

- GARCÍA DE CORTAZAR  
MONTERO

Diccionario de H<sup>o</sup> del País Vasco  
T. II I-2. Ed. Txertoa. Su Su, 1983

A1029

IGLESIA

7

región de... (faded text)

**IGLESIA**

Son muchos los historiadores que coinciden en afirmar que no ha existido institución alguna en el País Vasco que haya podido influir tanto en su historia como la Iglesia católica. En cualquier época de la historia vasca es obligado referirse a la Iglesia no sólo como institución, sino también como religión-ideología. En verdad, la influencia eclesiástica no termina en su propia elaboración religiosa, sino que se prolonga en las más diversas concepciones laicas, a través de la impregnación que de aquélla sufren las distintas ideologías.

El principal estudioso de la introducción del cristianismo en el País Vasco, Andrés de Mañariña, nos resume su investigación sobre el tema. La evangelización de los vascos comienza en el Bajo Imperio Romano, y la difusión del cristianismo se hace con tal celeridad, que en la segunda mitad del siglo IV, Prudencio puede calificar de «pasado» el paganismo de los vascones. Pronto aparece la sede de Pamplona. A los concilios visigodos asistirán, con los obispos de Calahorra y de Pamplona, los de Oca, que extendieron su jurisdicción por tierras autrigonas. Estas tres diócesis se repartieron durante siglos el territorio del País Vasco peninsular. No existen pruebas de que en tiempos germanos hubiera paganismo en el País Vasco, aunque nada impide pensar que perduraran algunos restos paganos, como ocurría en otras partes de España, en Francia e Italia. Así, pues, la evangelización de los vascos coincidió cronológicamente con la de los demás pueblos vecinos de Europa. Las vicisitudes políticas de la lucha contra los musulmanes y las rivalidades de los nacientes reinos cristianos provocaron la supresión de sedes episcopales y la aparición de otras nuevas. Diócesis con población vasca fueron las de Valpuesta y Alava, que con el tiempo abandonó el título del territorio y, tomando el nombre de la sede, se denominó Armentia. A partir del siglo XII, Calahorra se convirtió en la principal diócesis vasca, con la casi totalidad de Vizcaya y Alava y una parte de

Guipúzcoa, mientras que las sedes de *Burgos*, *Pamplona* y *Bayona* se repartieron la atención pastoral del territorio vasco restante. Hasta los tiempos de Felipe II la zona guipuzcoana más próxima a la frontera, la que ha sido denominada arciprestazgo menor de Guipúzcoa, perteneció a la diócesis de Bayona. Hasta bien entrado el siglo XVI, los alaveses, los guipuzcoanos y sobre todo los vizcaínos vivieron en permanente rebeldía frente a sus obispos calagurritanos, a quienes impidieron, en virtud de los Fueros, entrar en su territorio. En la raíz de estos conflictos estaba el *régimen benefitial* imperante en el País Vasco. La mayoría de los monasterios e iglesias vascas se habían fundado por iniciativa señorial; de ahí que los «parientes mayores» fueran los patronos de tales fundaciones y quienes cobrarán los diezmos y primicias. Así, pues, haciendo causa común con los señores laicos, el clero vasco se enfrentó a la jerarquía eclesiástica y se libró en no pocas ocasiones del control episcopal. No falta quien ha visto en esta unión de los curas con los señores para luchar contra los dignatarios eclesiásticos un precedente de la permanente proximidad del clero vasco a los «jauntxos» y líderes de su pueblo por encima de la obediencia a sus obispos.

La Iglesia vasca no se sustrajo a la conflictividad social característica de la Baja Edad Media; antes al contrario, contribuyó a aumentar el clima de tensión de aquellos años. La implantación de la unidad religiosa en España llevó a la represión de la herejía y de la brujería. Tenemos buenos estudios sobre el *movimiento milenarista* de los herejes de Durango, que iniciado en 1442 perduró por lo menos hasta final de siglo. Las alteraciones de Durango, estudiadas entre otros por Goñi Gaztambide, con lo que tienen de fraticelismo, joaquinismo, radicalismo social, libre espíritu y otras doctrinas heterodoxas, constituyen un ejemplo de la crisis espiritual de fines de la Edad Media, antecedente a la Reforma. Bien documentada está la minoría judía y conversa gracias a los estudios de Cantera Burgos. A su luz resulta falsa la tesis sobre la inexistencia de judíos en el País Vasco, lo mismo que la tradición secular que presenta un pueblo vasco no mezclado con dicha etnia. Como recuerda Tarsicio de Azcona, una cosa es el eco antisemita del Fuero de 1452, que prohibía el establecimiento de judíos y moros y otra bien distinta la existencia de aljamas y juderías numerosas. La minoría judía del País Vasco sufrió la expulsión general de 1492 mientras que los criptojudíos o falsos conversos padecieron, como en otras partes de España, los rigores de la Inquisición. Los fenómenos de brujería y hechicería en el País Vasco han sido estudiados por Caro Baroja. En el estado actual de las investigaciones no parece consistente la teoría que ve en la supervivencia de brujos y hechiceros vascos un reducto de religión vasca.

algo así como un criptoenskaldunismo, que resistía todo proceso de evangelización y de conversión.

La Reforma protestante produjo pasajeros chispazos en el País Vasco, que provocaron la inmediata actuación de la Inquisición; ha quedado constancia de la difusión a través de Pasajes de lotes de libros luteranos. Mediado el siglo XVI, los obispos de Pamplona mostraban su inquietud ante el riesgo de contagio del protestantismo francés en San Sebastián y en la montaña navarra. No faltan apellidos vascos entre los procesados por el tribunal de la Inquisición de Logroño —con jurisdicción en el País Vasco— por prácticas luteranas. El historiador Tellechea Idígoras, al cual es obligado referirse en cualquier alusión a la historia eclesiástica vasca de los siglos XVI-XVIII, ha destacado la activa participación de los vascos en distintos tribunales de la Inquisición. Nombres como los de Zurbano, Churruca, Ugarte, Ibarra, Jáuregui, Olazábal, Arteaga, Atodo, Recarte, Ugarte, Mendiolaza, Aguinada, Aguirre o Arrieta recuerdan la presencia vasca en el tribunal de la Inquisición. Aparte de los inquisidores, Tellechea Idígoras ha podido seleccionar decenas de apellidos vascos al servicio de la Inquisición en diferentes niveles: calificadores, notarios, secretarios, porteros.

«Si un hecho en la historia moderna ha tenido una profunda repercusión en Vasconia, éste es el Concilio de Trento, cuyos efectos llegaron a conformar de modo permanente casi todos los aspectos de la vida del País. Después de él, y en su consecuencia, va realizándose la identificación, luego familiar, de lo vasco con el catolicismo.» Esto ha podido escribir con profundo conocimiento del tema el profesor Michelena, y es esa penetración de lo religioso en el quehacer del País Vasco la que hace destacar el protagonismo de la Iglesia en la historia vasca. La aplicación en el País Vasco de la normativa tridentina trajo consigo una creciente rehabilitación espiritual del clero y una mejora de su formación cultural, sobre todo a partir de la organización de los Seminarios de Calahorra y Pamplona, en el siglo XVIII. Con un clero paulatinamente más culto y depurado en sus costumbres, la Iglesia vasca fue reforzando su presencia en la sociedad, y a ello ayudaron no poco las *misiones populares*, impulsadas por diversas órdenes religiosas. La fama que de buenos predicadores tuvieron los jesuitas y franciscanos la adquirieron en las misiones populares que mayoritariamente les fueron confiadas a ellos por los párrocos vascos. Sustentada en una utilitaria teología de la obediencia cristiana, la clerecía vasca desarrollará una pastoral basada primordialmente en el cumplimiento de los ordenamientos eclesiásticos. La tan traída y llevada *religiosidad vasca*, hecha de rigorismo moral y de práctica religiosa estricta, fue configurándose a medida que la Iglesia como institución acrecentaba su peso en la sociedad vasca.

45-1563

Pablo I (1545-48)  
 Julio II (1551-52)  
 Pío IV (1562-63)

Con bastante ligereza se viene caracterizando últimamente de *jansenista* a la piedad vasca, a causa de su severidad moral y de su pretendido puritanismo. ¿Se puede documentar la influencia del *jansenismo* en la religiosidad vasca? En opinión de Tellechea Idígoras, el jansenismo se dejó sentir en Bayona; pero, sin embargo, no se registró influjo alguno de dicho movimiento en el País Vasco peninsular. Por el contrario, de acuerdo con el mencionado historiador, y aunque resulte paradójico, parece claro que esas características de la religiosidad vasca tildadas de jansenistas fueron en buena parte fruto de la predicación de los más acérrimos detractores del jansenismo, esto es, de los jesuitas, propagadores de la devoción antijansenista por excelencia, la del Sagrado Corazón.

Antes de entrar en el conflictivo siglo XIX y en las claves históricas de la Iglesia vasca un movimiento cultural pondría a prueba el monolitismo ideológico de la clerecía vascongada: el de la *Ilustración*. Estamos lejos de poder dar respuesta a todos los interrogantes que el movimiento ilustrado nos plantea en relación con la Iglesia vasca. Si la frecuente presencia de clérigos vascos en las listas de la *Real Sociedad Vascongada de Amigos del País* (\*) no nos permite aventurar la apertura de la Iglesia vasca a la modernidad; tampoco las campañas de difamación emprendidas contra la Sociedad por miembros de la clerecía vasca nos autorizan para calificar a ésta globalmente de reaccionaria. Sin embargo, resulta difícil no ver en distintas actitudes de individualidades del clero vasco —aunque sean tan poco representativas como la de Diego de Lazcano, capellán de las Brígidas de Lasarte; defensor del matrimonio civil — un cambio de aires en el País Vasco y en su Iglesia que anunciaba ya la convulsión del siglo siguiente.

El gran sobresalto nacional de la *Guerra de la Independencia* significó el comienzo de una revolución que obligaría a la Iglesia vasca a mostrarse beligerante y descubriría la acentuada proclividad del clero a intervenir en política. La cobertura ideológica facilitada por la Iglesia vasca convirtió fácilmente el levantamiento contra los franceses en una cruzada de defensa de la civilización cristiana. En un pueblo de tanto arraigo comunitario y de tan grande adhesión emocional a la tradición como era el vasco no les fue difícil a los predicadores crear entre sus oyentes sentimientos de horror a los cambios que los franceses introducían y al individualismo liberal que era su credo.

La derrota de los ejércitos franceses en Bailén, en julio de 1808, elevó la moral de combate de los distintos territorios peninsulares sojuzgados y se sucedieron unos cuantos levantamientos fácilmente abortados por las guarniciones francesas. Diversas localidades vascas vivieron el suyo con el fervor religioso-patriótico que supieron crear los pulpitos vascos. La temática reli-

giosa fu  
deseo d  
poco be  
patrióti  
pulpitos  
en arma  
jera que  
a sus he  
mo tier  
introduc  
su pecu  
y sólida  
tampoco  
compror  
ción. Lo  
permitir  
lar, dest  
eclesiást  
cesa tuv  
por lá p  
curas va  
intranqu  
que el m  
ellos pre  
dominic  
En e  
en todo  
ran a la  
dose al e  
llero El  
a las ban  
tuvo tam  
cía buen  
Loya y F  
dispuesto  
sacerdote  
como cap  
religión  
contempo  
que habr

giosa fue también instrumentalizada por los líderes del alzamiento en su deseo de lograr una movilización total que venciera las resistencias de los poco belicosos. En buena parte la capacidad de captación de las proclamas patrióticas derivaba de la identificación, tantas veces pregonada desde los pulpitos, de lo español o lo vasco y lo católico. El País Vasco, levantándose en armas contra los franceses, trataba de defenderse de la injerencia extranjera que arrebatava el poder a las autoridades tradicionales y que obligaba a sus habitantes a aceptar el nuevo orden del liberalismo burgués. Al mismo tiempo, la política fiscal que intentaban aplicar los franceses venía a introducir pesadas contribuciones en unas provincias llamadas exentas por su peculiar sistema tributario. La Iglesia vasca —recaudadora de diezmos y sólida propietaria, aunque en menor medida que la de otras regiones— tampoco se vio libre de la furia recolectora de los franceses y por ello se comprometió como ningún otro estamento en la cruzada contra la revolución. Los clérigos vascos —y muy especialmente los regulares—, antes de permitir su despojo, se movilizaron en una campaña de ideologización popular, destinada a demostrar el beneficio social inherente a la propiedad eclesiástica. La Iglesia vasca durante el tiempo que duró la ocupación francesa tuvo oportunidad de exteriorizar de diversas formas su descontento por la presencia francesa. El fuego de la rebelión fue alimentado por los curas vascos hasta con *huelgas de misas*, provocando de esta manera grave intranquilidad en la conciencia de su clientela: fácilmente deducía ésta que el nuevo orden impuesto por los franceses no era tan bueno, como ellos pregonaban, cuando surgían impedimentos para cumplir el precepto dominical.

En el ambiente tenso y de auténtica cruzada religiosa que se respiraba en todo el País Vasco no era de extrañar que algunos sacerdotes sucumbieran a la tentación de coger las armas, uniéndose a la guerrilla o incorporándose al ejército patriótico como soldados. A la cuadrilla del famoso guerrillero *El Cuevillas* pertenecieron unos cuantos curas vascos. Otros siguieron a las bandas del cura Izarra y Ochoa en Orduña y Amurrio. Muchos adeptos tuvo también entre el clero de la diócesis de Calahorra —a la que pertenecía buena parte del País Vasco— el sacerdote guerrillero Blas Manuel de Loya y Frías, que escribía a su obispo Aguiriano: «Soy un patriota y estoy dispuesto a morir a balazos antes que ser del partido del francés.» Otros sacerdotes más escrupulosos prefirieron ejercer su ministerio sacerdotal como capellanes del ejército a actuar de guerrilleros. El acercamiento de la religión y el sacerdocio a la lucha política será, desde el inicio de la era contemporánea, una peculiaridad del País Vasco, por la especial violencia que habría de revestir. Como en ninguna otra parte de España, la religión

iba a inspirar en el País Vasco un cierto moralismo romántico, anárquico e irracional, cuya consecuencia histórica más destacable habría de ser la aparición de comportamientos violentos, originados por la no aceptación de las reglas del juego político.

La beligerancia eclesiástica desplegada a lo largo de la *Guerra de la Independencia* contribuyó al robustecimiento de los lazos que unían en España a la religión con la idea de nación. En los albores de la era de los nacionalismos la Iglesia ya aparecía como legitimadora y sacralizadora de un sentimiento destinado a transformar espectacularmente Europa. Así, pues, la espiritualización y mixtificación progresiva del concepto de Nación y su distanciamiento de los elementos reales y de los supuestos sociales que pudieran definirla no sólo serían obra del romanticismo político, sino también de la elaboración religiosa. La historia posterior confirmaría la inclinación del clero vasco a glorificar la idea de *nación vasca*, como lo hiciera en los inicios del ochocientos con la de *nación española*.

La restauración de la monarquía absoluta en 1814 fue saludada con alegría por la clerecía vasca. La confirmación de los Fueros por Fernando VII encontró en los clérigos vascos la más entusiasta gratitud. El respeto a la tradición sólo podría ser asegurado —pensaban los eclesiásticos del País Vasco— con el mantenimiento de la religión, tal y como la habían transmitido las generaciones anteriores. En efecto, la cosmovisión que la Iglesia vasca transmitiría y que configuraría lo que podríamos llamar *catolicismo vasquista* se nutría de la mitificación apologética de la tradición, con lo que ello comportaba de exaltación de la «hidalgía colectiva» y de la legislación foral. Frente al orden social tradicional definido por la clerecía vasca como «natural», como «querido por Dios», la nueva ideología liberal no sólo fue presentada como atea y demoníaca, sino también como generadora de conflictividad y de desigualdad.

Los pocos clérigos liberales que se dejaron ver en las ciudades vascas en los años de la francesada fueron expulsados de los cargos que ocupaban y reemplazados por otros conservadores que serían los ejecutores de la restauración religiosa auspiciada por Fernando VII. Al mismo tiempo, los regulares, que habían sido duramente atacados por la legislación liberal, pudieron rehacerse con rapidez a causa del atractivo que las órdenes religiosas ejercían sobre un número creciente de parados, a los que se brindaba una colocación segura. A la altura de 1833, cuando el carlismo se alce en armas, el liberalismo español tenía mucho más de negativo que de positivo para el País Vasco rural. En efecto, las principales novedades introducidas por los liberales poco podían aportar a los usos y costumbres de los vascos, tal como lo ha hecho ver Juan Aranzadi. El sufragio censitario, que privaría de

derecho  
quía fo  
al tradi  
gador c  
a merce  
venfan  
y un tra  
cen razo  
a abraz  
«natura

La  
en el ca  
de la tr  
orden ec  
y a ecle  
País Vas  
de los li  
del man  
ocasiona  
de Don

—excep  
regionale  
Este era  
de los ti  
imponer

Si el  
rancia g  
el parad  
muchos  
llevando  
caire y c  
como ex  
a poners

Las  
dimiente  
de las p  
la Iglesi  
que más  
de la or  
recía vai

derechos políticos a quienes ya estaban desposeídos de ellos por la oligarquía foral; una libertad e igualdad «teóricas» que venían a superponerse al tradicional y mítico «igualitarismo vasco», privándole a éste de su halagador carácter de privilegio étnico; una desamortización agraria que ponía a merced de la burguesía a los aparceros y arrendatarios de la Iglesia que venían siendo mejor tratados que los demás; el servicio militar obligatorio y un traslado de las aduanas a la costa que encarecía el consumo, no parecen razones concluyentes como para empujar a la mayoría del pueblo vasco a abrazar la causa liberal, renegando de un orden social percibido como «natural» y querido por Dios.

La Iglesia vasca no tuvo vacilación alguna a la hora de atrincherarse en el carlismo. La religión en el orden social, el foralismo como expresión de la tradición, la estructura señorial de la propiedad de la tierra en el orden económico y el legitimismo absolutista hacían coincidentes a carlistas y a eclesiásticos; para quienes la «constitución interna», «histórica», del País Vasco poco tenía que ver con las «constituciones artificiales y exóticas» de los liberales. Pero la Iglesia vasca no se contentó con secundar la acción del mando carlista, a lo largo de las dos guerras, sino que se alzó en muchas ocasiones con el liderazgo ideológico e incluso militar de los seguidores de Don Carlos. De la mano de la Iglesia y con un País Vasco unánime —excepción hecha de las más importantes ciudades— en sus convicciones regionales y religiosas pudo configurarse algo parecido a un Estado carlista. Este era un Estado teocrático que tenía como objetivo primordial la defensa de los intereses de la Iglesia a la que se dotaba de poder coactivo para imponer a la sociedad unos determinados valores espirituales.

Si el cura guipuzcoano Manuel Santa Cruz (1842-1926), por su beligerancia guerrillera durante la segunda guerra carlista, se ha convertido en el paradigma del compromiso político de la Iglesia vasca, es porque otros muchos eclesiásticos —antes y después— se arrojaron a la arena política, llevando armas en la mano si lo creyeron preciso. La imagen del cura trabaucaire y carlistón consolidada en el siglo XIX pasaría a la centuria siguiente como expresión del fanatismo religioso y de la proclividad del clero vasco a ponerse al frente de las reivindicaciones políticas de su clientela.

Las dos guerras carlistas sirvieron para robustecer aún más el entendimiento entre el campesinado y el clero vasco, cuya predicación, expresión de las posiciones conservadoras en que se hallaba instalada ideológicamente la Iglesia, popularizó la imagen paradisíaca de un País Vasco tradicional que más tarde divulgarían las elaboraciones nacionalistas. La idealización de la organización social y política vasca se hará tópica en boca de la clerecía vasca, quien utilizó no pocas veces la apócrifa y mitificada represen-

tación del País Vasco para combatir cualquier deseo de cambio que pudiera surgir entre sus religiosos parroquianos).

El sentimiento fuerista de la clerecía vasca se verá reconfortado en 1862 cuando se pusiera en marcha la diócesis de Vitoria, desgajando las tres Provincias Vascongadas de los Obispos de Calahorra, Pamplona, Burgos y Santander. Fue Calahorra la diócesis más afectada por la creación del obispado de Vitoria: 553 parroquias pasaron a la nueva institución vasca. La diócesis de Pamplona cedió la parte de Guipúzcoa que hasta entonces le había pertenecido mientras que los obispos de Santander y Burgos tan sólo tendrían que traspasar unas cuantas parroquias, ubicadas en Vizcaya y Alava. La creación de la diócesis vitoriana se reviste de una gran trascendencia histórica si se contempla tal hecho como el reconocimiento de la peculiaridad vasca mediante la configuración de una entidad administrativa común a las tres Provincias, que se convertía en la primera institución parcialmente unitaria de la historia del País Vasco.

Después de su segundo fracaso armado el carlismo comenzó a desmoronarse víctima de la división. Por la derecha del carlismo surgía en 1888 el *integrismo*, que se proclamó ajeno a todo pleito dinástico y expresamente acogido a la protección del Sagrado Corazón de Jesús. Ante el *liberalismo político*, aceptado con una buena dosis de oportunismo por Roma, se yergue el *integrismo*, que piensa que la Iglesia no tiene que cambiar, ni evolucionar, ni transigir. Para los integristas no hay término medio entre la verdad y el error, la libertad y la obediencia, la fidelidad a la Iglesia y la aceptación de un Estado que tiene su piedra angular en el reconocimiento de las libertades políticas. Ferozmente anticonstitucional y antiparlamentario, el integrismo piensa, y así se expresa, que los movimientos liberales son los medios de que se vale Satán en su empresa de destrucción universal. La aparición del grupo integrista no hizo sino aumentar la confusión y la lucha político-religiosa en el campo católico. El País Vasco, donde el clero había apostado con decisión por el carlismo, se vio pronto sumido en la batalla político-religiosa que el integrismo presentaba en su deseo de demostrar que el ser integrista era la única forma posible de ser católico en política. Los principios tradicionalistas podrían sostenerse desde el integrismo sin necesidad de identificarse con un rey, y esto era tentador para el clero vasco, que por defender su cosmovisión religiosa se había visto impelido a apoyar al derrotado Don Carlos. Además, por encima de cualquier otra peculiaridad, la religión era en el pensamiento integrista la nota que mejor caracterizaba al pueblo vasco. Por otra parte, el indómito antiliberalismo de los integristas y su firme intransigencia religiosa se conciliaban muy bien



con un clero como el vasco, poco dado al compromiso y a la componenda con el régimen liberal imperante.

El nacionalismo vasco comenzó a recoger, desde finales del siglo pasado, mucho de lo que carlistas e integristas habían sembrado. El carlismo, cada vez menos populista y menos foralista, empezaba a ser superado en su reivindicación del hecho diferencial vasco por el más moderno nacionalismo sabiniano. Por otro lado, la beligerante militancia religiosa de Sabino Arana y su exclusivismo católico hicieron que el nacionalismo vasco se formulase desde una perspectiva religioso-moral ultramontana. En efecto, hay en el creador del *bizkaitarrismo* una clara vocación de regeneración religiosa del pueblo vasco, que es la que le lleva a considerar imprescindible la independencia política de Euzkadi. La salvación étnico-religiosa del pueblo vasco, su completa cristianización y el triunfo del catolicismo en Euzkadi, objetivos preferentes de Sabino Arana, aparecen en su pensamiento estrechamente vinculados a la liberación nacional. La religión es el componente básico de la ideología sabiniana; por ello su mensaje católico-nacional tentó en seguida a una clerecía acostumbrada a considerar sinónimos catolicismo, fuerismo y vasquismo. El proyecto político nacionalista, con sus rasgos característicos de ordenación absoluta y total de la realidad, comenzó a ser vivido por los curas vascos como una religión en la que los dogmas fácilmente eran aceptados por quienes, como eclesiásticos, ya estaban habituados a las estructuras de pensamiento dogmático. Los inconvenientes que la militancia presentaba en una época como la del cambio de siglo, en la que la propaganda católica insistía en que «ni un pensamiento para la política, todo, hasta el último aliento, para la religión», se esfumaban en el caso del nacionalismo vasco, al ocultar éste el dualismo religión-política y presentar la defensa de la identidad del pueblo vasco, en cuanto comunidad diferenciada, como una verdadera función sacerdotal. En realidad la afirmación de la nacionalidad vasca, tal como la presentaba la elaboración nacionalista, venía a alimentar el *clericalismo* de los curas vascos, a quienes se ofrecía en bandeja el liderazgo político de una sociedad cuyo espíritu laico era víctima aún del absolutismo religioso.

Todo esto explica que al clero deba el nacionalismo vasco no sólo su difusión, sino también su fuerte arraigo y perdurabilidad. Sin embargo, por muy tentadora que fuera desde su nacimiento la ideología sabiniana, el innato oportunismo eclesiástico habría de retrasar el trasvase de clérigos de las trincheras carlistas e integristas a las del nacionalismo vasco. En efecto, el cambio de agujas de un clero tan carlo-integrista como lo era el vasco se hizo al compás del éxito de la implantación del nacionalismo vasco en la región. La confrontación electoral de 1918, con el consiguiente triun-

fo nacionalista en Vizcaya, señala en buena medida el momento en el que ya se puede hablar de una clara orientación filonacionalista, en una parte importante del clero joven vizcaíno. Cabe pensar — como lo hace Beltza — que esta nueva actitud del clero vasco y su deserción de las filas carlo-integristas son un reflejo del cambio social existente, de la proletarianización creciente del campesinado y del aumento de poder de la burguesía nacionalista.

Más costó a la jerarquía eclesiástica vasca entrar en sintonía con el nacionalismo vasco, cuyo fundador había sido llamado al orden por el obispo Ramón Fernández de Piérola a raíz de unas consideraciones de Arana sobre «nuestro clero y el advenedizo». Hasta la llegada a Vitoria de Mateo Múgica en 1928 no encontraron los nacionalistas un obispo comprensivo. Encarnaba el guipuzcoano Múgica — convertido en el primer prelado euskeroparlante que dirigía la diócesis — la figura del obispo pastor, y a ello le ayudaba en gran manera el conocimiento que tenía de su clientela. En septiembre de 1930, Mateo Múgica inauguraba, en presencia del rey Alfonso XIII, el nuevo Seminario de Vitoria. El imponente edificio que se estrenaba era el mejor símbolo del dinamismo religioso de una diócesis cuyo clero ya despuntaba por su ilustración, adquirida gracias a un buen plantel de profesores, que pronto hicieron del seminario vitoriano uno de los centros docentes de más prestigio de la Iglesia española. La apetitosa baratura de las pensiones del seminario y la profusión de becas ofrecidas por la burguesía vasca era una tentación grande para los hijos de un campesinado prolífico, muy religioso y difusamente nacionalista. De esta forma el seminario diocesano veía cada año aumentar el número de sus estudiantes, que, al estallar la guerra civil, se aproximaría a los ochocientos. El reclutamiento era fundamentalmente rural: Bilbao, que en esos años albergaba a la tercera parte de la población vizcaína, no suministraba más allá de un 12 % de

mundial como cantera misionera. Con sus 2.750 sacerdotes seculares, la diócesis vitoriana tenía más de un 6 % de la clerecía diocesana española y era la más clericalmente poblada. En la diócesis vitoriana se asentaban 89 casas de religiosos con 1.549 miembros, que equivalían al 12 % del conjunto de los religiosos españoles. Las religiosas afincadas en las tres Provincias Vascongadas sumaban la cifra de 5.123, casi el 11 % de la población monjil de España.

Dura prueba fue para la Iglesia vasca la guerra civil (\*). Porque si en el País Vasco la contienda significó, como en el resto de España, el enfrentamiento de la población y la adscripción de ésta a uno u otro de los bandos

beligerantes, también trajo consigo —y ahí reside la originalidad del caso vasco— la división de la Iglesia. Mientras en España la jerarquía eclesiástica, el clero y cuantas organizaciones se basaban en la confesionalidad católica se ponían del lado de la insurrección militar, un buen número de curas y de católicos vascos rompían esta unanimidad de la Iglesia española por la vía del neutralismo político o por la de la proximidad a la causa republicana. La decisión de los nacionalistas de mantenerse fieles a la República y de oponerse a la rebelión franquista nunca sería entendida por la derecha española, que en un principio trataba de disuadir a los católicos *jelkides* de su alianza con los que mataban sacerdotes, quemaban conventos y subvertían el orden social. Fallido el intento de apartar a los católicos vascos del contubernio republicano, la propaganda franquista procuraría despojar a toda costa del atributo de catolicidad a quienes así se comportaban. En verdad nada contribuyó tanto a desmitificar la imagen de «Cruzada» —con que quiso legitimarse la insurrección franquista— como la actitud de un sector importante de católicos vascos. De otra parte la respetuosa actitud del Gobierno de Euskadi para con la Iglesia y el mantenimiento de los servicios religiosos en el País Vasco eran el mejor mentís a la propaganda franquista que identificaba a los piadosos nacionalistas con los «rojos». De cualquier forma, no puede negarse que el clero y los inmuebles eclesiásticos fueron también objeto en el País Vasco de algunas violencias. Las cifras que se suelen manejar para la diócesis de Vitoria son las de 16 iglesias totalmente destruidas y de 67 parcialmente destruidas, profanadas o saqueadas, número considerable, pero muy por debajo del registrado, por ejemplo, en las diócesis de Barcelona, Madrid, Valencia o Sevilla. En cuanto al número de víctimas del clero secular, distintos informes coinciden en la cifra de 35, en la que no están incluidos los muertos a manos franquistas.

Las vicisitudes de la guerra civil han hecho pasar a la historia al nada progresista obispo vitoriano Mateo Múgica, que ya conociera el exilio precisamente con la misma República contra la que se habían sublevado los franquistas. Parece estar claro que en el inicio de la contienda la disposición del prelado era abiertamente favorable al Movimiento Nacional. Sin embargo, el fracaso de sus intervenciones en conseguir que su clientela nacionalista colaborara con el «ejército salvador» hizo de él persona poco grata a las autoridades militares. Los sublevados pensaban que Múgica no era de fiar por su pretendida proclividad nacionalista y que ciertamente no era el obispo que ellos necesitaban para meter en vereda a los curas que «hacían política». No dejaba de resultar paradójico que el obispo que tantas suspicacias levantaba entre los militares fuera conocido por su antigua amistad con Alfonso XIII, quien había querido llevarle a la diócesis de Madrid.

La pastoral cercanía del obispo a sus diócesanos y su indómita intransigencia en cuestiones morales y religiosas eran, sin embargo, las que habían cimentado la paternal relación de Múgica con los nacionalistas. El Seminario de Vitoria, de reputación nacionalista, también enervaba a los militares, quienes tramitaron con la Santa Sede la salida del obispo y el cierre del establecimiento docente. La ejecución sumaria de 14 sacerdotes vascos, acusados por los franquistas de incitar a la rebelión, sobrecogió a Mateo Múgica y a buena parte de la opinión católica internacional. Por todo ello cuando, en julio de 1937, el episcopado español se dirigió a los obispos de todo el mundo por medio de una Pastoral Colectiva, en la que hacían de la guerra una cruzada religiosa, faltó al pie de ella la firma de Mateo Múgica, lo que equivaldría a su despojo definitivo de la diócesis.

Tras la caída del País Vasco en poder del Gobierno de Burgos numerosos sacerdotes padecieron algún tipo de consecuencias por sus pasadas actividades, imaginarias o reales, contrarias al Movimiento Nacional. Las mismas cifras de la represión contradicen las declaraciones franquistas que pretendían hacer creer que los curas díscolos sólo eran «una minoría insignificante». Un informe redactado por un grupo de curas vascos habla de 715 sacerdotes que fueron víctimas, de un modo o de otro, de la represión subsiguiente a la victoria. La fotografía de un conjunto numeroso de curas vascos rodeando al socialista Julián Besteiro, en la cárcel sevillana de Carmona, dio la vuelta al mundo, mostrando lo que el nuevo régimen quería ocultar: sus represalias contra una parte de la Iglesia.

Así, pues, la Iglesia vasca iniciaba un nuevo camino bajo el régimen franquista sin haber resuelto la división interna que la recorría y que hacía de ella a un mismo tiempo una Iglesia vencedora y una Iglesia vencida. Por otro lado, el nuevo Estado estaba fundamentado en la guerra civil, y tanto uno como otra buscaban su legitimación en presupuestos religiosos. Pero ¿cómo podría legitimarse con categorías religiosas un Estado vencedor en un territorio como el País Vasco donde la religión y la Iglesia también estaban en el bando vencido? ¿No era un escarnio hablar de la guerra en términos de Cruzada en una región tan religiosa como el País Vasco, que no sin razón había sido denominada como «Gibraltar vaticanista»? Para acomodar por entero la diócesis vitoriana al orden político dominante la Santa Sede puso al frente de ella, en calidad de administrador apostólico, al hasta entonces obispo auxiliar de Valencia, el vizcaíno Javier Lauzurica. De él había dicho Franco: «Tengo un obispo para Vitoria. Es un hombre que hablará de Dios hablando de España.» Recuperado por Franco el privilegio de presentación de obispos que habían tenido los monarcas españoles, todos aquellos sacerdotes que no fueran del agrado del

Gobierno podían abandonar la esperanza de verse convertidos en obispos. Con los parabienes de Franco, el obispo paúl Carmelo Ballester cambiaba en 1943 su tranquila diócesis de León por la conflictiva sede vitoriana. Mientras tanto el Seminario de Vitoria abría de nuevo sus puertas a un alumnado numeroso, conmocionado por la exaltación religiosa de la primera postguerra. Para entonces ya habían sido separados de sus cátedras aquellos profesores cuya fidelidad al régimen no aparecía diáfana y sin mancha. Volvieron a la diócesis algunos sacerdotes desterrados en los años anteriores, pero hubieron de incorporarse a ministerios parroquiales muy de segundo orden dentro del escalafón diocesano. La feligresía alavesa, más firme en sus convicciones franquistas que la vizcaína y guipuzcoana, fue el refugio obligado de muchos de aquellos sacerdotes sobre los que se cernía la imputación de «hacer política», esto es, de no comulgar con el Movimiento Nacional.

Para esta acomodación de la Iglesia vasca a las exigencias legitimadoras del régimen de Franco pudo contar la jerarquía con un sector del clero vasco más atraído por las diversas formas del tradicionalismo español que por la ideología sabiniana. Por otra parte, tampoco podía faltarle clientela abundante a este clero en una región como la vasca donde el nacionalismo vasco nunca había sido mayoritario. Sin embargo, la presencia al unísono de una clara conciencia española y de una vocación conservadora en un sector grande del clero vasco no nos da pie para pensar que su acomodación al totalitarismo falangista del primer franquismo se hiciera sin tensiones. Los historiadores olvidan hoy con demasiada frecuencia los malos ratos que a la Iglesia le hizo pasar el extremismo falangista de los años cuarenta. En efecto, la Falange era una planta exótica en un País Vasco que no podía abjurar fácilmente de su afición al carlo-integrismo descentralizador y localista.

Con su obispo Ballester sentado, junto a otros nueve prelados, en las primeras Cortes franquistas, la Iglesia vasca podía dar la impresión de que toda ella había bajado la cabeza ante el régimen. Pero no era así, y una extensa carta dirigida por curas vascos al Vaticano, el 25 de noviembre de 1944, venía a demostrarlo. En ella, además de denunciar los atropellos derivados de la guerra, se hacían diversas peticiones:

«— Que nuestros Prelados rechacen toda injerencia del Estado Español en el régimen de la Iglesia y destierren las prácticas totalitarias introducidas durante los últimos años en el gobierno de sus diócesis;

«— Que sean repuestos en sus cargos los sacerdotes que fueron destituidos de ellos por consideraciones de orden político, sin previo juicio y sin guardar la norma del canon 192;

— Que sean separados de sus cargos los clérigos que los hayan obtenido en la diócesis vitoriana mediante ese procedimiento, casi simoníaco, consistente en la colación de oficios atendiendo principalmente a la significación política o a los méritos o servicios políticos de los candidatos.

— Que sean puestas en vigor en la diócesis de Vitoria las normas generales de la Iglesia relativas al uso de las lenguas indígenas a fin de evitar graves males en la enseñanza religiosa, de no agravar el pavoroso problema del abandono de la religión por el pueblo y de poner término al gran escándalo que siempre ha constituido en el pueblo vasco el hecho de conducirse la Iglesia como si en estas cosas obrara al dictado de una política antivasca.»

La carta-denuncia no tuvo efecto alguno a pesar de los activos enlaces de que disponían los nacionalistas vascos en las Congregaciones Vaticanas. La desigualdad de fuerzas era evidente: unos pocos sacerdotes seculares y unos cuantos religiosos de simpatías nacionalistas afincados en Roma poco podían hacer contra la maquinaria político-religiosa montada por Franco alrededor de la Santa Sede. Por otra parte, tampoco el autoritario Pío XII era un Papa predispuesto a dar por buenas las críticas contra el régimen que la oposición clandestina le hacía llegar.

No había cumplido cien años la diócesis de Vitoria cuando una bula pontificia firmada en noviembre de 1949 separaba de ella los territorios de Vizcaya y Guipúzcoa para constituir dos nuevas sedes eclesiásticas. La diócesis de Bilbao quedaba constituida por la provincia civil de Vizcaya, menos Orduña, que continuaba perteneciendo al obispado vitoriano. Mientras que la otra nueva diócesis, que se llamaría San Sebastián, estaría formada por la provincia civil de Guipúzcoa. Motivos de índole pastoral los había para aconsejar la desmembración de una macrodiócesis como Vitoria; existían también razones de carácter histórico que apoyaban tal medida, englobada en un plan más amplio encaminado a hacer coincidir los límites civiles de las provincias españolas con los eclesiásticos, pero no faltaron tampoco propósitos ocultos que animaron a la Santa Sede a realizar tal reajuste. El Gobierno quería a toda costa hacerse con una Iglesia vasca enteramente sumisa y pensó que la fragmentación de la poderosa diócesis vitoriana le allanaría el camino. Se acabaría así la pesadilla del Seminario de Vitoria, donde la concentración de estudiantes podía hacer fecundo el proselitismo nacionalista de los candidatos al sacerdocio guipuzcoanos y vizcaínos, que eran los que más recelos levantaban.

Constituidas las nuevas diócesis vascas, el Gobierno ya sólo tenía que poner al frente de ellas a obispos de su confianza, que recibirían el encargo de lograr para el régimen la adhesión de la Iglesia vasca. Para la diócesis bilbaína se eligió al madrileño Casimiro Morcillo, que había sido obispo

auxiliar de Madrid, y donde, como arzobispo, culminaría su carrera episcopal. El catalán Jaime Font Andreu dejó la tranquila diócesis de Zamora para ponerse al frente de la más conflictiva sede donostiarra, mientras que el aragonés José María Bueno Monreal, obispo hasta entonces de Jaca, se hizo cargo de Vitoria.

Cuando, en 1956, el obispado de Pamplona fue erigido en arzobispado, la diócesis de San Sebastián pasó a englobar tal demarcación, pero Bilbao y Vitoria siguieron perteneciendo a la archidiócesis de Burgos. Con el correr de los años, esta organización eclesiástica vasca, incrustada en dos arzobispados, sería impugnada desde diversas instancias de la Iglesia. La creación de una Provincia Eclesiástica exclusivamente vasca viene siendo una petición periódica de grupos de seglares y sacerdotes vascos.

Así, pues, y a pesar del fraccionamiento de la organización diocesana, en distintas ocasiones, la jerarquía del País Vasco volvió a recomponer con su actuación conjunta la perdida unidad de la Iglesia vasca. Bien es verdad que cuando, en los últimos años del franquismo, las tensiones sociopolíticas sacudían a la Iglesia vasca, las diócesis de San Sebastián y Bilbao, con sus jerarcas al frente, presentarían una imagen muy distinta de la que ofrecían Vitoria y Pamplona. En efecto, fueron sobre todo los obispos de San Sebastián y Bilbao y el clero de estas diócesis los causantes de los quebraderos de cabeza que en sus relaciones con la Iglesia hubo de sufrir el régimen franquista en sus postrimerías.

Una vez desmembrada la diócesis de Vitoria, las tres demarcaciones eclesiásticas que de ella surgieron hubieron de preocuparse individualmente por hacerse con los efectivos clericales necesarios para atender a las necesidades de su clientela. Pronto se manifestó la diversidad del panorama vocacional de las diócesis vascas. Así en 1961, Vitoria, muy poco industrializada, presentaba el más alto porcentaje de vocaciones sacerdotales de España: 33 seminaristas por 10.000 habitantes. Las otras dos diócesis vascongadas, Bilbao y San Sebastián, industriales, ofrecían 8 y 10 seminaristas, respectivamente, por 10.000 habitantes.

La fragmentación de la diócesis de Vitoria no impidió, sin embargo, que la Iglesia vasca siguiera trabajando al unísono en un territorio que le había asignado la Santa Sede en Ecuador. Dos años antes de la desmembración de la diócesis vitoriana, Pío XII, atendiendo a los deseos misionales de ésta, había encomendado a su obispo Carmelo Ballester la atención religiosa de la provincia ecuatoriana de Los Ríos. La adjudicación de la *Misión de los Ríos* a la diócesis de Vitoria adquiere una singular importancia histórica si se advierte que nunca diócesis alguna en el mundo había sido encargada por la Santa Sede de atender corporativamente un territorio misional.

De la mano del cambio social experimentado en España, la Iglesia había empezado también a evolucionar. Las alteraciones socioeconómicas de los años cincuenta fueron especialmente ostensibles en el País Vasco; que entre 1955 y 1975 vería aumentar su población en un 59,95 %, frente a un crecimiento medio de la población española del orden del 22,91 %. El aumento de la inmigración, que alcanzó proporciones desmesuradas en Guipúzcoa y Vizcaya, tuvo su repercusión inmediata en el horizonte religioso del País Vasco. La sociología religiosa nos dice que el emigrante modifica su práctica religiosa al abandonar su lugar de origen, sobre todo en lo referente a la misa dominical, ya que esta práctica tiene mucho de social, y por ello se ve muy condicionada por el medio ambiente en que se desarrolla. La quiebra de la práctica religiosa en la zona industrial de Bilbao muestra a las claras el desajuste religioso de la emigración.

Los años sesenta contemplan el comienzo del desarrollo industrial de Alava y Navarra cuyas derivaciones sociales y políticas apuntaban a la progresiva homogeneización del País Vasco. De esta forma las diócesis vascas, a la muerte del régimen franquista, verían aminoradas sus diferencias y en todas ellas se dejarían sentir, si bien con distinta intensidad, las reivindicaciones obreras y las demandas nacionalistas.

El ritualismo religioso dominante en la primera postguerra empezó a entrar en bancarota con la llegada de los años cincuenta. Ni el Concordato, que sancionaba la simbiosis del poder civil y el religioso, ni la jerarquía eclesiástica, satisfecha con el uso de la religión como factor de integración social, pudieron detener la caída de dicho ritualismo. Con el creciente proceso de diferenciación social se fue afirmando, en aquellas minorías con una religión más interiorizada, un predominio paulatino del factor ético y una disminución del peso del rito como modo de vivencia religiosa. El Concilio Vaticano II, años más tarde, vendría a dar el espaldarazo a estas nuevas formas de religiosidad que se habían ido abriendo camino frente a una Iglesia apoyada en una burocracia organizada y en un aparato ideológico.

Al mismo tiempo que las nuevas diócesis vascas se ponían en marcha, reorganizando parroquias y abriendo otras nuevas; inaugurando sus Seminarios, aparecen por diversos lugares del País Vasco grupos de católicos que, animados por sus curas, rompían con una Iglesia establecida como administración, con la estructura de poder que ella se había proporcionado, con el mundillo eclesiástico ajeno por completo al mundo real y con un lenguaje religioso que funcionaba solapadamente como medio de interiorización de determinadas prácticas políticas y sociales.

El tránsito de un ritualismo religioso a una religiosidad ética ya había



sido anticipado en Vizcaya con motivo de la celebración de la *Misión del Nervión* que conmocionó al área del Gran Bilbao a finales de 1953. Una novedad radical fue introducida en el método tradicional de desarrollo de las misiones: la misión propiamente dicha se prolongaría en una serie de círculos de estudio y conferencias de contenido social. Una huelga desencadenada a poco de haber concluido la Misión fue relacionada por más de uno con esa catequesis social.

Aparece también en la década de los cincuenta una nueva generación de clérigos que no había hecho la guerra y a la que la división de 1936 no consiguió marcar. Por otro lado, la existencia de una sociedad más heterogénea —obra del acelerón económico— había de traer consigo una mayor diversificación social de la Iglesia vasca. Sin abandonar ésta su reclutamiento rural y consiguientemente, en Vizcaya y Guipúzcoa, *euskaldún*, empiezan a ser numerosos los sacerdotes que proceden de los núcleos urbanos y de las concentraciones industriales. En 1970 un tercio de los sacerdotes seculares vizcaínos procede de familias de agricultores, mientras que otro tercio es hijo de obreros industriales. En ese año sólo un 40 % de los sacerdotes seculares de Vizcaya declara poder predicar en vascuence.

En 1955, el obispo Casimiro Morcillo es trasladado a la archidiócesis de Zaragoza. En febrero de 1956 entraba en la diócesis bilbaína su nuevo obispo, Pablo Gúrpide y Beope, que moriría al frente de ella en 1968. Nacido en el pueblo navarro de Ochagavía, llegaba a Bilbao con un breve rodaje episcopal en la sede de Sigüenza, a todas luces insuficiente para hacerse cargo de una diócesis tan intrincada como era la que se le había adjudicado. A Gúrpide le tocó gobernar una diócesis difícil en momentos delicados y la historia no puede arrojar un balance halagüeño de su gestión. Un relevo en la diócesis de Vitoria, impuesto por la necesidad de enviar a Bueno Monreal a Sevilla con la misión de neutralizar al excéntrico cardenal Segura, convertía en obispo en 1955 al sacerdote aragonés Francisco Peralta Ballabriga, que a sus cuarenta y tres años iniciaba su carrera episcopal en una época —la de la nunciatura de Antoniutti— en la que la media de llegada al episcopado se establecía en cuarenta y ocho años. Hasta después de la desaparición de Franco no conoció Vitoria otro obispo que monseñor Peralta, que se jubilaría anticipadamente sin haber recibido más destino episcopal que el de la sede vitoriana.

A medida que el cambio social se intensificaba en el País Vasco, fue emergiendo una conciencia religiosa más crítica y más enraizada en el compromiso temporal, destinada a tener serios enfrentamientos con la jerarquía. No tuvieron que esperar los curas vascos al Concilio Vaticano II para empezar a movilizarse contra el régimen franquista, pues ya la puesta en mar-

cha en el País Vasco de los movimientos especializados de la *Acción Católica* significó el primer impulso de una contestación política que más tarde se agigantaría. Las ramas especializadas de la Acción Católica atienden a las siglas HOAC, VOJ, JOC, JACR, y a pesar de sus diferencias en lo concerniente a reclutamiento y métodos, son afines, en cuanto todas ellas obedecen al desco de transformación cristiana de la realidad social.

Nunca se encarecerá demasiado la importancia de dichas organizaciones como instrumentos de una toma de conciencia crítica en contra del régimen franquista en el País Vasco. A través de ellas pudo instaurarse un debate social, muchas veces exclusivamente político, dotado de una cierta libertad. Por otro lado, en los regímenes autoritarios sabemos que estos debates, junto a la práctica de mecanismos democráticos para la toma de decisiones y la elección de responsables, contribuyen en gran manera a la formación de militantes y a la preparación de líderes políticos potenciales. Y así ocurrió en el País Vasco. Los curas y religiosos que actuaron de consiliarios de los movimientos de la Acción Católica pudieron utilizar la plataforma de los «círculos de estudio» para ayudar a miles de católicos vascos a tomar conciencia de la realidad sociopolítica española y a tratar de actuar sobre ella. El *ver, juzgar y actuar* de las encuestas de la JOC en seguida se hizo cuerpo vivo en medio de la convulsionada sociedad vasca. En contacto directo con la realidad, en contacto también con ideologías orientadas al cambio social, la Acción Católica vasca no tuvo escrúpulo alguno en colaborar con todos aquellos grupos, confesionales o no, que se movían con un idéntico objetivo de transformación de las condiciones sociopolíticas de España.

Los obispos vascos apoyaron sin reticencias la puesta en marcha en sus diócesis de los diversos grupos de Acción Católica, pero a medida que la confrontación con el régimen franquista iba radicalizando políticamente a los militantes católicos, los prelados fueron separándose de ellos hasta llegar a un enfrentamiento abierto en los años 1966-67.

Haciendo hincapié en la doctrina del *compromiso* y en la urgencia ética del Evangelio, curas seculares y regulares de Vizcaya y Guipúzcoa ayudaron a cientos de jóvenes a descubrir el drama de un País Vasco que había perdido su libertad. Para muchos católicos vascos el salto desde el mundillo eclesialístico, esotérico y artificial, al mundo comprometido y real significó su apertura a la ideología nacionalista vasca, a remolque de una original teología de la liberación, filtrada por los curas. No faltaban símbolos religiosos para hacer más fácil y hondo este compromiso: lectura liberadora de Euskadi al contraluz del Exodo bíblico, la religión de salvación, propia del cristianismo, contemplada como religión de salvación político-social de un pueblo oprimido. Por otra parte, el radicalismo e irracionalidad de la opre-

sión  
que  
Com  
ción  
Gazt  
que c

P  
ca de  
esfer  
como  
demo  
oficia  
de un  
bado  
Navia  
contr

E  
Igles

de 19  
españ  
tanci

pero  
ción  
la cle  
parti

mese  
miño

L  
339

del V  
sia si

la si  
ban  
en E  
de la  
los v  
L  
1960  
vizca  
rend

sión franquista daban continuamente legitimidad a cualquier movimiento que hablase de libertad y justicia. Si la HOAC bilbaína está en el origen de *Comisiones Obreras*, no faltaba quien ha visto en otro movimiento de Acción Católica, la JARC; el primer fermento de ETA. El movimiento de *Herri Gaztedi* o JARC ya estaba implantado en Guipúzcoa desde 1953, mientras que en Vizcaya comenzaría a extenderse a partir de 1961.

Pío XII había muerto en octubre de 1958 y le había sucedido el Patriarca de Venecia, Angel Roncalli, convertido en el Papa Juan XXIII. En las esferas gubernamentales españolas la noticia de la elección de Roncalli cayó como una bomba; se sabía de su antipatía hacia el régimen franquista, demostrada en sus años de nuncio en París. Por el contrario, el sector menos oficialista de la Iglesia vasca festejó con alegría y con esperanza la llegada de un Papa que, apenas cumplido un año de pontificado, ya había reprobado implícitamente el régimen de Franco, al condenar en el mensaje de Navidad las violaciones de los derechos de la persona humana, los atentados contra la libertad y la opresión de las minorías.

El acontecimiento que había de abrir una nueva y decisiva etapa para la Iglesia española fue la inauguración del Concilio Vaticano II, en octubre de 1961. Sólo la guerra civil había tenido un mayor efecto en la Iglesia española del presente siglo. Ya para entonces, lo hemos visto, las circunstancias políticas habían estimulado el viejo politicismo de los curas vascos; pero documentos conciliares tan clarificadores como el que define las relaciones Iglesia-mundo justificarían de ahora en adelante las incursiones de la clerecía en lo temporal y reclamarían el derecho de la Iglesia a tomar partido por los oprimidos. Sólo la encíclica *Pacem in terris*, en la que, dos meses antes de morir, Juan XXIII abordaba, entre otros temas, el de las minorías étnicas, habría de tener en el País Vasco tantos glosadores.

Un buen aldabonazo había sido en mayo de 1960 el escrito dirigido por 339 sacerdotes vascos a sus obispos, al Nuncio y a la Secretaría de Estado del Vaticano. En su larga carta recordaban los curas la doctrina de la Iglesia sobre los derechos naturales del hombre y de los pueblos, condenaban la situación de permanente injusticia creada por el Gobierno y denunciaban «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».

La inauguración oficial del *Seminario Mayor* de Derio en octubre de 1960 sirvió para pregonar a los cuatro vientos la pujanza de la diócesis vizcaína. Desde el curso 1956-57 venía funcionando el Seminario con pleno rendimiento, pues en esa fecha se habían incorporado a él los seminaristas

vizcaínos que hasta entonces habían estudiado teología en Vitoria. La primera promoción sacerdotal que cursó íntegramente sus estudios de Filosofía y Teología en el Seminario bilbaíno recibió el presbiterado en junio de 1961. El dato no es irrelevante si se tiene en cuenta que en los años finales del franquismo el grupo dominante de la diócesis bilbaína aparecía configurado en torno a profesores del Seminario de Derio y a su red de influencias docentes, y que fue este establecimiento uno de los focos más activos de oposición al obispo Gúrpide.

La sustitución del nuncio Antoniutti por Antonio Riberi confirmaba en junio de 1962 el cambio de agujas de la política vaticana respecto de la Iglesia española. La actitud de Riberi para con el régimen franquista iba a ser mucho más neutra que la adoptada por Cicognani y Antoniutti, aunque también sería menos contestataria que la de su sucesor, Luis Dadaglio, llegado a Madrid en octubre de 1967. En junio de 1963, el cardenal Montini, el mismo que había intercedido ante Franco en favor de tres anarquistas implicados en atentados, se convertía en el Papa Pablo VI, sin que el régimen español pudiera disimular su desilusión. Un periódico italiano había escrito que el gobierno de Franco había pedido a los cardenales españoles que impidieran la elección de Montini, pero el nuevo Papa se curaba en salud reservándoles su primera visita.

En el verano de ese mismo año un nuevo documento suscrito por 500 sacerdotes del País Vasco era presentado en la Secretaría del Concilio Vaticano por el obispo misionero Ignacio Larrañaga. En él volvían a la carga en su denuncia de la falta de libertades y de los atropellos de los derechos del hombre cometidos por el régimen franquista. Al denunciar el abismo abierto entre la Iglesia y el pueblo por el politicismo de la jerarquía, los curas vascos veían algún signo de esperanza en determinados acontecimientos eclesiales: la publicación de las encíclicas *Mater et Magistra* y *Pacem in terris*, la orientación del Concilio, la elección de Pablo VI y el reciente nombramiento de un obispo vasco para la diócesis guipuzcoana. Era éste Lorenzo Bereciartúa, que en agosto de 1963 llegaba como obispo a su provincia natal después de haber estrenado episcopado como auxiliar del arzobispo de Zaragoza y tras los ocho años de estancia en la sede de Sigüenza.

Mientras el Vaticano II trataba de adaptar la Iglesia a las exigencias del mundo moderno, los curas vascos se sentían cada vez más interpelados por la dura realidad sociopolítica de su pueblo. A partir de 1964 las celebraciones de la *Aberri Eguna* ofrecieron ocasión inmejorable a la clerecía vasca para, a un mismo tiempo, alinearse del lado de un sector de su clientela y demostrar su oposición a un régimen poco respetuoso para con

los der  
detenci  
ver en  
ta y su  
vasca s  
símbolo  
en las  
licismo  
del fra  
ración  
para ex  
que toc

Me  
contrib  
años co  
militan  
estricta  
larizaci  
sorpre  
de los  
si se ti  
local. I  
social p  
de los  
menos  
gencia  
mucho

La  
y revis  
no con  
las con  
de sac  
vascos  
su jera  
los cur  
movim  
dotes v  
la acti  
mera V  
es tom

los derechos de las personas y los pueblos. Comenzaron a proliferar las detenciones de sacerdotes y las multas por homilias «subversivas» dejaron ver en seguida el miedo del régimen ante una predicación menos espiritualista y sublime, pero más evangélica y comprometida. Pero no toda la Iglesia vasca se sentía solidaria de unos curas que quitaban de sus templos los símbolos de la guerra civil o impedían la presencia de banderas españolas en las ceremonias litúrgicas, pues también se hacía oír un sector del catolicismo vasco, con sus pastores al frente, repitiendo las viejas tesis religiosas del franquismo que el Concilio había hecho aún más rancias. Así la inauguración de la restaurada catedral de Vitoria daba pie al obispo de la diócesis para expresar al régimen y a su fundador el agradecimiento de una Iglesia que todavía no había dejado de servirles.

Mediada la década de los sesenta, la tensión creciente en el País Vasco contribuye a radicalizar y a secularizar los movimientos apostólicos. Los años comprendidos entre 1965 y 1968 contemplan la desbandada de los militantes católicos más comprometidos y su agrupamiento en asociaciones estrictamente políticas. El encuentro de ETA-JARC es decisivo en la secularización progresiva del mundo religioso vasco. Por otro lado, no debe sorprender que la iniciativa de arrojar el militantismo católico en brazos de los movimientos políticos partiera de los propios sacerdotes consiliarios si se tienen en cuenta los duros enfrentamientos de éstos con la jerarquía local. La dificultad de promover la reivindicación vasca 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 contestatarios y dicha organización, que siempre fue mucho más que una organización.

La contestación a la jerarquía eclesiástica se hace cada vez más enérgica y reviste especial gravedad en la diócesis de Bilbao, donde los sacerdotes no consiguen arrancar a su obispo Gúrpide palabra alguna de condena por las continuas manifestaciones —estado de excepción, detención arbitraria de sacerdotes, multas— de la represión franquista. Los escritos de los curas vascos van subiendo de tono en la denuncia del mutismo culpable de su jerarquía. Desde el mayo francés de 1968 la escalada contestataria de los curas vascos tenía un modelo cuya eficacia había sido probada por los movimientos de protesta de los estudiantes. En agosto de ese año 40 sacerdotes vascos ocupan las oficinas del obispado bilbaíno para protestar contra la actitud pasiva del obispo Gúrpide ante la ola de detenciones. Es la primera vez en la historia de la Iglesia española que un edificio religioso es tomado por sacerdotes. A lo largo de la encerrona, que duró una semana,

el grupo se identificó con el lema *Gogorkiaren aurka, gogortasuna* (Contra la fuerza de la opresión, la fuerza de la unidad), del que surgiría el nombre de *Gogor* (enérgico) con que se bautizaría dicho colectivo. Fueron los sacerdotes del *Gogor*, los más radicales de la diócesis en su reivindicación nacional vasca y los que siempre estuvieron más próximos a los objetivos de ETA.

Un nuevo encierro, esta vez en el Seminario de Derio, mostraba bien a las claras el grave enfrentamiento del clero vizcaíno y la jerarquía. La insubmisión del clero vasco estaba llegando a sus más altas cotas: 60 sacerdotes encerrados en el Seminario exigían la dimisión de Gúrpide. Lluven sobre éste decenas de cartas de sacerdotes vizcaínos con idéntica exigencia, mientras otros deciden bloquear económicamente al obispado negándose a enviar el fruto de las colectas. Surgen también adhesiones al obispo en medio de un clima tenso de polémica y división. Los curas encerrados reciben estoiicamente la grave sanción canónica —suspensión *a divinis*— que su obispo moribundo les impone. La muerte de Gúrpide, el 18 de noviembre de 1968, en pleno encierro sacerdotal, adquiría así un perfil dramático como símbolo de una Iglesia desconcertada y rota. Ante la gravedad del conflicto, la Santa Sede confía inmediatamente al obispo de Santander, el vizcaíno José María Cirarda, el gobierno de la diócesis bilbaína, en calidad de administrador apostólico, a lo cual el Gobierno no podía oponerse porque, de acuerdo con los términos del Concordato, sólo eran objeto de presentación gubernamental los obispos residenciales. Sin claudicar de su causa en pro de una Iglesia pobre, libre e indígena y anulada la sanción canónica impuesta, los ocupantes del Seminario abandonaban su encierro a petición de Cirarda el 28 de noviembre.

Por una rara coincidencia, casi al mismo tiempo que la diócesis de Bilbao perdía a su obispo, San Sebastián veía morir al suyo. También el nonagenario Mateo Múgica moría por aquellos días en su retiro de Zarauz. La trayectoria de Lorenzo Bereciartúa al frente de la Iglesia guipuzcoana había sido muy parecida a la seguida por Gúrpide en su jurisdicción. Contó Bereciartúa con la ventaja inicial de su origen guipuzcoano y de su condición de vascoparlante, pero pronto se dio cuenta su clero de que estos atributos no garantizaban ni la independencia política de su obispo ni su talante liberal. Llegado viejo y achacoso a la diócesis de San Sebastián, Lorenzo Bereciartúa sería uno de esos obispos que no se dio mucha prisa en acomodar su clientela guipuzcoana al nuevo estilo religioso impuesto por el Concilio. Tuvo conflictos con su clero y con los católicos más progresistas, pero ya enfermo de muerte sacó fuerzas, que antes no había tenido, para denunciar sin tapujos los atropellos del régimen en la aplicación del estado de excepción. La

pastoral publicada por Bereciartúa el 22 de agosto de 1968 fue el signo inequívoco de que también para la jerarquía había llegado la hora del cambio. Su sucesor, el navarro Jacinto Argaya, al que se trasladó sin demora desde la sede de Mondoñedo, confirmaría esta nueva actitud de la jerarquía vasca.

NUMERO DE SACERDOTES SECLIARES (NCARDINADOS EN LAS DIOCESIS DE BILBAO, PAMPLONA-TUDELA, SAN SEBASTIAN Y VITORIA (1960-1976).  
HABITANTES POR SACERDOTE.

Diócesis	1960		1963		1967		1970		1973		1976	
	sac.	h/s.	sac.	h/s.	sac.	h/s.	sac.	h/s.	sac.	h/s.	sac.	h/s.
Bilbao	884	845	883	925	905	1.040	886	1.155	873	1.251	792	1.463
Pamplona	1.048	377	1.078	386	1.102	402	1.080	427	964	492	898	540
S. Sebastián	753	629	778	660	810	709	698	892	768	854	719	956
Vitoria	541	247	531	288	525	341	512	391	503	438	481	503

Los acontecimientos se suceden con rapidez en el País Vasco y pronto dejan de ser noticia las homilias multadas, las detenciones de sacerdotes y sus escritos de denuncia. Una cárcel especial para clérigos se había inaugurado en Zamora en agosto de 1968, previo acuerdo entre el Gobierno y la Santa Sede y en aplicación del artículo 16 del Concordato. Un sacerdote vizcaíno, Alberto Gabicagogeascoa, fue el primer cliente de esta «cárcel concordataria», por la que pasarían en sus ocho años de existencia un centenar de clérigos, en su mayoría vizcaínos y guipuzcoanos. Muy equivocado estaba el régimen franquista si pensaba que la oposición clerical quedaba ahogada entre los muros de la cárcel zamorana. Antes al contrario, la prisión concordataria se convirtió en algo más que un símbolo de la represión franquista: fue un verdadero laboratorio de acciones de oposición y una auténtica pesadilla para mandamases civiles y obispos.

Ya para 1969 parecía poco dudosa la intervención de sectores del clero vasco en la cobertura de diversos movimientos nacionalistas vascos, ETA incluido. De ahí que la jerarquía vasca se viera obligada a pronunciarse sobre tal cuestión. A finales de 1970 el proceso de 16 nacionalistas vascos celebrado en Burgos originó violentos altercados entre el régimen y los obispos. Al mismo tiempo el *Consejo de Burgos* ocasionó un conflicto en el seno del episcopado español: 23 prelados, los más conservadores, suscribieron un documento en el que condenaban toda interferencia de la Iglesia en el desarrollo del proceso. Entre los acusados de Burgos había dos sacerdotes, por lo que el gobierno pretendió realizar el juicio a puerta cerrada, a lo que

se opusieron Argaya, obispo de San Sebastián, y Cirarda, administrador apostólico de Bilbao, en una nota conjunta en la que recordaban al régimen que no sólo existía la violencia etarra, sino también la violencia institucional. A partir de entonces las referencias a esta doble violencia se harán tópicas en la literatura clerical vasca. Así, pues, el *Consejo de Burgos*, con la petición vaticana de clemencia para los encausados, significa para la Iglesia una reorientación política profunda que va más allá de la mera denuncia de la represión gubernamental para ahondar en la ruptura con el Estado franquista y en la desaprobación del sector proregimista del episcopado español.

Finalizando 1971, el navarro Antonio Añoveros, bien conocido en España por su labor social como obispo de Cádiz, se hacía cargo de la diócesis de Bilbao. El que Cirarda no se quedara en Vizcaya fue un triunfo para el Gobierno. No se hicieron esperar las protestas, una vez conocida la designación de Añoveros. Numerosos sacerdotes se reunieron en el Seminario de Deño para desaprobare una elección en la que la Iglesia local no había tenido participación alguna y que entregaba la diócesis bilbaína a un obispo que no conocía el vascuence y estaba desconectado de la cultura vasca. Sin embargo, la homilía de Añoveros en su entrada en Bilbao, con su referencia al servicio del pueblo vasco; a la promoción de la justicia social y a los sacerdotes privados de libertad, apaciguó los ánimos de quienes habían preparado más formas de protesta pública.

Al filo de los años setenta, la jerarquía vasca sintonizaba en la misma onda, excepción hecha del obispo de Vitoria, el intelectual monseñor Peralta, que apenas si había evolucionado desde el lejano 1955 en que se había puesto al frente de la diócesis. En 1969 el claretiano Arturo Tabera, arzobispo de Pamplona, que había hablado claramente contra la imposición del estado de excepción, fue sorpresa para muchos al ser elegido cardenal, clara muestra de la opinión del Vaticano respecto de la situación española. Por otro lado, en un momento —1972— en que el nombramiento de obispos residenciales aparecía congelado por el Gobierno, la Santa Sede consigue colocar al vasquista e inteligente Setién en San Sebastián, como auxiliar de Argaya.

A medida que el franquismo entra en su recta final, la Iglesia vasca aprieta el acelerador en su demanda de reconocimiento de los derechos fundamentales de la persona en su afirmación de la particularidad étnica y cultural del Pueblo Vasco, en su deseo de poner fin al Concordato y en su petición de amnistía para todos los presos políticos. El enfrentamiento más duro entre la Iglesia y el Estado de toda la historia del régimen lo ocasionó el obispo de Bilbao, Antonio Añoveros; cuando, en una homilía leída en



las iglesias de la diócesis el 24 de febrero de 1974, se pedía «una organización sociopolítica» que asegurase la «justa libertad» del pueblo vasco. La homilía había sido redactada por un grupo de sacerdotes y había recibido el visto bueno del nada beligerante y nada sospechoso de nacionalismo vasco Antonio Añoveros. Calificada de «gravísimo ataque a la unidad nacional», la homilía identificaba interesadamente la salvación cristiana con la salvación y liberación étnicas, en la línea de muchas de las elaboraciones nacionalistas. Toda la oposición franquista, creyente o no, vibró con el documento por lo que éste tenía de denuncia del régimen, pero mucho más se entusiasmó con la entereza del obispo de Bilbao negándose a abandonar su sede como pretendía el gobierno.

El año de la muerte de Franco fue especialmente conflictivo. Un nuevo estado de excepción declarado por el Gobierno en Vizcaya y Guipúzcoa arrojó un espectacular balance de detenciones de sacerdotes, sospechosos de estar en connivencia con ETA. Algunos de entre ellos fueron torturados por la policía durante los «interrogatorios». La actitud de los obispos Argaya y Añoveros denunciando la «violencia de ambas partes» pareció un tanto equívoca al sector más radicalizado del clero vasco, y así lo hizo ver en un sermón leído en algunas iglesias, en el que se criticaba la debilidad de los prelados y se señalaba a la policía y a los Guerrilleros de Cristo Rey como causantes del terror reinante en el País Vasco. En septiembre de ese mismo año los obispos españoles publicaban una nota en torno al decreto-ley de prevención del terrorismo, que había sido aprobado el mes anterior, y pedían en ella normas y estructuras políticas que dejaran a salvo los derechos de las personas. Pocos días más tarde el fusilamiento de dos etarras y de tres miembros del FRAP, por los cuales Pablo VI llegó a interceder hasta tres veces, levantó oleadas de indignación en toda España y encolerizó a la Iglesia.

Cuando, el 20 de noviembre, al fin se consintió morir a Franco, los obispos españoles despidieron al fundador del régimen con muy variados sentimientos. Desde la oración fúnebre de Guerra Campos, en la que llegó a comparar la larga agonía de Franco con la pasión del Señor, hasta el frío laconismo de Setién, cuya homilía duró dos minutos y no se aludió en ella ni a la personalidad ni a la obra del dictador. El intencionado silencio del obispo de San Sebastián provocó alborotos dentro y fuera de la catedral, oyéndose insultos al prelado y gritos pidiendo su dimisión. Había muerto Franco, pero la Iglesia que Franco quiso había muerto años antes.

La oposición democrática que la Iglesia vasca presentó al régimen se levantó en buena medida sobre una base nacionalista; de ahí que fuera más frecuente la acusación de «clero vasco separatista» que la de «clero vasco

comunista». Este contenido nacionalista de la oposición eclesiástica dotaba a ésta de un vigor grande, pero no le facilitaba instrumentos para combatir la opresión de clase que sufría una parte del pueblo vasco. Es significativo que el protagonismo clerical en los medios obreristas de Alava y Navarra fuera más acentuado que en el ámbito laboral de las otras dos provincias vascas de más arraigo nacionalista. La Iglesia vasca, al distinguir ideológicamente lo *popular* de lo *proletario*, optaba por un mejor servicio a un concreto sector social, el de la etnia vasca, descuidando el cultivo de una hipotética clientela, la del emigrante industrial, que también le pertenecía. «En el problema de clase no creo que hemos sido tan decididos ni tan radicales», confesaba el sacerdote etarra Juan Echave, uno de los del Consejo de Burgos, quien añadía: «En Euskadi sí conviene hacer una distinción: en Euskadi el clero ha estado enfrentado a un poder centralista que ha oprimido al pueblo vasco como tal. El clero ha estado contra esa opresión y la ha denunciado pública y repetidamente. Pero en esto y en la problemática de la clase obrera han pesado terriblemente su carácter religioso o influencia religiosa.» No se puede olvidar, sin embargo, la identificación de una parte de los eclesiásticos vizcaínos con los intereses de las clases populares en los momentos más conflictivos del régimen franquista. El apoyo eclesiástico a la histórica huelga de Bandas de Laminación de Echévarri es un ejemplo elocuente de la opción obrera de un sector de la Iglesia vasca. Por otro lado, el dinamismo de los curas vascos se dejó traslucir a un mismo tiempo en las variopintas manifestaciones del sacerdocio obrero y en las fecundas realizaciones del cooperativismo industrial.

Inmersa en una enconada lucha política contra el régimen, la Iglesia vasca tuvo que pagar un precio bien alto por su beligerancia. Al paso de los años un sector del clero vasco descubrió que su entrega a unos ideales de democracia y libertad mal podía compaginarse con su pertenencia a una institución que no garantizaba el ejercicio de esos derechos a sus propios miembros. Y este descubrimiento supuso el adiós al sacerdocio para un buen número de aquellos curas y religiosos que, apremiados por la urgencia del combate político, se habían acostumbrado a ver en éste el verdadero *absoluto*. Quizás nadie mejor que estos curas pueda ejemplarizar el empleo de la política como religión encubierta. Asimismo la estrecha relación existente entre religión y muerte podría explicar el recurso a la violencia y su legitimación religiosa por sectores del pueblo vasco influidos por la cosmovisión de la Iglesia. En verdad pocos fenómenos resultarían tan apasionantes para el estudioso de la Iglesia vasca como el del abandono del sacerdocio y de la religión por abundantes curas y laicos católicos y su sustitución por la lucha política. El radicalismo de ésta, por otra parte, mucho tendría que

ver con el mundo religioso abandonado y con una mentalidad excluyente y dogmática, anárquica e irracional, que la estructura eclesiástica pudo ayudar a configurar.

A partir de 1968 las secularizaciones sacerdotales se hacen de día en día más frecuentes y a nadie se le oculta la conexión de ellas con los problemas sociopolíticos del País Vasco y con los enfrentamientos habidos entre el clero y la jerarquía. El desmantelamiento de los seminarios y noviciados vascos expresaba al mismo tiempo el impacto del debate político y la búsqueda de nuevos comportamientos más acordes con la realidad aplastante del momento. No se puede olvidar, sin embargo, que España entera vivió por esa época una profunda crisis religiosa, muy relacionada con el progreso económico, con la urbanización creciente y con el primer choque del Vaticano II.

Hubo, pues, una parte de la Iglesia vasca que, no contenta con estimular a otros a la lucha política, quiso convertirse ella misma en luchadora. Proliferaron los ex seminaristas, los ex curas, los ex religiosos, y de todos ellos hay numerosos ejemplares en los partidos políticos vascos que vieron la luz a la muerte de Franco. Y si en manos de la Iglesia vasca la ideología nacionalista desempeñó a lo largo de los años del franquismo una función de socialización política, los frutos de ella también se seguirían recogiendo después en la forma de militantes y líderes vasquistas, que son, de entre todos los partidos, los que en mayor número pertenecieron en alguna época de su vida al mundo clerical.

Muerto el dictador, la Iglesia vasca no ha conseguido recomponer su unidad y sigue siendo una Iglesia dividida. Como en los momentos más tensos del franquismo agonizante, la Iglesia vasca sigue suscitando polémicas y sentimientos muy encontrados. Parece claro que la Iglesia vasca ha sentido la tentación de jugar la baza del nacionalismo dominante y de convertir su capacidad oposicional en puro colaboracionismo. Las relaciones de la jerarquía con el poder autónomo vasco cuando éste estuvo en manos socialistas no fueron buenas, pero se hicieron cordiales en el momento en el que los nacionalistas se alzaron con el gobierno del País Vasco.

Durante los primeros años del postfranquismo la jerarquía vasca fue acusada de cerrar sus ojos ante el terrorismo de ETA, y hasta la misma Consejería del Interior del Consejo General Vasco publicó una nota en la que señalaba que la Iglesia vasca no debería permanecer continuamente en silencio, sino que debería «asumir sus propias responsabilidades». Sin embargo, los obispos vascos llevaban largo tiempo condenando reiterada y tajantemente toda violencia. Lo que ocurría era que un afán de equilibrio empujaba ordinariamente a los obispos vascos a poner toda violencia

en el mismo plano, la de los miembros de ETA y la de las fuerzas de orden público. También era cierto que los obispos vascos, que en seguida perdieron el miedo a usar palabras como «torturas», «represión institucional» o «Policía», rehusaron siempre emplear términos como «terrorismo» o ETA, que hasta abril de 1981 no fue condenada por su nombre. No se puede olvidar para entender esta actitud de los obispos vascos que son sectores nacionalistas y cristianos los que durante más tiempo han visto con simpatía a ETA y a los que más cuesta distanciarse afectivamente de ella.

Constituido el Gobierno Vasco en la primavera de 1980 y dotado en seguida de numerosas transferencias del poder central, la jerarquía vasca ha acentuado la contundencia de sus condenas a ETA, ajustándose de manera singular a las actitudes que ante dicha organización va manteniendo el nacionalismo dominante. Esta coincidencia de la Iglesia con el poder nacionalista, que ha hecho que se hable de un «nacionalcatolicismo vasco», se ha extendido al campo de la cultura, al ámbito del proyecto cultural concebido por el nacionalismo. Por ello no falta quien se pregunte si la función de culturización vasca que la Iglesia parece preferentemente querer desarrollar corresponde a su misión fundamental o si, por el contrario, se trata de apropiarse de un papel que pertenece a las instituciones políticas y culturales con el empeño de mantenerse en el poder. La lucha por el euskera sería algo así como la lucha por el poder político y también por el control interno de la propia Iglesia.

En efecto, el conocimiento de la lengua vasca ha servido para instalarse en los centros de poder eclesiásticos a sacerdotes seculares y regulares que han suscrito el proyecto cultural del partido político dominante. A la luz de la estrategia de la Iglesia vasca se dijera que ésta ha confundido el mayoritario consenso de la población sobre la autonomía con la identidad euskaldún de los habitantes del País Vasco, que es claramente minoritaria. La adopción por la Iglesia en el País Vasco de un proyecto parcial que sólo consigue ilusionar a una parte de su clientela está en la raíz de las tensiones, divisiones y marginaciones que sufre el cuerpo eclesiástico.

Las declaraciones de los obispos vascos siguen levantando grandes polvaredas mientras contribuyen a mantener vivo el estereotipo de una clerecía fanatizada por la política. Buena parte de la prensa española denunció como una descarada invasión del terreno político la declaración de los obispos del País Vasco en torno a la situación creada en su jurisdicción y en toda España a raíz del fallido golpe de Estado del 23 de febrero. Redactada con vistas a ser difundida después de la intentona golpista, lo fue después de la decisión de enviar al Ejército a la lucha antiterrorista, por lo que no se sabe a ciencia cierta si las duras consideraciones que se lanzaban contra el colec-

tivo castrense tenían su origen en el frustrado pronunciamiento o en la presencia institucional de la milicia en el frente antiterrorista. Una vez más, el lenguaje pastoral parecía equiparar «las acciones subversivas de ETA» con «las medidas represivas del Gobierno central», y muchos observadores encontraron excesivamente tolerante, blanda y hasta justificativa la definición de las acciones terroristas desatadas en el País Vasco después del 23-F. Como otros documentos de la jerarquía en los que se trata de «iluminar desde la fe» la situación política del País Vasco, la polémica pastoral se movía mucho más en el ámbito de «nuestro pueblo» que en la esfera de la persona humana individual, elevando a la categoría de absolutos cristianos opciones políticas relativas como la defensa de la identidad de un pueblo, el autogobierno o la autonomía. De todos los partidos políticos sólo el PNV y Euskadiko Ezkerra apoyaron sin reservas el documento de los obispos, aunque en un primer movimiento el portavoz peneuvista en el Congreso de los Diputados señaló que la pastoral conjunta tenía en su opinión algo de injerencia. Por otro lado, muchos analistas coincidieron en que el documento episcopal había levantado tan grande tormenta política más por su estilo —y por lo que connota su lenguaje— que por su mismo contenido.

Parecida algarabía política suscitaron los obispos vascos en julio de 1982 con la publicación de una pastoral en torno al proyecto de ley orgánica para la Armonización del Proceso Autonómico, pendiente de aprobación en el Senado. La pastoral carecía de todo análisis jurídico y pronunciaba su sentencia contra la LOAPA sin exponer los argumentos y *considerandos* en los que conjeturablemente se apoyaba el veredicto condenatorio. Curándose en salud ante posibles acusaciones de intromisión, los obispos vascos confesaban que no pretendían «en modo alguno entrar en los aspectos técnicos y jurídicos de la LOAPA», pero ¿cómo no hacerlo al discutir una ley? La prensa española hizo ver a los prelados vascos cómo afirmaciones tan tajantes como las suyas contra la LOAPA —«modificación notable y unilateral del Estatuto», «incumplimiento del compromiso del Estado con la comunidad vasca», «retorno disimulado hacia el viejo modelo centralista, retocado mediante una cierta descentralización administrativa»— deberían haber sido objeto de una argumentación técnico-jurídica. Tal vez en pocos documentos como éste se haya visto tan claro el artificio episcopal de querer disfrazar de juicio moral una opción política. Porque los obispos se estaban manifestando en un asunto puramente civil sobre el que en la propia sociedad vasca existían opiniones diversas e incluso contrarias y cuya posible repercusión en los «derechos de un pueblo» era discutible, tan discutible como la delimitación de esos mismos derechos que los obispos veían ame-

nazados. La pastoral, hecha pública al día siguiente de la celebración de una manifestación organizada por el PNV contra la LOAPA, se hallaba muy próxima a las posiciones mantenidas por dicho partido a propósito de la polémica ley.

Aparte de un catolicismo sociológico — hoy decreciente en el País Vasco —, la Iglesia mantiene su presencia en la sociedad vasca aunque sólo sea porque una buena parte de su clientela siente como Unamuno «a la vez la política elevada a religión y la religión elevada a política». El mesianismo va más allá de la elaboración religiosa y se incrusta en los comportamientos políticos vascos. La trascendencia religiosa da paso a la trascendencia mundana en cuanto sublimación de la realidad y hace imposible el acuerdo político. La salvación religiosa encuentra su traducción laica en la salvación de un pueblo, aunque éste reniegue de sus salvadores. Por otra parte, una cierta mentalidad clerical, aun después de haber sufrido el impacto ideológico de la secularización, sigue estando bien dispuesta para asumir en el País Vasco planteamientos idealistas, irracionales y radicales que destrozan la relación política. De ahí que la elaboración religiosa y sus secuelas sigan haciendo de la Iglesia una institución influyente en el País Vasco.

#### Bibliografía:

- Aranzadi, J.: «Euskadi y sus curas», en *Triunfo*, mayo 1981.—Aranzadi, J.: *Milenarismo vasco*, Madrid, 1982.—Azcona, García de Cortázar, Mañaticúa, Telléchea: *I Semana de Estudios de Historia Eclesiástica del País Vasco*, Facultad de Teología de Vitoria, 1981.—*Historia de la Iglesia en España*, BAC (Biblioteca de Autores Cristianos), Madrid, 1979-1982.—Castaño M.: *La JOC en España*, Salamanca, 1978.—Diócesis de Bilbao (Departamento de investigaciones sociales): *Diagnóstico sociológico de los Conflictos Sacerdotales en la Diócesis de Bilbao*, Bilbao, 1971.—García de Cortázar, F.: «La Iglesia vasca: del carlismo al nacionalismo (1870-1936)», en *Estudios de Historia Contemporánea del País Vasco*, San Sebastián, 1982.—Iztueta, P.: *Sociología del fenómeno contestatario del clero vasco*, Zarauz, 1981.—Lipuzcoa, M.: *La Iglesia como problema en el País Vasco*, Buenos Aires, 1973.—Onaindia, A.: *Ayer como hoy*, San Juan de Luz, 1976.—Rentería, J.: *Pueblo vasco e Iglesia. Bizkaia en la diócesis de Vitoria (1930-1950)*, Bilbao, 1982.—Zorrilla, R.: *La Iglesia y la autonomía de Euskadi*, Algorta, 1977.

#### INDUSTRIALIZACION

La industrialización constituye sin duda el fenómeno de mayor trascendencia en la historia contemporánea del País Vasco. Su influencia rebasaría el campo de la economía para repercutir en todos los campos de la vida.