

HISTORIA RELIGIOSA DEL PAIS VASCO EN EL SIGLO XVIII

**D. Isidoro Pinedo Iparraguirre
Profesor de Historia Moderna en
la Universidad de Deusto**

HISTORIA RELIGIOSA DEL PAÍS VASCO EN EL SIGLO XVIII

I. RELACIONES IGLESIA—ESTADO.

En el siglo XVIII, el País Vasco, como parte integrante de las monarquías de Francia y de España, es una parcela de la Europa católica, que también cuenta con los dominios austríacos, los estados italianos, Polonia (mientras subsiste como reino independiente), Irlanda (dentro del Reino Unido), Portugal, y parte de Holanda, de los principados alemanes y de los cantones suizos.

En la mayoría de estos estados, y ciertamente el francés y el español, era a lo largo del llamado Antiguo Régimen: 1) confesional; 2) monárquica.

1. Sociedad confesional

La paz de Augsburgo (1555), que había puesto fin a los primeros enfrentamientos entre católicos y luteranos, había establecido el lema: «cuius regio, eius et religio» es decir, que cada príncipe tenía el derecho de imponer la religión a sus súbditos. Este principio, aunque enunciado exclusivamente para el Imperio Alemán, estaba de hecho vigente en todos los Estados de Europa.

En España y en Francia, oficialmente católicas, todo el mundo debía ir a Misa los domingos, y, si no, se le señalaba con el dedo. En el País Vasco todos los habitantes hábiles para ello asistían a Misa y a Vísperas los domingos y fiestas. Notemos, sin embargo, que se trataba de actos con más fuerte acento social que religioso: la facilidad con que los emigrantes dejaban las prácticas piadosas en la centuria siguiente revela que sus convicciones religiosas no eran demasiado profundas.

La instrucción religiosa era muy superficial, basada principalmente en argumentos de autoridad, y la práctica cultural muy mezclada, como veremos, con abundantes supersticiones.

Por otra parte, y dejando a un lado como excepciones el pensamiento de algunos de los

ilustrados y la actitud de los gobiernos de Polonia y de Austria —esta última sólo en tiempos de José II, en la década de los ochenta—, el siglo XVIII fue más bien intolerante en los países católicos. Sólo les ganó en este terreno la Inglaterra anglicana, tan avanzada en el área de las libertades políticas cuanto^o reaccionaria e inmisericorde con la minoría católica.

Por lo que respecta a España, hay que contar además con el tribunal de la Inquisición; aunque los Borbones limitaron su poder y se sintieron molestos con sus pretensiones de independencia y sus extensas atribuciones incluso en materias civiles, su fuerza era todavía grande, y, a pesar de que llegó a plantearse la posibilidad de suprimirla, la opinión pública no estaba preparada todavía para ello.

Uno de los penitenciados más ilustres de este tribunal del Santo Oficio en el siglo XVIII fue un peruano de origen vasco, Pablo de Olavide, nacido en Lima en 1725 y nieto de Jose Olabide y Urrestarazu, bautizado en la parroquia de Ceráin (Guipúzcoa) en 1658 (1). La amistad de Olavide con el Conde de Aranda y Campomanes lo convirtió en uno de los hombres más importantes del reinado de Carlos III; entre otras empresas en que intervino, la que más nombre le dio fue la de la repoblación de Sierra Morena con alemanes, con la condición —no podía ser de otra manera— de que todos fueran católicos. Ciertas imprudencias suyas proporcionaron a sus enemigos ocasión de acusarlo ante el Santo Oficio. El llamado «autillo de Olavide» constituye por parte de la Inquisición una intentona de recuperar su prestigio considerablemente deteriorado en la segunda mitad del siglo (2).

Vicente Palacio Atard nos cuenta en su libro «Los españoles en la Ilustración» como unos obreros extranjeros protestantes vinieron a trabajar a una pequeña factoría de Puigcerdá y la intolerancia que encontraron en el medio ambiente (3). Y, por lo que se refiere a Francia, cuando Luis XVI, en vísperas de la Revolución,

(1) IPARRAGUIRRE. I.. «Cinco Villas del Alto Goyerri: Cegama, Ceráin, Mutiloa Idiazábal, Ormaiztegui». (San Sebastián, 1975). p. 84.

(2) Ctr. DEFOURNEAUX. M.. «Pablo de Olavide ou l'Afrancesado» (París, 1959).

(3) Pp. 128-135.

concedió una menguada libertad a la minoría calvinista que había sobrevivido al terrorismo religioso de su regio antepasado Luis XIV, levantó un masivo clamor de protestas.

2. Sociedad monárquica.

El pueblo español y francés del Antiguo Régimen no concebía otra forma de gobierno que el poder real absoluto de derecho divino, tal como lo había intentado legitimar Bossuet en su «Política sacada de la Escritura Santa». En la «Novísima Recopilación» de las leyes españolas, editada en 1805, se encuentran repetidas variaciones sobre el mismo tema, sólo que revestidas de lenguaje jurídico.

En el siglo XVIII, segunda mitad, este absolutismo se disfraza de ilustrado y busca «la felicidad de los súbditos»; no insiste tanto en el origen divino de su autoridad, pero sigue considerando a los gobernados como a menores de edad; «todo para el pueblo, pero sin el pueblo», reza el conocido slogan y parece «normal» que un grupo de cazadores, que se «despistan» y se cobran un par de piezas en un coto real sean condenados a diez años de destierro en la isla de Santo Domingo (4). Y es que el rey tiene buen cuidado de subrayar la distancia que le separa de sus súbditos y aún de sacralizar su autoridad. Hasta esta centuria perduraba una tradición muy antigua que atribuía a los monarcas de Francia y de Inglaterra el poder de curar ciertas enfermedades, especialmente la escrofulosas; por ello, aún en tiempos de Luis XV, numerosos enfermos acudían a Versalles en determinados días con el convencimiento de que, si el rey tocaba sus llagas, iban a lograr su curación (5).

3. Intervención real en el ámbito eclesiástico.

Hay apreciables estudios sobre la centralización borbónica del País Vasco (6). En realidad, la nueva dinastía, a pesar de tener a la vista el modelo francés, obró de muy distinta manera con las Provincias Vascongadas y Navarra, que le fueron fieles en la Guerra de Sucesión, y con los estados de la Corona de Ara-

gón que tomaron partido por el pretendiente austríaco; no es este, sin embargo, el momento apropiado (nos saldríamos del tema) para tratar del centralismo político del siglo XVIII, fenómeno que, por otra parte, no es exclusivo de España y Francia, sino de la gran mayoría de los estados europeos, en alguno de los cuales alcanza tintes grotescos y a veces trágicos.

Una vez admitida la premisa fundamental de la monarquía omnipotente, o «monarchia legibus absoluta» que preconizaba Bodin, es decir, la que proclama al rey libre de cualquiera traba legal, porque, de entrada, es superior a todas las leyes, es natural que el gobierno de su Majestad Católica o Cristianísima tratara de controlar la conciencia de los súbditos y, por tanto, de la institución de la Iglesia. De ahí el fenómeno del regalismo, que alcanza sus cotas más elevadas en el siglo XVIII y que pretende legitimarse por los escritos de algunos autores y por la actuación de los hombres de gobierno principalmente de Carlos III. Según ellos, las «regalías de la Corona» son atributos inherentes a la soberanía, propios de una monarquía que es absoluta también en la esfera espiritual por serlo por derecho divino.

Según ellos, Cristo, al fundar la Iglesia, sólo le dio «el poder de las llaves» en el ámbito estrictamente espiritual; la Santa Sede había extrapolado este mandato divino extendiéndolo a otras parcelas que pertenecían a la jurisdicción de los príncipes laicos. La Iglesia tenía que dar su punto de vista únicamente en lo que se refería al dogma y al culto, y aún en esta área tan reducida encontraba impugnadores, como en el caso del fiscal Campomanes (7).

Por ello los reyes tendieron a crear verdaderas Iglesias nacionales, fueron partidarios del episcopalismo frente al centralismo romano, presionaron para que los generales de los institutos religiosos fueran nativos del país que ellos regían, para subrayar que eran súbditos suyos y les debían obediencia, y, por lo que respecta a Francia y a España, conservaron celosamente su derecho a la presentación de obispos, y, desde el concordato de 1753, la Santa Sede había concedido a los Borbones espa-

(4) Archivo General de Simancas, Gracia y Justicia, leg. 53.

(5) Cfr. BLOCH, M., «*Les rois thaumaturges. Etude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale. particulièrement en France et Angleterre*» (Paris, 1961).

(6) por ejemplo, OLAECHEA, R., «*El centralismo borbónico y las crisis sociales del siglo XVIII en el País Vasco*», en «*Historia del Pueblo Vasco*» (3 vols), San Sebastián (Erein), 1979.

(7) Cfr. RODRIGUEZ DIAZ, L., «*Reforma e Ilustración en la España del siglo XVIII: Pedro Rodríguez Campomanes*», (Madrid, 1975); ALCAZAR MOLINA, C., «*El conde de Floridablanca*», (Madrid, 1935); el mismo «*Ideas políticas de Floridablanca*», en «*Revista de Estudios Políticos*», 79(1955), 35-66; PINEDO, I., «*Manuel de Roda: su pensamiento regalista*», (Zaragoza. 1983); el mismo: «*Manuel de Roda y Arrieta, ministro de Carlos III*», en «*Letras de Deusto*», 23 (1982), 97-110.

ñoles el «Patronato Universal» sobre todos los beneficios eclesiásticos de España e Indias, excepto 52 prebendas que se reservaba el papa; así por las manos de Su Majestad Católica pasaba el nombramiento de 51.000 cargos eclesiásticos (8).

El más caracterizado de los déspotas ilustrados, José II de Austria, ha pasado a la Historia con el apelativo de («Rey Sacristán» pero este mote podía aplicarse en distintas medidas al resto de los monarcas europeos de esta época. Carlos III, por ejemplo, gastó gruesas sumas en procurar la beatificación del venerable Juan de Palafox y Mendoza, nacido en Fitero (Navarra), y que siendo obispo en Puebla de los Angeles (Méjico) tuvo un pleito ruidoso con los jesuitas, porque elevarlo al honor de los altares significaba una legitimación por parte de la curia romana a la política del rey de España contraria a la Compañía de Jesús (9). Y de que en esto seguía una línea coherente da prueba al hecho de que, cuando en 1766, por medio de su secretario de Gracia y Justicia, Manuel de Roda y Arrieta, solicitó de los obispos un dictamen acerca de su proyecto de extrañamiento de los jesuitas, de 58 prelados sólo 7 respondieron afirmativamente: sin embargo, sólo seis años más tarde, y merced a la intervención real que en el entretanto se había dejado sentir en el nombramiento de los obispos, cuando se buscó un espaldarazo por parte de la jerarquía española a la campaña para obtener del papa Clemente XIV la extinción universal de la Compañía, se obtuvieron 46 respuestas favorables (10).

4. Contraofensiva por parte de la Iglesia

Los monarcas se quejaban de lo que ellos llamaban «la injerencia de la Iglesia»; los escritos de sus secretarios y las alegaciones de sus fiscales no se cansaban de repetir que había que establecer los justos límites entre «el sacerdocio y el imperio» y que había que «dar al César lo que es del César». Partamos del hecho de que todos los políticos del siglo XVIII sabían distinguir con claridad el doble papel que jugaba el papa, vicario de Cristo en la esfera espiritual, pero también soberano temporal de los Estados Pontificios. Por ello, España tenía dos

representantes diplomáticos acreditados en Roma: el embajador propiamente dicho, para tratar de negocios políticos con un estado soberano, lo mismo que podía hacerlo en Viena, Venecia o Berlín, y el agente de preces, que era el encargado de negociar con el papa y con los dicasterios romanos asuntos que caían más de lleno en el campo espiritual y pastoral, como dispensas matrimoniales, nombramiento de obispos y canonizaciones».

La curia romana procuraba, en frase de un ministro de Carlos III, «meter cuchara» y lo hacía por cuatro canales, que, a su vez, encontraban la correspondiente réplica por parte del gobierno.

Primero, los *nuncios*, que eran, sobre todo, unos embajadores con un programa político, miembros de familias nobles y adineradas y que compraban, en muchos casos, el puesto diplomático que además llevaba anejo el ascenso automático al cardenalato en el momento del cese; el gobierno español veía con malos ojos a este enviado de la Santa Sede, al que llamaban «mueble inútil» o «espía de Roma» y procuraron buscarle las vueltas recorriendo significativamente las atribuciones del tribunal de la Rota (que hacía sombra a la ya mencionada agencia de preces), interceptando la correspondencia del secretario de Estado pontificio con el nuncio, o incluso poniendo trabas a la venida del propio enviado del papa; aparte de algunas etapas de ruptura en tiempo de Felipe V, no hubo ningún nuncio en Madrid desde 1768 a 1773, aun teniendo en cuenta que casi todo este período coincide con el pontificado de Clemente XIV, papa especialmente amigo de Carlos III. Por otra parte, el rey y su gobierno buscaban sobornar al nuncio con pensiones, beneficios eclesiásticos y gratificaciones, para que, una vez vuelto a Roma como cardenal, favoreciera los intereses políticos de España.

Segundo, los *breves y rescriptos*, vehículo ordinario de comunicación entre la Santa Sede y los obispos y fieles; el rey de España, por medio del Consejo de Castilla, que actuaba, salvadas las distancias, como un ministerio del Interior para todo el estado, intervenía en la censura de estos documentos y en interceptar-

(8) Sobre el concordato de 1753, véase OLAECHEA. R.. «Las relaciones hispanos-romanas en la segunda mitad del XVIII: la agencia de preces». 2 vols. (Zaragoza. 1965). I. 105-165.

(9) El mismo: «Algunas precisiones en torno al venerable Juan de Palafox», (Caracas, Universidad Católica «André Bello». 1976).

(10) PINEDO. I., «Manuel de Roda...», p. 143 s.

(11) OLAECHEA. R.. en todo su libro citado («Las relaciones...»).

los e impedir su difusión si, a su juicio, ofendían las regalías de la Corona. Esta práctica, que suponía una verdadera aduana para las disposiciones de doctrina y moral que emanaban de Roma, estuvo en vigor en todos los países católicos y protestantes de Europa. (12)

En tercer lugar, *las inmunidades o privilegios eclesiásticos*, que podían dividirse en: 1) personales (exención del servicio militar, derecho a ser juzgados por un tribunal distinto), 2) reales (inmunidad por parte de los bienes de la Iglesia frente al sistema fiscal del Estado) y 3) locales (fundamentalmente el derecho de asilo) Por lo que respecta a España, esta práctica eclesiástica fue ya contestada en las negociaciones del concordato de 1737 y en el proyecto de ley de desamortización de 1765, obra, en gran parte, del fiscal Campomanes, por lo que atañe a las inmunidades reales, y con la gestión del embajador Moñino (luego conde de Floridablanca) en Roma en 1772 para limitar el derecho de asilo (13). Pero seis años antes, con ocasión del motín contra Esquilache, que afectó a casi toda Guipúzcoa, donde recibió el nombre de «machinada», parece ser que se violó esta inmunidad local en Loyola con las consiguientes protestas de los jesuitas, que por ello fueron tildados de encubridores de la rebelión. (14). La noticia de estos tumultos de Guipúzcoa llegó muy lejos, hasta Nápoles donde su primer ministro, Bernardo Tanucci alabó a los franciscanos de Aránzazu, que no habían puesto objeción alguna a las pesquisas por parte de los enviados del gobierno, y vituperó a los jesuitas, como a verdaderos instigadores del motín (15).

En cuarto y último lugar, en el concordato de 1753 se había legitimado el «Patronato Universal» del rey de España para todos los obispos y beneficios en general de España e Indias, con sólo 52 excepciones. Pero con ser tan pocas, constituían un portillo abierto para que la curia pontificia concediera el disfrute de estas prebendas a personas de su agrado, a veces extranjeros, con la natural irritación de los ministros de Su Majestad, cuyas regalías, según pensaban, quedaban gravemente lesionadas con este atentado por parte de la Santa Sede.

11. PARTICULARIDADES DE LA IGLESIA EN EL PAIS VASCO.

1. *Diócesis y obispos.*

Las diócesis vascas dentro de la monarquía española eran dos: la de Calahorra y la de Pamplona. Desde 1567, en que pasaron a la diócesis navarra los arciprestazgos de Fuenterrabía, Cinco Villas, Santesteban y Baztán, que habían pertenecido al obispado de Bayona desde la segunda mitad del siglo XII, y hasta 1861-1862 en que, por obra de dos bulas de Pío IX, se erigió la nueva sede de Vitoria, los límites de Pamplona y Calahorra se mantuvieron inalterados: a la diócesis riojana pertenecía Vizcaya en su mayor parte, Alava y la cuenca del río Deva, y a Pamplona, Navarra y Guipúzcoa con la excepción que acabamos de señalar al occidente de esta provincia (16).

Del episcopologio calagurritano del siglo XVIII quería destacar a Francisco de Borja y Ponce de León, descendiente directo del santo homónimo y cardenal (17); Alonso de Mena y Borja, que gobernó el obispado en los tiempos azarosos de la Guerra de Sucesión y se decantó abiertamente partidario de la dinastía borbónica; Diego de Rojas y Contreras (1748—1753), que después fue preconizado obispo de Cartagena y, ejerciendo este cargo pastoral, fue nombrado gobernador del Consejo de Castilla; en 1766, a raíz del motín contra Esquilache, se vio la conveniencia de designar para este cargo a un militar con preferencia a un eclesiástico, y así le sustituyó el conde de Aranda (18); en realidad, en su exoneración influyó de manera decisiva su declarada jesuitofilia y las posibles objeciones que verosimilmente iba a oponer a los planes de expulsión que ya bullía en las mentes de Roda, secretario de Gracia y Justicia (ministerio por donde pasaban los asuntos eclesiásticos) y del fiscal Pedro Rodríguez Campomanes.

Sigamos con los obispos de Calahorra: Agustín de Porras y Temes (1753—64), que murió en Bilbao en plena visita pastoral; Juan de Luelmo y Pinto (1764—1784), que fundó el

(12) El mismo: «El concepto de «exequatur» en Campomanes», en «Miscelanea Comillas», 46 (1966), 121-187.

(13) El mismo: «Anotaciones sobre la inmunidad local en el XVIII español», ibid. 46 (1966), pp. 295-381.

(14) OTAZU, A. de, «El «igualitarismo» vasco: mito y realidad. (San Sebastián, 1973), pp. 287s., 431-439.

(15) PINEDO, L., «Manuel de Roda...», p. 134.

(16) MANARICUA, A. E. de, MANSILLA, D., PEREZ ALHAMA, J., «Obispos de Alava, Guipúzcoa y Vizcaya hasta la creación de la diócesis de Vitoria», (Vitoria, 1964).

(17) GAMS, P. B., «Series Episcoporum Ecclesiae Catholicae quotquot innotuerunt a Beato Petro Apostolo», (Ratisbona, 1873), p. 22.

(18) DAN VILA Y COLLADO, M., «Reinado de Carlos III», 6 vols, (Madrid, 1891), II, 358.

seminario en 1776; finalmente, Francisco Mateo Aguiriano Gómez (1790—1812), figura interesante, muy independiente, tildado por algunos como regalista y jansenista por haber tomado parte en favor del gobierno en 1799, con ocasión del mal llamado cisma de Urquijo, ministro de Estado a la sazón, quien, con ocasión de estar vacante la sede pontificia, concedió a los obispos el poder de sentenciar en las causas matrimoniales. (19)

Entre los obispos de Pamplona, señalemos a Francisco Ignacio de Añoa, constructor del palacio episcopal, y a Gaspar de Miranda y Argaiz, ex-colegial mayor en Salamanca, defensor de las inmunidades de la Iglesia y autor de una celebre pastoral sobre bailes muchas veces citada: estos dos prelados fueron afectos a los jesuitas, como la casi totalidad de los españoles en los dos primeros tercios del siglo. (20)

Creo que debo una explicación por esta insistencia en etiquetar a los eclesiásticos como amigos o contrarios de la Compañía de Jesús: era una distinción que trascendía a la esfera civil, un verdadero discriminante a la hora de acceder a los cargos políticos o de caer en desgracia; ser partidario de los jesuitas o de los jansenistas en el XVIII venía a ser algo parecido, en orden a la polarización de filias y fobias, a lo que el XIX podía significar la división entre carlistas y liberales y en el XX entre derechas e izquierdas.

A partir de la fecha de la muerte de Miranda y Argaiz, que coincide con la de la expulsión de los jesuitas, los obispos de Pamplona, nombrados por el rey una vez oído el parecer de su confesor y su secretario de Gracia y Justicia, nada simpatizantes del instituto fundado por San Ignacio, son más bien serviles a las nuevas directivas del gobierno de Madrid; así, Juan Lorenzo de Irigoyen y Dutari (1768-1778), de Arizcun, amigo y corresponsal de Campomanes y fundador del seminario de Pamplona en 1777.

2. Sacerdotes diocesanos.

Los seminarios para la formación del clero eran llamados conciliares porque en el Concilio

de Trento, entre sus disposiciones de carácter disciplinar, se había urgido la fundación de centros docentes especiales para la formación pastoral y científica de los candidatos al sacerdocio. Teniendo en cuenta que el sínodo tridentino había concluido en 1563, la fundación de los seminarios de Calahorra y de Pamplona venía con más de dos siglos de retraso, y no era ajena a ello la disposición conciliar de que la manutención de estos centros debía hacerse a expensas de la «mensaje» episcopal. Por ello, la gran mayoría del clero diocesano vasco del siglo XVIII se formó al margen de estas instituciones, generalmente con otros sacerdotes, que a su vez, no tenían un alto nivel de cultura. Centros de cultura como la escuela de Teología de Pamplona, y las universidades de Irache y de Oñate arrastraban una vida más bien lánguida y, por lo que a futuros sacerdotes se refiere, el número de sus alumnos era muy exiguo.

Por lo que se refiere a Pamplona, como un 70% eran vascófonos. Véase a este propósito la tesis doctoral de Apecechea sobre el párroco Joaquín de Lizarraga, aunque sus homilías en euskara pertenecen ya a principios de la siguiente centuria (21). Domínguez Ortiz aporta dos ejemplos elocuentes: uno de ellos es una consulta sobre la provisión del curato de Ujué: ¿era necesario que el sacerdote hablara vascuence?. «Conferida la materia con personas noticiosas —se lee en el documento— se halla ser necesaria la inteligencia de dicha lengua, por ser la común y general de aquel pueblo en que muchos no entienden otra» (22). El otro es un texto de las constituciones sinodales de Calahorra, que, aunque del siglo XVII, puede muy bien aplicarse a las circunstancias del siguiente. En ellas se manda se impriman catecismos en vascuence, porque —se lee textualmente— «somos informados que en la tierra vascongada los predicadores por autoridad predicán en romance, de lo que se sigue grande daño, y que las gentes que vienen de las carcerías a oírlos salen ayunos del sermón... mandamos que en los tales lugares los sermones se hagan en vascuence, y los curas no consientan otra cosa, so pena que serán castigados» (23). Entre los catecismos en euskara del siglo XVIII podemos poner el ejemplo de la «Doctrina Christianeen Explicacinoa Eusque-

(19) Sobre Aguiriano (biografía y actuación en la guerra de la Independencia) véase GARCIA DE CORTAZAR, F., «Guerra y Religión en el País Vasco, (1808-1814)». en «Saioak. Revista de Estudios Vascos». 3 (1979), 140-168.

(20) GAMS. op. cit., p. 63.

(21) APECECHEA. ...«Joaquín de Lizarraga {1748- 1825}. Un escritor navarro en euskera», (Pamplona. Príncipe de Viana. 1978).

(22) En «Las clases privilegiadas en la España de Antiguo Régimen», (Madrid, 1973), 385.

(23) Ibid.

ra», escrita en vascuence vizcaíno por el beneficiado durangués Martín de Arzadun en 1731 (24).

Buena parte del clero no religioso la constituían los beneficiados laicales (en contraposición a los reales o los de abadías), muy abundantes en el País Vasco, y que eran nombrados a dedo por los notables con preferencias sobre sus segundones o «clientes» adictos. Muchos de estos beneficios estaban abundantemente provistos de rentas y los ingresos de estos sacerdotes contrastaban con los de los párrocos, cuya «congrua» era muy mermada. Así, Santiago de Zamácola, párroco de Dima, escribía en 1975: «hay mucha abundancia de beneficiados y capellanes en cada pueblo de Vizcaya, pero demasiada escasez de párrocos dotados con una competente renta eclesiástica; porque los beneficiados son los que regularmente llevan la renta principal, dejando para el párroco una renta muy tenue, y por lo mismo nadie quiere aceptar el ministerio pastoral» (25). Por ello, y porque buena parte de los diezmos iban a parar a los patronos de los beneficios, los párrocos pedían limosnas a sus fieles «a fin de mantenerse con decencia».

3. Los religiosos.

Como en todo el orbe católico, también en el País Vasco estaban agudizadas las rivalidades entre los diversos institutos y sus escuelas teológicas. Cuando los religiosos iban a las universidades de Salamanca, Valladolid o Alcalá, se encontraban con que las enseñanzas de Filosofía y Teología iban distribuidas en ciclos trienales, en cada uno de los cuales había profesores «tomistas», «escotistas» y «suarecianos», que explicaban, respectivamente, según el sistema de Santo Tomás de Aquino (o más bien de sus intérpretes posteriores), de Duns Escoto y de Francisco Suárez. Es natural que estuvieran representados casi monolíticamente por los dominicos, los franciscanos y los jesuitas. Los agustinos eran enemigos de los jesuitas y amigos de los tomistas, y tildaban de pelagianos a los partidarios de Suárez, el «Doctor Eximio», mientras los jesuitas acusaban a los agustinos de jansenismo y aún de calvinismo. Esto no impidió que, una vez desaparecidos de

la escena los jesuitas, los agustinos se declararan enemigos de los dominicos.

La rivalidad alcanzaba a otras áreas no tan ideológicas y más influyentes, por ejemplo, el confesionario real (puesto clave a la hora de repartir beneficios eclesiásticos, detentado por jesuitas en la primera mitad del siglo y por un franciscano conventual en el reinado de Carlos III), el establecimiento de nuevas casas religiosas contestada por los otros institutos ya asentados en la misma ciudad y que tenían la «competencia», por ejemplo, el colegio que los jesuitas quisieron fundar en Vitoria (26) a mediados de siglo, y la influencia sobre los seglares que ocupaban los puestos claves en el gobierno. Así, el secretario de Gracia y Justicia de Carlos III tenía sobre la mesa de su despacho un informe acerca de cual era la Orden religiosa que más había pesado en la formación de las actitudes de los miembros del Consejo de Castilla y de los principales tribunales del reino. Así, por ejemplo, el consejero D. Pedro Colon de Larreátegui no era de filiación definida, pero figuraba como dominado por su mujer «toda jesuíta». (27)

4. Ilustración y jansenismo

Las ideas ilustradas hicieron muy poca mena, por no decir ninguna, en el clero vasco tanto diocesano como religioso. Más clara aparece la actitud de obispos y sacerdotes frente a la Revolución Francesa, y así lo reflejan las pastorales decididamente opuestas al movimiento ideológico que venía de allende los Pirineos tanto del obispo calagurritano Aguiriano, como de Antonio Aguado y Rojas, prelado de Pamplona, quienes además colaboraron activamente en el «cordón sanitario» que Floridablanca estableció en la frontera para impedir la entrada de las ideas revolucionarias. Más aún, según una relación de 1797, durante la Guerra de la Convención, que terminó dos años antes, el clero navarro proporcionó «dones gratuitos», dio «la plata de las iglesias de un modo que puede formar época en los anales de la religión», «sin contar un notable número de eclesiásticos seculares y regulares, y otros de fuero privilegiado, que quisieron tener parte en una empresa de tanto honor», como era la de acudir a rechazarla invasión francesa. (28)

(24) URQUIJO, J. de. «*El catecismo de Arzadun*», en «*Revista Internacional de Estudios Vascos*», 1 (1907), 84-89, 416-420.

(25) FERNANDEZ DE PINEDO, E., «*Crecimiento económico y transformaciones sociales del País Vasco. 1100-1850*», (Madrid, 1974), 366.

(26) ASTRAIN, A., «*Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*», 7 vols., (Madrid, 1902- 12), VII, 37-40.

(27) Archivo General de Simancas, Gracia y Justicia, leg. 590.

(28) FERNANDEZ DE PINEDO, op. cit., 369.

En cuanto al jansenismo, es necesario distinguir el moral y rigorista del siglo XVII, que proporcionó la figura del vasco Saint-Cyran, una de cuyas biografías ha sido escrita por José de Arteche (29), y el jansenismo político y regalista del XVIII, como opuesto a la curia romana y a los jesuitas; podíamos añadir lo que el historiador francés Appolis llama «el tercer partido», (30) o los, «jansenizantes» dentro de la ortodoxia católica y cuyas figuras descolantes dentro del episcopado español del último tercio del XVIII ha estudiado el también historiador francés Joël Saugnieux (31). Aún teniendo en cuenta la opinión de algunos autores acerca de las características temperamentales del vasco, serio, responsable, austero, respetuoso con lo sagrado y temeroso de Dios, que lo hacen sensiblemente más cercano a los postulados del jansenismo, no existen figuras descolantes en este País que se adhirieran a la doctrina de Jansenio ni al referido «tercer partido», salvo, tal vez, la ya reseñada excepción del obispo Aguiriano y la de un sacerdote vergarés, José Yeregui, descendiente de comerciantes que se habían enriquecido en Cádiz y que, aparte sus estudios eclesiásticos, se dedicó varios años en París al aprendizaje de la Física y de las Matemáticas; en Madrid perteneció a la tertulia de la condesa de Montijo, que constituye el foco más significativo del espíritu jansenizante más que propiamente jansenista que se registró a esta parte de los Pirineos. (32)

5. Los laicos

Ya hemos hablado, a propósito de los seculares, de como su religiosidad tenía un fuerte componente social. Por lo que se refiere a la población rural, apenas salía de su lugar de origen y los actos del culto constituían el gran acontecimiento de «masas». Sin embargo, hacia finales de siglo, los obispos y los sacerdotes se muestran insistentes en algunos aspectos morales: el trabajo en los días festivos y los bailes principalmente.

En Cenarruza, en 1793, se insta a los sacerdotes a «que avisen frecuentemente en sus

sermones y pláticas la estrecha obligación que tienen todos los fieles de santificar las fiestas y abstenerse de todo trabajo servil en ellas y que celen sobre que así se cumpla, multando a los contraventores en la cantidad que les pareciese conveniente, valiéndose para su exacción de la justicia secular . . . haciéndose cargo de que Su Divina Majestad castiga el quebrantamiento de la santificación de fiestas con carestías y necesidades enviándolas sobre los pueblos en que se toleran semejantes excesos». (33)

A propósito de los bailes, aunque de principios del XIX, es interesante la pastoral del obispo de Pamplona, Joaquín Javier de Uriz, escrita después de la visita que realizará en la zona meridional de Guipúzcoa. Se mostraba en ella más bien negativo contra esta costumbre; veis muy difícil que se suprimieran, pero —decía— «no temo afirmar que sería mucho mejor que no los hubiese»; al menos insistía en que debían terminar al toque vespertino del «Angelus» (34).

Por lo que respecta a las ciudades o pequeños núcleos urbanos (Bilbao y San Sebastián andaban a finales de siglo por los diez mil habitantes y Vitoria sobrepasaba escasamente los seis mil), también se nota un proceso de enfrentamiento o de indiferencia religiosa hacia la última década de la centuria y principios de la siguiente. Así Juan Antonio de Zamácola nos cuenta como «hace pocos años —su relación es de 1818— «los curas y frailes... tenían demasiado ascendiente sobre los bilbaínos y dirigían las operaciones de éstos, de manera que apenas se celebraba una función ni una diversión de desahogo de las gentes, sin que se consultase a estos eclesiásticos el modo con que habían de ejecutarse, sin embargo, los tiempos habían cambiado y el autor añadía: «Hoy no necesitan los bilbaínos más que sus propias luces y talentos para gobernarse con acierto» (35).

Uno de los momentos en que la sensibilidad del creyente vasco se manifestaba con más hondura era con ocasión de los funerales. En ellos se mezclaba lo religioso con la superstición y el miedo a los seres de ultratumba. Así,

(29) ARTECHE, J. de. «Saint-Cyran» (San Sebastián, 1958).

(30) En «Entre Jansénistes et Zelanti, le «Tiers Parti» Catholique au XVIII siècle» (París. 1960); el mismo: «Les jansénistes espagnols». (Burdeos, 1966).

(31) En «Le jansénisme espagnol du XVIII siècle, ses composants et ses sources», (Oviedo, 1975); el mismo: «les jansénistes et le nouveau de la prédication dans l'Espagne de la seconde moitié du XVIII siècle». (Lyon, 1976).

(32) Ch. PERUJO Y ANGULO. *Diccionario de Ciencias Eclesiásticas* (Madrid, 1883). tomo 10.º, 507 s.

(33) FERNANDEZDE PINEDO. E.. op. cit., 368.

(34) IPARRAGUIRRE. I.. «Idiazábal (Visión histórica)». (San Sebastián, 1971), 131. Sobre Uriz. cfr. GOÑI GAZTAMBIDE, J.. «José Joaquín de Uriz, le obispo de la caridad» en «Príncipe de Viana», 28(1967), 353-440.

(35) FERNANDEZ DE PINEDO, E., op. cit.. 368.

por ejemplo, en Lapurdi y Zuberoa, las mujeres de la parentela del difunto interpelaban a gritos a la viuda durante las exequias diciéndole: «¡Eres una desgraciada! ¡Lo has perdido todo! ». Y al muerto: «¿Te parece bien marcharte así, dejándonos desamparadas? ¿Qué será de tu pobre madre?» Las autoridades se oponían a este deterioro de la dignidad litúrgica y condenaban formalmente los gritos de las mujeres o sus gestos teatrales que simulaban su voluntad de seguir al difunto a la tumba. Los sacerdotes recibieron la consigna de interrumpir los oficios hasta que se hiciera silencio y de multar a los contraventores con tres libras tornesas para el aceite de la lampara del Santísimo. (36)

Peor era el gasto que ocasionaba el banquete que se daba a todos los parientes del finado incluso hasta el cuarto grado de consanguinidad. Había verdaderas celotipias entre las familias sobre quién había tenido mayor número de invitados y había dispuesto de más sacerdotes en los funerales. Además había que hacer ofrendas a la iglesia, no sólo de pan y cera sino también de animales. Los de la casa mortuoria debían presentar como donativo un par de bueyes; los ponían a la puerta de la iglesia hasta obtener el rescate que suponía una elevada suma. También había que dar una gratificación a la «serora»; en Zuberoa existía la costumbre de entregarle un carnero. En Bayona existía el extraño uso de dejar las víctimas desolladas sobre el altar mayor. (37)

Muchas veces, con ocasión de los funerales, en los caseríos era necesario pedir dinero prestado, o vender parte de los campos o del ganado. Los párrocos contribuían a aumentar los gastos de la familia del difunto al anunciar desde el púlpito qué cantidad habían recibido para Misas con ocasión de cada funeral. Surgían inevitablemente las comparaciones y nadie quería ser menos que los demás, sobre todo las «etxekoandres». No en vano se decía ya entonces que en Guipúzcoa los muertos mataban a los vivos. (38)

Junto a ello, muchos toques supersticiosos: si durante el entierro llovía, era señal de predestinación para el difunto, si se oía un cacareo de gallina a la hora de la consagración,

era mal augurio, se si rezaba un credo mientras se mataba una culebra, se sacaba un alma del purgatorio (39). Y así podíamos multiplicar los ejemplos,

Las prácticas de devoción llenaban la vida cotidiana, desde la cruz que se hacía sobre el pan antes de partirlo, al rosario que la mujer rezaba al ir al campo, la campana que se tocaba para «conjurar los nublados», el agua de San Gregorio de Ostia, que se traía de Mues, para ahuyentar las plagas de langostas. Las ermitas y peregrinaciones eran numerosas; las cofradías y asociaciones religiosas tenían regularmente sus reuniones y, a menudo, una vida floreciente; pero, en contrapartida, la catequesis no era profunda, sino más bien rutinaria y tradicional, y, por lo que toca a la moral, tendente al rigorismo. Los misioneros rurales hicieron un impacto significativo en la formación de la conciencia de los vascos del XVIII, sobre todo los jesuitas, de quienes se tiene más noticia, como, por ejemplo, el hernariarra Cadaveraz y el tafallés Calatayud; por cierto, que ni Pascal, ni los jansenistas ni jansenizantes les hubieran podido acusar de laxismo. Del padre Pedro de Calatayud es de sobra conocido su pleito con los comerciantes bilbaínos (40). En un libro suyo en dos volúmenes, editado en 1737, que constituye un tratado de teología moral escribe: «Pecan gravemente los comerciantes de Bilbao y otras partes en lo que llaman «socorrer ferrones», es decir, adelantarles el dinero a usura. Pero no solamente pecan los de la villa, sino que, por ejemplo, «pecan mortalmente varias mujeres de oficiales, gente de pluma o comercio..., las cuales, porque tienen el dinero fresco, quieren igualarse en el fausto, tren y gasto del vestir y comer a personas de mayor esfera». Lo mismo «algunos eclesiásticos faltos de virtud y juicio, que se esmeran en llevar el cabello postizo, que hacen sus menudos rizos, le hechan polvos, descubren puños aseados que sobresalgan sobre lo negro». (41)

Podíamos multiplicar los ejemplos y los aspectos tan variados que abarca el amplio abanico de las creencias y practicas religiosas y morales del pueblo vasco en el siglo XVIII, antesala tan expresiva de la época que nos ha tocado vivir. Queda muchísimo todavía por inves-

(36) SOULET, J.F., «*La vie quotidienne dans les Pyrénées sous l'Ancien Régime du XVI au XVIII siècle*», (París, 1974), 238.

(37) Ibid.

(38) IPARRAGUIRRE, I., «*Idiazábal*», 108-110.

(39) Id., *Cinco Villas...*, 29s.

(40) Archivo Histórico Nacional (Madrid), Consejos, leg. 458.

(41) CARO BAROJA, J., «*Las formas complejas de la vida religiosa (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVII y XVIII)*», (Madrid, 1978), 546.

tigar, y también por ir sistematizando los hallazgos de los archivos estatales, los del país, los parroquiales, aparte un acerbo ingente de páginas impresas a base de pastorales, catecismos, tratados de moral y de devoción, por no mencionar sino una muestra de las fuentes utilizadas para ampliar los logros en la historia de nuestro país. Personalmente espero mucho de las prometedoras generaciones de jóvenes

historiadores vascos, a quienes he tenido la satisfacción de venir tratando desde hace once años: ante ellos se abre un campo inmenso y todavía poco explorado (aunque las adquisiciones parciales son ciertamente relevantes), y esperamos que sus investigaciones nos lleven a conocer de cerca, entrañablemente, el mundo de las actitudes, creencia, alegrías y tristezas, temores y gozos de nuestros antepasados.