LA IGLESIA VASCA EN LA EPOCA LIBERAL (1808-1876)

D. Francisco Rodríguez de Coro
Profesor del Centro de Estudios Teológicos Salesianos de Madrid

LA IGLESIA VASCA EN LA EPOCA LIBERAL (1808- 1876)

1. *Introducción.*
2. *La lglesia vasca durante la guerra de la Independencia.*
   2.1. El obispo Aguiriano y su actitud antifrancesa.
   2.2. La triste aventura del afrancesado obispo Aguado.
   2.3. El clero vasco y la tentación guerrillera.
3. *La Iglesia vasca entre progresistas, absolutistas y carlistas.*
   3.1. Clérigos vascos y Trienio Constitucional.
   3.2. Situación eclesiástica vasca en la época de las Regencias.
4. *Génesis y configuración de la diócesis de Vitoria.*
   4.1. Asechanzas del abad de La Calzada-Calahorra.
   4.2. Un hombre del sur, primer pontífice de Vasconia.
   4.3. Un brillante canónigo magistral, Vicente Manterola.
5. *La Iglesia vasca en el ocaso isabelino.*
   5.1. Recatolización isabelina del País Vasco.
   5.2. El «misionero Claret» foguea el País Vasco.
   5.2. La consejera de Isabel II entra en el País Vasco.
   5.3. Isabel II en las brígidas de Vitoria.
b. *La Iglesia vasca ante la revolución de 1868.*
   6.1. Reacción de la Iglesia vasca ante el cambio político.
   6.2. Supresión y reducción de los conventos vascos.
   6.3. La arbitraria expulsión de la Compañía de Jesús.
7. *La Iglesia vasca en las Constituyentes de 1869.*
   7.1. Rugidos de Manterola en el Congreso de los diputados.
   7.2. Pólvora ideológica vasca contra la agresividad republicana.
   7.3. Tropezón carlista de Manterola en la Cámara.
8. *La Iglesia vasca, la monarquía amadeísta y la segunda guerra carlista.*
   8.1. Significado absentismo clerical en la visita de Amadeo I.
   8.2. El protagonismo clerical en los motines carlistas.
   8.3. Azcoitia- Loyola católica, corazón del carlismo vasco.
9. *Conclusión.*

INTRODUCCION.

La Iglesia, en España y en el País Vasco, parece como si hubiera nacido durante el siglo XIX para inocular tradicionalismo en el liberalismo. Correrían, pues, a lo largo del siglo, vientos favorables para el juego de la desorientación: guerra de la Independencia, Fernando VII y sus épocas alternativas de absolutismo o constitucionalismo, desamortizaciones de Mendizábal y Madoz, concordato de Bravo Murillo, guerras civiles, gobiernos progresistas, revoluciones burguesas, 1.ª República...

La Iglesia entonces, con su espejo retrovisor, delataría con constancia al rubor nacional sus glorias históricas, uncidas siempre a la religión católica. Todas las ideas y actitudes, pues, de aquella Iglesia de «ghetto» sentaban plaza en la fila de la intolerancia religiosa, postulando toda clase de seguridades. Para la Iglesia ochocentista vasca todos los ensayos liberales, todas las conquistas revolucionarias, desbocadas las más de las veces, debían embridarse con un único bozal: la civilización católica. El pensamiento doctrinal eclesiástico, que intentaba dirigir su anteojo sobre el horizonte mental de la época, se reducía al estrecho molde de las grandes definiciones dogmáticas, explicadas tantas veces por clérigos rajadiablos, mucho más ásperos que los mismos planteamientos de la teología oficial.

Desde el obispo Aguiriano hasta Vicente Manterola, la clerecía toda vasca y la mayoría del pueblo se encandilaban y se atenúan con embeleso a las divisas casi fanáticas de un catolicismo bélico, robustecido sin duda por la agresividad liberal —innecesaria— y por las aventuras papales de Gregorio XVI y, sobre todo, de Pío IX, papa y rey.

Para la rápida visión de conjunto que hemos de dar de la Iglesia vasca, a su vez fuerza política inmovilista, del siglo XIX, hemos acudido a algunas anécdotas -clave, que ajuicio de Eugenio d'Ors, suelen adquirir valor de «categoría» y nos pueden ilustrar quizás mejor el período a los hombres del XX, alimentados por la civilización de la imagen. No puede haber exhaustividad alguna, para ello remitimos a los libros especializados.

Baste indicar que ante cualquier situación novedosa, cualquiera de las constitucionales lo era —hasta ocho—, se iban a derramar de nuevo por el País Vasco, lágrimas y flores. Las épocas democráticas como sus contrarias gozaban de un apoyo biológico, tan biológico como la estupidez de los que las olvidaban. Tanta agitación, tanta congoja, tanta retórica, orientadas en direcciones paralelas iban a triturar los contenidos de la convivencia nacional. El hecho es que la realidad socio-económica del País Vasco fue cambiando con notable celeridad y su ideología católica no. Sus valoraciones y los contenidos de su «horizonte utópico» han permanecido en un sector de la población hasta el día de hoy. Tras no pocas inflexiones, al cabo prácticamente de siglo y medio, la posición hegemónica de la elaboración católica en el marco de la ideología dominante sigue siendo un hecho incuestionable, aunque ahora resalte con signos contrarios a los del siglo XIX.

LA IGLESIA VASCA DURANTE LA GUERRA DE LA INDEPENDENCIA.

El obispo Aguiriano y su actitud antifrancesa.

Tras la derrota de Bailen, la presencia francesa se intensifica en el Norte de España. José I entonces por razones de seguridad estableció su cuartel general en Vitoria. Inmediatamente el monarca tomó contacto con el obispo de Calahorra Aguiriano, pontífice a su vez del País Vasco, manifestándole su deseo, a través del afrancesado Cabarrus, de recorrer los territorios del valle del Ebro y de la Rioja y expresándole al mismo tiempo su voluntad de ver reparado con los arbitrios impuestos sobre el vino, el camino que unía los límites de Alava con la villa de Haro. Tales beneficios habían redundado al parecer ese año a favor de la Sociedad económica riojana, de la que era presidente Aguiriano. Mal le debió sentar esta comunicación al afrancesado obispo hasta entonces, pues en una nota adjunta se lee lo siguiente: «En vista de esta carta, que no se contesto, se huyó Su Ilustrísima, precipitadamente, por no condescender ni tratar con semejante gente».

Este destierro voluntario de Aguiriano suscita en él una nueva postura ante los france-

ses de anticolaboracionismo, vertido, sobre todo, en pastorales y circulares de formulaciones modélicas. Primero se refugiara en Soria, después en Teruel, Segorbe, Orihuela, Cartagena, y, finalmente, Murcia. Mientras tanto, su diócesis sería gobernada eclesiásticamente por su vicario general, Felipe de Prado, hombre débil, que pronto caería en las redes del afrancesado canónigo Juan A.º Llorente, ganándole así para la causa del rey francés. La actitud deferente de de Prado para con los franceses no se explica sino por la esperanza de verse promovido al apetecido episcopado. De hecho el cura Rodrigañez en carta al obispo Aguiriano reventaba de sus malos humores, originados sin duda por la actitud de Prado, en estos términos: «en Calahorra nadie quiere ser vicario, por no estar sujeto a las ordenes injustas del Sr. Provisor y Vizmanos. Los dos se van en busca de su mitra, pero ¡pobres de ellos! si prevalece la nación y no huyen, porque son muchos, según noticia, los que tienen ánimo de manchar las manos con su sangre».

En efecto, Felipe de Prado sería apresado por la guerrilla en agosto de 1809 y llevado a Molina de Aragón. Sin embargo, pese a los augurios de los calagurritanos, la patriótica Junta aragonesa y su obispo, le perdonaron con benevolencia, pudiendo volver de nuevo a la diócesis en febrero de 1811.

Por los mismos días y poco antes de que Prado fuera apresado por la guerrilla, Aguiriano había dirigido una carta pastoral a sus fieles deteniendo de una vez por todas el pensamiento religioso -patriótico sobre esta invasión y guerra. En ella se repiten los lugares comunes de toda la predicación ochocentista, es decir, la presentación de la invasión francesa como castigo de un pueblo prevaricador; Dios no se olvida de la fe de su pueblo y le saca de la opresión. Tampoco podía faltar en el escrito el gran mito religioso-patriótico de la predilección divina a la católica España, cantado muchas veces hasta nuestros mismos días. Y en esta línea de legitimación religiosa de la guerra contra los franceses escribiría Aguiriano en octubre de 1809, un brillante «informe para las Cortes de Cádiz». Todo este escrito seria un verdadero compendio de antifrancesismo.

La triste aventura del afrancesado obispo Aguado.

Por su parte el gobierno afrancesado de José I en junio de 1810 se enfrentaba con el problema de los obispos patriotas y de sus diócesis abandonadas. Primero un real decreto señalaba la obligación de incorporarse de nuevo a su puesto en un plazo determinado a obispos, canónigos y beneficiados. Aguiriano aprovechó la ocasión al vuelo para escribir una circular, en la que afirmaría no tener obligación alguna de volver a sus diócesis los obispos fugitivos, argumentando además que «si el Obispo vuelve a su diócesis, le obligaran al juramento y, si no, lo matarán o lo cogerán preso, mandándolo a Francia».

Después el monarca francés arbitró el declarar tales sedes vacantes y nombrar obispos intrusos. Así, un decreto de *La Gaceta de Madrid*, firmado por el bilbaíno Urquijo, destituía a los obispos de Burgos de Osma, Astorga, Calahorra, así como antes ya lo había realizado con el de Toledo. El nombramiento subsiguiente para la silla de Calahorra recaía en Alfonso Aguado y Jarava.

La reacción de Aguiriano desde Alicante fue enérgica. Después de evacuar una consulta a un grupo de eclesiásticos sobre el proyecto de excomunión de Aguado y colaboradores, redacto un escrito de tono muy subido. En él adjudicaba a Aguado todo género de epítetos metafóricos, como el de «cismático», «adúltero», «heresiarca», «peste», «nuevo Menelao y Jason». Para al fin, el 2 de agosto de 1810 lanzar su edicto de excomunión un tanto suavizado con relación al documento anterior. No obstante la promulgación y difusión del edicto no fue fácil debido a la presencia francesa en las localidades más interesadas en él. Hasta la publicación por *La Gaceta de Aragón* no se le saco de la clandestinidad ni se le dió amplia difusión, pues de hecho el encargado de repartirlo en Vitoria y Bilbao, el guerrillero Espoz y Mina, ni siquiera acusó recibo de su entrega.

Mientras tanto Aguado escribía cartas a los cabildos de su diócesis, con el cometido, tan difícil, de granjearse la amistad de sus eclesiásticos. Parece que sus palabras no suscitaron la adhesión apetecida. De hecho los de Logroño dejaron la contestación para otra ocasión. Los bilbaínos, asesorados por Fermín de Ascorve, gobernador eclesiástico interino de la diócesis, esperaron a que Aguado formalizase todos los requisitos exigidos por la Iglesia para el ejercicio de su misión canónica. El cabildo de Vitoria, más violentado en sus decisiones al tener en su ciudad al obispo afrancesado, permanecía sin haber ejecutado ninguna diligencia por reconocerlo como tal, hasta tanto se aclarasen sus competencias.

En fin, los problemas económicos se agravaron y acabaron con la inestable situación de Aguado. Malentendidos con Felipe de Prado, de nuevo en Calahorra; negativas de los alcaldes a la entrega del producto de los diezmos; desconocimiento y hasta burlas de sus diocesa-

nos; y por si fuera poco la misma revocación del decreto de provisión de obispados en el verano de 1811, hicieron que Aguado se refugiara en Guetaria en julio de 1813, donde moriría dos años más tarde, sin dejar dinero ni para sufragar su funeral.

«El revés episcopal de Aguado -concluye García de Cortazar— es el fracaso de una Iglesia minoritaria que no consigue echar el ancla en el fondo de la religiosidad popular, poco dispuesta ésta a la contemporización y al pacto»(l).

El clero vasco y la tentación guerrillera.

Sabedores los franceses de que los clérigos aparecían como los definidores por así decir de los comportamiento sociales, intentaron legitimar su dominación, haciendo ver al pueblo que seguían contando con la Iglesia. Así pues, restablecieron por todos los medios la liturgia católica en las iglesias cerradas al culto y atajaron toda situación conflictiva de absentismo en las plantillas parroquiales con la utilización de clérigos regulares, tan temidos a su vez por motivos de guerrilla.

Los eclesiásticos vascos no desaprovecharon ocasión alguna por demostrar su antipatía al gobierno francés y a sus representantes. De hecho la participación eclesiástica en las fiestas religiosas convocadas para conmemorar acontecimientos relacionados con José I y su familia fue muy tibia y muy a remolque de todas las precauciones tomadas por el propio gobierno. Asimismo se llegó a amenazar oficialmente con castigos severos a todo sacerdote que no cumpliere con la obligación de orar en público por sus monarcas franceses. Guiard observa que el temor al castigo anunciado consiguió hacer que los curas bilbaínos ofrecieran plegarias por los reyes usurpadores; no logró sin embargo evitar el que los fieles abandonaran las iglesias al llegar el momento de la oración (2).

De todas formas muchos sacerdotes cedieron a la tentación de coger las armas, o incorporándose al ejército patriótico en calidad de soldados o uniéndose a la guerrilla. Tanto más que Aguiriano desde lejos les animaba a ser intransigentes con los franceses o la misma actitud contagiosa del cercano obispo de Santander, Rafael Tomás Menéndez de Luarca, que dirigía él mismo la sublevación de toda su zona.

Así pues, unos clérigos vascos entraron en contacto con el guerrillero el Cuevillas, otros se alistaron en las partidas del cura Izarra y Ochoa, en Orduña y Amurrio, otros, en fin, compartieron las actividades guerrillearas del sacerdote Blas de Loya y Frías. Tal situación propició y acrecentó también un ambiente de auténtica cruzada religiosa. Este, Loya y Frías, antes de ser sacerdote, había militado en el ejército español, habiendo alcanzado el grado de teniente coronel. Estallada la guerra contra los franceses, sintió de nuevo el gusanillo de las armas y se lanzó a ella, arrastrando tras de si a clérigos y seminaristas. De sus bélicas actitudes tuvo siempre bien informado a su obispo Aguiriano al que escribía en cierta ocasión: «Soy un patriota y estos dispuesto a morir a balazos antes que ser del partido francés.

La Iglesia vasca entre progresistas, absolutistas y carlistas.

Clérigos vascos y Trienio Constitucional.

El espíritu de guerra civil planteado durante el Trienio Constitucional (1820- 1823) se hallaba estrechamente ligado con la estructura del clero en su conjunto (3).

Los liberales peroraban en círculos y cafés, las sociedades más o menos secretas se multiplicaban, las milicias urbanas actuaban atribuyéndose increíbles facultades. «Se pusieron en movimiento —escribía más tarde un absolutista— las armas de la inventiva y la sátira. En el teatro se ridiculizaba a los religiosos, y eran presentados al público como perjudiciales al Estado, como gente mala y perversa, y lo mismo se hacía con respecto al clero secular. Una multitud de canciones infames se esparcieron por todas partes con rapidez, y los cuadernos obscenos se vendían sin hacer de ello el menor misterio».

En un clima de tal agresividad y nerviosismo se enseñó a los madrileños a cantar el «Trágala», canción que se había inventado en Cádiz y que muy pronto correría por toda Andalucía. El mismo Riego y sus ayudantes la entonarían desde un palco del Teatro Príncipe. Estábamos, pues, ante una revolución francesa a la española, sin Terror verdadero, pero con una «Vendée» mucho más extendida. Caro Baroja observa que allá donde había un convento había un foco de absolutismo. Lo cierto es que durante este trienio parece que salieron voluntariamente de los conventos hasta 7244 frailes

(1) Todas las noticias de este apartado están sacadas de GARCIA DE CORTAZAR F., Guerra y *religión en el País Vasco:* «Saioak» 3 (1979), 140-160.

(2) GUIARD T., *Historia de la noble villa de Bilbao.* Bilbao, 1905-12. T. IV, 233-235.

(3) CARO BAROJA J.. *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español.* Madrid 1980, 132.

y 867 monjas, malcasados con su situación (4), Por lo que se refiere al País Vasco curas como Amurrio, Palacios y Tobalina se alzaban por tierras de Labastida; curas como Salgar, Vicuña, Luzuriaga, Elguea, Mendizabal y otros se rebelaban y formaban partidas por Salvatierra. Campañas y guerrillas sin cuento llevaban a cabo los beneficiados Gorostidi y Eceiza, a su vez nombrados canónigos por sus méritos de guerra en Guipúzcoa. Pero de entre todos estos románticos y bravíos personajes el que mayor asombro ha producido por sus truculencias fue Fray Antonio Marañón, «El Trapense».

El vizconde Martignac le vio en Madrid en 1823 de forma un tanto monstruosa: «Le he visto en Madrid —escribía— en 1823, y aunque fue rápido su paso por allí, no se ha debilitado el recuerdo que me ha dejado. Era por entonces un hombre de alrededor de los cuarenta y cinco años, sin nada digno de señalar en su rostro, pero tenía el aspecto sombrío, la mirada segura y ojos vivos. Vestido con su hábito de monje, el crucifijo al pecho, un sable y dos pistolas al cinto, y un látigo en la mano derecha, montaba sobre un caballo de poca alzada y galopaba sólo en medio de una masa de gente que corría ante él y se arrodillaba a su paso. Miraba de modo frío a derecha e izquierda, distribuyendo las bendiciones que le pedían con una especie de desdén, o más bien de indiferencia, que me llamó la atención».

Mesonero Romanos, que, en sus «Memorias de un setentón» recuerda todos los excesos liberales de aquel trienio, se resistirá a recordar los absolutistas del período 1823-1827 por considerarlos todavía más lastimosos: saña política, venganzas personales, persecución contra el saber y el patriotismo ...; he aquí lo que en general dio la época. La juventud era alegre, frivola y descreída. Su impulso remantico la lanzaba a veces a bravas demostraciones de disconformidad. En algunas provincias funcionaban todavía las «Juntas de Fe», que en verdad funcionaban. Así en 1826 moría a mano de una de ellas el maestro Antonio Ripoll. Mientras por un lado, la gente de Madrid quedaba escandalizada a causa de los actos realizados por ciertos frailes, entre los que descollaba el asesinato del prior de San Basilio por su misma comunidad, los pueblos de la banda del Cantábrico se veían constantemente inquietados por las partidas de los «apostólicos» (5).

Situación eclesiástica vasca en la época de las Regencias.

Esta década, «presenció el triunfo y consolidamiento del sistema liberal», aunque como el mismo historiador Cuenca Toribio puntualiza «no proclamo la libertad de creencias» siguió siendo confesional» (6). Pero el conglomerado estamental de los liberales —«los nuevos ricos de la política» en frase feliz de Comellas (7)— compuesta de moderados y nobles transitaban del fernandismo al liberalismo radical más por motivos de interés que evolución política consciente (8). Se trataba de una oposición agresiva al erizado carlismo ya golpista exaltado y en guerra por los cuatro costados de la nación. Por eso también desde la política y las leyes había que alcanzar a sus oficiantes una vez más. El mismo 29 de julio de 1837 se suprimían las contribuciones de diezmos y todas las prestaciones emanadas de los mismos.

Como consecuencia, la propiedades del clero secular —excepción hecha de los bienes pertenecientes a prebendas, capellanías, beneficios y fundaciones de patronato pasivo de sangre— quedaban convertidas en bienes nacionales. Asimismo el gobierno había regulado pocos días antes en esta materia su administración, arriendo, cobranza y distribución, creando juntas diocesanas y una junta central superior para examinar la situación económica e indemnizar a las diócesis donde los productos de diezmos y primicias no cubriesen los gastos (9).

La ley pues de 29 de julio, que suprimía la prestación decimal y primicial, decretada por la regencia de María Cristina, no pudo aplicarse a la mayor parte de Guipúzcoa, sujeta al gobierno del rey Carlos V y a causa de la guerra civil. Pero firmado el convenio de Vergara comenzaban las gestiones para su implantación en esta provincia. Luis Ignacio de Sorondo, recolector de diezmos en los pueblos costeros adictos a la reina regente durante la contienda, era nombrado ahora por la Junta diocesana de diezmos de Pamplona para todos los pueblos comprendidos dentro de los dos arciprestazgos dependientes del obispo iruñés.

(4) VILLALBA HERVAS M.. *Recuerdos de cinco lustros.* 1843-1868. Madrid. 1896, 114.

(5) Para una visión amplia del tema. MONTOYA ARIZMENDI P., *La intervención del clero vasco en las contiendas civiles.* San Sebastián 19-1, 479 pp.

(6) CUENCA TORIBIO J. M.. *La Iglesia española ante la revolución liberal.* Madrid 1971.15.

(7) COMELLAS J. L.. *Los primeros pronunciamientos en España.* Madrid 1958.

(8) CIERVA R. de la. *Historia básica de la España actual.* Barcelona 1975, 47.

(9) CARCEL ORTI V.. *Política eclesial de los gobiernos liberales españoles (1830- 1840).* Pamplona 1975, 341-342.

Así pues, en cumplimiento de la Real Orden de 5 de junio de 1839, promulgada por el décimo y último gobierno de esta regencia cristina, formado a duras penas, tras muchos cabildeos y combinaciones para hacer compatibles tanto las pretensiones de los moderados como las inquietantes de los progresistas por Pérez de Castro, esta junta diocesana de Pamplona dictaba ciertas normas para la recogida y distribución del diezmo y primicia que el gobierno destinaba «como medida provisional para el sostenimiento del culto y clero». Pero siendo competencia del ayuntamiento y cabildos eclesiásticos el intervenir unidos en estas operaciones, Sorondo les dirigía el 16 de octubre de 1839 una circular comunicándoles las normas dictadas por la Junta e invitándoles a su cumplimiento sobre todo en lo relacionado a poner «a su disposición lo correspondiente al tesoro público y masa general del obispado», ya que en esto consistía su misión principal.

Estas y otras muchas circulares del recolector obligando a los cabildos a que le entregaran la parte destinada al Estado, provocarían la alarma del clero hasta el punto de obligar a su diputado general a recurrir directamente a la Junta de Pamplona, quejándose de los procedimientos de su comisionado y destacando sobre todo que la mayoría del territorio guipuzcoano «no había estado al alcance del gobierno de S.M. la Reina N.S. (Q.D.G.), sino bajo distinto imperio, sin que sus leyes pudieran llegarle y menos obrar efecto alguno». Aparte de muchas otras consideraciones generales de la ley que no obliga mientras no haya sido promulgada por la legítima autoridad, en éstas y otras cartas del diputado general se insinúa otra afirmación que habrá de dar mucho juego en lo sucesivo. Textualmente afirmaba el diputado a la Junta así: «Tampoco será ofender a V. S. ª el advertirla que la Diputación Provincial de Vizcaya parece que tiene cerrada la puerta a toda exacción en la materia, ordenando que no se innove en cosa alguna». En este párrafo, aunque algo enigmático, surge otra vez más la doctrina tan contenciosa, desde otros puntos de vista, de que en estas provincias vascas no, pueden tener valor las leyes generales del reino, mientras no se decida el problema de la subsistencia o derogación de sus fueros.

A la anterior insinuación contestaba la Junta que ella no podía menos de hacer cumplir la ley general, mientras que no se le comunicase otra determinación de María Cristina «disponiendo que se suspenda -concluía— en esa provincia la efectividad de su Real decreto sobre diezmos». Con todo, pese a no haber llegado a este trámite suspensivo, sin embargo alguna particularidad debió ver el gobierno central de la Reina regente, de la que se escribiría al acabarse su precaria aceptación del progresismo que «la trajo el iris y la lanza el trueno», en las provincias vascas y Navarra, cuando al poco tiempo pedía por medio de la Junta diocesana de diezmos noticias sobre la forma en que hacia la recaudación y administración de diezmos en ellas antes de los sucesos políticos (10).

GENESIS Y CONFIGURACION DE LA DIOCESIS DE VITORIA.

Asechanzas del abad de La Calzada - Calahorra.

La diócesis de La Calzada-Calahorra, con tan larga experiencia en la Historia de España, daba una perspectiva de apariencia estable. Hasta tal punto que se pudo llegar a creer por parte de los eclesiásticos riojanos que lo que se veía era, sencillamente, lo verdadero. Se había caído en la trampa de simplicar el País Vasco para obtener una apariencia de uniformidad bajo la mitra de Calahorra. Pero ya el concordato de 1851 había venido a desvelar que la Iglesia vasca se confirmaba como una realidad más compleja que el esquematismo calagurritano. En 1861 el obispado de Calahorra —La Calzada entraba en crisis. Por eso su abad electo, Justo Barbagero, en unión de su cabildo, escribía al ministro de Justicia con estas palabras:

> «A título de Abad electo de Santo Domingo de la Calzada, cuyo cabildo me comunica sus temores de la próxima desmembración de aquella diócesis para dar a la de Vitoria las 553 parroquias que posee en las provincias vascongadas, me ha parecido deber prestar un servicio a mi futura iglesia consignando en la adjunta *Memoria* razones muy valederas contra el proyecto de unir aquellas tres provincias en un solo obispado» (1 1).

Como la voluntad de desmembramiento se había desencadenado, Barbagero sostenía que se procediera primero a hacer una nueva demarcación de todas las diócesis de España, cláusula reclamada también por el Concordato,

(10 Para todo el período, RODRIGUEZ DE CORO F., *La Iglesia vasca en la Regencia de María Cristina (1836- 1840):* «Anales de H.ª contemporánea», Universidad de Murcia 1 (1982) 95-118.

(11) La publicación de este documento por primera vez en RODRIGUEZ DE CORO F., *Un documento excepcional en el Ministerio de Justicia contra la creación de la diócesis vasca (1861):* «Scriptorium Victoriense» 25 (1978) 321-334.

antes que dar la preferencia a la erección del obispado vasco. A cuatro reducía, pues, el abad las consideraciones contra el proyecto vasco, ciertamente marginales y parcelarias y, por tanto, inválidadas para la Santa Sede y desde luego para el País Vasco.

Por la primera, saltaba a la vista que no parecía propio el que una nueva mitra tuviese una jurisdicción tan extensa y una población tan numerosa, como quizás ninguna otra en la península, después de esta demarcación proyectada, llegando incluso a sobreponerse a la misma metropolitana de Burgos.

Por la segunda, Barbagero, sin resistirse a la erosión de la realidad, subrayaba las posibles deficiencias que se darían sin duda en el rodaje burocrático de la nueva capital diocesana, impensables en las curias de antiguos obispados. Por otro lado, y en esto los años le darían la razón, una vez conseguida la mitra vasca surgirían las rivalidades entre ciudades e iglesias y mirarían a la de Vitoria con menor veneración y respeto. Finalmente consideraba y se detenía en los motivos de orden político. Si a la independencia administrativa y legislativa se sumaba la eclesiástica, el País Vasco podía gobernarse por sí mismo e independizarse. Reflexionando sobre la primera guerra carlista razonaba así:

> «Cuánta sea la fuerza de la dependencia eclesiástica para mantener a estas provincias en la debida sumisión y para que nunca piensen en romper de una manera estable con la monarquía española, se dejo ver bien claramente en la última guerra civil: cortadas la comunicaciones con las capitales de la diócesis, embarazado el ejercicio de la jurisdicción episcopal, y a pesar de haber provisto Su Santidad de competente remedio, autorizando en ellas a un delegado apostólico todavía sus piadosos habitantes, en fuerza de la costumbre y del respeto a sus prelados diocesanos, preferían acudir a ellos, y aún sobre las bulas de cruzada dudaban de su validez si no las recibían por el conducto ordinario».

Barbagero, ejercitado en las fronteras volubles del interés y de la demagogia, le razonaba al ministro que la legislación especial era la que daba al País Vasco una especie de independencia, acentuando así su desunión con España, siempre y cuando el vínculo político que las uncía a la Corona, no estuviese fortalecido además con el vinculo eclesiástico, estrechándolas así bajo Castilla. Uncido a estas ideas, Barbagero repasaba la actitud de la Corona. Esta había procurado remover el principal obstáculo que se oponía a los pueblos de una misma nacionalidad, procurando:

> «limitar el uso de la lengua vascongada, mandando que en todas las escuelas se enseñe por libros castellanos y empleando otros medios para generalizar el uso de este idioma, a cuya adopción en el país no ha contribuido poco el clero, por la necesidad de ejercitarlo en sus relaciones con las capitales de las diócesis y comunicación con sus prelados».

La puesta en marcha, según el abad, de una diócesis vasca unificada embestiría de nuevo las áreas del castellano, salpicando la unidad nacional de nuevas inseguridades. Revolviéndose entonces en la desazón, se decidía en pronosticar al ministro:

> «Teniendo los vascongados Obispo de su habla, Cabildo y párrocos de su habla, pastorales, sermones, libros en su habla, se aferrarán más y más a ella, trataran de extenderla por los límites de las tres provincias, ganando el terreno perdido, y haciendo de ella una lengua nacional (...) y si a esto se agrega la mayor afición que cobrarán a sus costumbres, tradiciones y fueros, que en cierto modo se autorizan y sancionan se habrá contribuido a formar en España una nacionalidad distinta, y una base de separación política para los que más adelante quisieran invocar el principio de las nacionalidades»

Un hombre del Sur, primer pontífice de Vasconia.

Comenzaba la diócesis vasca. Su primer obispo, Diego Mariano Alguacil, había cumplido 59 años y tanto Isabel II como Pío IX le rendían testimonio de confianza, entregándole la mitra vasca. El 29 de abril de 1862 entraba en Vitoria. Desfilarían por él los recuerdos de su ciudad natal (12), sus becados cursos seminarísticos, sus prolongadas etapas de estudio —fue siempre gozador de libros—, sus largos años de catedrático. Murcia, con sus treinta años decisivos de residencia parroquial y pastoral devoción, tendrían muy particular reflejo en aquellos momentos. La misma Badajoz, la primera de sus mitras, considerada entonces como tierra de misión, tan donosamente querida durante dos años.

(12) Los pocos datos que teníamos se encontraban hasta hace poco en DIAZ CASSOU P., *Serie de los obispos de Cartagena Sus hechos y su tiempo.* Madrid 1895, 242-3, 322-6. Después, RODRIGUEZ DE CORO F., *El obispado de Vitoria durante, el sexenio revolucionario.* Vitoria 1976, 382 pp. ID., *El primer obispo de Vitoria y el vicario de Tolosa Luciano Mendizaba/:* «Boletín Sancho el Sabio» 19 (1975) 321-326.

Su proyección meridional, sin vanas ni orgullosas pretensiones, venía al País Vasco para poner en movimiento el aparato de toda una nueva diócesis. Tres lustros duraría su actividad permanente, dotada con medios ineficaces para poderla realizar en la debida forma. «El amable desengañado», como le llamaría Díaz Cassou, caminaría por las rutas vascas en busca de inspiración para la gran obra póstuma, que heredarían los clérigos vascos tan sólo en 1949, con el nacimiento de otras dos fecundas diócesis: la de Bilbao y la de San Sebastián.

El poder mágico de Isabel II y de Pío IX habían estimulado su aceptación de la mitra vasca. No había motivos terrenos, pues a su edad se suelen desear opciones más cargadas de pasado y menos exentas de aventuras. «Nos haréis la gracia —añadía— de creer que aceptándole (el obispado de Vitoria) damos una insigne prueba de obediencia y abnegación. Hasta la confianza y honra que parece consiguiente a este llamamiento de fundador de nueva Diócesis, Nos confunde y anonada».

No había sido del siglo XIX el pensamiento de erigir en diócesis las provincias vascas. Ya había ocurrido antes, quedando en vía muerta, precisamente por el escamoteamiento y rivalidades de los mismos vascos, como hemos podido leer y transcribir en cartas reservadas del ministro de Justicia Fernández Negrete. Sin escapatoria alguna, la erección de esta nueva diócesis fue promovida no sólo por intereses morales y religiosos, sino además por aspectos sociales y políticos. ¿Qué duda cabe que la creación de la diócesis de Vitoria confirmaba y ratificaba con un nuevo y sagrado sello la autonomía de estos pueblos?. Pero la congelación de la situación precedente no dañaba en forma alguna la unidad nacional, pensase lo que se pensase en Calahorra o en Pamplona, si no que la enriquecería. Además la programación lenta, pero en forma irreversible, del diputado alavés Egaña, atribuiría el protagonismo de la erección a la provincia de Alava, suscitando guerrillas y rivalidades entre Vizcaya y Guipúzcoa. Un nuevo tipo de festival *neocatólico* entretendría a los vascos durante el ocaso de Isabel II (13), para ahogarse más tarde en las guerras dialécticas primero y cruentas después de la revolución de 1868 y sus consecuencias.

Mientras tanto la incondicional adhesión de Diego Mariano a la iglesia vasca le hacía prorrumpir en reiteradas exclamaciones de disponibilidad al ayuntamiento de Vitoria y de entrega incondicional a su nueva diócesis. No sabía don Diego la aventura que le iba a tocar vivir y padecer.

Un brillante canónigo magistral.

El 16 de agosto de 1862 aparecía en el boletín eclesiástico de Vitoria, fundado por Alguacil y Rodríguez, el edicto de oposición a la prebenda de magistral. Seguirían a éste todos los demás edictos a lo largo de 1862, comenzando los exámenes el 15 de septiembre del mismo año, pues tales oposiciones deberían «durar algunos meses atendida la multitud de opositores» que se presentaban.

Vicente Manterola y Pérez, en el mes de julio de 1861, resolvía con éxito las oposiciones a la canonjía magistral de la catedral de Pamplona. Esta valiosa y rarísima edición de hombre, que era el incunable Manterola, adquiría fama tan justificada que el inteligente obispo de Calahorra, Antolín Monescillo, futuro primado de España, le nombraba su secretario de cámara. Allí publicó para vindicar a su obispo, tachado de intolerante por el periódico madrileño *El Pueblo*, su primer escrito, titulado, *«Ensayo sobre la tolerancia religiosa en la segunda mitad del siglo XIX»*. En este folleto ya se pueden apreciar las constantes características de sus obras y discursos posteriores. En los albores, pues, de aquel año (1862) Manterola obtenía la prebenda electoral de Toledo, para pasar el 20 de octubre del mismo año, seis meses más tarde de la creación vasca, al cabildo catedral de Vitoria. En documentación tan protocolaria y fría como las Actas Capitulares de la catedral vieja de Vitoria hemos podido leer el resultado de las votaciones para su canonjía magistral. Con 11 votos sobre 14 se le escogía como su portavoz y crisóstomo en el oficio de la palabra. Con 29 años, pues, no cumplidos todavía, subía al protagonismo eclesiástico de la Iglesia vasca. No sólo era un erudito hierático, sino un intelectual sin tacha, miembro privilegiado de aquella pléyade gloriosa, que pondría los cimientos del seminario de Vitoria.

El 18 de diciembre de 1862 su obispo, Alguacil y Rodríguez, nombraba la comisión de construcción y reparación de templos y edificios eclesiásticos. La compondrían el deán, su segundo de a bordo; el promotor fiscal; el regidor síndico, un patricio alavés, Ladislao de Ve-

(13) Estas rivalidades pueden verse en RODRIGUEZ DE CORO F., *Rivalidades vascongadas en torno a la creación de su seminario conciliar:* «Estudios Vizcaínos» 7-8 (1973) 55-118.

lasco y Vicente Manterola, su ojito derecho. Que el prestigio del joven eclesiástico no procedía del mero, nombramiento a dedo, se colige del resultado de aquella primera junta, al elegirlo secretario por unanimidad. Asimismo cuatro meses más tarde, Alguacil le encomendaba toda la administración económica de la diócesis.

Algún año más tarde, Vicente Manterola, privilegiado de la oratoria aparecía en la real capilla de Madrid ante la reina Isabel II, precisamente el mismo viernes santo de 1864. Su fama había saltado a la corte, que graciosamente le había cedido el púlpito de mayor resonancia nacional. Para el celoso clérigo —lejos estaban aún las conspiraciones carlistas—, toda persona humana tenía igual trato de favor ante las verdades perennes y sin amilanarse aludía allí mismo a los extravíos reales. Así, don Vicente, superando obstáculos, desoyendo vanidades, perdonando abusos, sostenía el rumbo verdadero de su vocación de apologista y orador. Si cualquier edad tiene su floración propia, la del magistral de Vitoria anunciaba ya como potencia descollante, la de la fogosa y desbordante dialéctica. El boletín diocesano de Vitoria, tomándolo del periódico «La joven Guipúzcoa», abría así la noticia en sus páginas:

> «Fue muy notable y llamó extraordinariamente la atención del auditorio el sermón que el Viernes Santo dijo en la real capilla con asistencia de SS. MM. el distinguido orador sagrado que tanto renombre goza en el país vascongado, Sr. Manterola, de la iglesia catedral de Vitoria» (14).

LA IGLESIA VASCA EN EL OCASO ISABELINO.

Recatolización isabelina del País Vasco.

La recatolización de la sociedad durante el Bienio Progresista y el quinquenio del general O'Donnell, se veía facilitada por la mejor posición jurídica de la Iglesia con el concordato de 1851 y por una oleada de evangelización católica vinculada al padre Claret (15). Aunque el «Apóstol de España», escrupulosa y sensatamente, se abstenía de toda interferencia directa en los pormenores de la vida política, creía por el contrario tener la obligación de emplear su influjo en la Corte en cuestiones religiosas. De esta forma aumentaba el tirón irresistible de la centralización eclesiástica en la designación de obispos, por ejemplo. Esta centralización dejaría al aire más tarde sus muchas piedras, pero en definitiva a la Iglesia isabelina, concordataria, no le quedaba otro remedio que ser centrípeta. El rodaje episcopal del primer obispo de Vitoria, Alguacil, en la sede de Badajoz (1859-1861) adquiere dentro de estas categorías una lectura clara de lo que significaba el episcopado isabelino. Si para O'Donnell la unidad religiosa no podia compensar ninguna prosperidad para la nación, la consagración de Alguacil en la capilla real de Madrid por el nuncio Barili, con facultad de «legado a latere», testimoniaba el revivir del catolicismo, hasta como elemento de cohesión política (19). Los prelados asistentes al nuncio, Claret, arzobispo de Santiago de Cuba, y García Gil, arzobispo de Zaragoza, testimoniaban la predilección por la bondad del fiel párroco de la catedral de Murcia como su fidelidad a la tradición. Los vientos de una Iglesia «Ancien Regime», inalterables y resistentes a las mismas mudanzas del liberalismo conservador del presidente del gobierno, O'Donnell, florecían con isócrona regularidad en el nuevo obispo.

La creación de la sede vasca había venido cabalgando a lomos de un deseo, prolongado a lo largo de los siglos por el balón de oxigeno de una promesa formulada por el mismo papa Adriano VI (1522- 1523). Pero el concordato de 1851 había agotado ya aquel oxigeno. El recuerdo de tantas horas perdidas y de tanta insensatez cultivada había hecho considerar a los vascos, ya en el «siglo de las luces», que tales promesas habían constituido una gigantesca superchería al aire libre. La Iglesia vasca —clérigos y laicos— se percataban, en el siglo XIX, que de la medieval y desaparecida mitra de Armentia, a unas leguas de Vitoria, no se podían extraer credenciales para la nueva diócesis, sino tan sólo impotencias.

Los antagonismos, las convulsiones, las luchas sordas entre autoridades, los arrinconados expedientes en los diversos bufetes, las burdas engañifas por el ansia de poder, habían apurado la situación de retraso en la erección de la mitra vasca, poniéndola al borde del olvido. Pero esta «rentrée» de la institución episcopal para el País Vasco en pleno ocaso isabelino, venia a dar cima a las peticiones urgentes de una Iglesia con carácterísticas propias y a ensanchar a un nivel más profundo el poder de Isabel II en los aspectos de la vida socio-religiosa vasca. No extrañará por tanto que el canónigo alavés Martínez del Campo, con motivo

(14) *Boletín Eclesiástico Obispado de Vitoria 2*- IV- 1864.120.
(15) CARR R.. *España 1808-1939.* Barcelona 1970, 280.

de las fiestas de San Prudencio en Vitoria, en medio de lo más granado de la ciudad, exclamara:

> «Sí, señores; el pueblo vasco, como parte integrante del pueblo español, es castellano como él, y como él ha contribuido a conquistar sus glorias pasadas; y por eso no puede menos que tomar tanta parte en sus presentes infortunios».

Los canjilones, pues, de la noria de alabanzas a Isabel II y la Corona iban llenándose con el rito de las comunicaciones reglamentarias a la reina con motivo de la erección de la diócesis. Sobresale entre todas las firmadas por los tres diputados generales de las tres provincias hermanas. En ella, elevando el reinado isabelino a una densidad casi mágica «por el acto insigne de piedad» que había «tenido lugar en este obscuro rincón de la Monarquía con la erección de la diócesis», pasaban a hacer votos por la prosperidad del reinado y por el esplendor conjunto de la Iglesia y el Estado.

El «misionero Claret» foguea el País Vasco.

El padre Claret pisaba por primera vez Vasconía al llegar a Zarauz acompañando a la familia real, en agosto de 1866 y pasando después a San Sebastián. La mañana del 10 de septiembre, desde Loyola, salía acompañando a Isabel II para Vitoria. Tres cortos días bastaron para que la ciudad captara la intensidad de donación vocacional del arzobispo dimisionario de Santiago de Cuba. El canónigo Manterola recogería en caliente los estallidos entusiastas producidos en la capital de Alava por las predicaciones del confesor de la reina.

> «Concepto muy alto -comentaba— nos merecían las virtudes del venerable confesor de Su Majestad, la Reina; no creíamos empero que poseyera en grado tan eminente la fuerza mágica de la palabra. Momentos, nada más que momentos se ha detenido en la ciudad; ha pasado ante nosotros como un meteoro; a desfilado a nuestra vista a manera de aparición luminosa. Es así, en efecto. Hemos tenido el gusto de oirle en repetidísimas ocasiones, y siempre con nuevo placer, profundamente conmovidos siempre. Ha predicado a las tres comunidades de religiosas, al clero, a los ordenados, a los acogidos a la Real Casa de Misericordia, a los pobres presos en las cárceles, a los enfermos del santo hospital, a las señoras de las conferencias y a todo el pueblo, en fin, de Vitoria, reunido en la parroquia de San Miguel, a la caída de la tarde del martes último, 11 de septiembre» (16).

No cabe duda que el *Seminario Católico Vasco-Navarro* que Manterola consagrara a la defensa del papa, al que ofreciera hasta la mitad de los productos que resultasen de su venta y a la benevolencia tierna del «Antiguo Régimen» con Isabel II, ensanchaba la voz de Claret por los cuatro costados del País Vasco con mayor eficacia que las ideas de los más extremosos mitineros del partido progresista. Un vendaval de aire renovador se venía a filtrar por las filas católicas del País Vasco ante el celo desplegado por Claret. Su presencia en las misiones de la ciudad de San Sebastián en el mismo año constituían, a su modo, una puesta en cuarentena al problematismo liberal.

Pero no sólo Claret se contentó con influir en las poblaciones vascas a través de las misiones populares, sino que también, propagandista de los libros católicos, mandó traducir al euskera su popularismo diccionario: *«Camino recto y seguro para llegar al cielo»,* compuesto por él mismo en catalán. La editorial barcelonesa *«Librería religiosa»,* fundada por él, lo imprimiría por su cuenta en 1867. El obispo de Vitoria, Alguacil, considerándolo «muy a propósito para fomentar en los fieles el fervor y sentimiento religioso», el 28 de enero de ese año concedía sus licencias de publicación.

La consejera de Isabel II entra en el País Vasco.

Entre los valores y exponentes de aquella época le corresponde en buena justicia un puesto bien destacado a la asendereada madre Patrocinio, llamada la monja de las llagas. La concepcionista María Josefa de los Dolores Quiroga y Capopardo había comenzado sus reformas y fundaciones el 13 de febrero de 1856, con la revitalización del monasterio de Torrelaguna. Después San Ildefonso, El Escorial, El Pardo, Manzanares, Lozoya, Guadalajara, San Sebastián...

Fue el 17 de junio de 1866. La madre Patrocinio llegaba a San Sebastián, procedente de Aranjuez, en un tren especial mandado poner por la misma reina Isabel 11. Le acompañaban en su expedición 18 monjas concepcionistas. En España se andaba diciendo adiós a las colonias de Ultramar y estrenando los problemas más serios del siglo, a los que se trataba de sazonar con varias ilusiones. Se pedían cambios y recambios a las instituciones, a los partidos, a los gobiernos, y no tanto a los hombres, que en definitiva son los que tienen que cambiar y reformarse sin quedar a merced de modas y golpes de fortuna.

(16) *Semanario Católico Vasco-Navarro* 14-IX-1866, 1.

Cada época tiene sus quebrantos y sus dichas, y como lo pasado suele predisponernos a la generosidad y al perdón, conviene recuperar a Sor Patrocinio, Rafaela Quiroga, también para la historia de la Iglesia en el País Vasco, abrumada de calumnias, destierros e incomunicaciones, precisamente urdidos por el despecho de Salustiano Olózaga, uno de los políticos liberales más destacados de aquellos días. En efecto, Olózaga, flamante gobernador de Madrid, perseguía, astuto y sinuoso, el amor y los favores de la monja Patrocinio, que nunca claudicaría. Por lo demás ni Sor Rafaela fue la consejera suprema de Isabel II, según Romanones, ni la astuta hechicera que nos describió indocumentadamente Juan Valera, como otros ya han demostrado con brillantez.

En realidad, con su vida y su obra, sor Patrocinio ofrecía a la Iglesia en nuestro país, recién despojada de sus arreos triunfalistas por Mendizabal y Madoz, un nuevo carisma de vivir el servicio a los demás. Ni despechos de amantes, ni oropeles isabelinos, ni periódicos franceses, donde se la podía contemplar aureolada con la inscripción: *«Tout puissant en Espagne sor Patrocinio»,* la hicieron desistir de su empeño.

Teresa Burgué, en terrenos de la casería Cristobaldegui (San Sebastián), había construido un edificio con la intención de establecer una casa-refugio para jóvenes desamparadas. Con su muerte la fundación pasaba a doña Magdalena Minondo, quien a su vez hacía donación a la madre Patrocinio, a nombre del conde de Villafranca. De esta forma, en 1866 tenía lugar la erección canónica del nuevo monasterio concepcionista, séptimo de las fundaciones de la monja de las llagas. La fundación donostiarra de Cristobaldegui, con sus flamantes monjas de hábito blanco y manto azul, constituía no sólo un espectáculo interesante para la escenografía católica del ochocientos, sino una promesa de renovación religiosa en el corazón del País Vasco. Menos de un mes permanecería en San Sebastián la Santa Teresa del siglo XIX, como atinadamente la llama el excelente historiador Ormaechevarría, robusteciendo la pujante vida monacal de la docena de religiosas que habrían de sacar a flote el convento, pese a las propagandas anticlericales, los aires despiadados de la revolución y, más tarde, la guerra civil del último levantamiento carlista.

La fuerza de la revolución «Gloriosa» de 1868 se movería de prisa hiriendo por su inconstancia y desconcierto, pero también enriqueciendo y salvando a sus víctimas, Rafaela Quiroga tendría que refugiarse en Francia, sin claudicar de su vocación de fundadora. Allí, entre intrigas de una inquietante monja francesa, la guerra franco-prusiana y las calamidades de la *Commune* haría frente con talante de primera mano a dos fundaciones más: Bonneuil (1869), cerca de París, y Belloc, en los Bajos Pirineos. Mientras en San Sebastián, sus monjas trabajarían en la huerta de noche, cubiertos sus hábitos con vestidos negros a fin de no ser descubiertas por los soldados (17).

Isabel II en las brígidas de Vitoria.

La reina Isabel, casi todos los años veraneaba en Zarauz. El 1 de agosto de 1865 había pasado por Vitoria, camino de las playas cantábricas deteniéndose en la capital de Alava tan sólo unas horas. A mitad de septiembre, de regreso a Madrid, la familia real se paró algunos días en Vitoria inesperadamente. La discutida hija de Fernando VII proyectó una visita al convento de las brígidas de Vitoria para el 14 de aquel mes, de 4,30 a 5,30, sin duda por insinuación del alcalde Ladislao de Velasco, gran benefactor del convento. En realidad la visita tuvo lugar a las 5,30. El obispo de la diócesis, Alguacil, había llegado media hora antes y esperaba en el pórtico.

«Como era tanta la gente —prosigue la crónica del convento— que se agolpó para entrar en clausura, porque no hubiera algún desorden, le mandó al señor obispo la Reina ntra. sra. que se quedara de portero para no dejar entrar a cualquiera, con todas estas precauciones, y se evitó que no entraran tantos como lo desearan». Sin perdernos en detalles accesorios nos topamos no obstante con toda una teoría de celebridades nacionales y provinciales que por un buen rato sedimentaron su espíritu a la sombra del convento. Así, la ya citada Isabel II, su marido Francisco de Asís, el príncipe y la infanta mayor, «toda la grandeza de España», el presidente del consejo de ministros, O'Donnell, el gobernador civil, el diputado general Pedro de Egaña, el alcalde vitoriano de Velasco, el primer consultor de la provincia Mateo Moraza y gran número del personal del ayuntamiento «que como patronos -específicaba la monja secretaria— ya se aprovecharon bien». Orquestaron a su modo la visita las escasas damas que con permiso del obispo pudieron introducirse en la clausura. Siete en total:

(17) Todos los pormenores en RODRIGUEZ DE CORO F., *La consejera de Isabel II y la ciudad de San Sebastián.* La fundación de Cristobaldegui: «Boletín de Estudios Históricos de San Sebastián» 12 (1978) 143-

la condesa de Malpica, la mujer del alcalde Velasco y su prima y «otras cuatro» sin especificar.

Las monjas habían acoplado sus implacables horarios a la visita. Con chispas de curiosidad en los ojos parecían asistir como a una sesión de fuegos artificiales. Todo borbotones aquí y allá. Su techo de austeridad retadora se atiborraba de tanta palabrería enfática muy de la época. La vida contemplativa tenía como primera regla no acudir a asambleas oficiales, y allí estaban ellas, padeciendo un atracón de bullicio, mientras «la grandeza de España» saboreaba dulces, empanadillas y merengues. Con devoción de artesanas ofrecieron sus regalos, «acericos para las infantitas más pequeñas -escribía la cronista—, que por serlo tan niñas, no las trajeron aquí y todo les gustó mucho y mando la Reina que todo lo llevasen al palacio . . y a la hermana de fuera que lo llevo... que le dieran una onza y al Sr. Gobernador le dejó la orden que de parte de SS. MM. nos entregasen 2.000 reales de vellón».

Después de tan roborante faena, una vez que se marcharon los reyes volvieron a la sala de labor del convento para descansar, el obispo, el arcediano, su capellán y su confesor. El campechano Alguacil, alérgico a tanta etiqueta, daba luz verde a las buenas monjas para desprenderse de cogullas y velos y con tan insignificante y pasajera «reforma de hábito» saborear mejor el descanso. La crónica nos lo dice así: «S.E.L como padre que conocía estábamos tan recalentadas con las cogullas, y más por el barullo de ver tanta gente, que no conocimos a la mitad de ellos, nos mandó quitar la cogulla y velo y estuvo un rato con nosotras descansando y de muy buen humor».

Entre la incertidumbre liberal y la compensación isabelina giraba la política vasca de aquellos días. Desde los gobiernos de Madrid se descendía sinuosa y esporádicamente a las realidades vascas, indestructibles y diamantinas en sus expresiones. Manterola, con la atrevida serenidad que envolvía el maridaje «Trono-Altar», en las juntas alavesas de 1865, hablaba en voz alta:

> «No es verdad que la religión divina y la libertad verdadera son los dos objetivos grandes, que ha tenido el feliz privilegio de atraer con una especie de misterioso magnetismo el corazón, la cabeza, el alma, el cuerpo del pueblo alavés».

Calcular los frutos de la compensación isabelina para la Iglesia vasca resulta todavía difícil, entre otras razones, por la muy clara de que tal cálculo cuantitativo depende en gran parte de la sensación, y la sensación es esencialmente subjetiva. Con todo, las expresiones oficiales de buena armonía, pese a los disgustos por la cuestión romana o las sucesivas leyes desamortizadoras, en su aparente rutina llegan a ofrecer la ilusión de una vida en paz (18).

LA IGLESIA VASCA ANTE LA REVOLUCION DE 1868.

Triunfante la revolución «Gloriosa», las Juntas Revolucionarias en su gran mayoría proclamaron la libertad de cultos (20). El diputado general de Alava a su vez dirigía a todas las cabezas de partido un Manifiesto de corte idéntico al de otras Juntas de Provincia. Ciertos módulos uniformes de éstas habían hablado de «sensatez» en tales horas, y desde la cabeza de Alava, no podía ser menos: «Siempre la sensatez y la cordura han sido el distintivo peculiar de este pueblo». Como consecuencia, las exhortaciones siguientes tenderían a recabar un margen de confianza en el nuevo estado de cosas:

> «Descansad, alaveses, en la incesante solicitud de vuestras autoridades populares, con el apoyo de todos están desplegando por el mantenimiento de aquellos inapreciables dones primera necesidad de las sociedades; entregados con plena confianza a vuestras habituales tareas y trabajos, y vivid en la inteligencia de que la paz y el sosiego serán inalterables en esta tierra, protegidos y amparados por vuestras virtudes civicas, libres, seculares y veneradas instituciones».

Era de rigor asimismo invocar la historia vasca y sus honrosos precedentes como apoyatura de la nueva situación, y el diputado lo hacia. Pero los resultados se fueron decidiendo poco a poco con matices diversos. Sin las exageraciones de otras partes, también Vitoria, capital de la diócesis, se vió afectada por la nueva situación religioso-política. Muy significativas al respecto son las Actas de la sesión extraordinaria de su ayuntamiento del día 4 de

(18) GARCIA ESCUDERO J., *Historia política de las dos Españas.* T. 1. Madrid, 1975, 69.

(20) BOZAL V., *Juntas revolucionarias. Manifiestos y Proclamas de 1868.* Madrid 1968, 135 pp. Un artículo muy útil y brillante, como todos, sobre la legislación eclesiástica de estos años, en SANZ DE DIEGO R. M., La *legislación eclesiástica del Sexenio Revolucionario (1868-1874):* «Revista de Estudios Políticos», 200-201 (1975) 195-223.

noviembre de 1868. El alcalde declaraba ante la corporación su mucha extrañeza al no haber sido cumplimentado por el obispo Alguacil. La primera autoridad municipal no dejaba de sentir disgusto, precursor según él de otros muchos. En su opinión tal omisión revelaba o poca armonía o falta de simpatías entre el brazo secular y el eclesiástico.

Por su parte, el canónigo Manterola, abierto al dispositivo de libertades que las nuevas circunstancias decían permitir, decídia vociferar desde su *Semanario Católico:*

> «Religión! Patria! Rey! Antes que el Rey, la Patria; antes que el Rey y la Patria, la Religión. El Rey para el bien de la Patria; el Rey y la Patria para honra de la Religión: todo para gloria de Dios».

Para el canónigo batallador, por tanto, quedaba excluída la actitud de los que al perder una partida, deciden «romper la baraja», de los que creen necesario decir «no juego más» cuando los naipes les son adversos. Además de las palabras del primer ministro de Estado del gobierno revolucionario y del Manifiesto novedoso del consejo de ministros había que recordar tantas otras ideas obvias y elementales, sin excusas ni demoras, puesto que el panorama de lo que se estaba viviendo invitaba contrariamente a un claro pesimismo. Contra los vertiginosos manifiestos, circulares y proclamas gubernamentales había que integrar como un gozoso sumando, único sumando, el cuadro de la realidad colectiva, en su mayoría católica. Porque había que tener una paciencia adormilada para asistir al espectáculo que ofrecían los propios dómines del ademan o del grito, o la inmensa legión de los aficionados a truculencias y modas. Manterola, fiel a su intima fisonomía mental, no podía emparentarse con ellos. La conciencia nacional ya se había alarmado en 1856 ante la posibilidad de la legalización del libreculto. ¿Iba a ganar la baza esta vez?.

Teniendo, pues, conciencia el clérigo de vivir en un tiempo de cambio y de crisis política, su primera gran aclaración ante la explosión revolucionaria debía ser la de dilucidar los campos del poder político y del eclesiástico. La caída de Isabel II y de la Unión Liberal no debía comportar la defenestración de la Iglesia. E incardinándose a las profesiones de fe que hacía desde Compostela el canónigo Zunzunegui, proclamaba con solemnidad:

> «No simpatizo con la revolución actual; la detesto, la condeno con todas las fuerzas de mi alma en todo aquello que pueda tener de anticatólica y pido a Dios ilumine a sus hombres para que nada intenten contra la religión de Jesucristo. Como sacerdote, permanezco neutral a las cosas políticas y soy de de todos los españoles, porque a todos los quiero para el cielo» (21).

Supresión y reducción de los conventos vascos.

El 18 de octubre el ministro de Gracia y Justicia, Romero Ortiz, declaraba extinguidos automáticamente todos los monasterios, conventos, colegios, congregaciones y demás casas de religiosos de ambos sexos, fundados en la península e islas adyacentes desde el 29 de julio de 1837.

A las monjas entonces de los conventos suprimidos les restaban dos posibilidades tan sólo: solicitar la exclaustración, pudiendo requisar para ello la dote que llevaron al entrar en religión o reagruparse en otras casas religiosas de su misma orden de las subsistentes. Por otra parte, todos los conventos que quedaban abiertos en virtud de la ley de julio del 37 debían reducirse a la mitad en cada provincia (22).

Los jinetes de la revolución Septembrina traspasaron también el País Vasco para alancear sin piedad con su artículo 5.º de las nuevas leyes la entraña sensible de sus religiosas. Pero como las reservas del hombre a la hora de defenderse ante cualquier invasión son considerables, las monjas apelarían al fallo de la sentencia provincial y diocesana, en sus autoridades competentes.

El «crescendo» de la incertidumbre y del dolor transitaba contagioso por los conventos vascos. Las concepcionistas de Azpeitia «aterradas» volaban llenas de confianza a echarse en brazos de la Diputación Provincial. Las carmelitas de Zumaya interesaban a las familias representativas del pueblo, que en número de treinta y cuatro se unirían al manifiesto de las damas vascas firmado y enviado al propio general Serrano. Las brígidas de Vitoria acudían al diputado general Ortiz de Zárate y a los consultores de la provincia de Alava en busca de apoyo. Las claras de Azcoitia incorporaban sus preocupaciones al ayuntamiento de la villa.

La ley, pues, de Romero Ortiz, debida en gran parte al ambiente y a los medios absor-

(21) Para toda esta época consultar RODRIGUEZ DE CORO, F., *País Vasco, Iglesía y revolución liberal.* Vitoria 1978,430 pp.

(22) Un magnífico estudio de todo el período, CARCEL ORTI V., *Iglesia y Revolución en España (1868- 1874).* Pamplona 1979. 682 pp.

bentes de la propaganda revolucionaria, invadían la base misma de los principios generales de asociación. Pero como el radical cambio operado en el horizonte político del paisaje oficial vasco no podía ofrecer seguridad a las monjas, en Guipúzcoa en concreto, el diputado general Miguel Dorronsoro, una de las víctimas más significativas de las Juntas de Fuenterrabía de 1869, enviaba a todos los conventos una circular. Su deber era el de dar cauce, sin excepciones, a aquella grave novedad de forma positiva. Por ello, de acuerdo con la Diputación foral de Vizcaya y de Alava, urgía de las comunidades una exposición suplicante al ministro de Justicia, solicitando la continuación del convento determinado por concordar con el espíritu de la ley promulgada por él. Tal instancia debería ir unida de un benevolente certificado de recomendación firmado por cada ayuntamiento.

Sin pérdida de tiempo, las religiosas del País Vasco pusieron en movimiento toda la máquina burocrática y práctica. A la diligencia en solventar, exponer, responder a Diputaciones, ayuntamientos y ministerios, completaban su actividad con la acción educativa recomendada por el obispo Alguacil, aún dentro de la clausura.

Pero como allí donde los ambiciosos de mando están muy fragmentados, es casi imposible el funcionamiento de un sistema coherente, los protagonistas de la Gloriosa caían un tanto en el monopolio, en la intolerancia, en el improperio, sin que cada uno de estos males pudieran ser evitados por decreto. Así, mientras el ministro de Gracia y Justicia, Romero Ortiz, batía todos los «records» hasta entonces de la legislación anticlerical, el de Estado, Lorenzana, confesaba ingenuamente con la mayor reserva al nuncio Franchi que el propio Romero se mostraba arrepentido de las medidas tomadas contra monjas y seminarios. La prueba más clara de su marcha atrás se encontraba en las circulares enviadas a los gobernadores civiles para que no ejecutaran rigurosamente el decreto de reducción de conventos de monjas (23). De hecho por lo que se refiere al País Vasco parece que todos sobrevivieron hasta la guerra carlista.

La arbitraria expulsión de la Compañía de Jesús.

El ardiente republicano Fernando Garrido por los años de 1868-69 se asomaba a la opinión publica hostigándola contra el catolicismo y, sobre todo, contra los jesuítas. La imparable fiebre especulativa del cartagenero, alimentada con utópicas lecturas, como las novelas de Balzac, Dumas, Scott, Hugo, Sué o Sand, hacían de él un cortante bisturí de la sociedad española «Antiguo Régimen».

Había caído la monarquía isabelina, pero quedaba «la solitaria, que había absorbido sus jugos vitales, haciéndola odiosa a la opinión pública». Y así con un ruido estridente ultrajaba sin piedad el precioso mundo del espíritu en la Compañía de Jesús, identificándolo con el mismo papado. He aquí sus términos:

> «Este reptil astuto es el PODER NEGRO, que tiene en Roma su caverna, y que se conoce con los nombres de jesuitísmo, clericalismo, neocatolicismo; en una palabra, el pontificado romano enemigo irreconciliable dela libertad de los pueblos».

Al conspirador romántico de otros años le había llegado su momento de hacer de tenor, poblando el ambiente de otras servidumbres. Así pues, con los nuevos aires de la revolución Gloriosa recibía la sanción revolucionaria de provocar el reino de la arbitrariedad. La frase de su hoja volandera, que es preciso traer aquí, de que: «por servir a Roma, Isabel nos ha humillado, envilecido y saqueado; y entregando la educación del pueblo a los jesuítas, ha procurado embrutecernos, demuestran un contrapunto bien casero del conocimiento de la historia de la cultura y de la educación, tanto en Occidente como en Oriente. Pero, además, de acuerdo con el maximalismo revolucionario encendía con toda intención un atendible peligro contra la Compañía de Jesús en los autores de la Gloriosa. Y así, en su «chequeo» de medidas que normalmente iba haciendo para combatir la religión cató1ica, con la inconsciencia alegre de nuevo rico o con la sufrida paciencia del largamente frustrado, proseguía:

> «No nos dejemos engañar por falsas apariencias de humildad, de sumisión y de liberalismo; Los jesuítas pueden cubrirse con todas las caretas, pero son siempre jesuítas»(24).

Sin conceder a su enojo un proceso hilativo con la orden del ministro Romero Ortiz, las ideas de Garrido sobre la Compañía muestran

(23) La situación concreta de algunos conventos vascos ya la hemos estudiado, en RODRIGUEZ DE CORO F., *El primer obispo de Vitoria y las concepcionistas de Azpeitia:* «Scriptorium Victoriense» 22 (1975) 187-229. ID., *El primer obispo de Vitoriua y la villa de Zumaya en torno a la revolución de 1868:* «Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País 32 (1976) 121-155.

(24) GARRIDO F., *Expulsión de los jesuítas o la revolución religiosa.* (Barcelona 1868) 1 p.

sin lugar a dudas que los republicanos de extrema izquierda querían jugar fuerte con los presupuestos de los vencidos en Alcolea, es decir, de los representantes del «Antiguo Régimen». Lo que era un hecho es que los héroes de la revolución liberal estaban dispuestos a llevarse de calle a los clérigos y a cualquier *neo* valiente que se les opusiera. Quizás pensaron que se formaba un jesuíta, como se vendía una violante o se contituía una de sus Juntas revolucionarias. Y así con verdadera incontinencia legislativa, Romero Ortiz el 12 de octubre de 1868, decretaba la expulsión de los jesuítas, concediéndoseles tres días de plazo para abandonar el país. Como acertada compensación, no se les daba razón alguna de su expulsión. Con el excesivo barullo de las reformas y las nuevas conquistas, al ministro de Gracia y Justicia, a sus cachorros y a sus leales colaboradores no les quedaba otro tiempo que el de poner un garabatillo de firma a tanto decreto antieclesiástico (once serían entre octubre y noviembre de 1868).

El mismo día que el general Serrano nombraba a Joaquín Cabirol para gobernador de Guipúzcoa, 13 de octubre de 1868, con lo que cesaba la Junta revolucionaria de la provincia, se comunicaba desde San Sebastián al alcalde de Azpeitia el decreto de expulsión de los jesuítas, así como la ocupación de sus bienes amuebles, raíces, edificios y rentas». La alusión al reinado de Carlos III y al breve de Clemente XIV, con ocasión de la supresión de la Compañía en 1773, derogados ya canónica y civilmente, venían a sazonar todos estos documentos con un nuevo sabor regalista muy del gusto de la Ilustración. El ministerial pecho de Romero Ortiz, hablando en diálogo consigo mismo, conservaría celosamente las razones de la determinación; ya los periódicos se encargarían de inventarlas.

Por lo que se refiere al País Vasco, la comunidad de jesuítas de Durango no se disperso sin más, conforme al decreto, sino que sobrevivió. La de Loyola en Guipúzcoa, pese a la aclaración de la Junta revolucionaria de San Sebastián: «que ella, por su parte, permanecería pasiva; pero que si llegase la orden, no podría menos de cumplirla» y otras promesas de permanencia por parte de las autoridades vascas, el 23 de octubre de 1868, quedaba suprimida por intimación personal al alcalde de Azpeitia, mero y embarazado ejecutor de órdenes gubernamentales, recibidas por telégrafo desde Madrid (25).

LA IGLESIA VASCA EN LAS CONSTITUYENTES DE 1869.

Rugidos en las Constituyentes de 1869.

«Vengo a decirla verdad, toda la verdad», exclamaría el diputado Manterola con tono vibrante e impositivo a poco de serle concedida la palabra en las Constituyentes de 1869.

La fe, según los tratados del siglo XIX tenía mucho de «asentimiento racional fundado en testimonios evidentemente creíbles». Sin olvidar su elemento sobrenatural, la corriente de la época llevaba a entender de tal modo esta virtud teologal, que valoraba bastante más el aspecto racional que ningún otro.

Ni que decir tiene que el magistral de Vitoria iba a hacer alarde de su energía, hasta tal punto que los periodistas pudieron decir que dió «estocadas y mandobles en lugar de bendiciones» en la cámara (26). Si el cardenal de Santiago, también diputado, en sus *Cartas* al periódico liberal *La lberia* había llegado a firmar que tenía más certeza de las verdades católicas que los geómetras de sus teoremas, el canónigo donostiarra no podía ser menos, exclamando ante el pleno del congreso de diputados, con excesivo dinamismo: «A Dios se le demuestra, y la razón natural tiene pruebas robustas, convincentísimas, para demostrar hasta la última evidencia la existencia de Dios» (46). El contexto cultural histórico de aquellos días no podía madurar las conclusiones del Vaticano I en donde la fe se nos describe como una entrega en la que uno se da confiadamente a Dios, aceptando — ¡qué duda cabe! — el riesgo que esto supone.

Para Manterola la verdad era Dios y sólo Dios. A El se debía acudir para solventar cualquier incógnita que se presentase ante cualquier parcela de la vida o del devenir humano. Por su propia naturaleza ésta corría paralela a la opinión de sus opositores, marginándoles o discriminándoles. De todas formas la hojarasca de sus argumentos eclesiásticos nada tenían que ver con los problemas reales de la época, al mantenerse siempre apoyados en la idea de que el error no tenía derechos. La trayectoria de su formación se había nutrido principalmente con los sistemas pedagógicos de los seminarios y con la experiencia — tan unilateral— de oposiciones y promociones a determinadas prebendas eclesiásticas. Padecía como todos los clérigos del momento, el vértigo del mundo, sentía la angina del pensamiento contemporá-

(25) RODRIGUEZ DE CORO F., *Loyola, condensador de la religiosidad vasca.* «Muga», n. º16 (1981) 58-74.
(26) CANAMAQUE, F., *Los oradores de 1869.* Madrid 1887, 141.

neo. De ello se deduce que sería absurdo para el canónigo cualquier otro comportamiento religioso fuera del católico, por ser siempre un mal intrínseco, La verdad tiene derecho y el error no. Y la verdad —según su filosofía— era el catolicismo.

Sus puntos de vista no podían dejar fría ni a la opinión pública ni a los diputados como si se tratara de un esteta. Manterola, eclesiástico hasta la médula, hablaba y seguiría hablando desde la eternidad hacia la temporalidad. Casi siempre sin quererlo, hablaba como predicando. Identificado con él la gran mayoría del clero y del pueblo vasco, le consideraban «más profundo que Santo Tomás, más sabio que San Agustín y más elocuente que Bossuet». *La Regeneración* no le regatearía alabanzas al afirmar más tarde que en sus discursos en las Constituyentes de 1869 había respondido digna y cumplidamente a lo que de él podía esperar el pueblo español. El grande Unamuno evoca los efectos de sus palabras en las tertulias carlistas de Bilbao, cuando afirma en su novela *«Paz en la guerra»:*

> «Comentaban la cháchara de las cotorras de Madrid, que no sabían sino perder el tiempo, y celebraban la paliza que decían había dado Manterola al piquito de oro (es decir, Castelar), de quien se burlaba el cura, así como de su Sinaí, su cúpula de Santa Sofía, su cosmos y sus tópicos todos» (27).

Los municipios vascos le enviaron telegramas de felicitación y las mismas Juntas liberales de Fuenterrabía, también en 1869, llegaron a hacer problema provincial el envio o no de una adhesión escrita al discurso del canónigo.

Pero la realidad fue distinta. Con su verdad se ponía a muchos años luz del espíritu del siglo. Sin detectar la ideología de la mayoría de los diputados, cerraba ese otro «lugar teológico» que es el tiempo, para distanciarse definitivamente de él. Blindado por el *Syllabus* y la *Quanta Cura* de Pío IX se consagraba sin más al feudo del papa Mastai. Quizás el baqueteado canónigo, perseguidor nato y hasta maestro en atracciones iba a demostrar con sus palabras y sus escritos que las revoluciones -caliente estaba la del 1868- nunca han borrado unas injusticias sin borrar otras (28).

Pólvora ideológica vasca contra la agresividad republicana.

No podían camuflarse las voces blasfemas de Suñer y Capdevila para el clero vasco (29). Sus modos incitativos no podían extraer sino formás de vida desfavorables para el horizonte político. La redacción del *Seminario Católico* de Manterola «sentía lacerado su corazón», y haciendo suya la protesta apelaba a toda la opinión pública. Los portadores de la revolución «habían tenido la osadía de llamar monserga al adorable misterio de la Santísima Trinidad», de reducir a la madre de Jesus «a la condicion de una mujer pública» y de calumniar la religión católica. Había sobrevenido ya la catástrofe. Aunque se implantase un pleito prolongado para la causa católica, la Iglesia vasca elegía su misión específica como contienda. Manterola, fijo, inamovible, como un eje diamantino, avasallaría con su pluma y con sus hechos a los rectores de la política, si fuera preciso. Balbuena, el canónigo lectoral, razonador, requeriría un nuevo talante en las contiendas doctrinales, despoblando los argumentos contrarios con rabia. El cura de Salvatierra, Anselmo de Bengoa, recitaba a sacralizar toda la sociedad. Pedro González Gámbari, sacerdote escritor, impugnaría cualquier intemperancia o enfrentamiento dialéctico entre curas liberales y católicos. Manuel Honrubia, cura polemista de San Sebastián, y el propio Manterola reactivarían todas las cédulas de su intolerancia para sepultar el protestantismo. El propio obispo Alguacil y Rodríguez, manso y cristiano, enredado ya en las inquietantes trampas de la Diputación liberal de Guipúzcoa, escogería enérgico el anatema. La Iglesia vasca, como un importante e inquietante meteoro caído de un cielo bélico, prorrumpiría:

> «Nosotros, católicos apostólicos romanos; nosotros, adoradores de Dios y de su Santísima Madre, como tales y como españoles protestamos a grito herido contra tales blasfemias y no dudamos ni un momento en tomar el nombre de todo el pueblo español para protestar también contra tal perversión y tal locura».

La fuerza interior y convicción sincera de los hombres de la Iglesia vasca se convertía en una especie de pólvora ideológica, una de las causas fundamentales de la guerra carlista

(27) UNAMUNO M. de, *Paz en la guerra.* Madrid 1964,55.

(28) Un modélico estudio sobre estas Constituyentes en PETSCHEN S. A., *Iglesia-Estado. Un cambio político.* Madrid 1975, 432 pp.

(29) Todo el discurso del enfermizo diputado ampurdanés en *Diario de Sesiones del Congreso de Diputados* 3-V-1869, t. III, 1566. 1.ª col.

(1872-1876). Habían llegado a sentir en su propia carne la gran mentira de las libertades revolucionarias. Libertad, que atacaba la entraña del catolicismo, no era sino en sus gritos y preocupaciones, más que un señuelo, una coartada, cuajos de grietas y jirones engaitadores y no objetos operantes. La revolución de 1868, surgida con normales convulsiones, estaba a punto de estallar en 1869, sin concebir esperanza alguna para el catolicismo.

La necesidad dolorosa de patentizar la adhesión a los dogmas marianos granaba en Manterola con la publicación de un folleto apologético más, titulado: *«La Virgen-Madre»*. Se había negado públicamente, en el mismo parlamento la virginidad de María y él necesitaba romper una lanza más a su favor, proclamada en la Escritura, en los Santos Padres y en la tradición eclesiástica. De no hacerlo hubiera desertado del espinoso e incómodo deber de magistral de la Iglesia vasca y de portavoz indiscutible de la mayoría de los ciudadanos de estas provincias (30).

Tropezón carlista de Manterola en las Constituyentes de 1869.

En las actitudes políticas de las Cortes Constitucionales de 1869, que eran el medio de expresión más lícito y con el que había que contar. se estaba produciendo un fenómeno fáctico peligroso: el odio recíproco, o al menos la ironía, entre los partidarios en pro o en contra de algo y el gobierno revolucionario, confrontación que solía degenerar en abusos, sustos y palos, cuando no en pólvora y sangre.

¿Que pasaba en aquel endiablado miscelaje de 1868 de vencedores y vencidos de la revolución? Las decantadas libertades de la constitución actuaban de turbina en el engranaje del nuevo Estado, nacido con la victoria de Alcolea. Pero de hecho los diputados unitarios habían perdido su batalla confesional en pro de la unidad religiosa, como la revolución francesa perdió su batalla igualitaria. En España había varias clases de educación política: la del propio Estado, muy frágil en experiencia; la de los republicanos no católicos, mullidores de ateísmo; la de los progresistas, implacables administradores en acomodaciones religiosas; la del partido demócrata, redundante en distinciones, y la de los tradicionalistas, en su mayoría vascos, vinculados a la jerarquía católica española.

Manterola, verdugo de desleales e intemperantes, amigo de la gresca —en la boca su palabra— y temerario, se ganaba la jubilosa indiferencia de aquellas Cortes. Para el canónigo el uso vicioso de la libertad de religión venía a ser la enfermiza resultante de estamentos nerviosos e inseguros, que resultaron ser la espoleta, que sumaría a la opinión pública impopularidad para el catolicismo a cambio de nada. Más allá estaba él para allanar las rivalidades de partido:

> «Cuando habléis de la revolución de setiembres —les decía— de la situación creada por la revolución de setiembre (...) os mostrais dispuestos a hacer toda clase de sacrificios (...) para que la obra de la conquista de la libertad no se malogre; y al mismo tiempo que esto decís, suponéis no sé que colorido político en todo lo que sea eclesiástico, en todo lo que sea favorable a los intereses sagrados de la Iglesia».

El ministro de Gracia y Justicia, refiriéndose a la conducta del obispo de Burgo de Osma, la calificaba de carlista, es decir, a la postre se echaba a correr una corriente política para que inundase, un clérigo tras otro, a toda la Iglesia española del ochocientos. Había que contener o sofrenar las potestades crecederas del gobierno revolucionario frente a la Iglesia. Al fin, el chivo expiatorio iba a ser como siempre el catolicismo del pueblo sencillo:

> «¡Ay —pasaba a exclamar Manterola— de la obra revolucionaria de setiembre, señores Diputados; ay de la obra revolucionaria de setiembre si el pueblo español llega a persuadirse, llega a convencerse de que hay ese antagonismo entre la religión y la revolución de setiembre!».

Sabedor el magistral de Vitoria de que los apetitos de los partidos son hidrópicos, y más sed tienen cuanto más beben, echaba mano de las desinteresadas admoniciones del hombre de iglesia. Todos los recursos de su oratoria se le antojaban valederos para hinchar con argumentos confesionales el fracaso de la revolución «Gloriosa». ¿Cómo podía el pueblo español, clamaba a voz en grito, alcanzar esa cúspide de libertades, rompiendo con sus enseñanzas históricas? No existía más vía áurea para Manterola que la lealtad y renovación de lealtades, consonantes con el inacabable fluir del catolicismo, so pena de perder el tren de la hegemonía sobre el pueblo. Así, entre las riso-

(30) Sobre el ambiente ideológico de la época, EXTRAMIANA J., *De la paz a la guerra: Aspectos de la ideología dominante en el País Vasco de 1866 a 1873:* «Boletín Sancho el Sabio» 20 (1976) 7-89. También RODRIGUEZ DE CORO F., *lntolerancia religiosa en Vascongadas en torno al sexenio revolucionario:* «Lumen»24 (1975) 439-451. ID., *Vicente Manterola y algunos presupuestos de su intolerancia religiosa (1866):* «Boletín de Estudios Históricos sobre San Sebastián» 10 (1976) 209-234.

tadas y los aplausos de diputados desaprensivos les vaticinaba su propia deshonra, al desembocar su revolución, su cambio, su «España con honra» en un nuevo punto cero: la Restauración.

Y sin el más mínimo pudor, cabalgando por encima de carcajadas y desprecios, respondía a su reto con estas palabras:

> «Entonces sí, entonces sí que el pueblo español podrá ver en la revolución de setiembre un instrumento, instrumento glorioso de que la Providencia se ha servido para la restauración de los antiguos principios del pueblo español, *(Risas)* entonces si *(no hay que reírse señores Diputados),* entonces sí, que lo queráis vosotros o que no lo queráis, vendrá una reacción saludable; vendrá la restauración católica; vendrá lo que manifesteis mayor interés en alejar de España».

Manterola intentaba presentarse ante aquellas cámaras como un simple púgil eclesiástico, sin salirse del reglamento. Pero aquella conducta no era fácil para su temperamento, descaradamente tronquista. La libertad de cultos era un don plausible y deseable más que una realidad desde la Septembrino y muchos diputados creían hacerse poderosamente demócratas burlándose de la católica. Por el contrario, los tradicionalistas vascos, sobre todo, y los clérigos, para robustecer el inmovilismo empleaban una ruta diferente, la de la impaciencia y hasta la de la impetuosidad. Que no eran moneda sólida las intenciones de Manterola nos lo manifiestan sus invectivas al final de su discurso, cuando al tratar de embridar el tumulto de risas y aplausos, concluía:

> «Y entonces el príncipe que ha de sentarse en el trono de España podrá hacer escribir con caracteres de luz sobre lo alto de su solio Carlo VII, rey de las Españas, por la gracia de Dios y de la revolución de setiembre» (31).

Sus intentos, pues, de aquietar y extinguir los ardores de una libertad de cultos, recién estrenada, le hacía tropezar publicamente en el carlismo, cayendo sobre él enseguida la pena de descalificación.

LA IGLESIA VASCA, LA MONARQUIA AMADEISTA Y LA SEGUNDA GUERRA CARLISTA.

Significado absentismo clerical en la visita de Amadeo.

La abundancia liberal donostiarra se abría paso con dificultad (32). El ayuntamiento de San Sebastián llamaba en 1872 a todos los vecinos mayores de 45 años, al objeto de formar un cuerpo de reserva, que ayudara a los voluntarios de la libertad en defensa del orden. Las palabras de Carlos VII habían restallado por todos los valles vascos, y los clérigos izaban sobre el pavés de la libertad religiosa su nueva guerra de religión. Algunos hombres de la iglesia decimonónica donostiarra daban también la marca máxima de un mal entendido fervor religioso hasta tomando las armas, como tantos otros en el País Vasco. Y la Diputación requería a su vez los nombres de dichos clérigos, que se habían ausentado de sus parroquias el día antes de la insurrección carlista. Enseguida las autoridades de San Sebastián, dedicadas con fidelidad a salvar la empresa publica del liberalismo, descubrían por escrito sus nombres: Manuel Honrubia, Francisco Bitrian y el asendereado cura Pedro Lasarte. Hacía años que Agustín Argüelles había observado con perspectiva histórica: «que de cuantas causas habían constituido la ruina de la nación, ninguna era mayor y más directa que el exorbitante influjo y predominio del clero».

Por su parte el congreso de diputados amadeísta envejecía, enzarzado en un sin fin de pareceres. A tanta congoja se iba a unir el fallido atentado contra Amadeo en la misma calle del Arenal de Madrid. Los partidos liberales, encanallados, juzgarían y procesarían sin más al republicanismo, que no acertaría a levantar cabeza (33). Mientras tanto Amadeo había proyectado un viaje por su reino, salía de Madrid el 20 de julio de 1872 para detenerse en el País Vasco, quizás con la pretenciosa actitud de resolver su futuro.

En San Sebastián, ante la nutrida representación liberal de la ciudad, Amadeo exclamaba «que le era de mucha complacencia recordar la conducta que observaba su gobierno respecto a las antiguas instituciones y costumbres de este país». En realidad los discursos *«a*

(31) *Diario de Sesiones del Congreso de Diputados* 30-IV-1869, t. III, 15.2.ª col.

(32) Archivo Municipal de San Sebastián (AMSS), *Apéndice del Registro de Actas* (ARA) 19-VI-1872, ape. 229; Id., 3-VlI-1872.166: Id., 24-IV-1872, l0.

(33) Pese a atribuir el atentado a los conservadores, a los radicales, al propio gobierno, «la verdad -escribía Pi y Margall— es que eran republicanos los presos en el teatro del crimen y republicano el único que los tribunales condenaron a muerte. PI Y MARGALL F., *El reinado de Amadeo y la República de 1873.* Madrid 1970, 84.

la page» del duque de Aosta, como los comunicados de Ruiz Zorrilla a la burguesía liberal de la ciudad, o las proclamas municipales de sus autoridades, recurrían sin imaginación a las ideas demoledoras de una burguesía agónica, acusada ya por aquellas fechas de estéril ante los vastos problemas de un pueblo en armas.

Tan confortable situación oficial en San Sebastián tocaba fondo al ingresar en la parroquia de Santa María de la ciudad para celebrar el *TE DEUM* cantado y la misa mayor, con motivo de la visita del rey. El clero donostiarra, compuesto por 27 sacerdotes en ejercicio, utilizando el desplante al galleo liberal, se había ausentado de tales ceremonias, exceptuándose tan sólo tres de ellos. Los concejales alarmados, dirigiéndose a la Diputación, le recordaban que precisamente por fuero correspondía a los representantes provinciales «el deber de velar porque no se falte en su territorio a la fidelidad y a las respetuosas consideraciones que se deben al rey». A marchas forzadas el ofendido liberalismo de las autoridades donostiarras señalaba al abogado Aguirre Miramón que el plan beneficial eclesiástico vigente incluía la asistencia a los actos públicos religiosos de obligación, devoción y costumbre por parte de los clérigos, «debiéndose juntar todo el Cabildo en las procesiones generales y demás funciones en que lo ha acostumbrado hacer hasta aquí, y en otras que parezca para solemnizar más estos actos».

Miramón a su vez, con grave quebranto de los ofendidos liberales y con cinismo inteligente se sacudía el problema, subrayando las nuevas conquistas liberales, gracias a las cuales se otorgaba a los clérigos idénticas garantías que a los seglares. Por fin se habían terminado las decisiones del Consejo de Castilla, por las que se contenían las demasías de los clérigos cuando abusaban de su posición o cometían faltas depresivas de la potestad temporal. Por su parte, mientras los adversarios del radicalismo deslucían por todos los medios la visita de Amadeo al País Vasco, *El Imparcial* de Madrid magnificaba su viaje, unido al concepto de libertad.

El protagonismo clerical en los motines Carlistas.

Azpeitia, la tarde del 29 de agosto de 1870, enviaba su desafío a la nación. El puro y caliente hueso de la noticia quedaba para Madrid desmayado en la lejanía. Pero en el corazón del País Vasco se erguía con todo su significado. Desde julio de 1867 en que se encargaba de la parroquia interinamente al cura Agustín Jáuregui se venía incrementando en la población gran aversión a la trayectoria liberal oficial de las autoridades como de los liberales privados, «consiguiendo —según el alcalde Larrañaga— hacer grandes prosélitos, tanto en la Congregación de San Luis, como en la de María, poniéndose de director de ellas, exhortándoles en sus predicaciones, a defender la Religión, y la fe perdidas, logrando así, que dicha Congregación, fue una especie de regimiento perfectamente organizado y dispuesto a secundar en sus planes al citado, sacerdote, y tanto es así, que 162 mozos que formaron la partida, casi todos eran pertenecientes a dicha Congregación».

Así pues, el domingo 28 de agosto, vísperas de la sub1evación, después de confesar y comulgar, Jáuregui exhortó a los concurrentes, diciéndoles *«que puesto que sus conciencias estaban tranquilas, y sus almas en gracia de Dios, no debían temer la muerte»*, notándose desde entonces una gran agitación en el pueblo. Sobre las cinco de la tarde del 29, una vez que la fuerza de miqueletes salía de Azpeitia en persecución de la partida de Amilibia, se distribuía a los amotinados las armas desde las escaleras del coro por la parte posterior de la parroquia. Pero si la conocida ejecutoria carlista de los clérigos era evidente, el protagonismo de la revuelta -como en el de tantas otras del País Vasco— se debía también a la abrumadora participación popular. Echaniz, que fungía de alcalde aquella tarde, declaraba «haberse visto solo y aislado en medio de una muchedumbre de hombres, mujeres y chicos, amotinados, y por consiguiente le fue imposible, según fueron sus deseos, el penetrar en la iglesia, prender a los alborotadores y sofocar la insurrección». El propio alcalde Larrañaga insistía ante el tribunal, «que si fuera a citar todas las personas comprometidas, y que formaban parte de la facción, sería asunto largo, pues estaba la generalidad del vecindario» (34).

La hermenéutica propia militar condenaría a Jáuregui a pena de cárcel durante cuatro años, dos meses y un día y a dos años, cuatro meses y un día a sus principales colaboradores, los también sacerdotes Jose Ignacio Elorza, Remigio Abarrategui e Ignacio Aldalur. Pero de nuevo el asendereado párroco de Azpeitia vagaría por San Juan de Luz, Zarauz, Mendaro y Azpeitia, forjando, con ilusión y cazurrería nuevos levantamientos contra el liberalismo centralista. Y como el, otro centenar de curas guipuzcoanos vibraban en la guerrilla por Carlos VII. El cura de Bedoña por ejemplo, Pedro Angel Segura, animaba a los padres de los

(34) Sobre toda la trayectoria del cura Jáuregui, consultar RODRIGUEZ CORO F., *Conspiración en Azpeitia.* El cura Jáure. gui: «Muga» 10 (1980) 80-88.

valles de Léniz a entregar a sus hijos a las partidas, con el pretexto de tener que hacerlo más pronto o más tarde a la fuerza. El de Aorzamaza, Joaquín Municha estimulaba a sus propios familiares a adelantar los trabajos del campo a fin de estar libres cuanto antes y poder tomar las armas en defensa de la religión. El párroco de Arechavaleta se ausentaba de la localidad toda vez que en la población se asentaban las tropas del gobierno, como su coadjutor más intrépido el cura Echaguibel, que repartía y cuidaba el mismo las armas de las partidas. Si jefes carlistas y clérigos vascos se encontraban a diario en los baños de Ezcoriaza durante horas enteras «comiendo y bebiendo —dice un informe de un ayuntamiento liberal— por el triunfo de la religión, al amparo del idealizado cura Santa Cruz, símbolo del carisma absolutista y guerrero vasco, robustos jóvenes de Guipúzcoa con ligeros veinte años en sus ideales, se escapaban de sus villas para seguirle (35).

Azcoitia-Loyola, corazón del carlismo vasco.

Pese a la disolución de la Compañía de Jesús, promulgada por Romero Ortiz, habían quedado por orden del mismo gobierno dos jesuítas como capellanes del santuario de Loyola con algunos jesuítas coadjutores. El alcalde Larrañaga en uno de los juicios testificaba que existía aún muy fundado convencimiento de que dichos jesuítas trabaja(ban) activamente por la causa carlista, y que en el monasterio de Loyola celebra(ban) sus nocturnas reuniones, los de este pueblo, Azcoitia, y comisionados de otros, siendo uno de los focos constantes de sedición» (36).

Finalmente el 17 de agosto de 1873 el general Lizárraga entraba en Azpeitia entre el repique general de campanas de Azcoitia, Loyola y Azpeitia. El 19 el propio general con tres de sus batallones asistía a una misa solemne en Loyola, entregándole las llaves del santuario con toda solemnidad el jesuíta Garciarena, estando presentes carlistas tan significados como José Larramendi, diputado general de Alava y Francisco Sanchís comandante general de Palencia. Apoyado ya en un verdadero Estado ante la tambaleante República (37), Carlos VII se aprestaba a ser ungido como su soberano precisamente en Loyola.

Carlos VII llegaba a Azcoitia el 7 de septiembre de 1873 en olor de multitud, alojándose hasta el atardecer en la casa del duque de Granada. A las 6,15 entraba por la puerta del santuario de Loyola, para realizar una corta estación, visitar algo del colegio y confesarse con Garciarena. Amanecía el 8 de septiembre de 1873. Desde las cuatro de la madrugada había comenzado las confesiones en las parroquias del valle del Urola, concurriendo muchos sacerdotes de otros pueblos, principalmente de Vergara, Motrico y Deva. Se habían desocupado varios caseríos, casas, calles . . . para congregarse en Loyola en pos del tirso del catolicismo, el rey Carlos, que entraba en el santuario a las ocho de la mañana. A las puertas le esperaba Garciarena y, según el ceremonial, bajo palio era conducido hasta el dosel instalado en la parte del evangelio. Ofició la misa el obispo de Urgen, Caixal y Estradé, que daría la comuninión, en unión de otros tres sacerdotes al Pretendiente, gentileshombres, generales, capitanes, oficiales, sus soldados respectivos y al pueblo en general, viniendo a durar sólo el acto de la comunión más de una hora. Nada hubiera impedido algo tan entrañable. en el alma guipuzcoana, como aquella ceremonia. Por aquellas fechas uno de los mentores carlistas más notables, Aparisi y Guijarro, había dejado de existir, pero sus profecías, leídas sin duda en estos valles, se hacían realidad. El liberal *Diario de San Sebastián* informaba haberse reunido en el término municipal de Azpeitia del orden de 18 jesuítas y más de 200 curas y de haber comulgado de siete a ocho mil personas. La ironía del periódico liberal subraya a posta que el programa político-religioso-social que don Carlos se proponía seguir coincidía pura y simplemente con el del *Syllabus,* mientras el conde de Chambord, como Austria y Bélgica respaldaban al Pretendiente con un millón y medio de francos del dinero de San Pedro (38).

María Beatriz de Borbón, madre de Don Carlos, regalaba al santuario de Loyola un misal para la iglesia de San Ignacio, «como prueba de mi gratitud —escribía con remite figurado al jesuíta Garciarena— al Santo por todo lo que ha hecho en favor de mi hijo Carlos y de su ejército, que verdaderamente es un milagro continuo». En la carta con que acompañaba el obsequio María Beatriz, después de recordar la benéfica labor de las reducciones del Paraguay, y el actual afecto de sus hijos a la Compa-

(35) *Archivo Municipal de Arechavaleta* (AMA), *Informe del ayuntamiento al diputudo general, Actas,* 3- VII- 1872. Todos los datos sobre la intervención del clero en la insurrección por los valles de Léniz los encontramos en esta pésima y a veces ilegible copia de Actas.

(36) Sobre este asunto, en *Archivo Histórico de Loyola* los documentos incluidos en: *Documentos históricos de la Casa y el colegio de Loyola.* tomo 3.0, que llevan la fecha de 12-11-1869: 13-11-1869; 24-VI-1869; 29-V-1869.

(37) GARMENDIA V., *La segunda guerra carlista* (1872-1876). Madrid 1976.

(38) La apasionante aventura de estos valles durante el sexenio democrático y la guerra carlista en RODRIGUEZ DE CORO F.. *Guipúzcoa en la democracia revolucionaria (1868- 1876).* San Sebastián 1980.405 pp.

ñía, pasaba a invocar la protección del Corazón de Jesús sobre su hijo, cuya causa, se identificaba con la causa de Dios y con la de la misma liberalización de Pío IX, así: «El Corazón de Jesús por la intercesión de su madre Inmaculada, ha hecho ya tales milagros, que no se puede dudar más que hará también el último, llevando a Carlos a Madrid, para que pueda ir luego a libertar al Santo Padre de sus enemigos. Esta gloria espero sea reservada a la nación de nuestro querido Santo Ignacio de Loyola». No era la primera vez, ni la última, en que Dios tendría su apellido: carolingio, otoniano… carlista . . .

Conclusión.

La entronización de Alfonso XII en 1874 embridaría al menos en apariencia la política zigzagueante de todo el siglo y las situaciones análogas creadas y recreadas, en constante tejer y destejer, por las guerras contra franceses, las civiles-carlistas y los golpes de Estado. La promulgación de la constitución conservadora de 1876, pese al asesinato de Cánovas del Castillo, daría al país cincuenta años de amenazada paz pero al fin de paz y cierta estabilidad (39).

A la escalada democrática liberal en España a lo largo del siglo el País Vasco poco a poco oponía un constante repliegue hacía sus tierras e instituciones. De los períodos progresistas, con su mucho de «feria de libertades», los vascos se despegaban desilusionados. Ante el secuestro de su poder por parte de franceses o de diplomacias de salón desde el gobierno de Madrid o desde la administración en las propias capitales de provincia, estos pueblos van eligiendo como fuerza alternativa política y religiosa la carlista. Sobre una base, ya constante, de alarma, una parte del País Vasco, la liberal y la exigua republicana más tarde, aunque ocuparan cuadros de mando, perdían el pulso y el rumbo, sin querer enterarse una y otra vez de su desgracia, es decir, de gallear sobre ausencias, silencios y las más de las veces, sobre conspiraciones y guerrillas.

Si las guerras del siglo se habían convertido —por la beligerancia eclesiástica— en grandes cruzadas religiosas, la Iglesia no desaprovecharía la circunstancia. Fe católica y españolismo van a ir de brazete en las elaboraciones eclesiásticas de todo tipo, como si se tratara de interactuar y propulsar ambos constantemente. La Iglesia, pues, hará una lectura de la historia del país como una ósmosis entre lo cató1ico y lo nacional. La nacionalización entonces de la divinidad, de la que existían tantos antecedentes en la historia y de la que existirán tantos consecuentes, hará repetir a los predicadores, los más influyentes mentores del siglo, como un disparate monumental o como un atentado contra el Estado, la ruptura entre lo nacional y lo católico: «Siendo, pues, españoles —se decía con énfasis— y, como tales, los más amantes de nuestra amada patria, no cesaremos de elevar nuestra voz contra los principios irreligiosos, que puedan minar la existencia de esta nación que nos diera el ser, porque queremos que viva y que viva con honor. Sepa, pues, todo el pueblo español, que cuando defendemos los derechos de la fe y de la religión católica, predicando el evangelio con todas sus consecuencias, no hacemos sino defender los derechos del trono y la causa de la sociedad» (40).

La Iglesia vasca, dentro pues de la española, se consideró acorralada y victima de casi todos los régimenes liberales, desde Cádiz (1808) hasta y, sobre todo, el de Cánovas del Castillo (1876), con la supresión de los fueros de sus provincias. Por ello la influencia de los planteamientos clericales en el comportamiento político vasco tendrá sus manifestaciones punteras en las dos guerras carlistas (1833-39 y 1872-76). La innecesaria agresividad liberal suscitó la adhesión de toda la Iglesia vasca a unos factores diferenciales, muy absolutistas si se quiere pero que daban identidad específica a su país. El liberalismo de Madrid y aún parte del local en la práctica, se llevaban de calle todo su repertorio de ideas, de instituciones, de estilos y de costumbres. No quedaba más opción que elegir el fuego como conductor de mensajes y el arcabuz como argumento. Para el País Vasco con sus diputados unitarios católicos en el congreso de los diputados y las partidas absolutistas en las calles y en los campos, se elegía el cauce del catolicismo idealizado, de soluciones políticas y sociales para todo. Los sermones, los actos de culto, las reuniones en clubs, hasta los mismos actos electorales, quedaban viciados por el escozor y la fatiga intrépida de los clérigos vascos y de sus oficiantes señalados, los jóvenes de las asociaciones jesuíticas, los maestros de los pueblos, cualquier feligrés practicante.

(39) Para un estudio amplio del tema NUÑEZ M .F., *La iglesia y la Restauración.* Santa Cruz de Tenerife 1976.359 pp. Preciosa síntesis la de SANZ DE DIEGO R. M., *La Iglesia española ante la Restauración de los Borbones (1874):* «Razón y Fe» 936(1976)31-42.

(40) TRONCOSO J.. *Biblioteca completa de Oratorio Sagrada.* Madrid 1844, 209. También conviene tener presente a la hora de las conclusiones a TUÑON DE LARA M., *El hecho religioso.* París 1968, 197 pp.

El carlismo quedaría vencido como fuerza dinástica y en parte política, pero no la auténtica naturaleza del levantamiento de las partidas las actitudes contestatarias de los ayuntamientos, los cabildeos cotidianos de la mayoría del clero vasco. Es decir, las reivindicaciones vascas forales y religiosas, permanecían en pie. España tendría que irse acostumbrando a este protagonismo vasco desligado del legitimismo, y a su corta interpretación desde el mismo País Vasco, no siempre fácil a mentes indispuestas desde otro lado. Hasta las púas del erizo tienen su razón de ser.