carácter misional de labor pastoral. El obispo Múgica se siente orgulloso de su seminario y rechaza con ahínco las imputaciones de ser un batzoki al servicio del nacionalismo. El Obispo Múgica es un hombre íntegro pero su carácter indeciso y quebradizo lo situarán en el vértice del huracán que amenaza a su diócesis.

Para la derecha española y para el tradicionalismo vasco D. Mateo Múgica es un hombre marcado al que jamás perdonarán no haber sido más belicoso y firme con el nacionalismo separatista. Un nacionalismo que en septiembre de 1933 abanderaba el proyecto de Estatuto apoyado tímidamente por los

republicanos y menospreciado por la derecha tradicionalista vasca. El carlismo en Navarra se había apeado del proyecto estatutario y el plebiscito para su ratificación tan sólo tuvo lugar en las tres provincias vascas, obteniendo una amplia mayoría en Gipuzkoa y Bizkaia y una llamativa abstención en Álava. En principio todas las fuerzas políticas estaban formalmente a favor del Estatuto, aunque los órganos de prensa de la derecha se mostraban belicosos. El plebiscito ganado con una holgada mayoría no tendría, sin embargo, un recorrido político ya que en las elecciones legislativas celebradas dos semanas más tarde la derecha se alzó con la victoria electoral poniendo fin a dos años de mandato republicano. El nacionalismo se encontraba así con una victoria que no podía rentabilizar políticamente, al mostrarse renuente el gobierno al desarrollo estatutario. El PNV se veía forzado a buscar aliados en otras minorías nacionalistas de Cataluña y Galicia así como en los partidos nacionales de izquierda. Esta ubicación política del nacionalismo vasco contravenía la estrategia de la derecha vasca y española y situaba al nacionalismo vasco en la diana de sus inquinas.

La animadversión hacia el nacionalismo vasco por parte de quienes formaron dos años antes la minoría vasco-navarra con el PNV se incrementó con los acontecimientos de la revolución de Octubre de 1934. La mayoría de los historiadores coinciden en excluir al nacionalismo vasco de la responsabilidad de los sucesos acaecidos, pero una cosa son los estados mayores de los partidos y otra las bases que actúan por impulso o por emulación. Las bases del sindicato nacionalista ELA/STV participaron en las movilizaciones en torno a la huelga general que llegó a durar una semana. Hubo graves disturbios que arrojaron el balance de seis muertos. En el País Vasco no hubo la virulencia de Cataluña o Asturias pero acontecieron graves sucesos tanto en la zona minera de Bizkaia como en algunos centros industriales de Gipuzkoa, donde varias personalidades tradicionalistas fueron asesinadas. Concretamente en Mondragón fue asesinado el político y empresario tradicionalista Marcelino Oreja Elosegui, miembro de Acción Católica y de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas, que había sido elegido diputado tradicionalista por Vizcaya en las elecciones generales de 1931 dentro de la candidatura católica pro Estatuto vasco que promovían carlistas, nacionalistas vascos y católicos independientes, integrándose en la Minoría Vasco-Navarra.

Tuviera o no responsabilidad real en los sucesos de Octubre de 1934, el nacionalismo vasco sufrió una fuerte represión que supuso el cierre de

batzokis e incluso de algunas escuelas vascas. Los miembros del Euzkadi Buru Batzar, José Aguirre entre ellos, fueron detenidos y encarcelados. La Revolución de Octubre supuso la ruptura total entre las derechas vascas, y el nacionalismo se convirtió en el enemigo por antonomasia del tradicionalismo carlista. A partir de octubre de 1934 el país vivirá una soterrada guerra civil que acumulará agravios e inquinas. La presión del tradicionalismo vasco formando un Bloque Nacional con el resto de las formaciones de derecha, contra el nacionalismo se acrecentó hasta límites insospechados tres años antes y el PNV acosado y acusado por quienes compartían las mismas creencias religiosas, decidió apelar a Roma en busca de amparo.

En su obra *Negociaciones del PNV con Franco durante la Guerra Civil*, Carlos Olazabal da cumplida cuenta de su informe previo y de la visita que el PNV realizó a Roma con el ánimo de entrevistarse con el Papa. El informe que llevaba por título "*Aliados en la persecución*" fue escrito y remitido al Vaticano en diciembre del año 1935. Era el paso previo a la visita a Roma que una amplia delegación del PNV realizaría en enero de 1936. El informe de cuarenta y siete páginas, del que hasta hace poco tan sólo se tenían noticias indirectas, contiene graves acusaciones al comportamiento de la jerarquía eclesiástica y habla de "*Guerra al Nacionalismo Vasco y persecución sistemática contra los sacerdotes de ideas nacionalistas vascas, por un lado; impunidad de los sacerdotes antinacionalistas, por otro; tal ha sido la injusta y desatendida norma de conducta de los Ilmos. Señores Obispos anteriores al actual, el muy virtuoso y prudente monseñor S. Mateo de Muxika y Urrestaratzu, (…) Fue casi siempre triste realidad que en sus relaciones con el Nacionalismo Vasco más que como Obispo de la Iglesia Vasca Católica, se condujeron como funcionarios de los Gobiernos españoles y como servidores fieles o como amigos incondicionales de los magnates que en nuestra patria lo han sido siempre del Estado español por particulares conveniencias materiales*[320]*".*

Los nacionalistas acusan a los obispos de dar gritos de *"Viva España"* en algunos actos públicos y afean sus rezos *"por España"* y se explayan hablando de la catolicidad del pueblo vasco y razonan, muy en la línea del fundador del PNV, el estorbo que supone el españolismo para la adhesión del pueblo vasco a Cristo: "*los partidos de izquierda y de derecha españoles, cuyas opuestas tácticas parecen encaminadas al mismo fin de desligar al pueblo nacionalista*

320 Carlos Olazabal, *Negociaciones del PNV con Franco durante la Guerra Civil,* pp. 148-149

vasco de su inquebrantable adhesión a la Iglesia de Cristo, nosotros hemos de poner nuestro esfuerzo – y gustosamente consagraríamos a tal fin nuestra existencia – para conseguir que este espíritu cristiano, mantenido desde su origen por el Nacionalismo Vasco, jamás decaiga. Pero con absoluta convicción hemos de decir a Vuestra Santidad que el mayor peligro en contra de nuestros deseos y esperanzas lo vemos precisamente en la persistencia por parte de los aludidos sectores y personas de la Iglesia en la actitud de oposición al natural sentimiento patriótico y a las legítimas aspiraciones políticas de nuestro Pueblo Vasco, en vez de limitarse a ejercer su ministerio espiritual en la forma más provechosa para las almas vascas"[321]. En línea con el pensamiento sabiniano exigen la *"neutralidad"* de la Iglesia vasca ya que "*sabemos que la Iglesia de Jesucristo cumple su misión universal por encima de todas las cuestiones que Dios dejó a la discusión de los hombres y de los pueblos. Pero sí hemos de pedir, Santísimo Padre, defensa para la fe de Euzkadi y, mirando a esta defensa, que el Nacionalismo Vasco, sentimiento arraigado ya en lo más y en lo mejor de nuestro cristiano Pueblo, no sea combatido directa ni indirectamente en nuestra Patria por quienes pueden ostentar de alguna manera la representación del Magisterio de la Iglesia de Cristo*"[322]. Una y otra vez insisten en la necesidad de que la Iglesia sea neutral en el contencioso vasco y para nada señalan el importante apoyo que el nacionalismo recibe de una parte del clero vasco.

El informe presentado al papa concluye con la petición de diversas demandas que incluyen, como punto destacado, el deseo tantas veces invocado de una "*Organización de la Jerarquía ordinaria de la Iglesia en nuestro territorio, a base de un Arzobispado o Provincia eclesiástica, que abarque a todo el Pueblo Vasco peninsular, y sólo a él, o sea las actuales Diócesis de Pamplona y Vitoria, más las Parroquias de territorio navarro que actualmente pertenecen a Obispados de fuera del País*"[323]. El informe insiste, también, en la defensa del euskera en el ámbito litúrgico y reivindica el carácter vascongado de los prelados al frente de las diócesis vascas.

La delegación vasca que se trasladó a Roma en Enero de 1936 estaba encabezada por José Antonio Aguirre y formaban parte de ella los más altos

321 Op. cit. pp. 149-150

322 Op. cit. P. 150

323 Op. cit. p.151

dignatarios del partido, así como seis diputados y el sacerdote Echevarrieta de Bermeo. En Roma contaban con el concurso de varios clérigos vascos afincados en Roma. La delegación aspiraba a encontrarse con el papa o cuando menos con el cardenal y Secretario de estado Pacelli, pero tan sólo logró el acceso a monseñor Pizzardo, secretario de la Congregación de Asuntos Extraordinarios. Los nacionalistas ofrecieron un donativo de 25.000 pesetas al Vaticano, que fue rechazado.

La presencia de la delegación nacionalista en Roma fue seguida por la prensa nacional e internacional y tal vez por ello el Vaticano se abstuvo de ofrecer una alta interlocución a los nacionalistas vascos. Estaba claro que la presencia de los nacionalistas en Roma era un engorro para la diplomacia vaticana y así lo entendieron los miembros de la delegación al precipitar su regreso al País Vasco. Mas allá de poner a la Secretaría de Estado al corriente de sus posiciones la gestión de los nacionalistas en Roma se saldó con un sonoro fracaso que la prensa nacionalista trató de paliar.

El viaje de la delegación nacionalista al Vaticano coincidió con la disolución de las Cortes españolas y la convocatoria de nuevas elecciones legislativas, lo que explica las reticencias de Pacelli y del papa a entrevistarse con la delegación vasca. En España se respiraba un clima de guerra civil y el Vaticano tuvo buen cuidado de guardar las distancias con aquellos católicos vascos que se empecinaban en ir sueltos y por libre sin formar un bloque con las derechas vascas y españolas.

Tampoco el obispo Múgica vio con buenos ojos la gestión nacionalista en Roma ya que de algún modo se veía puenteado por sus feligreses nacionalistas. La nunciatura vaticana, desde Madrid, puso toda la carne en el asador para abortar el éxito de la gestión de los nacionalistas. Joseba Goñi pone en boca de monseñor Pizzardo las siguientes palabras, que explican las reticencias del Vaticano: "*Miren, señores: desde Madrid nos han comunicado que ustedes son los únicos de derechas que no quieren ir unidos con los demás católicos... ¿Por qué no se unen ustedes con la CEDA?*"[324]. Era evidente que monseñor Pizzardo no había leído a Sabino Arana Goiri, acerca de la necesidad de romper con España para que los vascos pudieran perseverar en la fe.

324 Op. cit. p. 93

La campaña electoral para las elecciones de Febrero y Marzo de 1936 no haría sino distanciar a los católicos vascos, acrecentando la sima que ya los separaba. El manifiesto electoral de la candidatura de la derecha tradicionalista vasca, que entendía "*luchar contra los enemigos de la Cruz y de la Patria*", se centró en la denuncia del Estatuto de autonomía que, auguraban, iba a romper la unidad de España. Los nacionalistas, por su parte, esgrimían los lemas: *"¡Por la civilización cristiana! ¡Por la libertad de la patria! ¡Por la justicia social!* Los nacionalistas, en su campaña, insistían en el aspecto social de su programa y denunciaban a los tradicionalistas como "*hombres que pregonan la cruz con los labios y tienen plata, oro, cobre, metal en el corazón*"[325]. Los puentes estaban rotos y muy pronto se iban a encontrar frente a frente en las trincheras de Álava, Gipuzkoa y Bizkaia. Decían profesar la misma fe, pero defendían patrias distintas.

Como bien señala Carlos Olazabal en su mencionada obra: *"La defección del nacionalismo y su postura previa a la guerra, intentando conseguir prebendas favorables a su causa, habían creado un caldo de cultivo entre las derechas de verlos más como "traidores" que como "enemigos", y ya se sabe que se odia más a aquéllos que a éstos*". Los católicos vascos de ambos bandos, habían nutrido el cisma que estallaría el 18 de Julio. Ni siquiera el Dios que invocaban parecía ser el mismo.

El drama del obispo D. Mateo Múgica

En la primera vuelta de los comicios celebrados el 16 de Febrero de 1936 el carlismo obtuvo una victoria aplastante en Navarra llegando al copo de los escaños en liza, mientras que en Bizkaia y Gipuzkoa el voto de derechas se dispersó entre nacionalistas y tradicionalistas, dando la victoria al Frente Popular. En la segunda vuelta a celebrar el día 1 de Marzo podía darse la paradoja de que, debido a la dispersión del voto de la derecha, el Frente Popular se alzará con una victoria aplastante en unas provincias donde el electorado de derechas era mayoritario.

En el resto de España el Frente Popular se había alzado con la victoria, por ello lo que sucediera en el País vasco en la segunda vuelta no era

325 Euzkadi, 9-I-1936

determinante para la correlación de fuerzas. Los resultados obtenidos en Gipuzkoa eran favorables al nacionalismo y los tradicionalistas desistieron a favor de la candidatura nacionalista. Los nacionalistas, por su parte, para evitar la demonización de su voto solicitaron del obispo de la diócesis una clarificación acerca de la calidad del voto nacionalista como católica o no. A lo que el obispado respondió con una nota que fue publicada por la prensa nacionalista del día 23 de febrero. La nota emitida por la curia diocesana decía que, "*(*el Sr. Obispo*) considera al PNV tan católico como el bloque de derechas, siendo por tanto lícito votar a cualquiera de estos partidos*". Era la confirmación de la famosa toma de posición del Vicario General de la diócesis con ocasión del plebiscito estatutario del año 1932. Jamás se lo perdonarían sus enemigos políticos.

Para comprender mejor el drama humano y religioso del obispo Múgica, conviene hacer aquí una breve digresión para glosar la personalidad del prelado que tanto influyó en el devenir de la Iglesia vasca. De él había dicho Miguel Maura que era "*impulsivo en extremo y de espíritu intransigente*"; mientras que Azaña lo describió en sus *Memorias* como un "*hombrecillo de aire rústico, simple y parlanchín...me cuesta trabajo pensar que sea peligroso, a pesar del fanatismo vasco*".

Mateo Múgica Urrestarazu había nacido en Idiazabal el 21 de Septiembre de 1870. Su padre secretario del ayuntamiento de Idiazabal fue trasladado a Beasain a donde se mudó con toda la familia. El joven Mateo Múgica cursó sus primeros estudios en Beasain, Oñate y en el seminario de Vitoria. Ordenado de sacerdote sirvió algún tiempo en la parroquia de Usurbil (Gipuzkoa). Fue profesor del Seminario de Vitoria y canónigo por oposición de la catedral de Vitoria. Cuando tenía 25 años de edad se inicia en las letras vascas traduciendo al euskara el capítulo XIII de «Don Quijote de la Mancha». En 1911 pronunció un elocuente sermón euskérico un 24 de septiembre en la parroquia de Segura con motivo de las Fiestas Euskéricas.

Fue nombrado capellán del rey Alfonso XIII, con quien mantendría una relación amistosa. A propuesta del monarca fue promovido al Obispado de Burgo de Osma en el año 1918. Era un buen orador y su presencia muy solicitada. Llegó a predicar en Madrid, Barcelona, Zaragoza, Valladolid, Ávila, Burgos, Vitoria, Pamplona, San Sebastián y El Escorial y habló en los Congresos Eucarísticos de Colonia y Malta. En 1924 se le nombró obispo

de Pamplona. Visitó y predicó en gran número de pueblos de Navarra. En 1925 publica su pastoral *Múgica ta Urrestarazu'tar Mateo Iruña'ko Gotzai jaunak bere eliz-barrutikoai egiten dien Artzai-eskutitza, lruña'n*. Era la versión euskerika de su primera pastoral. Utilizaba el vascuence en sus predicaciones en las parroquias del Baztán e introdujo la enseñanza del euskera en el seminario de Pamplona.

En 1928 es nombrado obispo de Vitoria donde hizo su entrada el 24 de junio. Allí inauguró el nuevo edificio del Seminario el 30 de septiembre de 1930, ante la presencia del rey Alfonso XIII. Durante su gobierno de la diócesis de Vitoria destacó su acción en el campo de la instrucción católica, la beneficencia, la acción misional y la moralidad privada. Era un hombre integrista en lo referente a las costumbres e ideología y prueba de ello fue su oposición a que la Fundación Ostolaza de Deba abriera al gran público su selecta biblioteca. Múgica veía peligrar la moral y la fe de su diócesis.

D. Mateo Múgica era un hombre de profundas convicciones monárquicas y en sus cartas pastorales y predicaciones defendió la institución monárquica con gran convicción. No obstante, tenia una fama de hombre afín al nacionalismo vasco sin que nada en su trayectoria justificara dicha fama. Fue beligerante con las ideas republicanas y en las elecciones de l931 manifestó públicamente la reprobación del voto republicano. Al ser proclamada la República, Múgica se halló en el punto de mira de toda la opinión republicana y pese a su acatamiento público al nuevo régimen, el 17 de mayo fue expulsado de España acusado de excitar los ánimos contra la República. Durante el destierro vivió en La Puye (Poitiers, Francia). Donde fue visitado por el diputado en las Cortes constituyentes José Antonio de Aguirre, el 18 de diciembre de 1931.

D. Mateo Múgica tenía especial apego a la diócesis de Vitoria ya que era consciente del prestigio de su clero y del seminario considerado el mejor de España. Era una diócesis complicada y compleja desde el punto de vista político y la división de su feligresía en bandos opuestos convertía su labor pastoral en una auténtica filigrana que era interpretada y cuestionada desde ópticas encontradas. El obispo Múgica era un hombre íntegro que no se arredraba fácilmente y tal vez por ello descartó las opciones que se le ofrecieron para acceder a otros obispados más encumbrados. Según su biógrafo, Carlos Moreda de Lecea, D. Mateo Múgica tuvo la oportunidad de ser obispo de Madrid en 1927 y de Santiago de Compostela en 1934, según el testimonio de sus hermanas.

El obispo de Vitoria tenía una buena relación con el monarca Alfonso XIII a quien visitó en San Sebastián durante el veraneo de éste. Recuerda D. Mateo que con ocasión de haber sido tachado de *"nacionalista"* al sonar su nombre para ocupar la sede de Vitoria, Múgica visitó al rey en San Sebastián para tratar de aclarar cualquier malentendido y refiere que "*en audiencia que me concedió en septiembre pasado, en San Sebastián, se dignó hablarme, por cierto, con gran amabilidad, de estas cosas y con lo que entonces dijimos él y yo quedaron desechas para siempre ciertas especies*"[326]. En numerosas ocasiones hizo pública su querencia por la institución monárquica. Siendo obispo de Osma no escatimó halagos a Alfonso XIII. Cuando con ocasión de su visita, en compañía del dictador Primo de Rivera, visitó al papa en Roma, D. Mateo se explaya cantando loas al Rey: "*Era preciso que se supiese que la España del siglo XX quiere continuar las gloriosas tradiciones de los siglos de Oro. Era preciso proclamar muy alto que se equivocaban o mentían cuantos procuraban presentarnos como divorciados de la Cátedra de Roma o menos fuertemente unidos al Vicario de Jesucristo; y todo esto lo ha hecho S. M. el Rey don Alfonso XIII declarando sin ambages de una manera pública y solemne las creencias, la religiosidad, la fe de su pueblo, de la nación española, celosa del honor de Dios, Heraldo de la Cruz Salvadora de Cristo y gonfaloniera del Pontificado y de la Iglesia. Añadid a esto, amadísimos hijos, el valor ético que entrañan las palabras de nuestro amado Soberano, animando la fe de los débiles, desterrando el vago temor de los respetos humanos de los cobardes y apocados, confirmando a los decididos y animosos en la proclamación y la defensa de los ideales católicos*"[327]. El estilo exaltado y grandilocuente de D. Mateo Múgica, se repite cuando en otra ocasión ensalza la figura del dictador Primo de Rivera y refiriéndose a él señala: "*Dios parece haber tenido piedad de nuestra católica España, suscitando para ello a unos hombres de impulsos generosos y espíritu recto, que han echado sobre sus hombros con laudabilísimo empeño, la ardua y difícil tarea de regenerar a nuestra nación querida, cegando las fuentes de la anarquía y del desorden, de la iniquidad y del libertinaje, de la inmortalidad y la injusticia, y rehaciendo los antiguos cauces, aquellos por los cuales, en los mejores días de nuestra grandeza patria, corrieron sin tropiezo la verdadera libertad y las buenas costumbre, la*

326 Carlos Moreda, op. cit. p. 565

327 Boletín oficial del obispado de Osma, 30-XI-1923

injusticia y la honradez, el orden y la paz"[328]. Es este obispo amante del orden y de las tradiciones, el que con ocasión de las furias desatadas por la guerra civil, se verá señalado como el culpable de la deriva nacionalista del clero vasco y, en última instancia, de la opción del nacionalismo por el bando republicano.

La opinión que los militares sublevados tuvieron de D. Mateo Múgica, tan sólo se explica por la interesada opinión creada en torno a la figura del obispo vasco. En la conformación de dicha opinión tuvieron mucho que ver los sectores del carlismo y del tradicionalismo vascos, pero también algunos de sus compañeros de episcopado. El mismo Cardenal Gomá no estaba exento de culpa cuando tras las elecciones de marzo de 1936, eleva un informe al Vaticano responsabilizando a D. Mateo, entre otros, del comportamiento del nacionalismo afirmando que "*la intervención del obispo, es doloroso tener que confesar que no fue oportuno, ni discreto, ni útil para los intereses de la Iglesia*"[329]. El informe que se puede leer en su integridad en *La guerra de Franco, los vascos y la Iglesia* de Juan Iturralde, estaba reservado al Vaticano, pero tras la guerra llegó al conocimiento de D. Mateo, quien le manifestó su disgusto a Gomá.

Gomá había apelado a la unidad de los católicos ante la convocatoria electoral de Febrero y Marzo de 1936 y D. Mateo se lo reiteró a sus feligreses, pero bastó su concesión de *"licitud"* a la postura nacionalista para que estos desoyeran la perentoria indicación del primado de España. Con el *"licet"* otorgado a los católicos nacionalistas D. Mateo Múgica se ganó la enemistad de Gomá y de quienes se alzarían contra la República pocos meses después. D. Mateo sería la victima propiciatoria de la opción nacionalista por la República y de nada le sirvió suscribir la posterior pastoral de Agosto de 1936, condenando la postura de los nacionalistas, suscrita al alimón con el obispo de Pamplona. La suerte de D. Mateo estaba echada y ni los republicanos ni los alzados lo reconocerían como suyo. Ese fue el drama de D. Mateo, que fue desterrado tanto por la República como por Franco y terminó siento adorado por los nacionalistas, cuando jamás había suscrito los postulados de éstos.

328 Moreda. Op. cit. p. 568

329 Iturralde, p. 325

Los oídos sordos del nacionalismo vasco

Una vez producido el alzamiento del 18 de Julio de 1936, el nacionalismo vasco optó por la República tras las primeras indecisiones y balbuceos. El alzamiento había fracasado en Bizkaia y Gipuzkoa. El día 19 de Julio el Euskadi Buru Batzar declaraba mediante una nota en el periódico *Euzkadi* que el PNV, "*salvando todo aquello que le obliga su ideología, que hoy ratifica solemnemente, que, planteada la lucha entre la ciudadanía y el fascismo, entre la Republica y la Monarquía, sus principios le llevan indeclinablemente a caer del lado de la ciudadanía y de la República*". Se había consumado el cisma entre los católicos vascos; los católicos requetés avanzaban por los montes de Gipuzkoa y los católicos nacionalistas se preparaban para hacerles frente. Era una guerra civil entre católicos vascos. Invocaban al mismo Dios, pero apelaban a patrias distintas.

En los primeros días de agosto, el cardenal primado de España D. Isidro Gomá se trasladó desde Tarazona al balneario de Belascoaín para tomar las aguas y paliar sus dolencias del riñón. Allí acudieron a visitarlo los obispos de Vitoria y Pamplona para buscar consejo y poner remedio a la división creada entre los católicos vascos. Por acuerdo de todos, el cardenal redactó un documento declarando ilícita la conducta del nacionalismo vasco. Esta instrucción pastoral fue firmada por ambos obispos y publicada el 6 de agosto.

La pastoral fue publicada en el Boletín del Obispado de Vitoria y se hacía eco de la grave situación que se vivía: "*En estos momentos gravísimos, tal vez decisivos para la suerte de la religión y de la patria, un deber pastoral, en que van envueltos los puros amores que debemos a Dios y a nuestro país, nos obliga a dirigiros este documento de paz. Y lo hacemos en forma conjunta los obispos de Vitoria y Pamplona porque es en la demarcación territorial de nuestra jurisdicción y no fuera de ella, donde ha surgido un problema pavoroso de orden religioso-político a cuya solución va ordenado este documento*". El problema "*pavoroso*" no era otro, sino el de la adhesión y la fidelidad de los nacionalistas vascos a la República, que rompía la unidad de los católicos vascos ante la guerra civil.

La pastoral en cuestión es cronológicamente la primera toma de posición de la jerarquía episcopal sobre la guerra que acaba de iniciarse y su urgencia proviene del hecho de que "*uno de los dos bandos de hijos nuestros (...), han hecho causa común con enemigos declarados, encarnizados de la Iglesia han sumado sus fuerzas a las de ellos; han fundido su acción con la de ellos, y acometen fieramente, con todo género de armas mortíferas a los enemigos de ellos, que son sus propios hermanos*". Los obispos Olaechea y Múgica tienen muy claro de qué parte se encuentra la razón ya que no dudan en condenar al bando de la República, haciendo abstracción de su legitimidad democrática.

La carta pastoral se demoraba en glosar la catolicidad histórica de los vascos y la necesidad de que todos juntos contribuyeran a salvar la religión y la patria en peligro, para finalmente condenar sin paliativos la opción tomada por los nacionalistas: "*Nos, con toda la autoridad de que nos hallamos investidos, en la forma categórica de un precepto que deriva de la doctrina clara e ineludible de la Iglesia, os decimos: Non licet*". El objetivo se había cumplido.

Los nacionalistas aparecían como culpables y lo eran, según la pastoral, por aliarse con los enemigos de la Iglesia en general y con el marxismo en particular: "*Llega la ilicitud a la monstruosidad cuando el enemigo es este monstruo moderno, el marxismo o comunismo, opuesto diametralmente al cristianismo en su doctrina religiosa, política, social y económica (...). Dar la mano al comunismo en el campo de batalla, y esto en España y en este cristianísimo País Vasco-navarro, es aberración que sólo se concibe en mentes obcecadas que han cerrado los ojos a la luz de la verdad*". La pastoral concluía con una exhortación al entendimiento e incluso invocaba la posibilidad de que los vascos vieran reconocida su particularidad "regional": "*Pensad – subrayaban – que la ruina de España es la de todos. Que en ella, como en el regazo de una madre, caben todas las regiones, sus hijas, sin perder su fisonomía particular. Un régimen de sensatez y de comprensión puede en España resolver toda aspiración legítima de las regiones. Vuestra actitud de hoy, podría ser gaje de futuras ventajas, como podría acarreamos la pérdida definitiva de lo que más queremos después de Dios*". Era inmensa la responsabilidad histórica que se hacía gravitar sobre las espaldas del nacionalismo y los obispos no dudaron en suscribir el escrito que por ellos había elaborado el cardenal Gomá.

La pastoral fue difundida por las ondas de las emisoras afines al

alzamiento y desde el primer momento las autoridades nacionalistas dudaron de su autenticidad. Los nacionalistas hicieron oídos sordos y no se dieron por aludidos. D. Mateo Múgica hubo de corroborar la autenticidad del documento pero siempre quedaría la duda de si la firma de la pastoral se realizó de manera voluntaria y libre. Los nacionalistas siempre pensaron que Gomá había quebrado la voluntad del obispo de Vitoria.

La pastoral, en todo caso, aparte de su valor histórico careció de efectos sustanciales, y tampoco le sirvió como escudo al obispo de Vitoria. A pesar de la temprana toma posición de D. Mateo Múgica seguía siendo "*persona non grata*" para las nuevas autoridades del gobierno de Burgos.

El 4 de septiembre, en un informe que envía a la Santa Sede el cardenal Gomá comunica haber recibido la visita del general Dávila, que le expuso la conveniencia de que el obispo de Vitoria se retirara voluntariamente durante un período de tiempo a una localidad francesa. En esa conversación se acordó «*hacer al Excmo. Señor obispo de Vitoria una caritativa invitación en el sentido de que si necesita descanso o mayor sosiego, dado los sufrimientos pasados esta temporada..., podría aprovechar la coyuntura actual*». Sugiere al Secretario de Estado la posibilidad de llamar a don Mateo a Roma[330].

El día 15, el cardenal primado recibía una carta del general Dávila en la que manifestaba el firme propósito de la Junta de apartar de su sede al obispo de Vitoria. Enviaba además la copia de unas comunicaciones entre la Junta Carlista de Guerra y el señor obispo de Vitoria. Entre los documentos a los que alude el general Dávila, se encuentran las quejas de la Junta de Gipuzkoa que cruza una serie de cartas con el obispo de Vitoria instándole a que aparte de su ministerio a los sacerdotes que se hayan significado en la propaganda a favor del nacionalismo. El obispo les responde recabando pruebas concretas y diciendo que realizará los correctivos oportunos a los que la Junta de Gipuzkoa responde que "*urge recurrir a medios decisivos como lo son los momentos en que vivimos*". Finalmente la Junta opta el 2 de Septiembre por elevar sus quejas a Burgos para exponer que, en la labor de depuración que están desarrollando una de las palancas más eficaces del nacionalismo ha sido y es el clero, por lo que consideran conveniente instar al obispo al traslado de ciertos sacerdotes a fin de evitar su proselitismo.

330 . Moreda, op. cit. p. 621

Ante esa petición, el obispo contesta con el planteamiento de la reconvención a dichos sacerdotes. Dada la insuficiencia de la misma, la Junta pone en conocimiento de Burgos lo anterior, estimando la necesidad de *"apartar a dichos sacerdotes por su carácter nacionalista y ascendente sobre el pueblo*[331]".

El día 17 el cardenal Gomá acompañado del arzobispo de Valencia se entrevistó en Burgos con los generales Cabanellas, Gil Yuste y Dávila. El general Cabanellas mantuvo de forma vehemente y categóricamente el mismo criterio. Entonces, el cardenal Gomá envió un informe a la Santa Sede considerando la necesidad de que don Mateo abandonase la diócesis. Decía así: «*Teniendo en cuenta que la actitud de la Junta de Defensa Nacional es irreductible, especialmente en los dos puntos de la ausencia del prelado, a lo menos con carácter circunstancial, y de las garantías bastantes para la independencia política del seminario, me permito insinuar a la Santa Sede la conveniencia de que se procure una salida temporal del prelado de Vitoria en la forma más suave y más breve posible. Tenga Su Eminencia la seguridad de que el Señor obispo secundará la menor indicación que se le haga de la Secretaría de Estado*"[332]. Tras enviar el informe, todavía insistió Gomá ante el gobierno de Burgos para que se reconsiderara la decisión, pero el Vaticano atendió sin demora a su indicación de llamar a D. Mateo Múgica.

La Secretaría de Estado envió el 25 de septiembre una carta al Primado. Con protocolo 3.545/36, se decía en ella: «*ha parecido necesario a su Santidad que Monseñor Mágica se aleje provisionalmente de su diócesis*». Esta decisión se la comunicó personalmente don Isidro Gomá en Vitoria, acompañado de don Marcelino Olachea y Garicano Goñi, el 8 de octubre. Don Mateo abandonó sin tardanzas España el 14 de octubre de 1936, alegando que se marchaba a Roma para asistir al Congreso Mundial de la Unión Misional del Clero, institución de la que D. Mateo era el presidente en España.

Así concluía el primer acto del drama vivido por el obispo vasco con ocasión de la guerra civil, todavía restaban otros actos de su personal tragedia, que D. Mateo vivió con amargura, pero creciente lucidez.

331 C. Olazabal op. cit. p. 158

332 C. Moreda, op. cit. p. 622

Mártires de una y otra parte

D. Mateo Múgica llegó a Roma el día 18 de octubre tras una breve estancia en Cambo, donde coincidió con monseñor Echeguren, que había sido Vicario General suyo y a la sazón obispo de Oviedo, y con monseñor Pildain quien sería investido obispo de Canarias, en breve. Tanto Echeguren como Pildain tenían fama de nacionalistas y tal vez por ello no demoró su estancia en el País Vasco-francés. La razón oficial de su estancia en Roma era la de asistir al II Congreso Mundial de la Unión Misional del Clero que iba a celebrarse un mes más tarde. Desde la Secretaría de Estado se le había pedido no difundir la causa real de su estancia en Roma.

A los pocos días de la llegada de D. Mateo a Roma, fueron ejecutados en Gipuzkoa catorce sacerdotes y dos religiosos por orden del juez militar Ramón Llamas. El gobernador de Gipuzkoa era el coronel Cebrian. Entre los sacerdotes ejecutados se hallaba D. José Ariztimuño "*Aitzol*" quien había sido apresado en alta mar cuando se dirigía desde San Juan de Luz a Bilbao. En el informe sobre los fusilamientos que el cardenal Gomá envia a Roma dirá sobre Aitzol lo siguiente: *"José Ariztimuño Olaso. – Se firmaba "Aitzol" en los periódicos "Euzkadi" y "El Día", separatistas, siendo el inspirador de este último. Es autor del libro "La democracia en Euzkadi". Ha llegado a decir que los Reyes Católicos no eran católicos. Es propagandista antiguo del ideal nacionalista en su aspecto más radical. En la parroquia del Buen Pastor a la que estaba adscrito se descubrió un depósito de armas: Ariztimuño se dirigió a los dirigentes del nacionalismo para que se avistaran con el sacristán y recogieran las dichas armas. Fue apresado por un barco nacional en un buque rojo, cuando pasaba de San Juan de Luz a Bilbao, acompañado del aviador francés Pelletier, de elementos de la C.N.T y de Francisco Saiza, dirigente del partido de izquierda nacionalista. Todo es declaración suya, que obra en el archivo militar de San Sebastián. Murió gritando Gora Euzkadi, "Viva Euzkadi libre"*[333].

Cuando el cardenal Gomá se enteró de los fusilamientos, se trasladó a Burgos el 26 de octubre. Allí presentó una enérgica protesta ante el general

333 C. Olazabal, op. cit. p. 178

Dávila, y luego en Salamanca conversó con el general Franco, que le aseguró que tales actos no volverían a repetirse. Informó de todo esto a la Santa Sede, aconsejando la no conveniencia de una reclamación diplomática. El Papa, no obstante, recriminó los hechos al embajador oficioso de Burgos, el Marqués de Magaz, ante quien defendió a los sacerdotes fusilados. Al final del informe sobre los fusilamientos mencionado, el cardenal Gomá da su opinión personal sobre lo acontecido y concluye con estas cínicas palabras referidas a los sacerdotes asesinados: "*Que es ello una lección terrible que deberán aprender cuantos, más atentos a las humanas banderías que a los sagrados deberes de su ministerio, comprometen gravemente el bien de las almas y el prestigio de la Iglesia. Que descansen en paz los infortunados sacerdotes*"[334]. El cardenal excusó del ajusticiamiento de los sacerdotes a las altas instancias militares del bando sublevado y situó toda la responsabilidad sobre los hombros del juez militar Ramón Llamas, quien habría actuado por libre y sin conocimiento de la superioridad militar.

El fusilamiento de los sacerdotes por el bando de los alzados, causó una gran impresión en la población mayoritariamente católica del País Vasco y tuvo también un enorme impacto en los medios internacionales críticos con el gobierno de Burgos. Significados intelectuales católicos como Maritain o Mounier alzaron sus protestas y el Vaticano se vio forzado, por el momento, a tomar distancias con el bando de los supuestos *"cruzados"* de Cristo. El Gobierno vasco recién formado utilizó como baza propagandística el fusilamiento de *Aitzol* y los demás sacerdotes, mientras que el bando franquista trató de restar importancia a las ejecuciones alegando el carácter "*separatista*" y político de los curas fusilados.

El fusilamiento de estos sacerdotes pasará a formar parte del imaginario colectivo del nacionalismo vasco y su memoria se reiterará durante largas décadas, hasta su definitiva exaltación por parte de la Iglesia Vasca en la democracia. Sin embargo, los sacerdotes fusilados por el bando franquista no son los únicos clérigos vascos que murieron trágicamente en la guerra civil. Al menos otros sesenta y un sacerdotes y religiosos fueron asesinados en el País Vasco, durante el periodo que va desde el mes julio de 1936, hasta el mes de junio de 1937.

334 C. Olazabal, op. cit. p. 180

La mayoría de estos sacerdotes fueron asesinados en los barcos-prisión, que como el Cabo Quilates y el Altuna-mendi se hallaban anclados en el Abra y en las prisiones bajo directa responsabilidad del Gobierno Vasco y concretamente del consejero de interior Telésforo Monzón. Los hechos más graves sucedieron el día 4 de Enero de 1937, cuando tras un bombardeo de la aviación franquista algunos milicianos extremistas incitaron al asalto de las cárceles de Bilbao para exterminar a los presos. El Gobierno Vasco nada hizo, o hizo muy poco, para preservar la seguridad de los presos, encarcelados en cuatro establecimientos penitenciarios de Bilbao.

Las matanzas – con bombas de mano y a cuchillo – se iniciaron a las cinco de la tarde del día 4 de Enero de 1937 y las autoridades nacionalistas tardaron más dos horas en intervenir. Fueron cientos de presos los ejecutados y concretamente en la prisión de los Ángeles Custodios fueron asesinados ciento ocho personas – doce sacerdotes entre ellos – en menos de dos horas. El responsable directo de la seguridad de los presos, Telésforo Monzón, no se personó en las cárceles hasta las nueve de la noche, una vez que los asesinatos habían sido consumados. El Partido Nacionalista por boca del Lendakari Aguirre trató de echar tierra al asunto imputando las muertes a las "*masas excitadas*" con motivo de los bombardeos. Juan Ajuriagerra, sin embargo, pidió la dimisión de Monzón, pero el Lendakari Aguirre impidió la exigencia de responsabilidades.

La historiografía nacionalista que ha convertido en héroes a los catorce curas vascos asesinados por los franquistas, ha preferido correr un tupido velo sobre los acontecimientos que acabamos de mencionar y trató de subsumirlos en la masa de los casi siete mil sacerdotes y religiosos exterminados bajo la jurisdicción de la autoridad republicana. No es cierto en todo caso el axioma que reza que la historia la escriben los vencedores. Los vencidos en la guerra civil española han hecho valer una superioridad moral, avalada en parte por la derrota del nazismo alemán y del fascismo italiano, para reescribir una historia donde los perdedores se presentan como moralmente victoriosos. Los asaltos a los barcos y a las prisiones, con la subsiguiente ejecución de centenares de presos inocentes, es un baldón inscrito en la memoria histórica de los vascos de toda condición, pero sobre todo en la de quienes pretendieron construir un oasis de orden y libertad en las mismas puertas del infierno bélico.

Las voces disonantes del catolicismo vasco

Del asesinato de los sesenta y un clérigos no nacionalistas y de otras cuestiones de no menor enjundia trata un libro publicado por Pedro Altabella en el año 1939 con el título de *El catolicismo de los nacionalistas vascos*. Es a todas luces un libro interesante aunque sólo sea por las cuestiones que en su día suscitó y que poco o nada gustaron a la parte del clero vasco nacionalista. Baste decir que Alberto Onaindia lo abominaba.

Lo que P. Altabella nos ofrece en su libro es, ni más ni menos, que la otra versión de la guerra, ofrecida por quienes no compartían el ideario del nacionalismo vasco. Altabella abunda en no pocos de los argumentos esgrimidos por Gomá en su pugna con los nacionalistas, pero ofrece otros de cosecha propia que nos ayudan a situar la disparidad con que los vascos vivieron la experiencia "religiosa" de la guerra civil.

Comienza el libro de Altabella citando las famosas palabras del Lendakari Aguirre con las que incitaba a la jerarquía eclesiástica, a romper su silencio acerca de la justicia de la causa nacionalista. En su famoso discurso radiado del día 22 de Diciembre de 1936, el Lendakari decía lo siguiente: "*Y cuando la juventud vasca, interpretando rectamente la doctrina cristiana clásica del derecho de defensa, e incluso con las armas en la mano, contra la agresión injusta, y siendo esta juventud cristiana en buena parte, quiere encontrar, allá donde la justicia tiene su asiento, una voz que apruebe una conducta ajustada al derecho, ¿porqué calla la Jerarquía?... En nombre del pueblo vasco, guardador del orden, de la justicia y del derecho; en nombre de la conciencia cristiana de tantos compatriotas míos, apelo al padre de la cristiandad para que haga cesar este silencio*". El Lendakari condensaba en esas palabras sus razones, pero ocultaba una realidad que tan sólo él parecía ignorar.

La primera de las razones que el Lendakari esgrimía, era el famoso derecho del pueblo vasco a defenderse ante la agresión externa. Un derecho que el Padre Larramendi había propugnado y que Sabino Arana había instituido en el centro de su ideario. En virtud de la injusta agresión el pueblo vasco tenía, pues, derecho a defenderse, pero lo que el Lendakari ocultaba es que en buena medida la *"externa"* agresión había sido realizada por una parte del pueblo vasco contra el otro. ¿O es que no eran vascos lo requetés navarros y

quienes les secundaron en Gipuzkoa y Álava? Pero aun entendiendo la vocación *"totalizante"* del nacionalismo, sorprende en la alocución del Lendakari que se erija en intérprete de las esencias cristianas hasta el punto de llegar a interpelar al mismísimo Papa, Pío XI. Lo primero que destaca Altabella del discurso de Aguirre es su sordera política ya que esa Jerarquía y ese Papa a los que J.A. Aguirre emplazaba a hablar, habían hablado con rotundidad y claramente acerca de la Guerra Civil española y el comportamiento de los nacionalistas vascos en ella.

En primer lugar habían hablado los obispos vascos en su pastoral del día 6 de Agosto y habían vuelto a insistir a comienzos de septiembre reiterando su mensaje. Pero a J.A. Aguirre ni a los nacionalistas vascos le gustó aquel mensaje y se dieron por no enterados. No fueron sólo los obispos vascos quienes se habían pronunciado con claridad, sino el mismo papa Pío XI, el día 14 de Septiembre – tres meses antes del emplazamiento del Lendakari-, con ocasión de una alocución dirigida a un grupo de exiliados españoles emitió su juicio acerca de la Guerra Civil española bendiciendo "*de una manera especial a cuantos se han impuesto la difícil y peligrosa tarea de defender y restaurar los derechos y el honor de Dios y de la Religión*", y condenando a quienes valiéndose de sutilezas argumentales, trataban de engañar a Europa y al mundo, favoreciendo "*los inmutados programas de odio, de subversión y destrucción*".

No podía ignorar Aguirre la postura decididamente favorable a los sublevados que el Vaticano adoptó desde el primer momento y el silencio hostil con el que toparon todas las gestiones el nacionalismo vasco ante el Vaticano. Altabella recuerda las gestiones del propio J.A. Aguirre en Roma y echando mano de los archivos incautados al Gobierno Vasco, documenta las intrigas del nacionalismo vasco en la Santa Sede.

El libro de Altabella tiene, por otra parte, el mérito de sistematizar los argumentos que una parte del clero vasco utilizó para oponerse a la actitud del nacionalismo vasco. Es en el epílogo donde enumera las razones que, según él, tenían los católicos vascos para no secundar a los nacionalistas vascos.

Según Altabella, "*es indudable que la actitud de los nacionalistas vascos en la guerra de España no es una improvisación; lleva consigo un complejo ideológico que es la clave y raíz de la conducta seguida*". Altabella piensa que el

"complejo ideológico" del nacionalismo vasco no es católico, ni puede tenerse por tal y desglosa someramente el núcleo ideológico del nacionalismo vasco afirmando en primer lugar el carácter *"racista"* del mismo, ya que "*toda la desviación práctica de los vascos arranca de su principio racista… La cultura, la civilización y los sentimientos todos tienen su raíz en la raza. La substancia nacional está en la raza, Únicamente la raza dicta el bien común. La raza vasca es una unidad substancial y substancialmente distinta a otras razas. La raza vasca es una isla, que no data, y superior a cualquier otra. Su cultura es superior a cualquier otra. Las razas con quienes tiene que rozarse son inferiores, viles, decrépitas, pérfidas. Y por ello ha de salvarse hoy la raza vasca del máximo peligro de la impiedad latina… la raza vasca es pura y el pecado original no tiene en ella nada que hacer; la raza española era el vehículo del pecado original*"[335]. Altabella escribía las palabras anteriores en el año 1939, pero podían hallar acomodo perfecto en los textos escritos por Sabino Arana y aunque tales ideas no eran de curso legal en las manifestaciones oficiales del nacionalismo institucional, eran congruentes con una práctica política que anteponía lo étnico a cualquier otro criterio políticamente más correcto.

Del racismo inherente al nacionalismo vasco Altabella concluía que la "*guerra santa de los vascos contra España es un axioma y un imperativo de la raza para salvarse. Y es además un imperativo divino combatir los vascos a España y a los españoles, porque la gloria de Dios y la salvación de las almas llevan consigo el aislamiento de la raza vasca. Ser maqueto es camino de perdición eterna*"[336]. Altabella que conoce bien los textos aranistas cita al fundador del nacionalismo vasco para corroborar sus asertos.

El orgullo racial que los nacionalistas vascos profesan les lleva a éstos considerar que "*nada ni nadie ha llegado a tanta elevación moral y cultural como la raza vasca… y ese orgullo lleva a despreciar y a ofender a cuanto le rodea… La religión de los pueblos que no sea el vasco es hipocresía y mentira; sólo en él se da la pureza de la doctrina y de la vida*"[337]. Tanta exaltación de lo propio y desprecio de lo español sólo puede desembocar en el odio generando un espíritu belicoso que sólo halla en la guerra su satisfacción. Altabella, como se ve,

335 Altabella, op. cit. p. 195-196

336 Altabella, op. cit. p. 196

337 Altabella, op. cit. p. 197

sitúa la toma de decisión del nacionalismo vasco en un contexto ideológico más amplio haciéndolo congruente con la doctrina más extrema formulada por Sabino Arana, completada por Engracia Aranzadi e interpretada por José Antonio Aguirre; ninguno de los tres se salva del anatema expresado por el autor ya que, *"a todos tres, y con ello a todo el sistema, alcanza la condenación de la Iglesia y de la Filosofía cristiana*"[338]. No se trata ya de una condena puntual o de la refutación de un aspecto concreto, sino que el rechazo alcanza a *"todo el sistema"*, viciado en origen por la falsedad de sus postulados.

También repara Altabella en la cualidad mesiánica de los dirigentes nacionalistas; "*el sentido mesiánico que alienta en los fundadores y conspicuos del nacionalismo es patente…Y José Antonio Aguirre es visto como el caudillo del Israel vasco, ungido por Dios*"[339]. Trae a colación la cita de un religioso de Lecaroz quien se dirige por carta a Aguirre llamándolo "*caudillo del Israel vasco*" y añade con sarcasmo que tal vez sea por ello por lo que el Lendakari está persuadido de su carácter mesiánico "*el Sr. Aguirre apela al Papa, desobedece a su Obispo, contesta al mundo católico y da consejos a la Jerarquía eclesiástica, y lo que no cabe duda es que el clero sometido al Sr. Aguirre sufrió o aceptó voluntariamente el caudillaje de este ungido del Señor, cuya sola presencia infunde una unción sagrada*"[340].

Pedro Altabella conoce a la perfección todos los entresijos del pensamiento sabiniano, y sus ideas se le convierten en dardos acerados, que contestan la presunta catolicidad de los nacionalistas.

De los escritos de Sabino Arana Altabella extrae textos y consignas que le llevan a afirmar la contradicción existente entre las continuas profesiones de fe católica realizadas por el nacionalismo vasco y sus postulados políticos en las antípodas del Evangelio. Esta contradicción que el autor no duda en calificar de *"aberrante"* es la que explica la actuación de los nacionalistas vascos en la Guerra Civil española y en base a ella se articulará la doctrina oficial del catolicismo vasco en el primer franquismo de los años cuarenta y cincuenta.

338 Altabella, op. cit. p. 194

339 Altabella, op. cit. p. 200

340 Altabella, op. cit. p. 200

Es curioso observar que de estas posiciones ideológicas de Pedro Altabella y otros clérigos vascos no han sobrevivido a la revisión histórica iniciada en los años sesenta por parte del sector más *"vasquista"* de la Iglesia vasca vasca. En la repulsa al *"nacional-catolicismo español"*, convertido en cajón de sastre, todas las críticas al nacionalismo vasco quedarán diluidas en el genérico epígrafe de lo anti-vasco, siendo consideradas como intolerables ataques a *"lo vasco"*. Lo cierto es que, el clero no nacionalista tampoco abundará en sus reflexiones sobre lo ocurrido en la guerra civil, en un intento, tal vez, de restañar heridas y tender puentes sobre la quiebra social producida en la guerra. Muy de otra forma se comportará el clero nacionalista que no cejará en la reivindicación de su actitud en la guerra civil, viendo en ella incluso la avanzadilla del espíritu que alumbró al Concilio Vaticano II.

D. Mateo Múgica se explica ante el Vaticano

Llegado a Roma, D. Mateo Múgica tuvo que aguardar hasta el día 24 de Noviembre para ser recibido por el Papa Pío XI. La Santa Sede se enfrentaba sin duda a una situación compleja y enmarañada en la que nada parecía estar en su sitio: los católicos vascos luchaban codo con codo junto a unas milicias que habían desencadenado una represión religiosa sin igual en la historia de la cristiandad; el orden legal era inexistente por lo que la Iglesia no podía ejercer ningún tipo de queja o presión; los católicos vascos habían sido desautorizados por su propio obispo y tenían enfrente a otros católicos que se habían alzado contra un gobierno legitimo y en ambos bandos habían sido fusilados sacerdotes vascos. La situación era endiablada y el Vaticano trataba de ver claro y tomar el pulso a los acontecimientos. Al frente de la Secretaría de Estado se encontraba el cardenal Pacelli, que pronto sería proclamado Papa con el nombre de Pío XII.

Durante los cuarenta días que Mateo Múgica aguardó a ser recibido por el Papa, el obispo de Vitoria hizo acopio de información y pudo hacerse cargo de una manera más cabal del verdadero cariz de los acontecimientos de la guerra. Le produjo una viva impresión la noticia de los asesinatos de sus sacerdotes y ello supuso un punto de inflexión en su análisis sobre la Guerra Civil. Tampoco era ajeno al cambio de actitud del obispo la fuerte presión que las autoridades nacionalistas ejercían sobre él a través del canónigo Alberto Onaindia quien actuaba en Roma como

delegado oficioso del Gobierno vasco recién constituido. Por las memorias de A. Onaindia conocemos las borrascosas relaciones entre él y el Obispo Múgica y el acoso realizado por el canónigo al obispo. Múgica fue recibido por el Papa el día 24 de octubre y, la víspera, el canónigo Onaindia era recibido por Monseñor Pizzardo, brazo derecho del cardenal Pacelli. Onaindia era portador de un memorial del Gobierno vasco en el que este trataba de justificar la alianza de los nacionalistas vascos con el Frente Popular y contenía además la fuerte protesta por el asesinato de los sacerdotes vascos a manos de los sublevados; se pretendía con ello abrir una brecha en la línea del Vaticano favorable a la alianza de todos los católicos en su lucha contra el comunismo. No parece que Onaindia tuviera mucho éxito en sus gestiones e incluso se granjeó la antipatía de Monseñor Pizzardo, quien a los pocos días se referiría despectivamente acerca del canónigo vasco[341].

En la audiencia del Papa Pío XI al Obispo Múgica, tuvo la oportunidad de manifestar su protesta por el asesinato de sus sacerdotes al tiempo que realizaba una apología de su clero, pero no parece que obtuvo más satisfacciones que las meramente espirituales, ya que la política vaticana tenía claras sus prioridades, entre las que no figuraba ningún tipo de apoyo al clero y al gobierno vascos.

La audiencia, en latín, duró 25 minutos y en ella presentó su primera relación que lleva fecha del 21 de octubre de 1936. Esta primera relación el obispo Múgica refiere las razones de su destierro y realiza una defensa de las decisiones adoptadas por él concernientes a los nacionalistas vascos. Sobre los motivos de su expulsión, el prelado vasco puntualiza que "*La Junta de Burgos, directamente, nada me ha dicho de palabra: nada me ha comunicado por escrito; pero, si he de creer a ciertos informes, mi pecado fue votar el Estatuto vasco hace ya años. Y lo voté porque: A) no era separatista, sino unitario español; B) porque lo votaron alfonsinos, carlistas, republicanos, conservadores, republicanos avanzados, independientes, personas*

341 Acerca de las negociaciones de Onaindia con el Vaticano, así como para conocer las circunstancias de las negociaciones diplomáticas entre el gobierno de Franco, PNV y el Vaticano es fundamental el estudio de Carlos María Olazabal Estecha *Negociaciones del PNV con Franco durante la Guerra Civil*. En él se pone de relieve la relevante actuación de la Iglesia tanto vasca, como española y romana en orden a la consecución de pactos y acuerdos concernientes al nacionalismo vasco y su participación en la guerra y ulterior rendición.

de gran prestigio en el campo católico: la inmensa mayoría de la diócesis; C) porque el Estatuto siempre dentro de la unidad de la patria española, concedía facultades al país, ventajosísimas en todos los sentidos".

En lo concerniente a su proclamación de licitud del voto nacionalista, D. Mateo Múgica razona sobre la realidad funcional del PNV y basa su licitud en el programa: "*Leyendo el programa del partido nacionalista que ha sido siempre católico, a la luz de sus periódicos, giras, mítines públicos, vida privada y pública de los nacionalistas; viendo en mis visitas pastorales por Guipúzcoa y Vizcaya, pueblos enteros formados en su mayoría por nacionalistas, presididos por ayuntamientos nacionalistas que concurrían a oír la misa del prelado y comulgar de sus manos; siendo un hecho notorio que esas piadosas muchedumbres contribuían generosamente a las misiones, al seminario, a la bula de la santa cruzada, al dinero del culto y clero..., a todo: ¿cómo era posible decir que el partido nacionalista vasco no era católico?*"

Otro de los temas controvertidos era el del seminario de Vitoria que sus enemigos habían tachado de ser un "*batzoki nacionalista*". D. Mateo protesta por el infundio y argumenta la promoción y enseñanza del euskera en aras de su interés pastoral: "*Siguiendo las normas de la Iglesia se ha fomentado lo conveniente en el seminario el idioma vasco, lengua vernácula de la mayor parte de los habitantes de Guipúzcoa y Vizcaya, preparando a los seminaristas para la catequesis, predicación y para las confesiones que la inmensa mayoría del país hace en vascuence*".

Mateo Múgica se ocupará en adelante de redactar diversos informes que hará llegar al Papa y al cardenal Pacelli. En la redacción de sus *"exposiciones"* se observa un lento pero inexorable deslizamiento hacia la revisión de sus tesis sobre la guerra y sobre el nacionalismo vasco. Esta dolorosa revisión histórica durará al menos hasta el año 1945, que es cuando redactará el famoso documento titulado *"Imperativos de mi conciencia"* escrito a instancias de José Miguel Barandiaran. En la primera de las tres *"exposiciones"* que Múgica hizo llegar al Papa, el obispo de Vitoria describe el estado de su diócesis antes y después de la guerra; en la segunda exposición que lleva por título "*Defensa obligada que hace el obispo de Vitoria de los sacerdotes fusilados por las autoridades militares del ejercito blanco*" Mateo Múgica habla por primera vez de *"rectificar"* sus anteriores juicios, pues se dirige así a Pío XI: "*Con imperativo irresistible, invencible, me obliga a dirigir este escrito a la Santa*

Sede, ya que como merecía de suyo el caso, no me parece edificante dar a luz pública otra carta mía rectificando lo que a todo trance debo rectificar…", pero la rectificación queda en mera intención, ya que Mateo Múgica es esclavo de sus perjuicios jerárquicos y víctima, también, de la preeminencia de su dignidad herida.

Escribirá cartas confidenciales que obtendrán una gran difusión en las manos indiscretas del canónigo Onaindia y se conocerán de viva voz en los mentideros políticos de San Juan de Luz y Bilbao, pero la rectificación tardará nueve años en producirse.

En la tercera de sus *"exposiciones"* a la Santa Sede, el obispo de Vitoria protesta airadamente contra la ingerencia del arzobispo de Burgos, quien excediéndose en sus atribuciones, había excomulgado a los nacionalistas vascos por haberse aliado con los comunistas. Don Mateo Múgica sin llegar a justificar la *"execrable"* alianza baja un peldaño en su oposición a la misma y trata de entender las razones esgrimidas por los nacionalistas vascos, quienes no en vano han constituido un Gobierno Vasco, reducido en su ámbito, pero políticamente relevante. Ante la intempestiva excomulgación del prelado burgalés, Múgica discurre ya en tono distinto al de su famosa pastoral del inicio de la guerra y hablando de los nacionalistas dice: "*No les defiendo. ¿Cómo podría hacer tal cosa? Mas ellos alegan que no hacen otra cosa que defender sus vidas, sus bienes, sus derechos seculares contra un ejercito que ha invadido su territorio vasco, pacífico, tranquilo… en estas circunstancias nos hemos visto obligados a coincidir en la defensa de nuestras cosas con los rojos del territorio vasco*"[342]. El obispo de Vitoria todavía no defiende a los nacionalistas vascos pero comienza a entender sus argumentos. La información que Múgica posee aumenta y gradualmente va a generar una actitud de decidida revisión histórica. Además, poco a poco, Múgica se da cuenta de que en el Vaticano no cuenta su opinión y ni siquiera es consultado cuando Javier Lauzurica es nombrado Administrador Apostólico de su diócesis.

Un buen día se enterará por la prensa de que ya ni siquiera es el obispo *"real"* de Vitoria y en consecuencia dimitirá de su sede episcopal. Amargado y dolorido Múgica se aleja de Roma y finalmente recalará en Bélgica para, más tarde, instalarse en Cambo – les – Bains, en el País Vasco francés.

342 *El clero vasco frente a la cruzada franquista*, Toulouse, 1966, p. 41

"La teología de la invasión fascista"

El obispo Múgica hizo en Roma lo que pudo para explicar su proceder durante su episcopado en la diócesis vasca, pero necesitaría tiempo para digerir racionalmente las contradicciones en las que se había visto envuelto. En todo caso, su voz se amortiguará en el largo exilio y no será hasta el año 1945 cuando formule su balance definitivo acerca de la guerra y de su episcopado, que luego se verá en detalle. La defensa de las posiciones teológicas y pastorales de la parte del clero vasco imputado como *"nacionalista",* correrá a cargo del ubicuo canónigo Onaindia y de otros entre los que destaca la voz clara y rotunda de *Ángel Zumeta*.

Ángel Zumeta es el autor del libro titulado "*La teología de la invasión fascista*", publicado en Paris en el año 1937. Poco después y en el mismo año, veía la luz otro libro editado esta vez en Bilbao con el título de *El cardenal español y los católicos vascos* cuyo autor era también *Ángel Zumeta.* Ambos libros están centrados en la defensa de las posiciones adoptadas por el nacionalismo vasco; respecto a la pastoral del obispo Mateo Múgica, el primero, y respecto a las impugnaciones del Cardenal Gomá el segundo. Son dos libros cortados por el mismo patrón ideológico e incluso desarrollan la misma batería argumental con idéntica metodología expositiva. La pregunta se impone acerca del autor de ambos libros ¿Quién era *Ángel Zumeta*?, o más bien ¿Quién se oculta tras el pseudónimo de *A. Zumeta*?

En el ya mencionado libro de Fernando de Meer sobre *El Partido Nacionalista Vasco ante la Guerra de España*, se apunta a la autoría, al menos intelectual, de José Miguel Barandiaran de los libros editados con el pseudónimo de *Ángel Zumeta*. También Jon Bilbao en su monumental *Bibliografía* apunta la misma hipótesis. Según F. Meer una copia mecanografiada del segundo de los libros mencionados y redactado por Barandiaran se encuentra en el fondo denominado "Gobierno de Euskadi" en el archivo del Archivo General Militar de Ávila[343]. A favor de la autoría de D. José Miguel Barandiaran, en la obra *El clero vasco en la clandestinidad* de Esnaola e Iturralde, se narra que estando de visita en Sara D. Pantaleón Ramírez de Olano, exdirector del diario Euzkadi y D. Policarpo Larrañaga, observaron ambos, que encima de

343 Meer, 105

la mesa de trabajo de Barandiaran se hallaban los dos documentos, que más tarde vieron la luz con el pseudónimo de *Ángel Zumeta*, y Barandiaran los autorizó a publicarlos. En todo caso los informes se elaboraron posiblemente con el concurso también de Alberto Onaindia y Policarpo Larrañaga, aunque el estilo de los mismos recuerda a los escritos de índole apologética escritos por Barandiaran en su juventud. No es caprichosa nuestra insistencia en dilucidar la autoría de los informes firmados por *Ángel Zumeta* ya que, de confirmarse la autoría de Barandiaran, ello comporta la larga permanencia del ataundarra en el ojo del huracán desde los años veinte en el seminario de Vitoria hasta el cruce de cartas, que luego comentaremos, con el ya exobispo de Vitoria en el año 1945.

La presunta falsedad de la pastoral de los obispos de Pamplona y Vitoria que Monzón zanjó con el concurso de algunos arciprestes leales, cobra un nuevo sesgo y un rigor ponderado de la mano de *Ángel Zumeta*. Es en ambos libros donde se realiza la crítica literaria y teológica del documento, pero es sobre todo en el primero de ellos referido a la "*teología de la invasión fascista*" donde el estudio es más pormenorizado y detallado.

Ángel Zumeta realiza su concienzudo trabajo como si se tratará de limpiar y clasificar una pieza arqueológica. En primer lugar escoge un texto para luego aislarlo y analizarlo a la luz de una potente casuística en la que priman las razones que se evidencian por sí mismas o tienen su sostén en puntuales afirmaciones doctrinales del Papa o de alguna autoridad episcopal. En una primera instancia se concluye la no autenticidad de la pastoral basándose en el hecho de que fue redactada y difundida desde un territorio no neutral: "*Los llamados ´documentos o instrucciones pastorales´ salieron a la luz en plena guerra civil. Hicieron su aparición en la zona dominada por uno de los grupos contendientes y venían precisamente a condenar la actitud del grupo contrario y señalarle y a imponerle una norma de conducta*"[344]. No obstante, las razones más poderosas para concluir sobre el carácter apócrifo del documento son de carácter inherente al contenido del mismo.

Ángel Zumeta hace notar que el PNV, aun a pesar de las dudas que albergaba sobre su autenticidad, consultó con distintos sacerdotes sobre la veracidad o no de la instrucción pastoral y éstos dictaminaron que era falso y que,

344 Op. cit. p. 8

por tanto, no había obligación de acatarlo y se trae a colación la opinión de otro sacerdote quien concluía que "*aunque fuera auténtico el documento no había sido suficientemente promulgado en el territorio que se mantenía fiel al gobierno legítimo, y que, por tanto, no implicaba ninguna obligación de obedecerle*"[345]. En el caso hipotético de que el documento fuera auténtico era imposible, según *A. Zumeta*, seguir sus directrices ya que un cambio de postura por parte de los nacionalistas implicaría un gran peligro para la Iglesia Vasca y sus fieles en Gipuzkoa y Bizkaia ya que supondría un reacción cruenta de los marxistas "*toda vez que los católicos apenas poseían armas todavía para defenderse contra cualquier desmán de los extremistas*". Pero el argumento de mayor peso que *A. Zumeta* opone a la pastoral de los obispos vascos se basa en que dicha instrucción estaba en "*contradicción con la doctrina tradicional católica sobre la guerra*" y el autor dilata aquí sus razonamientos apoyándose en las teorías de Suárez y Belarmino según las cuales una guerra justa ha de tener los siguientes requisitos: La guerra tiene que ser necesaria ya que no queda otro medio para vindicar el derecho lesionado; se ha de poseer la certeza moral de su éxito; los bienes obtenidos han de ser superiores a los males causados; no ha de haber excesos en el modo de hacer la guerra y la tiranía contra la que se lucha ha de ser clara. Tras esgrimir esta batería de razones, que según *Zumeta*, no se cumplen en el caso del Alzamiento militar, se concluye que la guerra iniciada contra el poder legítimamente constituido es injusta. Pero la razón fundamental para argüir en contra de la pastoral, reside en el hecho de que la misma se halla en abierta contradicción con la doctrina de la Iglesia acerca del deber de acatar los poderes constituidos. Se traen a colación declaraciones del Papa y anteriores tomas de postura del episcopado español, sobre la necesidad de obedecer a los gobiernos legítimos para concluir que la sublevación es contraria a la doctrina de la Iglesia e imputa a los firmantes de la "*presunta*" pastoral de modernismo moral y jurídico.

La casuística y las citas de autoridad se suceden para declarar el carácter falso, injusto y arbitrario del documento, pero lo que en definitiva importa a *A. Zumeta* es afirmar que "*su odio contra el nacionalismo y contra el Estatuto vasco pudo más que su ideal anticomunista el choque contra el País Vasco ha sido escandalosamente injusto. Y los nacionalistas vascos, injustamente agredidos, se han defendido*"[346]. La Guerra Civil, por tanto, es una guerra de

345 Op. cit. p 9

346 A. Zumeta, p. 24

agresión a los vascos y estos están en su derecho de defenderse. *A. Zumeta* establece una lista de agravios que los sublevados han ocasionado a los nacionalistas e insiste en su derecho a defenderse; recuerda la crueldad de los actos de represión cometidos por los sublevados en Navarra y se queja amargamente de la pretensión de los obispos para que los vascos renuncien a su defensa: *aparece "un documento pastoral" exigiendo a los vascos que depongan su actitud defensiva, es decir, que se dejen barrer, que se dejen matar como lo han sido ya muchos de sus hermanos de otras regiones de Euzkadi. Un "documento pastoral" en el que el Pastor, situado en el campo de los lobos, ordena imperiosamente a sus ovejas que se acerquen y se entreguen mansamente a las rabiosas dentelladas de aquellos. Un "documento", en el que un Padre aparece aplaudiendo a los verdugos de sus hijos, llamando ilusos a estos, porque se defienden desesperadamente ante las inhumanas embestidas de su enemigo y manchándolos con la calumniosa especie de que han dado la mano al comunismo*"[347]. Es tal vez en estas palabras donde los argumentos de *A. Zumeta* alcanzan su mayor dramatismo y quiere dejar claro que la "coincidencia" con los comunistas en la defensa de las instituciones de la República es una consecuencia de la sublevación protagonizada por los militares y no causa del ataque de los militares.

Siguiendo con su lógica argumental, *A. Zumeta* se pregunta "*¿era necesario exterminar a los vascos para combatir a los marxistas?*". La apología de la postura adoptada por el nacionalismo vasco tiene un colofón en el que se enmienda a los "*presuntos*" obispos autores de la "*presunta*" pastoral y se insiste en la rectitud del comportamiento de los nacionalistas: "*Oportunamente dijimos que los nacionalistas vascos se lanzaron a la defensa propia por imperativos de la ley natural y de la justicia. Son pues ellos los que deben llamarse defensores de la Religión, porque propugnan la justicia, hija del Cielo. En cambio, los rebeldes, anteponiendo la política a la religión, irrumpieron sobre los vascos, conculcando los derechos humanos y divinos*"[348]. *A. Zumeta* se siente seguro de sus argumentos y no duda en insistir en la falsedad del documento episcopal, aun cuando D. Mateo Múgica hubiera públicamente reafirmado la validez del mismo en una declaración, publicada por el Boletín eclesiástico de la diócesis de Vitoria con fecha de 15 de Septiembre de 1936.

347 A. Zumeta, p. 32

348 A. Zumeta, p. 42

Tal vez la razón de la contundencia argumental de *A. Zumeta*, que escribe su alegato a finales de 1936, haya que buscarla en la lenta corrección de rumbo que el obispo M. Múgica inicia a raíz de su forzado exilio. En efecto, *A. Zumeta* es consciente de que no cabe argüir la falsedad del documento episcopal, ya que este fue corroborado y reafirmado por sus firmantes, pero insiste en la falsedad "*moral*" de la instrucción episcopal. Mateo Múgica había expresado ya, en privado, sus cautelas acerca de la legitimidad del alzamiento militar y conocía la cruenta represión de los alzados y el asesinato de catorce sacerdotes vascos. *A. Zumeta* manifiesta tener en su poder cartas y documentos que avalan el paulatino cambio de orientación del obispo M. Múgica. En efecto, Múgica había ya expresado a Alberto Onaindia sus reparos respecto a la inicial toma de posición e incluso había reconocido por carta sus más que razonables dudas con respecto al recto proceder de los militares franquistas. Y es que había conocido en carne propia el talante represor de los militares y sólo la prudencia y la obediencia debida a la Secretaría de Estado del Vaticano impedía una toma de posición pública.

LA IGLESIA VASCA DE LOS VENCEDORES

La guerra civil se inició en Navarra con el propósito de entronizar a Cristo Rey en España. Esa era, al menos, la intención proclamada por los requetés carlistas al irrumpir en los límites de Gipuzkoa con el ánimo de poner fin a la odiosa aventura republicana. Los carlistas vencieron, por fin, en lo que algunos consideraron su Cuarta Guerra Carlista. Pero si los requetés ganaron la guerra perdieron poco a poco su partido, fagocitado por el Movimiento Nacional, el único partido del cual les obligaron a formar parte, junto a los falangistas. No obstante, el nacionalcatolicismo implantado por Franco con la diligente complicidad de la jerarquía eclesial se parecía bastante a la sociedad teocrática con la que un día soñaron los viejos carlistas.

La represión y depuración de los clérigos vascos

Muchos de los militares alzados en armas contra la República sobrevaloraban la importancia de una parte del clero vasco en el desarrollo de los acontecimientos que habían provocado la guerra civil. Al clero vasco se le acusaba de ser el soporte y divulgador del nacionalismo vasco, a su obispo se le acusaba de ser propicio a las tesis nacionalistas y al seminario de Vitoria de constituir un vivero nacionalista que Calvo Sotelo había calificado de "*batzoki y nido de separatistas*". Al furor de los militares contribuyeron, no poco, las aceradas críticas de los sectores tradicionalistas vascos de la preguerra,

denunciando reiteradamente la supuesta exaltación nacionalista de algunos clérigos vascos. El Obispo de Vitoria había sido ya desterrado por el gobierno republicano y jamás dejó de estar en el punto de mira de unos y otros que observaban con desagrado su simpatía por el catolicismo del que hacían gala los nacionalistas. Al estallar la guerra civil, toda la amalgama de sentimientos hostiles al clero vasco brotó sin control arrasando toda mesura y ecuanimidad. A la Iglesia vasca se le imputó el fracaso del alzamiento en Gipuzkoa y Bizkaia e incluso el mismo cardenal Gomá incidió, una y otra vez, en sus informes al Vaticano, con el argumento de que la prolongación de la guerra era una consecuencia de la actitud de algunos clérigos que habrían influido en el nacionalismo, rompiendo la unidad de los católicos.

El odio desatado por la opción nacionalista de sumarse al Frente Popular tuvo como primera consecuencia el fusilamiento de los catorce sacerdotes mencionados en el capítulo anterior, pero no bastó para saciar la sed de venganza de muchos. Ya no hubo más fusilamientos de curas, pero una oleada represiva se extendió por el territorio vasco ocupado por los alzados. Algunos no han dudado en hablar de "*persecución religiosa*" por parte de los sublevados, pero más de allá de los calificativos, es evidente que hubo una fortísima represión de una parte del clero vasco, que contó con la colaboración de la jerarquía, en algunos casos, y siempre con su anuencia. En su libro acerca del nacionalcatolicismo en las vascongadas[349]. Javier Sánchez Erauskin describe el panorama de la inmediata postguerra cuando dice: "*Se impone la entronización de una nueva iglesia, lo que va a suponer una tremenda depuración que alcanza desde sacerdotes de base hasta la propia cabeza de la diócesis, al obispo Múgica. Esta depuración, sin precedentes ni paralelo alguno en el resto de la península, constituye por si sola un elemento tipificador del nacionalcatolicismo vascongado*"[350]. En efecto, la depuración se inicia antes, aún, del final de la guerra. Las sustituciones tienen lugar a todos los niveles.

No era posible todavía el nombramiento de un nuevo obispo, ya que Múgica continuaba en Roma en contacto con las instancias vaticanas. En ausencia del obispo recaía automáticamente la potestad eclesial en el Vicario General nombrado por Múgica, Jaime Verastegui, pero su talante liberal y

349 *Por Dios hacia el imperio*, Kriselu, San Sebastián, 1995

350 Op. Cit. p. 16

progresista no era del agrado de los militares; en consecuencia, una escuadra de falangistas le condujo a Miranda de Ebro donde quedó recluido[351]. Inicialmente Múgica no accede a destituir a Verastegui, pero acaba aceptando que éste renuncie por "*razones de salud*". Gomá entra en escena y propone el nombramiento del canónigo Pérez Ormazabal quien es nombrado Vicario General de la diócesis de Vitoria, frente al candidato de Múgica, el integrista Asunción Gurruchaga.

Antonio María Pérez Ormazabal era un sacerdote donostiarra de ideología carlista a quien el alzamiento había sorprendido en San Sebastián. Allí formó parte de la comisión consultiva que el PNV reunió para debatir sobre la autenticidad de la pastoral conjunta de los obispos de Vitoria y Pamplona. Dicha comisión desautorizó la pastoral que condenaba el alineamiento del PNV con la República y sorprendentemente el canónigo Pérez Ormazabal habría sido quien más abogó por su desautorización. Ello nos proporciona un dato fundamental para calibrar el perfil oportunista del nuevo Vicario General que se significará por su servilismo al nuevo poder representado por el gobierno de Burgos. Cediendo a la presión de Gomá y los militares, el obispo Múgica firmó el nombramiento de Pérez Ormazabal el día 10 de octubre de1936, tres días antes de cruzar la frontera hacia el destierro.

El nuevo Vicario General se muestra servil y obsequioso con las nuevas autoridades. En su primer escrito dirigido a los diocesanos utilizó párrafos de la pastoral conjunta de Múgica y Olaechea que previamente había desautorizado. Hace un llamamiento a secundar la acción de los sublevados y dice que "*el secreto de la victoria en esta terrible lucha está en llevar a la retaguardia el espíritu del frente*" (Boletín Obispado de Vitoria, 1-1-37) Es en lo se esforzará durante el año que va a durar su mandato, tratando de llevar el frente de guerra hasta la retaguardia. Es este el espíritu con el que enfrenta los fusilamientos de los sacerdotes fusilados en los primeros de su mandato. Incapaz de reaccionar, se inhibe ante cualquier posible protesta porque "*produciría un efecto contrario*"[352]. En la circular fechada el 28 de octubre de 1936 hace un llamamiento a los sacerdotes vascos para que se ofrezcan voluntarios "*para las diócesis desprovistas de Clero*". Se trataba de un eufemismo para que

351 Op. cit. p. 149

352 Azpiazu Iñaki, *Siete meses y siete días en la España de Franco*, Ed. Gudari, Caracas, p. 21

los sacerdotes tachados de nacionalistas se dispusieran voluntariamente al destierro, "*Desde ahora esperamos ya los desinteresados ofrecimientos de sacerdotes voluntarios…para un tiempo prudencial de uno o dos años… y mientras se dedican a estos ministerios lejos del país natal, la diócesis, les reservará los puestos*"[353]. No debieron de ser muchos los que se dieron por aludidos ya que las invitaciones al destierro voluntario fueron sustituidos por contundentes órdenes de extrañamiento.

El vicario Pérez Ormazabal no duda en cesar en sus puestos a los sacerdotes denunciados por los Gobernadores de Álava y Gipuzkoa quienes le facilitan listados de sacerdotes no adictos. En oficio dirigido al vicario el gobernador civil de Gipuzkoa se expresa de la siguiente manera: "*porque la opinión del país señala a los sacerdotes nacionalistas me permito esperar que el recto criterio y acendrado patriotismo de V.S. I. no demorará por más tiempo la aplicación de una medida que todos los buenos hijos de este noble país vasco reclaman a una, y a este efecto tengo el honor de acompañar a V.S.I. una relación de los más significados, a fin de que urgentemente disponga de su alejamiento de esta diócesis. Mas si persistieran en su error, dicho sea con todos los respetos, no aquí, ni fuera de aquí debe haber lugar para ellos*"[354]. Algunos sacerdotes participan en la represión facilitando listas a las autoridades civiles y eclesiásticas. Muchas de las veces, el Vicario General da órdenes de confinamiento y destierro de viva voz sin que quede constancia escrita de las mismas.

El empeño del vicario Pérez Ormazabal en "*traer el frente a la retaguardia*" no se limita a reprimir a sus compañeros de sacerdocio, sino que trata de instaurar un modo de vida castrense a sus diocesanos. Instaura así el "día del plato único" porque "*queremos aprovechar este sacrificio para que Él se digne conceder a nuestro glorioso Ejercito la victoria más completa y definitiva sobre los enemigos de nuestra religión y de nuestra patria*"[355]. Fomenta los vía crucis "*para que el Señor, por nuestros pecados, no retrase la hora de su triunfo en nuestra patria*"[356]. Dispensa para trabajar en domingo "*a cuantos se dediquen*

353 BOOV, 1-XI-36

354 *El clero vasco frente a la Cruzada franquista*, Egi indarra, Toulouse, 1966, p. 419

355 BOOV, I-XII-36

356 BOOV, 1-I – 37

a confeccionar ropas para el Ejército y milicias voluntarias"[357]. El tono marcial y belicoso de las circulares del Vicario General adquiere tonos épicos cuando proclama que "*son tres los ejércitos movilizados a favor de España; el ejército que ora, el ejército que lucha y el ejército que cura, sus movimientos se superponen en engranaje*"[358]. Pese a sus la arengas y espíritu servil hacia los militares, los días de gloria del canónigo donostiarra están contados. El gobierno de Burgos necesita en Vitoria a alguien más encumbrado que un canónigo oportunista, necesita de alguien que sepa meter en cintura al clero rebelde e instaure una nueva Iglesia sobre los escombros de la diócesis *"nacionalista"*. Necesita de alguien con la ambición suficiente para hacer tabla rasa del seminario y de los curas que anteponían su patria chica al bien supremo de la patria redimida.

Han trascurrido catorce meses desde el Alzamiento y Bizkaia ha caído, afianzándose el poder del gobierno de Burgos. El Vaticano vislumbra que Franco se alzará con la victoria y comienza a maniobrar más claramente a favor del nuevo régimen. El obispo de Vitoria exiliado en Roma parece resignado a su suerte y sus gestiones ante el Vaticano carecen de peso específico ante un régimen, que prioriza el pleno reconocimiento por parte del Vaticano. Hace falta un nuevo obispo para Vitoria y el posible candidato arde en deseos de acceder al obispado soñado. Se llama Javier Lauzurica.

La historia juzgará con rigor a Pérez Ormazabal y quienes fueron sus compañeros de sacerdocio no dudarán en juzgarlo severamente en el primer documento de la posguerra que el clero vasco dirige en el año 1944 al Vaticano: "*Adoptó la política eclesiástica de Franco, poniéndose a las órdenes del poder cívico militar en lo que al gobierno de la Iglesia respectaba y constituyéndose en instrumento y colaborador del nuevo Estado totalitario y de su sistema de represión contra el Clero Vasco; se prestó al triste juego de hacer ver al mundo que era la Iglesia y no el Gobierno de Franco, quien desterraba a sus propios ministros*"[359]. La labor iniciada por el infortunado vicario, la acometerá con nuevo impulso el nuevo obispo que ocupará gozoso la sede del atormentado y exiliado D. Mateo Múgica.

357 BOOV, 5-VI-37

358 BOOV, 15-XI-37

359 Alday Jesús M. *La voz del clero vasco en defensa de su pueblo*, Ekin, Bilbao, 1986, p. 46

Lauzurica, el obispo usurpador

En su libro de memorias titulado *Hombre de paz en la guerra*, el canónigo Alberto Onaindia narra el rocambolesco viaje que realizó en barco en compañía de Javier Lauzurica desde Bilbao a San Juan de Luz. Lauzurica era obispo auxiliar de Valencia y el 18 de Julio de 1936 le sorprendió en vacaciones, en Durango. Había nacido en Iurreta en el año 1890 en el seno de una familia carlista y, tras realizar sus primeros estudios en el colegio de los jesuitas de Durango, ingresó en la Universidad Pontificia de Comillas donde destacó por su inteligencia. Tras ser ordenado de sacerdote ascendió rápidamente en el escalafón eclesiástico. A los 31 años es canónigo en Logroño para continuar su carrera en Valencia donde es nombrado obispo auxiliar de Prudencio Melo y Alcalde, que lo había sido de Vitoria en el año 1931.

A comienzos del mes de septiembre de 1936, hallándose D. Alberto Onaindia en Durango fue requerido para que visitara con urgencia a Lauzurica. Unían a ambos lazos de una sólida amistad y Onaindia se apresuró a acudir donde el obispo, a quien encontró engalanado con las vestimentas episcopales. Lauzurica le manifestó su deseo de abandonar Durango para dirigirse a Roma ofreciéndose para ayudar a Onaindia en sus trabajos de mediación en el Vaticano. Onaindia se presentó ante el gobernador republicano de Bizkaia y logró un salvoconducto para Lauzurica, que viajaría de incógnito como secretario del canónigo de Markina. A los pocos días Onaindia se presentó en Durango con el salvoconducto y halló a Lauzurica embutido en un elegante terno azul y le rogó que le disimulara la tonsura con un corcho carbonizado. El día 8 de septiembre Lauzurica embarcó en el buque Wessel, donde también viajaba el sacerdote Rufino Aldabalde, quien más tarde tendría un papel relevante en la Iglesia Vasca. Ambos se conocieron durante la travesía. Llegados a Bayona, pasaron a visitar al obispo Houbant y almorzaron con él. Horas más tarde Lauzurica y Aldabalde, a quien el primero nombró un año después, director espiritual del seminario de Vitoria, pasaron la frontera por Dancharinea accediendo al territorio ocupado por los sublevados.

Días más tarde Alberto Onaindia se presentó en Bayona con el ánimo de continuar viaje a Roma acompañado de Lauzurica, pero el obispo…había volado. Alberto Onaindia, establece un patrón del proceder de Lauzurica que no andará descaminado: "*Nunca nos vimos más monseñor Lauzurica y yo, ni*

nos comunicamos mutuamente en años posteriores. Aquel proceder suyo fue un síntoma y una premonición de lo que iba a suceder más tarde. D. Javier era un hombre de extraordinario talento, gran organizador y capaz de haber sido, y probablemente con éxito, director gerente de los Altos Hornos de Vizcaya, de la Shell o de la General Motors, pero no acertó a conservar en los años de guerra el equilibrio, la serenidad y un sentido de la equidad, juntamente con un poco de caridad, como hay derecho a esperar a exigir de un obispo. La lucha fratricida le hizo perder la cabeza, fue un apasionado, le faltó compasión con el que sufría, no supo mirar como padre a los de abajo, ni siquiera a sus pobres sacerdotes encarcelados y hacinados en lugares insalubres sin higiene, con ausencia total de respecto a la simple dignidad humana"[360]**.** Son palabras duras, palabras que un día, seis décadas más tarde, cabrá aplicar a otro obispo que no supo "*mirar como padre a los de abajo*" a las victimas. Valga esta anécdota, referida por quien sería el embajador volante de José Antonio Aguirre, para conocer la catadura personal de quien iba a ser el sucesor de D. Mateo Múgica en la sede de Vitoria.

Lauzurica era un hombre que jamás abdicó de su condición de vasco y hacía alarde de su amor al euskera, utilizándolo siempre que fuera posible: "*era euskaldun y habló siempre el euskera, que lo hablaba siempre que podía… En euskera, don Javier Lauzurica no tuvo jamás complejo y le gustaba hablarlo en los cuarteles que visitaba con los euskaldunes que estaban cumpliendo el servicio militar (…) nunca traicionó su idioma nativo, lo empleó para decir las mayores barbaridades que se podía imaginar*"[361]. Con este bagaje y aquellas maneras, el obispo Lauzurica desatará la mayor de las represiones en su diócesis. El obispo auxiliar de Valencia ejercía de Administrador Apostólico de la diócesis de Vitoria aunque no de obispo titular. Desde su sigiloso paso de frontera menudea su presencia en los actos patriótico-religiosos de desagravio que se organizan en el territorio *"liberado"*. En su discurso con ocasión de la procesión de la Virgen de Begoña a la cárcel de Larrinaga afirma que "*en Bilbao ha alboreado el día para siempre. Es hora ya de que la voz de España, de la verdadera España, de la España profundamente católica, se oiga en el mundo entero (…) como patriotas españoles, porque somos católicos, nuestro anhelo es Cristo Rey porque es nuestro Dios y es el formador de España (…) hoy*

360 Onaindia Alberto, *Hombre de paz en la guerra*, Ekin, Buenos aires, 1973, p. 49

361 Renteria Julen, *Pueblo vasco e iglesia*, Ed. Itxaropena, Bilbao, 1983, p. 341

que celebra la Iglesia el nacimiento de la Virgen, ha nacido también la Nueva España"[362]. Lauzurica expresa con su retórica encendida el nuevo modelo de cristiandad que imperará en su diócesis.

El 15 de Septiembre de 1937 es anunciada en las primeras páginas de los periódicos la noticia de su nombramiento como Administrador Apostólico de Vitoria. Lauzurica es presentado en el País Vasco como el "*obispo de Franco*" y lo dice el jefe de la Falange y de las JONS de Gipuzkoa, durante el brindis de la apertura de curso del seminario de Vergara. El seminario de Vitoria, orgullo de la diócesis de su obispo Múgica, es ahora hospital militar y el seminario es trasladado a Vergara, al viejo edificio del Real Seminario fundado por lo Amigos del País. Poco o nada tiene que ver el nuevo organigrama del seminario con el anterior. Los profesores y cargos más emblemáticos del antiguo seminario se encuentran en el destierro o en el exilio.

Lauzurica completa la labor depuradora iniciada por su antecesor el Vicario General Pérez Ormazabal y en su primera pastoral se referirá sin ambages al nuevo horizonte que espera a los más reticentes de sus feligreses: "*deseamos vuestra total incorporación al Movimiento Nacional, por ser defensor de los derechos de Dios, de la Iglesia Católica y de la Patria, que nos es otra cosa que nuestra Madre España (…) suplicamos elevéis fervorosas y continuas plegarias al Cielo para que la religiosidad y el amor a España ocupen en todos el lugar de preferencia que tuvieron siempre en el corazón de nuestros queridos hijos vascos*"[363]. Lauzurica formula las bases del nacionalcatolicismo cuando dice que "*España, España, cuyo nombre evoca necesariamente el nombre de la religión católica que ha sido siempre la guía de sus más altas hazañas. Religión y Patria, nombres que no pueden separarse, como no pueden separarse el alma y el cuerpo*"[364]. La fusión entre patria y religión es el principio del nacionalcatolicismo que Lauzurica reivindicará con celo: "*Al decir España digo Iglesia (…) amar a España es amar lo más grande, lo más sublime. Despreciarla es lo más es despreciar lo más sagrado*"[365]. En este clima de exaltado nacionalismo

362 Sanchez Erauskin. Op. cit. p. 164

363 BOOV, 1-X-37

364 BOOV, 20-IX-37

365 BOOV, 1-XII-37

preside el obispo Lauzurica los actos que apadrinan al nuevo Estado por parte de la Iglesia. Oficia misas de campaña en las juras de bandera que se suceden por toda la geografía vasca, en los homenajes a los voluntarios carlistas, en los aniversarios del Alzamiento.

Lauzurica era un gran orador. Su gran estatura y su porte majestuoso daban prestancia a sus discursos. Utilizaba los ropajes de su dignidad episcopal para realzar el efecto de sus palabras. Era también un hombre extrovertido y de acción, que recorrió su diócesis de cabo a rabo, impartiendo la confirmación o en visitas pastorales a las parroquias. Lauzurica era amigo del también durangés Vizcarra, inventor junto a Ramiro de Maeztu del concepto de la hispanidad. A Ramiro de Maeztu, ejecutado por los republicanos en Madrid, le rinde público homenaje cuando cita sus palabras referentes a la hispanidad: "*Un ilustre alavés escribía hace pocos años (…) Así de universal y grandiosa es la Hispanidad que propugnamos en el Nuevo estado español*"[366].

Lauzurica fue el prologuista del libro ya mencionado de Altabella "*El catolicismo de los nacionalistas vascos*" así como de la primera edición del libro de Escrivá de Balaguer "*Camino*". Todas las ocasiones son buenas para hacer gala de su nacionalcatolicismo.

Lauzurica es también un personaje autoritario que exige la obediencia ciega. Haciendo referencia a los clérigos vascos que han optado por el exilio se refiere a ellos en los siguientes términos, "*Os exhortamos a que avivéis vuestra incondicional sumisión a la Jerarquía para, de este modo, contrarrestar la actitud de algunos hermanos en el extranjero, poco conformes con la disciplina de la Iglesia*"[367]. Los chantajea con la concesión de licencias para cumplir con su cometido, "*pensando en nuestros hijos del otro lado de la frontera (…) nos vimos en la precisión de condicionar la concesión de licencias ministeriales a los sacerdotes residentes en el extranjero*"[368]. En su punto de mira están, sobre todo, los sacerdotes vascos que en Paris editan el semanario *Eusko Deya* y denuncian el proceder de Lauzurica. *Eusko Deya* fue la primera de las

366 BOOV, 1-X-37

367 BOOV, 1-X-37

368 Sanchez Erauskin, op. cit. p. 171

publicaciones con el apoyo institucional del propio Gobierno vasco, *Euzko Deya* había surgido en París, a los pocos meses de iniciada la Guerra Civil, el 29 de noviembre de 1936.

El sustituto de D. Mateo Múgica reorganiza la Acción Católica ligada estrechamente al nuevo régimen. Nombra nuevos consiliarios de su confianza y se reúne con ellos con frecuencia. La Iglesia que recibió de manos del vicario Pérez Ormazabal es una Iglesia reformada según los cánones del nacionalcatolicismo más estrictos. El acendrado integrismo de Lauzurica dejaría una impronta indeleble en la diócesis vasca.

El 12 de Junio de 1943 el Boletín Oficial del Estado publica el nombramiento de D. Javier Lauzurica como nuevo obispo de Palencia. Su caída en desgracia coincide con la crisis que atraviesa el carlismo de quien Lauzurica es un ardiente defensor. Es, tal vez, en clave de política interior como cabe interpretar la relegación que supone el traslado desde una diócesis prestigiosa como Vitoria a la oscura sede de Palencia. Pocas semanas antes del cese de Lauzurica, destacados miembros del carlismo como el Conde Rodezno, Joaquín Baleztena, Antonio Iturmendi y Manuel Fal Conde habían reivindicado la restauración de la Monarquía Carlista. Lauzurica jamás había renunciado a su pedigrí carlista.

El nacionalcatolicismo vascongado

Tras la victoria de Franco, la diócesis vasca sufrió una acelerada transformación a la que contribuyó de manera decisiva Lauzurica, su Administrador Apostólico. Conviene que nos detengamos en la descripción de aquella Iglesia y aquella sociedad resultantes de la victoria de quienes se alzaron el 18 de Julio de 1936 al grito de ¡Viva España! y ¡Viva Cristo rey!

Sánchez Erauskin destaca la incidencia que la victoria del franquismo tuvo en los modos de vida de la nueva sociedad: "*Los vencedores proclaman muy pronto una pauta de costumbres rigurosamente controladas por la presión-represión social que se ejerce a través de los estamentos políticos y religiosos. Ahí se afianza el espíritu del nacionalsocialismo que funciona ante todo como un sistema social de valores. Nadie en esos años que siguen a la sublevación de los militares propugna o presenta lo nacionalcatólico como un*

programa político a desarrollar o cumplir, pero la sociedad entera se ve gradualmente inmersa en un verdadero baño lustral de sus criterios, consignas, valores y conceptos"[369]. El cambio se traduce en una sacralización de la vida civil y de los espacios públicos.

El sociólogo Ander Gurrutxaga en su obra sobre *El código nacionalista vasco durante el franquismo*[370] define así la mutación operada en el espacio público tras la guerra, "*la sociedad vencedora institucionaliza un sistema socio-político que decreta el cierre del espacio público, la cancelación de todo foco autónomo de socialización; la negación de la diferencialidad y la disolución de símbolos y organizaciones de la sociedad vencida. La estructura social segregada por el nuevo régimen define los límites de actuación y el espacio público se transforma en espacio oficial*"[371]. Tras la guerra las calles y plazas del País Vasco sirven de escenario para representar un catolicismo multitudinario donde se suceden las procesiones, las misas de campaña y otras manifestaciones de signo religioso. Las misas de campaña en las capitales vascas concluyen, casi siempre, con un desfile militar. Las misas de campaña son la prolongación de aquellas misas celebradas en las trincheras del frente a las que tan aficionados eran tanto los carlistas como los nacionalistas. Tras la guerra, son los vencedores los únicos que pueden celebrar sus aparatosas liturgias en el espacio público. Los jardines de Alderdi-eder en San Sebastián o en el Arenal bilbaíno y en el monumento al Sagrado Corazón son espacios públicos donde proliferan actos de índole religioso-militar. En las misas se subraya el momento de la elevación, mediante los sones del himno nacional y las enseñas militares y políticas flamean en los recintos eclesiásticos.

Con ocasión de la Semana Santa o del Corpus, las autoridades civiles y militares ocupan sitiales y lugares de preferencia. El obispo es escoltado por militares y el palio antes reservado a las dignidades eclesiásticas cobija ahora al Caudillo. La simbiosis entre ámbito político y castrense con el religioso es total.

369 Op. cit. p. 13

370 Antropos, Madrid, 1985

371 Op. cit. p. 129

Siguiendo las pautas religiosas de Pío X se institucionalizaron a comienzos de siglo los congresos eucarísticos que reunían grandes multitudes. Fueron famosos los congresos de Buenos Aires en el año 1934 o el de Budapest, cuatro años más tarde. En la inmediata postguerra abundaron en el País Vasco los congresos eucarísticos de diverso rango. Se organizaron en las capitales de provincia, pero también en algunos pueblos de la geografía vasca. El congreso eucarístico de Álava se celebró en el año 1942. Dos años más tarde Bilbao cogió el relevo convocando su congreso eucarístico. El año 1946 se celebró el de San Sebastián. La fiebre congresual se extendió a los arciprestazgos y se celebraron en Eibar, Irun, Beasain-Villafranca y Mondragón. Muchas de estas efemérides religiosas fueron presididas por los gobernadores civiles respectivos y en el congreso de Bilbao tuvo una acción estelar el bilbaíno y presidente de las Cortes, Esteban Bilbao, quien en la conclusión de su discurso dijo que el triunfo de la eucaristía era "*el trono donde se alberga la victoria, la victoria de Dios, que se sirve del trono de los Césares o del hacha de los bárbaros o de la cruz del misionero o de la espada de un Caudillo victorioso para asentar el triunfo de su amor redivivo todos los días en el Santo Sacramento de la Eucaristía*"[372]. Las autoridades civiles trataban de emular la figura tan querida de los falangistas que veían el ideal del hombre en el arquetipo de "*mitad monje, mitad soldado*". La omnipresencia de las autoridades civiles y militares en las conmemoraciones religiosas visualizaba a la perfección el nuevo ideal que tomó cuerpo en el nacionalcatolicismo que impregnó en el espacio público y la sociedad entera.

Penitencias y desagravios

Otro de los conceptos gratos al nacionalcatolicismo era el del desagravio de los lugares e imágenes que había sido supuestamente profanadas por las hordas "rojo-separatistas". En el País Vasco, al contrario que en otros lugares de España las iglesias no sufrieron quemas ni profanaciones. Los templos destruidos lo fueron por la aviación de los sublevados tanto en Durango como en Gernika, pero ello no fue óbice para que se reiteraran coronaciones y desagravios con el fin de reparar las supuestas ofensas.

El vía crucis se convirtió en el acto de desagravio por excelencia. Había

372 BOOV, 1-VII-44

mucho que desagraviar y por lo que hacerse perdonar y penar. Los vía crucis se convierten también en celebraciones multitudinarias para solicitar el favor de Dios para España. Ya durante la guerra en Vitoria se celebran espectaculares vía crucis como el de febrero de 1937 que el "*Periódico Alavés*" narra cono sigue: "*Milicias vitorianas, acordonadas por toda la plaza, guardaban el orden. La plaza representaba de trecho en trecho en sus columnas, las estaciones de la Vía Sacra fondeadas en la bandera de España. La bandera de la patria empavesaba toda la plaza y la cima y todo el copete del kiosko de la música. En el redondel de la plaza formaban un grupo numeroso del Cuerpo Auxiliar del Requeté y Margaritas y Pelayos; una compañía de Cruzados de Acción Popular con una escuadra de sus milicianos, recién llegados del frente madrileño, y escoltando sus banderas con banda de cornetas. También vimos una sección femenina de "Renovación Española" y un buen número de soldados de todas las armas de servicio (…) el Muy Ilustre Señor don Emilio Enciso dirigió la palabra en tres pasos: encuentro de Jesús con su Madre y encuentro de España y sus distintas regiones para que se terminen pronto su calle de la amargura; la caída de Jesús y su reinado desde la cruz, nuestra muerte moral y nuestro levantamiento individual y colectivo de toda España*"[373]. La cita es un tanto larga, pero ilustra mejor que mil descripciones el ambiente y la puesta en escena del nacionalcatolicismo en el centro de la capital alavesa. Una multitud encuadrada por la milicia y las formaciones falangistas y carlistas, escenifica el alzamiento contra el mal y purga por la culpa colectiva e individual de la irreligión. Este es el ambiente que impregna los vía crucis que se suceden a los largo de la geografía vascongada.

San Sebastián celebra otro vía crucis multitudinario el 19 de marzo de 1937 en el Boulevard donostiarra donde "*el pueblo donostiarra como pecador venía a reconciliarse con Dios y como patriota a impetrar la salvación de España (…) una demostración de piedad cristiana del pueblo donostiarra representada en estos seis años de tiranía laicista decretada en nombre de la libertad y desbordada en el vía crucis con la verdadera libertad que con su sangre nos ha comprado ese glorioso Ejército y Milicias que acaudilla sabiamente el hombre providencial escogido espontáneamente para Jefe del Estado por el auténtico pueblo español*"[374]. El acto del boulevard lo presidía el Gobernador Militar y Radio Requeté lo transmitió en directo. La escena se repite en Bilbao.

373 *Periódico Alavés*, 22-II.1937

374 BOOV, 15-IV-1937

Desde siempre la cuaresma había sido un tiempo de penitencia pero, tras la guerra civil, se convirtió en un continuo entramado de sermones, vigilias y actos penitenciales. Las autoridades civiles y militares flanquean los pasos que se pasean a hombros en la Semana santa de Bilbao, Vitoria y San Sebastián. Las misiones populares arrecian y la escasa vida social queda en suspenso. El nacionalcatolicismo se apodera del calendario y de las plazas.

Las reinauguraciones de los templos dañados durante la guerra se convierten en otros tantos acontecimientos de desagravio. Poco importa que los destructores hayan sido las *"hordas rojo-separatistas"* o la aviación franquista, todo es motivo de reparación y homenaje de la mano del Caudillo que ha hecho posible su reconstrucción. Las iglesias de Irun, Gernika, Otxandiano, Las Arenas, Durango…son de nuevo remozadas o reconstruidas en medio de actos de expiación.

La simbología nacionalcatólica es otra las facetas que componen el escenario religioso y civil del País Vasco de la posguerra. Los homenajes y peregrinaciones a la Virgen del Pilar se suceden en actos de acción de gracias por la bomba criminal de los rojos, que no llegó a estallar en la basílica de Zaragoza. La figura del Apóstol Santiago es exaltada en su festividad y se convierte en un icono de la nueva simbología nacional. Pero la imagen que mejor representa al paisaje nacionalcatólico vascongado es el Sagrado Corazón de Jesús.

La del Sagrado Corazón era una devoción muy acendrada en el País vasco desde que los jesuitas Mendiburu y Cardaberaz en el siglo XVIII divulgaron su devoción, siguiendo las pautas que procedían de la vecina Francia. Luego fue entronizado en el pecho de los requetés que se sumaron al ejército alzado y, tras la guerra, su devoción se expande impulsado por el obispo Lauzurica, quien recuerda la promesa hecha por Cristo cuando dijo "*reinaré en España con más veneración que en otras partes*". En el primer consejo de gobierno de la Diputación franquista de Bizkaia tras la guerra se hace constar que en desagravio por los crímenes y asesinatos cometidos en sacerdotes, religiosos, intachables católicos, caballeros y fuerzas que venían sobre Bilbao, se hiciera la consagración de la provincia de Bizkaia al Sagrado Corazón, descubriéndose al mismo tiempo en el monumento de la Gran vía la inscripción de sus palabras: *"Reinaré en España"*[375]. La histórica jornada tuvo lugar el día 12 de

375 Sanchez Erauskin op. cit. p. 57

Septiembre de 1937, recién tomado Bilbao. Una multitud trasladó la Virgen de Begoña llevada a hombros por los "*caballeros de España*", desde su santuario al monumento del Sagrado Corazón. La misa la celebró el cardenal Antoniutti acompañado por el cardenal Gomá y el párroco de Begoña. Estaban presentes el obispo Lauzurica y un elenco de autoridades civiles y militares presididos por el general Orgaz. El presidente de la Diputación consagró la provincia de Bizkaia al Sagrado Corazón con las siguientes palabras: "*Con inmenso gozo de nuestro corazón hemos grabado en este grandioso monumento la alentadora inscripción `Reinaré en España´ porque queremos que el Sagrado Corazón de Jesús reine en España entera y muy especialmente en Vizcaya española*"[376]. El monumento había sido erigido en el año 1924 y desde entonces había sido objeto de diversas polémicas e incluso durante la República hubo intentos de demolerlo, intentos a los que siempre se opuso el nacionalismo vasco. Por cierto, según relata, con algun sarcasmo, Pedro Altabella, autor del libro ya mencionado *El Catolicismo de los nacionalistas vascos*, el consiliario del sindicato STV, D. Policarpo Larrañaga, escribió una carta a José Antonio Aguirre, alcalde a la sazón de Getxo, proponiéndole trasladar el monumento a lo alto de Algorta "*para emplazarlo en el punto más visible de la ría de Bilbao, allá en el alto de Algorta, donde una vez realizado el traslado se podría poner esta inscripción: "Gu Euzkadirentzat eta Euskadi Jaungoikoarentzat*"[377]. La Diputación franquista, obviando el axioma sabiniano, se limitó a hacer gala de una devoción que había calado muy hondo en el País Vasco y fue exponencialmente promocionada por el nacionalcatolicismo. No era casual que la revista de los jesuitas que se editaba en Deusto llevara por nombre "*El mensajero del Corazón de Jesús*", que se convirtió en heraldo de los postulados nacional-católicos.

La disputada Virgen de Begoña

Tras la victoria de Franco el Sagrado Corazón reinaba en España pero no lo hacía en solitario; a su lado reinaba también la Reina de España, la Inmaculada Concepción. Un decreto de 28 de abril de 1939 ordenaba rendir los máximos honores militares a la Virgen de Covadonga. La Inmaculada Concepción por su parte era la patrona del arma de infantería. Pero la Virgen tenía muchas advocaciones en el País Vasco y cada una de

376 *La Gaceta del Norte*, 13-IX-1937

377 Altabella, op. cit. p. 88

ellas será coronada, agasajada y celebrada en el nuevo contexto político y religioso del nacionalcatolicismo. La Virgen de Begoña centrará la devoción del nuevo régimen y tratará de borrar la veneración profesada por el nacionalismo a su "*amatxu de Begoña*". Todavía en vísperas de la toma de Bilbao el PNV había reunido en Begoña a miles de seguidores en la celebración del Aberri Eguna. Los nuevos gobernantes tratarán de borrar como si de una profanación se tratará el pasado *"nacionalista"* de la patrona de Bizkaia. Al día siguiente de la caída de Bilbao el general Franco visita la basílica de Begoña junto a sus generales. Rafael García Castro recoge con emoción el acontecimiento en su libro *La tragedia espiritual de Vizcaya* refiriendo que "*Cuando al día siguiente de la conquista de Bilbao quiso el Generalísimo oír Misa en Begoña y dar gracias rendidas a la Virgen Santísima por lo éxitos magníficos de sus armas, el Santuario tuvo que ser previamente bendecido. El símbolo más elocuente de la tragedia espiritual de Vizcaya es el Santuario de la Virgen de Begoña. Euzkadi lo mancilló. España y el Caudillo lo santificaron*"[378]. Es la nueva lógica del nuevo régimen amparado por el nacionalcatolicismo: las armas de Franco son sagradas y todo lo anterior ha de ser purificado y bendecido para que no contamine el nuevo tiempo inaugurado con el Alzamiento. Esta implacable y atroz lógica guiará los pasos de la restauración cristiana en la sociedad vasca. Euzkadi, el nacionalismo y los curas comprometidos con él han de ser borrados y purificados en el crisol de las armas vencedoras.

El párroco de Begoña se encuentra huido y quien le sustituye denuncia a los cuatro vientos el supuesto robo de las joyas de la Virgen de Begoña, que habían sido puestas a buen recaudo ante la inminente caída de Bilbao. Las joyas aparecen pero son objeto de jornadas de reparación y penitencia, que culminan con el paseo procesional de la estatua de la Virgen, llevada hasta el monumento del Sagrado Corazón en una carroza del Rocío expresamente traída desde Sevilla para la ocasión. La singular carreta del Rocío es un guiño a la españolidad de la Virgen de Begoña que, a su regreso, es escoltada por jinetes andaluces y ensalzada a golpe de saeta como si Triana se hubiera venido a Bilbao. El jesuita José María Colina, explica en la *Gaceta del Norte* del día 14 de Noviembre de 1937, la disyuntiva que a la Virgen se le había presentado con ocasión del

378 Op. cit. p. 224

glorioso alzamiento: "*La Virgen de Begoña, puesta a elegir entre Euzkadi o España, entre el separatismo y la integración católica de España, entre eso que llamaron Ciudadanía, Democracia o República y la España Nacional con el espíritu católico de la España de Franco, ¿cómo podría vacilar entre aquellos que la obligaron a esconderse en un refugio de cemento, los que robaron sus joyas, los que profanaron horriblemente su templo…*?" La mismísima Virgen de Begoña es así enrolada en las filas del franquismo y del mismo modo se procederá con la de Aranzazu, en Gipuzkoa, y con la de Estibalitz, en Álava.

En la comunidad franciscana de Aranzazu cambian también las tornas y los frailes más integristas favorables al nuevo régimen son aupados a la dirección de la comunidad. Franco realizará puntualmente sus visitas a Aranzazu con ocasión de su estancia estival en San Sebastian e incluso pondrá el nombre de la Virgen a una de sus nietas. En sus visitas a Aranzazu Franco es acompañado por los jerarcas del régimen y el obispo Lauzurica.

El culto propiciatorio y penitencial a la Virgen de Estibalitz vive también una euforia salpicada de actos religioso-patrióticos presididos por las nuevas autoridades. Ya en los primeros días de la guerra el obispo Múgica había acudido a Estibalitz para solicitar la mediación de la Virgen, en un gesto que pretendía dejar claro del lado de quien se encontraba. Pero ni aquel gesto ni otros de entregada devoción a las nuevas autoridades le librarían del exilio.

Otras vírgenes locales como la del Coro en San Sebastián, la de Uribarri en Durango, la Blanca de Vitoria junto a las vírgenes de Dorleta, Itziar u Ocón compiten en ganarse la devoción de la nueva cristiandad en busca de expiación y favor. La Virgen del Coro de San Sebastián es solemnemente coronada en septiembre de 1940 en un acto presidido por el Caudillo que accedió al templo de Santa María bajo palio. La marejada devocional a la Virgen será una de las constantes del nacionalcatolicismo. La figura de la virgen en sus diversas advocaciones optó claramente por el bando vencedor en la guerra o, al menos, esa fue la intención de quienes pusieron a los cielos en la balanza de su poder.

Recristianización y nueva Iglesia Vasca

Uno de los instrumentos más eficaces para implantar el nuevo modelo sociedad inspirada en el nacionalcatolicismo vasco lo constituyó la escuela. La difusión de la nueva ideología en los centros escolares devino una tarea primordial para el nuevo régimen. Para ello era preciso, en primer lugar, la depuración del cuerpo de maestros y su sustitución por profesores adictos al nuevo régimen. El maestro en la escuela y el cura en la catequesis se encargarán de formar a las nuevas generaciones según los postulados del nacionalcatolicismo.

Por azares de la guerra el ministerio de educación del nuevo régimen se hallaba situado en la capital alavesa. Tan sólo un mes después del alzamiento el Boletín Oficial del nuevo gobierno decreta el día 19 de agosto de 1936, que las enseñanzas, "*respondan a las nuevas conveniencias nacionales, que los juegos infantiles obligatorios tiendan a la exaltación del patriotismo sano y entusiasta de España Nueva*". A los profesores se les indica "*poner en conocimiento del rectorado respectivo toda manifestación de debilidad u orientación opuesta a la sana y patriótica virtud del ejército y pueblo español, que siente a España grande y única, desligada de conceptos antiespañolistas que sólo conducen a la barbarie*". Los maestros fueron objeto de expedientes y algunos perdieron sus puestos de trabajo, alguno que otro la vida. La represión no alcanzó, no obstante, la magnitud de otras partes de España; en la provincia de Álava fueron seis los maestros paseados y veinticinco los expulsados del cuerpo de maestros, frente a trescientos noventa y uno que fueron ratificados en sus puestos.

Pero no sólo se trata de purificar el estamento magisterial, sino que es preciso formar a los nuevos maestros en las ideas del nuevo régimen. La Iglesia tendrá una función decisiva en esta reideologización del cuerpo profesoral. Bajo la dirección de renombrados sacerdotes se organizan cursillos de maestros para reciclar sus conocimientos e instruirlos en la ideas del movimiento. Una circular del 17 de julio de 1937 firmada por Suñer explica que "*las fuerzas secretas de la Revolución, adueñadas por completo estos últimos años del Ministerio de Instrucción Pública, llevaron a cabo la deformación espiritual del Magisterio Español iniciada ya mucho antes por la Institución de Libre enseñanza*" y ordena en consecuencia que "*durante las presentes vacaciones estivales, en cada capital de provincia liberada se organizará un Cursillo de formación del*

magisterio, que versará sobre temas: la Religión, la Patria, el hombre, el maestro"[379]. En la división de trabajo establecido en virtud del nacionalcatolicismo vigente, la Iglesia tenía vara alta en la organización y contenidos de la enseñanza pública. Esta privilegiada posición de la Iglesia en el campo de la enseñanza quedaría, poco más tarde, regulada y confirmada por el Concordato firmado con el Vaticano.

El 20 de septiembre de 1938 se decreta la reforma de la enseñanza secundaria por la que la Iglesia es restaurada en su función docente, haciendo tabla rasa de las reformas introducidas por la República. El Boletín Oficial del 20 de Setiembre de 1938 establece que "*el catolicismo es el fundamento, la médula de España. Por ello no se puede prescindir de una sólida instrucción religiosa que abarque el catecismo, el Evangelio y la Moral hasta la liturgia la revitalización de España debe consignarse mediante la enseñanza de la Historia Universal, que pondrá de relieve la moral de la Nación Española y el lugar que ocupa la verdadera España, que siempre a defendido la verdadera civilización, es decir la civilización cristiana*". Es con estos mimbres como se tratará de poner en pie la nueva España en la que a la Iglesia se le reserva un papel determinante en la formación de las nuevas generaciones.

La formación de los nuevos maestros en el *"espíritu nacional"* se convierte en un requisito imprescindible de la instrucción de los nuevos profesores. Junto a las asignaturas pertinentes de la carrera magisterial, será inexcusable tener la acreditación de la formación en los principios del Movimiento Nacional para obtener el título de magisterio. Esta normativa referente a la formación de los futuros maestros estaría vigente hasta la transición política de los años setenta.

En las escuelas de los pueblos, en formación ante la bandera nacional, se cantan himnos *"patrióticos"* como el "*Cara al sol*". El crucifijo es repuesto en las aulas y en las escuelas se celebran actos de desagravio por haber sido descolgados. El día 14 de noviembre de 1937, en el instituto de Bilbao se solemniza la reposición del crucifijo, mediante un acto presidido por el cardenal Antoniutti, el obispo Lauzurica y el delegado nacional de Educación Sr. Suñer; en el discurso pronunciado por Lauzurica exalta la unidad de la patria y de la religión cuando dice que "*En la Iglesia española y en la Patria deben estar con-*

379 Sanchez Erauskin, op. cit. p. 78

centrados todos los amores. Al decir España digo Iglesia. En el amor a nuestra Patria residen los grandes amores a la Iglesia. Amar a España es amar lo más grande, lo más sublime. (…) Escolares amad a España y amaréis a Dios"[380]. El celo patriótico de monseñor Lauzurica no se limitará al ámbito escolar, sino que tratará de llevar a los púlpitos el nuevo ímpetu patriótico esencial al nacionalcatolicismo vasco de signo español.

El historiador Fernando García de Cortazar señala en su trabajo "*Política, nacionalidad e Iglesia en el País Vasco*"[381] la importancia que el púlpito tuvo en el adoctrinamiento de los fieles: "*el púlpito fue sin duda la gran tribuna política de la Iglesia y el sermón su mejor instrumento de ideologización. El carácter omnicomprensivo de la prédica. La sencillez del lenguaje utilizado de acuerdo a la capacidad receptiva del público, y el ámbito sagrado donde se recibe el mensaje sirven para realzar la trascendencia de los púlpitos como canales de mentalización popular*"[382]. La titularidad de las mejores parroquias, la ostentan ahora los clérigos de inspiración carlista que comulgan con los postulados del nacionalcatolicismo en boga. Los sermones se pronuncian y rara vez son recogidos en su literalidad para ser leídos, pero de su contenido nos llega el eco reflejado en una sociedad atormentada, que vive entre la culpa y el desasosiego las nuevas directrices religiosas que emanan del púlpito. Las parroquias vascas siempre fueron el centro de la vida social, pero lo fueron más que nunca en la posguerra. Huérfanos de todo ocio y de toda frivolidad, la parroquia constituía el lugar de encuentro primordial de las gentes. La misa dominical, de obligado cumplimiento, era la cita semanal de quienes carecían de otra referencia socializadora. La Acción Católica creada y dirigida desde las parroquias constituirá el frente de actividad civil en ausencia de otras instancias.

La Acción Católica vasca vivirá su época de esplendor encuadrando a personas casadas, solteras, jóvenes y niños en organizaciones que serán el centro de apostolado de la nueva iglesia vasca. Adoración Nocturna, Hijas de María, Luises, Kostkas y cofradías diversas copan la actividad de las parroquias. La acción católica suplantará a las inexistentes asociaciones civiles que el nuevo régimen ha erradicado.

380 *La Gaceta del Norte*, 15-XI-1937

381 Txertoa, San Sebastián, 1988

382 Op. cit. p. 100

La nueva Iglesia vasca necesita de sacerdotes formados en los nuevos postulados del nacionalcatolicismo, que coordinen y dirijan la hiperactiva Acción Católica. El obispo Lauzurica se centrará en la reapertura de un seminario que prepare sacerdotes idóneos, formados en los nuevos postulados de la unión entre el altar y el régimen.

El nuevo seminario vasco en Bergara

En la reconstrucción de la nueva Iglesia Vasca el seminario constituía una pieza fundamental del nuevo edificio y en ello aplicará sus mejores esfuerzos el usurpador que ocupa el sitial del obispo desterrado. Monseñor Lauzurica pondrá toda la carne en el asador del nuevo seminario.

Aquel seminario inaugurado por el obispo Múgica, que había merecido el calificativo de "*batzoki nacionalista*" y era reputado como el mejor seminario de España, era ya cosa del pasado. El alzamiento del 18 de julio había sorprendido a los seminaristas en vacaciones estivales y con la ocupación parcial de Gipuzkoa, la diócesis quedó partida en dos y el seminario de Vitoria se convirtió en hospital militar. En plena guerra y cuando tan sólo habían transcurrido unos días desde el alzamiento, una manifestación encabezada por José Luis Oriol llevó la bandera de España al balcón principal del seminario, en presencia del obispo Múgica, quien se había visto forzado a secundar el grito de *"Viva España"*. Era el simbólico desagravio frente al seminario *"semillero de ideas nacionalistas vascas"*.

En uno de sus primeros informes de la guerra, el cardenal Gomá se hace eco de una nota que le había trasmitido el general Dávila donde se exigía la no apertura del seminario: "*toda vez que el Seminario es foco de nacionalismo y centro donde se forman los que en su día, tanta influencia han de ejercer en el pueblo, la no apertura del Seminario hasta que se provea debidamente a la formación de los seminaristas y por personal apolítico*"[383]. En el mismo informe aconseja la no apertura del seminario hasta poder realizar una selección de profesores aptos, no contaminados por las ideas nacionalistas que "*tan hondos y profundos males esta causando y estamos palpando en estos momentos*". Ante dicho panorama, el Administrador de la diócesis,

383 Sanchez Erauskin, op. cit. p. 100

Pérez Ormazabal, arbitró una solución pasajera y envió a los seminaristas que estudiaban filosofía al seminario de Logroño.

Cuando finaliza el curso 1936-1937 el obispo Lauzurica ha tomado ya posesión de la sede vitoriana y decide llevar el seminario al antiguo edificio del Real Seminario de Nobles de Bergara ya que "*las necesidades de esta Gran Cruzada han convertido hoy para honra nuestra el edificio del seminario diocesano de Vitoria en hospital militar*". Pero el nuevo obispo no se limita a un cambio de domicilio del seminario ya que en la misma circular anuncia la depuración de su claustro: "Nos *vemos en la precisión de disponer el cese de todos cuantos desempeñan cargos de dirección, disciplina o enseñanza en los seminarios de nuestra diócesis, no sin lamentar el que hayamos de prescindir de elementos que habían dedicado gran parte de sus actividades a la formación de los futuros sacerdotes*"[384]. A la inauguración del nuevo curso en Vergara acudió el cardenal Antoniutti junto al delegado del Caudillo y el general Camilo Alonso Vega. Enciso, el nuevo rector del seminario marcó los objetivos del nuevo curso cuando en su discurso anunció "*Vuestro ideal es Dios y España. Este es el ideal de todo español a quien no hayan vaciado la cabeza o corrompido el corazón, pero de un modo especial este es el ideal del clero español, y por tanto el nuestro (…) en nuestra Patria, o se hunde España y con ella la Iglesia, o triunfa la Iglesia y con ella España*"[385]. Quedaba así definido el norte del nuevo seminario y con la definición del nacionalcatolicismo, la suerte de la Iglesia estaba uncida a la de la España franquista. En su intervención, el obispo Lauzurica reforzó las palabras del rector cuando dijo que los seminaristas debían amar "*a España como a una segunda madre a la que no podéis olvidar, puesto que sois enteramente españoles*"[386]. Esta insistencia de tintes nacionalistas en la idea España y en la españolidad de su clero era el contrapunto al otro nacionalismo se quería erradicar del corazón de la Iglesia vasca. Era un nacionalismo declarado contra otro de carácter implícito que, en Roma, D. Mateo Múgica se había obstinado en negar.

El cuadro de profesores del seminario de Bergara era notoriamente distinto del antiguo de Vitoria. Faltaban, entre otros, las figuras de D. José

384 BOOV 1-XI-1937

385 BOOV. 15-XII-1937

386 BOOV 15-XII-1937

Miguel Barandiaran y D. Manuel Lecuona. El nuevo director espiritual del seminario era el sacerdote Aldabalde, que había sido compañero de fuga del obispo Lauzurica y del que luego hablaré. D. Rufino Aldabalde, precisamente, sería uno de los que impulsaron una línea de navegación distinta a la impuesta por Lauzurica, pero todavía habría de pasar algún tiempo.

Un obispo cosmopolita

El integrismo clerical vasco tuvo siempre especial empeño en enfrentarse al nacionalismo y representantes suyos, como Zacarías Vizcarra, Wenceslao Mayora, Emilio Enciso o el mismo Javier Lauzurica, destacaron en sus ataques e inventivas contra el partido fundado por Arana Goiri. ¿Por qué será que las inquinas son más feroces entre los allegados? Sea como fuere, el período en el cual Lauzurica estuvo al frente de la diócesis vasca fue especialmente beligerante con el nacionalismo y mantuvo una insistente actividad a favor e la españolización de la Iglesia Vasca y de su clero. Fueron cinco años de frenética españolización, que dieron paso a una actitud algo más relajada por parte de su sucesor.

Carmelo Ballester Nieto fue el obispo que sustituyó a Lauzurica el mes de diciembre de 1943. El obispo Ballester había nacido el año 1881 en Cartagena, ingresando con 16 años en la congregación de los padres paúles. Estudió en Paris y fue destinado a Portugal donde residió largo tiempo. Regresó a España al exigir Primo de Rivera que los directores de las congregaciones fueran españoles y se puso al frente de la concreción francesa de las Hijas de la Caridad. Ballester era un hombre culto, autor de varios títulos de divulgación teológica y estaba en posesión de un pasaporte francés. Ballester amaba la música y los conciertos se prodigaron durante su mandato. Estos caracteres cosmopolitas no encajaban en el prototipo de obispo que tenía el franquismo, pero fue ordenado obispo de León por el Vaticano sin mediación del régimen. Todo ello lo hacía sospechoso ante los militares, pero contaba con el favor del cardenal Gomá cuando fue nombrado obispo de León, en el año 1937.

Tras su paso por la sede de León donde llevó a cabo una importante labor de reconstrucción física y espiritual de la diócesis, Monseñor Ballester comenzó a ser mirado sin recelos por parte del régimen, que acabaría

aupándolo a las más altas dignidades. Cuando se constituyan las primeras Cortes franquistas presididas por el vizcaíno Esteban Bilbao, será uno de los tres obispos procuradores nombrados por el régimen.

La entrada de Ballester en Vitoria se produjo el 19 de diciembre de 1943. Ya en su primera pastoral de enero de 1944 se nota la ausencia de los ditirambos españolistas de Lauzurica y su tono está marcadamente orientado a lo espiritual. La personalidad introvertida y pausada de Ballester, chocaba con la hiperactividad y la extroversión de su predecesor. Era un hombre de intensa espiritualidad al que no le gustaba prodigarse en la vida social. Comparándolo con su antecesor, Ballester supuso un bálsamo para la diócesis vitoriana y a pesar de ser nombrado procurador en Cortes por designación del régimen, no se extralimitó en sus manifestaciones políticas. Falleció el año 1948, sin tiempo para tomar posesión de la sede de Santiago de Compostela para la que fue nombrado poco antes de morir.

Ballester que había sido recibido en medio de grandes manifestaciones de bienvenida, murió sin despertar grandes adhesiones ni graves rencores. Era un obispo demasiado cosmopolita para sustituir a un belicoso obispo que había sentado las bases de un cristianismo en guerra con el nacionalismo.

Con Ballester se acabaron las espectaculares misas de campaña con las tropas formadas, pero abonó una religión de masas con la celebración de los congresos eucarísticos en Bilbao (1944) y San Sebastián (1946). En su activo, cabe señalar la fundación de las misiones de la provincia ecuatoriana de Los Ríos, la cual daría salida a algunos de los sacerdotes críticos con el régimen.

Aunque muy despacio y con muchas cautelas, durante el episcopado del obispo Ballester, las cosas comienzan a cambiar imperceptiblemente. En lo político se firma el Pacto de Bayona en el año 1944 y el PNV vive, con el Gobierno vasco en el exilio, una reactivación de sus expectativas en torno a una posible salida democrática tras el triunfo de los aliados sobre Hitler. Se potencian los servicios de inteligencia en el interior y algunos rescoldos de la pasada resistencia se activan ante posibles cambios en perspectiva.

Algunos sacerdotes regresan de su lugar de destierro o de la cárcel y paulatinamente el clero vasco comienza organizarse. Se asiste al nacimiento de un núcleo de sacerdotes, que comenzarán a publicar modestas hojas volantes, el núcleo de lo que muy pronto será un frente organizado del clero vasco. En el año 1944, un grupo de sacerdotes vascos envían al papa Pío XII una primera memoria dando cuenta de la situación en la que viven la Iglesia y la sociedad vascas bajo el régimen totalitario de Franco. En el seminario de Vitoria despunta una línea espiritual impulsada por Aldabalde, que tendrá honda repercusión en las próximas generaciones sacerdotales.

El mismo año en el que se firma el Pacto de Bayona, D. Mateo Múgica dará respuesta a la carta-interpelación que D. José Miguel Barandiaran le había dirigido en demanda de respuestas que iluminen las atormentadas conciencias de muchos cristianos en busca de orientación y sosiego.

LA IGLESIA VASCA DE LOS VENCIDOS

La Iglesia vasca de Pérez Ormazabal, Lauzurica y Ballester es la Iglesia que se alinea con el bando vencedor de la Guerra Civil y es, por lo tanto, la Iglesia de los vencedores, pero una parte importante del clero y un sector de la feligresía se sintió derrotada y frustrada tras la posguerra. A tenor de las cifras que arrojan los clérigos fusilados, represaliados o desterrados, la mayoría de la Iglesia Vasca tenía motivos para sentirse excluida del triunfal nacionalcatolicismo que la jerarquía eclesial, afín al franquismo, se esforzó en implementar. En el País Vasco la función legitimadora del régimen por parte de la Iglesia fracasa con estrépito y será uno de los talones de Aquiles del franquismo. El sociólogo Ander Gurrutxaga constata al respecto que, "*la legitimación de la Iglesia, que en otras partes del país funcionó y resultó un factor de alta significatividad para el éxito y posterior institucionalización del régimen del general Franco, en el País Vasco no funcionó (…) en la sociedad vasca el principio de legitimación religiosa no funciona*"[387]. El agravio de la guerra civil, percibida ésta como una guerra contra los vascos, se enrocará en la sociedad vasca y la Iglesia vasca contribuirá a identificar la derrota como elemento diferenciador e identitario.

387 Gurrutxaga A., *El código nacionalista vasco durante el franquismo,* Antropos, Madrid, 1985, p. 134

Identidad en la derrota

La derrota del nacionalismo vasco en la Guerra Civil y, consiguientemente, de la parte de la Iglesia vasca que lo apoyó, se transformará con los años en un fuerte sentimiento de solidaridad e identidad en la derrota. Julio Caro Baroja señaló la especial querencia del nacionalismo vasco por hallar en las sucesivas derrotas históricas reseñadas por los autores de inspiración nacionalista, la seña de identidad que nutría su sentimiento victimista. El nacionalismo así entendido, sería la reacción a una injusta depreciación de los valores del Pueblo Vasco. Éste, no obstante, hallará en la derrota la disposición para emerger como proyecto vindicativo y, finalmente, triunfal.

La parte del clero vasco, que vivió la derrota en la guerra y la posterior depuración y represión del régimen vencedor, halló en su derrota un fuerte impulso para articular tanto su identidad grupal como sus posteriores reivindicaciones. La figura del desterrado obispo Múgica jugará en este sentido un papel aglutinador que se acrecentará con la autocrítica que él mismo llevó a cabo tras la guerra.

El nacionalismo y con él el clero de inclinación nacionalistas asumieron la derrota de la Guerra Civil como algo diferente del resto de los españoles también afectados por la derrota y la ulterior represión del franquismo. El nacionalismo interiorizó la derrota en clave de guerra de la España centralista y antidemocrática contra el País vasco democrático y reprimido en su identidad nacional. El concepto de genocidio que el clero vasco utilizó en la inmediata posguerra pasará a formar parte del elenco ideológico del nacionalismo. El clero vasco, además, tomará conciencia del especial y diferenciado comportamiento del franquismo con respecto a la Iglesia vasca. El franquismo se alió y confundió con la Iglesia española, mientras que, en el caso vasco, el franquismo se ensañó en la represión del clero.

El fusilamiento de los diez y seis sacerdotes, acusados de nacionalismo y la sistemática depuración, encarcelamiento o destierro de muchos miembros del clero vasco, provocarán una percepción *"diferente"* de su identidad corporativa. Es tal vez a causa de esta conciencia identitaria en la derrota por lo que una parte del clero vasco tuvo la capacidad de reivindicación y lucha frente al régimen y frente a la Iglesia jerárquica.

Este sentimiento de derrota y posterior regeneración tiene, por otra parte, una dimensión religiosa que el cristianismo cultiva en su teología de la muerte y de la resurrección. Quien mejor elaborará la analogía entre la pasión y muerte de Cristo y la derrota y posterior resurgimiento del Pueblo Vasco, será el poeta Salvador Mitxelena quien en su obra *Arantzazu* imagina a Euskadi derrotada y paciente caminando en su particular vía crucis hacia la salvación.

El vía crucis del Pueblo Vasco

Mitxelena concibe la historia como un Vía Crucis, "*gurutzbidea*", en el que el Pueblo Vasco se identifica con Cristo para dar sentido a su pasión y a su tragedia. Sólo le resta sumarse a Cristo e identificarse con Él para poder aspirar a la resurrección; para poder esperar la esperanza.

La historia del Pueblo Vasco la considera un camino de redención que partiendo de la época pagana de los gentiles se remonta en el tiempo hacia la plenitud de la fe. Esta historia es la de la trasformación de la diosa Mari en la Andra Mari, que desde el monte Aranzazu ejerce como guía del Pueblo Vasco, el cual avanza como un peregrino. La Virgen María apareciéndose al Pueblo Vasco en Aranzazu se convierte en valedora de su fe y de su redención, es el punto de arranque de la nueva historia de los vascos: "*gure kondairaren egunsentia*". La historia de los vascos se convierte, así, en el drama que se desarrolla ininterrumpidamente a través de una historia de caídas y superaciones, de derrotas y victorias, que bajo el simbolismo de la construcción y el aniquilamiento constantes de la Iglesia de Aranzazu significan la derrota y la victoria del Pueblo Vasco.

"*Etengabeko ermitagintzan*
euskal Eliza ari degu.
Bizi artean ondo dakigu
orrek bukatzerik ez du.
.....
Elizagintza
gure edestiak elburu"[388]

388 En incesante construcción de la hermita/ se afana la Iglesia vasca/ nos consta que mientras

Mitxelena se sirve de la licencia poética para constituir un cuerpo de sinónimos donde la verdad, la vida, la fe, la santidad, la resurrección, la historia, la Iglesia, la Virgen y Cristo se confunden en una amalgama de analogías sin fin, que finalmente se funden con la libertad y con el Pueblo Vasco.

En aras de la licencia poética el poeta construye un mundo donde la acción salvífica de Cristo y la peregrinación del Pueblo Vasco en busca de su libertad se funden en un mismo cuerpo, "*gorpuzgintza*", consumándose de esta forma la misión histórica de Euskal Herria. Mitxelena construye una síntesis en la que el cristianismo y el nacionalismo se confunden; no por una mímesis de índole analógica sino en virtud de una manera de ver la historia desde perspectiva cristiana. Ya no importa que el *euskaldun* se defina como *fededun*, ya que no existe otra manera de entender al euskaldun sino a través de la fe. La historia de los vascos es absurda, si no es contemplada desde la fe. Mediante la fe cobra sentido la derrota y la agonía de los vascos. Sólo mirando desde la agonía de Cristo, cabe entender la agonía del Pueblo Vasco y sólo en Cristo cabe esperar su resurrección y salvación. El cuerpo místico del Pueblo Vasco queda, así, asimilado al cuerpo redentor de Cristo.

Mitxelena accede desde el ámbito poético al teológico saltándose las normas de la ortodoxia católica y llevado por el impulso del drama personal y colectivo que encarna en su fe desde la derrota y la agonía de su Pueblo. Es desde su implicación religiosa como trata de hallar para su Pueblo un resquicio a la esperanza. El recorrido, que Mitxelena realiza, trasciende y contraviene todas las ortodoxias al uso, para legitimarse en el ámbito poético que es el suyo. El dinamismo y la rebeldía que cabe percibir en la poesía de Salbatore Mitxelena, se asemejan al mensaje carismático de los profetas bíblicos. La praxis desborda a la teoría y hace buena la intuición poética de Mitxelena. Las ideologías poseen la virtualidad de hacer coherente la práctica, pero a veces ésta se adelanta por la imperiosa presión de la historia y de la circunstancia. Evidentemente la ideología de la Iglesia Vasca en los años cuarenta no se ajusta a la percepción que Mitxelena posee del significado de la fe en la derrota y en la ruina de su pueblo: aquélla es una ideología anclada en los postulados de la "*cruzada*" e incapaz de responder al desconcierto de los vencidos, que en conciencia optaron por enfrentarse a la jerarquía y a la tradición de su Iglesia.

vivamos/ es un esfuerzo sin final (…) La construcción de la iglesia/ es el objetivo de nuestro canto.

Tal vez, la simbiosis entre la fe y la nación era la única salida que les restaba a quienes en su fuero interno pensaron que ellos poseían la verdad por encima de toda conveniencia y oportunidad política. Dado que lo que estaba en juego era la supervivencia de su pueblo, un pueblo querido y preferido por Dios. Mitxelena se sitúa en el lugar y la piel del derrotado; su sensibilidad le guía y cuando, despojado de toda esperanza tan sólo le queda su fe, se abraza a la única esperanza que como creyente posee: Cristo en la epifanía de su Madre, que en Aranzazu dice a los vascos: "*es vuestra hora, grandes portentos surgirán de vuestras entrañas*".

"*Badator zure garaia.*

……

Emaitz haundietan loretuko da

Enda haundi horren erraia"[389]

Sólo resta creer, para poder esperar. ¡Y saben tanto de fe los creyentes vascos! Tanto que toda esperanza es posible. Abandonados por la jerarquía de la Iglesia, (¿*Es que Cristo no fue también abandonado en el Gólgota…?*), los resistentes vascos se inmolan en su particular calvario, esperando resucitar de tanto oprobio y tanta ruina.

Mitxelena en su poema, rasga el techo de la ideología de su entorno para proyectar con su fe un futuro en el que su pueblo y Cristo son las dos caras de la misma realidad: la del creyente. La práctica antecede a la teoría teológica que todavía habrá de esperar hasta el Concilio Vaticano II, donde los signos de los tiempos y las teologías asimétricas tomarán una efímera existencia.

La ruptura fraguada en los inicios de la Guerra Civil entre la jerarquía eclesiástica y una parte del clero vasco tiene en Salbatore Mitxelena su correspondencia poética y teológica cuando constata que la historia de la fe vasca se desarrolla con independencia de la historia de España. Mitxelena aboga por "*una republica "jatorra" de cristianos*" en consonancia con aquel "*mayorazgo de Dios*" imaginado por Larramendí.

389 Ya llega nuestro tiempo (…) florecerá en grandes frutos/ la raiz de esa gran raza

Desde la ideología de la derrota se percibe una ruptura con la situación anterior de la Iglesia Vasca. Esta ruptura será irreversible y el transcurso del tiempo lo consolidará como rasgo identitario de una Iglesia vasca, que partir de ahora se acentuará y adquirirá un perfil propio. Mitxelena no opera la ruptura pero la formula poética y simbólicamente. El divorcio con la jerarquía y la tradición serán en lo sucesivo una seña de identidad de la Iglesia de los derrotados y se materializa en una cuádruple ruptura.

La primera ruptura afecta a los contenidos y a los temas pastorales de la Iglesia. Antes éstos se centraban fundamentalmente en la teología moral, con especial atención a las *"sanas"* costumbres y tradiciones, pero en lo sucesivo postularán los derechos humanos como si de un nuevo evangelio se tratara. Las libertades políticas y los derechos individuales y colectivos se convierten en la raya que separa la nueva cosmovisión. Antes, la frontera separaba mundo e Iglesia, pero ahora incluso en la Iglesia se materializa la separación entre quienes defienden los derechos humanos y los pisotean. La Iglesia se ha aliado con la dictadura franquista y muchos cristianos vascos no se sentirán vinculados a ella por haber dado pábulo y defendido al dictador.

La segunda de las rupturas tiene que ver con la doctrina predicada por la jerarquía con respecto a mantenerse al margen de la política. Sin embargo la Iglesia siempre se ha inmiscuido en la política en beneficio propio. La Iglesia de los derrotados en la guerra civil se comprometerá en la lucha política, pero su compromiso será distinto al de la jerarquía eclesial. Toma cuerpo una anti-iglesia o tal vez sea mejor hablar de una "*no-iglesia*", que se definirá como Iglesia "*vasca*" en pugna con los poderes de la dictadura y de la jerarquía eclesial cómplice.

Una tercera ruptura concierne al hecho de que, antes, se defendía a la cultura vasca como baluarte contra la modernidad y a favor de la esencia cristiana del Pueblo Vasco, en lo sucesivo la defensa de la cultura vasca será el requisito para que la evangelización cobre autenticidad. Los derechos humanos y el derecho a cultivar la identidad propia no serán una consecuencia del cristianismo, sino que serán la condición previa para su credibilidad.

Finalmente, se rompe también con la ideología de la verdad única e indiscutible y se asume el relativismo de la verdad plural. La historia es

peculiar para cada cultura y para cada pueblo y también la historia de la fe de los vascos es específica. Salbatore Mitxelena tiene especial cuidado en su poema en establecer la genuina historia creyente de los vascos y de esa especificidad concluye el derecho a la esperanza. También Arana Goiri tuvo especial cuidado en redactar *"su"* historia política del País Vasco para, desde esa historia, proclamar la independencia. Salbatore y Sabino son artífices de una *"invención"* que fundamentará ulteriores construcciones. Un Dios genuino en el caso de Mitxelena y una Euzkadi independiente en el caso de Arana Goiri.

La "*teología*" diseñada por S. Mitxelena en sus versos no es una ocurrencia diletante ni una personal elucubración poética, sino que posee una raigambre histórica que la hace plausible y le proporciona fundamento. La desvinculación con respecto a la jerarquía eclesiástica no es ninguna novedad, basta recordar aquí la siempre difícil relación habida en el pasado entre la Iglesia local y la jerarquía "*foránea*" estuviere ésta en Calahorra, Burgos o Bayona. Rememoremos el hecho de que la diócesis "*vasca*" no cumple el siglo de su fundación hasta el momento de la Guerra Civil en la que la rebeldía de una parte del clero se hace manifiesta. El clero vasco siempre se consideró "*lejos*" de los centros de poder, lo cual contribuyó a su asilvestrado comportamiento en las guerras carlistas y en las "cruzadas" antiliberales. La Iglesia Vasca, por otra parte, se ha sentido históricamente responsable de la salvaguarda de la cultura tradicional vasca y erigiéndose en su intelectual orgánico, de forma que su "*rebeldía*" en el inicio de la Guerra Civil, se acompasó a una larga tradición de tutela y protección de su pueblo. Finalmente, desde los tratadistas del siglo XVI hasta los románticos del siglo XIX se había alentado la conciencia de una identidad específica tanto en lo religioso como en lo político y, en consecuencia, le dio pie a sentirse en poder de la verdad histórica. Así es como asumió la excepcionalidad de su toma de posición en la Guerra y la subsiguiente inclusión entre los derrotados.

Implícita y tácitamente Salbatore Mitxelena es consciente de que el Dios de los derrotados y el Dios de los franquistas no es el mismo. El Dios que se revela en la historia, tiene para los vascos una entidad propia, manifiesta en el calvario que le ha tocado en suerte asumir. La Madre de Aranzazu hermana a Cristo y al Pueblo Vasco en el Gólgota de la derrota y de la agonía. Desde esa experiencia extrema Salbatore Mitxelena concibe al final de su poema la resurrección de su pueblo evocando el pasaje evangélico de S.

Juan 13, en el que Lázaro es resucitado por Jesús. Es la esperanza que le resta al poeta: Dios quiere que el Pueblo Vasco sobreviva tal como lo ha demostrado la historia de su fe. Mitxelena se remonta hasta Agustín Cardaberaz para argumentar lo justo de su persuasión:

"*Jainkoak nahi du! deitu omen zun*

Kardaberaz gurgarriak.

Jainkoak nahi du! berriztu gero

Bizkaitik Irakasliak,

ta haren atzetik aupa batean

zutik abenda guztiak:

Jainkoak nahi du altxa dezala

burua Euskalerriak!"[390]

Tras Cardaberaz, vino el Maestro (Sabino Arana), desde Bizkaia y, tras él la raza toda, unánime, proclamó la voluntad de Dios para que Euskal Herria sobreviviera. En virtud de esa historia de fe el poeta ruega a la Virgen de Aranzazu que persuada a su Hijo y obre el milagro de la resurrección: "*Aquel que amas esta enfermo. Insúflale la vida. Es una lástima que muera así*". Jesús resucitó a Lázaro porque Marta creyó en Él. Mitxelena espera el mismo milagro para los vascos, ya que el Pueblo Vasco es creyente y confía escuchar las palabras de Jesús referidas a Euskal Herria para que salga de su postración y resucite: "*¡sal fuera. ¡Liberadlo y dejadle ir!*"

"*Itxaso horretxek Euskal-Fedea*

dauka han auspez otoilari:

Begira dago gertatuko ote

Jesusen "Jaiki"hitz hori…"[391]

390 ¡Lo quiere Dios! Dicen que clamó/ el venerable Kardaberaz./ ¡Dios lo quiere! Replicó luego/ el maestro desde Bizkaia/ y detrás suyo toda la raza al unísono/ En pie patriotas todos;/ Dios quiere que levante! Euskalerria su cabeza

391 Ese mismo mar a la fe vasca/ la tiene postrada en oración:/mira expectante si ocurrirá/ el "levantate" esa palabra de Jesús…

La amalgama de los efectos y recursos poéticos del poema de Mitxelena no oculta la espina dorsal de un pensamiento, que cobra fuerza en los años de la posguerra, ya prefigurada desde antes de la guerra. Se trata del pensamiento de la "*excepcionalidad*" de la fe de los vascos, que ven a Dios encarnado en su propia historia y en su realidad genuina. El proceso de reflexión e investigación iniciado a comienzos del siglo XX en el Seminario de Vitoria lleva implícita la conciencia de una identidad creyente del vasco, que se encuentra a sí mismo en la historia. La indagación de Mitxelena le conduce hasta el siglo XV, cuando la Virgen se aparece en Aranzazu a Rodrigo de Balzátegi. Barandiaran y su escuela se remontaron hasta la prehistoria para allí indagar en la mentalidad de los vascos y buscar a Dios. Ambos lo encontraron, como era de esperarse del sesgo de su investigación.

El poema de Mitxelena vio la luz en el año 1949, cuando todavía los horrores de la guerra y sus consecuencias lastraban cualquier formulación libre y espontánea. El denso ropaje simbólico que abriga su mensaje poético, no fue, sin embargo, óbice para que fuera escuchado y entendido. El mismo fue consciente de que había transgredido el velo oscuro que envolvía a su pueblo, y su ulterior obra poética se vuelve más explícita y desnuda. Su mérito estriba en que fue capaz de formular, lo que oscuramente palpitaba en el ánimo de quienes habían abandonado toda esperanza de encontrar a Dios donde solían. Mitxelena lo alojó en un lugar donde otros sabrán buscarlo más tarde, en virtud de "*los signos de los tiempos*".

Los imperativos de la conciencia

La figura de D. Mateo Múgica en el destierro mostraba mejor que cualquier otro argumento, que la Iglesia Vasca había sido derrotada. Poco importaba que el obispo represaliado hubiera expresado su "*non licet*" al nacionalismo, para que los perdedores de la guerra lo consideraran uno de los suyos.

D. Mateo Múgica abandonó Roma cuando de manera imprevista fue sustituido en Vitoria por el obispo Javier Lauzurica. Se refugió primero en Bélgica donde pudo conocer de cerca las experiencias avanzadas en materia de pastoral social. Finalmente, establecerá su residencia en el País Vasco-francés, concretamente en la población de Cambó-les-Bains.

D. Mateo Múgica vivió con gran intensidad emocional tanto su destierro como su sustitución al frente de la sede vitoriana. En diversas ocasiones manifiesta su deseo de retirarse del mundo y vivir apartado de toda responsabilidad. No obstante, su intensa emotividad lo hacía vulnerable a la solicitud de quienes le rodeaban en el exilio. Uno de los que compartieron exilio con el obispo desterrado fue Pío Montoya, sacerdote que convivió con él durante cinco años. Éste, de ideología nacionalista, poseía una fortuna personal apreciable y ejerció de mecenas en diversas acciones culturales de la preguerra. Tenía un vínculo personal muy intenso con José Ariztimuno *"Aitzol"* a quien financió en alguna de sus iniciativas.

Pió Montoya hubo de exiliarse en el verano de 1936 residiendo primero en el monasterio de Belloch y más tarde en Cambo-les-Bains. En esta última localidad compartió domicilio con el Obispo D. Mateo. No lejos de Cambo residía también, en la localidad de Sara, D. José Miguel Barandiaran que tuvo un contacto frecuente y cercano con quien había sido su obispo. De hecho es el domicilio de José Miguel Barandiaran donde, según testimonio de Serafín Esnaola y Emiliano de Iturraran[392], Mateo Múgica redactó la respuesta a la carta de José Miguel Barandiaran, recabando que rectificara su postura inicial favorable a los alzados en la Guerra Civil.

Mateo Múgica se había negado reiteradamente a retractarse, haciendo gala de su firme carácter y argumentando que un obispo no podía desdecirse de sus anteriores declaraciones. Algo cambió en su mente cuando accedió, por fin, a una retractación por "*Imperativos de conciencia*". No es desdeñable, en este sentido, la deferencia y el afecto con que le rodearon sus antiguos sacerdotes en contraste con la humillación y el arrinconamiento que supuso su destitución y destierro. En las cartas cruzadas con Pío Montoya, expresa D. Mateo su profundo agradecimiento por las muestras de afecto y solidaridad recibidas. Fue precisamente D. Pío Montoya, recién regresado de su exilio, quien realizó las gestiones oportunas cerca del ministro Martín Artajo, para que D. Mateo Múgica regresara de su exilio en el año 1947. Pensamos, con todo, que algo tuvo que ver en la famosa retractación el ambiente que rodeaba al obispo en su exilio.

392 *El clero vasco en la clandestinidad*, tomo I, Estella, 1994, p. 25

Fue el año 1945 cuando redactó el documento "*Imperativos de mi conciencia*" donde explícitamente dirá que *"hoy mi información es más amplia, abarca todas las fases de la guerra. Ésta tuvo repercusiones insospechadas. Su proceso se complicó con múltiples argumentos yuxtapuestos de los que uno – el político – alcanzó volumen monstruoso en mi diócesis por decisión de los artífices e iniciadores de la guerra. Los insurgentes atacaron a los republicanos y, respondiendo a viejos resentimientos y a una parte de su programa de guerra, atacaron también a los nacionalistas vascos. Los atacados, es decir, los nacionalistas vascos y los republicanos, quedaban desde entonces bajo el denominador común de victimas de un mismo agresor*"[393]. Con esta rectificación en toda regla Mateo Múgica venía a suscribir la tesis del nacionalismo vasco según la cual el Alzamiento del 18 de Julio de 1936 fue una agresión al nacionalismo vasco, ante la cual los nacionalistas se limitaron a defenderse. Esta será, también, la posición oficial de la mayor parte del clero vasco que se siente próximo al nacionalismo. ¿Pero como se operó la rectificación y cual fue el marco en el que esta se escenificó?

El documento tiene la forma de una carta abierta a José Miguel Barandiaran, quien previamente le había instado a pronunciarse sobre cuestiones referidas a la guerra y a la actitud de los nacionalistas. El documento es, pues, una respuesta a la carta de Barandiaran la cual se reproduce como prólogo a las reflexiones de Mateo Múgica.

Comienza su rectificación arguyendo el aislamiento al que se vió sometido al inicio de la guerra, lo cual provocaría que su información fuera parcial e inexacta. En la confusión inicial, no obstante, lo primordial era evitar la efusión de sangre de sus diocesanos y a ello iba encaminado a la instrucción pastoral de agosto de 1936. Cuando pudo hacerse con mejor y más exacta información, Múgica pudo ver que "*el mal no era herencia exclusiva de sólo un bando beligerante. Aquéllos practicaban el mal por servir sus ideales anárquicos; otros hacían lo mismo pretextando que obraban en nombre de Cristo. Aquellos persiguieron a la Iglesia y asesinaron a sacerdotes y a católicos en gran número, por suponer o pretextar que eran aliados y cómplices de los insurgentes; estos fusilaron a sacerdotes vascos y a numerosos fieles de mi diócesis por considerarlos adversarios de un tipo de patriotismo acariciado por ellos*". Reconoce que inicialmente él estaba por

393 *Imperativos de mi conciencia*, Cambo, 1945, pág. 8

el triunfo de los sublevados, "*Es verdad que, una vez estallado el conflicto armado, había deseado el triunfo de los llamados "nacionales". Era esto sobre todo en tiempos en que el mundo de nuestra visión recibía luces de un sólo horizonte*". Pero lo que ante todo y siempre deseó Mateo Múgica fue la paz entre sus diocesanos.

En su descargo alude el exobispo de Vitoria a las "*exposiciones*" que elevó a la Santa Sede y pasa a comprender y excusar la actitud asumida por una parte de su clero: "*En tales circunstancias era natural que muchos de los miembros de mi Clero no sintieran simpatías por el "Movimiento" insurgente y que, por lo tanto, no se adhirieran a él*". La no adhesión a los sublevados provocó que el clero vasco fuera gravemente calumniado y de él se dijo que "*el clero vasco es separatista*"; que "*pospone los derechos de Dios a los de los hombres*" y que desoyendo a su obispo acude a los batzokis en busca de orientación y consejo. Finalmente se dijo que el "*seminario era un batzoki*". El prelado vasco pasa luego a defender el buen nombre del clero vasco y dice que, "*de los 2.020 sacerdotes de mi diócesis vitoriana, ninguno se me declaró jamás en rebeldía*".

En descargo de su actitud Múgica recuerda que el no firmó la carta colectiva del Episcopado español sobre la guerra civil y se empeña luego en afear la represión llevada a cabo por los sublevados. Uno a uno hace el elogio de los sacerdotes fusilados y se refiere con palabras conmovedoras a las virtudes de todos y tan sólo apunta una leve queja dirigida a *Aitzol* y a Alejandro Mendicute "*quienes faltaron alguna vez a mis órdenes*". Tiene también un recuerdo emocionado para su hermano Fray Juan Múgica, ejecutado en Madrid junto a otros religiosos. El documento concluye haciendo votos "*para que Dios salve a España y a nuestro País Vasco*" y tiene una mención muy especial para, José Miguel Barandiran, quien ha motivado la carta de descargado del obispo. Dirigiéndose a Barandiaran le dice que "*a pesar de mantenerse Vd. siempre al margen de toda política, las furiosas olas que embistieron al Seminario arrojaron también a Vd. a esta nación hospitalaria donde años tras año, en nueve consecutivos, sigue Vd. edificando a todos con los resplandores de sus virtudes sacerdotales, con los de su ciencia positiva y sus descubrimientos*". El Obispo Múgica es un hombre enfermo y acabado que todavía vivirá otros veintitrés años, pero está ciego y en el documento alude a su precaria salud. Es la rectificación de un hombre dolido y frustrado.

El "clero vasco" se organiza

La carta de rectificación de D. Mateo era todo un espaldarazo a los sacerdotes vascos identificados con la derrota. Así lo afirman Serafín Esnaola y Emiliano de Iturraran en su trabajo "*El clero vasco en la clandestinidad*":"*La aparición del documento "de nuestro obispo" D. Mateo Mujika, afectó profundamente a nuestras gentes y fue un estímulo y un revulsivo (...) era la pública rectificación de su propio comportamiento hecha por un obispo. Era, a la vez, un elogio del comportamiento del pueblo y del clero vascos y una defensa de su limpio y honrado comportamiento en el transcurso de la contienda. D. Mateo demostró su gran virtud, al reconocer su error, con humildad, y se hizo acreedor de la estimación de sus antiguos diocesanos*"[394]. La carta abierta de Mateo Múgica más que una rectificación supuso sobre todo la reconciliación con el nacionalismo y la parte del clero que lo apoyó en la guerra. Desde ese momento el obispo exiliado pasaba a formar parte de la mitología nacionalista. En la carta dirigida a José Miguel Barandiaran no hacía especial hincapié en justificar la actitud del PNV en la guerra y ello produjo una cierta decepción por parte del lehendakari José Antonio Aguirre, decepción que el mismo obispo se ocupó de difuminar cuando en una carta al Lehendakari le decía "*En cuanto a las autoridades vascas católicas, en particular, declaro así mismo que está fuera de toda duda que en ningún momento han olvidado su carácter de cristianas y católicas y nunca se han cerrado en sus mentes, ni siquiera en los más trágicos días de tan espantosa guerra, las enseñanzas evangélicas, las enseñanzas de nuestro Divino Maestro y de su institución divina, la Iglesia Católica*"[395]. Hechas las paces con los nacionalistas, estos se apresuraron a divulgar la carta de D. Mateo. *"Imperativos de mi conciencia" se difundió rápidamente en toda Euzkadi (...) en varias parroquias de Donostia, los hombres de la Resistencia lo colocaron en las puertas de la Iglesias, clandestinamente, desde luego en grandes cantidades, en las mesas en las que se acostumbra a colocar propaganda religiosa (...) de esta manera y valiéndose de otras estratagemas y subterfugios, consiguieron los grupos de resistencia clandestina, difundir con profusión el escrito de D. Mateo*"[396]. No sería ésta la última, que vez que los

394 Op. cit. p. 25

395 Alberto Onaindia, *Ayer como hoy*, Axular, Saint Jean de Luz, 1975. p. 120

396 *El clero vasco en la clandestinidad*, p. 25

"servicios" clandestinos del PNV colaboraran con el clero vasco para difundir y propagar sus escritos. Muy pronto, Juan Ajuariaguerra en persona se ocupará de que el primer órgano de propaganda del clero clandestino traspase la frontera. Todavía cerrada a cal y canto.

Con la II Guerra Mundial recién acababa un ola de optimismo se expandió entre quienes creían próximo el fin del régimen dictatorial de Franco. El Pacto de Bayona se había firmado el año 1944 y un año después se hizo pública la carta de Mateo Múgica que sirvió de acicate para la organización clandestina de una parte del clero vasco.

Llegados a este punto, conviene acotar el término de "*clero vasco*", por cuanto su uso se presta a confusión. Son los mismos sacerdotes embarcados en la aventura de la clandestinidad quienes precisan el contenido exacto del concepto "*clero vasco*" utilizado por ellos. En la mencionada obra de S. Esnaola y E. Iturraran se dice que "*clero vasco*" es "*aquella parte del clero de las diócesis vascas, que no se adhirió a los movimientos totalitarios. Clero que se declaró abiertamente contrario al movimiento insurgente español del 18 de julio de 1936. Este clero no comprende a todos los clérigos del país Vasco, ya que hubo sacerdotes que se adhirieron a la insurrección franquista*"[397]. Es esta parte del clero vasco, que se arroga el calificativo de "*clero vasco*", la que va a protagonizar en la posguerra los movimientos de protesta y compromiso que lo enfrentarán a las autoridades jerárquicas de la Iglesia y al régimen franquista.

El primer esbozo de protesta por parte de algunos sacerdotes vascos, fundamentalmente exiliados, cuajó en el año 1944, en un escrito dirigido a Pío XII en el que se denunciaba la *"cruzada"* de Franco y la actitud cómplice de la jerarquía española, al tiempo que alertaba sobre la situación de la Iglesia vasca y la represión de las señas de identidad del Pueblo vasco. La carta en cuestión no recibió respuesta alguna por parte del Vaticano, pero esto no desalentó a los sacerdotes dispuestos a dar la batalla contra el régimen y contra la jerarquía eclesial, su cómplice.

Cuando esta parte del clero vasco inicia sus actividades en el año 1945 algunos de los clérigos vascos represaliados, encarcelados o desterrados

397 Op. cit. p. 12

habían comenzado a regresar o normalizar sus vidas. No olvidemos que el número de quienes habían sufrido la represión del régimen en alguna de sus variantes de cárcel, destierro y remoción se aproximaba a los ochocientos. A este flujo de sacerdotes y religiosos se unió parte de las nuevas promociones que salieron del seminario en la inmediata posguerra. El primer núcleo se formó en Gipuzkoa, en el entorno de Pasajes[398], Rentería[399] e Irún y poco a poco fue desplegándose a las provincias de Bizkaia, Álava y Navarra. Los pormenores e incidencias organizativas se narran en la mencionada obra de Esnaola e Iturraran.

El núcleo inicial de los miembros de este *"clero vasco"*, tenía conexión directa con los sacerdotes vascos exiliados en Francia, los cuales ofrecían asesoramiento y apoyo logístico a los clérigos del interior. De entre los clérigos exiliados destacan por su relevancia José Miguel Barandiaran y Alberto Onaindia, que disponía de las antenas de Radio París para hacer llegar su voz a España.

¿Dos religiones?

El primer número de la revista clandestina *"EGIZ"* del clero vasco vio la luz en el año 1950 pero, antes, en el año 1946, tuvo lugar un intento de confeccionar, firmar y difundir un manifiesto dando cuenta del estado en el que se encontraban la Iglesia y la sociedad vascas de la posguerra: "*decidimos elaborar un documento. Decidimos confiar su redacción a D. José Miguel Barandiaran, profundo conocedor del Pueblo Vasco, el hombre ideal para la misión que le íbamos a confiar. Aceptó nuestra proposición. Lo redactó rápidamente y, desde Sara (Laburdi) donde se hallaba exiliado, nos lo envió inmediatamente*"[400]. El documento en cuestión aparece publicado por primera vez en la mencionada obra de Esnaola e Iturraran[401] y realiza una descripción pormenorizada de la situación política y religiosa del País Vasco de la posguerra.

398 Actualmente Pasaia

399 Actualmente Errenteria

400 Op. cit. p. 27

401 Op. cit. pp. 833-841

El documento está dirigido al papa y comienza constatando el poder que el nacionalcatolicismo español ha otorgado a la Iglesia, pero argumenta que dicho poder es visto como emanado del régimen dictatorial de Franco. Lo cual induce a pensar que los crímenes del franquismo son una consecuencia de la unión de la Iglesia y del régimen franquista. Aduce algunos escritos del cardenal Gomá en el sentido de que la Iglesia apoyó a Franco porque la democracia y el sufragio universal son obra del comunismo. Según el escrito de Barandiaran, Gomá se jactaba de haber contribuido a la preparación del Alzamiento que dio lugar al régimen franquista y la estrecha unión de la Iglesia con el régimen hacía pensar a la gente, que acude con la cartilla de racionamiento a por la escasa comida, que es eso "*lo que nos da el clero*". Seguidamente, Barandiaran enumera hasta diez graves vulneraciones de los derechos humanos, empezando por el derecho a la vida y concluyendo con el *"genocidio en el Pueblo Vasco, obra del Estado español y de la Iglesia"*. Es esta última acusación la que tendrá un largo recorrido en los sucesivos documentos que el *"clero vasco"* elaborará en lo sucesivo.

Sobre el tema del supuesto genocidio Barandiaran es muy contundente en sus afirmaciones cuando dice que "*a los atentados contra el derecho natural se suman en nuestra diócesis otros de matiz particular, que tienden a destruir el grupo humano –el Pueblo Vasco – como tal. En efecto, el actual régimen de España ha desatado implacable persecución contra la comunidad vasca: la lengua está proscrita de las escuelas, de las revistas y diarios; libros vascos no pueden ser editados ni vendidos en público; las escuelas y asociaciones culturales vascas han sido disueltas o suprimidas; enseñanza y maestros de otros pueblos han sido impuestos al país; los restos de antiguas instituciones jurídicas y políticas del Pueblo Vasco han sido abolidos. Todos estos actos, que tienden a la destrucción del grupo étnico vasco, entran en el rango jurídico de delitos, que en la nueva doctrina penal reciben el nombre de "genocidio"*[402]. Acaba de concluir la guerra europea y en los tribunales donde se juzga al régimen nazi ha saltado la palabra *"genocidio"* que Barandiaran utiliza con fuerza y propiedad.

Ante este estado de cosas denunciado en el documento la Iglesia nada hace para evitar la acción represora del franquismo, antes bien colabora con ahínco en la ejecución de un "*criminal genocidio*" y se enumeran los vetos

402 Op. cit. p. 838

impuestos por la Iglesia al uso del euskera en la liturgia, así como la prohibición del la enseñanza del vascuence en el seminario. El duro alegato de Barandiaran se explaya en los "crímenes" cometidos por la Iglesia escudándose en la cruzada. Recuerda el destierro del obispo de Bilbao, la represión del clero vasco... y concluye el documento planteando la interrogante de ¿*Dos religiones*? Y constata el cisma producido entre la Iglesia española y su jerarquía y la Iglesia Vasca: "*de lo expuesto hasta ahora parece deducirse que la religión de los obispos españoles y la de los vascos no es la misma. Ellos tienen un concepto de la divinidad compatible con la guerra total de Franco. Nosotros, no*"[403]. Es un acta impecable y duro que refleja el sentimiento que animaba al "*clero vasco*"que se disponía a emprender acciones colectivas de oposición al régimen y a la jerarquía eclesial cómplice.

El documento se divulgó clandestinamente entre los posibles firmantes del mismo antes de ser enviado al papa, pero el miedo a las posibles consecuencias evitó una firma masiva de sacerdotes que, aún estando de acuerdo con el documento, no se atrevieron a dar ese paso. Todavía habría que esperar al año 1960 para que 339 sacerdotes estamparan su firma al pie de otro documento no menos contundente.

Mientras tanto la organización de los sacerdotes que componían el grupo del *"clero vasco"*, idearon la edición de una revista cuyo nombre sería *EGIZ*. Los materiales que la revista iba a desarrollar estaban, ya, pergeñados en el documento fallido de Barandiaran.

La Iglesia vasca clandestina

La Iglesia española vivía su apogeo en los primeros años de la posguerra. Era dueña del espacio público con sus misas de campaña y sus procesiones. Hegemonizaba la enseñanza y su *"moralidad"* era la que imperaba oficialmente. En el País Vasco el sector más tradicionalista e integrista ocupaba todos los resortes del poder eclesiástico y, sin embargo, un sector del clero vasco sufría en carne propia la marginación y el desdén por parte de la jerarquía. Se trataba del clero vasco tildado de nacionalista. Es difícil cifrar el número de clérigos que se identificaban con la *"oposición"* al estatu quo

403 Op. cit. p. 841

eclesial y político, pero a tenor de las recogidas de firmas que se sucederán en lo sucesivo, no parece aventurado hablar de varios cientos de sacerdotes y religiosos que se sienten partícipes de una iglesia silenciada y perseguida.

Cuando este clero de sensibilidad contraria a la de su jerarquía comienza a organizarse, lo hace en pequeños grupos que se reúnen con ocasión de festividades o coinciden en los ejercicios espirituales que realizan en el seminario de Vitoria, donde acuden sacerdotes de todas las provincias vascas. La iniciativa de una revista escrita por sacerdotes vino a motivar la organización de una red de colaboradores y distribuidores que alcanzaba la totalidad del País Vasco-español. La idea partió de un grupo de sacerdotes entre los que figuraban los hermanos Onaindia, Unzueta, Iturralde, Larrañaga, Mitxelena y otros que se encontraban en el exilio. La revista que se iba a llamar *EGIZ* tenía el antecedente de otra que se editó en Paris en el año 1939 con el nombre de *ANAYAK* del que se editaron siete números y que había publicado las colaboraciones de Alberto Onaindia y Juan Thalamas Labandibar, entre otros. *EGIZ* iba a editarse en Francia y debía ser trasladado a España donde para ser distribuido de forma clandestina. Se trataba de una revista de pocas páginas tiradas en ciclostil.

Del traslado de los ejemplares se ocupó el PNV a través de sus servicios clandestinos de paso fronterizo, y en el empeño se involucró Juan Ajuriaguerra, responsable del PNV en el interior, como ya he mencionado. Los primeros números de *EGIZ* alcanzaron una gran difusión y de su distribución se encargaba la organización clandestina del "*clero vasco*". Sobre el carácter clandestino de la empresa razonaban así los responsables de *EGIZ*: "*Hemos dicho que existen graves inmoralidades que denunciar y condenar. Hemos añadido que tal denuncia y condenación no se pueden hacer públicamente. Por tanto, no nos queda otro recurso que el de acudir a la clandestinidad, que, en semejantes circunstancias, lejos de constituir un delito, es una necesidad moral y un acto de virtud casi heroica. Ni somos los primeros que roturamos este campo. La clandestinidad se ha practicado en todas las épocas de opresión, por creyentes e incrédulos, vejados e impedidos en el ejercicio de un derecho. Los primeros cristianos distribuían secretamente los escritos de los evangelios...*"[404]. Quedaba claro el paradigma en el que se inspiraban los componentes del "*clero vasco*"; se remitían a los primitivos cristianos que

404 Onaindia A., Documentos del clero vasco. Ayer como hoy, p. 189

debían esconderse para ser fieles al evangelio. Era también toda una declaración de intenciones que, muy rápidamente, hará reaccionar a la jerarquía eclesial vasca.

Los obispos recurrirán al derecho canónico para silenciar la voz discordante de su clero, pero éste tiene muy claro que, "*la ley que adyuve directamente a la muerte y supresión de la opinión pública ciudadana, carece de legitimidad, porque ninguna ley humana obliga en conciencia si atenta contra el derecho natural del hombre. La clandestinidad nos ha sido impuesta a la fuerza, y la hemos aceptado en aras de los derechos naturales de la verdad y de la conciencia del hombre*"[405]. "*La verdad*" he ahí la gran palabra que resonará una y otra vez en las reivindicaciones del "*clero vasco*" de la posguerra y que, incluso tras la transición democrática servirá como argumento para los posicionamientos que la Iglesia Vasca, ahora en boca de sus obispos, adoptará frente a gobierno español que conculcará, supuestamente, algunos derechos humanos. Pero no nos adelantemos. La verdad junto con la justicia serán los dos grandes conceptos que movilizarán al "*clero vasco*" en la clandestinidad.

Los miembros del *"clero vasco",* organizados por provincias, jamás llegarían a reunirse todos juntos, pero la coordinación era fluida: "*nuestra organización, incipiente aún, era rudimentaria; éramos novatos en acciones de este género y por eso extremábamos las medidas de seguridad. Pero habíamos empezado a caminar con paso firme y estábamos en condiciones de redactar un escrito que fuera firmado por un buen número de sacerdotes, dirigirlo al Obispo o a la Santa Sede y difundirlo ampliamente en nuestro pueblo*"[406]. La revista duró dos años, desde el mes de marzo de 1950 a agosto de 1952, publicándose en total 18 números, que dieron lugar a diversas escaramuzas con la jerarquía. El recién nombrado obispo de San Sebastián Font i Andreu acusó a los sacerdotes de *EGIZ* de hacer política, a lo que éstos replicaron que "*los sacerdotes vascos no están enfeudados al franquismo ni a ningún otro grupo o partido. Defienden y defenderán, aún con riesgo personal, la justicia y la moral, siempre que puedan hacerlo de un modo u otro. Nosotros queremos a la Iglesia soberana, madre, suprapartidista, universal, católica, defensora*

405 Op. cit. p. 192

406 El clero vasco en la clandestinidad, p. 35

de los altos principio del evangelio"[407]. El obispo optó por la "*suspensión a divinis*" de quienes colaboraran en la edición y difusión de la revista. Era el gran castigo canónico que podía imponer y no dudó en hacerlo para acallar la voz rebelde de una parte importante de su clero.

La andadura de *EGIZ* acabó con esta reflexión: "*Iniciamos nuestra tarea para evitar el escándalo de que se tomase por aprobación lo que no era más que silencio forzoso. La suspendemos hoy para evitar también el escándalo de que nuestra voz se interprete por algunos como rebeldía poco ejemplar*"[408]. La rebeldía, sin embargo, continuó por otros medios no menos contundentes que la edición de una revista clandestina.

La Iglesia Vasca se enfrentaba a nuevos desafíos que iban a alterar profundamente su geografía eclesial. El *"clero vasco"* no iba a ser un espectador pasivo ni acomodaticio. Tenía la larga experiencia acumulada durante todo el siglo XIX en el que por diversas razones el clero se posicionó en contra de sus obispos. Ocurrió durante la ocupación napoleónica y seguiría ocurriendo con ocasión de las guerras carlistas que enfrentaron a una parte del clero vasco con su jerarquía. Mucho antes, el clero vasco sumándose a los intereses de sus Parientes Mayores se había opuesto a que sus obispos ejercieran su autoridad en tierra vasca. Llovía sobre mojado, pero esta vez había conciencia de pertenecer a una iglesia distinta a la de los obispos adaptados a las demandas del régimen. Incluso alguien como Barandiaran, había hablado de "*dos religiones*".

Nuevas diócesis vascas y nuevos obispos

No había alcanzado a cumplir un siglo aquella diócesis vasca fundada en el año 1861, pero había excesivo interés en neutralizar a un clero molesto que comenzaba a disentir en voz alta del paradigma del nacionalcatolicismo y denunciaba la conculcación de los derechos humanos más elementales. Haciendo bueno el axioma de divide y vencerás, el régimen franquista se apresuró a solicitar de la Santa Sede la desmembración de la diócesis de Vitoria.

407 Onaindia, Op. cit. p. 198

408 Op. cit. p.45

El día 20 de diciembre de 1949 un decreto del Vaticano accedía a la petición del régimen y creaba las diócesis de Gipuzkoa y Bizkaia, quedando la antigua diócesis de Vitoria dividida en tres demarcaciones que correspondían, casi totalmente, a las provincias civiles. Los integrantes del *"clero vasco"* vieron muy clara la intencionalidad política de la reforma: "*Araba, Bizkaia y Gipuzkoa formábamos una única comunidad religioso-eclesiástica alrededor de Gasteiz y toda actividad pastoral nos llevaba a relacionarnos continuamente (...) con tres diócesis distintas, se deshacía esta unión. Dividida la diócesis quedaba dividido el clero (...) la razón política manejaba todos los hilos*"[409]. En efecto, los viejos presentimientos del abad de la Calzada se habían visto cumplidos: tras la creación de la diócesis vasca de Vitoria había cuajado la unidad del clero vasco y se había potenciado el desarrollo y el cultivo de la cultura vasca y de su idioma. Unidad y desarrollo que el régimen veía como nocivo y que el Vaticano sancionó dando su visto bueno a la reforma.

Por el Decreto Vaticano, las diócesis de Álava y Bizkaia quedaban afectas a la archidiócesis de Burgos, mientras que la de Gipuzkoa quedaba afecta a la de Pamplona. Medio siglo más tarde todavía, la desmembración de la diócesis de Vitoria sigue provocando las quejas de quienes vieron, con razón, una maniobra política en la misma. El obispo Setién recordaba todavía en el año 2007 lo improcedente de semejante medida: "*Esa nueva configuración de estos territorios eclesiásticos, en las llamadas provincias eclesiásticas, plantearía ya desde el principio una cuestión de graves consecuencias políticas, que está todavía sin resolver. Era la relativa a la intencionalidad política de la configuración de la llamada Provincia Eclesiástica Vasca. Una cuestión esta que siendo eclesiástica en sí misma, estaba inseparablemente unida a otros planteamientos políticos*"[410]. El planteamiento político, al que Setién hace referencia, no era otro que el de fraccionar aquella diócesis próspera y avanzada que bajo el episcopado de Múgica había cuestionado el bloque político del catolicismo español. Los inspiradores de la reforma pensaron que con la desmembración de la antigua diócesis se amortiguaría la rebeldía del clero vasco, pero la historia ha demostrado que erraron en sus apreciaciones. El hecho de la desmembración acabaría por tener un efecto multiplicador

409 Op. cit. p. 47

410 Setién José María, Un obispo vasco ante ETA, Critica, Barcelona, 2007, p. 16

de rebeldía en los clérigos vascos. Si, inicialmente, el principal foco de la resistencia de los clérigos se situaba en Gipuzkoa, muy pronto habría de ser Bizkaia quien tomase el relevo, radicalizando las posiciones.

El primer efecto de la desmembración diocesana fue el nombramiento de los respectivos obispos de San Sebastián y Bilbao. Monseñor Morcillo fue el obispo destinado a Bilbao, mientras que Font i Andreu lo era a San Sebastián. Al nuevo obispo de San Sebastián lo esperaban, con armas y bagajes, los miembros del llamado *"clero vasco"*. Un total de ciento treinta sacerdotes guipuzcoanos a modo de comité de bienvenida; elaboraron y firmaron un documento dirigido al obispo, que había de tomar posesión el día 3 de septiembre de 1950. El documento llevaba fecha de 10 de agosto de 1950 y en él se le leía, al nuevo obispo, la cartilla por anticipado[411]. Comenzaba el documento dirigido al obispo, notificando que su nombramiento había sido acogido con "*sintomática frialdad*" y aducía para ello "*el grave escarmiento de otros pontificados, que se han visto desarrollare de espaldas a nuestro pueblo*". Formalmente la carta es respetuosa y correcta, pero su contenido es duro y explícito. Los sacerdotes firmantes advierten al obispo que la feligresía está instalada en la duda y el escepticismo con respecto al magisterio que emana de la jerarquía y se instituyen como portavoces del desánimo que embarga a los católicos vascos:"*íntimos testigos de angustioso drama, nosotros, los sacerdotes guipuzcoanos, por fidelidad a nuestra vocación y a nuestra sangre, cumplimos el deber de decir respetuosamente al primer pastor de la diócesis que ya es tiempo de devolver la tranquilidad a los espíritus conturbados de este país. Porque, no es descontento partidista de una minoría política lo que reflejan esas dudas y esas protestas. Son los más y los mejores; es el Pueblo Vasco que sufre en lo más hondo de su ser herido, en su misma idiosincrasia y patrimonio étnicos, obra de la naturaleza y de la providencia de Dios. Nadie se llame a engaño por el hecho de que se sigan llenándose nuestros templos, ni por los indicios aparentes de vitalidad religiosa. El vasco sigue siendo creyente, pero ha recibido el impacto de un fuerte anticlericalismo: ya no le inspira la autoridad eclesiástica el mismo respeto y consideración que antes; ya no se recata de exteriorizar protestas*"[412]. Los sacerdotes del "*clero vasco*" se atribuyen la mediación entre el obispo y su grey, pero a tenor de sus formulaciones cabría preguntarse si no son el reflejo

411 El Documento íntegro se encuentra en la obra "El clero vasco en la clandestinidad" ppp. 53-59

412 Op. cit. p. 54

de sus inquietudes personales. Es muy dudoso el que lo que ellos denominan "el Pueblo Vasco" se sintiera herido, por aquellas fechas, en sus "patrimonios étnicos"; en la inmediata posguerra había, probablemente, otros problemas más acuciantes que la herida de la "idiosincrasia". Lo que si figura en este texto es una preocupación primordial de una parte del clero por las cuestiones referidas a la identidad nacional y a los derechos colectivos inherentes a la aspiración nacionalista. Ésta será una de las constantes de los documentos que a partir de ahora elaborará el "*clero vasco*" y acabará formando parte del pasivo exigible tanto al régimen como a la Iglesia.

La carta dirigida al obispo Font i Andreu fue firmada por el importante número de cientotreinta sacerdotes guipuzcoanos y con ella demostraban que no "*se recataban en exteriorizar sus protestas*". La mayoría de los firmantes eran párrocos de parroquias medias o pequeñas, coadjutores y capellanes. Entre los firmantes figuraba algún párroco importante así como un arcipreste. Para armarse de razones al recabar la firma de sus compañeros, los sacerdotes que promovieron la carta solicitaron la opinión de José Miguel Barandiaran, dada su gran ascendencia entre el clero vasco, a fin de que su eventual opinión favorable animara a los indecisos. D. José Miguel respondió que, "*el contenido del escrito es muy aceptable. En cuanto al número de firmas, en las circunstancias de clandestinidad en que os halláis, la firma de "uno sólo" equivale a la de otros "muchos", que lo firmarían en circunstancias de normalidad. Pero, en las actuales, le falta coraje*"[413]. Justamente "para dar coraje" Barandiaran envió diversas cartas para animar a algunos a su firma.

Llama la atención esta actitud proactiva del ilustre etnólogo y sacerdote de Ataun que choca con su siempre desmentida acción política. Es obvio que no es hombre de partido, pero su intensa actividad desde el exilio, en defensa de las posiciones del "clero vasco" equivale a un liderazgo determinante en el desarrollo de los acontecimientos, que queriéndolo o no, tenían una influencia política evidente. El que fue vicerrector y profesor del Seminario de Vitoria, gozaba de un inmenso prestigio personal en los medios civiles y eclesiásticos y su toma de posición determinaron el rumbo del "*clero vasco*". Sorprende, asimismo, que en sus prolijos y detallados diarios de sus días de exilio, silencie esta actividad de apoyo y asesoramiento al colectivo del "*clero vasco*". Esta reflexión que aquí realizo, viene al caso, dada la importancia

413 Op. cit. p. 62

extraordinaria de la obra científica de Barandiaran para la legitimación y la narrativa del pensamiento nacionalista y eclesial. En lo referente al nacionalismo, serán sus tesis las que nutran el concepto de etnicidad vasca y, en lo referente al ámbito eclesial, serán sus argumentaciones derivadas del iusnaturalismo y de su personal concepto de la etnología, las que asienten las tesis acerca de la teología de la resistencia y la defensa de una moral especialmente sensible al factor étnico.

Pero no fueron sólo Barandiaran y el *"clero vasco"* quienes trataron de poner sobre aviso al obispo catalán, que accedía a la sede donostiarra desde Zamora, sino que también la Comunión Tradicionalista de Guipúzcoa, trató de influir en el ánimo del nuevo obispo, cuando pocos días después de su entronización en la sede donostiarra le escribió una carta llena de buenos consejos e intenciones. Tras manifestar su acatamiento al obispo, los tradicionalistas le informan de las actitudes políticas de la grey encomendada. Desdeñan a los falangistas que son "*una máscara sin representación alguna*" y refieren que la gran masa del carlismo se halla descontenta y "*apartada del régimen actual*"; en relación a los nacionalistas afirman que "*podemos afirmar y afirmamos, que el nacionalismo no constituye en Guipúzcoa ningún problema grave*". Los tradicionalistas no dejan de informar al nuevo obispo del pie del que cojea su clero y dice al respecto que, "*entre la parte del clero que se puede catalogar como nacionalista, la mayoría está entregada ahora a su misión pastoral, siendo un minoría pequeña la que parece más interesada en la labor política que en la misión espiritual que incumbe ante todo el sacerdote*"[414]. Fuera o no una minoría la de los curas más preocupados por la política que por la pastoral, lo cierto es que el episcopado de monseñor Font i Andreu se vio jalonado por el constante activismo del "*clero vasco*".

Los nuevos obispos de San Sebastián y Bilbao fueron nombrados para ocupar las sedes episcopales creadas a petición del régimen y sus titulares gozaban del beneplácito del gobierno de Franco. Oficialmente "*el derecho de presentación*" de los obispos, que muy pronto correspondería al gobierno de España, todavía no estaba vigente pero es una obviedad que el Vaticano había bendecido al bando ganador de la guerra desde antes de su victoria por las armas. Pío XII se había apresurado ya en 1939 a felicitar al caudillo y desearle toda suerte bendiciones. Sin embargo, el Vaticano aguardó un tiempo a que

414 Op. cit. p. 74

el régimen franquista obtuviera su reconocimiento internacional. Este se produjo cuando en 1953 los Estados Unidos de America firmaron un tratado con el gobierno de Franco. El espaldarazo de Washington ayudó a Franco a salir de su aislamiento internacional y, sólo entonces, el Vaticano accedió a firmar un concordato que daría carta de naturaleza a la extraña cohabitación de la Iglesia católica y el régimen de Franco.

El concordato firmado el año 1953 reconocía al Jefe del Estado el derecho de presentación de los obispos y afianzaba los privilegios de los que la Iglesia católica disfrutaba desde la creación del régimen. Como botón de muestra del compromiso que unía a ambas instituciones, merece la pena reproducir el juramento de adhesión al régimen que los obispos debían pronunciar al hacerse cargo de su diócesis: "*Ante Dios y los Santos Evangelios, juro y prometo, como conviene a un obispo, respeto y fidelidad al Estado Español. Juro y prometo respetar y hacer respetar que mi pueblo respete al Jefe del estado español y al Gobierno establecidos según las leyes españolas. Juro y prometo, además, no tomar parte en ningún acuerdo ni asistir a ninguna reunión que pueda perjudicar al Estado español y al orden público y que haré observar a mi clero igual conducta. Preocupándome del bien del Estado español, procuraré evitar todo el mal que pudiera amenazarle*". Es bajo este juramento, como los nuevos obispos de las diócesis vascas se embarcaban en la tarea de evangelizar y administrar a los fieles vascos, pero algunos clérigos no estaban por la labor de ofrecer su anuencia. Aquellos ciento treinta curas que firmaron sus objeciones al nuevo obispo donostiarra, pronto verán acrecentado su número y el mundo será testigo de que en el País Vasco convivían no una, sino dos Iglesias a la greña.

El manifiesto de los 339 curas

La creación de las nuevas diócesis trajo consigo la construcción de los nuevos seminarios de Derio (1951) y San Sebastián (1953) y con ello los lazos y vínculos interprovinciales de los seminaristas vascos quedaron cercenados. Sin embargo ello no sería óbice para que los sacerdotes de las distintas diócesis ampliaran y profundizaran su colaboración. Fruto de dicha coordinación sería el famoso escrito firmado por trescientos treinta y nueve clérigos vascos y dirigido a los obispos vascos, así como al nuncio del Vaticano y a los obispos españoles en general. El escrito tuvo un enorme impacto mediático y la prensa mundial se hizo eco del mismo.

La intención confesada de sus promotores era la de "*denunciar la violación de los derechos humanos en el Estado español y la complicidad de la Iglesia en esta violación. Estábamos obligados a hacer una denuncia del genocidio que se estaba perpetrando con el Pueblo Vasco*"[415]. Es de señalar que el documento enlazaba con el fallido documento, confeccionado el año 1946 por J.M. Barandiaran al retomar el concepto nuclear del "*Pueblo Vasco*" y el de su *"genocidio"*. Los sacerdotes firmantes invocan, como lo hiciera Mateo Múgica, el "*imperativo de la conciencia*" para romper el silencio y denunciar los atropellos del régimen franquista.

El documento ha sido publicado en multitud de ocasiones e incluso es accesible en Internet, por lo que lo citaremos aleatoriamente. El documento comienza justificando la toma de la palabra para evitar que el largo silencio del clero vasco, fuera interpretado como una anuencia al estatus quo. La situación del País Vasco reclama "*imperiosamente una actitud franca y abierta de parte de quienes sentimos el deber de proclamar los postulados de la verdad, de la justicia, de la libertad y de la dignidad del hombre*". Todos estos temas serán ya habituales en los sucesivos documentos que el "*clero vasco*" va a confeccionar. Una década más tarde constituirán el núcleo del discurso que el obispo José María Setién retomará en un contexto distinto. La verdad y la justicia, junto a los derechos humanos dimanantes de la divinidad humana, serán el nuevo evangelio de la Iglesia vasca.

El documento denuncia la falta de libertades políticas, las detenciones arbitrarias de los opositores al régimen, la falta de seguridad jurídica, así como la tortura practicada en las comisarías y cuarteles. Denuncia, en suma, el carácter "*totalitario" del régimen: "en España el estado es totalitario al servicio de la integridad de la patria". La patria es la "suprema realidad", es la encarnación del estado y de la voluntad nacional. Copiando de la religión el dogmatismo, establece la infalibilidad para el jefe, con todas las consecuencias que de ello provienen*". Se denuncia así mismo la intoxicación ideológica mediante la omnipresente propaganda del régimen y la imposición de una determinada ideología a través de la escuela. La prensa está al servicio del régimen y no existe la libertad de expresión. Es por todo ello que "*rechazamos por antinatural y anticristiano este procedimiento y sistema absorbente*".

415 Op. cit. p. 260

Al enjuiciar la falta de libertades sindicales, los firmantes del documento citan las palabras del obispo Pildain que dijo que el Sindicato Vertical "*ni es sindicato, ni es cristiano*".

Los derechos que se demandan en el documento no son únicamente los individuales, sino que también son reivindicados los derechos colectivos que corresponden al Pueblo Vasco. "*Los sacerdotes vascos amamos a nuestro pueblo con el mismo derecho, con la misma obligación de piedad natural y cristiana con que el sacerdote castellano ama a Castilla (…) Creemos los sacerdotes vascos que el tener juicio y un sentimiento sobre las conveniencias temporales de nuestro pueblo está dentro de nuestras atribuciones (…) creemos, además, que es un deber y una necesidad biológica*". Establecida la base desde la que a los sacerdotes les es legítimo opinar y decir la verdad sobre su pueblo, formulan su grave acusación: "*denunciamos, ante los españoles y ante el mundo entero, la política que hoy impera en España, de preterición, de olvido, cuando no de encarnizada persecución, de las características étnicas, lingüísticas y sociales que nos dio Dios a los vascos*". Es el argumento que ya utilizara el padre Cardaveraz a mediados del siglo XVIII cuando unió la suerte del euskera y la voluntad de Dios. El Pueblo Vasco estaría, así, configurado según la voluntad de Dios y las características étnicas habrían de ser salvaguardadas por un imperativo superior. Los sacerdotes firmantes evitan el uso del la palabra genocidio referida a la persecución de la cultura vasca y al euskera pero la denuncia no deja de ser abrumadora y grave.

El documento concluye con el ruego a los cuatro obispos vascos de que "*excogiten medios y hallen una fórmula eficaz y suave para devolver a nuestro pueblo la paz perdida*". La carta repara también en la sima abierta entre la jerarquía eclesial y el pueblo fiel y achacan dicho abismo a la "*contradicción existente entre la doctrina católica sobre la persona humana y su incumplimiento por un régimen que se dice católico y al que presta su apoyo decidido la jerarquía católica de España*".

El documento no podía ser ni más claro ni más contundente. Era la expresión audaz de la ruptura operada entre la Iglesia oficial nacionalcatólica y una parte importante del clero vasco. Por primera vez, en el colectivo de los firmantes figuraban, también, sacerdotes navarros, lo cual confería a la carta mayor relevancia al visualizar la unidad del ámbito eclesial vasco.

El documento contó con el criterio favorable de J.M. Barandiaran de cuyo contenido fue consultado[416]. Al mismo se sumó D. Manuel Lecuona con su firma, pese a no haber sido invitado a ello por los redactores, para evitarle posibles represalias por parte de la autoridad. Tras la publicación del documento, que tuvo una enorme repercusión mediática siendo noticia en los principales periódicos de Europa y América, todavía se sumaron más sacerdotes con su firma. También causó un gran impacto entre los obispos tanto vascos como españoles, pero el Vaticano se abstuvo de tomar posición pese a las presiones del régimen[417]. El gobierno de Franco, por su parte, retiró el pasaporte a todos los firmantes y algunos de ellos tardarían hasta diez años para recuperarlo. Los obispos vascos reaccionaron con medidas disciplinares y los firmantes se verían postergados en la "carrera" eclesiástica.

El terremoto provocado por el documento no dejó indiferente a nadie que tuviera interés en el hecho eclesial vasco y español. Una parte del clero vasco, nucleado en torno a los cabildos de las catedrales redactó escritos de desagravio a sus obispos y escenificó con ello una ruptura intraeclesial, que se agravaría con el tiempo. El texto del documento nunca sería publicado por la prensa española ni por los respectivos boletines de las diócesis donde, sin embargo, menudearon las condenas y reproches por parte de los obispos a quienes iba dirigida la carta.

El obispo Mateo Múgica se solidarizó con los sacerdotes firmantes según consta en una carta dirigida a Pío Montoya, donde refiriéndose a los sacerdotes que habían firmado el documento y se les exigía una rectificación afirma que "*opino en firme que no deben rectificar lo que suscribieron*". Mucho habían cambiado las cosas desde que el obispo vasco condenara la actitud del nacionalismo con aquel famoso "*non licet*" tomando sus distancias con respecto al clero antaño reputado como *"nacionalista"*.

Decididamente, ya nada sería lo mismo en la Iglesia vasca, tras el documento de los sacerdotes vascos. Con la perspectiva que nos ofrece la distancia histórica sorprende el arrojo y la valentía de aquellos trescientos treinta y nueve curas que arrostraron con dignidad las represalias de las que fueron objeto por parte de sus obispos.

416 Op. cit. p. 262

417 Onaindia, Op. cit. p. 42

Las cosas ya no volverían a ser lo que fueron en la inmediata posguerra y tras la firma de los trescientos treinta y nueve otra carta, esta vez, firmada en abril de 1968 por dos obispos y un abad, contribuiría a remover las aguas ya no tan calmas del remanso nacionalcatólico español. La carta en cuestión era un acta notarial firmado por los obispo vascos D. Miguel Ángel Olano Urteaga, Ignacio Larrañaga y Lasa y el Abad Mauro Elizondo e iba dirigida a los gobernadores civil y militar de Gipuzkoa, así como al Teniente Coronel jefe de la Comandancia de la Guardia Civil de San Sebastián, en dicha acta notarial lanzaban graves acusaciones al régimen, a causa de las torturas padecidas por nueve jóvenes guipuzcoanos durante su detención. Se trataba de nueve jóvenes de la comarca de Tolosa acusados de pertenecer a ETA. El gobierno evaluó la posibilidad de procesar tanto a los obispo como al abad y finalmente desistió ante las nuevas actitudes que despuntaban en el Vaticano.

Los movimientos pastorales y la inexorable secularización

Mucho me he referido a los obispos, clérigos y jerarquías eclesiales que conforman el entramado de la historia de la Iglesia vasca, pero casi nada hemos dicho de la gente seglar que constituye lo nuclear del "*pueblo de Dios*". Al fin y al cabo la Iglesia es una organización que se justifica por el cuidado pastoral de los creyentes. Los movimientos pastorales fueron una importante tarea desde comienzos del siglo XX y en el País Vasco gozaron siempre de una singular fortaleza y raigambre. Es, pues, el momento de referirnos sucintamente a ellos y evaluar su determinante influjo en la historia de la Iglesia Vasca.

Lo primero que se ha de decir de los movimientos pastorales es que, a pesar de estar destinados al mundo seglar, siempre estuvieron bajo le égida de los clérigos. Fueran éstos consiliarios o no.

Ya desde antes de la guerra, la Iglesia vasca se había destacado por el vigor de sus organizaciones pastorales que le valieron justa fama en el contexto de la Iglesia española. Las obras misionales, el apostolado de la clase obrera, las organizaciones sindicales inspiradas en la doctrina social de la Iglesia, así como la pujante presencia de los sacerdotes en el ámbito cultural, constituían el mejor capital de la Iglesia Vasca de anteguerra.

Tras la Guerra Civil se impuso un férreo control de cualquier actividad social y religiosa que rebasara el estricto ámbito del templo. En el caso del País Vasco, muchos de los más activos sacerdotes con vocación pastoral, como *Aitzol*, los hermanos Onaindia o Larrañaga, habían sido fusilados o se hallaban en el exilio. Con la instauración del nacionalcatolicismo las actividades pastorales se limitaron a la exteriorización de una iglesia triunfal que legitimaba al régimen. Poco a poco, no obstante, la Iglesia organizó sus actividades pastorales específicas destinadas al mundo obrero, agrario o juvenil, bajo la genérica denominación de Acción Católica. Los movimientos laicos de la Acción Católica tenían nombre y siglas tan aparatosas como: Hermandad Obrera de la Acción Católica (HOAC), Vanguardia Obrera de Jóvenes (VOJ), Juventud Obrera Católica, (JOC) o Juventud Rural de Acción Católica (JARC). Todas estas organizaciones eran dirigidas por sacerdotes consiliarios que gozaban de la protección de la Iglesia.

Como bien señala Paulo Iztueta en su obra "*Sociología del fenómeno contestario del clero vasco (1940-1975)*", fue constante la contradicción entre "*el compromiso socio-político de los militantes laicos y de los sacerdotes consiliarios por la falta de garantías legales de libertad de expresión y de asociación y, por otra, el constante empeño de la Jerarquía en orientar los movimientos hacia una espiritualidad alejada de los problemas sociales con el fin de mantener la armonía con el sistema político-religioso establecido*"[418]. Este tira y afloja entre una jerarquía complaciente con la autoridad política y la acción cada vez más comprometida de las organizaciones pastorales será fuente de continuos conflictos externos e internos de la Iglesia. Finalmente se saldará con la progresiva autonomía y desconexión entre la Iglesia y sus organizaciones.

En el caso concreto de la Iglesia Vasca estos conflictos se verán incrementados, desde el momento en el que las organizaciones pastorales se conviertan en refugios donde poder ejercer los derechos negados por el régimen. Debido al Concordato de 1953, la Iglesia disponía de una libertad superior a cualquier otra institución y sus dependencias gozaban de una relativa inmunidad.

418 Op. cit. p. 265

En un primer momento las organizaciones pastorales se limitaron a suplir a las entidades civiles prohibidas por el régimen de Partido y de Sindicato únicos. Al estar prohibidos los sindicatos, las organizaciones eclesiales sirvieron de refugio cuando no de tapadera a movimientos reivindicativos. Refiriéndose retrospectivamente a esta situación de amparo a los movimientos sociales el obispo Setién justificaba en el año 2007 la política de *"subsidiaridad"* seguida por la Iglesia vasca: "*esta protección, mejor o peor garantizada por la Iglesia, como techo para el ejercicio de la libertad cultural, económica y política que daba a los grupos de la Acción Católica como la JOC o la JARC entre otros, se daba también en relación a grupos cuyas aspiraciones iban en la línea de los ideales nacionalistas de EGI*"[419]. Muy pronto, esta subsidiaridad alcanzaría también a la organización ETA a la que la Iglesia ofreció *"techo"* y logística para sus reuniones y encuentros.

Entre los años 1950-1960, esta tarea subsidiaria de los movimientos sociales prohibidos fue derivando hacia una progresiva autonomía y radicalización de los institutos pastorales. El militante cristiano en su opción sindical y política comienza rebasar el estrecho cauce del confesionalismo y se produce una simbiosis entre las organizaciones clandestinas y la militancia pastoral. Ya a partir de los primeros años de la década de los 60 la presencia de cristianos en el ámbito sindical es notoria. Hay incluso sacerdotes que siguiendo las pautas de los curas obreros de Francia y Bélgica ejercen su función pastoral en el entorno fabril. Sobre la importancia de las organizaciones de la Acción Católica, Fernando García de Cortazar ha escrito que "*nunca se encarecerá demasiado la importancia de dichas organizaciones, como instrumentos de una toma de conciencia crítica contra el Régimen franquista, en el País Vasco. A través de ellas pudo instaurarse un debate social, muchas veces exclusivamente político, dotado de una cierta libertad (…) los curas y religiosos que actuaron de consiliarios de los movimientos de Acción Católica pudieron utilizar la plataforma de los "círculos de* estudio" *para ayudar a miles de católicos vascos a tomar conciencia de la realidad socio-política*"[420].

419 *Un obispo vasco ante ETA*, p. 40

420 García de Cortazar F., *La iglesia que Franco no quiso: Religión y política en el País Vasco*, in Saioak nº5, 1978, p. 61

Según avanza la década de los 60, los movimientos pastorales de la Iglesia ceden el testigo a los movimientos civiles que emergen tanto en el ámbito sindical como en el político. Son conocidas las transferencias personales y logísticas entre las emergentes Comisiones Obreras y las organizaciones católicas, que tienen una gran relevancia en el País Vasco, pero es tal vez menos conocida la incidencia que esta evolución desde lo pastoral a lo político en el caso del Movimiento Rural (JARC) que en el País Vasco tomó en nombre de *Baserri Gaztedi*, primero, y *Herri Gaztedi*, después.

Ya desde antes de la guerra tanto el nacionalismo como la Iglesia Vasca dispusieron de organizaciones agrarias para encuadrar al mundo agrario. Tras la guerra, fue la JARC la que se encargó de la pastoral de los jóvenes agricultores. Según la periodización realizada por Paulo Iztueta[421], durante los años iniciales de su andadura (1953-1965) y con el nombre de *Baserri Gaztedia* el movimiento pastoral se centró en la formación humana y cristiana de sus militantes, pasando en un segundo momento (1965-1969) a incidir en el llamado "*humanismo vasco*" para, seguidamente, confluir con el marxismo (1968-1973). Durante este proceso paulatino de desconexión de la sombra eclesial *Baserri Gaztedia* pasó a denominarse *Herri Gaztedia* y a partir del nacimiento de ETA en el año 1959 nutrió sus filas con numerosos militantes. Especial incidencia tuvo esta conexión con ETA en los territorios de Bizkaia y Gipuzkoa. En su órgano de expresión *Gazte*, cabe seguir con precisión el paulatino deslizamiento desde los iniciales postulados asépticamente cristianos a otros más comprometidos con la causa del nacionalismo vasco y su acción reivindicativa. El deslizamiento a posiciones próximas al MLNV provocaría en su día la disolución del movimiento por parte de la Iglesia.

De la sima abierta entre los consiliarios de *Herri Gaztedi* de Bizkaia y la jerarquía eclesiástica nos dan una idea las palabras dirigidas, en 1966, por éstos al Nuncio en Madrid: "*Sencillamente se ha creado un abismo entre el obispo y el clero, sobre todo en el clero joven, y entre el obispo y la inmensa mayoría de los fieles. Nuestro pueblo está en un gravísimo momento, de cuyo afrontamiento dependerá el que siga siendo un pueblo cristiano o el que pase a ser en buena parte indiferente y aún hostil a la Iglesia. En tal situación, los sacerdotes del Movimiento rural, nos vemos en la imposibilidad de continuar*

421 Op. cit. p. 271

el apostolado entre los jóvenes rurales dentro de los marcos de la A. C. Diocesana"[422]. El abismo se había creado porque el movimiento del apostolado rural se había convertido en plataforma de otros movimientos claramente políticos.

La radicalización de *Herri Gaztedi* se acelera a mediados de la década de los 60, siendo muy evidente a tenor de los conceptos utilizados. La lucha por el socialismo se convierte en una meta declarada del movimiento rural al considerar que "*hemos de buscar el fundamento de todos los acontecimientos en el desarrollo de las fuerzas de producción*"[423] y son reiteradas afirmaciones del tipo "*Hoy la celebración eucarística descubre la necesidad del socialismo*"[424]. El socialismo en clave cristiana, tal como la concebían los militantes de *Herri Gaztedi,* comprendía también el aspecto nacional de la lucha del Pueblo Vasco, dado que la "*fe pide al militante que sea testigo de su pueblo. La Iglesia, para salvar al hombre vasco, debe ser vasca y, no, sometida a cualquier Estado a su servicio. El nombramiento de los obispo lo debe realizar el pueblo y los candidatos deben ser autóctonos*"[425]. Esta visión soteriológica del sentimiento nacional recuerda aquella afirmación de Sabino Arana que proclamaba la necesidad de ser vasco para acceder a Dios. Han transcurrido setenta años y una guerra, desde que Arana Goiri lanzó su mensaje integrista afirmando la unidad entre la patria y Dios, pero los "*nuevos*" nacionalistas de la década de los 60 siguen imbuidos en el mismo sentimiento que ve la salvación personal en la salvación colectiva de la patria.

La violencia que ETA comienza a desplegar por aquel entonces encuentra en *Herri Gaztedia* una compresión benevolente, cuando no imperativa: "*La violencia y el pensamiento cristiano no se contraponen. Como lo demuestra la experiencia histórica, las clases dominantes no sueltan sus intereses y sus puestos si no son obligados a la fuerza (…) Dado que el caso se da en el País Vasco, `Gazte´ se ve arrastrado a reflexionar sobre el asunto (…) El cristiano, si ve, después de los análisis científicos, que la violencia es necesaria,*

422 Iztueta, Op. cit. p. 282

423 Op. cit. p. 287

424 Op. cit. p. 288

425 Op. cit. p. 281

debe aceptarla y comprometerse al mismo tiempo, si no, es cómplice de la injusticia"[426]. De los "*análisis científicos*" se ocupaban los materiales de reflexión redactados primero por EKIN y, más tarde, por ETA, por lo que el movimiento rural había mudado desde el paradigma espiritual del inicio al del cristianismo por el socialismo, que no hacia ascos a la violencia y tenía en la Sudamérica de Camilo Torres el modelo a seguir.

La paulatina radicalización del movimiento rural vasco era coetánea al progresivo fenómeno de la secularización que concurrió con el Concilio Vaticano II (1962-1965) y que tuvo en el País Vasco una honda repercusión. El "*clero vasco*" veía en el "*aggiornamiento*" provocado por el concilio la confirmación de sus tesis, por lo que Alberto Onaindia no dudará en afirmar que "*los sacerdotes vascos supieron marcar una pauta, señalando una orientación, adelantándose más de una vez a las enseñanzas y criterios enunciados y proclamados en el Concilio Vaticano II*"[427]. La radicalización del movimiento eclesial, corrió pareja a la secularización progresiva de la sociedad vasca, lo cual se hizo compatible con la corriente de "*cristianos por el socialismo*" que en el entorno del Proceso de Burgos tomará carta de naturaleza entre las minorías radicales de la Iglesia vasca.

El movimiento de los curas vizcaínos movilizados en torno al grupo *Gogor*, que ocupó el seminario de Derio en el año 1968, recibió la solidaridad expresa del movimiento *Herri Gaztedia*. No en vano algunos de sus consiliarios se encontraban en el grupo de los sesenta sacerdotes encerrados a la espera de una respuesta a sus demandas exigida al Vaticano.

426 Op. cit. p. 291

427 Onaindia. Op. cit. p. 49

LA IGLESIA ABERTZALE

Tras el escrito suscrito por los trescientos treinta y nueve sacerdotes vascos de las cuatro provincias vascas, tuvo lugar un acelerado deslizamiento del "*clero vasco*" hacia posiciones mas radicales, expresión de un creciente distanciamiento respecto de la jerarquía eclesial. La palabra *gogor* significa dureza en euskera, pero también, radicalismo. Al grupo de sacerdotes que se reunirán bajo esta denominación convienen ambos significados. Se trataba de un movimiento duro y radical. Su violencia será sólo verbal, pero su acción adquirirá una actitud de violenta resistencia a la autoridad impuesta por la jerarquía, supuestamente ilegítima.

La rebelión del clero vasco, "Gogortasuna"

Algo había cambiado en el ámbito eclesial vasco desde que el año 1960 trescientos treinta y nueve curas vascos suscribieran el documento, formalmente respetuoso, pero radical en su contenido, que supuso un aldabonazo en todos los ámbitos eclesiales y civiles. Lo que ha cambiado es que ETA existe y condiciona toda la actividad política, cultural y religiosa del ámbito vasco. Alberto Onaindia, testigo privilegiado de la historia de la Iglesia Vasca durante los dos primeros tercios del siglo XX, recoge en su libro *Ayer como hoy*, la ruptura operada en el seno del "*clero vasco*" a mediados de la década de los sesenta: "*No tardó en asomar una nueva generación de*

sacerdotes, religiosos y seminaristas, en nuestro propio pueblo como en otros muchos. Nuevas orientaciones comenzaban a prevalecer y daban lugar a actitudes insospechadas hacía todavía pocos años. Se cerraba toda una época, desaparecía todo un mundo de ideas y de modos de vida y todo ello con rapidez capaz de causar vértigo"[428]. Se trataba, sin duda, del vértigo causado por una cierta aceleración de la historia, pero sobre todo por una radicalidad de ideas, planteamientos y acciones, que chocaban con la inercia derrotista de los años de la posguerra. Se imponía una nueva mentalidad que pretendía dar la batalla y "ganar" las guerras preteridas.

ETA nació, en el año 1959 de una escisión del PNV que había protagonizado la historia del nacionalismo. ETA supuso una ruptura generacional y también una ruptura cultural. El marxismo proporcionaba nuevos materiales y métodos de análisis que chocaban frontalmente con la idiosincrasia jelkide. Cabría decir que el *"clero vasco"* que protagonizó la resistencia al régimen durante los años 40 y 50, coronó con el documento de los trescientos treinta y nueve, del año 1960, un ciclo histórico en el que sintonizaba con el nacionalismo de Irujo, José Antonio Aguirre y Ajuriagerra. Con el nacimiento de ETA una nueva generación de sacerdotes vascos sintoniza con las ideas y el proceder de esta nueva organización nacionalista. Hubo, en este sentido, una ruptura generacional y cultural en el seno del clero vasco y dicho cambio se singularizó por la radicalidad de las protestas que tendrán lugar, fundamentalmente, en Bizkaia.

Pero no sólo fue ETA el elemento que condicionó el cambio de ideas y actitudes que mencionaba Alberto Onaindia, también la irrupción del concilio en la vida eclesial vasca supuso un impacto decisivo, que junto a las encíclicas "*Pacem in terris*" y "*Gaudium et Spes*" situaron a la Iglesia ante un nuevo paradigma, que en el País Vasco se traducirá en clave de radicalidad.

Los miembros de aquel colectivo que formaba el "*clero vasco*" aglutinado en torno a personalidades como Onaindia o Barandiaran se sienten incómodos ante el nuevo cariz que adquiere la lucha de la nueva generación de curas. En la reiteradamente citada obra *El Clero vasco en la clandestinidad*, se toma acta de la nueva situación y se constata honestamente la ruptura producida en el seno del estamento clerical: "*Los grupos radicales eran cada*

428 Op. cit. p. 50

vez más frecuentes en nuestro pueblo y esa misma radicalización empezaba a cundir en ambientes eclesiales. Nuestra diferencia iba a radicar, principalmente, en los procedimientos a utilizar en la solución de los problemas: huelgas de hambre, encerronas, intentos de cierre de iglesias en días festivos, sentadas, no celebrar misa los días de fiesta y otra serie de acciones, que se nos proponían, eran métodos y estilos que no encajaban en nuestras actividades. Surgiría el grupo "Gogor" con su norma de acción "gogortasuna", con cuyas apreciaciones y estilo de actuación no siempre coincidíamos"[429]. Pero no era sólo una cuestión de estilo, había algo más en la radicalidad del grupo "*Gogor*" que dividía al clero vasco y era la creciente fosa que habría de dividir al nacionalismo vasco entre jelkides y abertzales de nuevo cuño. El cisma producido en el seno del nacionalismo vasco tuvo su equivalencia en el estamento clerical y muestra de ello será la diferente actitud ante la violencia de ETA. Una parte del clero la condenará, aunque con paliativos, mientras que la otra parte tratará de contextualizarla e incluso de comprenderla en clave religiosa. Desde finales de los años 60 la Iglesia Vasca se verá enfrentada ante la disparidad de opciones que tanto su clero como su jerarquía van a adoptar frente a ETA.

Como botón de muestra de la nueva sensibilidad frente al radicalismo de ETA parece oportuno y significativo apelar al testimonio de un sacerdote, perteneciente al grupo "*Gogor*", que treinta años más tarde hace memoria de lo que acontecía en el entorno del año 1968. Lo que a continuación se menciona puede encontrarse en el libro-testimonio de los curas presos en la cárcel de Zamora y concretamente en la entrevista que Xabier Amuriza realiza a su compañero Julen Kalzada.

Comienza Julen Kalzada narrando la imagen traumática de su padre siendo apresado a su salida de misa, un domingo, en el pueblo de Axpe donde había sido concejal por el PNV. El padre de Julen fue fusilado un día de agosto de 1937. Aquella muerte impactó indeleblemente en su ánimo. Ordenado de sacerdote, Julen Kalzada fue uno de los artífices de la expansión de *Herri Gaztedi* en Bizkaia, cuya principal tarea era inicialmente el cultivo del euskera y de la cultura vasca. La primera noticia acerca de ETA la tuvo por las pintadas de las paredes donde aparecía su anagrama. Recuerda que las opiniones de su colegas curas eran bastante negativas sobre la nueva

429 Op. cit. p. 769

organización. Siendo ya cura en Yurre, un cura amigo le solicitó ayuda para acoger a tres militantes de ETA, que venían huyendo tras cometer un atraco en Durango. Los acogió por una noche. Algún tiempo después se presentó en su casa un militante de ETA, hermano de un cura amigo, y lo acogió en su casa: *"¿Cómo no lo iba a acoger, si me dijo que venía para trabajar con la juventud del duranguesado?... Tienes la puerta abierta, le dije… ¿Eras consciente de que estabas ayudando a ETA? Si, lo era y ya te he dicho las razones que me impulsaban desde el punto de vista cristiano. Además, yo no era el único que lo hacía entre los curas*"[430]. Las cristianas razones esgrimidas por Kalzada no eran otras que la disponibilidad del sacerdote a cuantos necesitaban ayuda: "*El sacerdote debe acoger a todos, debe acoger al pecador, debe ayudar a todos… salvo al opresor*"[431]. Era esta la mentalidad que animaba a algunos sacerdotes vascos, que todavía en los años 60, no apreciaban en el militante de ETA al violento terrorista que pocos años más tarde sería cuestionado en relación a sus actos criminales. Todavía, estando activo el grupo *Gogor*, ETA era mirada de modo acrítico por una parte del clero vasco. El testimonio de Julen Kalzada nos sitúa en una época y en una coyuntura, donde la oposición al régimen justificaba cualquier actitud de rebeldía y oposición.

La nueva radicalidad que inspiraba actos de resistencia contra el régimen terminó por influir en las actitudes críticas de la Iglesia vasca. Los seminarios no serían la excepción a la regla y muy pronto la efervescencia crítica hizo mella en ellos.

Los seminarios vacíos

A quien visite la ciudad de San Sebastián es posible que le llame la atención un gran edificio con aires herrerianos, que recuerda vagamente el monumento del Escorial. Está situado en un altozano próximo a la playa de Ondarreta. Es el seminario diocesano de San Sebastián, inaugurado por Franco el año 1953. Apenas diez años más tarde el seminario se debatía en

430 *Zamorako apaiz-kartzela eliza eta estatuaren presondegia (1968-1976),* Txalaparta, Tafalla, p. 138

431 Op. cit. p. 138

medio de una grave crisis que era el preludio de su final. Actualmente el edificio alberga un colegio y diversas dependencias diocesanas, pero apenas acoge a algún candidato a sacerdote.

La sociedad vasca comienza a cambiar de manera acelerada en los años 60 del pasado siglo y los cambios afectan también a los seminarios. Los nuevos ministros del Opus Dei controlan los resortes de la economía y los planes de desarrollo inician una curva ascendente del desarrollo español. El País Vasco vive una época de fuerte crecimiento y los conflictos laborales menudean. En lo socio-político cabe destacar la presencia de ETA que polariza una buena parte de la oposición al régimen. ETA se organiza en frentes específicos como el obrero y cultural. Todavía no ha desencadenado la espiral violenta que más tarde focalizará su actividad. En lo cultural se aprecia un cierto afloramiento de la literatura y las campañas de alfabetización de adultos comienzan a ser una realidad. El euskera da sus primeros pasos hacia su unificación literaria y una comisión de sacerdotes expertos traduce al euskera los nuevos textos litúrgicos, colaborando así a la unificación y modernización del euskera. Los seminarios vascos están abiertos a los cambios que se producen en la sociedad tanto en lo político como en lo cultural.

Al instituir el seminario en el año 1953, el obispo Font i Andreu tuvo un gran empeño en reunir para el seminario un claustro de profesores por encima de toda sospecha de veleidades nacionalistas. No cabía decir, como en la anteguerra se afirmó del seminario de Vitoria, que los profesores fueran unos exaltados nacionalistas. Esta vez, al menos, era la porosidad existente entre la sociedad y el seminario lo que habría de provocar más de un sobresalto.

Los problemas se iniciaron en el año 1964, siendo obispo el guipuzcoano Mons. Bereciartua. Bereciartua había sido rector de seminario y tomó muy a pecho la educación de los seminaristas. En el mes de septiembre de 1964 hubo un incidente en la clase del profesor Orbe que terminó con la salida del aula de la mayoría de los alumnos estudiantes de teología. Lo que inicialmente era un incidente banal fue magnificado por ambas partes y el citado profesor se negó a dar clase hasta que los seminaristas depusieran su actitud de boicot. Algunos profesores se solidarizaron con el profesor Orbe y hubo de intervenir el obispo para calmar los ánimos. Al año siguiente y con motivo del 1 de Mayo hubo en San Sebastián una fuerte represión de los

manifestantes por parte de la policía, lo cual causó honda impresión entre los seminaristas teólogos que proyectaron escribir una nota de protesta al gobernador de Gipuzkoa. Hubo reuniones y una cierta agitación entre los seminaristas lo que produjo la reacción disciplinar del rector. Este elevó al obispo un informe donde cuestionaba la idoneidad de cinco alumnos de teología. El obispo decretó la expulsión de los seminaristas en vísperas de las vacaciones de verano. Al iniciarse el curso en septiembre hubo un movimiento de protesta por la expulsión de los cinco compañeros y algunos se dirigieron por carta al obispo, manifestando su malestar. También estos otros cinco estudiantes teólogos fueron expulsados de inmediato. Cuatro alumnos, más, de teología se auto-expulsaron en solidaridad con los anteriores. La situación se fue deteriorando y el obispo decretó el cierre del seminario en abril del año1966.

El cierre del seminario generó la protesta de una parte importante del clero guipuzcoano del que doscientos cuarenta y dos sacerdotes firmaron una carta al obispo, en la que se solicitaba la formación de una comisión para analizar la situación. En este año de 1966 había en el seminario de San Sebastián un total de ciento ochenta y dos estudiantes mayores y dos años mas tarde el número se había reducido a setenta y seis[432]. El abandono del seminario fue masivo y progresivo llegándo a computar en el año 1974 catorce seminaristas.

Indudablemente en el abandono masivo del seminario algo tuvieron que ver la cerrazón del obispo y las provocaciones de algún profesor, pero la razón última habría que buscarla en la efervescencia política, social y cultural que atravesaba el País Vasco de la época. Muchos de los que abandonaron el seminario se reciclaron de inmediato en la enseñanza y particularmente en la red de ikastolas que, por aquel entonces, comenzaba a consolidarse. Otros se adhirieron a ETA, entre los que algunos pasaron a figurar entre sus dirigentes como lo fueron Txikia, Mikel Azurmendi, Txato Agirre, José Mª Dorronsoro y José Mª Matxain entre otros.

Mucho se ha especulado sobre si ETA nació en el seminario y a día de hoy es evidente que no lo hizo. Otra cosa es que al vaciarse los seminarios algunos de sus exalumnos pasaran a formar parte de la organización. En

432 Fuente. Iztueta, op. cit. p. 240

todo caso, ETA todavía no había iniciado su carrera de desolación y muerte, por lo que ofrecía una alternativa atractiva a quienes, impelidos por la búsqueda de una acción *"transformadora"* de la sociedad, se cobijaron en ella. La acción disciplinaria del obispo Bereciartua, no acertó a taponar el torrente de nuevas inquietudes e ideales que afloró en el seminario y el resultado fue la rápida avenida de las aguas represadas. Sobre esta época reflexiona el historiador Fernando García de Cortazar cuando afirma que "*la dificultad de promover la reivindicación vasquista y la justicia social por medio de unas agrupaciones católicas asfixiadas por la injerencia de los obispos llevó a los sacerdotes vascos a elegir otras vías de acción menos mediatizadas. Numerosos documentos de ETA dan fe de la convergencia de los curas contestarios y dicha organización, que siempre fue más que una organización*"[433].

La crisis de los seminarios vascos afectó también al de Bayona entre los años 1967 y 1969. Esta sorprendente coincidencia temporal de las crisis de los seminarios, incita a pensar en la existencia de razones objetivas externas y coincidentes en los seminarios vascos de ambos lados de la frontera. Seguramente tiene mucho que ver el nuevo contexto postconciliar exigiendo una puesta al día de los seminarios remisos al *aggiornamiento*, pero en el caso vasco tiene especial incidencia el clima político de finales de década. Concretamente en el seminario de Bayona se vive con especial interés el despertar de la cultura euskaldún que tiene lugar en ambos lados de la frontera. Los seminaristas labortanos exigen a su obispo la celebración de misas en euskera y al no acceder éste a sus demandas, acuden a las celebraciones eucarísticas que se celebran en euskera, fuera del recinto del seminario. Los seminaristas de Bayona, procedentes del interior de la diócesis y euskaldunes en su mayoría comienzan a editar la revista *Tzantzikin* escrita en euskera la cual genera una gran división entre los mismos alumnos del seminario[434]. El obispo de Bayona Mons. Gouyon, reacciona con violencia a las demandas de los seminaristas y algunos de ellos son expulsados del seminario. Este enrarecido ambiente provoca el abandono masivo del seminario por parte de los seminaristas vasco-franceses. Según Elgoyen Mathieu, autor de una obra sobre el clero vasco-francés, durante los años 1964 y 1998 en la crisis del seminario de Bayona se enfrentan dos

433 García de Cortazar F., *La iglesia que Franco no quiso: Religión y política en el País Vasco*, in Saioak nº5, 1978, p. 66

434 Elgoyen Mathieu, *La clergé du diocèse de Bayonne*, GRHI, Toulouse, p. 49-59

teologías distintas basadas la una en una visión tradicional de Dios y la otra en la identidad del hombre vasco. Ambas teologías serán encarnadas por grupos de sacerdotes marcadamente enfrentados; enfrentamiento que tendrá su reflejo en la crisis del seminario de Bayona.

En cuanto al seminario de Pamplona, la crisis se desencadenó en los años 1965-1967, siendo Jesús Lezaun rector. Contrariamente a lo ocurrido en el seminario de San Sebastián el nacionalismo o las reivindicaciones acerca del euskera nada tuvieron que ver con lo ocurrido en Pamplona. El mismo Jesús Lezaun confesaba años después que "*Yo provenía del carlismo, luego en Italia, me entusiasmé con la Democracia Cristiana y en el seminario, de rector, no sentía lo vasco de manera especial. Éramos más sensibles a lo social. Sin embargo, fuimos denunciados por el obispo al gobierno como centro de vasquísimo*"[435]. En la crisis de Pamplona confluyeron diversos factores entre los que destaca el talante conservador del obispo Enrique Delgado quien además dilató en exceso la hora de su jubilación. Los nuevos aires del concilio recién celebrado hallaron eco en el claustro del seminario dirigido por Lezaun, que puso en marcha un ambicioso plan reformista. La reformas fueron denunciadas por el sector más conservador de la curia navarra. Hubo también un problema a raíz de una donación, de veinte millones de pesetas, destinada al seminario y que el obispo quiso utilizar en beneficio del Opus Dei, al crear un convictorio destinado a los estudiantes de la Universidad del Opus. En este enrarecido ambiente la confrontación entre una parte del clero navarro y su obispo adquirió un sesgo radical, que culminó con la destitución de Lezaun como rector del seminario y la dimisión del claustro del seminario. En la carta de los dimisionarios presentada en Julio de 1968 a su obispo, se denunciaban "*la falta de horizonte pastoral. La atonía y el consiguiente desánimo de los sacerdotes, la falta notoria de puesta en práctica del espíritu y la letra del Concilio*"[436], así como las razones que habían generado la crisis del seminario. En efecto, el aire reformador del Concilio Vaticano II resultó excesivo para una jerarquía eclesial acomodada en el nacionalcatolicismo y el Concilio fue postergado en la práctica.

435 Iztueta Paulo, *Euskal Eliza eta seminarioak frankismoan*, in Rikardo Arregi Gizona eta garaia, Larramendi Bazkuna, Andoain, 1996, p. 196

436 P. Iztueta, op. cit. p. 188

Al acceder en el año 1968 Mons. Arturo Tabera a la sede de Pamplona, se encontró ante los hechos consumados de un seminario en proceso de desguace. Los seminaristas vivían ahora en pequeños grupos y en casas diseminadas por la ciudad. Los doscientos cincuenta y un seminaristas mayores que había en Navarra en el año 1965 se verían reducidos a cinco una década después.

En el año 1960 los seminaristas estudiantes de teología de Navarra, Álava, Bizkaia y Gipuzkoa sumaban la cifra de setecientos sesenta y uno; quince años más tarde la cifra se había reducido a noventa y uno. Este importante descenso obedece a causas complejas pero entre todas ellas destacan dos razones determinantes. La primera razón tiene que ver con el proceso acelerado de secularización que vive la Iglesia en su conjunto y que en el caso vasco coincidirá con la efervescencia política que acompañó a los últimos años del franquismo. El fenómeno del descenso de las vocaciones sacerdotales fue un fenómeno general que afectó a toda Europa y que en el País Vasco tuvo también razones de índole sociológica derivadas del despegue económico de la década de los sesenta.

Es este cambio sociológico la segunda razón del vaciamiento de los seminarios vascos. Durante la posguerra los seminarios se quedaron pequeños ante el flujo de quienes querían cursar los estudios eclesiásticos. Este fenómeno también se dio en las congregaciones religiosas que acogieron en sus centros de enseñanza a una multitud de vocaciones. La razón de este importante flujo vocacional no debe, sin embargo, llamarnos a engaño y pensar que era la consecuencia del fervor provocado por el nacionalcatolicismo de la época. La razón estriba, más bien, en el hecho de que la universidad era en aquella época inaccesible a las familias modestas que no tenían otro recurso que el de los seminarios para dotar de estudios a su prole. Ello explica la inflación de vocaciones mediatizadas por la necesidad de acceder a estudios medios y superiores. Con los Planes de Desarrollo económico impulsados por el régimen advino un crecimiento que hizo posible un mayor acceso a la educación por parte de los sectores sociales más desfavorecidos. En la década de los 70 la oferta educacional comenzó a democratizarse y con ello decayó el seminario como única posibilidad de progresión social para las clases más modestas.

A estas razones aducidas se añade una tercera que en el caso del seminario de Derio, tendrá una importancia capital y no es otra que el creciente influjo del MLNV en una parte del clero más joven. Lo cual terminará por influir en los seminaristas y en su proceso de secularización.

En San Sebastián, Bayona y Navarra fueron los seminaristas quienes abandonaron el seminario, pero en Bizkaia fueron los curas del grupo *Gogor* quienes lo ocuparon en el año 1968, año pródigo en acontecimientos internacionales y domésticos tales como las revueltas de Mayo en Paris, las de México y en las universidades de California o la ocupación de Praga por los soviéticos. En el País Vasco se ha de consignar el fallecimiento del obispo Mateo Múgica en Zarauz, así como los acontecimientos que desembocaron en la ocupación del seminario de Derio.

En noviembre de 1968 sesenta sacerdotes vizcaínos se encerraron en el seminario diocesano de Derio a la espera de una respuesta del Vaticano a su carta dirigida al papa Paulo VI – *Gure Aita Santu agurgarri Paulo VI-garrenari Bizkaiko abade Euskaldun talde batek*-. Denunciaban en ella la "represión" (amenazas, detenciones, bárbaras torturas...) dirigida a la disolución de la etnia vasca y al aniquilamiento del "*Pueblo Trabajador Vasco*" y la complicidad en ello de la Jerarquía eclesiástica. Reclamaban del Vaticano una "*Iglesia propia, autóctona, pobre, libre y profética*". Era significativa la utilización, en el escrito dirigido al papa, del término "*pueblo trabajador vasco*", concepto utilizado y divulgado por ETA en sus escritos.

El encierro en el seminario de Derio era el colofón a una larga serie de acciones protagonizadas por los curas de *Gogor*. El año anterior, en 1967, hubo una larga marcha de protesta por Bilbao que culminó con la entrega de una carta al obispo. Y ese mismo año ciento siete curas vizcaínos habían dirigido un escrito a Franco en la que protestaban contra los excesos cometidos durante el estado de excepción. En junio y agosto de 1968 los curas vizcaínos habían realizado sendas sentadas en los locales de la curia diocesana. La ocupación del seminario suponía la culminación de sus acciones de protesta. El obispo Gurpide reaccionó decretando la suspensión "*a divinis*" de los curas encerrados, pero falleció durante el encierro, añadiendo una nota trágica a los sucesos que polarizaron la actualidad informativa del país.

Mons. Gurpide fue sustituido, de inmediato por el obispo Cirarda que comenzó por levantar la suspensión "*a divinis*" de los curas encerrados, quienes suspendieron la encerrona. Al año siguiente, algunos de los componentes del grupo *Gogor* realizaron una huelga de hambre en los locales del obispado, siendo juzgados y condenados a diez y doce años de prisión en la cárcel "*concordatoria*" de Zamora. Desde 1968 hasta 1977, se abrió una cárcel especial para los sacerdotes y religiosos vascos. Inicialmente fueron curas vascos los allí encerrados por motivos políticos, posteriormente llegaron otros trece de Madrid, Barcelona, El Ferrol, todos por razones políticas, salvo unos pocos, por delitos sociales. Se la llamó la *"Cárcel Concordataria*", porque era consecuencia de los acuerdos firmados en el Concordato entre la Iglesia y el Estado Español. Por ella pasaron en distintos períodos un total de cuarenta y tres curas y religiosos vascos, algunos en repetidas ocasiones, por distintas multas o motivos. Hubo varios, que tras un tiempo en dicha cárcel fueron trasladados a cumplir condena a distintos monasterios. Tras la guerra civil el clero vasco había conocido las cárceles de Nanclares de Oca, el monasterio de San Isidro de Venta de Baños y por último la cárcel de Carmona en Sevilla, en donde habían sido internados más de sesenta clérigos vascos, por ser capellanes de los batallones de gudaris. La cárcel de Zamora visualizó mejor que ningún otro símbolo la represión del clero vasco por parte del régimen de Franco. Durante la vigencia de aquellas cárceles fueron dos vascos los ministros de justicia encargados de aquellas prisiones, primero lo fue Esteban Bilbao y más tarde, Antonio María Oriol y Urquijo. Era la metáfora de una guerra civil que había enfrentado, una vez más, a los vascos.

En el epílogo del libro *Zamorako apaiz kartzela eliza eta estatuaren presondegia*, ya mencionado, el teólogo Félix Placer realiza el siguiente análisis de aquellos hechos: "*El grupo Gogor elaboró, a mi modo de ver, una auténtica teología narrativa vasca desde su análisis honesto de la realidad y sufrimiento del Pueblo y desarrolló un proceso metodológico de reflexión liberadora desde el evangelio, motivados por la esperanza y confianza en Dios. Propuso líneas coherentes de una eclesiología encarnada que nacía de una cristología liberadora. Una teología ciertamente subversiva, transformadora, revolucionaria. Pero ¿cabe otro tipo de teología honesta y fiel cuando los Pueblos viven la amarga experiencia de la opresión y ven reprimidos sus anhelos de libertad más profundos?".* Es una reflexión acorde con el movimiento que tomará el relevo del grupo *Gogor* y que se llamará *"Eliza*

2000", que fundamentalmente tratará de adaptar la teología de la liberación a la realidad eclesial vasca. Félix Placer habla de "*una teología narrativa vasca*" a la que tal vez convendría mejor el término de "*teología aberzale*", versión teologal del MLNV.

La teología abertzale o la euskal teología

Una parte del clero vasco se declara en franca rebeldía, pero en su seno no reina la unanimidad ya que se van diferenciando posturas diversas: "*Progresivamente se fueron diferenciando dos posturas entre los sacerdotes vascos: una era proclive al nacionalismo interclasista próximo al Partido Nacionalista Vasco; otra se iba abriendo progresivamente a posiciones socialistas y marxistas promoviendo una línea ideológica de carácter revolucionario abertzale*"[437]. Según F. Placer, a quien seguimos ahora en el análisis del clero contestatario, tuvo mucho que ver en el viraje marxista de algunos clérigos el movimiento iniciado en Chile en torno a los "*Cristianos por el socialismo*".

El teólogo vasco Félix Placer es el autor de un minucioso y extenso estudio, acerca de los movimientos cristianos alternativos generados en el País Vasco a partir de los años setenta, con el nombre de Comunidades Cristianas Populares (CCP) y su correspondiente organización sacerdotal, Coordinadora de Sacerdotes de Euskal Herria (CSEH). Ambas organizaciones conforman hoy en día una alternativa cristiana próxima al MLNV y sus contenidos doctrinales condensan con fidelidad la evolución de una parte de la Iglesia Vasca a partir de la guerra civil y la fundación de la organización ETA. Conviene que nos detengamos en la valoración de algunas características de ambos movimientos en orden a ver la fisonomía religiosa que presentan y su posible incidencia en el carácter *"religioso"* de la llamada izquierda abertzale de nuestros días.

Cuando F. Placer acomete el análisis teológico de los movimientos alternativos cercanos a la izquierda abertzale, se sitúa en una posición teológicamente crítica pero no oculta su simpatía con el objeto estudiado. A quienes no dominamos el abstruso mundo de la teología nos llama la atención, no obstante, la facilidad con la que se dan por "*objetivas*" e

437 *Creer en Euskal Herria*, F. Placer, p. 44

incluso "*científicas*"algunas de las premisas en las que se apoya la teología de la Iglesia próxima a la izquierda abertzale. Tal es el caso del concepto de la "*precompresión*" de la fe, así como de los denominados "*signos de los tiempos*" que se revelan como los dos fundamentos de su discurso teológico.

Lo primero que F. Placer nos señala es la necesaria "*contextualización*" de todo discurso teológico, ya que éste corresponde a una opción fundamental que el creyente asume dentro siempre de un contexto. La fe no se nos aparece, por tanto, como un don, sino como una opción. Una opción fundamental que el creyente realiza en un contexto y está sometido a las mediaciones del lugar y del espacio en el que la fe se materializa. Los miembros de esta "iglesia popular" formulan así las características de su fe: "*La fe en Jesús de Nazaret es una opción vital e histórica y, por tanto, contextualizada en la realidad de Euskal Herria donde vivimos y trabajamos Entendemos que Jesús se nos revela como el ungido de Dios siendo solidario con los esclavos de este mundo hasta hacerse uno de ellos y oponiéndose hasta la muerte a todos los opresores de la humanidad. Por tanto, queremos practicar nuestra fe en esa misma línea de solidaridad dentro del contexto histórico en el que vivimos*"[438]. La fe se convierte así en una opción y en un acto de voluntad militante que busca solidarizarse con los oprimidos y los pobres.

Esta fe tiene además una dimensión colectiva y una vocación de socialización partiendo de la *"Iglesia Popular"* ya constituida por los creyentes, puesto que "*el Evangelio convoca en comunidad Nuestro objetivo va más allá de la creación de pequeñas comunidades. Estas representan para nosotros germen y promesa de una Iglesia Popular Vasca*"[439]. Hemos de entender que de dicha Iglesia Popular Vasca quedarían excluidos quienes no comparten el *"contexto"* ni suscriben las mediaciones derivadas del mismo. La Iglesia así definida sería una entidad *"autoinstituida"* en referencia a los explotados y a los pobres y no referida a la Iglesia institucional. El reino de Dios, desde esta perspectiva, estaría constituido sobre la base de los oprimidos y los pobres de Euskal Herria, definidos según la ideología propia de la izquierda abertzale.

438 Op. Cit. p. 357

439 Op. Cit. p. 357

Pobre es no sólo quien carece de medios económicos sino que también lo es quien carece de una identidad nacional consolidada o quien se siente desposeído de sus derechos lingüísticos o culturales. Pobres son todos los vascos privados de sus derechos nacionales y oprimidos por la fuerza aniquiladora del estado español, "*Un pueblo consciente, al que no se le reconocen todos sus derechos fundamentales, siente en la identidad de muchos el peligro de su extinción y no va a resignarse a tal destino. Va a luchar de diversos modos para defenderse y sobrevivir. Esta lucha defensiva es respondida por una represión que se ejerce bajo cobertura de la democracia institucional* "[440]. En este *"contexto"* híper ideologizado se formula la opción fundamental de la fe.

Se comparte aquí el diagnóstico que Salbatore Mitxelena efectuaba del pueblo vasco creyente que padecía en la cruz el calvario de Cristo, pero ahora se da un paso decisivo y liminar en la opción de lucha para contrarrestar la supuesta agresión. El viejo argumento del pueblo vasco agredido que se apresta a luchar en legítima defensa porque así lo quiere Dios, "*Jainkoak nahi du*", es la cantinela que se repite desde Cardaberaz hasta Mitxelena pasando por *Zumeta*.

El contexto desde el cual la fe se materializa, se aloja en un lugar determinado que es Euskal Herria, convirtiéndose la nación vasca en el escenario donde la fe discierne los lugares y los signos donde Dios se manifiesta: "*Cuando hablamos de signos de los tiempos nos referimos en primer lugar a aquellos hechos, acontecimientos y situaciones que caracterizan nuestra época. La lucha reivindicativa de los pueblos minorizados como el nuestro por la recuperación de su identidad y soberanía y los lazos de solidaridad entre los pueblos oprimidos del mundo son signos que indican a nuestra Iglesia de Euskal Herria cual y como debe ser su opción popular para ser aceptada como Pueblo de Dios que camina en la historia* "[441] . Otra vez más el pueblo peregrino de S. Mitxelena aparece aquí como el Pueblo de Dios "*minorizado*"y carente de soberanía, confundiendo los planos de la discutible interpretación política con la dimensión evangélica del Pueblo de Dios instituido por Cristo. Los creyentes así "*contextualizados*" insisten en que "*Queremos creer*

440 Op. Cit. p. 359

441 Op. Cit. p. 364

descubriendo en la toma de conciencia de las injusticias que hoy se dan en Euskal Herria la voz y la fuerza de un Dios liberador" y tipifican a su Dios como "*liberador*" de Euskal Herria[442].

Los signos de los tiempos a los que el Concilio Vaticano II se refirió como los lugares donde Dios se manifiesta son para estos creyentes: la toma de conciencia del pueblo vasco reivindicadora de sus derechos, la recuperación de la cultura y en concreto del euskera, las luchas de la clase trabajadora, las reivindicaciones ecológicas, las aspiraciones de paz, los esfuerzos para superar la marginación de la mujer, los procesos de secularización, la práctica creyente de la insumisión y un largo etc. que podría perfectamente amoldarse al programa político-ideológico de la izquierda abertzale.

Esta contextualización de la fe que venimos detallando podría parecer una mera manipulación religiosa de una determinada ideología política, pero el teólogo F. Placer ve en ello el indicio de la autenticidad de la opción fundamental de fe realizada por los creyentes. Esta contextualización de la fe no es otra cosa, se nos dice, que la precomprensión de la fe por parte del creyente: "*La contextualización de su fe es la forma propia de precomprensión que les motiva para una reformulación de su experiencia creyente y opción fundamental A su entender, la práctica de una implicación social, política, cultural es condición precomprensiva de los contenidos de la fe que se comprende en la medida en la que se encarna en la problemática y lucha del pueblo*"[443]. Se trata aquí, sin duda, de una petición de principio que no admite replica fuera de su propia lógica, endogámica y cerrada. Nos recuerda aquella otra, que la escuela de J.M. Barandiaran y él mismo efectuaban al pretender que sólo quien viviera desde dentro la cultura vasca podía entender sus virtualidades. Esta petición de principio choca con el primer postulado de toda reflexión científica y objetiva que tiene en la homologación racional su indispensable fundamento.

La "*precompresión*" del creyente como razón y fundamento de su fe contextualizada se nos antoja, aquí, como la perfecta coartada para el relativismo moral y la subjetividad religiosa.

442 Op. Cit. p. 364

443 Op. Cit. p. 372-374

Los pobres son utilizados en este contexto como los valedores que autentifican y objetivizan la opción del creyente. Pero es muy difícil referirse a los pobres desde el contexto de una sociedad opulenta como la vasca y, para ello se utilizará el concepto de pobreza en un sentido analógico, que extiende su significado más allá de la mera carencia económica y se nos hablará, "*de pobres con diferentes características económicas, sociales y políticas*"[444]. Pobre vendrá a equipararse con "oprimido" y es en ese sentido como los creyentes "contextualizados" entienden las palabras del evangelio de San Lucas cuando Cristo dice que ha sido enviado "*para anunciar la libertad a los cautivos y la vista a los ciegos, para poner en libertad a los oprimidos*"[445]. Pobres son, por tanto, los vascos que se sienten oprimidos como Pueblo y razonan que "*optar por el pueblo como lugar de realización de la Iglesia, no implica dejar a un lado la opción de los pobres. Mas bien, al contrario, significa llevarla a su raíz más profunda la raíz última de la opresión generadora de la pobreza está en el desposeimiento de la identidad personal y colectiv*a"[446]. La conclusión es evidente, en una sociedad como la vasca, los pobres de los que nos habla el evangelio, son equiparables a quienes están persuadidos de su opresión como pueblo.

Esta manipulación de los conceptos es congruente con el postulado de la "*precompresión*" que inevitablemente conduce a la justificación religiosa de una determinada ideología política. La opción militante de su credo político, se convierte para el creyente de la izquierda abertzale en vivencia religiosa.

Es en la práctica donde los abertzales creyentes y agnósticos confluirán y se encontrarán escenificando simbolismos que para unos tendrán carácter salvífico y mileranista-utópico para otros. Los símbolos de la soberanía, la territorialidad, la identidad nacional o la independencia política se constituyen en símbolos compartidos, sacramentales para los creyentes y revolucionarios para los otros, pero conforman un imaginario colectivo que su vez se convierte en el "*contexto*" desde el que el creyente realizará su "*precomprensión*". Esta espiral dialéctica conduce a la reproducción de los símbolos precisos para conectar el "*pueblo*" nacionalista y dan al creyente la plausibilidad de su fe.

444 Op. Cit. p. 432

445 Lc. 4, 18

446 Op. Cit. p. 433

Todo este proceso encaminado a la "*construcción nacional*" tiene su análoga correspondencia en la "*construcción teologal*" de un Dios que se identifica con el Pueblo Vasco. En cuanto al tema de la violencia, Félix Placer opina que se debe considerar "*la violencia como un mal, (pero) su lectura no debe limitarse a ser condenatoria, sino ofrecer caminos de solución y vías de pacificación en la justicia para los pobres y para el pueblo*"[447]. La violencia de ETA, por lo tanto, aunque constituye un mal, debe ser entendida como la respuesta a un mal previo de cuya erradicación dependerá la paz verdadera. Esta es una consideración muy arraigada en la "*euskal teología*" que tiene un largo recorrido incluso en los documentos episcopales.

Cuando Salbatore Mitxelena se refería a los procesos constructivos que se operaban en la historia de la fe de los vascos; se refería primero a la construcción de la ermita "*ermitagintza*" equiparándolo a la ascensión del Pueblo vasco en la historia; luego pasa a referirse a la construcción del cuerpo místico de Cristo "*gorputzgintza*", al unísono con la realización política del Pueblo vasco, pero no encontró la lógica conclusión en la identificación del Pueblo Vasco y de Cristo en "*herrigintza*", afortunada expresión hallada por la izquierda abertzale.

En su reciente libro *La religión en Euskal Herria* Félix Placer actualiza su visión teológica y reivindica explícitamente una "*euskal teología*" que sintetiza las ideas que hemos expuesto. En el libro se recurre a la metáfora del río de la religión que atraviesa la historia del *"pueblo"* vasco y, sorprendentemente, viene a suscribir la tesis central de José Miguel Barandiaran cuando reivindica el "*continuum*" cultural que atraviesa al pueblo vasco desde la prehistoria hasta la actualidad. Una tesis cuestionable y cuestionada en su fundamento científico pero que sigue funcionando al modo de un mantra y para legitimarse no requiere de otra cosa que la reiteración. En un lenguaje analógico y con ribetes poéticos Félix Placer Ugarte formula así la existencia de una cultura siempre idéntica a sí misma, que fundamenta la identidad del pueblo vasco: "*el río religioso fluye trazando meandros, se integra en su paisaje cultural, antropológico, étnico como algo constitutivo de su identidad primigenia, de sus conflictos y de su*

447 *La religión en Euskal Herria*, p. 213

historia compleja"[448]. A mayor abundancia, el autor insiste en el "*continuum religioso que ha atravesado prehistoria e historia llegando hasta hoy*"[449]. El autor parece identificar el hecho cultural vasco con el "*río de la religión*", que atraviesa tanto la prehistoria como la historia del pueblo vasco e insiste en la necesidad de una euskal teología "*como respuesta coherente y aportación compresible en la cultura vasca actual*"[450]. La identificación entre la cultura vasca y el río de la religión nos remite a la conocida formulación sabiniana de la religión cristiana como elemento de la identidad vasca, fórmula que retomará J.M. Barandiaran y que constituye una anomalía epistemológica en el ámbito ideológico del MLNV. ¿O es que nos hallamos ante el mismo postulado fundamental de todos los nacionalismos vascos, que integran lo *"numinoso"* en su concepto de identidad?

En la mente de los cristianos abertzales del entorno radical la mística de *"herrigintza"* está estructuralmente unida a la realización del reino de Dios en la tierra. Como exposición práctica de este vínculo teologal entre Dios y el Pueblo Vasco, me ha parecido significativo el testimonio de un importante escritor y sacerdote del País Vasco francés que entendió su labor pastoral como la plena armonía entre su sacerdocio y su militancia política en el *"contexto"* de la lucha por la *Liberación Nacional del Pueblo Vasco.* Nos referimos a Piarres Larzabal, autor dramático y cura de Sokoa.

Los mártires de ETA

Piarres Larzabal nació en Ascain el año 1915. Tras efectuar sus estudios eclesiásticos en Ustaritz y Bayona, se ordenó sacerdote en el año 1939. Su primer destino fue el de párroco de Hazparne pero con ocasión de la II Guerra Mundial fue movilizado al frente. Allí fue hecho prisionero por las tropas nazis. Fue internado en campos de concentración de Polonia y Checoslovaquia y al ser liberado regresó a su parroquia vasca, donde se enroló en las filas de la Resistencia. Al término de la guerra inicia su fecunda faceta de escritor eusquérico llegando a publicar más de un centenar de libros, de

448 Placer Ugarte Félix, *La religión en Euskal Herria* ,Txalaparta, Tafalla, 2010, p. 11

449 op. cit. p. 14

450 op. cit. p. 210

entre los que destacan sus obras dramáticas. Colabora en diversos periódicos y revistas en lengua vasca y es nombrado miembro de Euskaltzaindia. Piarres Larzabal estuvo en los inicios del movimiento político nacionalista *Embata* y fundó junto a Telésforo Monzón la asociación *Anai Artea* para acoger a los refugiados vascos que huían de la represión franquista. Piarres Larzabal es, a tenor de su biografía, un personaje destacado de la cultura vasca y un miembro cualificado del clero vasco-francés.

En sus reflexiones autobiográficas publicadas con el título de *Nere Mendixkatik* (Tafalla, 1999), Piarres Larzabal relata el conflicto vivido por una parte del clero vasco con su jerarquía a causa del carácter *"abertzale"* de dicho clero. Según Larzabal, una minoría del clero pretendía alzarse en rebelión contra su obispo y rechazar la disciplina impuesta por la jerarquía como la única manera de defender los intereses de su feligresía y del País Vasco. La mayoría del clero entre los que se encontraba el párroco, entendía que había que realizar una labor más disciplinada y sin mezclar las cosas temporales con las sobrenaturales. Siendo un cura todavía joven Larzabal hizo, pues, la apuesta por actualizar e incardinar la Iglesia en el contexto vasco.

Larzabal ejerce una pastoral comprometida con los derechos humanos y muy pronto es denunciado ante su obispo por la labor desempeñada en los medios laborales de Hazparne y poblaciones del norte de Navarra donde se reúne con sacerdotes de Lesaca y Elizondo. Piarres Larzabal no oculta la influencia que supuso para él la situación de la Iglesia Vasca en España.

Su obispo lo destina a Socoa, entre Urrugne y St. Jean de Luz, con la misión de construir una iglesia y fundar la parroquia, empresa que Larzabal corona con éxito creando una iglesia bajo la advocación del santo navarro Francisco de Javier. La parroquia fundada por Larzabal pasará a formar parte de la historia política del nacionalismo vasco y desde allí desempeñará como párroco una incesante labor en apoyo de la izquierda abertzale. Piarres Larzabal llegará a considerarse honrado a causa del apelativo de "*capellán de ETA*".

La radicalización de sus planteamientos religiosos correrá pareja a la escalada que ETA inicia en el lado español de la frontera. El planteamiento de

Larzabal es escueto y claro: "*El Pueblo Vasco debe obtener los derechos que le son inherentes y convertirse en una nación unificada bajo un gobierno propio. Esa es la finalidad por la que los vascos debemos luchar*"[451]. Tampoco tiene muchas dudas acerca del tipo de lucha que ha de entablar el Pueblo Vasco y cuando se le pregunta por qué los curas abertzales no condenan la violencia de ETA responde: "*El ladrón que penetró en nuestra casa lo hizo derramando la sangre de los vascos. El ladrón continúa ocupándola y nos oprime de manera violenta. ¿Cómo podremos liberarnos del yugo del ocupante? A poder ser lo intentaremos con medios pacíficos, pero si ello no es posible el camino de la guerra quedará expedito*"[452]. Piarres Larzabal ve, por tanto, justificada la lucha armada de ETA y cree, además, que no cabe calificarse de "*terrorista*" la acción emprendida por la organización armada.

Reconoce, no obstante, las dudas que muchos sacerdotes abertzales albergaban acerca de la legitimidad de la "guerra" emprendida por ETA, pero Larzabal no se ve habilitado para emitir un juicio moral sobre la violencia de ETA: "*Ez ginen nor, gu, horien kondenatzeko*", "no éramos quien, para condenar su lucha". Y a quienes le cuestionan su labor de capellanía con ETA, les pregunta por qué si todos los ejércitos del mundo disponen de capellanes, no habrían de disponer los de ETA del suyo.

Larzabal mira con respeto y admiración a los refugiados vascos que acoge en *Anai-artea* – "*horrelako gizonak ez dira edonor*"[453]-"*hombres así no son cualquiera*" y se ufana al proporcionar lugares de reunión para sus asambleas. Los de ETA son gente cabal e incluso algunos le han ayudado a construir su iglesia en Socoa. Larzabal se muestra orgulloso de la Iglesia que ha levantado y su legítimo orgullo nos recuerda los versos de Salbatore Mitxelena sobre la erección de las ermitas e iglesias como hitos de la fe de los vascos en su calvario. "*Inguruko jendeek, bai eta mugaz bertzaldetik ihesi etorri batzuek ere, beren besoez lagundu ninduten*"[454]. Su iglesia se con-

451 Op. Cit. p. 15

452 Op. Cit. p. 15

453 "hombres así no son cualquiera"

454 Op. Cit. p. 19"gentes del entorno y los que venían huyendo desde el otro lado de la frontera me ayudaron con sus brazos"

vierte en el paradigma de la fe de los abertzales y en ella son acogidos los miembros de ETA que huyen de España, en ella se casan y son bautizados sus hijos, en ella se ofician los funerales *de los que caen en combate*, "*hor emanak, ETAko gudari multzo hil-mezak*". Es precisamente en los funerales que le toca presidir, cuando Piarres Larzabal expone con más claridad y rotundidad la visión que anima su labor de creyente como capellán de ETA.

En el funeral oficiado, el día 30 de Diciembre de 1978, con ocasión de la muerte de José Miguel Beñaran (*Argala*), Larzabal dice en su homilía que "*La situación que hoy vive el Pueblo Vasco es parecida a la que el pueblo judío vivía en la época de Cristo. Los romanos se apoderaron de la tierra de los judíos… el pueblo judío era un pueblo colonizado y sometido al poder de los césares. Es evidente que los vascos de hoy vivimos la misma situación que los judíos en tiempos de Jesús. Es por ello que no nos ha extrañar si en Euskadi observamos un ambiente similar al de aquellos judíos algunos de ellos hicieron frente a los romanos con las armas en la mano, lo mismo que ETA hace en la actualidad en ninguna de sus intervenciones, pronunció una sola palabra para condenar a quienes en su tiempo eran Etarras; sin embargo, se pronunció con amargura acerca de los fariseos y de quienes vendían a su pueblo Por lo que toca a nosotros estoy persuadido de que los puntos de vista de Argala "fuera él consciente o no – eran equiparables a los del Evangelio. Estoy persuadido de que Jesús lo ha acogido en su seno*"[455]. Piarres Larzabal señala en su alocución el carácter popular de Jesús, en el sentido de que estaba a favor de las reivindicaciones culturales y políticas del pueblo judío. Al establecer la analogía entre Cristo y los miembros de ETA, Larzabal expresa su convencimiento de que Euskadi es la nueva Israel. En otro funeral, esta vez con ocasión de la muerte violenta de Eustakio Mendizábal (*Txikia*) se referirá a los gudaris de ETA como a los campeones que luchan por los derechos del hombre "*y no sólo luchan por los derechos de los vascos, sino por los de todos aquellos que han sido desposeídos de los mismos*"[456]. Larzabal no dudará en incluir a los miembros de ETA entre aquellos a quienes Cristo se refirió diciendo: "*Dohatsu zuzentasun gose eta egarri direnak*"[457], dichosos los que tienen hambre y sed de justicia. Podrá argüirse que los testimonios aportados son textos pronunciados en situación

455 Op. Cit. p. 111-112

456 Op. Cit. p. 45

457 "Bienaventurados los que tienen sed y hambre de justicia"

de dramática compasión pero lo cierto es que son ideas y pensamientos que gravitan en su obra, en consonancia con una teología propia donde los derechos humanos ocupan rango evangélico y la conciencia del "*apóstol-militante*" es norma de conducta.

Larzabal esta persuadido de la legitimidad y la justicia de la guerra emprendida por ETA y no dudará en situarla a la par de las guerras de liberación de Argelia y de Vietnam. Y cuando la guerra es igualmente violenta por ambas partes enfrentadas, se pregunta sobre el sujeto a quien corresponda desistir o atenuar su violencia. ¿Tal vez al oprimido? ¿O, es al opresor, a quien corresponde dejar las armas?

El párroco de Socoa sitúa en el mismo plano de legitimidad la lucha iniciada por ETA y la que los gudaris emprendieron en 1936. Con esta equiparación hace suyas las razones que abrigaron los curas nacionalistas en la guerra civil e invoca los argumentos utilizados por *Zumeta,* Onaindia y Múgica en sus alegatos. La culpa en todo caso será de quienes han ocupado militarmente al Pueblo Vasco y lo mantienen sojuzgado. Es la dictadura franquista la que ha desencadenado la violencia; la de ETA es una violencia de reacción y de respuesta: "*No podemos equiparar ambas violencias ya que la de Franco tiene por finalidad la extinción del Pueblo vasco y la ETA sólo busca liberarlo jamás ha invocado el Pueblo Vasco a Franco, tal como lo hace a ETA cuando le dice: "ETA herria zurekin!*"[458]. Larzabal no entra a dilucidar sobre a cual de los bandos favorece Dios, ya que sólo Dios conoce las razones que asisten a cada cual, pero quiere pensar que los dolores que padece el Pueblo Vasco, son dolores que anuncian un feliz parto, "*haur sortu aurreko pairamenak*", que no será otro que el feliz alumbramiento de la Euskadi soñada. Y no le importa si ha de morir, sin ver la liberación de Euskadi, ya que lo importante son las razones que a uno le asisten para encauzar la vida y sobre éstas no alberga la menor duda, puesto que, toda su lucha se ha dirigido "*a favor del Hombre, a favor de cualquier hombre oprimido y, en especial, a labor del hombre vasco oprimido. Toda mi lucha se habrá encaminado a que el reino de Dios venga, así en el cielo como en la tierra*"[459]. Piarres Larzabal enlaza, aquí, plenamente con la teología expuesta por F. Placer en

458 Op. Cit. p. 31

459 Op. Cit. p. 34

su análisis de la *"iglesia de liberación vasca"* y, enlaza también con el pensamiento de Salbatore Mitxelena, cuando este narra[460] lo que en una ocasión Iratzeder – el Abad de Belloc y poeta – le confiase que era en el cielo, donde él esperaba ver materializada a la Euskadi soñada. Entonces el franciscano de Aranzazu repuso que él rezaba y confiaba para que lo fuera también en la tierra "*zeruan bezala lurrean ere*"[461]. La realización del reino de Dios en la tierra habría de revestir tanto para la teología de la liberación vasca como para Salbatore Mitxelena y Piarres Larzabal la forma carismática de una Euskadi libre en un mundo liberado.

Piarres Larzabal fue el más conocido de los sacerdotes abertzales del País vasco-francés pero no era un elemento solitario. Fue el líder de diversas actuaciones en orden a concienciar a la población vasca e incluso actuó como promotor de publicaciones de carácter aberzale como *Enbata*, que estuvo en el origen de la organización política del mismo nombre. No sería éste el único caso de una publicación de carácter político-identitario promovido por un clérigo; el canónigo Lafitte había promovido en su día la revista *Aitzina* que ayudó a despertar el sentido identitario de un segmento de la población labortana.

El padre Larzabal lideró la fundación, en el año 1979, del grupo de clérigos que se reunió bajo el nombre de *Herriarekin*, réplica vasco-francesa de la Coordinadora de sacerdotes que en Euskadi se congregó en torno a la revista *Eliza2000*. *Herriarekin* no llegó a congregar a un gran número de sacerdotes ya que sus miembros sumaban, apenas, tres decenas, pero su actividad se hizo notar desde el primer momento. Estuvo presente en diversas movilizaciones de solidaridad con los refugiados huidos de España, como las huelgas de hambre protagonizados por éstos en la catedral de Bayona donde obtuvieron un amplio eco mediático. Herriarekin se solidarizó con el movimiento *Iparretarrak* que emuló a la organización ETA y cuyos atentados jamás condenó y si contextualizó en unas supuestas "violencias" de las que era objeto el pueblo vasco. Herriarekin definía de este modo su razón de ser en la Iglesia labortana: "*queremos una iglesia que esté presente en medio del Pueblo Vasco que afirma de manera creciente su "derecho a ser"; una*

460 Obra gustiakBRA, p. 257

461 "Así en la tierra como en el cielo"

iglesia que anima y acompaña todas las iniciativas de los hombres de buena voluntad... junto a ellos vamos a luchar por los derechos del hombre vasco y por la existencia del Pueblo Vasco"[462]. Los miembros de *Herriarekin* se reunían con los sacerdotes del sur reunidos en torno a *Eliza2000* con quienes suscribieron documentos y arroparon iniciativas políticas del nacionalismo vasco como el Pacto de Estella (Lizarra-Garazi) firmado el año 1998.

Si bien es evidente y conocida la labor de muchos sacerdotes vascos en pro de las posiciones políticas del nacionalismo vasco, en el caso de los sacerdotes labortanos esta labor no se limita a acompañar al estamento laico, sino que se erige en promotor y protagonista de la actividad política. Como botón de muestra podemos señalar la fundación de la revista *Enbata* promovida por Piarres Larzabal y del que en ocasiones fue el único redactor valiéndose de diversos pseudónimos. El movimiento de sacerdotes reunidos en *Herriarekin* hubo de enfrentarse a la oposición no sólo de su obispo sino también de sus colegas sacerdotes, que lo acusaron de activismo político. Sin embargo, el supuesto activismo político lo entendían los curas abertzales en clave de teología de la liberación, al igual que sus compañeros del sur. Una teología que entendía el sentimiento abertzale como asunto religioso.

La religión abertzale

El nacionalismo aranista vivía sus horas bajas tras la derrota de la guerra civil cuando una nueva generación surgida de sus cenizas trató de encauzar el rumbo valiéndose de un nuevo impulso ideológico identificable como "*religión política*".

El fenómeno del nacionalismo revolucionario vasco es una amalgama de circunstancias históricas y de materiales ideológicos, políticos y sociales que se han condensado en la "*religión abertzale*", que ha sido capaz de sobrevivir gracias a su especial configuración simbólica en la periferia de los grandes sistemas ideológicos y en el extrarradio de los centros de poder políticos y económicos.

462 Elgoyhen Mathieu, op. cit. p. 169

ETA será la nueva marca que el nacionalismo engendrará en la derrota y gracias a ella resurgirá dispuesto a perpetuarse como la nación que no acaba de ser, pero está llamada a cumplir su destino. El nacionalismo vasco surgió con Sabino Arana en clave religiosa y de la mano de ETA resurgirá en los años 60 también en clave *"religiosa"*, aunque para ello tenga que sacrificar al Dios que postuló Arana Goiri.

La ETA que hemos conocido en estos años del inicio del siglo XXI poco o nada tiene que ver ideológicamente con la que se personó en los inicios de la década de los sesenta. ETA, hoy, se declara agnóstica y laica, pero ETA se fundó el día de San Ignacio del año 1959. En la misma fecha, ignaciana y emblemática, en la que el PNV fundó su primer batzoki presidido por su fundador. En el primer texto que contenía su amalgama ideológica y, que durante años hizo las veces de vademécum ideológico de sus militantes, declaraba como una "*responsabilidad" fundamental ante Dios y ante la Patria, el reconocimiento de Dios en lo supra terreno, y la paz y prosperidad en la vida terrena… queremos hacer constar que en el alma vasca, el cristianismo ha hecho raigambre fácil y profunda, junto a su afán constante de libertad*"[463]. En sus documentos iniciales ETA, lejos de revindicarse como una organización agnóstica, aceptaba el caudal religioso de los vascos como una de sus señales de identidad. Allá donde en la concepción durkheimniana de la religión Dios era la razón fundante de la sociedad, en el caso de la nación convertida en Dios, *"Euskadi"* realiza la función fundadora y legitimadora de la sociedad euskaldun. "*Mi Dios, mi patria y mi ideología es Euskadi*" afirmarán muy pronto por boca de *El Cabra*, quienes intentan crear el núcleo del frente militar.

La patria sabiniana se convierte para ETA y su mundo referencial en la deidad, que fundamenta toda moral y toda ética; es la fuente de toda legitimidad. Es la única realidad *"real"* y plena. Una vez entronizada la Patria, Euskadi, en el centro de toda axiología y, una vez convertida en la referencia última de toda práctica política, el discurso ideológico se convierte en teología de la nación. Nada se entiende sin la previa "*precomprensión*" de la que Félix Placer nos hablaba al referirse a los creyentes "*abertzales*". Nada tiene sentido si previamente no se ha aceptado la nación como el fundamento de todo discurso legítimo. Nada tiene valor, salvo la nación. La nación, basta.

463 *Libro blanco de ETA, 1960*, Documentos I, San Sebastián, 1979, p. 162-163

ETA es deudora de Sabino Arana no sólo en lo referente a los contenidos de su ideología que como bien ha demostrado A. Elorza, es una adecuación-actualización de su pensamiento, sino que también participa de la misma estructura formal de pensamiento; ambos pensamientos (nacionalismos) poseen la misma estructura religante y son en definitiva, una religión política en la que Dios está nominalmente presente en Sabino Arana y lo está de forma oculta en ETA.

El Dios oculto en la formulación de ETA es la instancia simbólica que anima y fundamenta toda su construcción ideológica. El Dios oculto y solapado en la nación determina el sentimiento trágico del pueblo que todavía no es e incluso puede dejar de ser. La ausencia de Dios es simbolizada por la nación que no alcanza a ser Estado; es la nación inconclusa que se representa trágicamente como oprimida y carente de libertad. Los creyentes de las comunidades cristianas abertzales, discernirán en estas carencias, otras tantas teofanías que revelan a Dios, y los creyentes abertzales *"agnósticos"* fundamentarán en la carencia de libertad y en la opresión de España la razón de ser de su lucha violenta o no.

La ruptura entre la idea del Dios del nacionalismo de Sabino Arana y la sustitución de Dios por Euskadi en el frontispicio de ETA no es una quiebra puntual, sino que es la consecuencia de un proceso de secularización que se inicia en la inmediata posguerra y encuentra su expresión en algunos intelectuales vascos de la década de los sesenta y viene avalada por una parte de la Iglesia vasca.

Según Ricardo Arregi[464] el Dios creado a lo largo del siglo XIX y asumido por el nacionalismo sabiniano, era un ídolo postizo, creado al albur de una cultura y de una política determinada. El de los euskaltzales – y el término equivale aquí a *nacionalista vasco* – es un Dios creado para justificar la oposición a la nueva cultura urbana e industrial que se alumbraba en el País Vasco a finales del siglo XIX. Es un Dios alienante, creado para

464 Ricardo Arregi Aramburu nació en Andoain en 1942 y tras finalizar sus estudios de Filosofía en el seminario de San Sebastián, inicio las campañas de alfabetización de adultos. Miembro de Euskaltzaindía, escribía asiduamente en *Zeruko Argia*. Hombre de de sólida formación poseía una inteligencia brillante que desarrollo en breves ensayos entre los que destaca "*Euskaltzaleen jainkoa hil behar dugu*" (Tenemos que matar al Dios de los euskaltzales"). R. Arregi falleció en accidente de coche cuando contaba veintisiete años

justificar la oposición a la nueva sociedad vasca. Es un Dios creado para avalar la sociedad rural tradicional y conjurar los miedos que la modernidad suscitaba.

Ricardo Arregi se felicitaba de que los jóvenes vascos estuvieran perdiendo la fe en semejante Dios y él mismo proclamaba la necesidad de acabar *"hil behar dugu"* con aquel Dios. R. Arregi veía con buenos ojos la progresiva secularización que observaba en la sociedad de su tiempo. Pero su perspectiva, aunque coincidente en el tiempo, nada tiene que ver con la de Mirande y Krutwig. Arregi reflexiona desde su posición de creyente y su crítica la ejerce desde la voluntad de depurar una fe esclava de una determinada cultura vasca que él repudia. Mirande y Krutwig, por su parte, repudian la fe de los vascos desde su posición agnóstica y paganizante. En ambos casos, sin embargo, tanto Arregi como Mirande buscan liberar al hombre vasco del corsé ideológico del vasquismo tradicional y ruralizante aunque sea con objetivos distintos; Arregi pretende regenerar la fe de los vascos, Mirande busca sustituirla.

Pese a la ambición regeneradora de R. Arregi, su posición es significativa en el contexto histórico en el que se formula. Su propuesta es una llamada a la autenticidad de Dios y la realiza cuando está a punto de desencadenarse el movimiento cultural de Mayo de 1968 y en vísperas de que ETA cometa su primer asesinato. Los seminarios se están vaciando y los seminaristas acuden a engrosar las filas del nacionalismo radical. Algunos recalarán en los grupos cristianos de base pero, otros aprendices de teólogo, contribuirán a formular la nueva religión política de la nación vasca o serán su caldo de cultivo. La reflexión de Ricardo Arregi es la expresión de una encrucijada en la que el antiguo Dios no cumple con su cometido político y el nuevo Dios aún no posee su perfil definitivo. "*Hemos de matar al Dios de los euskaltzales*" significa también el final del monopolio que el nacionalismo ejercía sobre Dios. La ecuación *Euskaldun fededun* no tiene ya vigencia y el mismo Ricardo Arregi se encarga de denunciar la falsa equivalencia entre vasco creyente y buen vasco. Mirande se burlaba de los "*buenos*" vascos y renunciaba a formar parte de ellos, invocando incluso la ayuda de Ortzi. Ricardo Arregi se limita a constatar que hay vascos de diversa índole y que no todos son euskaltzales al viejo estilo sabiniano.

Abertzales lo son todos los nacionalistas, pero los de ETA y su mundo lo son de una manera peculiar y distinta. Los euskaltzales (sabinianos) habían construido un Dios a su semejanza, uno que presidía la utopía de la Arcadia feliz en una patria libre. Era un Dios rural y arcaizante que se compadecía de un pueblo derrotado en la búsqueda de protección. Un Dios acorde a las "*Lagizarra*" y al modo de vida tradicional. Era un Dios euzkaltzale construido con los mimbres de antiguas carencias y frustraciones. El Dios abertzale será construido sobre el Gólgota de los euskaltzales, tal como Salbatore Mitxelena describía en su poema. Un Dios construido en base al frustrante desengaño producido por la derrota de 1936 como garante de una victoria que se logrará mediante la violencia sacrificial. El Dios abertzale será el propio Pueblo vasco transmutado en el alfa y omega de su redención.

LA IGLESIA VASCA FRENTE A ETA

A lo largo de la historia vasca han sido muchos los obispos controvertidos bien por sus clérigos o bien por el poder civil de cada época. Desde los lejanos años de la Edad Media en la que a los obispos se le prohibía visitar su diócesis hasta las campañas mediáticas contra los obispos contemporáneos pasando por el accidentado siglo XIX en el que hubo obispos privativos de cada bando enfrentado en la guerra. Aunque por razones distintas algunos de los obispos vascos contemporáneos también han estado en el ojo del huracán: Font i Andreu, Bereciartua, Gúrpide, Añoveros, Cirarda o Setién son algunos de los obispos que en los años de la transición política estuvieron en el punto de mira de propios y ajenos.

Obispos controvertidos

No vamos a realizar la crónica pormenorizada de los diversos protagonistas de la última fase de la historia de la Iglesia vasca, pero sí conviene establezcer el marco donde tendrán lugar los acontecimientos que trataré de analizar. Entre los actores principales de esta historia figura la organización ETA, que desempeñará el papel protagonista al polarizar en torno suyo el debate ideológico, político y religioso del País vasco. Otro de los actores principales es el obispo José María Setién que ejercerá de ideólogo de la Iglesia Vasca en los años de la transición y

posteriores. Ello no significa postergar la importancia de otros como los obispos Cirarda, Añoveros, Sebastián o Uriarte que iré mencionando oportunamente. Pero en el caso de Setién, cabe sostener que fue él quien polarizó las criticas y las adhesiones más apasionadas, al tiempo que ejercía como ideólogo de sus compañeros en el episcopado.

Para hacer somera reseña de los obispos vizcaínos de la época me valdré de las opiniones de quien fuera vicario de la Diócesis de Bizkaia, José Ángel Ubieta, a quien le tocó vivir en primera persona los acontecimientos. Ubieta, además de vicario, fue también director espiritual y profesor del seminario de Derio, por lo que sus impresiones tienen el valor de un testimonio histórico.

El obispo Pablo Gúrpide ocupó la sede vizcaína entre los años 1956-1968. Había sucedido a Mr. Morcillo, primer obispo de la diócesis, que luego fue aupado a la sede de Madrid. Fue un obispo de perfil conservador y reacio a las reformas. La opinión de J. A. Ubieta no puede ser mas esclarecedora cuando dice que "*Éramos conscientes de las dificultades que el Episcopado español y, en el, nuestro obispo D. Pablo, tenía para la aplicación de las líneas conciliares en el contexto social y político de un régimen eclesial concordatario, en concreto en nuestro País Vasco*"[465]. En los momentos álgidos de su episcopado el obispo Gúrpide se hallaba gravemente enfermo de cáncer y residía en Pamplona donde recibía tratamiento. Cuando los sacerdotes componentes del grupo *Gogor* protagonizaron sendas encerronas primero en las oficinas de la curia y en el seminario después Gúrpide se vio rebasado por acontecimientos y optó por las represalias canónicas, suspendiendo *a divinis* a los sacerdotes rebeldes. Antes había llamado a la policía, la cual había rodeado el seminario dando lugar a un escenario poco deseable desde la óptica del diálogo que los de *Gogor* demandaban. Gúrpide falleció durante el encierro de los sacerdotes dando pie en la prensa a comentarios de carácter victimista que situaban al obispo como mártir de la acción salvaje de unos curas.

Cuando falleció el obispo Gúrpide, el Vaticano reaccionó con inusitada rapidez nombrando el mismo día de su fallecimiento a un Vicario General Pastoral para que se hiciera cargo de la diócesis de Bilbao. El

465 *Zamorako apaiz kartzela eliza eta estatuaren presondegia*, p. 264

nombramiento recayó en Mons. José María Cirarda que era obispo de Santander y tuvo que compatibilizar la administración de ambas diócesis. La rapidez de reflejos que mostró el Vaticano en esta ocasión tenía su razón de ser en el enrarecimiento de las relaciones entre el Vaticano y Madrid. Efectivamente, ya el año 1968 cuando sucede el fallecimiento del obispo Gúrpide, las relaciones entre ambos Estados reguladas por el Concordato de 1953 no eran ni fluidas ni amistosas.

El régimen de Franco había acogido con disgusto el nombramiento del papa Paulo VI, quien en el pasado había presionado al gobierno de Madrid con ocasión del fusilamiento de un anarquista. Tras el Concilio, además, el clero más joven miraba con recelo el pacto concordatario que establecía la mutua complicidad entre el Régimen y la Iglesia. Lo que ante todo se antojaba anacrónico y desfasado era el privilegio que Franco tenía para presentar a los candidatos a obispo, que eran pasados por el cedazo de la mayor o menor adhesión al régimen. El Papa Paulo VI incluso escribió una carta manuscrita a Franco en la que le proponía la renuncia a dicho privilegio. Carta que Franco ignoró. El Vaticano había optado, entonces, por nombrar diversos obispo auxiliares ya que los podía nombrar directamente sin el visto bueno de Franco. En estas circunstancias tensas Mons. Cirarda se hace cargo de la diócesis bilbaína. J.A. Ubieta conserva una buena opinión de Cirarda cuando dice que "*José María que había vivido intensamente como obispo la experiencia del Concilio, dio en nuestra diócesis un golpe de timón que nos permitió empalmar y practicar las principales directivas conciliares*"[466]. Cirarda intensificó las relaciones pastorales con los prelados de Pamplona y San Sebastian, Tabera y Argaya respectivamente, y dio un impuso modernizador a la acción pastoral. Pero los ánimos estaban muy caldeados en el clero vizcaíno y su pacificación no habría de ser cosa fácil. El grupo *Gogor* salió fortalecido y cohesionado de la encerrona en el seminario y ejercía un marcaje implacable sobre el nuevo responsable de la diócesis. Frente al grupo *Gogor* se alzó otra organización del clero vizcaíno con el nombre de *Hermandad de Beato Valentín Berriotxoa* que reunía en sus filas a los sacerdotes más conservadores. Cirarda se vio sometido al fuego cruzado de ambas grupos de clérigos.

466 Op. cit. 267

Decididamente, las cosas no habrían de resultar cómodas para el obispo Cirarda. En el año 1969 ingresaron en la prisión concordataria de Zamora varios sacerdotes vizcaínos juzgados por el Tribunal de Orden Público. En este mismo año fueron detenidos varios sacerdotes a raíz del asesinato del taxista Fermín Monasterio, cuyo autor fue acogido por parte de algunos clérigos. Hubo sacerdotes que a raíz de los acontecimientos que siguieron al asesinato del taxista tuvieron que refugiarse en Francia. Al año siguiente y por orden del Capitán General de Burgos, la prisión de Zamora acogería a otros nueve sacerdotes vizcaínos. Mons. Cirarda protestó reclamando las "legítimas libertades ciudadanas". A modo de reflexión autocrítica Mons. Cirarda realizaría años más tarde la siguiente reflexión "*He dicho que no siempre la jerarquía enseñó doctrina tan clara como la que acabo de resumir. Tampoco yo lo hice siempre cuando fui Obispo Administrador Apostólico de Bilbao entre 1968 y 1971(...) Eran los días del tardo-franquismo. El gobierno de Madrid, férreamente centralista, trataba de ahogar todo brote de nacionalismo vasco con duras medidas represivas (...) Muchos sacerdotes me pedían que denunciara públicamente la práctica de la tortura contra no pocos presos políticos(...) pedí una audiencia al Caudillo en septiembre de 1969. Me recibió durante 75 minutos. Le denuncié la práctica de torturas en las comisarías de Bilbao. Me replicó que le aseguraban que la acusación de torturas era pura propaganda separatista contra el régimen. Le expliqué detalles de cómo habían sido torturados algunos sacerdotes y laicos de mis diócesis. Me prometió informarse y me prometió que no volverían a aplicarse las torturas, si se habían dado alguna vez...*"[467]. Sea como fuere, si la tarea de Mons. Cirarda no fue fácil tampoco lo sería la de Mons. Antonio Añoveros quien le sustituyó al frente de la diócesis.

Antonio María Añoveros Ataun ocupó la sede bilbaína entre los años 1972 y 1978. Natural de Pamplona fue párroco de San Nicolás en Pamplona y de Tafalla, para luego ir a Málaga donde ejerció de Canónigo y convertirse más tarde en Obispo. En su discurso de toma de posesión de la sede bilbaína habló desde "*la sinceridad de un navarro*" y manifestó su respeto "*por la lengua vuestra, vuestra cultura milenaria, por vuestra historia e idiosincrasia...*". En línea con su antecesor implantó reformas auspiciadas por el Concilio y descentralizó la labor pastoral y a petición del Consejo Presbiteral inició el estudio de diversos temas a la luz del Concilio recién celebrado. Entre los te-

467 Op. cit. 270

mas de estudio se encontraba el del derecho a la huelga y la libertad sindical, así como el del "*problema vasco*". Sería este precisamente el tema que daría lugar a la grave crisis que se generó entre el Vaticano y el gobierno.

Diversos grupos de sacerdotes, entre los que destacaba *Gogor*, se opusieron a su venida y boicotearon su presencia en Bizkaia. Mons. Añoveros intentó establecer relaciones con los curas huidos a Francia pero éstos no acudieron a la cita en San Juan de Luz. También tuvo desencuentros con los curas presos en la cárcel de Zamora. Llevó a cabo diversas gestiones para lograr el cierre de la cárcel de Zamora.

En noviembre de 1973 estalló en la cárcel de Zamora una violenta protesta por parte de los curas encerrados y cinco de ellos se declararon en huelga de hambre. J. A. Ubieta, a la sazón vicario de Añoveros, narra cómo viajó con su obispo a Zamora donde los curas en huelga de hambre ya habían sido trasladados a la cárcel de Carabanchel. Vicario y obispo prosiguieron su viaje hasta Carabanchel donde no se les autorizó ver a los curas vizcaínos. El obispo solicitó la intervención del Cardenal Tarancón y este logró que se celebrara una entrevista del obispo bilbaíno con el ministro de justicia. *"Lo recibió el ministro. Yo me quedé a la puerta.* – narra Ubieta – *El encuentro fue tenso, con todo, acabaron rezando un Padre nuestro a iniciativa de D. Antonio... El día 10 de Diciembre quiso don Antonio que yo le acompañara a él y a D. Jacinto (Argaya) al Palacio del Pardo para visitar al Jefe de Estado y presentarle la situación y exponer las peticiones de los sacerdotes de la cárcel de Zamora. Era la única autoridad que faltaba por visitar*"[468]. Diez días más tarde, el 20 de Diciembre de 1973 el almirante y Presidente del Gobierno, Carrero Blanco, saltaba por los aires en la explosión de la calle Claudio Coello de Madrid.

Carlos Arias sustituyó a Carrero Blanco en la presidencia del gobierno y sería él quien protagonizaría el duro enfrentamiento con Añoveros a raíz de la carta pastoral que este mandó leer en las iglesias de Bizkaia. La pastoral decía entre otras cosas que "*El Pueblo Vasco tiene unas características propias... entre las que destaca su lengua milenaria. Esos rasgos dan una identidad específica dentro del conjunto de pueblos que constituyen el Estado español. El Pueblo Vasco tiene el derecho de conservar su patrimonio espiritual, sin perjuicio de un saludable intercambio con los pueblos vecinos dentro de una*

468 Op. cit. 275

organización sociopolítica que reconozca su propia libertad". Hacía tan sólo dos meses que Carrero Blanco había sufrido el atentado de ETA y la pastoral de Añoveros fue recibida por el gobierno como una provocación. El gobierno de Arias Navarro redujo al obispo bilbaíno y a su vicario, Ubieta, a arresto domiciliario. Pero las cosas fueron a más, empujadas por las exigencias de la extrema derecha española.

El gobierno quiso desterrarlo y envió un avión a Sondica para extraditarlo, pero Mons. Añoveros se opuso al destierro aduciendo que tan sólo obedecería las órdenes del Papa. Hubo momentos de gran tensión y el gobierno cedió ante la amenaza de una excomunión. Aquello supuso la definitiva ruptura entre la Iglesia vasca y el régimen de Franco. Otra vez un obispo vasco, como en aquel caso de Mons. Múgica, era invitado a abandonar el país pero esta vez fue el gobierno quien cedió ante la amenaza de la excomunión que hubiera supuesto la retirada de la bendición papal al régimen de Franco que Pío XII le había otorgado.

Mons. Añoveros estrechó lazos pastorales con los demás obispos vascos con quienes publicó pastorales conjuntas. El panorama episcopal vasco, además, había cambiado notablemente desde la época de los obispos Gúrpegi y Cirarda ya que habían sido nombrados sin la interferencia gubernamental, los obispos auxiliares José María Larrauri en Vitoria, Juan María Uriarte en Bilbao y José María Setién en San Sebastian. Este nuevo plantel de obispos será el que encare el acuciante problema que ETA había suscitado a la sociedad vasca y a su Iglesia.

Condenas con adversativa

Las obras completas de Mons. José María Setién se hallan reunidas en ocho voluminosos tomos, lo cual da una idea de la intensa actividad intelectual del obispo donostiarra. Algunos de los textos recogidos en sus obras completas corresponden a su actividad profesoral en Vitoria y Salamanca donde fue profesor y catedrático; otros textos contienen sus reflexiones en torno al ejercicio pastoral y al "problema vasco". En este análisis me ceñiré, fundamentalmente, a dos de sus obras más conocidas, que llevan por título *De la ética y el nacionalismo* (Erein, 2003) y *Un obispo vasco ante ETA* (Crítica, 2007).

Al referirse a ETA y a su proyección en la historia reciente de la Iglesia Vasca, J.M. Setién concluye que "*la verdad es que ni ETA ni la Iglesia han vivido y actuado como si la otra no hubiera existido*"[469]. Reconoce a continuación el obispo que algunos han interpretado esta relación como si se tratara de una complicidad entre la Iglesia y ETA: "*Hasta el extremo de que algunos han creído poder afirmar que ETA no hubiera sobrevivido si la Iglesia hubiera adoptado, desde el principio una postura más firme de rechazo y condena ante ella*"[470]. Es con estas constataciones como Mons. Setién tratará de aventar la falsa, según él, creencia sobre la complicidad entre ETA y la Iglesia Vasca, remontándose a la guerra civil y a la posguerra para situar en este contexto el surgimiento de ETA. J.M. Setién recuerda que la Iglesia dio su protección en la posguerra a agrupaciones y grupos que, careciendo de la mínima libertad de reunión y asociación, se cobijaron bajo la protección de la Iglesia: "*Esta protección(...) se daba también en relación con grupos cuyas aspiraciones iban en la línea de los ideales nacionalistas de EGI, Además, múltiples iniciativas escolares en defensa de la cultura vasca y, en especial de su lengua, se hicieron también por iniciativa de personas cercanas a la Iglesia e incluso de sacerdotes y religiosos*"[471]. En este contexto de protección y ayuda a gentes privadas de sus derechos se sitúa la escisión de EGI (juventudes nacionalistas del PNV), lo cual dará lugar al surgimiento de ETA. Ésta desde el inicio reivindicará su carácter no confesional en contraposición al PNV que sí era un partido confesional "*aunque no de la Iglesia*", precisa Mons. Setién.

No niega el obispo Setién la especial inclinación del clero vasco por las posiciones políticas del PNV y lo inscribe en la general aceptación del nacionalismo jelkide por parte del "*Pueblo Vasco*". Siendo el clero, parte integrante de dicho "pueblo", se sentía naturalmente inclinado a apoyarlo. Fue el "*PNV de la posguerra el que atrajo la adhesión y la presencia en el de una parte muy significativa del clero vasco. Siendo esta una realidad que no tendría sentido pretender ignorar o negar, tampoco debe entenderse en el sentido de que todo el clero vasco fuera nacionalista*"[472]. Hecha la anterior afirmación,

469 Setien J.M., *Un obispo vasco ante ETA*, Crítica, Barcelosn, 2007 p. 35

470 Op. cit. p. 35

471 Op. cit. p. 41

472 Op. cit. p. 50

a Mons. Setién le preocupa mucho distinguir entre los varios nacionalismos que a partir del surgimiento de ETA conviven en el País Vasco: "*Los hechos descritos nos llevan a hablar de una ruptura real de parte de la ETA con el PNV "confesional", de su renuncia por inútil y perjudicial, de cualquier dependencia respecto de la Iglesia y de "contradicción" con uno de los principios éticos fundamentales de su doctrina. Lo que permite sacar unas conclusiones elementales al tratar de definir las relaciones de aquella ETA de los orígenes, con la Iglesia y con el nacionalismo vasco*"[473]. A los dos años de su nacimiento ETA cometió el primer sabotaje al atentar contra un tren que trasportaba a excombatientes a un acto en San Sebastián. No hubo que lamentar victimas personales pero ello mereció la repulsa de la Iglesia guipuzcoana.

Toda la línea argumental de Setién al referirse al nacionalismo vasco consiste en la existencia de distintos tipos de nacionalismo que conviven en al País Vasco. A riesgo de simplificar, el nacionalismo del PNV y el nacionalismo del MLNV que engloba a ETA, ambos nacionalismos pueden ser radicales en sus demandas de secesión pero lo que los separa serían los medios para lograrlo. La violencia de ETA es moralmente condenable sin ningún tipo de paliativos. Mientras que el radicalismo nacionalista del MLNV y del PNV no merecerían dicha sanción moral en virtud de los medios no violentos utilizados. En el caso de ETA, además, su ideología marxista lo hace doblemente inaceptable para la Iglesia. Esta adscripción marxista, por lo demás, supone una tacha del presunto nacionalismo de ETA que lo utilizaría al servicio y como excusa de su proyecto revolucionario. El obispo donostiarra hace especial hincapié en deslindar la violencia de ETA de su nacionalismo, por ello dice que, "*ante todo es necesario reconocer que, ya desde sus orígenes, la violencia de ETA no es imputable, sin más, al nacionalismo vasco en cuanto tal nacionalismo*"[474]. La violencia de ETA sería, por lo tanto, una excrecencia accidental al nacionalismo de ETA y, por supuesto, al nacionalismo vasco en general.

En este proceso de disección del nacionalismo y de la violencia ejercida en su nombre, J.M. Setién llega a aislar la violencia a la mínima expresión de sus agentes directos, es decir, la violencia terrorista sería un mal que atañe

473 Op. cit. p. 54

474 Op. cit. p. 54

únicamente a sus perpetradores directos. El MLNV es un conglomerado organizativo que engloba a una diversidad de grupos y organizaciones entre las que se encuentra ETA, y para J. M. Setién está claro que la condena moral a las acciones de ETA no es extensible a las demás organizaciones que comparten con ella el MLNV: "*dentro de eso que se llama el entorno de ETA, debe distinguirse entre organizaciones, que han sido incluso objeto de enjuiciamientos penales y otros más o menos afines a su ideología, a los objetivos y a las estrategias del MLNV. La colaboración de esos grupos y las personas que a los mismos pertenecen a que, sin pertenecer a ellos, comparten de alguna manera su ideología, sus objetivos y sus acciones, no puede sin más y por principio, ser juzgada moralmente de la misma manera que ETA. Dicho de otra manera, la condena de la actividad terrorista de ETA no puede extenderse aún más ni ulterior distinción, a los intentos de difundir e inculcar las convicciones históricas y culturales que a modo de postulados sostienen y justifican las afirmaciones y los proyectos políticos del abertzalismo radical y de la misma ETA*"[475]. Estas afirmaciones de Setién exonerando de cualquier responsabilidad moral a quienes difundían, propagaban o defendían las posiciones ideológicas de ETA, las realizó tras romper la unanimidad de la condena moral a ETA que la Conferencia episcopal quiso llevar a cabo en el mes de noviembre de 2002. En aquella ocasión ocho obispos votaron en contra del documento y otros cinco se abstuvieron frente a los sesenta y tres que votaron afirmativamente. Al no alcanzarse la unanimidad precisa para que el documento se convirtiera en una pieza doctrinal, el documento en cuestión quedó reducido a una mera *"instrucción"* pastoral de carácter no vinculante. En aquella fecha, J.M. Setién era obispo emérito y no tenía derecho a voto, pero participó en la asamblea de obispos polarizando el voto y evitando, según algunos autores como J. Bastante Liébana, la unanimidad episcopal[476].

José María Setién reconoce que había unanimidad entre los obispos para condenar moralmente el terrorismo de ETA, pero según el documento de la conferencia episcopal pretendía *"otra cosa"* y fue esa *"cosa"* lo que impidió la unanimidad. Leyendo los argumentos formulados por el obispo donostiarra, para justificar su voto no favorable al documento, se llega a la conclusión de

475 *De la ética y el nacionalismo*, p. 66

476 Bastante Liébana J. Setién, *Un obispo entre lobos*, Esfera de los libros, 2006

que esa *"otra cosa"*, que Setién temía condenar moralmente, no era otra que el nacionalismo vasco en su conjunto. En su libro *De la ética y el nacionalismo* despliega su batería de argumentos para justificar su disenso con la Conferencia Episcopal Española, que frustró la formulación de una doctrina moral de obligado cumplimiento para el conjunto de los cristianos tanto españoles como vascos. El argumento central no es otro que el ya expuesto anteriormente de la *"excentricidad"* de la violencia de ETA en el conjunto del nacionalismo. La violencia sería para J.M. Setién, un accidente externo a la trayectoria democrática y moralmente legítima del conjunto del nacionalismo, que por encima de todo trata de salvar. Lo que Monseñor desea evitar a todo trance es que la condena a ETA se extienda al conjunto del nacionalismo; un nacionalismo que, según él, corresponde a un sano sentimiento de amor por lo propio que una gran parte del clero vasco comparte con su *"pueblo"*.

Esta perenne precaución por salvaguardar el buen nombre y la intachable conducta del nacionalismo vasco en su conjunto impedirá al obispo José María Setién la condena total y sin paliativos del terrorismo de ETA. Condena que realizará recurrentemente tras cada atentado, pero al que siempre seguirá una adversativa o un *"pero"* que atenúa la condena. La conjunción adversativa adquiere, a veces, la forma de una condena de la violencia de ETA junto a las *"otras"* violencias; o trata de situarlo en el contexto de un *"conflicto"* que es necesario desactivar siguiendo la senda de la justicia y de la verdad; o apela a que *"todos"* los derechos tanto individuales como colectivos han de ser igualmente respetados. Las reiteradas condenas del terrorismo de ETA por parte de Setién y del conjunto de los obispos vascos vienen insertadas en un discurso complejo, que en ocasiones no elude el recurso a las técnicas casuísticas, tan denostadas por aquel vasco que fue el abad jansenista St Cyran.

En los textos de Setién, siempre complejos y con profusión de oraciones subordinadas y preposiciones adversativas, es evidente la condena moral de la violencia terrorista de ETA pero junto a la fría racionalidad del discurso casuista, se echa de menos la inteligencia emocional que Pascal juzgaba imprescindible en las cuestiones religiosas y morales. Es tal vez esta la razón por la que las víctimas de ETA y las formaciones políticas vascas no-nacionalistas han percibido como frío y distante el discurso moral de sus obispos frente al terrorismo de ETA. La razón de esta distancia o frialdad cabe hallarla en la especial configuración del discurso político subyacente al razonamiento moral de J.M. Setién. A ello me referiré analizando algunos de sus textos.

Las verdades de Mons. Setién

El libro *Un obispo vasco ante ETA* de Mons. Setién contiene una suerte de autobiografía intelectual, donde explica las raíces de su pensamiento y el origen de su querencia por los temas de la "*filosofía social*", que es el eufemismo de lo político. Refiriéndose al seminario de Vitoria donde cursó los estudios de filosofía y teología, recuerda el "*lugar importante, tanto por su contenido como por las dotes pedagógicas del profesor que lo impartía, el que entonces era denominado como curso de "filosofía social"... su influencia fue seguramente mayor de lo que nosotros mismos, los alumnos, podíamos ser conscientes*"[477]. El profesor de quien el obispo Setién guarda tan imborrable recuerdo no es otro que Gregorio de Yurre, profesor del seminario de Vitoria y autor del libro *Lecciones de Filosofía social*[478]. El libro en cuestión contiene el texto que los seminaristas como Setién estudiaban en el seminario de Vitoria.

En un importante trabajo sobre *La legitimación iusnaturalista del nacionalismo en la Iglesia Vasca*[479], del profesor Demetrio Velasco se desgrana el contenido del texto del profesor Yurre hasta concluir que la "filosofía" en la que se asienta es el "*iusnaturalismo premoderno sacralizado*". "*Este iusnaturalismo premoderno se caracteriza por defender una concepción de la nación vasca de carácter esencialista y prepolítico, cuya naturaleza, derechos y exigencias son "naturales" y, por tanto, prioritarios respecto a los derechos y exigencias que se derivan de las instituciones democráticas, a las que considera "artificiales*"[480]. Esta concepción de la nación es la que Mons. Setién suscribe casi literalmente en los postulados que a continuación detallaré estaría, según el profesor Velasco, en el origen del hecho de "*que una parte importante de la Iglesia Vasca, especialmente el clero, ha compartido con el nacionalismo algunos prejuicios ideológicos, que no sólo le han llevado a tener una excesiva connivencia*

477 Op. cit. p. 14

478 Editorial Eset, Vitoria, 1959

479 Estudios de Deusto, vol 49/2, 2001

480 Velasco. Op. cit. p.158

con él, sino que le han impedido ejercer una necesaria crítica del proyecto de construcción nacional, como una imprescindible autocrítica de su propio proceder al respecto"[481]. Obviamente, el obispo Setién no ha ejercido la autocrítica que el profesor Velasco demanda en su trabajo, antes bien se ha reafirmado en los postulados teóricos que fundamentan su pensamiento y que no son sino *"creencias"* ideológicas que el obispo asume como evidencias desde las que emitir sus juicios éticos y morales. El iusnaturalismo predemocrático inspirado en la obra del profesor Gregorio de Yurre constituye el núcleo del pensamiento político de Mons. Setién, que se corresponde, esencialmente, con las ideas matrices del nacionalismo vasco.

Debido a esta servidumbre ideológica y política con respecto al nacionalismo una parte importante del clero vasco y su jerarquía han tenido un papel relevante en la creación de una mentalidad, en la que la nación constituye una entidad prepolítica de origen natural y sagrado, coincidente con los postulados proclamados por Arana Goiri. Dada su formación y autocompresión de las relaciones entre religión, sociedad y política, una parte hegemónica de la Iglesia vasca ha sido incapaz de plantear una crítica rigurosa al carácter etnocultural y excluyente del nacionalismo vasco y ha entendido como *"natural"* la connivencia entre la Iglesia vasca y el nacionalismo vasco. Respecto del derecho de autodeterminación, por ejemplo, una parte del clero vasco –siguiendo a Mons. Setién comparte la *"creencia"* de que el derecho de autodeterminación del Pueblo Vasco es un derecho natural que ninguna legalidad democrática y positiva puede cuestionar. Son estas cuestionables *"verdades políticas"* las que Mons. Setién y una parte del clero vasco darán por evidentes e incuestionables, en tanto que dimanantes del derecho natural, instaurado por Dios.

Son tres las "*verdades políticas*", que Mons. Setién postula como evidentes y sobre las que construye el edificio de moral y político que la Iglesia Vasca hizo suyas en el último tercio del siglo XX. El pueblo vasco, el conflicto vasco y la autodeterminación constituyen la tríada sobre la que asienta el pensamiento ético-político de Setién.

481 Op. cit. p.158

El Pueblo Vasco

El primero de los postulados se refiere a la afirmación de la existencia del Pueblo Vasco, con mayúsculas. "*El Pueblo Vasco existe*"[482] afirma Setién Alberro, estableciendo el axioma principal de su edificio ideológico y consciente de la importancia de su aserto, se extiende en explicar lo que entiende por tal: "*entiendo por Pueblo al conjunto de personas que a lo largo del tiempo y teniendo una cierta identidad común, a pesar de las diferencias internas al mismo colectivo, normalmente viven en un espacio territorial común que puede denominarse País (...) Al hablar de Nación quiero significar el colectivo configurado por personas que se sienten o, al menos, se saben unidas por un conjunto de factores históricos, antropológicos, socioculturales y, también, jurídico-políticos (...) la Nación afirma la existencia de una identidad propia, generada por lo que podría denominarse su "espíritu nacional*"[483]. Es la definición de pueblo y nación acorde con el romanticismo de Herder y Fichte que en el País Vasco elaboró y cultivó D. José Miguel Barandiaran y su escuela, haciéndolo suyo el conjunto del nacionalismo vasco.

El *"Pueblo Vasco"* en su concreción nacionalista, lo constituye no toda la ciudadanía que conforma la sociedad vasca sino tan sólo una parte de ella; la que según la noción de Setién, forma el colectivo *"configurado por las personas que se sienten o, al menos, se saben unidas por un conjunto de factores históricos, antropológicos, socioculturales y, también, jurídico-políticos"* que son quienes forman parte de la Nación. Es decir, los ciudadanos vascos que no se sienten nacionalistas no forman parte del *"Pueblo Vasco"* al que Setién se siente inclinado a amar con la *"caritas política"*. Es obvio que el concepto de "*caritas política*" es restrictivo con respecto a la caridad cristiana, que incluso engloba al enemigo.

Arana Goiri habló de la raza vasca para identificar al Pueblo Vasco y la raza dejó paso al concepto más etéreo de étnia que engloba lo cultural, hasta que ambos conceptos perdieron su dudoso prestigio tras la Segunda Guerra Mundial y afloró, entonces, con fuerza el concepto de *"Pueblo Vasco"* que

482 Op. cit. 118

483 Op. cit. p. 119-120

Setién hace suyo para convertirlo en el sujeto colectivo de toda su elucubración política y moral. Sin embargo, el concepto de *"Pueblo Vasco"* tal como Setién lo utiliza es un concepto predemoderno y predemocrático que no se corresponde con el término más preciso de la ciudadanía.

Son los nacionalistas quienes insisten en hablar de *"Pueblo Vasco"* como entidad política que, por serlo, tendría unos supuestos derechos para culminar su esencia de pueblo y convertirse, así, en un Estado vasco. Ello presupone la existencia de un ente de carácter pre-político u ontológico, idéntico a sí mismo, que prevalece ante cualquier otra consideración o razón política. Para fundamentar semejante realidad el nacionalismo arguye la existencia histórica de una entidad cultural que abarca, al menos, los territorios donde actualmente se habla el euskera o bien lo hablaron en su día. El fundamento cultural del *"Pueblo Vasco"* es en efecto, una constatación empírica sustentada en el hecho de su singularidad idiomática, así como en la cultura tradicional constituida por antiguos usos de la economía pastoril, rural y marítima. El folklore es, también, un elemento de dicha cultura tradicional.

El término *"pueblo"* comporta, hoy, un concepto ambiguo que no sirve para denominar a quienes componen una colectividad democrática. *"Pueblo"* es una metáfora engañosa que ya no comprende la plural complejidad de las naciones modernas. En las democracias modernas la soberanía reside en el pueblo sólo cuando éste es considerado como el cuanto conjunto de todos los ciudadanos. En palabras de Norberto Bobbio: "*el pueblo es una abstracción, cómoda, pero al mismo tiempo, falaz; los individuos con sus defectos e intereses, constituyen la realidad política*"[484]. La democracia vasca en el siglo XXI reposa sobre una concepción individualista del hombre en la sociedad. Una concepción que, el obispo Setién, aún proclamando la genuina dignidad del individuo humano, engloba en la superior entidad de un *"Pueblo Vasco"* que es titular de un supuesto derecho de autodeterminación.

La metáfora del Pueblo Vasco, por otra parte, lejos de constituir un dato positivo antropológicamente constatable, es un concepto ambiguo y disputado que los antropólogos han puesto en cuarentena. En este sentido, es especialmente relevante el libro de Jesús Azcona *Étnia y nacionalismo vasco*, donde deconstruye y desmonta el concepto de "Pueblo Vasco" utilizado por

484 Bobbio Norberto, *Teoría general de la política*, Trotta, Madrid, 200,. p.411

Barandiaran y su escuela y es aplicable al postulado proclamado reiteradamente por Setién en sus escritos. Jesús Azcona afirma que "*el nacionalismo vasco y todos los nacionalismos son construcciones sociales, humanas, en cuya edificación se emplean materiales objetivables empíricamente, pero con una significación de naturaleza diferente a la que poseen en su empiricidad*"[485]. Una cuestión importante que cabe plantear en este punto es el de la contribución de la Iglesia vasca a ese constructo ideológico que es nacionalismo vasco y al que insignes miembros de su clero han aportado materiales no siempre objetivables y empíricos. En este sentido, cabría afirmar que de forma consciente o inconsciente, el mismo obispo Setién ha contribuido de manera decisiva con su discurso al constructo del Pueblo vasco del que se convirtió en apasionado impulsor.

El conflicto vasco

El segundo de los postulados que J.M. Setién Alberro utiliza en su investigación de la verdad, elevado a la categoría de axioma indiscutible, es el del *"conflicto vasco"* que enfrenta al Pueblo Vasco con España.

El conflicto secular que enfrenta al Pueblo Vasco con España es uno de los mitos fundacionales del nacionalismo vasco. Sabino Arana Goiri elaboró su reivindicación nacionalista partiendo de tres supuestas batallas medievales que enfrentaron a los vascos con castellanos o leoneses. La existencia de un conflicto político con España, es el argumento medular de la identidad nacionalista así como el venero inagotable del victimismo político. La historia vasca considerada desde la perspectiva nacionalista es una historia de agravios realizados por España contra los vascos. La confirmación definitiva del conflicto lo hallaremos en las contiendas carlistas del siglo XIX, que son vistas como guerras de liberación nacional siguiendo las pautas inventadas por Agustín Chao. La abolición foral tras la segunda Guerra Carlista, sería la prueba definitiva del sometimiento forzado de los vascos a España. Esta genealogía de los conflictos poco o nada tiene que ver con la realidad objetiva observada por los historiadores solventes que dan fe de la normalidad de las relaciones habidas entre España y el País Vasco e interpretan las contiendas civiles del siglo XIX como

485 Op. cit. p. 117

la difícil adecuación a la modernidad de una situación particular de los vascos en el Antiguo Régimen. Pero de nada sirven las razones empíricas e históricas cuando la ideología filtra de manera interesada el pasado.

La guerra civil de 1936 con la secuela de represiones de la posguerra alimentó poderosamente la convicción nacionalista del *"conflicto vasco"*. La historiografía nacionalista hace especial hincapié en el carácter *"invasor"* del ejército español al llevar la guerra a las provincias de Gipuzkoa y Bizkaia, haciendo abstracción de que Álava y Navarra secundaron el Alzamiento de Mola y Franco y de que fueron los requetés navarros y guipuzcoanos quienes iniciaron las escaramuzas bélicas en el frente guipuzcoano. En la reconstrucción de la memoria histórica referida a aquellos acontecimientos el nacionalismo vasco ha *"revisado"* la historia para acomodarla a los postulados del *"conflicto vasco"*. No es, por lo tanto, de extrañar que Mons. Setién suscriba acríticamente el postulado nacionalista sobre el conflicto. Su firme convicción le lleva a afirmar que, "*unido a la existencia y la violencia de ETA, se daba también otra circunstancia de gran trascendencia que es importante tener en cuenta y valorar debidamente. La violencia de ETA estaba unida a un conflicto de naturaleza política*"[486]. La existencia de un conflicto vasco de naturaleza política de cuya solución dependen la *"normalización"* y *"pacificación"* de la sociedad vasca se convertirá en una de las ideas motoras del pensamiento de Setién. Este conflicto servirá, a veces, para contextualizar la violencia del nacionalismo radical y, siempre, para recordar que sin su solución no cabe hablar de una paz justa y verdadera.

Al argumento matriz del *"conflicto vasco"* vino a darle plausibilidad y verismo el inicio de las actividades del contraterrorismo, impulsado desde alguna instancia parapolicial del gobierno socialista de Felipe González, dando origen a la actividad, entre otros grupos, del GAL, que duró desde el año 1983 al 1987. La cadena de acciones y reacciones terroristas por parte del GAL y de ETA proporcionó la ilusión de una guerra cruzada entre ETA y el Gobierno Español. Pese a que el Estado español fue capaz de corregir, juzgar y condenar a quienes se extralimitaron injustamente en sus acciones represoras, quedó en la memoria de todos, la falla producida en el estado de derecho. Algo que jamás olvidaría Mons. Setién

486 Op. cit. 161

que reiteradamente saca a colación su teoría del *"conflicto vasco"* como generador de *"las"* violencias, en plural, que se daban en el Pueblo Vasco.

La condena de "*las violencias*" se convirtió a partir de los primeros años ochenta en un tema recurrente de la reflexión del obispo donostiarra. En *"las violencias"* además, quedaban englobadas las torturas padecidas por algunos miembros de ETA así como las condiciones carcelarias de estos. Esta insistencia en la denuncia de *"las violencias"* provenientes del lado opuesto a ETA hizo que las condenas de los atentados de ETA, les parecieran ambiguas y poco definidas, a muchos.

El "conflicto vasco" con todos las adherencias ocasionadas por la represión legítima del terrorismo de ETA por parte del gobierno de España fue espesando su contenido, hasta convertirse en el tema central que núcleo el discurso episcopal sobre la pacificación. Una y otra vez, Mons. Setién insistirá en que un conflicto de naturaleza política debía ser solventado mediante medios políticos, lo que supuso poner sordina a las iniciativas policiales, jurídicas y parlamentarias encaminadas a poner fin al terrorismo de ETA. La línea argumental y las razones esgrimidas por el obispo donostiarra, en torno a este tema, obtuvieron una buena acogida por parte del nacionalismo político e incluso fueron suscritas como propias por parte de esta opción política. Pero una parte de la ciudadanía vasca y la mayoría de la sociedad española no acababa de entender lo que parecía una obviedad: que el problema vasco no se cifraba en un conflicto de Euskadi con el Estado, sino en el intento de imposición de un proyecto político totalitario por parte de ETA.

La autodeterminación: ¿Aspiración o derecho?

El tercer postulado a modo de evidencia indiscutible sobre el que se asienta el edificio conceptual de Mons. Setién es el del derecho de autodeterminación del Pueblo Vasco. El derecho de autodeterminación es un instrumento jurídico que surge tras la I Guerra Mundial con el propósito explícito de procurar la paz. Sin embargo, durante el siglo XX mucha de las guerras se han llevado a cabo invocando este derecho. La autodeterminación es un instrumento político perfectamente pautado y regulado, que tiene como objetivo instaurar la soberanía de aquellas naciones sojuzgadas

bajo régimen totalitarios o colonizados por alguna potencia exterior. Para el obispo Setién, sin embargo, este derecho rebasa los dos supuestos contemplados por el derecho internacional y sitúa el derecho de autodeterminación en un nivel más general y básico, en íntima conexión con la libertad individual de las personas, "*la libertad de los individuos en la adhesión a la configuración de la propia Nación, habría de exigir también su derecho a constituirse en forma de un Estado, ya que sin este no podría subsistir. Es en esta exigencia originaria, inherente a la existencia misma de la Nación, la que es formulada en términos de la facultad de disponer de su derecho de su propia Autodeterminación, unido al derecho de poseer un territorio en el que el esa Nación habría de existir*"[487]. Parte, Setién, de la elemental afirmación de la libertad humana para desde ella efectuar el salto al nivel colectivo de la nación y afirmar, en virtud de ella que toda nación "*habría de exigir*" el constituirse en estado soberano. Es un salto temerario y en modo alguno amparado por la jurisprudencia internacional del derecho de autodeterminación, pero el obispo emérito de San Sebastian, sintiéndose fuerte, desde su tribuna moral, trata de subvertir la realidad de los derechos políticos, en base a supuestos imperativos éticos. Es por esta manera supuestamente *"ética"* de ver la política, como se ha generalizado en el nacionalismo vasco la demanda del derecho de autodeterminación, como un derecho fundamental de la persona y de las naciones. Las reflexiones del obispo Setién, así como el influjo de sus ideas en el seno del nacionalismo tienen probablemente mucho que ver en el equívoco con el que el nacionalismo vasco cultiva su demanda del derecho de autodeterminación.

En el texto anteriormente citado Setién, establece una relación de causa inexorable entre la libertad de la persona a la adhesión nacional y la subsiguiente constitución de la nación en Estado. Es esta una cadena de imperativos que ningún código de derechos políticos avala, pero constituye la médula de la ideología nacionalista, para lo cual cualquier otra institucionalización política, que no sea la del Estado propio no acaba de colmar sus exigencias[488].

487 *Un obispo ante ETA*, p. 121-122(24)

488 El derecho de autodeterminación tiene una aplicación clara e inmediata en su aspecto de autodeterminación interna; sin embargo, entendido como derecho a la escisión y ulterior constitución de un estado es fuente de infinidad de conflictos. No se trata de un derecho ni fundamental ni universal, tal como lo entienden los nacionalistas vascos. Lo que impide su carácter de derecho "fundamental" es, precisamente, su falta de "universalidad". Es decir, así

La filosofía política que subyace a la doctrina de los nacionalistas y que Setién comparte, se fundamenta en la primacía de la soberanía original de los pueblos por encima de los contratos políticos democráticos. Esta soberanía original habría de prevalecer sobre la historia política que ha generado los actuales estados nacionales de Europa e incluso sobre las constituciones democráticamente instauradas. El derecho originario de las naciones a su soberanía, facultaría al Pueblo Vasco a su independencia. Esta concepción política fundamentaría el *decisionismo* político que pretende rebasar los cauces constitucionales y los usos democráticos[489].

El derecho a decidir que esgrimen algunos nacionalismos para fundamentar un proceso constituyente, que les conduciría a la autodeterminación y a la escisión unilateral, carece de todo valor normativo en tanto en cuanto se sitúa en el extrarradio de los derechos fundamentales. Los derechos fundamentales lo son porque, según reconoce el preámbulo de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, tienen un nexo con la paz. La paz comprende, a su vez, el derecho a la vida y a la integridad personal así como los derechos civiles y políticos de la persona. La igualdad entre las personas es otro de los nexos de los derechos fundamentales.

Es sobre estos postulados, discutibles y poco sólidos como Mons. Setién construyó el núcleo de su pensamiento ético-político que sería contestado incluso por algunos de sus hermanos en la comunión episcopal. Es, por lo tanto, compresible que sus opiniones no concitaran la unanimidad de la

como los derechos fundamentales corresponden a la totalidad del género humano, el derecho de autodeterminación no es un derecho que corresponda a todos los pueblos. En palabras del constitucionalista y profesor Luigi Ferrajoli, "*Admitiendo que sepamos qué sea un "pueblo" o una minoría, es imposible generalizar este derecho a favor de todos los pueblos: ya que el mismo criterio de identificación de un pueblo será aplicable a minorías que conviven con él en el mismo territorio y que no podrán gozar del mismo derecho sin contradecir el que fue reivindicado por el "pueblo" de la mayoría*" (Ferrajoli Luigi, Sobre los derechos fundamentales, Cuestiones Constitucionales, Madrid, 2006, p. 122) Ferrajoli observa el carácter contradictorio del derecho de autodeterminación y es que llevándolo a sus últimas consecuencias, se reduce al absurdo, dado que siempre existirá una minoría con derecho a la autodeterminación allí donde una mayoría ha optado por la escisión, en aras de su identidad.

489 Acerca del "decisionismo" y el influjo del pensamiento del Carl Schmitt en la ideología nacionalista vasca he escrito el trabajo "*La Democracia en Euskadi*" , in Grand Place, nº 3, Zarauz, 2014, pp. 123-149

comunidad eclesial. Algunos suscribieron sus reflexiones por cuanto que las sentían próximas a sus posiciones ideológicas, mientras que otros nunca llegaron a compartirlas.

La Iglesia Vasca dividida frente a ETA

Hemos visto a lo largo de estas páginas que la Iglesia vasca nunca ha gozado de una gran unidad en su seno. Ya desde la Edad Media se pueden señalar enfrentamientos y disensos en su seno. Esta falta de unidad se acentuó con motivo de los enfrentamientos civiles habidos en el siglo XIX, en los que la jerarquía y su clero optaron por opciones variadas y, a veces, enfrentadas. La Guerra Civil de 1936 puso de relieve la lacerante división en el seno de la Iglesia católica vasca; división que se prolongaría a lo largo de la posguerra en la que las posiciones divergentes se consolidaron y adquirieron carta de naturaleza.

ETA fue un elemento que alteró profundamente la convivencia entre vascos y dicha alteración se trasladó de manera natural al seno de la comunidad cristiana. La sociedad vasca se enfrentó a ETA de manera dispar y a veces contradictoria, del mismo modo como lo hizo su Iglesia. Todavía esta muy viva la historia del quebranto que ETA supuso para la convivencia de los vascos, pero ciñéndonos a la Iglesia Vasca es posible detectar al menos tres posturas eclesiales frente a lo que ETA supuso para la comunidad cristiana. Una parte de la Iglesia, minoritaria pero muy activa y resuelta, compartió los posicionamientos de ETA; otra parte, mayoritaria y alineada con su jerarquía, mantuvo una actitud crítica pero comprensiva con el *"mal"* que el terrorismo suponía; finalmente hubo una minoría eclesial casi insignificante que se enfrentó a ETA y sufrió por ello el rechazo del nacionalismo e incluso de la propia jerarquía eclesial.

Cuando aquí nos referimos a ETA lo hacemos queriendo significar una organización más compleja que la integrada por sus comandos. Entendemos, aquí, por ETA el conjunto de las organizaciones y agrupaciones que configuran el MLNV, cuyo liderazgo indiscutible lo ha ejercido la organización armada. Es frente a este conglomerado del MLNV como la Iglesia vasca se ha posicionado de forma diversa y contradictoria. Desgranamos a continuación las diversas actitudes de la Iglesia vasca frente a ETA.

1. Existe una extensa literatura que ha abordado, con mejor o peor fortuna, el supuesto carácter *"clerical"* de ETA. En el mercado editorial compiten títulos espectaculares que afirman que ETA nació en un seminario o que el terrorismo vasco es una secuela del nacionalismo exacerbado de la Iglesia Vasca. En las páginas que anteceden nos hemos esforzado por razonar las concomitancias e interacciones habidas entre ETA y algunos clérigos vascos, pero en ningún caso cabe afirmar que el MLNV sea una creación de la Iglesia Vasca o haya gozado del apoyo de una parte significativa de la misma. Sin embargo, existe una parte minoritaria del clero vasco que ha mirado con benevolencia, cuando no con admiración, la labor desempeñada por la llamada izquierda abertzale y ETA. Esta parte del clero vasco, que ha considerado la acción violenta de ETA como un "mal menor", contextualizable entre otras violencias, es la que ha conformado el núcleo del movimiento *Eliza2000*, cuyos miembros se han repartido por todas las diócesis vascas, incluida la de Bayona. Con el liderazgo explicito del teólogo Félix Placer Ugarte, a quien ya nos hemos referido en un capitulo anterior y del exrector del seminario de Pamplona, Jesús Lezaun, entre otros, este movimiento realizó una adaptación de la teología de la liberación, de inspiración sudamericana, a la realidad vasca. Según esta corriente, que redefine extensivamente a los pobres como a aquellos que padecen la opresión nacional, la violencia de ETA sería el signo que denuncia otras violencias de carácter estructural cuya *"maldad"* habría que neutralizar antes de condenar lo que consideran el *"mal menor"* de la violencia etarra. Violencia que no sería sino la respuesta a violencias anteriores y subyacentes. El intento más o menos afortunado de elaborar una "*euskal teologia*", que sitúe la lucha de Pueblo Vasco por su liberación, en sintonía con el evangelio, no parece que haya trascendido del ámbito elitista reducido e hiper-ideologizado de una minoría de creyentes. Esta parte de la Iglesia Vasca no ha efectuado la condena moral de la violencia etarra, por considerarla superflua, y ello ha contribuido, poderosamente, a la sensación de que al menos una parte de la Iglesia vasca ha avalado la violencia de ETA.

2. Otra parte, tal vez, mayoritaria de la Iglesia vasca a cuyo frente se sitúan algunos de sus prelados, ha condenado moralmente la

violencia terrorista pero no siempre llamándolo por su nombre ni expresándolo con claridad. La invocación de las *"otras violencias"* entre las que, en ocasiones, se ha incluido la violencia legítima del Estado ha puesto sordina a la rotundidad de la condena moral del *"mal"* de ETA. Fue, sobre todo, Mons. Setién quien, desde una época tan temprana como el del Proceso de Burgos (1970), desempeñó una importante tarea en la confección de un argumentario en el que la violencia de ETA quedaba englobada en *"otras violencias"*, a las que en la década de los ochenta las actuaciones injustas e ilegales del GAL y otras organizaciones paraestatales, dieron alguna plausibilidad. La hegemonía del influjo del obispo Setién en esta construcción ideológica, parece innegable e incluso él mismo se ha postulado como el artífice de esta ideología, que con la excusa del discernimiento ético ha llevado el discurso casuístico hasta sus últimas consecuencias. Así hasta concluir que la paz, en el País Vasco no es posible sin la reparación de una falla, en términos de soberanía, que actúa como justificante y motor de la violencia terrorista, la cual siendo moral y éticamente condenable, encuentra alguna *"explicación"* mientras al País Vasco no se le restituya su plena soberanía. El efecto que este discurso de la Iglesia Vasca ha tenido en la sociedad vasca, en virtud de la histórica influencia de la Iglesia Vasca en la conciencia y el imaginario colectivo de la sociedad vasca, ha sido letal y está en el origen del desistimiento moral y el silencio impasible de la mayoría de la sociedad vasca ante el terrorismo de ETA. Este discurso condenatorio de ETA, pero al mismo tiempo contextualizador de su violencia, encontró muy pronto la aceptación del conjunto del nacionalismo vasco y ayudó a narcotizar las conciencias de una mayoría de la sociedad vasca. En este sentido, son explicables y, aún razonables, algunos de los reproches dirigidos a la Iglesia vasca en el sentido de no haber, siempre, hablado clara ni distintamente sobre el terrorismo de ETA.

3. A este discurso mayoritario de la Iglesia vasca, liderado por Mons. Setién Alberro, se opuso en su día el formulado por el arzobispo de Pamplona Fernando Sebastián, que condenaba éticamente, de manera explícita y clara, el terrorismo de ETA. En su famoso

epílogo al libro titulado *La Iglesia frente al terrorismo de ETA*[490], Fernando Sebastián afirmaba que según el nacionalismo vasco, "*hay un conflicto original que consiste en el no reconocimiento de los derechos políticos del Pueblo Vasco, perfectamente diferenciado, que ocupa desde siempre un territorio, injustamente ocupado por el Estado español (y en parte por el Estado francés) y al que se le niega el derecho de autodeterminarse y organizarse en un Estado independiente. Si este postulado se acepta como verdadero, todas las demás consecuencias están ya implícitamente aceptadas*". Frente esta afirmación central de Mons. Sebastián, arguyó Setién de manera apasionada en su libro *De la ética y el nacionalismo* reafirmando la existencia del llamado *"conflicto vasco"* y exonerando al nacionalismo de una posible imputación de ilegitimidad desde el punto de vista ético, en razón de sus coincidencias. Pero la exposición del arzobispo e Pamplona iba mucho más lejos en su denuncia del terrorismo etarra y refiriéndose al "entorno de ETA" afirmaba que: "*Al margen de cualquier intención política, este procedimiento (la violencia terrorista) es intrínsecamente perverso y gravemente inmoral. Es incompatible con la conciencia cristiana no solamente la ejecución de estos atentados, sino cualquier colaboración que apoye la existencia y las actividades de ETA, tanto en el orden cultural como en el social y político. En consecuencia, la conciencia católica afirma que no es lícito apoyar a las instituciones que acepten directa o indirectamente la dirección de ETA, ni es lícito apoyar de ninguna manera a aquellas instituciones que no condenan expresamente los atentados de ETA y no muestran de este modo su independencia institucional e ideológica respecto de esta organización*". Y no conforme con este análisis que implicaba en su repulsa ética a quienes de una u otra manera medraban políticamente a la sombra de ETA, Fernando Sebastián declaraba que "*Es preciso afirmar que, actualmente, los vascos no están sometidos a ninguna injusticia objetiva ni padecen una restricción de sus derechos y libertades políticas que justifique la insurrección ni la lucha armada. Por lo cual los católicos vascos y la gente de buena voluntad se encuentra en la obligación moral de desligarse de ETA y oponerse a ella, a pesar de los posibles y legítimos sentimientos nacionalistas. (...) Las actuaciones y la misma naturaleza de ETA son absolutamente inmorales. En consecuencia,*

490 *La Iglesia frente al terrorismo de ETA*, BAC, Salamanca, 2001

no es tampoco lícito apoyar en cualquier forma aquellas instituciones que colaboran con ETA, que aceptan su dirección, o simplemente no se desligan públicamente de ella mediante la condena explícita de sus crímenes y extorsiones". Este, el de Mons. Ferrando Sebastián, era un discurso que todo el mundo entendía y no estaba escrito según la técnica de la más depurada casuística, que Setién solía utilizar. Muchos fueron los cristianos que aplaudieron la decidida toma de posición del arzobispo de Pamplona, pero también arreciaron en contra suya las reacciones del nacionalismo vasco y de su obispo más reverenciado, Setién. Este enfrentamiento entre ambos obispos vascos, representa mejor que ninguna otra cosa la disparidad de la Iglesia Vasca en su posicionamiento frente a ETA. A este tercer posicionamiento frente ETA cabe adscribir a un reducido, pero prestigioso, número de sacerdotes que aún ganándose las represalias de obispos como Setién, tuvieron el arrojo y la lucidez de formular un posicionamiento claro y distinto frente a ETA, desde los valores cristianos, incontaminados por el nacionalismo. El reducido número de sacerdotes reunidos en el Foro El Salvador, se posicionaron frente a ETA, desde postulados cristianos distintos a los esgrimidos por una parte de la jerarquía eclesial vasca. En la nómina de ilustres sacerdotes vascos que padecieron los rigores de ETA o de la jerarquía eclesial que los sancionó, brillan con especial reflejo los nombres de Rafael Aguirre, Antonio Beristain, Fernando García de Cortazar, Miguel María Sagües, Jaime Larrinaga, Alfredo Tamayo y algún otro... que salvaron la cara de la Iglesia Vasca del naufragio colectivo padecido frente a ETA.

La discordia y la división en el seno de la Iglesia vasca, son características que tienen una vieja raigambre y han ido manifestándose a lo largo de su historia. El historiador Fernando García de Cortazar, precisa con acierto esta característica de la Iglesia vasca, que ha ido acrecentándose a lo largo de la historia, hasta constituir una nota relevante de su identidad orgánica: "*por mucho que se pretenda disfrazar la realidad eclesial bajo capa del pluralismo, la Iglesia Vasca, mas que cualquier otra región de España, es una iglesia erosionada por la división y la polémica. La Iglesia Vasca, sobre todo la del siglo XX, la que contempla la irrupción de las ideologías nacionalistas no ha vivido en situación de diálogo sino de polémica, que es muy distinto. Y en esas polémicas buena parte de la credibilidad de la Iglesia Vasca se ha perdido.*

A medida que un sector de la Iglesia apretaba el acelerador en la afirmación de la nacionalidad vasca se desataban tensiones en el cuerpo clerical y desconcierto entre los fieles"[491]. No es descabellado pensar que el *"desconcierto"* de los fieles, que señala F. García de Cortazar en su texto, está entre las causas determinantes de la creciente desafección de los fieles vascos hacia una iglesia dividida y volcada en la *"polémica"* nacionalista. El nacionalismo vasco se generó históricamente en los aledaños de la religión cristiana y fue el clero vasco quien más y mejor laboró por su legitimidad y difusión, hasta confundirlo con la tarea evangelizadora. Una parte del clero vasco y de su jerarquía, han convertido la religión salvífica del cristianismo, en una religión de la liberación sociopolítica y salvación cristiana; identificando el destino divino del hombre vasco con la plena realización de su identidad política. Es por esta identificación entre lo divino y lo humano por lo que, el clero nacionalista, siempre ha entendido que su tarea pastoral nada tenía que ver con *"hacer política"*.

491 *Iglesia vasca, religión y nacionalidad en el siglo XX,* Txertoa, San Sebastián, 1988

OTRA IGLESIA FUE POSIBLE

Del análisis histórico efectuado hasta el momento, tal vez, podría desprenderse que la extrema polarización que se dio en el País vasco, tanto antes como después de la Guerra Civil, determinó la existencia de una sociedad y una iglesia enfrentadas de manera irreconciliable. Nos hemos referido a la Iglesia de los vencidos y a la Iglesia de los vencedores, pero ello no nos debe conducir a la constatación maniquea de dos iglesias enfrentadas y antagónicas. Hubo una tercera vía que influyó de manera importante en el acontecer histórico de la iglesia de la posguerra. Se trata de una iglesia posibilista que vuelve a tener en el Seminario de Vitoria su centro difusor, aunque el perfil de su claustro haya variado. Es una Iglesia obligada a navegar entre dos orillas de las que en una se cultiva el más rancio nacionalcatolicismo, mientras que en la otra se restañan las heridas causadas por una guerra que alienta el sentido victimista por la quiebra de una religiosidad, que confundía la religión con una determinada opción política abertzale. En medio de ambas orillas se desplegó una corriente que fue más allá de las ideologías políticas y tuvo en la fe su principal asidero.

Esta tercera vía cobra, ahora, actualidad en medio de una obligada reflexión impulsada por la masiva secularización de la sociedad vasca con el consecuente abandono de las tradicionales prácticas religiosas por parte de la mayoría[492].

492 Joseba Arregi en su libro *El terror de ETA*, Tecnos, Barcelona, 2015 levanta acta del proceso

Con el comienzo del siglo XXI se han operado algunos cambios significativos en el ámbito institucional de la Iglesia vasca y sus máximos responsables obedecen a un perfil menos ideologizado y nacionalista que sus predecesores. Los obispos Munilla, Iceta y Elizalde pertenecen a una generación no lastrada por la Guerra Civil y tienen una visión distinta respecto al "*conflicto vasco*" que polarizó la acción pastoral de quienes les precedieron.

Es significativo que en las jornadas sacerdotales celebradas en febrero de 2015 en el Santuario de Loyola el ponente, Pako Etxebeste antiguo colaborador de Mons. Setién, titulara su ponencia "*Ayúdemos a vivir en proceso de fe encarnando el Evangelio de Jesús*", proponiendo como modelos pastorales a José María Arizmendiarrieta y Ricardo Alberdi entre otros. El mencionado ponente explicaba la necesidad de "*superar el paso de la ideología para entrar en la vida teologal*". Una Iglesia vasca menos ideologizada es lo que demandaron, en su día, Arizmendiarrieta y Alberdi. Ambos sacerdotes encabezaron una acción pastoral centrada en lo social y despegada del tema del "*conflicto vasco*", entendido este en clave nacionalista. Tanto Arizmendiarrieta como Alberdi fueron censurados por algunos de sus compañeros al entender que hacían dejación del "hombre vasco" como centro de su acción pastoral. Paradójicamente, las orientaciones pastorales de Arizmediarrieta y Alberdi terminaron por imponerse y son hoy motivo de reflexión y emulación.

Es todavía prematuro aventurar un juicio histórico a cerca de esta tercera vía que contiene "*in noce*" un posible proyecto de la futura iglesia vasca, pero cabe señalar algunas tendencias e ideas mayores contenidas en la acción pastoral de sus representantes más significativos. Esta iglesia posibilista, que hubo de navegar entre dos aguas, tiene algo de heroica y es cosa sabida que los héroes no suelen proliferar y su acción suele revestir un sentido que en términos teológicos cabría señalar como "profético". Ante una realidad tan difícil de evaluar como compleja de analizar, hemos optado por presentar tres biografías, que por su significado, bien pueden dar una idea

acelerado de secularización y constata que *"se trata de una secularización como un rescate de atributos divinos del mundo de la trascendencia para trasladarlos a la inmanencia de la historia por medio del cambio del sujeto de quien se predican esos atributos de perfección y de absoluto"*. El cambio de sujeto lo localiza J. Arregi la sacralización del pueblo vasco y su nación victimizada

de la profunda catarsis operada en algunos creyentes vascos tras el lacerante drama de la Guerra Civil. José María Arizmendiarrieta, Ricardo Alberdi y José de Arteche son tres héroes, en el sentido de los trágicos griegos, que representan perfectamente la existencia de otra Iglesia Vasca que fue capaz de superar el trauma de la contienda civil, centrándose en una espiritualidad y una práctica religiosas, que poseían la vigencia de la autenticidad y la entrega. Se trata, sin duda, de la superación de las ideologías por la fe.

Arizmendiarrieta Jose María (1915-1976)

José María Arizmendiarrieta nació en Markina, el día 22 de abril de 1915, en el caserío Iturbe situado en la vecindad de Barinaga. Markina con sus casas blasonadas posee un inequívoco aire señorial. A comienzos del siglo pasado su población rozaba los dos mil habitantes. Markina poseía a comienzos de siglo una sólida tradición cultural que venía avalada por ser lugar de residencia y cuna de algunos de los Mogel. También Pedro de Astarloa vivió en Markina cuando disfrutaba de los beneficios de un curato, antes de asentarse en Durango y Madrid. El prestigioso humanista alemán, Guillermo de Humbolt, también conoció la villa de Markina con ocasión de su visita a Juan Antonio Mogel. Y eran de Markina los tres hermanos y sacerdotes Domingo, Alberto y Celestino Onaindia, siendo este último fusilado, en octubre de 1936 tras ser apresado por los franquistas en Elgoibar, lugar próximo a su villa natal.

La escuela rural a la que José María comenzó acudir, era una de las que se habilitaban en las aldeas rurales a cargo de los padres de los alumnos y tenían por tanto un carácter privado. Los maestros eran personas que se consideraban idóneas, aun cuando la mayoría de las veces carecían de una formación específica. Cobraban en especie y se encargaban también de enseñar el catecismo a sus alumnos. La lengua que se utilizaba en la pequeña escuela rural era el vascuence ya que Arizmendiarrieta desconocerá el castellano hasta su acceso al seminario.

Es en este ambiente euskaldun, rural y apegado a un modo de vida tradicional donde el niño Arizmendiarrieta, comienza a destacar por su viva inteligencia y carácter despierto. De forma natural sus pasos se encaminan al seminario ya que esta era una alternativa deseada en su

medio, incluso preferible al mayorazgo que de permanecer en su caserío le hubiera correspondido. Fernando Molina, su biógrafo, destaca la fuerte vinculación que Arizmendiarrieta mostrará con su madre y la influencia determinante de esta en la vocación sacerdotal de su hijo.

La niñez de Arizmendiarrieta es semejante a muchos de los que en el seminario serán sus compañeros y su perfil biográfico es muy similar al de algunos de los profesores que más han de influir en él. José Miguel Barandiaran y Rufino Aldabalde, sus profesores, pertenecen al mismo medio rural y fueron educados en las mismas pautas culturales que el niño del caserío Iturbe.

Para determinar el grado de preparación del candidato a ingresar en el seminario, Arizmendiarrieta es examinado en Markina por Domingo Onaindía, hermano de Alberto y Celestino, que había sido profesor en el seminario de Castillo-Elejabeitia, donde pretende ingresar el niño Arizmendiarrieta. Cuando Arizmendiarrieta accede, en el año 1927, al seminario de Castillo-Elejabeitia situado en valle de Arratia, este centro contaba con un total cientotreinta alumnos correspondientes a los dos primeros cursos de humanidades. En el seminario había dos grupos naturales de seminaristas, formados según la lengua materna de cada cual; la mayoría, de origen rural, lo formaban los vascoparlantes.

El año 1931, Arizmendiarrieta ingresa en el Seminario recién inaugurado de Vitoria para cursar el quinto curso de humanidades. A su llegada a Vitoria, el joven seminarista se encontró con un ambiente que su biógrafo Fernando Molina describe con acierto, "*La política invade con intensidad la vida del Seminario Sacerdotes como Larrañaga, Alberto Onaindia o José Ariztimuño escriben en la prensa nacionalista, promueven la afiliación al sindicato nacionalista Solidaridad de Obreros Vascos e imparten conferencias y cursillos de sociología donde reúnen a jóvenes trabajadores para el estudio de la doctrina social de la Iglesia y la identidad del Pueblo Vasco. El seminario, caja de resonancia de los conflictos sociales, no permanecía aislado de tal atmósfera. Tradicionalmente la ideología predominante en la iglesia vasca y en sus seminarios, tanto en el claustro como en el alumnado, había sido el integrismo, cuya base residía en la identificación entre iglesia y sociedad, entre religión y política el carlismo fue la opción más dinámica y era mayoritaria entre los seminaristas de origen alavés. Pero el nacionalismo había ido*

creciendo, sobre todo en los seminaristas de Bizkaia y Gipuzkoa"[493]. Recién inaugurado el nuevo seminario, el obispo Mateo Múgica había puesto al frente del mismo, como rector, a Román Laspiur y a José Miguel Barandiaran como vicerrector. Laspiur, sería pronto sustituido por Ezcarzaga quien tendrá que dirimir en la sorda batalla que enfrentaba al claustro vitoriano entre dos sensibilidades: la tradicionalista y la vasquista. Ezcarzaga con la anuencia de D. Mateo Múgica, optó por apoyar la sensibilidad que J.M. Barandiaran representaba desde hacía años.

En el área de humanidades figuraba entre los profesores D. Manuel Lecuona amigo y colaborador de Barandiaran y futuro Presidente de Euskaltzaindia. Lecuona junto a Barandiaran fue el artífice de la fundación de la Academia Kardaberaz en el año 1924. Lecuona daba clases de gramática vasca y Arizmediarreta fue desde el principio uno de sus alumnos aventajados y ya desde el primer curso en Vitoria comienza a adiestrase en la escritura euskerica y confecciona los primeros textos que son corregidos por D. Manuel.

En sintonía con los escritos de *Aitzol*, Arizmendiarrieta piensa que la promoción de la identidad nacional es un camino idóneo para construir una iglesia cercana al pueblo y preservar el cristianismo del Pueblo Vasco. En el año 1933 comienza a escribir sus primeras colaboraciones periodísticas en las páginas de la revista *Ekin*, iniciando con ello una actividad que perdurará toda su vida.

Arizmendiarrieta Escritor

Muy pronto, tras llegar a Vitoria, Arizmendiarrieta cobró protagonismo en el seno de la academia Kardaberaz. Arizmendiarrieta es un seminarista *"abertzale"* y en sus escritos casi adolescentes se manifiesta con entusiasmo a cerca de los tópicos nacionalistas. La frontera entre Euzkadi y Castilla, es para el joven seminarista una frontera moral en la que lo cristiano se empareja a Euzkadi y a Castilla corresponde todo lo malo. El nacionalismo lo asume no como un partido político, sino como el resurgimiento de una conciencia que ha de regenerar las virtudes ancestrales de su Pueblo. Nada original, en

493 Molina F., José María Arizmendiarrieta, Mondragón, 2005, p. 176.

definitiva; son los tópicos que Onaindia, *Aitzol* o Larrañaga utilizan en sus escritos y tienen una honda repercusión en el joven seminarista.

En el año 1933 José María Arizmendiarrieta y otros cuatro compañeros crean, dentro del marco de la Academia Kardaberaz, un grupo de trabajo centrado en la promoción del euskera. El lema del grupo sería "*Aurrera beti*" y hacen suya la enunciación de Agustin Kardaberaz que rezaba "*Euskarak burua jasotzea, jainkoak nai du*"; su primordial finalidad era convertir el euskera en un óptimo instrumento al servicio de la evangelización del Pueblo Vasco. *Kardaberaz bazkuna* será el nombre del grupo y Arizmendiarrieta se convierte muy pronto en el animador y líder del grupo y será él quien redacte los estatutos.

Kardaberaz Bazkuna, se convierte para el joven estudiante de teología en su gran pasión y en ella despliega sus dotes organizativas y su gran capacidad de trabajo. Organiza la edición de textos elaborados en euskara y traduce los apuntes de clase de sus profesores. Su destreza es grande y perfecciona sus conocimientos gramaticales, al tiempo que elabora léxicos específicos para los temas tratados. A través de sus profesores Barandiaran y Lecuona entra en contacto con la principal institución cultural de la anteguerra: Eusko Ikaskuntza-Sociedad de Estudios Vascos.

Simultáneamente a sus esfuerzos a favor de la regeneración de la cultura vasca, se abre en J.M. Arizmendiarrieta una creciente inquietud e interés por los temas *"sociales"* y no será ajeno a ello su profesor de sociología Juan Thalamás Labandibar.

Juan Thalamas, junto a Rufino Aldabalde, tendrán un influjo determinante en la formación y ulterior desarrollo pastoral de José María Arizmendiarrieta. Juan Thalamas, de ascendencia judía y natural de Irun, desconocía el euskera pero fue uno de los discípulos aventajados de José Miguel Barandiaran en las cuestiones referidas a la etnología y la antropología. Parte de su formación sacerdotal lo realizó en el Seminario de Saint Sulpice de París, a donde también acudió Rufino Aldabalde. Thalamas, destacado miembro de la escuela antropológica fundada por J.M. Barandiaran, es autor de notables estudios a cerca de la mentalidad tradicional vasca, así como de la sociología rural. Thalamas escribió, también, sobre los modelos teológicos de X. Zubiri y P. Axular.

Thalamas formaba parte del claustro de profesores del seminario de Vitoria y fue el continuador de una de las principales preocupaciones de Barandiaran a cerca de la *"pastoral social"* que debía revestir nuevas formas. Thalamas era profesor de sociología religiosa y sus enseñanzas hallaron una pronta floración en la mente de José María Arizmendiarrieta, que se sintió atraído por la *"cuestión social",* que nunca habría ya de abandonar.

El año de 1934 fue un año convulso en España tanto en lo político como en lo social. La revolución social en ciernes hizo saltar todas las alarmas y la cuestión social pasó a ocupar un lugar preferente en las preocupaciones de los profesores y alumnos del Seminario de Vitoria. Thalamas pretendía descender de la abstracción teórica de las formulaciones sociales de la iglesia al entorno concreto del País Vasco. En sus análisis de la realidad social vasca Thalamas distinguía, por ejemplo, entre el socialismo del entorno vizcaino y el eibarrés. Era de la opinión de que el socialismo en su versión eibarresa, revestía valores que eran asumibles debido a la sensibilidad más *"vasquista"* del mismo. Arizmendiarrieta, quien tenía parientes de orientación socialista en Eibar, asumía con interés y compromiso las enseñanzas de su profesor. Una vez iniciado en la cuestión social a través de las enseñanzas del profesor Thamalas, esta se convertirá en el eje de la acción pastoral de Arizmendiarrieta y determinará toda su vida. Con Thamalas siempre mantendrá la relación e incluso la colaboración, pero la mente inquieta del joven estudiante de teología se nutrirá también de otras fuentes que le proporcionaran una visión completa y nueva del quehacer de la iglesia en el ámbito social.

En sus lecturas del diario Euzkadi topa con los artículos elaborados por José de Arteche, quien divulga en el diario nacionalista los trabajos de la revista *Esprit*, al que tras la guerra civil, el propio Arizmendiarrieta tendrá entre sus principales fuentes de información y reflexión.

La iglesia trata de ponerse al día en lo que a la doctrina social se refiere y la encíclica *Quadragessimo anno* del Pio XI trata de avanzar en la línea abierta por la *Rerum Novarum* de Leon XIII. Según la interpretación que Thalamas realiza de la encíclica de Pio XI, la iglesia no pretende abolir el capitalismo sino transformarlo, ya que en definitiva de lo que retrata no es de una crisis económica, sino espiritual. En esta longitud de onda de "*crisis cultural*" laborarán los sacerdotes nacionalistas como Policarpo

Larrañaga, Alberto Onaindia y el propio Ariztimuño, cuando siguiendo la teoría de Barandiaran entienden, que solo recuperando y fortaleciendo los rasgos de la propia identidad cultural cabe hacer frente a la crisis desatada.

¿Pero cual es la cultura que hay que reconstruir? ¿Cuál es el modelo cultural genuinamente vasco? La respuesta se encontraba en la teoría de Barandiaran según la cual existe una cultura vasca genuina y ancestral cuyos *"rasgos"* característicos de hallaban todavía vivos en la cultura rural de los caseríos vascos, pero Arizmendiarreta conoce también, *La Casa Solar Vasca* el libro de Engracia Aranzadi en el que se ensalza, se propone como cultura "nacional" aquella que aún se conservaba en los caseríos vascos gracias a la estructura troncal de la familia y en la casa solar.

Esta cultura rural y tradicional, enaltecida por Mogel y Domingo Aguirre, será contrapuesta a la urbana y fabril de carácter exógeno que invade los valles y las ciudades vascas. Engracio Aranzadi hace suyos los tópicos de los tratadistas del siglo XVIII y describe al Pueblo Vasco como la extensa familia elegida por Dios y asentada en la casa solar vasca. Arizmendiarrieta se reconoce en éste modelo cultural pues no es otra la cultura desde la que el emerge y asoma al mundo. Las encíclicas papales también participan de la idealización de la cultura rural como sustento de una sociedad en la que el campesino propietario "*se gana honesta y honradamente la vida*".

Pero la rémora histórica que la iglesia arrastra oponiéndose a la modernidad y a la secularización galopante de la sociedad industrial, no impide que las ideologías de la modernidad ganen terreno y el mundo se vea sacudido por nuevas y poderosas tensiones que pronto estallaran en España y en Europa. Todo el constructo ideológico del nacionalismo étnico y de la iglesia anti-moderna, no es bastante para que contrarrestar el implacable avance del socialismo revolucionario y del fascismo en su forma de nacionalismo extremo. La guerra está a punto de echar por tierra los esfuerzos regeneradores de quienes confían arrostrar el futuro, mediante una revigorización del pasado y de la cultura tradicional. También José María Arizmendiarrieta se verá arrastrado por los acontecimientos y la guerra acabará con sus experimentos en el Kardaberaz Bazkuna y en los laboratorios de sociología dirigidos por Thalamas y Barandiaran.

El "gudari" Arizmendiarrieta

El día 18 de Julio de l936 Arizmendiarrieta se hallaba se vacaciones en el caserío Iturbe de Markina. El día 21 de Julio en el periódico *Euzkadi* leía con sorpresa la nota escrita por el presidente del EBB Juan Ajuariaguerra, alineándose con el poder constituido de la República. El día 1 de Agosto el joven estudiante de teología entraba en la caja de reclutamiento. Seis días más tarde, el día 6 de Agosto, se hacía pública la pastoral del Obispo D. Mateo Mugica en la que se consideraba ilícita la alianza de los nacionalistas vascos con el Frente Popular. Se abre un compás de espera en el que Arizmendiarrieta absorbe expectante las noticias que llegan del frente y las relacionadas con la tramitación del Estatuto de Autonomía en Madrid. Cae San Sebastián y comienza la represión de los sacerdotes vascos por parte de los sublevados. Celestino Onaindia, sacerdote de Markina, es fusilado junto a *Aitzol* y otros curas bien conocidos por Arizmendiarrieta. Los profesores más admirados por él, toman el camino del exilio. Es impensable retomar el curso académico.

José Maria Arizmendiarrieta es, por fin, llamado a filas y se alista en las milicias nacionalistas y es asignado a la redacción del periódico *Eguna* donde se reencuentra con su amigo Agustin Zubikarai, de Ondarroa, de quien había sido compañero en el seminario de Castillo-Elejabeitia[494].

Zubikarai era el director efectivo del periódico, que se editaba íntegramente en euskara. Eusebio Erkiaga, otro nombre de ilustre de la literatura euskaldun, formaba, también, parte de la redacción. Todos los miembros de la redacción compartían la ideología nacionalista. *Eguna* se fundo a raíz del desarrollo de la hoja del mismo nombre que comenzó formando parte del diario *Euzkadi*, órgano oficial del PNV, que era dirigido por el periodista y poeta Esteban Urkiaga, "*Lauxeta*". Arizmendiarrieta estaba, pues, rodeado por lo más granado de las letras euskaldunes del momento y tenía razones sobradas para encontrase a gusto en su destino militar. José María escribe sobre temas religiosos e identitarios, pero ocupan un lugar importante los temas sociales y la crítica al capitalismo.

494 Actual Artea

Pero no duró mucho la relativa estabilidad que su destino de periodista le proporcionaba y ya en mayo de 1937, cuando cae Eibar, y las tropas franquistas comienzan el avance definitivo y el Gobierno Vasco con su Lendakari al frente se ven obligados a abandonar Bilbao. También Arizmendiarrieta se vio forzado a huir y tras una larga peripecia que le llevó a San Sebastián, Lazkano y Markina fue finalmente detenido en Bilbao al ser denunciado por el taxista que le condujo de Markina a Bilbao.

Arizmediarrieta fue sometido a un consejo de guerra que le sentenció a seis años de cárcel, pero solo estuvo un mes en prisión, desde el 13 de Julio hasta el 12 de Agosto de 1937. Con veintidós años José María conocía el horror de la guerra y la desventura de la cárcel, pero su vocación sacerdotal perduró y otra vez acudirá al seminario para concluir sus estudios eclesiásticos. Esta vez será en Vergara donde ingresará para cursar los últimos cursos. El seminario de Vitoria era aborrecido por los sublevados y optaron por trasladar el seminario al antiguo edificio habilitado por Xabier de Munibe y sus caballeritos de Azkoitia. Javier Lauzurica había sido nombrado por el Vaticano, como sustituto de Monseñor Mateo Mugica, y se aprestaba a *"españolizar"* a su clero y a su grey.

Rufino Aldabalde: "Solo sacerdote y siempre sacerdote"

El obispo Lauzurica fue socorrido por su amigo Alberto Onaindia, en los primeros días de la guerra civil. Lo ocultó e hizo posible que se embarcara rumbo a Francia. Pero mientras el canónigo Onaindia pensó que se dirigiría a Roma para informar al Vaticano sobre la justicia de la causa nacionalista, Lauzurica ganó rápidamente el bando de los sublevados para allí ofrecer sus servicios. Franco lo tuvo en gran estima y lo recomendó personalmente para hacerse cargo de la diócesis vasca comentando que "*tengo un obispo para Vitoria, Es un hombre que hablará de Dios hablando de España*". Con semejante recomendación y toda la pasión de la que era capaz, el obispo Lauzurica determinó proseguir con la Cruzada y "*regenerar*" a su clero. El seminario que habría sus puertas en Bergara, el día 6 de Diciembre, ocupaba un lugar destacado en los planes restauradores del sustituto de Múgica.

En la huida por barco propiciada por Alberto Onaindia Lauzurica coincidió con otro amigo del canónigo que no era otro que Rufino Aldabalde. Ambos no se conocían hasta zarpar apresuradamente rumbo a San Juan de Luz, pero a partir de aquella singladura sus destinos correrían parejos. Lauzurica quedó vivamente impresionado por la personalidad de Aldabalde y al reabrir el Seminario en Bergara confió la dirección espiritual del centro a este.

Rufino Aldabalde había nacido en un caserío de Aia (Gipuzkoa) en el año 1904 y tanto su extracción social como el entorno cultural de que provenía, tenía grandes semejanzas con el de Arizmediarrieta. Ambos desconocían, prácticamente, el castellano hasta acceder al seminario y eran genuinos representantes de la cultura vasca rural. Según F. Molina tenía "*un carácter terco, fanfarrón y violento, así como un ferviente abertzalismo*"[495]. Pero durante unos ejercicios espirituales a los que asistió a los diez y ocho años el joven Aldabalde "*se convirtió*" dando un giro a su vida. Desde ese episodio de su vida se interesó por los estudios y entró a formar parte de los selectos grupos organizados en torno a D. José Miguel Barandiaran.

Cuando le faltaban dos cursos de teología, para culminar sus estudios eclesiásticos R. Aldabalde, se trasladó al seminario de St. Sulpice situado en Issy les Moulineux, en las afueras de Paris, donde J. Thalamas le precedía. Ambos pretendían dedicarse al apostolado social.

El seminario de St. Sulpice fue creado por los seguidores de Pierre Berulle, destacado lider espiritual del siglo XVII y fundador de la orden de los Oratorianos, que tenía por objetivo la reforma del clero. Para iniciar la regeneración espiritual del clero francés Berulle se había inspirado en los místicos castellanos Teresa de Jesús y Juan de Avila. El bayonés Juan Duvergier d´Hauranne, Abad de St. de Cyran, entabló una gran relación personal con Berulle de quien muchos le creían sucesor. Pierre Berulle, es creador de una línea espiritual centrada en el vínculo de amor con la persona de Cristo, que está en el origen de la llamada Escuela francesa de espiritualidad de gran arraigo en el clero francés.

495 Molina F., op. cit. pág. 184.

Tanto Thalmalas como Aldabalde, quedaron prendados de la espiritualidad entronizada en St. Sulpice y fueron sus valedores y propagadores en el seminario de Vitoria. Fue Aldabalde el artífice y promotor de lo que se conoció como el Movimiento sacerdotal de Vitoria y que incidía en una fuerte formación espiritual del clero. A partir del año 1933 Aldabalde es en animador principal del movimiento e impulsa la organización de tandas de ejercicios espirituales para los sacerdotes.

Cuando Lauzurica conoció a Aldabalde de inmediato confió en el la tarea de "desideologizar" y regenerar a sus seminaristas. Aldabalde y Arizmediarrieta se conocieron en el seminario de Bergara y ambos se compenetraron perfectamente iniciándose una amistad profunda y duradera. Aldabalde era un hombre de acción que poseía una personalidad arrolladora y carismática. Era un hombre pragmático y poco dado a la abstracción ideológica, era un hombre en quien José María Arizmendiarrieta se reconoció. Antes de serle confiada la dirección espiritual del seminario de Vergara, Aldabalde había viajado por toda Europa y conocía las experiencias pastorales de Francia, Suiza, Bélgica y Alemania y conoció personalmente a Cardjin, el gran impulsor de la Acción Católica en Bélgica. Aldabalde contagiará a los seminaristas de Bergara su inquietud por lo social, que llegará a sustituir a la preocupación por lo político, que había polarizado a una gran parte del clero vasco de la anteguerra. La pastoral social, junto a una espiritualidad de índole cristológica, serán las dos aportaciones de Aldabalde a los seminaristas cuya dirección espiritual ejerce.

La vida es una misa

José María Arizmendiarrieta sintoniza de lleno con las directrices de Aldabalde y comienza a profundizar en su vocación por las cuestiones sociales, poniendo en sordina sus anteriores inquietudes "*abertzales*". Arizmendiarrieta no da la espalda a las enseñanzas y aportaciones de Lecuona, Barandiaran y Thalamas, sino que las sitúa en un marco más amplio y en un contexto más complejo donde todo quedará imbuido por una profunda espiritualidad de carácter ascético y perfección personal. "*La vida ha de ser una misa continuada*" era uno de los lemas de Aldabalde y en la que Arizmendiarrieta encuadrará su misión sacerdotal en una exigencia personal de santidad y absoluta entrega.

"*Siempre sacerdote*" era otro de los lemas de Aldabalde y Arizmendiarrieta comprendió que un sacerdote se debía a todos y no podía hipotecar su sacerdocio al servicio de una partido o de una parte de la sociedad. El Pueblo Vasco pierde su nítido y exclusivo perfil, para convertirse en el Pueblo de Dios que se confunde con la sociedad toda. Según F. Molina, "*Rufino Aladabalde fue la persona que más influyó en su personalidad. Evidentemente actuó sobre un terreno sembrado y fértil, pero sin su figura no puede entenderse no ya la orientación social de su ministerio futuro, sino la espiritualidad sacerdotal que lo animó hasta la muerte. Desde este primer curso en Vergara fue el seminarista preferido por Rufino. El más mimado, el más querido*"[496].

Es tiempo de maduración y de entusiasmo espiritual para José María, pero otra vez terciará la guerra aún reciente y es llamado a filas está vez por al ejercito de Franco. Cumple su servicio militar en Burgos, pero está ya en comunicación con Aldabalde quien vela por él desde la distancia e incluso viaja a Burgos para visitar a José María. En Burgos se relaciona con otros seminaristas y estudiantes vascos que "*seguían siendo fieles a la causa nacional vasca, si bien sería excesivo decir que a estas alturas fuesen activos nacionalistas*", apunta su biografo[497]. En Burgos Arizmendiarrieta llegará a convivir con Luis Villasante quien sucedería al frente de Euskaltzaindia, la Real Academia de la Lengua Vasca, a Manuel Lecuona. De Burgos regresa definitivamente al Seminario de Vitoria y allí secunda en sus actividades a Rufino Aldabalde y concluye su formación sacerdotal.

La Guerra Civil había terciado en la formación del seminarista Arizmendiarrieta y supuso como para casi todos, un punto de inflexión definitivo en su vida. Para muchos nacionalistas la guerra era el acontecimiento que hacía buena la teoría del País Vasco ocupado y sojuzgado, que una gran parte de la iglesia vasca dará por cierta en lo sucesivo. Pero, para otros como Arizmendiarrieta la guerra supondrá el desvanecimiento de una ensoñación fruto del ensimismamiento étnico, pero no por ello postularán la unión de la religión y la política, que el franquismo sintetizará en su nacionalcatolismo castizo y cutre. Arizmendiarrieta elevará su punto de mira y encontrará una nueva dimensión donde alojar a vencedores y a vencidos en busca de compasión y perdón.

496 Molina F., op. cit. p. 184.

497 Molina F., op. cit. pág. 199.

En una alocución previa a la ordenación sacerdotal, Rufino Aldabalde se dirigió así quienes iban a ser consagrados, "*¡Que predicaciones se oyen ! Y creen hacer Patria, la única manera de hacer Patria es dando a las almas lo que necesitan: Evangelio y eucaristía. Por eso lo mejor es no tener, ni siquiera en el corazón, ninguna idea política, sino sólo ser y sentirse íntegramente sacerdote*"[498].

El sacerdocio cooperativo

El 21 de diciembre de 1940 José María Arizmendiarrieta es consagrado sacerdote y el día 1 de Enero de 1941 se celebra en Markina su primera misa solemne. Arizmendiarrieta es destinado como coadjutor de la Parroquia de Mondragón a donde acude el día 5 de Febrero. El cargo de modesto coadjutor de Mondragón lo ocupará hasta su muerte en el año 1976, pero en los treinta y cinco años que permanece en Arrasate su figura cobrará una dimensión mundial y será el artífice del mayor proyecto empresarial y social que ha conocido el País Vasco.

Si nos hemos dilatado en los aspectos biográficos y formativos José María Arizmendiarrieta no es por un capricho personal ni por el prurito de hacer micro-historia, sino por el interés que reviste la personalidad de Arizmendiarrieta a la hora de contrastar con una cierta "*teología de la nación*", predominante en el clero vasco, otra "*teología de la cooperación*" que es la que el coadjutor de Mondragón elaboró. La personalidad de Arizmendiarrieta, profundamente enraizada en la cultura tradicional vasca, es al mismo tiempo el exponente práctico de todas las virtualidades que presenta en contacto con una biografía, donde la excelencia personal – la "*santidad*", en este caso – se convierte en imperativo ético.

Arizmendiarrieta es el revelador del potencial que encierra la "*cultura vasca*", tal cual la entendían Barandiaran y su escuela, cuando es puesta al servicio del hombre y no es convertida en idolatrado fetiche ideológico. Es cuando Arizmendiarrieta pone los ojos en la *"sociedad"* vasca, más allá de la abstracción del *"Pueblo"* vasco cuando la plasmación práctica de una cultura tradicional se revela útil y eficaz. Era el sueño de Barandiaran, que

498 Molina F., op. cit. pág. 212.

su escuela malogró en aras de convertir a la cultura vasca tradicional en señuelo para oponerse a la crisis inherente a la modernidad. Los *"rasgos"* genuinos de la cultura vasca, a los que Barandiaran se refirió, no son debidamente interpretados desde la estrecha perspectiva nacionalista de *Aitzol* o de A. Onaindia, sino que habían de ser interpretados desde una óptica *"universal"* al servicio del hombre vasco. Es el mérito de Arizmediarrieta y es la herencia de su peculiar *"teología"*. Es la teología que mira al futuro y a lo posible, en contraste con la mirada dirigida al mito de una cultura fosilizada en un "*Pueblo*" extraviado en la senda de la historia. En el lecho de su agonía Don José María Arizmendiarrieta susurrará estas palabras que son todo una declaración programática "*mirar atrás es una ofensa a Dios; hay que mirar siempre hacia delante*", era la invocación a lo posible, a Dios que es siempre futuro y posible.

También la idea de la patria es una opción abierta para Arizmendiarrieta, ya que "*la patria bien entendida no es solamente la tierra de los padres, sino también la de los hijos, y que padres e hijos, generación pasada, presente y futura, constituyen el cauce tanto de las energías vitales como de los valores más trascendentales*"[499]. Es una idea progresiva y no estática de la patria, donde el trabajo ocupa el lugar central en la progresión de la historia y de la sociedad.

La profunda espiritualidad del coadjutor de Mondragón implica todos los aspectos de la actividad humana y es así como valorando la significación religiosa del trabajo, llegará a formular la idea de la "*espiritualidad de la economía*". Al asociar el hombre su actividad al proceso creativo de Dios, el trabajo cobra una nueva dimensión, puesto que "*el desarrollo económico no es para el cristiano solamente una ocasión para practicar una serie de virtudes cristianas, como pueden ser la honradez, la valentía, la caridad... La espiritualidad del desarrollo económico halla su más profunda raíz en los misterios fundamentales del cristianismo*"[500]. Cuando Barandiaran cifraba en el concepto de "*gizabidea*" el compendio del humanismo vasco, carecía este de la adecuada dimensión histórica; en efecto, tal como se efectuaba la reivindicación del humanismo vasco, por parte de Barandiaran y su escuela, se

499 *El hombre cooperativo*, Azurmendi J., pág. 652.

500 F. Molina, op. cit. pág. 527

consideraba el "*gizabidea*" como el contenedor de las virtudes acumuladas por la etnia, en el transcurso de su historia milenaria, y cuya función era la de hacer de baluarte ante los cambios no deseados de la modernidad. Arizmendiarrieta, por el contrario, no mira atrás sino al futuro y su humanismo es una proyección abierta más allá de la étnia.

Algunos nacionalistas vascos han achacado a José María Arizmendiarrieta el haber dado la espalda a su pasado abertzale y no haber perseverado en los postulados de su juventud. Desde la izquierda nacionalista radical, e incluso desde posiciones más alambicadas, como la del intelectual donostiarra Carlos Santamaría, se le achacó el que el hombre vasco fuera el "gran ausente" de su construcción social. Arizmendiarrieta respondió con evidente irritación a las acusaciones de Carlos Santamaría poniendo el acento en que lo importante era el hombre "a secas" con independencia de los adjetivos, "*Dice que el gran ausente en nuestra revista es el "hombre vasco", creo que el gran ausente en nuestra sociedad es "el hombre", con sus deberes y derechos: derecho a la vida, al trabajo, a la cultura, a la salud, a la libertad de expresión, de asociación*"[501]. Despechado por las valoraciones de Carlos Santamaría, sitúa a este en su dimensión de intelectual de salón, que se"*sustenta en elucubraciones narcisistas*".

Arizmendiarrieta en contacto con la realidad social del Mondragón de la posguerra y bajo la influencia de pensadores como Jacques Maritain, Emmanuel Mounier y Pierre Teilhard de Chardin, fue poco a poco evolucionando en sus posiciones intelectuales y dejando atrás sus ensoñaciones abertzales. El nacionalismo jelkide de su juventud fue dejando sitio a una visión en la que la persona constituía un absoluto, que nunca puede estar sometido a una colectividad (clase, estado, nación) y mucho menos ser instrumentalizado en su nombre. Un absoluto que no esta del todo acabado y es perfectible mediante el trabajo y la educación. Arizmendiarrieta consideraba que "*todos los hombres, de cualquier clase o condición, llevan impreso un destello de divinidad*".

Lejos de la idolatría de la étnia y del endiosamiento de la nación, Arizmendiarrieta dejó escrito que "*Dios es amor. Se le da culto practicando el amor. Se le halla en la medida que se supera el egoísmo, la cerrazón. Se purifica*

501 J. Azurmendi, p. 614 y ss

en el crisol del amor que, donde existe, es lo único capaz de transformar todo profundamente se trata de honrarle en el servicio de sus semejantes. Se busca a Dios en la búsqueda de la verdad, del bien, de la justicia y del amor"[502].En la misma época, Caro Baroja reflexionando desde postulados agnósticos, había llegado también a la conclusión de solamente en el amor cabía hallar el equilibrio identitario: "*Amor a todos los hombre y no solo a un grupito de entre ellos. Amor a los vecinos y a los que no son como nosotros*". La superación de la estrecha ideología nacionalista, posibilitaba a Arizmendiarrieta la creación de una cosmovisión en la que el hombre coopera con Dios y con sus semejantes en la creación, "*Dios hace al hombre socio de su propia empresa, de esa empresa maravillosa que es la creación*". Los nacionalismos le eran ajenos por estrechos y reductores de la complejidad humana. Cuando un día fue insultado por un grupo de nacionalistas escudándose en su condición de represaliados de la dictadura, se refirió a ellos sin ningún tipo de complejo declarando que "*no todos los crucificados, por el mero hecho de ser crucificados, son también redentores*"[503]. D. José María Arizmediarrieta se sabía fuerte desde sus postulados humanistas y no callaría jamás ante la demagogia ni ante la impostura.

Tras ser el artífice y el impulsor de uno de los grupos empresariales más importantes de Europa, José María Arizmendiarrieta murió tan pobre como había vivido, con el único recurso que le proporcionaba su sueldo de coadjutor. Su vida de cura la consumó al servicio de los demás sin esperar ningún tipo de compensación, haciendo buena la frase que un buen día escribió: "*vivir es derramarse como un perfume, derrocharse*".

Ricardo Alberdi (1919-1982)

Ricardo Alberdi nació en Irún en el mes de abril de 1919. Sus padres procedían ambos del caserío, aunque estaban insertos en el medio urbano y su padre trabajaba en una empresa de servicios ferroviarios. Ricardo tenía diez y siete años cuando en los primeros días de la guerra civil su padre falleció tras ser alcanzado por un pedazo de metralla. La familia compuesta

502 F. Molina, op. cit. pág. 461.

503 F. Molina. op. cit. pág. 313.

por los Alberdi y Ugarte tenía una gran raigambre cristiana; dos de los tres hijos, Ricardo y su hermana Concepción, pronunciaron votos y asumieron la condición de sacerdote y monja respectivamente. José María, el hermano de Ricardo, colaboraría estrechamente en las labores pastorales y editoriales de este. La madre viuda hubo de hacerse cargo del sostén de su familia y comenzó a trabajar en la compañía ferroviaria auxiliar de coches cama.

Ricardo Alberdi culmina sus estudios de bachillerato en plena guerra civil y toma la decisión de alistarse como voluntario requeté. Ricardo frecuentaba, desde su niñez, un club irunés de carácter religioso y de inspiración carlista que hacia congruente su decisión. Inicialmente se dirige a la Academia de Alféreces Provisionales de Granada, para desde allí incorporarse al frente de Somosierra en Madrid. Es a Somosierra adonde acudieron los primeros tercios carlistas de Navarra y es allí donde Ricardo Alberdi recibirá su bautismo de fuego. Al finalizar la guerra Ricardo tiene veinte años y es destinado a un acuartelamiento de Olot (Gerona), desde donde será destinado al cuartel de Loyola en San Sebastián con el grado de teniente de infantería.

Tras licenciarse en el ejército, Ricardo Alberdi comienza a trabajar en la Caja de Ahorros Provincial de Guipúzcoa, en su oficina central de San Sebastián. Conoce a Ramoni Nogués, cinco años más joven, cuando durante los sanmarciales desfila como cantinera y se hacen novios. La pareja de enamorados, sin embargo, decide optar por la vida religiosa y la novia de Ricardo ingresa en el convento de las Misioneras en Berriz, mientras Ricardo accede al seminario de Vitoria cumplidos los veintiocho años.

R. Alberdi es una "*vocación tardía*" como lo es también el vizcaíno Rafael Belda con quien sella lazos de amistad que habrán de perdurar el resto de sus vidas. En el seminario de Vitoria conoce a Abaitua y a José María Setién con quienes colaborará estrechamente en el futuro. En el seminario de Vitoria asiste a los cursos del profesor Gregorio Yurre cuyo influjo será determinante para Ricardo y sus compañeros de estudio. G. Yurre es un especialista en estudios sociales y autor de diversos textos inspirados por un *iusnaturalismo* que se antepone a las diversas opciones ideológicas. Alberdi posee cierta experiencia pastoral por su pasado compromiso como laico y ello le insufla una gran autoridad moral entre sus compañeros de estudio. Tras acceder al seminario sigue en relación con sus compañeros

de la HOAC y la JOC con quienes colabora durante las vacaciones. Ricardo Alberdi es un estudiante brillante y pronto superará las pruebas preceptivas de humanidades y filosofía para centrarse en los estudios de teología. Tras la división de la diócesis de Vitoria en el año 1953, Ricardo Alberdi estudia su último año de teología en el recién inaugurado seminario de San Sebastián, del que más tarde será profesor. En el año 1954 es ordenado sacerdote por el obispo Font i Andreu y se vuelca en el apostolado social compaginándolo con los estudios de Ciencias Sociales en el Instituto León XIII de Madrid.

El sacerdote Alberdi es muy pronto apreciado por sus compañeros de sacerdocio a causa de su entrega y de sus conocimientos. Goza de un enorme prestigio y ya en el año 1959 ejerce como docente en el Instituto León XIII, al tiempo que frecuenta los colegios mayores de la capital pronunciando charlas y conferencias. Ricardo Alberdi vive a caballo entre Irun y Madrid y en ambos lugares genera grupos de cristianos comprometidos con la pastoral social.

Alberdi es un estudioso nato y se esfuerza por divulgar las nuevas corrientes de pensamiento a la luz del cristianismo. Se especializa en temas sociales y económicos con especial dedicación al estudio del marxismo. Colabora estrechamente con Abaitua, Belda y Setién divulgando artículos, libros y conferencias ante nutridos grupos de cristianos comprometidos. Con ocasión de la publicación de la encíclica "*Mater et Magistra*", participa junto a Abaitua y a Setién en la elaboración y divulgación de materiales inspirados en la misma. Para la mejor divulgación de sus textos y los de sus compañeros, funda junto a su hermano José María la editorial Ethos que inicialmente tiene su domicilio en Irún y, más tarde, en San Sebastián.

Dada su gran actividad pastoral y la relevancia de sus escritos, Ricardo Alberdi es muy conocido en los medios eclesiásticos de Madrid y del País vasco. Además de sus clases en el Instituto León XIII de Madrid y en el seminario de San Sebastián, Ricardo Alberdi funda en la capital donostiarra la Escuela Social de Villa Santa Teresa. Su actividad docente se simultanea, además, con sus clases en el Instituto Superior de Pastoral de Madrid y en el Instituto Superior de Ciencias Morales. Alberdi colabora con sus escritos en las revistas *Caritas*, *Corintios XIII*, *Documentación Social*, *Moralia*, *Pentecostés*, *Educadores*, *Razón y fe*, *Revista Española de Teología*, *Surge*, *Sal Terrae*. Este gran despliegue de actividades y escritos lo sitúa en el escenario

público donde no todos coinciden en señalar su valía y entrega. Ricardo Alberdi se granjea, también, la enemiga de algunos obispos y la desconfianza de algunos sectores del régimen. Su obispo diocesano le prohíbe abordar en público los temas referidos a la situación social española y Ricardo acata la prohibición multiplicando sus actividades pastorales en la práctica.

Obispo en ciernes

A mediados de los años sesenta comienzan a ser evidentes los roces entre una parte del episcopado español y el régimen de Franco. El nuncio del Vaticano, Benelli, trata de renovar el episcopado español orillando le derecho de presentación que el Concordato otorgaba a Franco y para ello se vale de la argucia de nombrar obispos auxiliares que no precisaban de la previa presentación por parte del gobierno. El obispo de Pamplona, Moseñor Arturo Tabera solicita al nuncio Benelli un obispo auxiliar para Navarra y en la lista propuesta por este figura el nombre de Ricardo Alberdi. Mons. Tabera propone a Ricardo Alberdi como obispo auxiliar de Pamplona, pero este rehúsa el cargo invocando el criterio que, en su día, San León Magno utilizó a favor de la electividad de los obispos por parte de los fieles: "*Que sea elegido por todos el que haya de presidir a todos*"[504]. Esta ejemplar ejecutoria vital de Ricardo Alberdi lo situó entre los sacerdotes más respetados y admirados de su época, lo cual no fue óbice para que algunos obispos disintieran abiertamente de sus posiciones en lo referente al apostolado social y a la actitud crítica de Alberdi frente al régimen de Franco.

El estudio crítico del marxismo centrará una gran parte de la actividad intelectual de R. Alberdi. Al realizar la valoración global del marxismo, Alberdi no admite la determinación causal de la vida humana por las relaciones de producción, así como tampoco asume el hecho de que los condicionamientos de clase determinen, en última instancia, la mentalidad y los comportamientos de la persona humana. Del marxismo valora positivamente el que haya puesto de relieve los condicionamientos sociales y económicos que gravan la libertad humana, pero niega su carácter determinante. Asume que el marxismo ha

504 Citado por Rafael Giménez in Ricardo Alberdi: *entre el realismo y la utopía*. Idatz, San Sebastián, 1993

hecho suyas algunas de las ideas olvidadas o relegadas por el cristianismo, pero declara incompatibles al humanismo cristiano y al materialismo histórico que el marxismo reivindica.

La labor docente de Ricardo Alberdi en los institutos de Madrid y en el seminario de San Sebastián tiene un importante corolario en la Escuelas Sociales fundadas por el en el curso 1966-1967, con el concurso de su hermano José María. Las escuelas sociales estaban encaminadas a dar una formación básica en lo económico, lo social, lo cultural y lo político. Los cursos estaban destinados a los trabajadores y su objetivo era potenciar la participación de estos en la vida pública. Las escuelas sociales abordaban el estudio crítico de las diversas ideologías facilitando con ello el debate de los cristianos comprometidos en fábricas, barrios y sindicatos. Las escuelas eran aconfesionales y tuvieron una duración de seis años, expandiéndose por diversas provincias españolas. Las escuelas sociales fueron el germen de muchas asociaciones vecinales y en ellas se formaron no pocos dirigentes sindicales y políticos. En el país Vasco tuvieron especial incidencia en la formación de cuadros que estuvieron en el origen de las primeras Comisiones Obreras y tuvieron así mismo una influencia capital en la potenciación de la sensibilidad social en el seno de las organizaciones abertzales.

En los años sesenta se opera la eclosión del movimiento cooperativo en el País Vasco. Este movimiento tiene en José María Arizmendiarrieta su principal referente, pero también Ricardo Alberdi incide sobre el espíritu cooperativo con importantes aportaciones teóricas e ideológicas. Alberdi destaca del sistema de autogestión su potencial económico y las posibilidades de participación de los trabajadores que repercuten en el pleno desarrollo de la promoción humana.

En sus elaboraciones teóricas Ricardo Alberdi hace especial hincapié en las cuestiones éticas que afectan a la economía y al trabajo. Resalta el valor de la dignidad humana como principal criterio de referencia, así como el carácter social del hombre que debe soslayar el individualismo. Alberdi es partidario de una doble estrategia de transformación moral que afecta tanto al cambio personal como al estructural. Las transformaciones económicas han de ir parejas a las transformaciones culturales y políticas y deben producir un nuevo modelo de empresa más participativa y racional. Alberdi es un gran defensor de la democracia económica como derivación del

reconocimiento de la dignidad humana. Ricardo Alberdi es pesimista con respecto al potencial transformador del capitalismo de su tiempo y defiende una concepción de la propiedad en la que los bienes han de estar al servicio del ser humano. Denuncia el colectivismo estatalista de los regímenes comunistas, pero condena el uso de la propiedad de los medios de producción cuando estos no están al servicio del ser humano.

Ricardo Alberdi es un sacerdote absolutamente comprometido con su tiempo y tal vez por ello no hace ascos a las rendijas que el régimen franquista manifiesta en su férrea legislación y control social. Demócrata a carta cabal y opuesto al régimen es partidario de aprovechar todas las oportunidades para favorecer el cambio social y político. En su ciudad natal de Irun promueve la candidatura de una plataforma ciudadana aprovechando que los ayuntamientos se conforman mediante el sistema de los tercios. En las lecciones municipales de 1960 y 1963 logra situar en el ayuntamiento de Irun a diversos concejales que destacaran por sus realizaciones de carácter social e innovador. Este compromiso suyo que le impulsa a adaptarse a todas las realidades es criticado por algunos que no aciertan a entender el posibilismo de Alberdi ante el régimen que combate con eficacia.

Crítico del nacionalismo violento

Ricardo Alberdi vive entre Madrid y el País Vasco sin solución de continuidad y en los años setenta se verá interpelado por la realidad del terrorismo de ETA. Alberdi que desarrolló con rigor el tema de la violencia política inherente a los sistemas de poder económico y político mantuvo una posición firme y tenaz en la condena del terrorismo nacionalista de ETA. En los primeros años de la década de los ochenta fue invitado a la Semana de Pensamiento y Diálogo de Bilbao en la que Alberdi pronuncia una conferencia titulada "*Reflexiones en torno al terrorismo*". Su rechazo del terrorismo fue inapelable lo que indispuso a una parte de los oyentes y consecuentemente se ganó la enemiga de una parte de la población y del clero vasco. Ricardo Alberdi había atacado como pocos la violencia política institucional y la violencia estructural de los poderosos y se sintió legitimado para denunciar la "*violencia liberadora*" del nacionalismo de ETA. Se proclama partidario de la violencia pasiva citando a Gandhi y Luther King.

Ricardo Alberdi que en su juventud participó en una guerra civil donde las ideologías y las pertenencias partidistas dictaban su ley, supo trascender el ámbito de las ideologías para centrarse en el compromiso fundamental de su fe. En su paso por el seminario de Vitoria conoció las coordenadas espirituales de Rufino Aldabalde que anteponían la fe a las ideologías y durante toda su vida sacerdotal supo trascender las ideologías concretas en aras de la dimensión trascendental del ser humano. Ricardo Alberdi fue ajeno al movimiento de protestas y proclamas del llamado *"clero vasco"* y conectó con el común de la sociedad sin distingos ideológicos ni partidistas. Su dedicación a los problemas de índole social lo impulsó a conectar con personas de muy distinto origen y alcanzó a ver en todos ellos al ser humano necesitado de luz y sentido. Alberdi fue un hombre profundamente comprometido con su tiempo y con la sociedad que fue la suya, pero en ningún caso se dejó llevar por el oportunismo ni por el relativismo en lo concerniente a la verdad de su fe.

Frente a una iglesia vasca imbuida en buena parte por el trauma de la guerra civil y por las exigencias de un nacionalismo complaciente con la violencia política de una de sus ramas, Alberdi supo encarnar el carácter trascendente de su compromiso como hombre de fe. Su amistad con el obispo Setién, compañero de pasadas singladuras, no evitó la clarividencia de sus posiciones frente al nacionalismo excluyente y su violencia. Por su claro discernimiento y valiente posición, al igual que José María Arizmendiarrieta se ganó la enemistad de algunos y el menosprecio de quienes tenían en la nación vasca su principal y único referente.

Llegados a este punto no podemos menos de señalar algunas coincidencias entre José María Arizmendiarrieta y Ricardo Alberdi que apuntan a la existencia de una realidad eclesial que rompe la maniquea distinción entre una Iglesia vasca de los vencidos y otra Iglesia de los vencedores. La iglesia que Alberdi y Arizmendiarrieta representan es una Iglesia genuina que nos hace formular la existencia de una Iglesia vasca posibilista que supo trascender las heridas de la guerra civil al tiempo que trascendió las ideologías políticas por su compromiso de fe.

José de Arteche (1906-1971)

José de Arteche Aramburu nació en Azpeitia en el año 1906. Azpeitia era por aquel entonces el bastión más firme del integrismo político que tenía en Gipuzkoa una de sus plazas fuertes. Arteche reconocerá este origen suyo y llegará a afirmar que "*en el fondo somos unos integristas…*". Hijo de una familia modesta abandonó sus estudios de bachillerato cuando tenía 14 años y se puso a trabajar. El que llegaría a ser uno de los referentes culturales del País Vasco era un autodidacta como otros muchos de su generación. La inexistencia de una universidad vasca determinó no pocas carencias de las élites vascas, que algunas personalidades como Arteche colmaron con su dedicación personal. Su vasta cultura literaria y humanística fue fruto de un incesante esfuerzo intelectual, que le mantuvo abierto al influjo de la cultura tanto francófona como a la española. Se relacionó con intelectuales de la talla de Ortega y Gasset y Marañón y culminó una obra literaria tan extensa como versátil[505].

Destacan en su obra las biografías de vascos ilustres, que desde St. Cyran a Ignacio de Loyola, pasando por Lope de Aguirre jalonan la historia vasca. Especial interés poseen sus diarios personales que vieron la luz al final de su vida y muestran su intensa personalidad atravesada por no pocas contradicciones y conflictos personales. *El abrazo de los muertos* que se editó en el año 1970 recoge su diario personal, escrito durante la guerra civil, y constituye uno de los documentos literarios más importantes en torno a la guerra civil española.

505 José de Arteche comenzó a colaborar muy pronto en periódicos y revistas, tanto en euskera como en castellano. La revista *Zeruko Argia*, el boletín de la Real Sociedad Vascongada de Amigos del País o *Vida Vasca*, o los periódicos *La Voz de España*, *La Hoja del Lunes de San Sebastián*, *Hierro*, *La Gaceta del Norte* o *Informaciones*, entre otros publicaron sus colaboraciones. Más trascendencia tienen sus biografías de vascos ilustres: *San Ignacio de Loyola* (publicada en1934), *Elcano* (1942), *Urdaneta* (1943) *Legazpi* (1947), *San Francisco Javier* (1951), *Lope de Aguirre, traidor* (1951), *Saint-Cyran* (1959), *El Cardenal Lavigerie* (1963) y *El Cura de Areyzaga*. De ellas sobresalen sobre todo las dedicadas a Lope de Aguirre y al abad de Bayona Saint-Cyan, en quienes explora en clave de ensayo el alma vasca. Además de numerosos apuntes costumbristas y paisajísticos, Arteche escribió cuatro obras autobiográficas: *Diario 1935 – 1936* (inédito), *Mi viaje diario* (1950), *La paz de mi lámpara* (1953), *Siluetas y recuerdos* (1.964), *Canto a Marichu* (1970), *El abrazo de los muertos* (1970). *El gran asombro* (1971) y *Un vasco en la posguerra. Diario 1939-1971* (1975).

Un abertzale muy peculiar

José de Arteche residió la mayor parte de su vida en San Sebastián empleándose primero en una entidad bancaria y como archivero y bibliotecario de la Diputación de Gipuzkoa, mas tarde. En los años anteriores a la guerra civil Arteche militó en el PNV guipuzcoano del que llegaría a ser secretario del *Buru batzar* provincial. En esta época mantiene una estrecha relación con el sacerdote Ariztimuño *"Aitzol"* con quien coincidirá durante los primeros días de la guerra civil en la idea de negociar con los alzados el 18 de Julio.

José de Arteche era un nacionalista nada sectario y el mismo nos refiere que sus ideas políticas rozaban la heterodoxia cuando en mayo de 1936 anota en su diario que "*he armado un cisco en la tertulia porque he dicho que el acto de fortaleza más grande que podíamos hacer los vascos es tender la mano a España*". El nacionalismo de Arteche estaba en sintonía con el último giro posibilista que el fundador del PNV, Sabino Arana Goiri, formuló poco antes de morir. Se trataba de un nacionalismo que amaba profundamente lo vasco, pero concebía al País Vasco disfrutando de sus libertades en armonía política con España. Es sabido que el PNV titubeó en las primeras horas del 18 de Julio de 1936, optando los alaveses y navarros por una entente con Mola, mientras que Irujo en Gipuzkoa y Aguirre en Bizkaia se inclinaban por el Frente Popular. Arteche que era un hombre de fuertes convicciones religiosas dudó, al igual que otros muchos nacionalistas guipuzcoanos, como el mismo *Aitzol* o el diputado del PNV Juan Antonio Irazusta, y finalmente optó por no adherirse al Frente Popular aún a sabiendas de que era buscado por los partidarios de Franco. José de Arteche se alistó con los requetés y transcurrió la Guerra Civil en los frentes del País Vasco, Teruel y el levante español.

El hecho de que José Arteche optara por no adherirse al Frente Popular marcó de manera indeleble su vida posterior. José de Arteche sería considerado el resto de su vida como un nacionalista desleal por el bando que perdió la Guerra Civil, mientras que el régimen que emanó de la misma, siempre lo consideró como alguien marginal y sospechoso por su profundo y consecuente vasquismo. Como bien apunta Luis Daniel Izpizua "*Arteche no fue un "pasado", como se denominará a quienes en el transcurso de la guerra y*

al albur de los acontecimientos se pasaban de un bando al otro. Estuvo donde estuvo desde el comienzo, pese a que para ello tuvo que tomar una decisión contraria a la que adoptó su partido ante la sublevación franquista, decisión que puede hallarse en el origen de su mala fortuna actual. Llama la atención la escueta referencia que hace en su diario a ese momento: "La experiencia, todavía no muy lejana, me dicta no seguir a remolque de situaciones opuestas a mi forma de pensar, o tratando, completamente en vano, de frenarlas". Pese a ello, no se encuentra en su libro rastro alguno de acritud hacia quienes fueron sus correligionarios, ni tampoco referencia alguna a motivaciones ideológicas o políticas que pudieran fundamentar su toma de partido. No las hay a lo largo de todo el libro, lo que constituye para mí uno de sus rasgos notables"[506]. Izpizua se refiere *"a la mala fortuna actual"* de Arteche e indica con ello el vacío que en torno a la obra y a la personalidad de Arteche se produjo tras su muerte. En un país donde cualquier escritor mediocre es aupado a la excelencia siempre y cuando suscriba las tesis de la ideología hegemónica, llama la atención el silencio clamoroso en torno a la figura de Arteche que protagonizó una buena parte de la cultura vasca y euskaldun durante las décadas de los años cincuenta y sesenta. Arteche, junto a hombres como Manuel Agud Querol, Justo Arocena o José Miguel Azaola, protagonizó la travesía del desierto cultural, que supuso la dictadura franquista; todos ellos anduvieron la senda del posibilismo que hizo posible la posterior floración cultural de la década de los setenta.

José de Arteche tuvo un protagonismo decisivo en el florecimiento de la cultura euskaldun cuando en el año 1947 realizó una gestión ante Pedro Rocamora, Director General de Cultura del gobierno de Franco, a fin de hacer posible la edición de los poemas "*Euskaldunak*" de Orixe y "*Arantzazu*" de Salbatore Mitxelena junto a la obra "*Alos torrea*" de Jon Etxaide. Eran las primeras obras escritas en euskera que veían la luz tras la Guerra Civil. "*Euskaldunak*" lo había escrito Nicolas Ormaechea *"Orixe"* por encargo expreso de *Aitzol* quien tenía interés en que los vascos dispusieran de un poema épico que al estilo de los de Homero y Virgilio asentaran la identidad de los vascos. Orixe cumplió con el encargo, pero la Guerra Civil impidió que viera la luz hasta que Arteche hizo posible su publicación. Otro tanto ocurrió con el poema *Arantzazu* de Salbatore Mitxelena, del que nos hemos ocupado en el capítulo XVIII de este ensayo, y que constituyó, a la postre, el principal

506 *El País*, 12 de Marzo de 2006.

marco simbólico del que el nacionalismo vasco radical se nutrió en los años sesenta y setenta. Arteche es, pues, quien rompe con la prohibición, tras la guerra civil, de editar libros en euskera, pero de poco le sirvió ya que su gestión fue demonizada y denunciada desde las ondas *"abertzales"* de Radio Euzkadi, tal como anota en su diario. Como bien apunta José Carlos Mainer "*Arteche va a ser un posibilista, un resistente elástico, más que silencioso. Hay que trabajar, escribir y publicar, a costa de lo que sea*"[507]. En una sociedad como la vasca, polarizada de manera maniquea entre vascos leales y vascos desleales con el nacionalismo hegemónico, el compromiso de Arteche con la cultura vasca nunca sería valorado ni apreciado en su justa medida.

Arteche, creyente y hombre de paz

José de Arteche es un hombre profundamente religioso y todo cuanto acontece en su entorno lo cataliza desde la óptica de su fe. La guerra la vivirá como una tragedia que trasciende el enfrentamiento político e ideológico y ello le impulsará a interpretarlo como un acontecimiento trascendente que interpela a la condición humana. En el verano de 1936, Arteche ha permanecido fiel a la República y al gobierno vasco, pero la caída de Guipúzcoa lo lleva a entrar como soldado y luego suboficial en el ejército franquista. Y a lo largo de toda la campaña toma notas de lo que le ha pasado por la cabeza. En agosto de 1936 se pregunta "*¿hay un límite en nuestra capacidad sentimental?*", y se contesta implícitamente: no hay sufrimiento estéril porque "*el hombre que sufre no tiene filiación. El hombre que sufre es imagen viva de Cristo Nuestro Señor*", ni hay azar porque "*el dedo de Dios se ve, más que en otra cosa, en la confusión reinante*". Ha visto morir al sacerdote Ariztimuño, Aitzol, y ha sabido del inicuo fusilamiento de su amigo Esteban Urkiaga, Lauaxeta, las dos grandes esperanzas de la renovación de las letras vascas. Pero también recoge la historia del falangista Feliú, fusilado hasta tres veces, porque lo vuelven a sacar del hospital para rematarlo: la última se abraza a su madre, implorando perdón a sus verdugos. Ha visto ametrallar a presos que han sido sus compañeros en las milicias vascas. Y han herido su sensibilidad los funerales obligatorios que se organizan en los pueblos ocupados: "*Los pobres muertos de la guerra no lo hacen todo con morirse; sus cuerpos tienen todavía que servir para la propaganda de las ideas o los intereses que*

507 *Revista de Libros*, Junio de 2007

les han llevado al frente". Luis Daniel Izpizua señala que "*Arteche parece fundarlo todo en su catolicismo, aunque no como argumento de razón o como fundamento ideológico, sino como experiencia viva que recorre la terrible realidad de la guerra misma y se ofrece como camino único de su superación. En su catolicismo existencial, José de Arteche ansía estrechar la mano del otro*"[508]. Pero la mano tendida de Arteche no fue acogida ni estrechada por quienes hicieron de la Guerra Civil la fuente inagotable de odios y agravios que trataba de justificar futuras contiendas ideológicas y políticas.

En el prólogo que precede a la recopilación, parcial, en dos volúmenes de la obra de José de Arteche, su hijo Agustín, misionero Padre Blanco, concluye que "*entendió que lo esencial de la fe cristiana es el amor, el respeto al hombre y a su dignidad (…) Este aspecto era un absoluto para él. Lo reivindicó contra cualquier pretensión racista o nacionalista. Lo reivindicó a favor de todos, sobre todo, de los vencidos y de los muertos a los que se humilló en nombre de la patria o se mató en nombre de Dios y d ela religión. Si hay alguna clave para entender a mi padre esta es: el de la compasión hacia los que sufren. Tuvo la actitud del buen samaritano, Pensó en términos no de exclusión, sino de universalidad*"[509]. José de Arteche fue un vasco enraizado en la tragedia que enfrentó a su pueblo, pero su mirada abarcaba la universalidad que los mejores vascos habían ollado a los largo de la historia. Las biografías de Loyola, St. Cyran, Lope de Aguirre, Lavigerie, Elcano, Urdaneta o Legazpi son otras tantas miradas a la vocación universal de los vascos. Es en esta faceta universal de lo vasco donde la sensibilidad de Arteche hace cumbre y muestra el concepto liberal y generoso que tenía sobre lo vasco. Para Arteche lo genuinamente vasco no estaba representado ni por su gastronomía, su idioma o la exhibición de la fuerza física, sino por la generosidad y universalidad de sus hombres. Refiriéndose a los flujos migratorios que acudían al País Vasco de la posguerra, "*pienso en ese aluvión de foráneos, que ahora particularmente vienen a buscar entre nosotros mejor acomodo que en su tierra natal. ¡Bien venidos sean! Dios me libre del gravísimo pecado que constituye el desprecio de la propia carne. Hay infinitas maneras de ser vasco. Creo que el ser vasco no está en los apellidos, y ni siquiera está en la sangre; creo que el ser vasco, ente todo es una tendencia, una manera de ser,*

508 Izpizua, op. cit.

509 *José de Arteche, un hombre de paz*, RSBAP, San Sebastián, 2006, p. 61

una manera de ser que puede adquirirse y se condensa en la gizatasuna, en la hombría sin jactancia, la hombría llena de humanidad"[510]. El humanismo que alienta en las palabras de Arteche es el mismo que hemos observado en J.M. Arizmendiarrieta y en R. Alberdi. Es un humanismo que trasciende las fronteras físicas e ideológicas y que tiene, en última instancia, su basamento en la fe y en la conciencia de la fraternidad universal del ser humano.

José de Arteche, a quien tuvo este autor la oportunidad de tratarlo, era un hombre de genio vivaz y algo colérico, en ocasiones. Era una persona sin doblez que no escondía su pensamiento, lo que en ocasiones le llevó a enfrentarse a las nuevas generaciones que pugnaban por redefinir lo vasco en términos políticos que chocaban con su integrismo religioso y moral. Arteche que conocía en profundidad el sentimiento y la idea jansenista de la vida, no dudaba en señalar el deslizamiento de la juventud vasca desde posiciones creyentes a actitudes secularizantes y agnósticas. Conocedor profundo del alma vasca fustigaba una de las principales fallas de la personalidad vasca cuando refiriéndose a St. Cyran concluía que "*La egolatría es vicio bastante frecuente en el vasco. El vasco es totalitario y más a menudo de lo que parece le anima el espíritu de venganza*". Se situó con violencia dialéctica frente a la posición de Ricardo Arregi que propugnaba la muerte del Dios de los *euskaltzales*, pero no por ello dejó de proclamar su liberalismo: "*Mi liberalismo es una forma de cristianismo: mi liberalismo es una forma de ser. No tiene nada que ver con la política. Nada. Mi libertad se lleva adentro*." [511] Pero más allá del hombre libre que Arteche fuera, el mensaje primordial de su obra y de su vida lo constituye su desgarrada llamada a la paz.

El abrazo de los muertos, la principal obra de José de Arteche, es un trágico documento que tiene en la paz su tema central. Es un relato que habla de la muerte, pero se halla imbuido por la necesidad imperiosa de la paz. Una paz que trasciende al odio y a la muerte y que se fundamenta en la radical dignidad del ser humano. No se trata de una paz *"buenista"*, ni falsamente compasiva, sino que tiene la referencia desgarradora del odio entre hermanos. El historiador Juan José Solozabal constata la brutal crudeza con la que Arteche enfoca la tragedia civil que supone la Guerra de 1936, para

510 *Un hombre de paz*, p. 63

511 *Un hombre de paz*. P. 62

concluir que la paz entre los vascos tan solo puede tener en la verdad histórica su fundamento: *"El (Abrazo de los muertos) es un testimonio incómodo de algo que suele pretenderse ocultar o disimular: la guerra del 36 fue asimismo un enfrentamiento civil entre vascos: son múltiples las referencias que Arteche aporta de la composición vasca de los efectivos del bando nacional, así se da cuenta de encuentros de Arteche con paisanos azpeitarras, o se refieren los encargos que Arteche recibe para atender o visitar a prisioneros (no nacionales) del mismo pueblo o de la comarca. El carácter civil de la guerra, también para los vascos, jugará un importante papel en la división del País durante la posguerra, con efectos que todavía son perceptibles en nuestros días"*[512].

José de Arteche que conoció las dos orillas que dividieron a la sociedad vasca en la Guerra Civil, se abstuvo de tomar partido por ninguna de ellas. Desde la vivencia de su fe cristiana se comprometió en trascender los odios y los rencores fratricidas que marcaron la posguerra de la sociedad y de la iglesia vascas. Su esfuerzo no se tradujo ni en el aplauso ni en la lisonja de ninguno de los bandos, pero dejó constancia de que otra sociedad y otra iglesia eran posibles. La reconciliación que propuso no cuajó en el momento histórico que le cupo en suerte, pero su ejemplo cobró carta de naturaleza entre quienes como él trataron de ver las cosas desde el compromiso de su fe. Es en este sentido como cabe juntar al unísono los nombres, entre otros, de José María Arizmendiarrieta, Ricardo Alberdi y José de Arteche que superaron las barreras ideológicas desde su experiencia de fe. La compasión, el amor y el compromiso humanista que sostuvieron sus trayectorias vitales muestran la posibilidad de una sociedad vasca reconciliada.

Coincidencias existenciales.

Es de destacar la coincidencia existencial entre los tres hombres que hemos evocado en este capítulo. Los tres vivieron su fe desde la radicalidad de la entrega y del servicio. Fueron capaces de trascender las murallas ideológicas para abrirse a la compasión y a la empatía. Todos ellos se alistaron en la contienda militar y padecieron los sinsabores de la guerra para, finalmente, abrazar la causa de la paz.

512 *El imparcial*, 25 de Junio de 2014

Su vital experiencia como creyentes cambió la perspectiva de sus vidas, convirtiéndolos en testigos de la fe. Todos ellos padecieron, en ocasiones, la incomprensión de sus respectivas jerarquías que supieron arrostrar desde la autenticidad de su compromiso.

Tanto Arizmendiarrieta como Alberdi y Arteche fueron hombres de vasta cultura y formación que hicieron del estudio su principal fuente de superación. La creación de centros formativos, la enseñanza como medio de aculturación y la escritura como tarea constructiva de las conciencias fueron sus principales instrumentos para incidir en su entorno. Los tres compartieron la necesidad de paliar la endémica carencia cultural y formativa de la población vasca.

El nacionalismo fue para todos ellos una etapa efímera que superaron, ante la incomprensión y el encono de algunos, abriéndose a la dimensión universal del ser humano sin perder por ello el anclaje cultural e íntimo que los hacía solidarios. Quienes habían participado en la cruenta Guerra Civil, abominaron la violencia y se opusieron a la sinrazón del terrorismo nacionalista. Tanto Arizmendiarrieta como Alberdi encontraron en el campo social la apertura que les vedaba su anterior fijación ideológica y fueron capaces de cimentar una pastoral social con proyección universal.

El humanismo de inspiración cristiana, que tanto los dos sacerdotes como el laico Arteche profesaron, los hermanó con la mejor corriente espiritual de la Europa de la posguerra. Los tres fueron lectores de *l´Esprit* y cultivaron el pensamiento de Maritain, Mounier, Mauriac, Teillard de Chardin y los pensadores que anticiparon las ideas del Concilio Vaticano II.

Cada ser humano es específico e intransferible, pero Arizmendiarrieta, Alberdi y Arteche, desde las diferencias que los constituyen en personajes únicos, fueron protagonistas de una iglesia vasca que apuntaba a la superación de los endémicos bloques que la guerra civil contribuyó a potenciar. Tanto la iglesia vasca de los vencedores como la iglesia de los vencidos, no acertaron ha restañar las heridas causadas por la guerra civil ni a reconciliar a los creyentes, pero hubo quienes si dieron testimonio de otra iglesia vasca posible. El ejemplo existencial de los tres vascos que hemos evocado en este capítulo, augura la posibilidad de una iglesia vasca reconciliada y centrada en el núcleo del mensaje que da pie a su fe.

****

Los nuevos obispos vascos que tomaron, en la primera década de este siglo, el relevo de Mons. Setién y Mons. Uriarte poseen un perfil distinto al de sus predecesores. Tanto Mons. Munilla como Mons. Iceta han sido clasificados como obispos de ideas poco progresistas, clasificación que no oculta una intención peyorativa por parte de quienes todavía sueñan con una Iglesia vasca muy apegada a la ideología nacionalista. Sus nombramientos como obispos de San Sebastián y Bilbao, respectivamente, fueron duramente contestados por aquella parte del clero y la feligresía más identificada con los postulados nacionalistas. Los nuevos obispos, sin embargo, han abierto nuevas pautas en el cristianismo vasco al supeditar a la fe y al mensaje evangélico las diversas opciones e ideologías políticas. Aún es muy pronto para efectuar un balance de su actividad pastoral pero cabe constatar el apaciguamiento producido en la Iglesia vasca, así como el deslizamiento hacia una Iglesia menos ideologizada y polarizada. Es, sin duda, un logro histórico que pone fin a un siglo de disputas y controversias políticas que envenenaron la convivencia entre cristianos que contribuyeron a acelerar la secularización de la feligresía vasca.

La iglesia posible que hemos pergeñado en este capitulo final, tiene con los nuevos obispos la posibilidad de tomar cuerpo pese a las adversas condiciones que el futuro de la religiosidad reglada ofrece. La hiper-ideologización de la iglesia vasca del último siglo tiene, seguramente, algo que ver con la actual desertización de los templos vascos y la penuria de candidatos al sacerdocio. Es preciso que las aguas vuelvan a su cauce para que, como Eugen Drewermann sugería, el salmón pueda remontar la corriente de la historia.

Es bueno que, con la contribución también de la Iglesia vasca, las aguas se hayan remansado para que los vascos podamos reencontrarnos y reconciliarnos con lo que un día supuso el cristianismo en estas tierras, que no fue sino la apertura a la humanidad que nos hizo ser lo que fuimos. Lo que Vasconia fue es impensable sin el cristianismo, lo que nuestro país será, depende de nuestra fidelidad al legado recibido.

EPÍLOGO

El relato de la *historia cultural del cristianismo en Vasconia* que hemos coronado carece de un final puesto que el cristianismo no ha cesado de estar presente e influir en la sociedad vasca, pero podemos señalar algunas conclusiones que emergen claramente en el recorrido realizado. La primera de todas es la enorme importancia que el cristianismo y su principal plasmación, la iglesia, han tenido en el devenir de la historia vasca. Para poder entender la peculiar historia de Vasconia es preciso referirse al influjo determinante de su Iglesia. Esta Iglesia ha sido, también, matriz y partera de una mentalidad que aún hoy posee una gran vigencia en la sociedad vasca.

La influencia decisiva de la Iglesia vasca en el desarrollo histórico del País Vasco tiene su razón de ser en su función estructurante de la sociedad. La Iglesia ha ahormado a la sociedad vasca desde el púlpito y el confesionario pero, sobre todo, desde la legitimación de una mentalidad que ella misma ha ido conformando. La ausencia de otras instancias orgánicas y culturales alternativas, proporcionó a la Iglesia vasca la hegemonía ideológica y cultural a la hora de formar la mentalidad de los vascos. La no existencia de una universidad vasca homologable a otras de España y Europa o la inexistencia de un sistema educativo consolidado hasta entrado el siglo XX, hicieron posible la labor subsidiaria del clero vasco en lo referente a la cultura y a la educación de los vascos. Hemos indicado ya la función de intelectual orgánico ejercida por la Iglesia vasca y es en la historia política de

los dos últimos siglos donde mejor cabe constatar dicha función. Incluso en la actualidad y a pesar del acelerado proceso de secularización de la sociedad vasca se deja sentir el influjo de la Iglesia en el acontecer político. A este respecto, baste señalar las llamadas políticas de pacificación impulsadas por el Gobierno Vasco presidido por el Lehendakari Urkullu en las cuales puede observarse la alargada e influyente sombra de la Iglesia.

Aunque en esta segunda década del siglo XXI el equipo episcopal vasco haya sufrido una importante remodelación, todavía es detectable el influjo de la doctrina elaborada por la jerarquía eclesial en las últimas décadas del pasado siglo. La sociedad vasca se ha secularizado e incluso el partido principal que gobierna las instituciones vascas se ha declarado aconfesional, pero ello no obsta para que la mentalidad y las ideologías que lo soportan sigan vigentes. Nada hay de extraño en ello si nos fijamos en la profunda huella que el cristianismo, en su conjunto, ha dejado en la cultura y en las mentes de Europa. La Iglesia vasca modeló durante siglos la mentalidad de los vascos y en su cultura permanece la impronta de una Iglesia que se supo singular.

La Iglesia vasca ha sido el principal agente constructivo de lo que he dado llamar la `mentalidad tradicional vasca´. Ella ha aportado los principales materiales de construcción y ella fue, al menos desde Larramendi, el arquitecto que lo concibió.

El "*Mayorazgo de Dios*" que Larramendi ideó es hoy una realidad cultural y política que tiene vinculados diversos bienes inmateriales entre los que destaca el patrimonio de una mentalidad consolidada como vasca y *"nacionalista"* que presume de ser el único y legitimo heredero de la historia de los vascos. Entre los bienes vinculados al mayorazgo vasco se halla también aquella acepción de Dios que Ricardo Arregi denunció en su día como el "*Dios de los euskaltzales*". Aquella divinidad adoptó, luego, diversos nombres y diversos perfiles entre los que figura, de manera destacada, el que la "*Euskal teologia*" ha identificado como "*pueblo vasco*" irredento. En otro lugar[513] he estudiado el tema de la religión de sustitución y no reiteraré aquí sino la especial vigencia que lo religioso posee en la *"ideología abertzale"*. Es llamativa la persistencia de estructuras religiosas en el discurso del

513 *Jainkoaz Beste*, Hiria, San Sebastián, 2014

abertzalismo más radical y no es casual la pervivencia de una mentalidad que se construyó con materiales constructivos proporcionados por la Iglesia vasca. El mayorazgo vasco, así entendido, tiene con todo una grave falla y es que sus bienes no pueden ser jamás heredados sino por el mayoral de la familia. En la política vasca siempre ha brillado el empeño por la legitimidad de la herencia patrimonial de "lo vasco" que es disputada por las distintas familias nacionalistas. La ligazón profunda del disputado patrimonio es fundamentalmente religiosa y los posibles herederos harían bien en no ignorar la fragilidad de dicho vínculo. La secularización que es ostensible en multitud de facetas de la sociedad vasca, lo es menos en el juego político que tiene una sobrecarga religiosa que impide la igualdad de las formaciones políticas vascas y la subsiguiente equidad de la ciudadanía vasca. El plus de legitimidad que el nacionalismo reclama para sí, tiene un fundamento sacro que la historia de la Iglesia vasca trató de legitimar. El fenómeno de la secularización tiene en el País Vasco la asignatura pendiente de secularizar la política, despojándola de adherencias sagradas que impiden el pleno desarrollo de una sociedad democrática.

La secularización vaticinada por Auguste Compte, Max Weber y Durkheim, entendida en su significado de *"desencantamiento"* de la religión es un hecho palpable y sociológicamente constatable, pero ello no significa que la religión haya desaparecido del escenario de la modernidad. Incluso se puede hablar de un retorno de la religión en el sentido en que lo hace el teólogo español Mardones, pero ya nada es igual en el ámbito de lo religioso, donde la secularización acelerada de la sociedad ha provocado la dispersión de lo religioso en múltiples aspectos de la vida y, definitivamente, ha desvinculado a lo político de las instituciones religiosas. La laicidad es una conquista democrática que debe imperar en el ámbito de la política.

Donde más apreciable es el influjo, o incluso la determinación, de la religión en el ámbito político es en las ideologías totalitarias que aspiran a dar respuesta a las preguntas fundamentales y existenciales del hombre. El marxismo, el nazismo o el nacionalismo son ideologías que aspiran a dotar de sentido, no solo político, sino existencial a sus seguidores. Las ideologías totalitarias, en tanto que sistemas globales, se hallan incardinadas en la cultura del mesianismo y de la salvación de inspiración cristiana. El fenómeno de las religiones de sustitución, denota la pervivencia de la religión por otros medios. La nación, la clase, la raza, el progreso o el estado pueden

convertirse en valores absolutos que ejercen la función que la deidad ocupaba en las religiones históricas. Estas religiones seculares poseen la misma virtualidad que las religiones históricas a la hora de configurar comunidades dotándolas de sentido y estableciendo el principio de la heteronomía con respecto a sus seguidores. Los efectos alienantes atribuidos por el marxismo o el psicoanálisis a la religión, tienen plena vigencia en los casos de las religiones seculares que encarnan las ideologías totalitarias.

La religión comparte con la política su capacidad para conformar a la sociedad y dotarla de sentido. La religión y la política han interactuado para agrupar colectivos y dotarlos de sentido para perseverar y legitimar el estatus establecido. Muchas veces la política ha utilizado a la religión como instrumento aglutinador primero y legitimador después. Esta función la ha ejercido de manera paradigmática en Vasconia durante, al menos, los dos últimos siglos.

Es una evidencia el hecho de que el cristianismo, al menos en su versión católica, vive sus horas bajas. Los templos están vacíos y las vocaciones para formar parte de su entramado institucional escasean. Las nuevas generaciones actúan y viven como si la religión de sus padres hubiera caducado. Cada vez más, la iglesia se ha convertido en un dispensador de servicios en los tránsitos de la vida. El bautismo, la primera comunión, el matrimonio y la muerte son solemnizados mediante los rituales litúrgicos, pero los símbolos carecen de significado para la mayoría de quienes acuden a los servicios religiosos. Pero pese al cascarón vacío de la iglesia institucional, todavía se escucha el eco de aquel sermón pronunciado en la montaña que hablaba de la exaltación de los humildes y los ofendidos y de la promesa de amor, incluso, para con el enemigo. Tal vez sea aún posible que aquel mensaje que tan poderosamente ha incidido en la historia de la humanidad, sirva todavía para dotar de sentido al mundo moderno que no acaba de sustituir al cristianismo que le sirvió de matriz. Es muy posible que al mensaje original del hombre que habló en la montaña, le sobren las adherencias con las que la historia de las religiones le fue gravando. No obstante, y pese a todo, la mayor aportación del cristianismo a nuestra cultura lo constituye el cúmulo de símbolos, ritos y orientaciones éticas que conforman un depósito de sentido y valor existencial al servicio de la humanidad. Es ese depósito de sentido y valores lo que, en buena medida, caracteriza a la civilización occidental y se halla inscrito en el ADN de la

cultura democrática de la modernidad. La Iglesia vasca, a veces errática y desnortada, también ha aportado al patrimonio común de los vascos el vínculo con una comunidad que se funde con la humanidad.

Por mucho que las instituciones eclesiásticas hayan caducado y la impronta de la iglesia en la sociedad haya dejado de ser visible, la irreductible apertura del hombre a lo otro posibilita la pervivencia de creyentes que optan por hacer del mensaje cristiano una opción existencial. Hanna Arendt se refiere a esta dimensión existencial que perdura a pesar de la quiebra de las instituciones religiosas y a pesar del eclipse de la trascendencia: "*Incluso si admitiésemos que la época Moderna comenzó con un súbito e inexplicable eclipse de la trascendencia, de creencia en el más allá, de ninguna manera se seguiría que esta pérdida devolvió el hombre al mundo. Por el contrario, la evidencia histórica muestra que los hombres modernos no fueron devueltos al mundo sino a sí mismos*"[514]. El retorno a lo más íntimo de nosotros mismos es una expectativa que acaso nos cause desazón, pero es la condición inexcusable para encontrarnos y hallar al otro que nos hace humanos. Al fin y al cabo, la iglesia era sólo una mediación entre las posibles.

514 *La condición humana*, Paidos, Barcelona, 1993. pág. 282

BIBLIOGRAFÍA

-Aizpuru Murua M., El Partido Nacionalista en Guipúzcoa (1893-1923), Bilbao, 2000

-Alday J.M.,Crónicas. La voz del clero vasco en defensa de su pueblo, vols. I y II, Idatz Ekintza, Bilbao, 1986

-Altabella Pedro, El catolicismo de los nacionalistas vascos, 1939

-Alvarez Gila Óscar, Euskal Herria y el aporte europeo a la Iglesia en el Rio de Plata, UPV, Vitoria, 1999

-Amuriza Xabier eta beste, Zamorako Apaiz-kartzela, Txalaparta, Tafalla, 2011

-Amuriza Xabier, 4x4 operazioa, Lanku, Andoain, 2013

-Anónimo, El clero vasco frente a la cruzada franquista, Publicación el clero vasco, Egi-indarra, Toulouse, 1966

-Arbeloa Muru V.M., La expulsión de Monseñor Mateo Múgica en 1931, in Scriptorium Victoriense, Vol. 18, 1971

-Arbeloa Muru V.M., Don Mateo Múgica en el exilio (1931-1933), in Scripitorium Victoriense, Vol. 20, 1973

-Aranzadi Engracio "Kizkitza", Ereintza, Auñamendi, Zarauz, 1980

-Aranzadi J., El milenarismo vasco, Madrid,

-Arbelbide Xipri, Euskal elizaren historia, Elkar, Donostia, 2014

-Arbeloa Victor Manuel, La semana trágica de la iglesia en España (1931), Encuentro, Madrid, 2006

-Arregi Aranburu Joseba, El terror de ETA, Tecnos, Barcelona, 2015

-Arregi Juan M., Zamorako apaiz-kartzela, Txalaparta, Tafalla, 2011

-Arrinda Albisu A., La religión prehistórica de los vascos, Auñamendi, San Sebastián, 1965

-Arrinda Albisu A. Euskalerria eta eriotza, Tolosa, 1974

-Arrinda Albisu A., Magia y religión primitiva de los vascos, Bilbao, 1995

-Arrinda Albisu A., Euskal Aztarnak, Deba, 1996

-Arrinda Albisu A., Los vascos: del animismo a la romanización, Bilbao, 1994

-Arrinda Albisu A., Los vascos: de la caida de Roma al cristianismo, Bilbao, 1997

-Arteche Jose de, St. Cyran, Auñamendi, Zarauz, 1959

-Arteche J., El gran asombro, San Sebastián, 1971

-Arteche J., José de Arteche, un hombre de Paz, San Sebastián, 2006

-Artola Zubillaga Fermín, Hereseak Durango aldean XV. Mendean, Kriselu, Donostia, 1986

-Aspiazu Iñaki, 7 meses y siete días en la España de Franco, Ed. Gudari, Caracas, 1964

-Astorgano Abajo Antonio, La literatura de los jesuitas expulsos (1767-1815), RSBAP, Madrid, 2009

-Azcona J. Etnía y nacionalismo, una aproximación desde la antropología, Anthropos, Barcelona, 1984

-Azcona T, Tellechea, I, Rodriguez del Coro F., Historia de la iglesia en el País Vasco, in Euskal Herria I, ed. Intxausti Joseba, Caja Laboral & Jakin, Oiarzun, 1985

-Azurmendi Mikel, Y se limpie aquella tierra, Taurus, Madrid, 2000

-Azurmendi Mikel, Las brujas de Zugarramurdi, Almuzara, 2013

-Azurmendi Mikel, La herida patriótica, Taurus, Madrid, 1998

-Barandiaran J.M., Mitología vasca, Madrid,

-Barandiaran J.M., Obras Completas, Bilbao,

-Barandiaran J.M., Diario personal, vol. 1, Ataun, 2005.

-Baroja Pío, Obras completas, Espasa Calpe, Madrid, 1931

-Basaldua Pedro, Ignacio de Loyola y Francisco de Xabier, Ekin, Buenos Aires, 1946

-Baeza Alvaro, ETA nació en un seminario, ABL Press, 1995

-Barroso A., Iglesia vasca, una iglesia de vencedores y vencidos, Desclee, Bilbao, 2001 (*)

-Bastante Liébana J., Setién, Un obispo entre lobos, Esfera de los libros, Madrid, 2006

-Bastante Liébana J., Los curas de ETA, La esfera de los libros, Madrid, 2004

-Bordenave N de, Histoire de Bearn et de Navarre, Ed. P. Raymonde, Pau, 1873

-Bullón de Mendoza A., La primera guerra carlista, Actas, Madrid, 1992

-Caixal y Estradé J., A nuestros muy amados súbditos espirituales, Folleto, Vergara, 1873

-Canal Jordi, El carlismo, Alianza, Madrid, 2000

-Callahan William J., La iglesia católica en España (1875-2002), Crítica, Bacelona. 2002

-Carcel Orti Vicente, La segunda república y la guerra civil en los archivos secretos del Vaticano (Documentos1933-1934), BAC, 2013

-Caro Baroja J., Las formas complejas de la vida religiosa, Sarpe, Madrid, 1985

-Caro Baroja J., Algunos mitos españoles, Madrid, 1944

-Caro Baroja J., Los vascos, Madrid, 1958.

-Caro Baroja J., El carnaval, Madrid, 1965

-Caro Baroja J., Sobre la religión antigua, San Sebastián, 1980

-Caro baroja J., El laberinto vasco, San Sebastián, 1984.

-Caro Baroja J., De la vida rural vasca, San Sebastián, 1974

-Caro Baroja J., Las brujas y su mundo, Madrid, 1966

-Caro Baroja J., Ritos y mitos equívocos, Madrid, 1974.

-Caro Baroja J., Las formas complejas de la vida religiosa, Madrid, 1978

-Caro Baroja J., Terror y terrorismo, Espluges de Llobregat, 1989

-Casas Santiago, Apuntes para una biografía de José Caixal y Estradé, Anacleta Sacra Tarraconensia, Tarragona, 2003

-Cassan P. Le pouvoir Francais et la Question Basque, GRHI, Toulouse, 1966

-Catalán Martínez Elena, El precio del purgatorio, los ingresos del clero vasco en la Edad Moderna, UPV, Bilbao, 2000

-Cazaux Yves, Jeanne d´Albret, Ed. A. Michel, Paris, 1973

-Chaho A., Azti-begia, edición de P. Urkizu, San Sebastián, 1992

-Chaho A., Viaje a Navarra, Bilbao, 1933

-Curiel Yarza I., La parroquía en el País Vasco-Cantábrico durante la baja Edad Media, UPV, Bilbao, 2009

-Davant J.L., Histoire du Peuple Basque, Elkar, 1989

-Dominguez Ortiz, A., La sociedad española en el siglo XVII, 2 vols. CSIC, Madrid, 1970

-Eliade, M., Historia de las creencias y de las ideas religiosas, Barcelona 1996.

-Elgoyen Mathieu, Le clergé du diocèse de Bayonne face a la questión basque, G.R.H.L., Toulouse, 2001

-Escudero José Antonio, La iglesia en la historia de España, Marcial Pons, Madrid, 2014

-Esnaola S.-Iturraran E. El clero vasco en la clandestinidad vols. I y II, Estella,1994

-Ezkerra I, ETA pro nobis, Barcelona 2002

-Ezkerra I., Sabino Arana, o la sentimentalidad totalitaria, Madrid, 2003.

-Fernandez de Pinedo E., Crecimiento económico y transformaciones sociales, Siglo XXI, Madrid, 1974

-Ferreiro Anxo, Consejos de guerra contra el clero vasco (1936-1944), Intxorta, 2013

-Fusi Juan P., El problema vasco en la II República, Turner, Madrid, 1979

-Garate Justo, El carlismo de los vascos, Auñamendi, Zarauz, 1980

-García de Castro Rafael, La tragedia espiritual de Bizcaya, Granada, 1939

-García de Cortazar Fernando, Política, nacionalidad e iglesia en el País Vasco, Txertoa, San Sebastián, 1988

-García Cortazar Fernando, Guerra y religión en el País Vasco, in Saioak nº 3, San Sebastián, 1978

-García Cortazar Fernando, La iglesia que Franco no quiso, in Saioak nº 5, San Sebastián, 1983

-García de Cortazar José A., Bizcaya en la Edad Media, 4. vols., Haranburu editor, San Sebastián, 1985

-Garcia Fernandez E., Religiosidad y sociedad en el País Vasco (s. XIV-XVI). UPV, Bilbao, 1994

-García de Cortazar F., La iglesia que Frabco no quiso: Religión y política en el País Vasco, in Saioak nº5, 1978

-García de Cortazar F., Guerra y religión en el País Vasco (1808-1814), in Saoiak nº 3, San Sebastián, 1978

-Garcia Villoslada R. Historia de la Iglesia en España, Madrid, 1979

-Garmendia Larrañaga J., El pensamiento mágico vasco, San Sebastián, 1989.

-Garmendia V., La segunda Guerra Carlista (1872-1876), Madrid, 1976

-Garmendia V,. La ideología carlista, San Sebastián, 1985

-Garmendia V., Vicente Manterola, canónigo, diputado y conspirador carlista, Sancho el Sabio, Vitoria, 1975

-Giménez Rafael, Ricardo Alberdi: entre el realismo y la utopía, Idatz, San Sebastián, 1993

-Ginzburg C., Historia nocturna, Barcelona, 2003.

-Ginzburg C., El queso y los gusanos, Barcelona, 2000

-Ginzburg C., Mitos, emblemas, indicios, Barcelona, 1994

-Girard R., La violencia y lo sagrado, Barcelona 2005.

-Georgel J., El franquismo, historia y balance, Ruedo Ibérico, Paris, 1972

-Goldmann Lucien, Le dieu caché, Gallimard, Paris, 1959

-Gomá Isidro, Respuesta obligada, Carta abierta al Sr. D. José Antonio Aguirre, Pamplona, 1937

-Goñi Joseba., La Guerra Civil en el País Vasco, Eset, Vitoria, 1989

-Goti E., La Compañía de Jesús ante la contrarrevolución española, San Sebastián, 2003

-Granados a., El Cardenal Gorna Primado de España, Madrid, ed. Espasa Calpe, 1969

-Gurrutxaga Ander, El código nacionalista vasco durante el franquismo , Antropos, Madrid, 1985

-Haranburu Altuna L. El Dios de los Vascos, Hiria, San Sebastián, 2008

-Haranburu Altuna L. Jainkoaz beste, Hiria, Donostia, 2014

-Haranburu Altuna L. St. Cyran. Kriselu, Donostia, 1987

-Haranburu Altuna L. Loiola, Kriselu, 1986

-Haranburu Altuna L. Sabino, Kriselu, 1986

-Haranburu Altuna L. Lancre, Kriselu, 1986

-Hermet G., Les catholiques dans l'Espagne franquiste. Chronique d'une dictature, Paris, éd. Presses de la fondation des sciences politiques, 1981

-Hernandez Rojo Severiano, Le clergé basque et la guerre civile espagnole. Une identité fondée sur le concept de victime In: Les victimes, des oubliées de l'histoire ? [en línea]. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2000

-Ibarzabal Eugenio, 50 años de nacionalismo vasco 1928-1978, Ediciones Vascas, San Sebastián, 1978

-Insausti Sebastián, Las parroquias de Guipúzcoa, Dip. De Guipúzcoa, San Sebastián, 1964

-Insausti Sebastián, Jurisdicción eclesiástica delegada en territorio carlista (1836-1839), in Scriptorium Victoriense, Vitoria, vol 12, 1965.

-Itçaina Xabier, Euskaldun fededun, Elkar, Bayonne, 1915

- Izpizua t., Odisea del clero vasco. Apasionante relato de un sacerdote vasco en el exilio desde 1937 a 1974, Bilbao, ed. Amado, 1986

-Iztueta Paulo, Sociología del fenómeno contestatario del clero vasco: 1940-1975, Elkar, San Sebastian, 1981

-Iztueta Paulo, Euskal Eliza eta seminarioak frankismoan, in Rikardo Arregi Gizona eta garaia, Larramendi Bazkuna, Andoain, 1996

-Kolalowski Leszek, Dios no nos debe nada, Herder, Barcelona, 1984

-Latiegi B. Euskal kristautasunaren zabalkuntza, Ollobarren, 1997

-Latiegi B. Euskal kristautasunaren sorkuntza, Ollobarren, 1996

-Latiegi B. Euskal kristautasnaren sedokuntza, Gasteiz, 2001

-Larramendi Manuel, El imposible vencido, San Sebastián, 1853

-Larramendi M., *Sobre los fueros de Guipúzcoa*, San Sebastián, 1983

-Larramendi M., Corografía, San Sebastián, 1969

-Larramendi M., Autobiografía y otros escritos, San Sebastián, 1973

-Larramendi M., Sobre los fueros de Guipúzcoa, San Sebastián, 1983

-Larramendi M., Escritos breves, San Sebastián, 1986

-Lhande Heguy Pierre, En torno al hogar Vasco, Auñamendi, Zarauz, 1975

-Larrea Beobide Angel, El patronato laico vizcaíno en el antiguo régimen, Ediciones Beta, Bilbao, 2000

-Larzabal P., *Nere mendixkatik*, Tafalla, 1999

-Lipuzcoa Manu E., La iglesia como problema en el país Vasco, Ekin, Buenos Aires, 1975

-Lyman Roelker N., Jeanne D´Albret, reine de navarre, Imprimerie nationale, Paris, 1979

-Lasa Esnaola J.I., Jauregui el guerrillero, LGEV, Bilbao, 1973

-Lhande Pierre, Le Pays Basque à vol d´oiseau, Beauchesne ed., Paris, 1931

-Lopez Adán Ana R., El seminario Eclesiástico Aguirre, in Micaela Portilla omenaldia, Diputacion Foral Alava, Vitoria, 2007

-John E. Longhurst John E., Luther´s Ghost in Spain (1517-1546), Coronado press, Kansas, 1964

-Maiz Felix, Mola frente a Franco, Laocoonte, Pamplona, 2007

-Manterola V., *Don Carlos o el petróle*o, Madrid, 1871

-Manterola V., *El espíritu Carlista*, Madrid, 1871

-Marcellan Eigorri J.A., Martires navarros del siglo XX, Laooconte, Pamplona 2008

-Marquina a., El contexto intemacional y el contexto interior de la guerra española en la actuación de la diplomacia vaticana, La Iglesia Católica y la guerra civil español.cincuenta años después, Madrid, ed. Fundaciôn Friedrich Ebert, 1990

-Martín Luis, Memorias (1846-1906) Comillas, Madrid, 1988

-Martín Andrés, Historia de la guerra de la división real de Navarra contra el intruso sistema llamado constitucional y su gobierno revolucionario, Pamplona, 1825

-Martignac Jean Baptiste, Ensayo histórico sobre la revolución de españa, Buenos Aires, 1834

-Meer Fernando, El partido nacionalista vasco ante la guerra de España (1936-1937), Eunsa, Pamplona, 1992

-Mestre Saura F., El obispo caixal Vicario General Castrense por iniciativa del Pio IX, Anthologica annua, 1985, p. 356

-Molina F., José María Arizmendiarrieta, Mondragón, 1982

-Morea de Lecea Carlos, Don Mateo Múgica Urrestarazu, Extacto tesis doctoral, Universidad de Navarra, Excerpta e Dissertacionibus, Vol. XXI n. 7 pp. 525-638

-Moreau R., Histoire de l´áme basque, Tafard, Bordeaux, 1970

-Muro Abad J.R. El clero diocesano vasco en los siglos XV y XVI: una imagen, (In Religiosidad y sociedad en el País Vasco (s. XV-XVI)

-Mutiloa Poza José M., Guipúzcoa en el siglo XIX, CAP, San Sebastián 1982

-Obieta Villalonga María, Los integristas guipuzcoanos, Instituto de derecho histórico de Euskal Herria, Zarauz, 1996

-Obieta Villalonga M., *Los íntimos de Jesucristo*, (Boletín Estudios Históricos) nº 28, San Sebastián, 1994

-Olaechea R., Historia religiosa del País Vasco en el siglo XVIII, in Historia del País Vasco (siglo XVIII), Universidad Deusto, Bilbao, 1985

-Olaizola Juan María, El reino de Navarra en la encrucijada de su Historia, Pamiela, Pamplona, 1993

-Olazabal Estecha Carlos, Pactos y traiciones, los archivos secretos de la guerra en Euskadi, Fundación popular de estudios vascos, Bilbao, 2009

-Olazabal Estecha Carlos, Negociaciones del PNV con Franco durante la Guerra Civil, Fundación popular de estudios vascos, Bilbao, 2015

-Olazabal y Ramery J., El cura de Santa Cruz, San Sebastián, 1979

-Olazabal y Ramery J., Liquidando cuentas, San Sebastián, 1918

-Onaindia Alberto, Documentos del clero vasco, Axular, San Juan de Luz, 1975

-Onaindia Alberto, Hombre de paz en la guerra, Capítulos de mi vida (I), Ekin, Buenos Aires, 1973

-Orella Unzué J.L., Partidos políticos en el segundo Renacimiento (1450-1530), Fundación Universitaria española, Madrid, 2012

-Orcibal J., *Saint Cyran*, Paris, 1961

-Orpustan J.B. La revolution francaise dans l´histoire, Baigorri, 1994

-Orpustan J.B. in P. Bidart, La nouvelle socieé basque, L´Harmattan, Paris, 1980

-Ortiz Oses A. *Mitología vasca*, San Sebastián, 2006.

-Ortiz Oses A., *La diosa Madre*, Madrid, 1996.

-Ostolaza M. I., La organización eclesiástica Guipuzcoana durante la Edad Media, in El fuero de San Sebastián y su época, Eusko Ikaskuntza, Donostia, 1982

-Otazu A., El igualitarismo vasco, Txertoa, San Sebastián, 1973

-Otermin José Mª, Fernando eta bere garaiko Amezketa, Michelena, Astigarraga, 2010

-Payne G. Stanley, El catolicismo español, Planeta, Barcelona, 2006

-Redondo Gonzalo, Historia de la Iglesia en España, Rialp, Madrid, 1993

-Renteria Julen, Pueblo vasco e iglesia, Ed. Itxaropena, Bilbao, 1983

-Rodríguez del Coro F., *Política eclesiástica de los gobiernos liberales en Euskadi (1868-1876)*, Vitoria, 1988

-Rodríguez del Coro F., *Mitras vascas*, San Sebastián, 2000

-Rodrígez del Coro F., *Revolución burguesa e ideología dominante en el País Vasco*, Vitoria, 1985

-Rodríguez del Coro F., *Revolución liberal y II Guerra Carlista*, San Sebastián, 1986

-Rudel C., Euskadi une nation our les basques, Encre, Paris, 1985

-Ruiz de Loizaga S., *Monasterios alto-medievales del occidente de Álava*, Vitoria, 1982.

-Ruiz de Loizaga S., *Repoblación y religiosidad popular en el occidente de Álava*, Vitoria, 1989

-Ruiz de Loiuzaga S., *Lengua y cultura en Álava*, Burgos, 1995

-Sánchez erauskin J., *Por Dios hacia el imperio*, San Sebastián, 1995.

-Pastor Ludovico, Historia de los papas, G. Gili, Barcelona, 1910

-Perea J. El modelo subyacente en la pastoral del clero vasco, Desclee, Bilbao, 1991

-Perez Alhama J., Estudio histórico jurídico sobre la erección de la diócesis de Vitoria, Vitoria, 1964

-Perez – Soba Diez del Corral J.J., Terrorismo y nacionalismo, BAC, Madrid, 2005

-Picaud Aymeric, Codex Calistinus, Sahagún, 1989

-Placer Ugarte Felix, Creer en Euskalherria, Bilbao, 1998

-Placer Ugarte Felix, La religión en Euskal Herria, Txalaparta, Tafalla, 2010

-Ravier André, Ignacio de Loyola, Espasa-Calpe, Madrid. 1991

-Rekarte Iñaki, Lo difícil es perdonarse a uno mismo, Península, Barcelona, 2015

-Rivera Antonio, La ciudad levítica, Diputación Foral Alava, Vitoria, 1992

-Robles Muñoz C., El Vaticano y los nacionalistas vascos (1910-1911), in Scriptorium Victoriense, Vol. 35, 1988

-Rodríguez del Coro F., País vasco, Iglesia y revolución liberal, Biblioteca Luis de Ajuria, Vitoria, 1976

-Rodríguez del Coro F., Guipúzcoa en la democracia revolucionaria, San Sebastián, 1980

-Rodríguez del Coro F., Política eclesiástica de los gobiernos liberales en Euskadi (1868-1876), Vitoria, 1988

-Rodríguez del Coro F., Mitras vascas, Ttarttalo, San Sebastián, 2000

-Rodríguez del Coro F., Revolución burguesa e ideología dominante en el País Vasco, Vitoria, 1985

-Rodríguez del Coro F., Revolución liberal y II Guerra Carlista, San Sebastián, 1986

-Rodríguez del Coro F., Catolicismo vasco. Entre el furor y la furia (1931-1936), Estudios Vascos, San Sebastian, 1988.

-Rodríguez del Coro F., La repatriación de don Mateo Múgica en la España de la posguerra, in Scriptorium Victiense, vol. XXVII, 1980

-Roldán Jimeno, Orígenes del Cristianismo en la tierra de los vascones, Pamiela, Pamplona, 2003

-Ruiz de Loizaga S., Lo sacro y lo profano en la España de los siglos XIV-XV, Fundación D. Cantora, Miranda de ebro, 2007

-Ruiz Rico J.J.,El papel político de la iglesiacatólica en la España de Franco, Tecnos, Madrid, 1977

-Sáez de la Fuente I., El movimiento de Liberación Nacional Vasco, una religión de sustitución, Bilbao, 2002.

-Sainte-Beuve, Port-Royal, Gallimard, Paris, 1953

-Sanchez Arreseigor J.J., Vasco contra Napoleón, Actas, Madrid, 2010

-Sarda y Salvany Felix, El liberalismo es pecado, Barcelona 1884

-Schatz Klaus, Los concilios ecuménicos, Trotta, Madrid, 1999

-Setien José María, Pueblo Vasco y soberanía, Ostoa, Lasarte, 2003

-Setién José María, Un obispo vasco ante ETA, Ciritica, Barcelona, 2007

-Setién José María, De la ética y el nacionalismo, Erein, Donostia, 2003

-Setién José María, Paz-Pacificación-reconciliación, Idatz, Donostia, 2012

-Setién José María., Pueblo vasco y soberanía, Etor, Lasarte, 2003

-Setién José María y otros, Vivir juntos en paz hoy-aquí, Etor, Lasarte, 2013

-Setién José María. Obras completas, vol. II, Idatz, Donostia, 2005

-Sorazu E., Antropología y religión en el Pueblo vasco, San Sebastián, 1980.

-Tamayo A., Nacionalismo, psicoanálisis y humanismo, San Sebastián, 1999.

-Talde E.A., Archivos Clero Vasco II, Usurbil, 1978

-Tavenaux R., Jansenisme et politique, Colin, Paris, 1965

-Tellechea Idigoras Ignacio, Ignacio de Loyola, Ed. Cristiandad, Madrid, 1986

-Tellechea Idigoras Ignacio, Diocesis de Calahorra y Santo Domingo. Las visitas ad limina, Roma, 1991

-Tellechea Idigoras Ignacio, Del Concilio de Trento a la Ilustración, in I semana de estudios de historia eclesiástica, Vitoria, 1981

-Thalamas J., El origen sacro de ls primeras instituciones vascas, RSBAP, San Sebastián, 1975

-Thalamas J. Las creencias gentilicias de los vascos, RSBAP, San Sebastián, 1973

-Thalamas J. Notas sobre la cosmología vasca, RSBAP. San Sebastián, 1977

-Unamuno Miguel, La agonía del cristianismo, Espasa Calpe, Madrid, 1966

-Urkiza Julen, Elizaren historia Euskal Herrian, Markina, 1995

-Velasco Demetrio, La legitimación jusnaturaliusta del nacionalismo en la iglesia vasca, in Estudios de Deusto, vol. 49/2, 2001

-Vilariño Remigio, El caballero cristiano, Mensajero, Bilbao, 13 ed. s/f.

-Villasante Luis, El colegio de Misioneros franciscanos de Zarauz (1746-1840), in Scriptorium Victoriense, Vol. 21, 1974

-Villota Elejalde I., Iglesia y sociedad. España-País Vasco Desclee de Brouwer, Bilbao, 2000

-Varios, Vitoria en la Edad Media, Ed. Pilar Aróstegui, Vitoria 1982

-Yurre Gregorio, Filosofía social, Eset, Vitoria, 1966

-Zubiri, X., *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid 1993.

-Zumeta Angel, Un cardenal español y los católicos vascos, Bilbao, 1937

-Zumeta Angel, La teología de la invasión fascista, Paris, 1937

Puede que el resultado de toda esta historia de relaciones entre Iglesia-religión y entorno sociopolítico siga siendo una asignatura pendiente en la sociedad vasca, en la que en lugar de buscar una solución adecuada al problema se sigue apostando por ignorar el problema y por un pragmatismo táctico capaz de asegurar el poder a un nacionalismo más o menos hegemónico en su idea instrumental de la cultura moderna.

En cualquier caso, el lector podrá encontrar en este libro toda la información histórica necesaria para acercarse a la evolución de esta relación siempre problemática en todas las sociedades europeas, para conocer los contextos cambiantes en su planteamiento, y las dificultades específicas que ha encontrado su resolución en el caso de la historia moderna de la sociedad vasca. Un libro necesario e imprescindible si queremos que, aunque con tardanza, la sociedad vasca pueda entrar en los parámetros de la cultura que hereda los principios de la Ilustración.

Prólogo de Joseba Arregi.

ATXULAR ATEA
colección supelegor

FUNDACIÓN POPULAR
de estudios vascos
euskal ikasketetarako
FUNDAZIO POPULARRA