

**UN DESAFIO VASCO A
LA IGLESIA ESPAÑOLA DE
LA PRE-GUERRA CIVIL**

Frances Lannon

Si fuera preciso escoger una característica que descuelle sobre todas las demás como característica que penetra e informa a la Iglesia (Romano-Católica) en España durante la época de la Restauración Monárquica esta sería, el arcaísmo de la misma. A pesar de la posición privilegiada que había sido otorgada a la Iglesia en la Constitución de 1876, los dirigentes católicos se hallaban muy lejos de mostrarse satisfechos con un régimen que mostraba su tolerancia de otros cultos precisamente en el mismo artículo de la Constitución (art. 11), en el que se reconocía al catolicismo como la religión oficial del Estado. Durante el Congreso Católico de Burgos de 1899, los Obispos españoles declaraban que, “nuestra aspiración constante es el restablecimiento de la unidad católica, gloria de nuestra patria, y cuya ruptura es causa de muchos males” (1). En 1916, El Cardenal Arzobispo de Toledo, Guisasaola y Menéndez escribía una áspera crítica de la vida política en España desde los años 70, y pedía al Estado que respetara “el espíritu católico del país, del que sólo cabía esperar esa fuerza moral que presta cohesión, unidad y grandeza a las naciones” (2).

Este arcaísmo católico no se veía, sin embargo, limitado a una nostalgia por la uniformidad confesional de épocas pasadas y por estructuras políticas capaces de reforzar semejante uniformidad.

Se extendía también a un total rechazo de lo que había llamado Pío IX en su *Syllabus* de 1864 la “civilización moderna”, como realidad que se manifiesta por doquier, desde el socialismo hasta la co-educación y las formas experimentales de arte. A pesar de un rebrotar de las Congregaciones religiosas y de la expansión de la educación católica, este resurgir católico de la época de la Restauración, jamás fue confiadamente innovador.

La Iglesia española, más probablemente que cualquier otra Iglesia en Europa, mantuvo las actitudes estrechamente intransigentes y las aspiraciones anacrónicas del *Syllabus* a todo lo largo de ésta época hasta los años 30 y más adelante. Detrás de una extensa identificación de patriotismo y catolicismo en revistas religiosas y libros de texto, detrás de una visible proliferación de estatuas del Sagrado Corazón y de procesiones públicas, detrás de un lenguaje belicoso en torno a una Re-conquista religiosa que purificase a España de Heterodoxia e infidelidad, se hallaba una Igle-

(1) *Se publicó una relación completa o Crónica de cada uno de los seis Congresos Católicos respectivamente en Madrid, 1889; Zaragoza 1891; Sevilla 1893; Tarragona 1894; Burgos 1899; Santiago 1903. En cada uno de estos casos el lugar de la publicación era al mismo tiempo el lugar en que tuvo lugar el Congreso. Dichos Congresos fueron asimismo objeto de relaciones muy completas en los diferentes boletines diocesanos a lo largo de toda España. Por lo que se refiere a la Declaración de Burgos, véase por ejemplo, Boletín Eclesiástico del Obispado de Vitoria (en adelante BEOV) XXVI (1890), 385. Para un detallado estudio de estos Congresos, véase: F. García de Cortázar, “La Iglesia Española en la época de los Congresos Católicos 1889-1902” (Tesis doctoral inédita, Universidad Autónoma de Madrid, 1974). Para una breve relación véase: C. Martí, “Congresos Católicos Nacionales”, Q. Aldea, T. Marín, J. Vives (editores), Diccionario de Historia Eclesiástica de España I (Madrid, 1972), 604-5.*

(2) Justicia y Caridad en la Organización del Trabajo (Madrid, 1916), 46-47.

sia, poderosa ciertamente, pero atrincherada, Iglesia que sabia que se encontraba a la defensiva.

Este era el contexto, tan pobre de promesas, en el que iban a brotar desde dentro de la Iglesia algunas, pocas y dispersas, iniciativas, en un intento de enfrentarse con la sociedad contemporánea con una respuesta creadora más bien que con una reacción de defensa. Una de estas iniciativas, titubeante, limitada y de corta vida, pero no obstante de importancia, fue llevada a cabo en los años 20 y comienzos de la siguiente década en el Seminario Diocesano de Vitoria, en el que se formaban los Sacerdotes de dicha Diócesis, que comprendía en aquel entonces las provincias vascas de Vizcaya, Guipúzcoa y Alava.

I

El Seminario de Vitoria puede ser considerado a todo lo largo de la Monarquía alfonsina como un microcosmos representativo, desde diferentes puntos de vista, de la Iglesia española en su conjunto. De ahí que pueda considerarse un estudio de su personal, de sus estructuras disciplinarias y de su orientación intelectual, como un prólogo esencial a toda discusión sobre la finalidad y el significado de los cambios que fueron introduciéndose en los postreros años de la monarquía. Las innovaciones, específicamente pedagógicas, a que nos vamos a referir, con sus características claramente locales, pueden parecer de un interés directo sumamente reducido para quien trata de estudiar a la España de nuestros días, pero sus logros y fracasos, así como las controversias a que dieron origen, eran síntomas de problemas mucho más amplios. Aún en nuestros días siguen manteniendo su importancia por la luz que derraman sobre el hecho de cómo las estructuras de la educación católica anteriores a la Guerra Civil se veían relacionadas con los problemas y las posturas políticas de la Iglesia Católica como un todo, así como de la sociedad y del Estado en que la actividad de la Iglesia era tan central, y al mismo tiempo tan miope.

Un análisis de los Registros de matrícula del Seminario nos revela inmediatamente pautas de reclutamiento que reflejaban con toda fidelidad la distribución sociológica del clero diocesano más allá de las fronteras del País Vasco. Ya en los años 1880, la expansión industrial en Bilbao había hecho crecer la población de esta Villa a aproximadamente un 20 % de la Vizcaya, y también aproximadamente a un 10 % de las provincias de Vizcaya, Guipúzcoa y Alava tomadas en conjunto. (3).

Hacia 1930, los porcentajes habían subido a aproximadamente 30 % y 17 % respectivamente. (4) No obstante la proporción de niños y jóvenes provenientes de Bilbao que se hallaban entre quienes se preparaban para el

(3) *Los datos del censo de 1887 en: Instituto Geográfico y Estadístico, Nomenclátor de España, cuaderno 47, Provincia Vizcaya (Madrid, 1894).*

(4) *Datos para 1929 en: Ministerio de Trabajo y Previsión. Anuario estadístico de España 1929 (Madrid, 1931).*

sacerdocio en Vitoria jamás alcanzaron dichos porcentajes. Así, por ejemplo, en el año 1930, Bilbao contribuía únicamente con un 12 % de los seminaristas procedentes de Vizcaya, y con sólo un 3,5 % del total de las tres provincias. (5) La gran mayoría de candidatos provenía de pueblos como Ceánuri y Oyarzun. (6) Aun cuando, como era de predecir, la Diócesis de Vitoria contaba con un mayor número de vocaciones que muchas otras Diócesis españolas ese predominio claro de las regiones rurales sobre las urbanas como semillero de esas vocaciones constituía un elemento común por doquier.

La organización disciplinaria se veía caracterizada por el acerbo estrechamente puritano y de defensa en la educación moral, que era corriente en la predicación y enseñanzas católicas de la época. La vida diaria estaba estrictamente regulada (7). Los seminaristas eran en su totalidad, con tan sólo raras excepciones de orden temporal, internos. El silencio era obligatorio, si se exceptúan las horas de recreo. Estaba prohibido que dos seminaristas estuvieran solos: si alguno entraba en la habitación de otro, permiso que se daba únicamente a los mayores, la puerta de la habitación había de quedar abierta. Ningún seminarista podía salir de su habitación sin encontrarse completamente vestido. No estaba permitida la visita de familiares más que en días y horas determinadas y en lugares apropiados para ello. Para estas visitas se necesitaba un permiso, aun cuando no se tratara del permiso especial, con razones bien probadas, que se requería para visitas de toda otra persona. La correspondencia, tanto la que se recibía como la que se escribía, había de pasar por manos de Sacerdotes lectores, llamados prefectos de disciplina, cosa que también sucedía con toda otra comunicación o regalo que se recibiera. No cabe duda de que toda esta serie de normas se basaban en la concepción del Seminario como una clausura física y moral, que cuidadosamente protegía a los estudiantes de toda influencia extraña.

También a lo largo de las vacaciones era preciso que se mantuviera un aislamiento moral, y en la medida de lo posible incluso físico. En un artículo anónimo aparecido en el Boletín diocesano el año 1890 se daba a los seminaristas los siguientes consejos:

“Deberás pasear con tus compañeros del Seminario o con los Sacerdotes del pueblo, porque dada la corrupción de la sociedad, difícilmente encontrarás otros amigos que no te sean objeto de escándalo y ocasión de pecado (8).”

(5) *Porcentajes que se basan en los datos de inscripción en el “Registro del Seminario Conciliar de San Prudencio y San Ignacio”, manuscrito en tres vols. para el periodo de la Restauración, en los Archivos del Seminario, Vitoria. Estamos obligados al Bibliotecario del Seminario por habernos permitido el acceso a este material.*

(6) *Estas poblaciones, lo mismo que otras muchas, proveían becas de estudio en el Seminario para jóvenes de la localidad. Información recibida de D. Manuel Lecuona, en entrevista tenida en Andoain (Guipúzcoa) el 2 de abril de 1974. D. Manuel fue estudiante del Seminario de Vitoria, 1908-16 y posteriormente, tras de su ordenación, enseñó en el mismo desde el año 1916 hasta la Guerra Civil.*

(7) *Véase Reglamento General del Seminario de Vitoria (Vitoria, 1933).*

(8) *BEOV, XXVI (1890), 246.*

Y la confianza eclesiástica no había subido muchos grados cincuenta años más tarde. Así, el *Reglamento* de 1933 insistía:

“Le está prohibido: frecuentar compañías peligrosas; asistir a espectáculos y diversiones mundanos, a cines y teatros, casinos, giras, mítines y centros políticos; frecuentar los paseos públicos; formar parte de orfeones, coros o agrupaciones artísticas mundanas; leer periódicos irreligiosos y novelas peligrosas y frívolas. Evitará el vestido y porte aseglarado; y siempre que dude de la licitud y conveniencia de una acción, consultará a su párroco y seguirá su consejo (9).”

Lo mismo que en sus pautas de reclutamiento y en sus moldes disciplinares, el Seminario de Vitoria se conformaba, también en la formación intelectual de sus estudiantes, a la práctica eclesiástica corriente en la época. Teniendo en cuenta que las Facultades de Teología habían sido definitivamente desterradas de las Universidades españolas desde el año 1868, no vio la Iglesia otra solución que la de proveer a la educación teológica de su clero enteramente fuera de las Facultades universitarias. Las posturas eclesiásticas, predominantes en esta época, cuidaban de que fueran muy pocos los jóvenes que, preparándose para el Sacerdocio, estudiaran materia alguna en compañía de otras personas que se preparaban para otras carreras y profesiones:

“Los seminaristas no pueden matricularse en universidad o centro civil de enseñanza sin autorización especial del Prelado, quien sólo lo concederá a los que por su virtud, talento y laboriosidad ofrezcan garantías de que no han de padecer menoscabo en su formación eclesiástica (10).”

En un plan de estudios publicado el año 1880 no encontramos nada que no hubiera podido hallarse virtualmente en cualquier otro Seminario español de la misma época (11).

El curso de Humanidades era fuertemente clásico en su orientación, con un claro acento en el estudio del Latín, de la Retórica y de la Gramática. La Filosofía que se estudiaba era la escolástica, como no podía menos de ser tras el resurgir consecuente a la *Aeterni Patris* de 1879 de León XIII. La filosofía era estudiada en sus subdivisiones de Lógica, Ética y Metafísica, conforme a los libros de texto publicados por Ceferino González, el influyente filósofo dominico, Obispo primero y Cardenal más tarde (Toledo 1886), que desempeñó un papel de importancia vital en el resurgir escolástico en España. En el programa de filosofía se incluían algunos cursos elementales de Matemáticas, Física, Química y Ciencias naturales. En el de Teología quedaban incluidas materias como Lengua Griega, Patrología, Escritura, Oratoria, Historia de la Iglesia y Teología fundamental, Dogmática y Moral. No pocos aspectos de esta educación siguieron siendo los mismos en los años 30. Los estudios clásicos seguían teniendo una gran importancia. Por lo que a la Filosofía se refiere, se daba claramente una concentración en la doctrina de Santo Tomás, y se ordenaban métodos

(9) Reglamento, 90.

(10) *Ibid*, 63.

(11) BEOV, XVI (1880), 164-5.

escolásticos —silogismos, discusiones y otros— en la enseñanza tanto de la Filosofía como de la Teología. Más aún, “en las clases de Teología, Filosofía, Sagrada Escritura y Derecho Canónico, se empleará exclusivamente la lengua latina (12)”.

Era costumbre en el Seminario que en la Inauguración de Curso Académico se leyera un Discurso inaugural, Discurso que pronunciaba de ordinario uno de los Profesores del Seminario. Un análisis de dichos discursos inaugurales nos revela, una vez más, el acento tan tremendo que se daba a una Teología con base filosófica más bien que a una Teología con base escriturística. En un período de cincuenta años nos encontramos con sólo un Discurso inaugural con tema Bíblico, comparado con doce Discursos con tema teológico, a partir de la Filosofía, lo que por otra parte tiene lugar en una crítica de los “errores” modernos y un recurso a Sto. Tomás. Hecho éste, que es de un significado mucho mayor del que a primera vista pueda parecer. En toda Europa, y fuera de ella, la identificación de hecho de la Teología Católica con la Filosofía escolástica hacia virtualmente imposible todo auténtico diálogo con pensadores no-católicos que no veían razón alguna en considerar al Tomismo o al Neo-teomismo como la única filosofía “verdadera” y aceptable. Dentro de la misma España, la inmensa dificultad de un diálogo entre la Iglesia Oficial y los círculos intelectuales liberales, entonces dominantes, era un hecho obvio, un hecho que dividió la vida nacional a todo lo largo de la Restauración. No hay pruebas de ningún género, por lo que al Seminario de Vitoria se refiere, de que se quisiera superar, esta división. Los seminaristas crecían dentro de un lenguaje filosófico que apenas encerraba relación alguna o ni siquiera ofrecía posibilidades para comunicarse con otros tipos de lenguaje corrientes entre sus contemporáneos. Más aún, las corrientes de pensamiento del Seminario de Vitoria tenían repercusiones más allá de los muros del Seminario, toda vez que varios de sus Profesores, por ejemplo Mateo Múgica, Remigio Gandásegui, Justo Echeguren y Antonio Pildain, habían de hallarse en puestos de responsabilidad crucial tanto a lo largo de los años de la República como en los primeros meses de la Guerra Civil (13).

En 1906, Pedro de Menchaca, profesor en aquel entonces de filosofía, atribuía los males de la sociedad al “delirio completamente absurdo de locas novedades filosóficas”, y proseguía deplorando los “perniciosos errores” de Kant, Nietzsche, Spencer, Hegel, Marx y Tolstoy, todos en un mismo párrafo (14). Sólo en una vuelta a la verdad del Doctor Angélico era posible hallar una solución a los problemas de la sociedad contemporánea.

(12) Reglamento, 54.

(13) *Mateo Múgica: consagrado Obispo en 1918, trasladado a Pamplona en 1924, a Vitoria en 1928. Remigio Gandásegui: Arzobispo de Valladolid 1920-1937. Justo Echeguren: Vicario General de Vitoria en la época de la expulsión de Múgica por el Ministro de Gobernación de la República en 1931, Administrador Apostólico de Oviedo en 1934, Obispo de Oviedo en 1935. Antonio Pildain: Diputado Nacionalista vasco en las Cortes Constituyentes en 1931.*

(14) BEOV, XLII (1906), 392.

Diez años más tarde, ofrecía Antonio Pildain una crítica cuidadosamente fundamentada, de los “intelectuales modernos”, llegando a la conclusión de que el subjetivismo de Kant y el positivismo de Comte, así como toda la “escuela” positivista, en la que incluía a Durkheim y Levy-Bruhl, eran de hecho profundamente anti-intelectuales y como tales habían de ser considerados por los estudiantes. Según él, eran precisamente los filósofos escolásticos y neo-escolásticos los que tenían derecho al título de intelectuales (15).

El año 1898, el Discurso inaugural había corrido de cuenta de Mateo Múgica y, lo mismo que Menchaca, trazaba una genealogía de la inquietud social y de la corrupción: “El Renacimiento fue padre del Protestantismo, padre a su vez de la Revolución y del Liberalismo”. Y nos presenta de esta manera la lista completa de errores que han de ser anatematizados: “Naturalismo, Racionalismo, Liberalismo, Socialismo, Comunismo, Materialismo, Realismo” (16). A Múgica le repugnaba el “depravado” realismo en las artes, y en esta su actitud se veía respaldado por Remigio Gandásegui, que en años posteriores, era ya hacía tiempo, Arzobispo de Valladolid cuando fue trasladado Don Mateo de su sede de Pamplona a la de Vitoria en 1928. Gandásegui comentaba el tema del Naturalismo en el arte en el año 1894, afirmando que el artista naturalista no tenía por qué ser necesariamente el más “real” en su pintura del hombre y de cuanto le rodea. Para ser verdaderamente real, el arte ha de ser puesto en relación con la religión y habrá de ser por dicha razón sumamente respetuoso de los criterios morales, criterios que, por ejemplo, hacen totalmente inaceptable un desnudo (17).

Únicamente en estudios de la Iglesia referentes a los problemas sociales nos ofrecen estos Discursos anuales algún signo de un movimiento de opinión de importancia. El año 1905, Prudencio Sáez de Dallo, que era entonces Profesor de filosofía, basaba su exposición en la obra del P. Vicent y en las Encíclicas papales, en especial en la *Rerum Novarum*. Haciendo una descripción apocalíptica de la ruina que se cernía sobre las naciones individualmente y sobre la civilización en general, acentuaba como causas de la lucha de clases, “el individualismo liberal que produjo la disolución de los antiguos gremios, la libre competencia, la usura, el monopolio y la especulación”, así como el hecho de que las instituciones públicas y las leyes se hubieran separado de “la religión de nuestros padres”. Aun cuando admitía que el problema social tiene causas de tipo económico, sin mencionar no obstante siquiera el fenómeno de la industrialización, ponía el acento en las causas religiosas y veía en la pérdida de la fe en una vida perdurable la fuerza inmediata que empujaba a la revuelta: “Si al pueblo se le hubiera dejado la fe y la esperanza en un mundo mejor, todavía hubiera

(15) *Ibid.*, LII (1916), 499-502, 525-32, 534-46, 572-82, 608-16.

(16) *Ibid.*, XXXIV (1898), 416.

(17) *Ibid.*, XXX (1894), 427-36, 443-52.

comido con resignación el pan amasado con sus lágrimas, pero la piqueta demoledora ha ido adelante (18)”.

Condenando al socialismo como absurdo, injusto e imposible, se hacía eco del llamamiento de Vicent en favor de un retorno a las tradicionales virtudes católicas de caridad y justicia para con el pobre, aceptando implícitamente asimismo la visión de la sociedad tan estática, típica de Vicent (19).

Tan sólo ocho años más tarde era Justo Echeguren quien escogía un tema parecido: La misión social del clero. Ahora bien, insistía en que se daba una piedad excesivamente individualista, una predicación individualista sin una preocupación social correspondiente, y urgía a sus oyentes a que consideraran un compromiso en problemas sociales y económicos como parte de su labor sacerdotal. Más aún, los sacerdotes no podrían esperar a mantenerse siempre fuera de la política, sino que habían de estar preparados a mantenerse y a luchar, si fuera preciso, en el campo de la misma. Pensando posiblemente en partidos explícitamente cristianos o católicos en otros países, consideraba “la restauración cristiana de la política” como “la primera y más imperiosa de las necesidades sociales (20)”.

Los obreros habían abandonado la Iglesia: era pues preciso que los Sacerdotes saliesen de la sacristía para llegarse a ellos. Aventura esta que requiere un conocimiento de los problemas sociales y económicos y por lo menos algunas nociones de Sociología, materia que se estaba introduciendo en aquel entonces en los Seminarios españoles a instigación del Primado. Los modelos que Echeguren escogió para sus oyentes, no eran los círculos católicos de Vicent, sino los más amplios movimientos sociales entonces en boga en Bélgica, Holanda y Alemania. Con otras palabras, ponía el acento no tanto en la necesidad de una conversión individual a la caridad y a la justicia, sino en la necesidad de movilizar y organizar todos los recursos posibles a fin de lograr un cambio social. No parece darse razón alguna para suponer que la diferencia entre las palabras de Sáez de Dallo y las de Echeguren sean medida de un general crecimiento en realismo dentro del Seminario en su acercamiento a algunos de los más fundamentales y urgentes conflictos de nuestra sociedad. Pero a fin de cuentas nos muestra que la interpretación no era monolítica, y que ya en 1910 era posible plantearse estos conflictos en el Seminario de Vitoria sin que fuera preciso acudir a un tipo de terminología moral y religiosa como las usadas por Vicent y Sáez de Dallo.

Queda en pie, de todas formas, que un examen de las fuentes con que contamos para un estudio del personal, de la disciplina y de la vida académica

(18) *Ibid.*, XLI (1905), 360-3.

(19) Véase especialmente A. Vicent, *Socialismo y Anarquismo (Valencia, 1893) en que queda interpretada la lucha de clases desde un punto de vista fundamentalmente religioso, y en el que se ofrecen a dicho problema una solución esencialmente religiosa y moral (caridad paterna y justicia por parte de los patronos) dentro del cuadro social rígidamente estratificado existente.*

(20) BEOV, XLVI (1910), 421.

mica del Seminario de Vitoria nos revela una institución educativa católica encerrada deliberadamente en sus fronteras morales e intelectuales, e incluso en fronteras físicas. El acento pedagógico sigue puesto en una separación tan completa como posible de toda influencia externa, considerada más bien como algo inherentemente pernicioso. Como había de escribir un estudiante aún en el año 1930, con motivo de la inauguración del enorme edificio nuevo del Seminario, el Seminario era un semillero en que “tiernos capullos son preservados de los sofocantes aires del mundo insano (21)”.

II

Sin embargo, en los años 20 y en los primeros de la siguiente década, fue el Seminario de Vitoria testigo de una serie de innovaciones que de manera implícita, si no ya explícita, suponían un reto desde dentro a esta autocomprensión de sí mismo.

Ya en el plan de estudios incluido en el *Reglamento* de 1933 podían observarse algunos signos de este cambio. Al lado de hechos que se habían mantenido inmutables a lo largo de cincuenta años o más, aparecían en dicho plan nuevas disciplinas: Gramática y Literatura vascas, Psicología experimental, Geografía, Paleontología y Etnografía. Incluso por lo que a la Teología se refiere podía observarse una orientación nueva y práctica en determinados cursos, como en Pedagogía catequística, Acción social católica y Misionología. Semejantes innovaciones no quedaban confirmadas al hecho de que se añadieran nuevas disciplinas al curriculum ya existente; incluían asimismo cambios radicales en los métodos educacionales. Era precisamente por este método, así como el contenido de las nuevas disciplinas, por lo que sus preconizadores, muy en especial José Miguel Barandiarán y Manuel Lecuona, fueron con el tiempo consideradas *personas non gratae* en el pequeño y cerrado mundo católico cuyos sellos herméticos habían ellos tratado de romper.

El P. Barandiarán y el P. Lecuona fueron los primeros que estuvieron al frente de dos nuevas cátedras, la de Etnología, Pre-historia y Geología, y la de Lengua y Literatura vasca respectivamente. D. José Miguel no gozaba aún por aquellos años 20, de la fama internacional de que como antropólogo habría de gozar posteriormente, pero ya en el año 1921 reunió en torno a sí en Vitoria a un grupo de Seminaristas que trabajan con él investigando la etnografía y la cultura popular religiosa de los vascos. Este grupo llamado *Sociedad de Eusko-Folklore*, publicaba sus descubrimientos en una revista mensual, *Eusko-Folklore*. El experimento no avanzó, no obstante, de manera plácida, Como habría de escribir él mismo durante la Guerra Civil :

(21) Gymnasium. Revista Bimestral de Iniciación Científico-Literaria de los seminaristas de la Diócesis de Vitoria, IV (1930), 450.

“La Sociedad de Eusko-Folklore actuaba en un ambiente poco propicio a los métodos de investigación; donde era general la creencia de que la ciencia se adquiere sólo en los libros y se extrae de las regiones más profundas del espíritu mediante elucubraciones, en la soledad y en el silencio de una biblioteca selecta, siempre de espaldas al mundo y a sus constantes mudanzas. Por eso fue mirada al principio con indiferencia (22).”

Para 1924 la indiferencia se había convertido en hostilidad. A D. José Miguel se le prohibió el que asistiera a las reuniones del comité de la *Sociedad de Estudios vascos*, sociedad de la que era él miembro, y se le prohibió asimismo que hiciera colaborar a los seminaristas en sus investigaciones. No era, sin embargo, Barandiarán un hombre al que se le pudiera frenar tan fácilmente. Su convicción de que era esencial en el Seminario un mayor acento en las Ciencias de la naturaleza así como en la observación directa y en la investigación y en la educación en general, se mantuvo impertérrita. Teniendo en cuenta que el Seminario se hallaba en las provincias vascas, semejante convicción en un Profesor tan dotado no podía menos de conducir a un nuevo interés en los estudios específicamente vascos. Como consecuencia de ello:

“Alrededor de la cátedra de Geología general se formaba un laboratorio o seminario de geología del Pirineo vasco. Con la Paleontología humana se estudiaba la prehistoria vasca. Con la antropología cultural se investigaba y se aprendía la etnografía de los vascos. Con la Ciencia comparada de las religiones iba la Historia de las ideas religiosas del pueblo vasco (23).”

En los primeros años de esta década de los 20, D. José Miguel no se encontraba solo en sus investigaciones. Manuel Lecuona, que participaba de idénticos entusiasmos y se enfrentaba a veces con idéntica desconfianza, había formado un grupo llamado la *Academia Kardaberaz* para fomentar estudios de Literatura vasca. El grupo se encargaba de redactar y policopiar una revista en vasco, organizaba conferencias vascas, traducía folletos religiosos y preparaba material para un mapa que mostrara la distribución lingüística en las provincias. A partir del año 1925, comenzó D. Manuel a interesarse fundamentalmente en la Literatura oral vasca y muy en especial en el fenómeno de la improvisación en la poesía popular.

Estos dos hombres se sentían animados por Fray Zacarías Martínez, O.S.A., un religioso del Escorial que había sido nombrado para la sede de Vitoria el año 1923. Fray Zacarías era un biólogo, con un doctorado de la Universidad de Madrid y una carrera al frente de la sección de Ciencias naturales en El Escorial tras de sí, antes de su elevación al Episcopado. Semejante base académica, tan poco corriente, le había llevado a fomentar el nuevo interés en las Ciencias naturales y en la acentuación consecuente de un método de investigación y experimentación, a base de seminarios,

(22) El Pueblo Vasco frente a la Cruzada franquista (*Publicación del Clero vasco*)-(Toulouse, 1966). El documento arriba citado, lo mismo que cuantos han aparecido en los dos volúmenes publicados por el Clero Vasco en Toulouse, apareció anónimamente. Pero fue publicado posteriormente, en forma censurada, en J. M. Barandiarán, *Obras Completas, V* (Bilbao, 1974), 413-18,

(23) *Ibid.*, 51.

tanto en los laboratorios de Ciencias como en los estudios del drama vasco. Su nombramiento había seguido muy de cerca a la llegada de Leoncio Aravio-Torre, como Profesor de Biología. Aravio-Torre coincidía con el Obispo y con Barandiarán en su profundo respeto para el hábito de una observación cuidadosa, y de inducción a partir del material observado. No cabe duda de que la conjunción de estos hombres en un mismo lugar y tiempo constituía un reto implícito a la abrumadora preponderancia de la Filosofía y Teología tradicionales en los estudios del Seminario.

Angel Sagarmínaga fue quien por primera vez en 1928 estuvo al frente de una cátedra de Misionología en el Seminario, donde había explicado anteriormente y a lo largo de varios años diferentes asignaturas. Su influjo fue fundamental en un proyecto pionero organizado en los últimos años 20, proyecto por el que la Diócesis de Vitoria aceptó directa responsabilidad en proveer con personal y fondos un territorio extranjero de misión. Por lo que a nuestro estudio se refiere, de todas formas, el papel de D. Angel fue de importancia en cuanto que favoreció un acercamiento a la formación sacerdotal que iba desarrollando su propia fuerza en los bordes de la Teología académica. Lo mismo que sus compañeros de claustro, también él se vio animado por su Prelado. Lo mismo que ellos fundó una *Academia* o Seminario que proseguía su interés especial en materias de importancia misionera, incluyendo etnografía y ciencia comparada de las religiones.

El influjo de estos hombres puede seguirse en *Gymnasium*, una publicación que redactaron y dieron a luz los estudiantes bajo la dirección de Barandiarán en publicaciones bimensuales entre enero de 1927 y abril de 1932, publicación que se hacía sobre la base del trabajo realizado en los grupos del Seminario. Este trabajo ha de ser considerado como un intento de familiarizar a los estudiantes con “el ambiente intelectual de hoy, las corrientes del pensamiento moderno, favorables o adversas a la Fe y a la vida cristiana (24)”.

Aun cuando sea verdad que las contribuciones sobre temas filosóficos seguían siendo sumamente convencionales, no pocos de los trabajos en campos como la Sociología, Etnografía, Misionología y Psicología social pueden ser considerados como llenos de visión y de apertura.

Así, por ejemplo, en el año 1929 Martín Lecuona (25) escribió un artículo con el título de “Catolicismo, Universalismo, Nacionalismo”, en el que insistía en la responsabilidad que tenían los misioneros en asegurar que su

(24) *Gymnasium*. I (1927), 4.

(25) *Martín Lecuona, hermano de D. Manuel, escribió diversos artículos en Gymnasium siendo seminarista. Mantuvo un gran interés por la misión de la Iglesia entre los obreros, y por instigación de Joaquín Aspiazú S. J., fue nombrado tras de su ordenación, coadjutor de una Parroquia de Rentería, de suerte que pudiese dirigir la Agrupación Vasca de Acción Social Cristiana en Guipúzcoa. Se puso inmediatamente a trabajar fundando círculos de estudios sociales, cuyos programas tradujo él mismo al vasco. En octubre de 1936, cuando no contaba más que 30 años, fue uno de los sacerdotes vascos ejecutados sin juicio por las tropas franquistas tras de la entrada de éstas en Guipúzcoa. Véase El Pueblo Vasco frente a la Cruzada Franquista, 22, y A. Onaindía, Hombre de paz en la guerra. (Buenos Aires, 1973) 22.*

labor fuera en verdad parte de la misión de la Iglesia universal, y no propaganda en favor de sus respectivas patrias europeas.

Punto este que fue tratado ulteriormente en paso adelante por Ramón de Erce en el año 1930, cuando urgía éste, a que la presentación del Evangelio se viera desvestido de su ropaje occidental, y mostrara respeto para con las culturas indígenas y sensibilidad para con los movimientos indígenas contra el Imperialismo occidental (26).

Semejantes actitudes estaban muy lejos de constituir el patrimonio común de la Iglesia Católica de esta época, y de hecho no llegó a constituirlo hasta después de las vigorosas intervenciones de los Obispos de África, Asia y América Latina en el Concilio Vaticano II, treinta años más tarde. Los estudiantes de Vitoria iban recogiendo frutos tempranos de las semillas de Antropología y Etnografía que habían sido sembradas en el campo de su educación. Otro aspecto que llama la atención en lo que se refiere a las secciones misioneras de *Gymnasium* es que en las mismas, casi de manera única, nos encontramos con una fundamentación escriturística, por ejemplo en estudios sobre la universalidad del Reino mesiánico, sobre el significado del Concilio de Jerusalén, sobre la constitución de la Iglesia. Un fervor misionero, inteligentemente dirigido, parece haber tenido el doble efecto de haber planteado incómodas cuestiones sobre las actividades y los valores de la Iglesia, y de haber promovido una teología basada en la Escritura más que en la Filosofía. Resultados ambos, que no podían esperarse de la ortodoxa educación de un seminario de la España de esa época.

Tenemos otro artículo de Martín Lecuona que nos muestra algunos resultados de esa inmediata observación de fenómenos ya en el umbral mismo del Seminario. En un examen de la “cuestión social” reconocía que era en gran medida resultado de nuevas formas de producción con su concentración de grandes números de trabajadores, y su exacerbación de divisiones entre obreros y patronos, a continuación de lo cual escribía:

“Por eso los centros industriales son considerados como focos de irreligión. No es que la religión se oponga al progreso material de los pueblos. Es que la religión, en una gran masa de gente, se mantiene como una forma puramente social, apoyada en soportes y respetos meramente sociales. Privado el obrero de esos motivos, rotos esos soportes, se derrumba el edificio religioso que sobre ellos se elevaba (27).”

Una observación tan honrada no era nada corriente en las reflexiones socio-religiosas por parte del clero español. Nos revela una capacidad de juicio realista que había de ayudar a Lecuona en su breve labor pastoral

(26) *Gymnasium*, III (1929), 382-90, y IV (1930), 124-30.

(27) *Ibid.*, III (1929), 265.

(28) *Cuando quedó interrumpida la publicación de Gymnasium con la pretendida razón de que provocaba un relajamiento en la disciplina del Seminario, Barandiarán consagró sus energías a la fundación de una publicación similar, pero escrita esta vez por y para los Sacerdotes de la Diócesis. El primer número de Idearium, para los meses de marzo y abril de 1934, fue publicado en Vitoria, número al que siguieron otros con intervalos de dos meses hasta que Idearium, a su vez, fue suprimido, tras quejas contra el mismo, a finales de 1935.*

con la *Agrupación Vasca de Acción Social Cristiana*, antes que su prematura muerte en octubre del 1936 a manos de las fuerzas insurgentes, y nos revela asimismo cierto realismo en la enseñanza dentro del Seminario. Nos encontramos con un ulterior ejemplo de cuidadosa observación sociológica, aun cuando esta vez, no en las páginas de *Gymnasium*, sino en la publicación *Idearium* que sucedió a aquélla. Como respuesta a una petición hecha por editores de estadísticas sobre la vida religiosa de la Diócesis, fueron sometidos y publicados diversos estudios, entre los que se hallaban incluidos uno de Portugalete, un suburbio obrero de Bilbao, y otro sobre la zona minera de Vizcaya. El primero de ellos, escrito por Joaquín Aspiazu, S. J., ofrecía estadísticas sobre población y tasa de nacimientos, así como porcentajes sobre la asistencia a Misa, matrimonios y entierros civiles, niños no bautizados, etc., y todo ello en una fecha en que semejantes estudios en sociología de la religión eran todo menos normales entre otros lugares de Europa. Ninguna de estas estadísticas aparecía muy esperanzadora desde un punto de vista religioso, especialmente por lo que se refiere al estudio de Portugalete, en que se mostraba que la población de dicho suburbio había subido de unos 3.500 habitantes en el año 1887 a unos 13.000 en 1934, sin que se hubiera dado un crecimiento correspondiente en el número de parroquias, y virtualmente sin fundación alguna por parte de las Congregaciones religiosas (29).

El segundo trabajo, escrito por José Iñigo, no presentaba una estampa más optimista, con sus detalles de un porcentaje de Sacerdotes de 1 por 1.500, y con su relación de que de dos personas que morían en esta zona, una lo hacía sin sacramentos. Se daba claramente una justificación de la amarga ironía en la sentencia con que abría el autor su trabajo: “Hablar del estado religioso en la zona minera vizcaína vale tanto como hablar de las corrientes de agua en el desierto (30)”.

Ya en el año 1935 iba concluyéndose el tiempo para una labor pastoral regular en las áreas industrial y minera, lo mismo que en las demás áreas, pero por lo menos había varios Sacerdotes deseosos y capaces de dirigir una mirada no ofuscada sobre la realidad que los rodeaba y de proponer una acción para remediarla. Gran parte del ímpetu hacia la observación fiel y el compromiso subsecuente tuvo su origen precisamente, aun cuando un poco tarde, en el Seminario de Vitoria a lo largo de los quince o veinte años que precedieron a la guerra civil.

Otras contribuciones a *Gymnasium*, se basaban en artículos de periódicos socialistas o liberales, como *El Socialista* y *El Sol*, que en nada mostraban su afecto a la Iglesia. Barandiarán, con expresa licencia de su Obispo, solía recibir estos periódicos y usaba de los mismos en sus sesiones semanales de seminario para provocar la discusión. Al cabo de la sesión, uno de los estudiantes se encargaba de la preparación de un corto trabajo escrito sobre el tema que se había discutido, trabajo que había de ser pre-

(29) “La religiosidad del Arciprestazgo de Portugalete” *Idearium II*, (1935), 92-101.

(30) “La situación religiosa en la zona minera vizcaína”. *Ibid.*, 327-36.

sentado en el seminario de la siguiente semana y sometido a continuación a *Gymnasium* (31).

Un tema estudiado en varios de esos trabajos se refería a las presiones que se ejercen sobre el individuo por parte de la sociedad, especialmente a nivel de la subconciencia. En 1931, por ejemplo, Ignacio Azpiazu hizo un escrito sobre el influjo de la prensa en lo que llamaba él “categorías fundamentales”, es decir, la designación implícita de determinadas ideas como axiomáticas y libres de toda posibilidad de ser discutidas, de suerte que fuera muy difícil incluso el poner en duda, por ejemplo, que la libertad de expresión tiene que ser respetada en toda circunstancia, y que el sufragio universal manifiesta en verdad la voluntad del pueblo (32).

Otros temas controvertidos brotaban de extractos de prensa en el último año de la Monarquía y en el primero de la República. Se aireaban frecuentemente debates sobre la libertad, socialismo y educación con un profundo desacuerdo, cosa que era de esperar, con los nuevos artículos de la Constitución sobre materias religiosas y educacionales. En 1932, por ejemplo, Martín Fernández de Trocóniz escribía un artículo, “Los derechos del hombre del ciudadano”, condenando a la República por contravenir sus propios principios de libertad y de justicia y de fin de la opresión por su legislación y política sectaria. La República, decía él, era autoritaria y antojadiza (33). Y de manera semejante, un artículo escrito en el año 1931, atacaba el proyecto de establecer escuelas laicas con exclusión de toda otra escuela como esencialmente antiliberal, al paso que otro artículo señalaba que la idea misma de la educación “neutra” era muy de ponerse en duda, toda vez que implicaba una transmisión de información divorciada de todo influjo particular formativo, lo que constituía de hecho una imposibilidad psicológica (34).

Bien es verdad que las opiniones expresadas en estos breves trabajos eran algo plenamente predecible. Cosa que no puede decirse de su metodología. En 1933 el Reglamento Oficial del Seminario declaraba expresamente:

“Está prohibida la lectura de novelas y periódicos. De revistas se permitirá en ocasiones determinadas leer aquellas que el Profesor o el Prefecto de Estudios recomienda para algún estudio o trabajo científico o literario. Los alumnos de Latín y de Filosofía no podrán tener en el dormitorio otros libros que los de piedad (35).”

Por el contrario, el hecho de que se animara a leer la prensa, “enemiga” por más que tuviera esto lugar de una manera en extremo cuidadosa, suponía un alarmante desviación de los modos tradicionales. En un mundo cultural tan hermético como era el del Catolicismo español, incluso un ejercicio realizado con sentido de confrontación más que de protección de la

(31) Manuel Lecuona, entrevista.

(32) *Gymnasium*, V (1931), 32-6.

(33) *Ibid.*, VI (1932), 81-8.

(34) R. Ganuza, “La escuela laica” *ibid.*, V (1931), 180-4 y E. Rodríguez, “Carácter y orientación de la enseñanza”, *Ibid.*, 165-7.

(35) Reglamento, 78.

heterodoxia, por más limitado y defensivo que el mismo fuera, constituía un elemento extraño que no podía ser admitido sin más. Esto es lo que, al menos, parecía a los críticos dentro del Seminario que consiguieron desterrar la revista *Gymnasium*, en 1932, basándose en que suponía un relajamiento de la disciplina (36).

Por los años en que se derrumbaba, por pura inercia, la Monarquía en el año 1931, aparecía, pues, el Seminario de Vitoria mostrando determinados hechos que no eran nada familiares y que incluso podían parecer sospechosos en círculos eclesiásticos. Lo que no equivale en manera alguna a decir que Vitoria era algo totalmente diferente de los demás Seminarios. Muy al contrario, tanto por lo que a disciplina como a los estudios se refiere, seguía conformándose en casi todos los aspectos a las pautas tradicionales. Pero las pocas excepciones que hemos puesto tenían su importancia, toda vez que eran expresión de un deseo nada corriente de aflojar en algo la presión de la Iglesia fundada en una Eclesiología pasada de moda y en una concepción anacrónica y estática de la sociedad, deseo que había de proseguir desarrollándose en los años de la República.

III

Más inmediatamente dramático y perturbador, de todas formas, que los intentos aislados de unos pocos hombres por dejar que los vientos del cambio pusieran a prueba algunas de las viejas seguridades culturales e intelectuales, fue el auténtico tomado de la controversia política que se abatió con la venida de la República.

El *Reglamento* de 1933 declaraba con toda firmeza que todos los miembros del claustro “se mantendrían alejados de las contiendas políticas o sociales que dividen o perturban los ánimos, y de estas cuestiones no harán mención alguna entre los alumnos (37)”.

Lo que no obsta para que sea posible discernir tanto simpatías como antipatías en las páginas de *Gymnasium*. Así nos encontramos con expresiones de indignación ante la quema de conventos que tuvo lugar en diversos lugares de España el 11 de mayo de 1931, ante la expulsión del territorio nacional del Obispo de Vitoria, Mateo Múgica, el 17 de mayo, y la detención de su Vicario General, Echeguren, en agosto. Este último suceso provocaba una airada referencia a “la indignación y la tristeza que nos produce nuestra impotencia actual para poner coto a estos atropellos incalifi-

(36) J. M. Barandiarán afirmaba que el motivo principal para la supresión de dicha revista era el miedo a que diera vuelos a tendencias separatistas. Véase *El Pueblo Vasco* frente a la Cruzada Franquista, 53. De todas formas Manuel Lecuona juzga que la razón principal fue una repugnancia por la idea de estudiantes “investigando” más bien que “aprendiendo”, y asimismo el reto que a la uniformidad disciplinar suponía, toda vez que los seminaristas habían de quedar en casa, mientras tenían lugar otras actividades, como por ejemplo, paseos.

(37) *Reglamento*, 13.

cables. Es un nuevo golpe dado a nuestros sentimientos de seminaristas y vascos”. Más, concluía el autor de dicho artículo, en frase que sugería el famoso “no pasaran” de Dolores Ibarruri, “non praevalerunt” (38). Y en el mismo año, la relación de una fiesta estudiantil de los seminaristas incluía una descripción de una “pantomina de un debate parlamentario” (39).

Todo lo cual, unido a determinados artículos en que se expresaban claras reservas sobre la utilidad del sufragio universal y la validez de la libertad de expresión nos parecen dar una pista sobre el hecho de que no se daba en el Seminario de Vitoria un más ferviente entusiasmo por las estructuras de una democracia parlamentaria de lo que pudiera darse en la mayor parte de los demás círculos católicos de la España de estos días.

Los más chillones entre los críticos del Seminario se veían acongojados, de todas formas, no tanto por las actitudes reinantes en el mismo respecto de la democracia cuanto por las actitudes respecto del Nacionalismo Vasco. En *Gymnasium* de 1931 nos encontramos con algunas pistas sobre actividades y respuestas tras la proclamación de la República, cuando se estaba preparando el Estatuto Vasco de Autonomía, Estatuto que se votaba en las Provincias Vascas. Por ejemplo:

“Se asiste con febril entusiasmo a las Academias de Euskera los jueves por la mañana. Y los *erdelunes* en su decidido empeño por aprender el euskera pasean, gramática de Zabala en mano, con compañeros guipuzkoanos y bizkainos que patrióticamente se han constituido en maestros suyos. Infatigables. Incansables. Hay que ver los progresos que en poco tiempo van haciendo; algunos están próximos a dominar completamente la milenaria lengua de nuestros padres.”

Por la misma época gozaba de gran popularidad una forma tradicional de drama vasco, el *Kukulumera*.

“Cuadros de costumbres populares, típicas, que trasladadas al escenario envueltas en música y luz, adquieren un poder evocador sorprendente. Es un arte subjetivo. Son sugerencias, que la música y la luz hacen brotar de la subconsciencia del espectador: recuerdos dormidos, emociones hondamente sentidas, el espíritu de la raza que suave pero intensamente hace vibrar las fibras del alma (40).”

No es fácil de ser resuelto el de la relación entre semejante promoción de la cultura y de la lengua vascas y un compromiso político en favor del Nacionalismo Vasco. Por supuesto que no puede identificárselos sin más, pero tampoco es posible realísticamente el considerarlos como mutuamente independientes, tanto por lo que se refiere a su desarrollo histórico como por lo que atañe a las personas envueltas en dicho proceso. El interés por la primera implicaba, aun cuando no siempre, un interés por el segundo proceso. Y no cabe duda de que por lo que a los candidatos al Sacerdocio del Seminario de Vitoria se refiere, su entusiasmo no se refería únicamente a la experimentación cultural. Martín Lecuona describía una charla para seminaristas que había dado Policarpo de Larrañaga en un seminario de verano sobre el tema de la industria y del crecimiento industrial vasco. La tesis que

(38) *Gymnasium*, V (1931). 352.

(39) *Ibid.*, 357.

(40) *Ibid.*, 422-3, 425.

él defendía era que el progreso en la industria vasca no se debía al *Concierto Económico* del Gobierno con la región, sino simplemente al pueblo vasco. “La situación próspera de nuestra industria, comercio y vida social es hija de las características especiales de la raza vasca, que encierra vitalidades sociales. “Más aún, se frenaba este progreso por falta de libertad legislativa en las provincias, y ello lleva al conferenciante a “encomiar la aspiración del Estatuto vasco en el orden social”. Las últimas palabras de esta relación de Lecuona merecen ser citadas totalmente:

“Al terminar, prorrumpe en estas palabras, llenas de feliz augurio: El día en que los obreros vascos se agrupen en la “Solidaridad” y el País disponga de libertad suficiente para legislar en el orden social, la economía nuestra se habrá salvado, el proletariado vasco se habrá redimido y el bienestar social vasco quedará afianzado para siempre. Los seminaristas aplauden con entusiasmo al distinguido disertante, mientras contemplan el estupendo cuadro que sus palabras de augurio han delineado en su fantasía (41).”

Sería insano el pretender que semejante conferencia, o palabras como las de “el espíritu de la raza” y “las características especiales de la raza” puedan ser interpretadas como políticamente neutras en el contexto de un debate sobre la autonomía a nivel de dichas provincias. De manera, por lo menos implícita, quedaban claramente expresadas las simpatías políticas.

Otro problema es el de si el Seminario fomentaba activamente dichas simpatías. La política educativa del Seminario era de la incumbencia del Obispo, y por lo que a los Obispos de Vitoria, marcadamente españolista hasta el nombramiento de Múgica, se refiere, todos se habían salido de su camino en su oposición a radicales tendencias nacionalistas en el clero, y por lo que al mismo Múgica se refiere, no puede considerársele en manera alguna como un claro o consistente defensor de dichas tendencias (42).

La verdad es que, teniendo en cuenta el hecho de que más del 50 % de los estudiantes del seminario hablaban el vasco como su lengua materna (43), que muchos de ellos se estaban preparando a ejercer su ministerio en comunidades que hablaban el vasco, y que empresas dirigidas a estudios e investigaciones basadas en la misma tierra vasca, como las que animaba Barandiarán, eran duramente criticadas y en determinados casos frenadas, pudiera uno muy bien pensar que los intereses culturales vascos, lejos de ser excesivamente favorecidos, se veían más bien restringidos con excesivo celo. Semejante restricción no dejaba de tener sus claras implicaciones políticas. Si por ello sigue uno comparando la situación en Vitoria con la de las

(41) *Ibid.*, 375-8. D. Policarpo era una figura dirigente en la Solidaridad de Trabajadores Vascos, y mantenía fuertes simpatías nacionalistas vascas. Véase P. de Larrañaga, *Contribución a la historia obrera de Euzkalerria*, 2 vols. (San Sebastián, 1976, 1977).

(42) Para un estudio de las actitudes de los sucesivos preladados para con el movimiento vasco, bien sea desde el punto de vista cultural bien desde el político, ampliamente ilustrado con citas de sus sermones, Cartas Pastorales y discursos, véase *El Pueblo vasco frente a la Cruzada Franquista*, 56-80.

(43) En la opinión de Manuel Lecuona para los años 1908-1935.

provincias de origen de los seminaristas, toda la argumentación en torno a que el Seminario se había convertido en un semillero de Nacionalismo pudiera muy bien volverse contra quienes la mantienen. Por ejemplo, en junio de 1932, en la Asamblea General de los Ayuntamientos que tuvo lugar en Pamplona, tan sólo un Ayuntamiento vizcaíno y dos de Guipúzcoa votaron contra la autonomía, frente a los 109 y 84 respectivamente que apoyaban un estatuto de autonomía, ya mutilado de la cláusula que permitía relaciones separadas con el Vaticano (44).

Muy bien pudiera uno argumentar que no sólo no mostraban los superiores del Seminario en su conjunto simpatías algunas positivamente hacia tendencias específicamente vascas, así fueran del tipo lingüístico, cultural o político, sino que más bien trataban de represar semejantes entusiasmos que inundaban el Seminario traídos por estudiantes, los cuales eran únicamente portadores de las aspiraciones y lealtades aprendidas en sus familias y *pueblos*. Don José Miguel Barandiarán dio un paso más adelante en este argumento. Escribía él:

“¡Centro separatista, sin embargo! Porque en el Seminario de Vitoria, hecho para la formación de Sacerdotes destinados a actuar en diócesis vascas y a predicar, catequizar y confesar en vascuence, estaba excluido de su plan docente el estudio de esta lengua así como el de la literatura, de la Historia y de los modos de vida del pueblo vasco. Todo intento de investigación y de conocimiento de la etnia vasca era mirado con recelo y finalmente atajado como manifestación de política antiespañola. En tal ambiente él alumno aprendía que, para ser auténticamente español, era preciso renunciar a lo vasco y que él, como vasco, no era español (45).”

La Iglesia española mostró muy pronto que no podía acomodarse a un catolicismo que rehusaba el considerar una opción política centralizadora como un concomitante necesario de la Fe católica. Inevitablemente, los vencedores de la Guerra Civil, con cuyas actitudes políticas se había asociado de manera tan incondicional la Iglesia española, habían de considerar una purga del Claustro del Seminario como algo políticamente esencial.

IV

El rechazo del Nacionalismo vasco, el negarse a tolerar una pluralidad de opciones políticas, no era, a fin de cuentas, más que una manifestación entre otras muchas de la inflexibilidad y el integrismo eclesiástico. El Catolicismo tendía a verse como un bloque contractual: la aceptación de la doctrina católica incluía asimismo la aceptación de determinadas tradiciones intelectuales, de determinados compromisos políticos,

(44) Cifras en J. de Landáburu, *La Causa del Pueblo vasco* (París, 1956), 42. Véase asimismo R. M. Blinkhorn, “*The Basque Ulster*”: *Navarre and the Basque Autonomy question under the Spanish Second Republic*, *The Historical Journal*, XVII (1974), 595-613.

(45) El Pueblo Vasco frente a la Cruzada Franquista. 54-5. *Este párrafo está omitido en la versión aparecida en: J. M. Barandiarán Obras Completas V. 413-18.*

de criterios estéticos y pautas de análisis social que estaban derivados en la mayoría de los casos de la naturaleza peculiarmente almenada y arcaica del Catolicismo español más bien que de las enseñanzas de la Iglesia Universal, Un rechazo cualquiera de una parte de este todo había de ser interpretado necesariamente en semejantes circunstancias, como algo que había de destruir el conjunto. La Guerra Civil supuso un final abrupto de los intentos pedagógicos realizados en Vitoria en los años que la precedieron, de la misma manera que significó el término de las esperanzas nacionalistas vascas. Ambas realidades se hallaban mutuamente relacionadas, no en el sentido inmediato de que unos cambios limitados en el contenido de las materias enseñadas y del método empleado en las mismas se hallaran en manera alguna unidos a las aspiraciones nacionalistas —relación que no se daba en modo alguno— sino más bien porque el catolicismo tradicional español vino a alinearse en contra de ambas.

Tras el año 1939 se le hizo a la Iglesia más fácil que en época otra cualquiera el permanecer impermeable a los influjos políticos, sociales e intelectuales que amenazaban su intransigente integrista. Las modestas innovaciones pedagógicas de Vitoria no fueron tolerables. En términos educativos supuso esto una gran pérdida. Para el Catolicismo en España constituyó, en lo que dicho hecho significaba, un auténtico desastre. Una Iglesia determinada a considerarse a si misma como una fortaleza almenada, que rechaza el peligroso avance de las nuevas ideas, de los nuevos métodos y nuevas sensibilidades, poco tiene que ofrecer a nadie, como no sea a aquellos creyentes tradicionales, que juzgaban la vida en la fortaleza moralmente aceptable, o al menos segura desde un punto de vista estratégico.