

# HISTORIA DE LA VIDA RELIGIOSA EN EUSKAL HERRIA

Joseba Intxausti  
Historiador

Al tomar la palabra en estas Jornadas, debo manifestar, en primer lugar, que me siento obligado y agradecido por esta oportunidad que me depara el Instituto Teológico de Vida Religiosa, porque las Jornadas resultan ser un encuentro con quienes sois hoy depositarios de una memoria congregacional viva, por tanto de la historia de nuestros Institutos. Eskerrik asko, bada; gracias.

Vengo, en mi caso, desde una disciplina que no es expresamente teológica<sup>1</sup>, pero convencido de la necesidad y utilidad de que la Historia general del País informe también acerca de la presencia de los Institutos Religiosos en Euskal Herria (en adelante: II-RR).

Esta presencia no ha sido una menudencia, si tenemos en cuenta las 811 Comunidades de Vida Consagrada contabilizadas al término del s. XX (1999); es una cifra suficientemente expresiva, enraizada en una geografía amplia y un pasado duradero. Me agradecería atender a cada uno de los Institutos que ha vivido y trabajado entre nosotros, pero no es posible por su mismo número.

\* \* \*

**Espacio y tiempo** han sido igualmente importantes en la historia de nuestros Institutos Religiosos: digamos que se trata de una cronología que comprende probablemente algo más de 1.400 años. Ha sido un pasado largo; pero, dentro de la cristianización de Europa, sus orígenes fueron más bien tardíos.

---

<sup>1</sup> La Ponencia se fundamenta en publicaciones editadas por el autor en euskera y en un proyecto en curso de elaboración cuyo título provisional es *Zeru-munduen mugetan. Euskal erlijiosoen historia*, obra que recogerá las referencias bibliográficas pertinentes.

El título de esta comunicación figura en el programa como *Historia de la Vida Religiosa en Euskal Herria*, es decir del mismo ámbito geográfico-cultural que el del Primer Congreso Histórico dedicado al tema (Arantzazu, 2002: publicación de *Actas* en 2004). Me limito, pues, a él.

No hace falta decir que la historia de los Institutos afincados en Vasconia frecuentemente desborda los límites indicados de los así llamados Siete Territorios Históricos, y en ocasiones cuenta con centros vitales de los mismos aquí, en beneficio de Provincias Religiosas geográficamente más amplias (noviciados, teologados, etc.).

Por otra parte, es preciso recordar que las arenas de la Historia son movilizadas y que las fronteras de ese espacio han sido permeables en una y otra dirección. Por ejemplo, Aragón con San Juan de la Peña, la Rioja con San Millán de la Cogolla, Castilla con Oña y Aquitania con Sorde y St. Sever fueron tierras hermanas de las que se recibió mucho y se les dio también mucho, en hombres o mujeres, bienes y servicios. Existe, además, una presencia universal de Religiosos vasco-navarros, bien asumiendo responsabilidades jerárquicas en la Iglesia y las propias Órdenes y Congregaciones, bien participando en el mundo misional. Hay todo un rosario de personalidades históricas a tener en cuenta. Fue una proyección permanente en la Edad Moderna, y ha sido espectacular en la Contemporánea.

A pesar de que esta vida institucional religiosa ha interesado y afectado históricamente a la sociedad en su conjunto, participando en ella las Instituciones públicas y la población en general, no existe, por el momento, una Historia General de los Institutos Religiosos en Euskal Herria; de entrada, debido al elenco numeroso de Institutos Religiosos presentes a los que se debe atender. Hay, en primer lugar, incontables archivos de visita obligada, y multitud de monografías –libros y artículos, siempre insuficientes– que pueden conducirnos a ese objetivo. Por ello y por la parquedad aconsejable, entiéndase que esta ponencia se limitará a ser un guión de recuerdos, panorámico, con las ventajas e inconvenientes que se dan en tal caso.

He aquí la periodización histórica que he preferido para la exposición que sigue, con siete etapas sucesivas, en las que subrayaré cambios y continuidades, procurando en cada caso matizar los momentos de transición:



- I. Los primeros orígenes (siglos VII-IX).
- II. Alta Edad Media: hacia la primera madurez (siglos X-XII).
- III. Baja Edad Media: frailes mendicantes (siglos XIII-XV).
- IV. Edad Moderna, reformada y nueva (siglos XVI-XVIII).
- V. Un siglo de transición, con Exclaustraciones (1767-1875).
- VI. La Restauración, exitosa y múltiple (1876-1968).
- VII. Estiaje vocacional y renovación crítica (1968...).
- VIII. En el retrovisor de esta historia.

Cada una de las etapas recibió una herencia superviviente y agregó sus nuevas aportaciones, y todo ello fue declinando o reformándose, mejorando o completándose, se extinguieron algunas iniciativas –débiles o exitosas– y brotaron otras, pujantes y perseverantes.

## I. LOS PRIMEROS ORÍGENES (SIGLOS VII-IX)

Aunque en el episodio indicado para la primera comunidad jerosolimitana de la que se nos habla en los *Hechos* se ha querido ver el primer paso de lo que vendría a ser la vida religiosa posterior<sup>2</sup>, digamos que los eremitas y cenobitas cristianos nacen en la segunda mitad del s. III y tienen su primer gran desarrollo en el s. IV, ya en circunstancias religioso-políticas nuevas, una vez superada con Constantino la persecución romana de los cristianos (Decio, 250; Diocleciano, 303).

Son conocidas las primeras *Reglas* del monacato, en Oriente (Pacomio, †346; San Basilio, †379) y en Occidente (San Agustín, †430; San Benito, †547): con el paso del tiempo y paulatinamente, Agustín de Hipona y Benito de Nursia con sus Reglas serían, junto con la sistematización doctrinal del monaquismo por Casiano (†420-425), quienes guiaran la vida de los monjes de Occidente.

Dos siglos después, en la VII centuria, podemos dar por sentada la vida eremítica en Euskal Herria, más concretamente en tierras de Álava, antes de

---

<sup>2</sup> Hch 2,42-46: “Eran asiduos en escuchar la enseñanza de los apóstoles, en la solidaridad, en la fracción del pan y en las oraciones. (...). Los creyentes estaban todos unidos y poseían todo en común. Vendían bienes y posesiones y las repartían según la necesidad de cada no. A diario acudían fielmente y unánimes al templo; en sus casas partían el pan, compartían la comida con alegría y sencillez sincera. Alababan a Dios y todo el mundo los estimaba”.

que se hubiera llegado a la cristianización general de las gentes y territorios de toda Euskal Herria.

Se trataba de un eremitismo rupestre, que a veces se ha comparado con la de Capadocia, pero que respondía a un fenómeno mucho más próximo, el de los eremitas de la cuenca del Ebro desde Cantabria hasta Navarra, y su proyección más al interior del País, en Alava. No es particularmente excepcional, pero sí real y vivo, quizá incluso antes del s.VII.

Gracias a la labor de A. Azkarate (1988) conocemos hoy la realidad arqueológica de este monacato rupestre, individual sí, pero también, en alguna medida, comunitario y cenobítico. Los dos focos importantes de este eremitismo alavés se sitúan en el centro mismo de la provincia (en Treviño y comarcas colindantes), y en el extremo oriental de la misma; es decir, por una parte, en Faido, Albaina, Laño y Marquínez, y por otra en Corro, Tobillas y Pinedo en las orillas del río Omecillo, en Valdegovía.

La investigación arqueológica, con los restos identificados (naves, ábsides, altares) y manifestaciones parietales con pinturas, relieves, inscripciones, invocaciones o motivos simbólicos, han venido a afirmar el significado religioso y eremítico de estas cuevas alavesas.

En nuestro caso, tiene especial interés la epigrafiá conservada en Las Gobas 6 (Laño), dado que se trata de invocaciones de claro valor religioso: "*Orate lectores sic dominum abeatis adiutorem*" o también: "*Qui fecit vivat qui legerit gaudeat*" y "*Orate pro me lectores sic dominum adiutorem protectorem*".

Los investigadores se han preguntado a qué circunstancias históricas pudo responder este eremitismo alavés, proponiendo la hipótesis de que estas cuevas pudieron ser refugio para los priscilianistas perseguidos (Prisciliano fue ejecutado en 385, pero tuvo seguidores en la Península, hasta dos siglos después).

Desgraciadamente, nada sabemos de las reglas que rigieron en este monacato alavés de primera hora. Me aventuro a sugerir que, en alguna etapa de su historia, se siguió la fórmula intermedia de las llamadas *lauras*, en

las que cada eremita cuidaba de su diaria soledad, en la oración y el trabajo, pero disponía, semanalmente, de espacios, tiempos y servicios comunes, tanto litúrgicos como convivenciales (iglesia, sala capitular, comedor, etc.).

Puede pensarse, asimismo, que, a lo largo del tiempo, en algunos de los complejos rupestres señalados la vida pudo evolucionar, desde el eremitismo puro a la laura e incluso al monasterio formal, aunque mínimo.

Es preciso subrayar aquí la pervivencia monacal, ya más evolucionada, de Valdegovía, pues documentación de los siglos IX al XII muestra cuán firme era tal institución en la comarca, con testimonios que van de 804 a 1194, y sin que las aceifas cordobesas sobre Álava (*razzias* de verano, 854, 867) fueran obstáculo insalvable.

Si la lectura de aquella arqueología alavesa no ha sido fácil, más oscuro nos resulta el desarrollo primero del monacato de otras comarcas; aunque ya en el siglo IX, Navarra se pondrá al frente del proceso de creación de monasterios, más formales, sin duda con el apoyo del naciente Reino de Pamplona (Iñigo Arista (†851)).

Inesperadamente, las noticias nos llegan, no de la arqueología, sino de textos escritos en 851, referentes a un viaje al Pirineo navarro llevado a cabo tres años antes, en 848. No se trata de que allí hubiera un monasterio, sino de que el viajero podía visitar cada uno de los monasterios, que el escrito nos menciona nominalmente.

Estamos, en realidad, ante los primeros monasterios de Euskal Herria de los que podemos tener una noticia más historiable, situados en la Montaña navarra, de orígenes difícilmente datables, en comarcas de frontera, con influencias francas como mozárabes.

La información sobre ese monacato navarro-pirenaico de mediados del siglo IX se la debemos a un clérigo cordobés, Eulogio de Córdoba (c. 800-859), buen conocedor de la vida monacal mozárabe, y que en su viaje hacia Europa hubo de detenerse en Navarra por razón de la inseguridad de los caminos (848); visitó uno a uno dichos centros monásticos.

Tres años después, Eulogio evocó aquel viaje en carta a Wiliesindo, obispo de Pamplona (c.845-860), que lo había acogido y orientado en su estancia en la diócesis. La carta está datada el 15 de noviembre de 815. La *Vita Eulogii*, de Alvaro de Córdoba, completó algunos pormenores al respecto, y la historiografía navarra ha prestado siempre atención a estas fuentes, elocuentes en su brevedad, para conocer la vida religiosa del tiempo. Eulogio se refiere nominalmente a cada uno de los monasterios que visitó o de los que tuvo referencia, ubicados en tierras de Navarra y Aragón.

Al parecer, cada valle pirenaico tuvo su monasterio principal, por ejemplo, San Zacarías quizá en Zubiri (Esteribar), Igal y Usun (Salazar), Urdaspal (Roncal), Leire (junto al río Aragón); ya en Aragón quedaban Cilla, Siresa y otros. Por obra de A. Ubieto, hoy tenemos la fortuna de disponer del catálogo de los monasterios navarro-aragoneses de la época con la datación documental correspondiente.

Sabemos que la iglesia románica de Leire fue consagrada en 825, la de Usun en 829 y la fundación del monasterio de Fuenfría, a la entrada de Roncal y Aragón, en torno a 850. Estamos ante una o dos generaciones de monjes que se proponían asegurar, físicamente, su presente y futuro monacal.

Se da por seguro que la floración de tantos monasterios tuvo anteriormente antecedentes eremíticos que desembocaron en comunidades cenobíticas regladas, sin que sepamos la cronología de tales cambios, pero ciertamente bajo inspiraciones exteriores varias y al socaire del progresivo fortalecimiento de la monarquía cristiana.

¿Cómo vio Eulogio aquel entramado de monasterios que, en verdad, le sorprendió? ¿Qué es lo que encontró en la Montaña navarra?

Según Eulogio, el monasterio de San Zacarías era el que acogía la comunidad más numerosa (¿llegó a tener realmente los 100 monjes que contabiliza?). Leire estaba por encima de monasterios comarcales más pequeños, y con fuerza para acometer la mencionada fundación de Fuenfría, contando para ello con el rey y el obispo.

En cuanto a la vida interna de estas comunidades monásticas, se llevaba una vida regular bien observada, y la comunidad ofrecía un culto litúrgico esmerado y solemne; se mantenía el rezo nocturno de las horas, se guardaba la Regla monacal; cada miembro de la comunidad atendía su trabajo y labores, y el monasterio se esmeraba en dar acogida fraterna a peregrinos y necesitados.

San Eulogio desciende al detalle de dar los nombres de los Abades que regían los monasterios; pero, más importante que eso, nada nos dice de su Regla, y por consiguiente, ignoramos cuál fuera la que regía la vida de los monjes; lo más lógico es que fuera una *regula mixta* o *codex regularum*, es decir, aquella elaborada por cada monasterio o por monasterios afines sobre la base de diversas reglas peninsulares o europeas. Era lo corriente por aquellas fechas.

Entre las noticias de Eulogio no faltan las referentes a la cultura monástica de este foco pirenaico, y observaciones sobre libros de sus bibliotecas. Al visitante le llamó la atención la colección de obras clásicas latinas, con Virgilio, Horacio y Juvenal al frente. Pudo llevar a Córdoba una reproducción de la *Eneida* de Virgilio, la *Ciudad de Dios* de San Agustín, opúsculos de Porfirio, fábulas de Avieno, etc. Fue el punto de partida de la difusión peninsular de valiosos textos clásicos.

Nos encontramos también con una rareza artística cuya composición literario-musical los historiadores la sitúan aquí. Se trata del llamado “epitalmio de Leodegundia”, casada con un príncipe de Pamplona, que sería rey más tarde, Fortún Garcés (c. 882-905). “Ya es curioso que un reino que acaba de nacer pueda ofrecer al mundo un canto epitalámico, con su música, durante el siglo IX, caso único en las culturas europeas”, escribió H. Anglès.

Todo esto que no murió ciertamente en el s. IX, tal como muestran las referencias documentales de siglos posteriores, más bien vino a ser el pórtico de entrada de una nueva etapa monástica en Euskal Herria: con la multiplicación de sus monasterios, la paulatina benedictinización europeizante, el tejido de la red señorial y monasterial, y la implantación de dos grandes Reformas benedictinas, las de Cluny y Císter, en el trenzado feudal de la época.

## II. ALTA EDAD MEDIA: HACIA LA PRIMERA MADUREZ (SIGLOS X-XII)

Todo esto, que aparecía tan hecho y estable a mediados del s. IX, iba a vivir una etapa de cambios internos que alcanzaron de lleno la vida de los monjes: la **benedictinización** de nuestros monasterios. La Marca Hispánica carolingia fue la que abrió camino al proceso de cambio en la Península (Cataluña: Sant Esteve de Banyoles, 882). Luego, por la complejidad y etapas que supuso la benedictinización, el cambio se hizo gradual y lentamente.

La benedictinización conllevaba la toma de decisiones internas de índole variada, institucionales, organizativas y vinculativo-congregacionales. Podemos subrayar los hitos principales que cada monasterio por renovar hubo de vivir al aceptar la reforma benedictina, una forma de vida avalada desde 817 por Benito de Aniano (†821) y las instancias político-religiosas del Imperio carolingio:

- En los monasterios autóctonos, el punto de partida era el de las normas y reglas preexistentes, refrendadas en una Regla local. Abad y monjes reflexionaban, cotejaban Reglas de las que tenían noticia y terminaban por definir una vida reglada, siguiendo una, así llamada, *regula mixta*.

- El cambio benedictino suponía en primer lugar una remoción de lo ya establecido, prescindiendo de la *regula mixta* que cada monje había ya aceptado en su profesión religiosa, y, a continuación, el paso a otra Regla, la de San Benito, bien fijada y prestigiada, cuyo conocimiento, aceptación y puesta en práctica presentaba las dificultades lógicas de mentalidades, costumbres y adhesión.

- Pero surge una dificultad histórica: la Regla de San Benito comenzaba a tener lecturas distintas, precisamente en estos siglos XI-XII. En la estela marcada por Benito de Aniano nacieron dos Reformas que iban a tener un éxito general secular, y presentes en Euskal Herria: las de Cluny y Císter.

- El enfrentamiento de ambas Reformas, la cluniacense y la cisterciense, se dio ya desde los orígenes de esta última (1098, 1113) y en la polémica explícita de las décadas que siguieron con un clima crispado de 1124 a 1156 (hubo un punto de arranque preciso en la *Apología* de San Bernardo).

Por tanto, hay que distinguir claramente entre la benedictinización espiritual libre, la de un uso parcial de la Regla de San Benito en la *regula mixta*, su implantación jurídica íntegra en la comunidad reformada, y finalmente la posibilidad de una adhesión filial a un monasterio-madre.

Goñi Gaztambide atendió cuidadosamente la historia de la Navarra benedictina, con criterio histórico preciso. Señala que en la segunda mitad del s. X., las tierras entonces navarras de La Rioja son vías de comunicación del benedictinismo desde Aragón a Galicia; un ejemplo de ello tenemos en el *Libellus a regula Benedicti subtractus*, original o copia del presbítero Eneco Garseani (976). Se trata de una regla monástica femenina, que presenta la particularidad de ser la única regla monástica original hispana del período 711-1109, con ese propósito explícitamente femenino. Es un anticipo de lo que viene.

En el siglo XI la introducción de la Regla benedictino-cluniacense tiene la datación comprobada: en 1028, siguiendo la iniciativa del rey navarro Sancho III el Mayor, el Abad Paterno introduce la Regla benedictina en San Juan de la Peña. Hacia 1032 Leire también se agrega a esta reforma, figurando como benedictino en 1057. Iratxe es benedictino en 1033, y las referencias al cambio ya hecho se repiten en el tramo de los años 1024-1067.

Para Navarra, el siglo XI no sólo es el siglo de la benedictinización y creciente clunización, sino que en él se acomete también la tarea de reordenar un espacio eclesiástico disperso y una red monacal mal entramada: es la etapa de la concentración de los pequeños y numerosos monasterios, tan dispares, en torno a monasterios cabecera de vida y gestión.

Llama la atención el número de estas entidades anexionadas por los grandes Monasterios que figuran en la documentación, por ejemplo, en el caso de Leire e Iratxe: desde 1019 hasta 1076, 39 monasterios y 9 iglesias se incorporaron a Leire, y 24 monasterios y 4 iglesias hicieron otro tanto con Iratxe, en Valdegovía de Álava. Nacía, de ese modo, un entramado monástico bien ligado en las tierras de la diócesis de Pamplona, sin suprimir enclaves de monasterios extra-navarros.

A pesar de lo que se ha sugerido, hay que señalar que la benedictinización y la creación de nuevos monasterios tuvo su mejor impulso inicial con San-

cho III el Mayor (1004-1135), pero fueron sus sucesores quienes llevaron a su auge el monacato navarro de aquel siglo: se han contabilizado 75 monasterios y monasteriolos en la diócesis de Pamplona o dependientes de San Juan de la Peña, 37 de ellos en el reinado de Sancho IV Garcés (1054-1076). En el ciclo de donaciones que va de 1035 a 1104, los reyes participaron con la donación de 28 monasterios e iglesias, y los particulares con 40. Los ocho monasterios anteriores al año mil de la diócesis pamplonesa alcanzaron esas cifras tres cuartos de siglo después. En cuanto a la vinculación jurídica de los Monasterios navarros a Cluny, se actuó con cautela: aun siendo benedictinos cluniacenses, en Navarra tan solo San Adrián de Vadoluengo se vinculó jurídicamente a Cluny (1145).

El tema de las jurisdicciones se cuidaba muy mucho: por ejemplo, ¿cómo se articularon jurídicamente en el mismo territorio dos realidades de poder yuxtapuestas, la del obispo y la diócesis por una parte, y la de los monasterios y la congregación de los mismos, por otra? En definitiva, ¿qué fue aquí de la exención de los monjes respecto de la autoridad episcopal?

En el caso de Navarra, la respuesta a esa cuestión jurídica y operativa reviste rasgos peculiares, ya que sobre todo se refiere por necesidad al de las relaciones que mediaron entre el poderoso y central monasterio de Leire y la sede episcopal de Pamplona.

Actualmente, la web del monasterio legerense lo recuerda así, evocando el pasado del Monasterio (<http://www.monasteriodeleyre.com/es/node/65>) (Consultado, 07-09-2014):

Sobre este problema versará el pleito que durará cerca de un siglo. ¿Leyre, está o no está sometido al obispo de Pamplona? Cuando se inicia la disputa, el obispo comienza ganando todas las batallas. El 4 de mayo de 1100 el papa Pascual II dicta una Bula en la que somete a Pamplona todas las iglesias de la diócesis, entre las que expresamente se citan Leyre e Irache. Pero faltan aún treinta años para la sentencia definitiva. Treinta años de enorme esfuerzo para el monasterio, falta de paz y serenidad conventuales, grandes gastos para su erario, hasta que al fin pierde su presunta exención canónica, que parecía la razón de ser de su existencia.



Las relaciones que mediaron entre Leire y la Sede pamplonesa han interesado vivamente a los historiadores. Son dos historias entrecruzadas: algunos Abades de Leire o monjes ligados a la tradición cluniacense llegaron a hacerse cargo de la Sede episcopal; aunque no todos los casos están claros, podemos recordar a Jimeno (1005-1024), Juan (1054-1068) o Blasco Gardéliz (1068-1078).

El tema de la exención o no de Leire y otros monasterios de la autoridad del obispo fue objeto de demandas, litigios y cartas curiales emitidas en Roma (incluso consignadas en documentos falsificados). La enojosa historia de las relaciones entre Leire y la sede episcopal terminó, por fin, con una sentencia final favorable al obispo, en 1188, subsanando el despiste curial romano originado por un documento amañado en 1174. Por el contrario, en el caso de Irache, disponemos de los testimonios que confirman la sumisión jurídica del monasterio a la autoridad episcopal (1105) sin que mediaran más enfrentamientos ni pleitos durante la Edad Media.

Por parte de los obispos, aparte la voluntad de afirmar su sistema monárquico de gobierno, debió de existir el temor suscitado por el auge, probablemente desmedido, del sistema monasterial navarro, en cuyas manos se iba concentrando un poder señorial, económico y cultural manifiesto. Los datos fundamentales al respecto son hoy conocidos y fueron constatados en los inventarios de la Desamortización y Exclaustración del s. XIX. Algo diremos más adelante.

La introducción de las reformas de **Cluny** y **Císter** en Euskal Herria es fruto en buena parte de la política religiosa de la Corona navarra, y la relación cronológica de los grandes monasterios y sus reformas sucesivas nos ofrece un ritmo preciso, que se corresponde con los siglos XI y XII, con la novedad de que ya no se trata únicamente de varones sino también de monasterios femeninos.

Cluny nació en 909; el Císter vino casi dos siglos después (1098). En cuanto a los monjes estrictamente tales, la experiencia religiosa de Cluny se centró en la oración y la liturgia, y esa centralidad estuvo apoyada en una comunidad interna plural, dedicados los unos a la oración y los otros al trabajo (hermanos laicos). La extraordinaria personalidad religiosa y de gobierno de

sus primeros Abades aseguró la edad de oro de dos siglos de historia, sin olvidar a Pedro el Venerable que gobernó con mano firme aquel monasterio-madre (1122-1156), y que hizo que cerca de nosotros, en Pamplona, se tradujera el Corán al latín por el inglés R. Ketton (1143).

Cluny vino a ser un enorme centro monástico con cientos de personas, habitando en la cabecera monástica o a lo largo y ancho del señorío creado, extremadamente rico y poderoso, en bienes e influencia eclesiástica y política. No obstante, en Navarra, solamente San Adrián de Vadoluengo (Sangüesa) entró a depender jurídicamente de Cluny.

La **reforma del Císter** aspiró a equilibrar la relación de oración y trabajo, afirmó su voluntad de pobreza, dio magníficos ejemplos de espiritualidad y santidad (S. Bernardo), y en un breve siglo pasó de la vida más modesta y laboriosa a ser la Orden más poderosa y atractiva de la Cristiandad occidental, modelo de Orden no solo para ir ganando monasterios cluniacenses, sino también, en el momento del nacimiento de nuevas Órdenes religiosas en el siglo XIII, modelo a imitar o superar.

Pero también esta vez, “la carne que es flaca” hizo que los propósitos *ideales* vinieron a ser rebajados por la *realidad* (L.J. Lekai). La visión histórica oficial de los orígenes vino dada por el *Exordium parvum* (1119), cuyo contrapunto crítico de vidas ejemplares vino a ser el *Exordium magnum* (1198-1210); lo conocemos, gracias a la edición *princeps* hecha por Don Ignacio de Ibero, Abad de Fitero (Pamplona, 1603).

Con los monasterios *ex novo* como Fitero (Yerga, c. 1141), La Oliva (1150) e Iranzu (1174) para los monjes, y Tulebras (1157), Marcilla (1181) o Barria (c. 1200) para las monjas, la reforma cisterciense se hace presente en Navarra, y levemente en Bayona, afirmándose posteriormente la misma con las sucesivas reformas introducidas en monasterios preexistentes. Navarra terminará siendo cisterciense, aunque no sin resistencias (caso de Leire, desde 1237 hasta 1307). Los patrimonios y señoríos, que están ya cartografiados, visualizan bien la amplitud del fenómeno cisterciense navarro.

Tal fue el enraizamiento del monacato altomedieval en Navarra que, al constituirse las Cortes estamentales del Reino, los Abades de los grandes Mo-

nasterios tuvieron asiento en las mismas, formando parte del Brazo Eclesiástico.

La Familia benedictina, tan hegemónica finalmente en la Alta Edad Media, subsistirá hasta nuestros días, con sus decadencias y nuevas reformas (por ejemplo, con la Trapa nacida en el s. XVII), hasta la Exclaustración, y en la Restauración ulterior (en Leire, La Oliva, Belok, Lazkao, Estibaliz y también Cenarruza/*Ziortza*).

Vista esa historia, hay que recordar que el monacato vasco de aquellos siglos (s. IX-XII) no se agota en lo indicado; al contrario, otra dos Familias principales de la época dejaron huella y subsistieron largamente en Euskal Herria: la vinculada a la tradición agustiniana y la de las Órdenes hospitalario-militares.

Designamos como **Familia agustiniana** la que se rigió según la Regla de San Agustín, mucho más sobria esta, y menos minuciosamente normativa que la benedictina, lo que permitió que iniciativas de origen diverso (del clero secular y del medio social laico) tuvieran una acogida más receptiva para con quienes aspiraban a un servicio al mismo tiempo pastoral y social. Así sucedió en aquella versión altomedieval, y con otros matices institucionales también en la etapa mendicante agustiniana, desde los siglos XIII y XVI (OSA y OAR).

En primer lugar, no es de olvidar la posible presencia de ermitaños y beatas o *seroras* (*beguinas* se llamaron en los Países Bajos y Renania), que tuvieran por guía la Regla agustiniana y que los definiera como cristianos al servicio de la sociedad y la Iglesia. Esta voluntad de obrar individualmente, o de vivir en comunidad reglada pero flexible, se avenía bien con la Regla agustiniana. Aunque la historia altomedieval de nuestras *seroras* está por hacerse, la posterior documentada de la institucionalización formal apunta hacia aquellos orígenes.

El carácter comunitario agustino, bien reglado y expresamente instituido, gobernado por la Jerarquía eclesiástica, directamente dependiente del obispo, a veces exento de su autoridad, pero siempre aceptando la Regla de San Agustín lo encontramos en las Catedrales y Colegiatas, en Pamplona (s. XII-XIX,

1859) y Tudela (p. 1121-1236), pero, asimismo, en Aralar (1032, intermitente), Sta. Grazi (Zuberoa, p. 1083), Roncesvalles/*Orreaga* (1132-1984), Armentia-Vitoria (s. IX-XI) y en Cenarruza/*Ziortza* (Bizkaia, 1379-80).

Es de destacar que las comunidades de Canónigos Regulares de la Catedral de Pamplona y de la Colegiata de Tudela viven y actúan en y desde núcleos urbanos, mientras el resto de las Colegiatas y el Premontré se ubican en zonas rurales; en Navarra llama la atención que pertenezcan a la Montaña pirenaica, mientras los monasterios benedictinos se sitúan en la Navarra Media y la Ribera.

No hace falta decir que Aralar y Roncesvalles tienen, además, un carácter romero y santuarial, con peregrinos, no sólo del Camino de Santiago, sino también de origen comarcal o inter-comarcal autóctono. En la ocupación religiosa del espacio, les ha favorecido su ubicación en la montaña (*in Excelsis*), revistiendo a la peregrinación rasgos penitenciales añadidos, y generando un devocionario simbólico popular de vigencia inter-generacional.

La familia canonical agustina no se redujo a Navarra, y podemos constatar la fundación monástica de San Agustín de Etxebarria, en Elorrio (Bizkaia), puesta en pie por los condes de Durango (1035), en fecha incluso anterior al priorato de Artajona (1084).

Para completar esta forma de institución canónica hay que mencionar expresamente la Orden Premonstratense (1121), agustina, con sus monasterios de Urdax/*Urdazubi*, en Navarra (1210), y Lehonce/*Lehuntze*, en Labort/*Lapurdi* (1170), y enclaves dependientes (Behaune, Phagola o Suberno/Urruña).

El Premontré fue la primera propiamente Orden religiosa, es decir, una Orden con Capítulos y Superiores generales, un gobierno central para todos, distritos provinciales (*circarias*), y aprobada como tal en 1126.

Por último, digamos que la constancia documentada de comunidades agustinas femeninas se hace esperar hasta la Baja la Edad Media.

Aunque en el recuerdo actual del Alto Medievo se nos extravía fácilmente el recuerdo de las mismas, este es el lugar para constatar el pasado efectivo de

las Ordenes hospitalario-militares. En Euskal Herria peninsular, la Orden de Malta y el Temple ganaron un espacio que debe ser tenido en cuenta.

La **Orden de Malta**, que en su origen fue la de Hospitalarios de San Juan de Jerusalén (c. 1075, anterior por tanto a la I Cruzada, y entonces de carácter meramente asistencial), recibió su refrendo papal en 1113. A pesar de todos los avatares de la historia esta Orden Hospitalaria ha perdurado hasta nuestros días, por encima de los múltiples traslados de su sede central, el carácter militar añadido, las pérdidas bélicas, las exclaustraciones, la invasión napoleónica y la colonización británica de Malta.

Hoy tiene su sede central en Roma, y acaba de renovar sus Constituciones (*Carta Constitucional*, 1997), disfruta de un reconocimiento jurídico internacional y mantiene relaciones diplomáticas con 43 Estados. Su ideario actual ha recuperado la vocación original de servicios humanitarios, excluyendo acciones armadas y utilizando la vía pacífica de las ONG. En su dirección y máximas responsabilidades internas figuran personalidades de la economía, la política y la cultura.

Esta Orden de San Juan de Jerusalén en la Edad Media (y Orden de Malta, desde 1530) data en Navarra desde 1120, y en el mismo s. XII tejió ya la primera presencia en la geografía del Reino. En la primera y segunda década del s. XIV, se le donarían parte de los bienes del Temple suprimido. Su larga historia entre nosotros y la amplitud de su inalterable patrimonio aquí han atraído la atención de la historiografía reciente, desde García Larragueta en 1957 hasta la actualidad.

Los miembros de la Orden llegarían en Navarra a un centenar al cabo de unos decenios, y puede estimarse que en cada Casa había 10 ó 15 caballeros hospitalarios; eran muchos más los donados, pero muchos menos las freiras. No hubo grandes centros, siendo los hospitales de Barañáin y Bargota (Mañeru) los centros principales. Empero, a lo largo y ancho del reino, el Hospital dispuso de 22 encomiendas con bienes en 250 localidades, así como 15 ciudades y villas, 8 monasterios, iglesias y varias casas.

Un rosario cronológico de pueblos figuran en esa relación: Astrain, Larraya, Sangüesa, Cizur Menor, Estella o Leache, Novillas, Urzante, Cabani-

llas y Fustiñana; hubo encomiendas de gestión comarcal en numerosas localidades. No estará de más recordar que en la capilla de la “lengua” de Aragón, se evoca expresamente la presencia navarra, en la catedral de San Juan, de la Valletta, y recordar asimismo a un navarro, Maestre General de la Orden para toda la Cristiandad, con sede en Malta: Martín de Redín (1657-1660).

Al contrario que en el Temple, hay que decir que en la vocación y vida de los Hospitalarios de San Juan predominó, aun en sus dos primeros siglos, la vertiente asistencial frente a la militar; y finalmente, vino a ser exclusivamente asistencial y económica: asistencial, en los hospitales que regentaran, y económica, en toda la geografía de la Cristiandad y de Euskal Herria para solicitar ayudas y administrar bienes para Tierra Santa (*imposiciones anuales o respnsiones*). Lo que no obsta, para que fueran los defensores armados de Malta en el Mediterráneo, desde 1530 hasta 1798, en un punto de interés geoestratégico común para la Cristiandad.

El manuscrito navarro de los Estatutos de la Orden, editado por Ciérbide, recoge una sucesión de textos oficiales (1176, 1181, 1262...) que nos muestra los ideales de los sanjuanistas, Estatutos que para nosotros resultan un testimonio precioso de la vida práctica de aquellos monjes-caballeros.

El **Temple** (templarios), más joven que la Orden Hospitalaria, vivió una historia breve, tanto en la Cristiandad (1119-1312) como en Euskal Herria (1134-1307), pero dejó una leyenda inagotable que ha llegado hasta nuestros días. Ya el viajero Benjamín de Tudela constató hacia 1165 la pujanza del Templo en Jerusalén, y dice que “allí descansan los caballeros, y de él salen trescientos caballeros diariamente para guerrear”.

Fue tal el éxito del Temple en el Occidente cristiano que del mismo vino su ruina, pues los bienes acumulados y los intereses suscitados se aliaron para eliminarlo en un proceso que la Historia recuerda como un escándalo político-judicial, en el que la tortura y la muerte fueron protagonistas de primer orden.

La leyenda del Temple, que ha sido fuente “historiográfica” tan fecunda por doquier desde siempre, ha señalado multitud de supuestos enclaves templarios en Euskal Herria; pero es en Navarra donde sí hay constancia documentada de los mismos.

El estado actual de nuestros conocimientos sobre el Temple en Euskal Herria ha sido definido por Gonzalo Martínez, en los siguientes términos: “En el País Vasco [habla de las Vascongadas], ninguna fuente histórica ni ningún documento nos permite afirmar la más mínima presencia templaria; es cierto que algunos historiadores locales, sin aducir prueba alguna, atribuyen a los templarios algunas iglesias o monasterios en Guipúzcoa o en Vizcaya” (G. Martínez Díez).

Otro es el caso de Navarra. Se conoce una donación hecha al Temple en 1133 en la comarca de Tudela. Tras la Muerte del Batallador (1134), García Ramírez (1134-1150) y Sancho el Sabio (1150-1194) favorecieron generosamente a los templarios del Reino. Se amplió su patrimonio en Funes (1140) y Ablitas (1146), Los Arcos (1148) y la “población vieja” de Puente la Reina (1146), donde el Temple se estableció con una encomienda y su convento al servicio del Camino de Santiago.

Hoy día la iglesia y convento del Crucifijo de Puente la Reina son el testimonio más vivo de la pujanza medieval de los templarios en todo el antiguo reino. Fueron el anticipo de otras numerosas donaciones que llegarían a sus manos en las décadas siguientes del mismo siglo XII desde Astrain hasta Cortes, extendiéndose hasta Sada, Eslava o Artieda.

Goñi Gaztambide ha dado este balance final: “El prior residía en el Convento del Crucifijo de Puente la Reina, y habrá encomiendas en Ribaforada y Aberin. Otras casas y encomiendas que se les atribuyen —como las basílicas de Rocamador, en Estella; nuestra Señora de las Arcas, cerca de Falces, y nuestra Señora de Eunate, junto a Obanos, así como una casa en Echávarri— nunca pertenecieron a la orden”.

Tras la supresión del Temple (1312), la Orden de San Juan de Jerusalén fue la principal favorecida en el reparto de sus bienes.

### **III. DE MONASTERIOS A CONVENTOS (SIGLOS XIII-XV)**

De Monasterios a Conventos: ese fue el cambio más visible y práctico en el siglo XIII. Junto a los monasterios rurales de la Alta Edad Media aparecieron los conventos urbanos de frailes, sin Abades pero con Ministros y Priors



de nuevo cuño, jurídicamente organizados como “Órdenes”, es decir, con Conventos que formaban parte integrante de Custodias, Provincias y Órdenes, jurídicamente como tales; gobernadas estas por asambleas capitulares de carácter general y gobierno central, con Reglas adaptadas al caso (dominicos) o con paradigma nuevo (franciscanos); todos ellos con un evangelismo declarado, acogidos inicialmente a habitáculos modestos, con un proyecto de itinerancia predicadora y mendicante. Así nacieron las Órdenes Mendicantes, con rasgos novedosos, y gozaron de larga vida en la Baja Edad Media y hasta nuestros días.

Las Órdenes Mendicantes, oficialmente reconocidas así, fueron cinco en la Baja Edad Media: Frailes Menores (franciscanos, 1209), Frailes Predicadores (dominicos, 1216), las Órdenes de Ermitaños de San Agustín (agustinos, 1256), Ermitaños del Monte Carmelo (carmelitas; segunda mitad del s. XIII) y la Orden de Frailes Servidores de la Virgen María (servitas, 1424, 1487). Más adelante, este número se completaría con varias otras Órdenes aprobadas con el estatus de Mendicantes.

La novedad de las sociedades bajomedievales a las que los Mendicantes desean atender puede captarse desde su demografía, sociología, economía, poblamiento urbano y configuración política y diocesana de su tiempo.

La aceleración demográfica de la Edad Media europea occidental sitúa su tramo más alto entre 950 y 1250, con un crecimiento sostenido otros cien años más, hasta la Peste Negra (1348-1350). En la distribución de esta demografía ascendente hay una novedad que se debe subrayar: aparecen más ciudades, villas, bastidas, municipios, comunas, burgos, arrabales; todos ellos significan no solo un reagrupamiento de habitantes, sino también un reconocimiento de derechos cívicos privilegiados (Cartas-puebla), la recreación de funciones socio-económicas nuevas (gremios) y religiosas (nuevas Parroquias y Órdenes).

Italia o Flandes son precursores, pero algo más tardíamente vienen en el mismo proceso de cambios la Península Ibérica y Euskal Herria. En Navarra, Estella/Lizarra (1090) se adelanta con el Fuero de Jaca, se conceden Fueros a Olite (1143), Los Arcos (1176), Villava (1184). Y la red urbana se amplía: San Sebastián (1180) en la costa guipuzcoana y Vitoria (1181) en la Llanada



alavesa; Hondarribia (1203) con Alfonso VIII de Castilla. A mediados del s. XIII (1256), Alfonso X el Sabio equipó de villas la ruta al mar: Salvatierra, Segura, Villafranca, Tolosa. Con un cierto retraso llegan las vizcaínas: Balmaseda en 1200, Orduña en 1229, Bermeo y Plencia entre 1214 y 1236, Bilbao en 1300, etc. Hacia 1383, con la fundación de Urretxu quedó diseñado el primer mapa general de las villas guipuzcoanas.

Tras la aparición de los Mendicantes en la primera mitad del s. XIII, las principales poblaciones navarras, así como Vitoria y Bayona, les abrieron sus puertas; mientras Bizkaia y Gipuzkoa lo hicieron en los siglos siguientes, como veremos. El testamento de Teobaldo II (1270) muestra suficientemente la presencia general de los Mendicantes en el Reino, ya que va señalando uno por uno los Conventos establecidos o en vías de fundación, a los que se hace alguna donación dineraria.

Las nuevas formas de convivencia iban imponiendo modos nuevos de relación políticamente correcta entre vida religiosa y sociedad cristiana, en una sociedad que se salía ya del esquema feudal, que promovía la libertad personal en las villas, una relativa participación política en los Concejos comunales y la economía industrial y monetaria. Todo ello muy dentro de lo que era la sociedad de Cristiandad.

Fue la oportunidad de los Mendicantes, pero no sin exigencias, porque los movimientos reformistas de la época, desde los *umiliati* lombardos (canónicamente aceptados, 2001) hasta los cátaros del Mediodía occitano (combatidos con las armas, 1209-1229), y los propios Mendicantes, reclamaban la vuelta al Evangelio y a la pobreza personal e institucional.

A lo que se ve en el capítulo sobre “Modo de servir y trabajar” de la I Regla escrita (1221), Francisco de Asís (1182-1226), como seguidor del Evangelio, intuyó los riesgos de la monetarización de la economía urbana en la vida comunitaria y personal de sus frailes, prescribiendo que “por el trabajo pueden recibir [los frailes] todas las cosas que son necesarias, menos dinero” (1R 7, 7).

El ejemplo de la pobreza y la predicación del Evangelio serán dos de los elementos de acción para una espiritualidad evangélica renovada, tanto para

el *Poverello* como para Santo Domingo de Guzmán (1175-1221). Este, un canónigo, subrayará la necesidad de la preparación teológica para ello, y los dominicos se entregarán seriamente al estudio.

Francisco, mero diácono, abogará por la sencilla libertad del cristiano que puede invitar a las gentes al cambio de costumbres (por tanto, predicación no dogmática, sino moral). Sin embargo, también para el fraile menor el estudio podía ser necesario y conveniente, tal como indicaba Francisco a Antonio de Padua: “Me agrada que enseñes la sagrada teología a los hermanos, a condición de que, por razón de este estudio, no apagues el espíritu de oración y devoción, como se contiene en la Regla”. Con ese espíritu evangelizador, los frailes se multiplicaron por pueblos y aldeas.

Al aludir a la predicación y la pobreza hay que recordar, asimismo, la voluntad de *itinerancia* de las dos primeras Órdenes Mendicantes: desde los conventos urbanos, y eventualmente desde los eremitorios, se acude a la sociedad urbana de artesanos y comerciantes sin olvidar el mundo rural de agricultores, pastores y ganaderos, porque a todos los cristianos se les debe la predicación de la Palabra. Pero hay que hacerlo en pobreza y humildad: los frailes esperan la posibilidad de trabajar con ellos y ser libre y honestamente retribuidos por el trabajo, y en el peor de los casos recibir alguna limosna.

Servicio, trabajo y limosna dieron paso a una economía conventual alejada de la que se desarrolló en el monacato benedictino precedente. Los gastos extraordinarios de las construcciones o la donación de inmuebles para los nuevos conventos siguieron dependiendo de bienhechores regios, nobiliarios o adinerados (peligrosa dependencia), pero los ingresos de la vida ordinaria y diaria provinieron del huerto contiguo, del trabajo remunerado en especie y de la limosna caritativa, sin contrapartida.

En el mundo de la cultura, los frailes podían ser “idiotas” e incultos; no obstante, hay que recordar que pronto llegaron a estas Órdenes algunos ilustres profesores universitarios, y las propias Religiones (cada vez más clericales) vieron la necesidad de que sus futuros sacerdotes estudiaran previamente en Centros adecuados. Para ello, crearon Estudios Generales, Provinciales y Conventuales propios. Entre nosotros, dominicos y franciscanos abrirían Estudios de diverso nivel, al menos en Pamplona, Estella o Vitoria.

Las Universidades medievales tuvieron su origen por lo general en Estudios Generales preexistentes, fruto de iniciativas sociales (asociación de maestros y estudiantes) o institucionales (civiles o eclesiásticas): Bolonia, 1088; Oxford, 1096; Cambridge, 1209; Paris, 1215; Palencia, 1208; Salamanca, 1218; Montpellier, 1220; Padua, 1222; Coimbra, 1308; Cracovia, 1363; Viena, 1365, etc. Estuvieron, además, muy ligadas al Papado, tal como sucedía, en otro orden, con las Órdenes Mendicantes.

En este contexto cultural no es extraño que la Filosofía y la Teología escolásticas de la Baja Edad Media resulte incomprensible sin la contribución intelectual de estas Órdenes y sus grandes figuras. Sus espléndidas historias teológicas nos las ha examinado y expuesto E. Gilson (1884-1978). Entre nuestros teólogos vasco-navarros podemos recordar a Pedro de Atarrabia (†1347) o Martín de Guetaria (†1449), finalmente obispo de Lectoure.

La geografía de frailes mendicantes en los siglos XIII-XV necesita un toque de atención. La implantación de estas Órdenes fue desigual en los diversos Territorios de Euskal Herria, y no coetánea en todos ellos: geografía y cronología fueron muy dispares para los varios Institutos Religiosos y para nuestros Territorios Históricos.

Las capitales Pamplona, Vitoria y Bayona vinieron a ser tempranamente mendicantes, con la presencia de frailes y monjas. Llama la atención la numerosa presencia mendicante en Bayona, a tenor del cuadro conventual medieval descrito por Veillet, a comienzos del siglo XVIII, con franciscanos, dominicos, agustinos y carmelitas.

Fuera de las capitales, el conjunto navarro se anticipó en más de un siglo al resto de los territorios: por ejemplo, en Olite (franciscanos, *a.* 1243; antonianos, *a.* 1274), Sangüesa (franciscanos, *c.* 1250; mercedarios, *c.* 1250; carmelitas, *c.* 1277), Estella (dominicos, 1258; franciscanos, 1265; agustinos, 1295; mercedarios, *a.* 1296), Tudela, (franciscanos, 1266; mercedarios, *a.* 1317; antonianos, 1383). Todo ello completándose con Tafalla (franciscanos, 1468).

Mientras, Bilbao/Abando, futura capital, fue ajeno a este proceso mendicante hasta mediado el siglo XV (Abando/San Mamés, 1446), habiéndole to-

mado la delantera en el Señorío el Convento franciscano de Bermeo “*caput Biscaye*” (1357, primer Convento de varones en Bizkaia), Burceña-Baracaldo (mercedario, 1384) y el convento-eremitorio franciscano de Izaro (1422).

Así, en Bizkaia se establece la primera plataforma mendicante, que se completará entre los franciscanos con Orduña (franciscanos, 1471) y San Francisco de Bilbao (1475). Por el momento, Gipuzkoa tan solo tuvo un breve apéndice inicial en el Arantzazu mercedario (1493).

La presencia mercedaria medieval en Bizkaia y Gipuzkoa no debe extrañarnos en un país cuyos hombres de mar navegaban ya, no solamente en el Atlántico, sino también en la navegación comercial mediterránea ya por los años 1460, según testimonios notariales genoveses (Heers), pero igualmente en un Mediterráneo de piratas y corsarios magrebíes y turcos. La Merced era redentora de nuestros marinos cautivos.

Álava, aunque temprana, no conoció la misma expansión: Laguardia (dominicos, 1391), Labastida (mercedarios, p. 1419; franciscanos, 1447), Sta. Cruz de Campezo (franciscanos de Piédrola, 1447), Badaya (jerónimos, 1407; agustinos, 1472). Sirvan los datos hasta una información más completa.

Al término de esta andadura por la Baja Edad Media, es obligado afirmar, en esta etapa de tres siglos, la existencia de los Institutos Religiosos femeninos, sin olvidar las fundaciones claustrales femeninas del s. XII (Tulebras, Leire-San Cristóbal, Barria, que ya han sido mencionadas). Con ello dejo para mejor ocasión la referencia a las *reclusas* o *emparedadas*, que existieron también en el País, y a las *freiras* de las Órdenes Hospitalarias (subsistentes hoy en la Encomienda de las hospitalarias de San Juan de Salinas de Añana, Álava).

Quiero explicitar la vinculación social y popular de los orígenes de muchos de estos Monasterios o “iglesias”, nacidos en el seno de la sociedad local, atendiendo a necesidades ineludibles de la anteiglesia, barrio, municipio o villa, como la educación infantil (catequesis y escuela), servicio sanitario, atención a la ancianidad, cuidado de ermitas e iglesias, etc., unidos para ello sucesivamente en una vida común, sin votos o con ellos, inspirándose, por ejemplo, en la Regla de San Agustín o en la de la Tercera Orden regular de Sta.

Isabel, con algún reconocimiento jurídico por parte de la Iglesia y finalmente con una constitución jurídica formal que los adscribía a la obediencia de una Orden Religiosa.

El capítulo final de este largo o variado proceso medieval se daría en el Concilio de Trento y la aplicación de sus normas a los numerosos beaterios de Euskal Herria (1563-1620). Es un desenlace que bien merece una reflexión atenta del historiador, desde la perspectiva de las relaciones de Iglesia y sociedad, así como a la luz de la historia inmediatamente posterior de la Iglesia Católica, desde Trento al Vaticano II.

#### **IV. EDAD MODERNA, REFORMADA Y NUEVA (SIGLOS XVI-XVIII)**

La Edad Moderna, en general, iba a traer eventos y programas de envergadura inesperada, ya inmediatamente, ya en su tramo final. Se pueden enumerar etapas y hechos más indicativos, que por presencia o ausencia iban a alcanzarnos: el Renacimiento con su Humanismo cristiano o no (críticas erasmianas al monacato), Encuentro y evangelización de los pueblos (América, Asia), Reforma evangélica antimonástica (Protestantismo), Contrarreforma católica (tridentina y postridentina) con la Reforma general de las Órdenes precedentes (carmelitas y franciscanos), la institución de Órdenes nuevas de clérigos regulares (Compañía de Jesús), la asunción institucional religiosa de tareas sociales por parte de Órdenes y Congregaciones religiosas (tareas educativas, socio-asistenciales y sanitarias).

Subrayemos los éxitos de la Edad de Oro español (s. XVI), con todas sus reformas de lo heredado, y con Teología y espiritualidad renovadas (místicos), con una decidida voluntad reformadora y contra-reformadora, y un clero secular y regular de enorme pujanza, bajo la mirada del Patronato Regio desde los Reyes Católicos (regalismo) y acuerdos de gobernanza con los Institutos religiosos en España y sus territorios.

Y, a continuación (s. XVII), hubo señalados éxitos también de la Edad de Oro francés bajo un gobierno eclesiástico concordatario (1516), tanto en política como creando nuevos modelos congregacionales activos (Compañía de María, de Lestonnac; Hijas de la Caridad, de Sta. Luisa y S. Vicente de Paúl; visitandinas y ursulinas, implantándose en Iparralde), regalismo absolutista

(Iglesia Galicana) y debate religioso (jansenismo), florecimiento de escuelas de espiritualidad renovada que tuvieron pronto eco en la literatura euskérica de Iparralde: San Francisco de Sales, con su *Philotea*, tres veces traducido al vascuence (1664, 1749, 1821), como el *Télémaque/Telemake*, de Fénelon (1651-1715), traducido más tarde (c. 1882), etc.

La emancipación cultural del laicado, ya manifiesto en el Humanismo renacentista, se fortaleció con los Descubrimientos, las Ciencias y la Filosofía modernas. Con el siglo XVIII, las críticas religiosa y anticongregacional alcanzan gran vigor y acritud en los medios intelectuales (ideologías), políticos (proyectismo ilustrado) y económicos (burguesía emergente).

Las Órdenes y Congregaciones religiosas, bien acomodadas en sus estructuras y las fidelidades sociales de Cristiandad, gozan largo tiempo de la bienquerencia institucional y popular, mientras paso a paso ideas críticas y reivindicativas abren camino no solo a la ideología correspondiente, sino también a un paradigma práctico de actuación política al servicio de otros intereses. Estamos en el s. XVIII, en vísperas de la Revolución Francesa (1789).

Durante la Edad Moderna, los Institutos Religiosos fueron objeto de la atención vigilante de reyes, nobles y pueblo (cada uno con su prisma de valores e intereses), e igualmente de la Iglesia romana y los obispados, de los propios religiosos y sus jerarquías, de pensadores y proyectistas, y de los críticos y enciclopedistas. Los Institutos vivieron “fuera del mundo”, pero muy dentro de él de un modo u otro.

De ahí, que la historia moderna de los Institutos resulte una época de transición del Antiguo Régimen –gestado durante los siglos medievales– al Nuevo, encarnado este en la Revolución y el Liberalismo. Los Institutos vivieron en ese contexto, si no en la conciencia de sus religiosos, sí en el trasiego institucional de ideas y realidades entre Iglesia y sociedad.

En las décadas finales de la Edad Media era manifiesta la efervescencia reformativa entre los religiosos, y muy viva precisamente en la Familia religiosa más numerosa, la franciscana. La Observancia de la misma, iniciada a fines del s. XIV, fortalecida y difundida a lo largo del XV, con reformas menores acogidas en su seno, ganó en consistencia interna y en protectores poderosos.

La historia reformadora del franciscano observante F. Jiménez de Cisneros (1436-1517), confesor y consejero real y Regente por dos veces, ilustra bien los cambios que traía consigo la Observancia, y no solo para la Familia franciscana, sino para las Órdenes peninsulares en general. El modelo observante sería el que se correspondería de forma satisfactoria con la política religiosa de los reyes, reafirmada también por parte del Papado, una vez constituida una unidad jurídica nueva para dicha Familia religiosa, de acuerdo con la Bula *Ite vos*, de León X (1517), que optó por pasar a la Observancia la representación jerárquica de toda la Familia franciscana.

Tanto en Francia como en España, se abrió un proceso de transferencia de poderes compartidos entre Roma y las dos Coronas, proceso en el que diversos Concordatos y sucesivos y variados acuerdos bilaterales, más o menos parciales o generales, terminarán creando Congregaciones hispanas autónomas dentro de cada Orden, con alternancia cismontano/ultramontana en los Generalatos, autonomía de gobierno en la Península, situación a la que se añadía, bajo la Corona hispana, el régimen del Patronato Regio para la evangelización extra-metropolitana tanto para el clero regular como para el secular.

En la metrópoli, franciscanos, benedictinos, cistercienses y jerónimos tuvieron en el s. XVI Congregaciones hispanas separadas; carmelitas descalzos y hospitalarios de San Juan de Dios las tuvieron en los s. XVII-XVIII, y con Floridablanca, mercedarios y trinitarios descalzos, agustinos recoletos, cartujos, teatinos, basilios y camilos se vieron también divididos del mismo modo (1782, 1792); con Godoy se impuso también la misma fórmula a dominicos y escolapios españoles (1801). Y el proceso se ratificó con la Bula *Inter graviores* (1804), que en épocas de bonanza diplomática estuvo vigente hasta la II República española (1931).

Mientras se ponían, así, las bases jurídico-políticas de reforma y gobierno para los Institutos Religiosos, el XVI vino a ser el siglo por antonomasia de dichos cambios en Castilla, Aragón y países ultramarinos que se fueron conquistando.

Como puede suponerse, las Órdenes religiosas establecidas en Euskal Herria, fueron alcanzadas por las Reformas internas de los propios Institutos y por las decisiones tomadas entre los Pontífices y las Coronas (1493-1495).



A. Uribe consagró un capítulo entero sobre cómo se hizo el trasvase del Conventualismo o Claustra a la Observancia en los conventos franciscanos de las Vascongadas (1490-1524). Los conventuales navarros, aún supervivientes, fueron suprimidos en 1567, por una orden acordada entre Pío V y Felipe II (Fernández Gallardo). Aunque los pormenores de cuándo y cómo sucedió tal cambio debe estudiarse en cada Orden, la cronología y los procedimientos jurídicos y operativos fueron comunes a todas las Órdenes.

Junto a nuevas implantaciones locales y Reformas que atañían a las Órdenes antiguas, los siglos XVI-XVII trajeron consigo en la Iglesia la fundación de otras Órdenes y Congregaciones. Todo ello tuvo repercusiones inmediatas también en Euskal Herria, alcanzando ya a todos los Territorios de la misma.

García Oro nos ofreció el panorama completo de las Reformas habidas en este siglo entre las Órdenes, y en los Monasterios y Conventos de nuestras tierras (Arantzazu, 2003: 555-567). El proceso por el que el Conventualismo o Claustra fue absorbido o eliminado por su integración en la Observancia fue largo en la Península (1475-1598).

En nuestro caso, se añade, además, el conflicto armado, nacido con la ocupación y anexión del Reino de Navarra a la Corona castellana (1512-1515), hecho que dio lugar a la destrucción de Conventos (órdenes de Cisneros) y búsqueda de seguridades político-institucionales en las Órdenes. Por una parte, en las Órdenes pesaba, según territorios, la tradición navarro-aragonesa (resistencia de claustrales a propuestas guiadas desde la Castilla observante), y por otra, el conflicto político-doctrinal de la Reforma calvinista de Ultrapuertos, a partir de 1559, conectada con las Guerras de Religión francesas (1562-1594).

Las Reformas siguieron el ritmo marcado por ambas Coronas: Navarra primeramente por sí misma y con Aragón, y a partir de los 1520, desde Castilla; las Vascongadas, desde diversas Reformas castellanas e iniciativa de su Corona. Ya de antes y posteriormente, la política de los Reyes Católicos y de Felipe II, este en el contexto de la Contrarreforma, fueron determinantes del cambio reformador.



Reformas disidentes, nacidas en sendas Ordenes medievales, iban a revestir una importancia especial en Euskal Herria, las de los franciscanos capuchinos (1528) y de los carmelitas descalzos/as (1562, 1593); junto a ellos ocupa un lugar señalado en nuestra historia la Compañía de Jesús (1540), cuyo fundador fue hijo de nuestra tierra: Iñigo de Loyola. De ellos hablaremos algo más adelante, dando paso ahora al franciscanismo del momento.

La Familia franciscana fue hegemónica numéricamente en la Edad Moderna de Euskal Herria, en razón de su pasado medieval superviviente y de las nuevas fundaciones de los siglos XVI-XVII. Ese desarrollo exigió la erección de la llamada Provincia de Cantabria (1551), al independizarse de la observante de Burgos las Casas vascongadas y algunas castellanas para formar una nueva circunscripción de gobierno. San Francisco de Vitoria vino a ser la sede del Ministro provincial, y continuó como tal hasta la exclaustación, pese al alto significado que alcanzarían San Francisco de Bilbao (1474) y el Convento-santuario de Arantzazu (1501).

Al término de la Edad Moderna, esta primera Provincia de Cantabria, sumaría 28 Conventos de frailes; ellos y las monjas franciscanas (clarisas, concepcionistas e isabelinas) quedaron bajo la jurisdicción del único Ministro Provincial. 10 de los conventos de frailes de la Provincia de Cantabria estaban ubicados fuera de Euskal Herria, mientras los Conventos navarros terminaron estando (1602...) en la Provincia religiosa de Burgos.

En resumen: en Vascongadas, Navarra e Iparralde durante la Edad Moderna hubo, al menos (no es una suma exhaustiva), 27 Conventos de frailes franciscanos. Navarra y Bizkaia llegaron anticipados y completaron sus respectivas redes de Casas ya en la Edad Media, con la circunstancia de que Lekeitio tuvo una historia breve (1617-1650); Álava, de primera hora en Vitoria (a. 1236), hubo de esperar a los siglos XV y XVII para coronar su geografía franciscana (Puebla de Arganzón, 1615; Gasteiz-Vitoria *Purísima*, 1648); Gipuzkoa cubrió tarde pero rápidamente su cupo en poco más de un siglo (1501-1610, desde Arantzazu, Sasiola, Elgoibar, Tolosa, Mondragón a San Sebastián y Zarautz). Es conveniente no olvidar que cada Monasterio femenino de clausura contaba en la edad Moderna con su capellán o capellanes franciscanos.

Bayona, generosa y pronta al acoger a los Mendicantes, tuvo sus franciscanos (*cordeliers*) y clarisas ya en el siglo XIII, y la urgencia trágica de solventar pastoralmente el problema de la brujería y poner coto a los tribunales represivos, aconsejó, sin duda, al obispo Etxaus dar entrada a los recoletos (*recollets*) en Ziburu (1611), Convento de reunión para el clero de San Juan de Luz-Sara; coetáneamente, debió de responder a razones similares la fundación de los capuchinos en Bayona (1615).

Tenemos estadísticas de los frailes que vivían en los Conventos indicados de Euskal Herria peninsular en la Provincia de Cantabria, para los años 1585 (sumando también dos Conventos navarros), 1680 y 1768 (sin aquellos dos). Las de 1585 suman en los 19 Conventos de frailes de aquel momento 361 religiosos, que en 1680 vinieron a ser 491; finalmente, en 1768 la suma de los mismos Conventos masculinos alcanzaba a 693 moradores religiosos.

En 1585, los Conventos de más moradores eran los de San Francisco de Vitoria, Bilbao y Pamplona con 40 religiosos cada uno; la mayoría de los demás oscilaba entre 20 y 30. Un siglo después, en 1680, Arantzazu había tomado con creces la delantera a todos, con 80 miembros en su Comunidad, y el más modesto era Izaro, con 12.

Visto el desarrollo previsible del personal, en 1700 se hizo un cálculo oficial de cuál podía ser el número de religiosos que sustentara cada “nación” en sus Casas de las Vascongadas, y se dio por aceptable la cifra de 540 religiosos: Álava 167, Bizkaia 180, Gipuzkoa 193 (para la Montaña se suponían otros 212).

En cuanto a las religiosas (clarisas, concepcionistas e isabelinas) se calculaba que en sus 21 Monasterios de las Vascongadas (Álava 3, Bizkaia 9, Gipuzkoa 9) resultaba aceptable la cifra total de 572 monjas (Álava 119, Bizkaia 212, Gipuzkoa 241), cifra aconsejada en 1700, que superaba el de los frailes de la misma demarcación vasca de la Provincia de Cantabria.

En 1768 el cuadro general muestra un aumento de moradores en todas las Casas, en Bilbao y Arantzazu con 90 y 95 religiosos respectivamente, y llama la atención la novedad de Labastida en Álava, ya Casa de Estudios, con 49 religiosos de Comunidad, y Tolosa con su Colegio de San José y 46 frailes. De-

bemos concluir, por tanto, que demográficamente el s. XVIII es el de cifras más altas, al estilo que sucedió en la Compañía de Jesús, por ejemplo.

La estructura y organización internas de esta Provincia se adecuaron a la pluralidad institucional y social de la sociedad en que se insertaba la misma, de forma que los Territorios Históricos figuraron en la Provincia Religiosa como “naciones” y en ella rigió la así llamada norma “cuatripartita”, en la que cada “nación” tenía sus Conventos “mayores” de estudios, noviciados, y Conventos menores, con una distribución territorial precisa. En cuanto al reparto en los cargos provinciales, desde 1613 se observó rígidamente la alternancia establecida con el orden sucesorio acordado de Álava, Bizkaia, Gipuzkoa y la Montaña.

En relación a las tareas y cometidos de que se hacían cargo los Conventos masculinos es preciso romper la imagen de que se reducían a la oración y la liturgia, al confesonario y la predicación, ya que el espectro de quehaceres de cada Convento podía alcanzar, con intensidad distinta en cada caso, a la creación y guía de asociaciones laicales (Cofradías, Tercera Orden, etc.), a Escuelas de Primeras Letras y Artes, Centros Formativos para los aspirantes a la Orden, y Escuelas de Filosofía, Moral y Teología para religiosos y seglares, así como a Coros y Capillas musicales, sin que faltaran tampoco religiosos escritores (Bilbao, Arantzazu, Zarautz), compositores (archivos musicales), organeros y maestros de obras. Los Conventos fueron también lugares de Arte con su arquitectura y artes plásticas (Bermeo, Tolosa, Vitoria, etc.), las más de las veces obra de artistas seglares (por ejemplo, A. Blocklandt, 1577, en Zarautz; A. Bengoetxea, c. 1615, en Tolosa, G. Hernández, en Arantzazu). Rz. de Larinaga dio razón de ello, en *Homenaje* (1934).

En el ámbito de actividades culturales con más proyección social se pueden recordar los Conventos de las Capitales (con actividad más destacada en Vitoria y Bilbao), así como en Arantzazu. Con la supresión de la Compañía de Jesús, el Colegio San José de Tolosa vino a ser, a tenor de lo señalado por Landázuri, la Escuela Superior más reseñable de Gipuzkoa, dado que Oñati y su Universidad no eran de la jurisdicción de la Provincia.

Una vez reseñada brevemente lo que atañía a los franciscanos observantes, hay que volver la vista a otras Órdenes que fueron novedad más manifiesta

en nuestra Edad Moderna. Siguiendo el orden cronológico de implantación en el País, por la envergadura misma de sus presencias aquí y por razones prácticas de exposición, voy a prestar alguna mayor atención a tres casos: la Compañía de Jesús, la Orden capuchina y el Carmelo teresiano.

En el nacimiento de la Compañía de Jesús hubo dos vasco-navarros en el grupo fundacional, Iñigo de Loyola (1492-1556) y Francisco Jaso, de Javier (1506-1552). Por su parte, el Conde de Gandía y futuro tercer Prepósito General, Francisco de Borja (1510-1572), al entrar en la Orden, encontró su discreto refugio en Oñati, y celebró su primera Misa en Bergara (Gipuzkoa, 1551).

El perfil espiritual de la Compañía se expresó en los *Ejercicios Espirituales* (1522-1548), la *Fórmula del Instituto* (1539), el *Examen General* (1546), las *Constituciones* (1552) y en el *Diario espiritual* ignaciano, de signo más personal (a. 1556). Las Constituciones dieron un preciso y detallado cuerpo legal de gobierno (827 puntos normativos), y vinieron a ser un instrumento que, a pesar de la pronta dispersión geográfica de los miembros de la Compañía, sirvió eficazmente para mantener la cohesión universal de la Orden.

Las prácticas de gobierno que siguieron, al comunicarse todos epistolarmente desde/hasta el centro romano del Prepósito General, lo mismo que entre las periferias de la Orden, nació un nuevo estilo de gobierno/obediencia, describiendo continuamente con noticias trienales el estado de vida de cada jesuita y de sus actuaciones por doquier; cada religioso era mirado de forma personalizada en la Curia General de Roma (documentación de datos e historia personales).

Hay que subrayar que San Ignacio fue un extraordinario organizador del colectivo que debió gobernar, y gobernante avizor de los medios materiales (propios y prestados) de la Compañía, al tiempo que un converso y místico de toda su vida. Como siempre en las nuevas fundaciones de Órdenes, la Compañía, gracias a él y sus compañeros, se comprometió con los mejores ideales evangélicos, mirando preferentemente por la obediencia y la pobreza (*Fórmula*, cap. IV; *Constituciones* 4; *Diario espiritual*: “La deliberación de la pobreza”).

Con Ignacio y tras él, no faltaron otros hijos de nuestra tierra en la vida y gobierno de la Compañía: por ejemplo, el teólogo Martín Olabe (†1556), el primer Rector jesuita Diego de Eguía (p. 1556) o el Asistente en España, Antonio Araoz (1516-1573), muy áulico y práctico él; en otra sintonía, actuaron, caminando entre nuestras gentes *euskaldunes*, los primeros predicadores que fueron destinados acá (1551).

El Ignacio romano no se olvidó de su país natal, y no faltó quien le recordara que en modo alguno podía hacerlo: así se lo advirtió el Obispo de Calahorra (1545-1556), J. B. Díaz de Luco (1495-1556), un hijo andaluz de madre alavesa y figura ilustre del episcopado calagurritano. La correspondencia entre ambos nos muestra a dos hombres de voluntad pastoral firme y criterio inculturante (1545-1551), que se cuidaron de la predicación en euskera con medidas concretas de gobierno.

La Euskal Herria jesuítica quedó finalmente adscrita a la Provincia de Castilla, con sus Centros de formación en Villagarcía de Campos, Medina de Campo, Valladolid y Salamanca. Esto tuvo un doble efecto: las vocaciones vascas se formaron como religiosos y estudiosos en el exterior, con las ventajas e inconvenientes del caso.

Los jesuitas –vascos o castellanos–, tuvieron aquí Casas, precisamente en la tierra natal de su Fundador, y atendieron aquí los Colegios, con su preparación personal, de acuerdo con su *Ratio Studiorum* (1599), y algunos de ellos investigaron y cuidaron la historia del País: el navarro J. Moret lo hizo en Navarra (*Anales del Reyno de Navarra*, 1684), a la par que el vallisoletano G. Henao exponía la historia del Señorío de Bizkaia (*Averiguaciones...*, 1689); en el campo de la lengua, recordaremos enseguida a Larramendi.

La Compañía Antigua (1540-1567) abrió 11 Casas y Colegios en Euskal Herria peninsular, y se estableció en todas las capitales del País, excepto Bayona, ciudad muy trabajada por el jansenismo, mientras la demorada fundación vitoriana fue de vida breve (1751-1767). No faltaron tampoco resistencias y demoras en Pamplona, Bilbao y San Sebastián, pero los Colegios de la Anunciada de Pamplona (1584), San Andrés de Bilbao (1604) y el de la Concepción en San Sebastián (1619, 1626) cumplieron una misión educativa fundamental y casi única en cuanto a su proyección social, en las tres ciudades.

Conocemos hoy, puntualmente, el origen vasco-navarro de todos los miembros de la Compañía Antigua. 1.552 fueron los jesuitas nacidos en Euskal Herria peninsular: 120 alaveses, 316 vizcainos, 422 guipuzcoanos y 694 navarros (estos últimos casi 45% del total). Son datos recogidos de la base de datos elaborada por el P. I. Sans S.I.

Puede decirse que, en la Provincia de Castilla, la región vasco-navarra tuvo una significación de segundo nivel en la primera etapa de implantación (1551-1650); pero en la fase final (1650-1767) las Casas y Colegios jesuíticos de Euskal Herria dispusieron de un personal más numeroso y cualificado, al tiempo que jesuitas vascos actuaban también en los Centros Formativos de la Provincia religiosa de Castilla.

Paso a paso, Loyola vino a ser centro emblemático de la Compañía (con su Comunidad de jesuitas en el Santuario, desde 1682), centro también de la devoción popular al Santo fundador (canonizado en 1622, junto con San Francisco Javier), además de Patrono de Gipuzkoa y Bizkaia (1620 y 1680, respectivamente); a lo largo del s. XVIII fue, asimismo, lugar de residencia de Larramendi, padre de un incipiente pero bien fundado renacimiento cultural-lingüístico, a escasos kilómetros del escritor Etxeberri de Sara (Azkoitia, †1749) y de los Caballeritos de Azkoitia (nacidos a última hora, 1764).

Como veremos más adelante, la expulsión de la Compañía de los territorios de la Corona española colapsó en Euskal Herria peninsular un porvenir pastoral y cultural, evidente promesa, penosa y lentamente recuperada en parte por otras Órdenes y el clero secular a lo largo de las décadas que siguieron. Algo diremos de ello.

Nuestra historia de los franciscanos **capuchinos** es de rasgos bien distintos de los de la Compañía. Nacidos en Italia (1525) y aprobados canónicamente en 1528, su área de expansión se redujo a ese país de origen hasta 1574, fecha en que Gregorio XIII les autorizó para establecerse en otros países.

Francia vino a ser el reino que más prontamente les ofreció oportunidades, y donde los capuchinos pudieron desplegar su actividad apostólica y disponer de un reconocimiento popular e incluso político. Puede recordarse el inespe-

rado ensayo que le consagró A. Huxley al consejero de Richelieu, P. Joseph de Paris: *Grey Eminence: a Study in Religion and Politics* (1941).

Su primer Convento en la Península se abrió en Barcelona (1578), y pronto se llegó al primer Capítulo de la nueva Provincia de Cataluña, que también tuvo en 1590 seis Conventos en el Rosellón. Con Felipe III pudieron entrar en Castilla (Madrid, 1609).

La rigurosa observancia, los rasgos pobre e incluso eremítico de la vida capuchina, la predicación popular (también en euskera, cuando fuera preciso: casos documentados de Rentería y Bera) y, al parecer, la coyuntura política de Navarra en el s. XVII, tras la dura experiencia del siglo precedente, hicieron del Reino una sociedad acogedora para esta Reforma, y las Instituciones navarras apoyaron siempre la voluntad de autogobierno de los capuchinos navarros.

Entre nosotros, fue en Pamplona donde se estableció el primer convento capuchino, en 1606. El balance de lo que era la Provincia de Aragón en 1633 (Navarra pertenecía aún a la misma) señalaba que en el distrito había 7 Conventos formados y dos en construcción, con 162 sujetos, que comprendían 22 predicadores, 38 sacerdotes, 64 estudiantes profesos y 38 laicos (legos).

En 1657 se constata la existencia de 6 Conventos en su ámbito custodial navarro, aprobándose en el Capítulo provincial un programa de expansión, que se llevó a cabo solo en parte, de crear Conventos nuevos en Hondarribia-Irún, Tolosa, Bilbao, Tafalla, Viana, Estella, Puente la Reina y Laguardia.

No obstante la pronta presencia conventual en Pamplona, la erección de lo que durante la Edad Moderna había de ser la "Provincia de Navarra y Cantabria" hubo de esperar hasta 1679, y fue fruto de numerosas gestiones y ayudas, tanto públicas como privadas.

En la etapa pre-provincial, había habido una fase de feliz inteligencia entre todos los miembros de la Provincia de Aragón (1601-1623), pero surgieron tensiones que dificultaban la convivencia y buen gobierno de todos (1623-1639), llegándose a una oposición interna clara entre aragoneses y navarros (1640-1652), que momentáneamente se obvió por la separación de vivienda (1654-1656).



Ello dio lugar a la creación de una Custodia Autónoma de Navarra-Cantabria (1656), que acabó siendo una fórmula insuficiente, y las experiencias vividas terminaron dando paso a una nueva Provincia Religiosa con su gobierno provincial en Pamplona (1679), hijos de la misma fueron la inmensa mayoría de capuchinos vasco-navarros hasta la Exclaustración del siglo XIX.

En 1678 la nueva Provincia de Navarra-Cantabria contaba con 222 miembros, que en 1754 alcanzarían a ser 277, y abarcaba los territorios de Navarra, Álava, Bizkaia y Gipuzkoa, sin que en el Antiguo Régimen hubiera podido erigir Casa alguna dependiente de dicha Provincia en Álava y Bizkaia.

Quince Casas capuchinas completaron la red conventual de Euskal Herria peninsular, con presencia en Navarra y Gipuzkoa (13), mientras los territorios de Bizkaia y Álava, adscritos teóricamente a esta Provincia religiosa, tuvieron de hecho sendas casas capuchinas en Laguardia (Álava, 1660) y Bilbao (1744), pero pertenecientes estas a la Provincia de Castilla. En Iparalde, Bayona dispuso de su Convento capuchino (1615), con el que no faltaron buenas relaciones, y más tarde Mauléon/*Maule* (1669), completándose, así, un conjunto de 17 Conventos de frailes capuchinos para toda Euskal Herria.

En los dos siglos escasos que van de 1655 a la última exclaustración (1839), profesaron como religiosos en esta Provincia 1.150 novicios (881 para sacerdotes y 269 para laicos), sin contar los donados habidos (103, entre 1708 y 1833) ni los vasco-navarros nativos que pudieron ingresar en otras Provincias de la Orden.

Todo ello fue obra de siglo y medio de historia, expuesta en detalle por el Padre C. de Añorbe, historia en la que se deben incluir un monasterio de clarisas capuchinas (Tudela, *a.* 1732) y la Fraternidad Seglar Franciscana (Tercera Orden), objeto de una pastoral laical propia en Conventos y Parroquias (por ejemplo, en Elizondo había 300 terciarios, en 1751), sin que hubiera faltado tampoco la proyección misional en África (Congo, 1645-1835) y América (Maracaibo, 1749-1820).

Este pasado capuchino de la Edad Moderna en Euskal Herria, ha tenido continuidad hasta nuestros días en la Península. Las vicisitudes políticas de la



Vasconia continental siguieron su curso, con las rupturas de la Revolución y las medidas francesas relativas a las Congregaciones (1791, 1880, 1905), y a su vez los capuchinos peninsulares pudieron refugiarse en Iparralde durante la Exclaustración (1840-1874).

Otra Orden Mendicante, pero en este caso recientemente reformada, la de los carmelitas descalzos/as en su doble rama de monjas y frailes, se hizo también presente entre nosotros, iniciando una historia de carácter propio hasta el siglo XXI. Para conocerla, el lector puede acudir a la obra de Urkiza, Unzueta y Fz. de Mendiola: es la mejor historia general que conozco, de una Orden en Euskal Herria (*Carmelitas en Euskal Herria*, 2005).

Los carmelitas calzados habían hecho una parte del camino en Euskal Herria desde el siglo XIII, a partir de Bayona y Sangüesa (ambos quizá en torno a 1250, o algo más tarde), siguiendo con Pamplona (1330) y Tudela (1591), con personalidades notables, hijos del país como M. Recarte (Ataun; †1644), y otros religiosos naturales de Pamplona, Sangüesa y Tudela.

Al cabo de tres décadas de vida, la Reforma Descalza (1563) tuvo consideración de Congregación (1588), y en 1593 era ya Orden independiente. En Vasconia, su implantación se hizo paso a paso, según voluntad y previsión de Sta. Teresa, primero en Pamplona, en el Convento femenino de San José (1583), fundación a la que siguió la de los frailes en la misma Ciudad en el Convento de Sta. Ana (1587). Tanto aquel como este segundo Convento tuvieron ayuda y guía inestimable en Martín Cruzat (1533-1590), ermitaño e inmediatamente carmelita descalzo tras hacer el noviciado con otros cuatro navarros en Pastrana (1585). Se establecieron en el barrio La Magdalena, y fray Martín fue nombrado Prior de la modesta Casa (1588). Formando parte de la Provincia de Castilla, se ubicó aquí durante medio siglo, para trasladarse a intramuros en 1638, a la calle que se llama hoy de los “Descalzos”. Con ello y las fundaciones masculinas de Corella (1595) y Tudela (1597) podía pensarse en proyectos districtuales propios.

Los carmelitas descalzos continuaron teniendo la consideración de mendicantes, por tanto en cierta medida de frailes pobres de vida itinerante, pero subrayando con insistencia y modo de vida su carácter de eremitas y contemplativos (recuérdese la historia de los “Desiertos” carmelitanos),

valores que difícilmente se podían disociar en la tradición establecida por los dos fundadores de la Reforma descalza. Entonces y después, la tensión de esos ideales contrapuestos o paralelos marcó también la vida de la Orden en Euskal Herria. San José del Desierto de la Isla, en Sestao/Erandio, fue testigo de la voluntad contemplativa de los carmelitas vascos (1719).

Una vez más, serán las monjas carmelitas, invitadas por el Ayuntamiento, las que tomen la delantera en las fundaciones de la Familia carmelitana en Vitoria, también aquí bajo la advocación de Sta. María Magdalena, en el barrio homónimo (1589-1651). Ante la imposibilidad de disponer en la misma Ciudad de un Convento de carmelitas descalzos, la Comunidad optó por trasladarse a Logroño, en 1651.

Como en el caso de otras Órdenes, hay que recordar que, definitivamente, la Orden descalza perdió su unidad jurídico-institucional (1600-1707), y los descalzos quedaron en la Congregación hispana, mientras el resto de la Orden se agrupaba en la llamada Congregación italiana (Breve pontificio *In apostolicae dignitatis culmine*, 1600).

En este contexto general, nacieron el monasterio femenino de San José, en Zumaya (1614) y el masculino de Sta. Teresa, en Lazkao (1641), el femenino de Sta. Teresa, en San Sebastián (1663), el de frailes de Ntra. Sra. del Carmen, en Markina (1691), sin que fuera posible en Bilbao otra Casa conventual, propósito que quedó reducido a un hospicio-oratorio.

Con todo lo indicado para Vasconia peninsular (5/6 Casas masculinas y 2 femeninas) más algunos Conventos castellanos (6 masculinos y 5 femeninos), se habían puesto los fundamentos necesarios y se pudo constituir una nueva Provincia carmelitana, la de San Joaquín de Navarra (1706-1836), mientras las Comunidades femeninas de San Sebastián y Zumaya quedaban bajo la jurisdicción del Ordinario.

Hay que observar que, en la Restauración del s. XIX, una circunscripción provincial, recompuesta y variable según crecía, con parte de sus antiguos Conventos, más otros nuevos que nacieron y sin olvidar el personal restaurador superviviente, serían los que reiniciarán la vida carmelitana en Francia

(1841-1859: entre otros con 43 religiosos de Hegoalde) y en la Península (Markina, 1868). Por fin, la Provincia restaurada de San Joaquín de Navarra se erigió canónicamente en 1879.

Atendidos los casos de Órdenes religiosas con más incidencia en la Euskal Herria moderna (franciscanos, jesuitas, capuchinos y carmelitas), no podemos ignorar el testimonio y la labor de otras que no hemos siquiera mencionado, aun siendo alguna que otra de alcance histórico indudable.

Por de pronto, en los siglos XVI-XVII continuaron su vida las Órdenes **monacales** medievales, bajo el signo generalmente del Císter, dispusieron de sus Comunidades y patrimonio, con una presencia geográfica bien asentada y extensa en sus bienes, y a veces incluso con realizaciones culturales de altura (recuerdo la Universidad de Iratxe, en manos benedictinas, 1665-1807).

Los agustinos siguieron en su rama canónico-regular de las Colegiatas (Roncesvalles, etc.) y en la rama ermitaña medieval mendicante (OSA), esta incluso se renovó con la Recolección Reformada (OAR, 1588); a ellos hay que sumar los agustinos lateranenses, y los premonstratenses. Y no faltaron agustinas de Obediencias variables.

El agustinismo dio su testimonio de vida religiosa en Euskal Herria en las siguientes localidades, al menos:

– los canónigos regulares: los varones en varias Catedrales y Colegiatas, y las religiosas en San Bartolomé/Donostia, Hernani, Arceniega.

– la Orden de San Agustín (OSA) estuvo con sus frailes –desde fechas diversas, antes de la Exclaustración– en Pamplona (¿1356?, a. 1421), Bilbao (1407), Badaya (1472), Azpeitia (1566), Pamplona (a. 1421) y Estella (1295); hay que subrayar igualmente la validez de la Regla agustiniana para los monasterios femeninos: en Pamplona S. Pedro de Ribas (1241), en Bilbao (La Esperanza, a. 1563; Sta. Mónica, c. 1621), y en Durango (1587), Rentería (a. 1565), Aretxabaleta (a. 1542), Mutriku (s. d., 1886), Mendaro (1561). En cada caso hay que apuntar la permanente o sucesiva adscripción de cada Casa a una única o varias Obediencias.

– la Recolección agustina (OAR), nacida 1588, apenas tuvo vigencia en Euskal Herria en esta Edad Moderna (se han detectado 25 recoletos de la tierra, y un muy ilustre misionero y escritor, el oriotarra R. Aganduru, †1626), pero no hubo ningún Convento de frailes, pero sí se erigieron Monasterios femeninos contemplativos: Eibar (1603), un punto de partida importante para la naciente Congregación, y Viana (1676-1682, después ya en Miranda). Esta tenue presencia de la Recolección agustiniana tendrá una historia brillante en la Euskal Herria de los siglos XIX y XX.

Los dominicos: la Orden de Predicadores fue planta temprana en el País. El historiador dominico Barrado nos señala las siguientes fechas y localidades para los frailes predicadores: Pamplona (1242), Estella (1260), Sangüesa (1270), Vitoria (1276), y ya en la Edad Moderna: Tudela (s. XVI), San Sebastián (1512), Bilbao (1529), Azpeitia (1590). Mientras, las monjas contemplativas se afincaron en Lekeitio (1368), Quejana (1374), Bilbao (*La Encarnación*, 1499), Vitoria (1512), San Sebastián (1544), Ermua/Elorrio (1595, 1700), Pamplona (1597), Tudela (1622). Se trata, pues de 8 Conventos de frailes y 8 Monasterios de monjas contemplativas, herencia en parte medieval, completada en la Edad Moderna y todos ellos vivos hasta la Exclaustración del s. XIX. Las religiosas de Elorrio (1700) serían las depositarias del recuerdo de San Valentín de Berriotxoa (†1861).

En el balance de los Predicadores de Euskal Herria estuvo su empeño de mantener Escuelas de Filosofía y Teología, por ejemplo en Pamplona, Estella y Vitoria. Y extralimitándonos algo, no faltan dominicos ilustres como Francisco de Vitoria (que lo quisiéramos nacido aquí), el arzobispo y teólogo Bartolomé de Carranza (†1576, de Miranda de Arga), eco repetido de otro prelado dominico, el cardenal bayonés G.-P. Godin, (†1336, con calle propia en su ciudad natal), Domingo Báñez (†1604, que se dijo “mondragonensis”), etc.

Las Órdenes hospitalario-militares y redentoras de cautivos han sido mencionados anteriormente. Bástenos aquí añadir que también la Orden de la Stma. Trinidad (1198) prestó sus servicios en Euskal Herria: Puente la Reina tuvo una Comunidad de trinitarios calzados (1209), y Pamplona de trinitarios descalzos reformados (1607). Se puede recordar, asimismo, que la Provincia de Gipuzkoa se cuidó de las cuestaciones de limosnas en pro de la redención

de cautivos por los trinitarios (concordias de 1561 y 1661, y acuerdos de Juntas en 1706-1708, 1740).

Llegadas las Órdenes al siglo final de la Edad Moderna, se encontraron estas con un siglo XVIII sembrado de certitudes tradicionales y de controversias que las alcanzaban muy directamente; en efecto, la crítica a las Órdenes Religiosas formó parte sustancial de aquel siglo franco-hispánico, aunque no siempre por las mismas razones (por ejemplo, el volterianismo galo de inclinaciones frente a la Ilustración española más bien religioso-practicante).

Sin entrar en mayores detalles, quiero recordar aquí que al lado de un tradicionalismo social y eclesiástico dominante, dos religiosos hispanos, figuras aisladas, uno benedictino y otro jesuita, trataron de abrir puertas a nuevos conocimientos (formaban parte de los “novatores”) y ofrecer una crítica satírica del mundo religioso regular que resultaría de doble filo.

No fueron los religiosos proclives a saberes modernos; pocos fueron, pero existieron. Así, Francia tuvo su N. Malebranche (1638-1715), filósofo oratoriano, que fue leído también en España, donde, precisamente en el s. XVIII y ya en tono de ensayo, es de mencionar el benedictino P. Benito J. Feijóo (1676-1764), con sus *Teatro crítico universal* y *Cartas eruditas* (hoy aún sabrosa lectura para conocer las creencias que se criticaban), y el jesuita J. F. Isla (1703-1781), profesor unos años en Pamplona e interesado en las realidades de Navarra, que publicó su obra satírica *Fray Gerundio de Campazas* (1758), crítica de predicadores cultiparlantes, para regocijo de unos y enojo de otros.

## V. UN SIGLO DE TRANSICIÓN, CON EXCLAUSTRACIONES (1767-1876)

Llegado aquí escojo un suceso puntual —la expulsión de la Compañía de Jesús de los territorios de la Corona española— para dar comienzo a un nuevo período, ya que lo considero anticipo —real y simbólico— de otros de índole similar que se van a repetir durante el siglo que acotamos, 1767-1876.

La operación de expulsión de los religiosos jesuitas de los territorios de la Corona (metrópoli y sus colonias), el día 2 de abril de 1767, trajo consigo el exilio inmediato de la mayoría y la secularización de algunos, en la Península

o en el exterior: 2.503 llegaron a Italia y 371 se secularizaron entre los años 1767 y 1772.

Las razones de la expulsión, que fueron veladas, interpretadas o tergiversadas por la documentación oficial de la Corona y la política del momento (censura y sanciones gubernativas para las opiniones disidentes), han sido ya revisadas por la historiografía más reciente.

Al idear y ejecutar la expulsión, primero, y al aceptarla socialmente a continuación, sabemos que la supuesta increencia volteriana de los ilustrados no tuvo peso particular, y sí los propósitos sociales, económicos y políticos, es decir: la rivalidad de grupos políticos (jansenistas, u oposición anti-ilustrada), la de los Obispos nada favorables a la exención de los regulares; la emulación entre Órdenes religiosos y la Compañía; el interés de hacerse con los bienes de esta por parte de muchos, bien en beneficio de la Corona o la burguesía naciente (“man-teístas”) enfrentada con la aristocracia (“colegiales golillas” y “hacedores”), bien en provecho de las diócesis que podrían disponer de iglesias y colegios para Párroquias o Seminarios, sin olvidar que las futuras reformas de la Enseñanza requerían edificios todavía no disponibles. Una vez ejecutada la expulsión, el gobierno de la Corona se encargó de alimentar estas querencias y voluntades.

La poderosa Compañía de Jesús resultó ser demasiada Compañía, para un régimen regalista e ilustrado, y hombres de Iglesia se encargaron de descargar la conciencia regia de escrúpulos morales, mientras el fiscal del Consejo, Campomanes, dirigía la “pesquisa”, urdía el tejido de colaboraciones y diseñaba la operación final con todo detalle. Aranda, nada especialmente anti-jesuita, puso la firma última, junto al rey Carlos III. La Compañía vino a estar sola con sus propias fuerzas y sus “terciarios”; pero, al fin, sola, en la sociedad y en la Iglesia.

No cabe duda de que la expulsión facilitó las posteriores reformas socio-políticas, aunque con un coste humano y cultural conocido y resultados parciales medianamente satisfactorios. Fue, además, un ensayo parcial para futuras desamortizaciones y exclaustaciones.

¿Cómo alcanzó esta medida a los jesuitas de Euskal Herria? En principio, si-guieron el destino de todos los 801 religiosos que formaban parte de la Provin-

cia de Castilla. Disponiendo de la base de datos que el P. Sans reunió para 1764 podemos tener una idea aproximada del número de religiosos que podían ser los de 1767 en las 11 Casas y Colegios abiertos en Euskal Herria peninsular:

### JESUITAS EN EUSKAL HERRIA (1764)

Casas/Colegios	Total	Vasco-nav.
Azkoitia	5	5
Bergara	8	7
Bilbao	17	9
Lekeitio	6	6
Loyola	20	17
Oñati	9	6
Urduña	10	3
Pamplona	24	13
Donostia	19	13
Vitoria-Gasteiz	5	5
Tudela	15	6
Totales	138	90

Así, pues, en vísperas de la expulsión y entre los enseñantes y servidores religiosos de las Casas jesuíticas de Euskal Herria se contaban 138 miembros de la Compañía, de orígenes distintos, entre los cuales había 90 nacidos en el propio País. Es claro que bastantes otros igualmente vasco-navarros residían en otras Casas de la Provincia de Castilla, particularmente en los Noviciados y Casas de Formación; sabemos, por ejemplo, que en Villagarcía de Campos de 121 moradores 34 eran naturales de aquí, y que en Salamanca en una Comunidad de 85 miembros 31 eran vascos.



Tras un viaje de meses, incluida su estancia en Córcega (donde murieron hasta 13 de los vasco-navarros), los expulsados llegaron a Italia, y los jesuitas vasco-navarros terminaron en Bolonia y en la próxima San Giovanni. Conocemos que fueron falleciendo en Italia en los años siguiente, sin volver a Euskal Herria: fueron 213 entre alaveses (12), guipuzcoanos (45), navarros (90) y vizcaínos (66).

La historia del euskera culto, oral y escrito –historia moderna y parte de la contemporánea–, está estrechamente ligada al hecho religioso y a la Iglesia, porque fue esta la que le concedió un estatus oficial en la vida de los creyentes de Euskal Herria, tanto en la catequesis y vida litúrgica (edición de catecismos, devocionarios, etc.) como en la predicación, sin que por ello deba suponerse que la inculturación lingüística de la Iglesia fuera satisfactoria.

El reconocimiento oficial del euskera (normas diocesanas y sinodales) hizo que la mayor parte de lo escrito y publicado en la Edad Moderna viniera a ser fruto de la pluma de sacerdotes y religiosos. Inicialmente, la literatura vasca publicada en los siglos XVI-XVII se debió a la actuación del clero secular de Iparralde, con algún apunte del regular (Materre, edición 1617; Gazteluzar, †1701). El siglo XVIII, en cambio, supone la entrada en escena, sobre todo, del clero regular de la Euskal Herria peninsular. Y vino de la mano de jesuitas, compañeros coetáneos de M. Larramendi.

El jesuita Manuel de Larramendi (1690-1766) vino a ser apasionado apologista, gramático y lexicógrafo de la lengua vasca. Confeccionó la primera gramática del euskera (*El Imposible vencido*, Salamanca, 1729), y es autor del primer diccionario de la lengua (*Diccionario trilingüe*, 1745), obras a las que abrió camino con la apología en defensa de las excelencias del idioma (1728, 1736).

Profesor en Valladolid y Salamanca, confesor de la Reina viuda de Carlos II, Mariana de Neoburgo, polemista y hombre amante del País, desde 1733 vivió en Loyola. Fue el guía cultural de sus compañeros jesuitas que, junto con él, recondujeron la inculturación lingüística de la pastoral y acción cultural eclesiástica.

Son figuras ilustres en ese empeño Agustín de Kardaberaz (1703-1770) y Sebastián Mendiburu (1708-1782), ambos fallecidos en Italia, y de otro modo

y posteriormente, el navarro Joaquín Lizarraga de Elkano (1748-1835), que habiendo sido novicio en Loyola, hubo de secularizarse, y consagró su vida a una modesta parroquia, donde dejó escritos en euskera todos sus sermones, publicados dos siglos después.

Como consecuencia de la muerte de Larramendi (1766) y la expulsión de la Compañía, la literatura euskérica y la producción escrita quedaron encalladas en buena parte, y sería el Colegio de Misioneros franciscanos de Zarautz (1746) el que cubriera, de otro modo, el vacío pastoral –oral y escrito–, dejado por la Compañía exiliada.

Los cuarenta años que siguieron hasta 1808 habían de conocer acontecimientos, cambios y sobresaltos mayores. El Despotismo Ilustrado, en la línea del regalismo vigente, no cejó en su empeño de aherrojar más estrictamente la vida de la Iglesia y de los Institutos Religiosos establecidos en el Reino, con el resultado final de que el gobierno de todas las Órdenes se partió en dos (como hemos señalado ya), la Congregación hispana y el resto de cada Orden (*Inter graviores cura*, de Pío VII, 1804).

En cualquier caso, el suceso decisivo de la época fue la Revolución Francesa, con su proclamación y ejecución de todo un programa que se fue completando: *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* (1789), nacionalización de los bienes eclesiásticos (1789), *Constitución Civil del Clero* (1790), supresión de las Órdenes religiosas (el 23 de febrero de 1790), y sucesivas *Constituciones* con su articulado político-religioso (1791...).

En los comienzos de aquella Revolución hubo reformas radicales, más o menos forzadamente admisibles dentro del Antiguo Régimen y en la tradición de la Iglesia galicana (derechos humanos, reforma o supresión de Órdenes, nacionalización de bienes). No obstante, pronto se rebasaron los límites tolerables en la Iglesia romano-católica: así, la nacionalización general de bienes eclesiásticos y el régimen civil del clero, la formación unilateral del clero constitucional, y la persecución subsiguiente contra los clérigos no juramentados.

La ruptura fue honda: cuando los religiosos se vieron civilmente autorizados para abandonar el monasterio o el convento (1790), la mayor parte de

ellos se secularizó al amparo de la Ley; por otra parte, la represión de clérigos no dispuestos a someterse a las leyes o huidos fue expeditiva (pena de muerte, según la ley de 21 de octubre 1793).

En la Península, el “pánico de Floridablanca” (1789) y el aislacionismo deseado no pudieron poner barreras eficaces a la penetración de las ideas y la difusión de los programas de carácter constitucional, pues la política de Godoy dio prioridad al acercamiento diplomático y armado a la Francia republicana e imperial: a la Guerra de la Convención franco-española (1794-1795), siguieron la Paz de Basilea y el tratado de amistad de San Ildefonso (1796), y se organizó la coexistencia, impensable en años precedentes.

Con la peligrosa presencia de las tropas francesas en el Reino, el motín de Aranjuez forzó la abdicación de Carlos IV (marzo de 1808), y muy poco después, Napoleón exigió la de Fernando VII en Bayona (abril de 1808), cediendo Napoleón la Corona a su hermano José I. Los proyectos ideados por la Revolución pasaron a manos de los ilustrados afrancesados y vinieron a ser no solo una posibilidad, sino también obligación a medida que los exigiera la nueva dinastía.

A la hora de los cambios, la inmediata legislación se cuidó de los regulares, y de sus monasterios y conventos, en línea similar a lo que hiciera la Revolución en Francia: los “Decretos de Chamartín”, firmados por el propio Napoleón (4 de diciembre de 1808), aspiraron a reducir en un tercio las Órdenes religiosas.

El decreto de José I, de 18 de agosto de 1809, impuso por primera vez la Exclaustración general y la incautación de los Conventos, sus iglesias y bienes: solo la escasa eficacia operativa de su reinado impidió que eso fuera hecho consumado en la amplitud que se pretendía.

Ante el estado de guerra y penosa crisis de la Hacienda pública, también las Cortes de Cádiz hubieron de mirar los bienes de manos muertas más al alcance de la propia Corona. Aunque no faltaron criterios y sugerencias al respecto, las Cortes no se atrevieron a afrontar directa y globalmente la cuestión de una posible desamortización de los bienes de los Institutos Religiosos, y mucho menos la de una posible exclaustración general. No se pensó en una re-

forma agraria que la desamortización pudiera facilitar, sino en afirmar la propiedad de bienes clara y absoluta, de libre disposición individual.

El decreto de 13 de septiembre de 1813, propuesto en aquellas Cortes por Argüelles, sobre bienes de “traidores”, Órdenes militares, conventos afectados por la guerra y parte de los bienes municipales, apenas tuvo efecto por la vuelta inmediata del rey exiliado Fernando VII.

Teniendo en cuenta que los bienes de señorío, los mayorazgos, los comunes y propios de los pueblos y los de la Iglesia eran todos ellos conceptuados igualmente como de “manos muertas”, hubiera podido preverse que una coyuntura política más favorable bien podría dar paso a una Ley general que legislara sobre todos ellos, desembocando por último en una desamortización eclesiástica y general, y para los Institutos Religiosos incluso en la Exclaustración. Por el momento, no sucedió nada de ello.

El siglo XIX es una centuria enmarañada desde el punto de vista de las relaciones entre el Estado español (reinados y regencias, abdicaciones, monarquía y república) y la Iglesia Católica, entre rupturas y arreglos diplomáticos con Roma (1799, 1841, 1872) y con el cuerpo eclesiástico (el episcopado y los Institutos Religiosos); entre guerras civiles y pronunciamientos militares (1854, 1874), cambios de regímenes y dinastías (1808, 1875), con Convenios y Concordatos, vigentes o negociados sin efecto (1753, 1845, 1851), entre Revoluciones (1820, 1868) y reformas constitucionales (1812, 1837, 1876), con reformas económicas (desamortizaciones sucesivas: 1809, 1813, 1855) y restauraciones políticas (1814, 1823, 1875).

Los Institutos Religiosos se encontraron zarandeados por todas esas vicisitudes, por los primeros debates parlamentarios que cuestionaban incluso su existencia (1820, 1836) y las primeras violencias contra las Casas religiosas (1834, 1835). La vida e intereses religiosos en general formaron parte de la vida estremecida del país, tanto en etapas moderadas como exaltadas; hubo demasiados exiliados políticos, “desheredados”, como los recuerda el historiador británico H. Kamen.

Antes de centrarme en los años clave de la desamortización y la exclaustración generales (1834-1855), me permito incluir aquí esta breve cronología, que es tanto de política general como de política religiosa:

## SIGLO XIX ESPAÑOL: ETAPAS POLÍTICAS (1808-1875)

FECHAS	ETAPAS POLÍTICAS	LEGISLACIÓN SOBRE INSTITUTOS
1808-1813	José I	Decreto de 18-08-1809
1808-1814	Junta Suprema Central (1808) Consejo de Regencia (1810) Cortes de Cádiz (1810)	Decreto sobre conventos afectados por la guerra y Órdenes militares (13-09-1813). Apenas ejecutado.
1814-1820	Sexenio absolutista	Vuelta a los Conventos y restitución de bienes a los Institutos Religiosos.
1820-1823	Trienio Constitucional	Decreto de exclaustración (1-10-1820), y desamortización de bienes de los regulares.
1823-1833	Década realista	Vuelta a los Conventos, y restablecimiento de los Institutos en la condición jurídica precedente.
1833-1843	Entre dos Regencias	Cuestión dinástica, y I Guerra Carlista. Exclaustración parcial (1835) y general masculina y reducción de Conventos femeninos (Decretos de 25-07-1835, 11.10-1835 y 8-03-1836). Tumultos anticlericales (1834-1835). Conventos abiertos en zona carlista. Ejecución de la Legislación anterior, durante el Trienio. Esparterista (1840-1843).
1844-1854	Década moderada	El moderantismo propugna un arreglo para los compradores de "bienes nacionales" y una flexibilidad negociadora ante la Sta. Sede. Leve Reajuste de la política estatal sobre Regulares. Concordato de 1851, algo más aperturista para los Regulares.
1854-1856	Bienio progresista	Ley de Desamortización General (3-05-1855), y normas de aplicación (31-05-1855). Venta acelerada de "bienes nacionales".
1856-1868	Unión liberal moderada	A partir de 1859, alguna mayor flexibilidad en autorizar Colegios Misioneros.
1860-1874	Sexenio Revolucionario	Cierre de Conventos recién abiertos. II Guerra Carlista (1872-1875), conventos abiertos en la zona carlista. Suprimidos los regulares masculinos.
1875...	Restauración canovista	Constitución de 1876. Paulatina normalización de Órdenes y Congregaciones. Ley de Asociaciones de 1887. Decenio anticlerical (1899-1910). "La Ley del Candado" (1910)

Las Cortes de Cádiz no pudieron menos de recoger el deseo de reforma o reordenamiento de la Iglesia española. La Junta Central tuvo una Comisión Eclesiástica, tal era la importancia que se le daba a la reforma de clero y pueblo. Desde la opinión pública, también la encuesta llevada a cabo en junio de 1809 para las reformas políticas que hicieran falta, pedía la supresión de la exención y el sometimiento de los regulares a los obispos, su control, reducción y reforma; el obispo de Calahorra (cuya Diócesis abrazaba Álava, parte importante de Bizkaia y la cuenca del Deba en Gipuzkoa) se expresó al respecto con claridad: “las jurisdicciones privilegiadas [...] son uno de los mayores males que ha sufrido la Iglesia”.

Hubo medidas legales en relación con las Órdenes Militares y los conventos afectados por la guerra, cerrando conventos y confiscando bienes, y sobre todo se extremó la práctica más restrictiva en la devolución de los mismos por la Administración. Las Cortes se vieron divididas en el debate que originó el caso, y al fin todo quedó circunscrito a circunstancias de guerra.

Mas, ante el dictamen de la Comisión Eclesiástica y de Hacienda del 2 de agosto de 1811, que proponía una desamortización de obras pías, surgió el unánime rechazo de los diputados eclesiásticos, de modo que se ha podido afirmar que “en este momento se enlazan dos problemas que en el siglo anterior corrían separados: la reforma eclesiástica y la desamortización, con la particularidad de que los liberales se apoyarán en la primera para llevar a cabo la segunda, desentendiéndose luego de aquel grave problema” (Artola) de pagar puntualmente réditos de bienes nacionalizados y pensiones de exclaustrados.

Las Cortes de Cádiz no llegaron a regular en términos definitivos la reforma general de los regulares ni la desamortización general de sus bienes. No obstante, el 1 de febrero de 1813, una Comisión *ad hoc* elaboró un informe acerca del restablecimiento y reforma de las casas religiosas, informe que ha sido calificado como “el más serio, profundo y sereno de cuantos elaboraron los liberales sobre la materia” (Revuelta), pero la propuesta no prosperó. Hay que señalar, por último, la idea aceptada de que algunas Órdenes “útiles”, dedicadas a la enseñanza y la atención hospitalaria, bien merecían un trato de excepción.

Desde antes y más manifiestamente durante la Guerra napoleónica, con la crisis de la Hacienda y el reconocimiento por parte del Gobierno de la Deuda Pública (renunciando a la declaración de bancarrota), había que pasar a acumular medios para la amortización de los vales, garantes estos de los créditos concedidos por los particulares al Estado: ¿dónde estaban los recursos para esa amortización?

Los bienes de regulares podían estar más o menos a mano, y el decreto de 13 de septiembre de 1813 apuntó hacia ese punto, al que el Liberalismo posterior pudo dirigir su mirada. No es extraño, ya que “la gran reforma política liberal habría quedado convertida en una quimera si se hubiera respetado el *status* de la Iglesia antigua” (Revolta), y las Cortes de Cádiz –ciertamente religiosas– abrieron un portillo a este propósito.

Paralelamente a las Cortes de Cádiz hubo otro Régimen y otra política para los Institutos Religiosos, el régimen y la política de José I. Las medidas tomadas por este (decreto de 18 de agosto de 1809) alcanzaron a los religiosos con la supresión de todos los conventos de varones –no los de las religiosas–, aunque se les facilitaba la secularización con una pensión anual de 200 ducados, y el decreto fue ejecutado en Vascongadas y Navarra, territorios ocupados: “se suprimen todas las Órdenes sin excepción y se da a los religiosos el plazo de quince días para dejar el claustro. [...]. Todos los bienes pertenecientes a los conventos quedan aplicados a la nación”, y se les prometía una pensión a los exclaustros, obligatoriamente residentes ya en sus pueblos de naturaleza.

La vuelta de Fernando VII del destierro galo (22 de marzo de 1814) trajo consigo muchas esperanzas (Valencia, decreto de 4 de mayo), incluidas las de la Iglesia y los regulares, acompañadas de amenazas políticas alarmantes para afrancesados y liberales. El 20 de mayo se ordenaba la devolución a los religiosos “de los Conventos con sus propiedades y cuanto les corresponde”, y tres días después asimismo a las religiosas; en mayo del siguiente año se restablecía la Compañía de Jesús en España. Con diversas medidas de vuelta al estado político de 1808, más medidas represivas múltiples. Comenzaba de esta manera la primera etapa absolutista del reinado (1814-1820).

El Trienio Constitucional de 1820-1823 había de ser el reverso de esa medalla, en lo político en general y en lo político-religioso. Las Cortes reunidas



tras el golpe de Riego afrontaron, no sin división de opiniones, el arreglo de tres cuestiones pendientes: la supresión de los mayorazgos, la reducción de los diezmos y el arreglo de los regulares.

Se suprimió de nuevo la Compañía de Jesús (15 de agosto de 1820), se decretó la disolución de monacales, canónigos regulares, hospitalarios y freires militares, así como la reforma de las demás Órdenes religiosas, en los términos siguientes: se prohibió a la Iglesia y más explícitamente a los regulares adquirir bienes inmuebles, y tanto para religiosos como para religiosas se redujeron las Casas a una única de cada Orden en cada población, desapareciendo todas las Comunidades con menos de 12 miembros ordenados, o con menos de 24 en localidades donde hubiera algún otro convento. Los bienes pasaban al Estado, y los religiosos quedaban bajo la jurisdicción del Ordinario del lugar.

Con la aprobación de las Cortes (01-10-1820) y la sanción real entró en vigor la Ley (25 de octubre de 1820). El decreto del 9 de agosto de 1820 incluía también la venta en subasta de estos bienes enajenados: durante el trienio se vendieron 25.177 fincas de conventos.

Los efectos fueron inmediatos: a principios de 1821, se habían abandonado 801 conventos, y los religiosos se acogieron a los 860 que restaron abiertos; de los 33.546 religiosos de 1820, dos años después se habían secularizado 7.244 religiosos y 867 monjas. A los pocos meses se aceleró, además, la venta de bienes enajenados a los regulares, en otoño de 1821.

La cesión del rey en la firma forzada de esta Ley sobre el destino institucional de los regulares originó un viraje en las relaciones entre el monarca y el Gobierno, y el rey denunció ante las Cortes la violencia que se le hizo para la ratificación de la misma.

Un doble plan general de arreglo del clero en las segundas Cortes del Trienio (de Villanueva y Llorente, 1822-1823) no llegó a buen término, pero ambos planes se convirtieron en punto de referencia política para progresistas y moderados posteriores, y en este último caso incluso para el Concordato (1851).

La guerra civil y el marasmo político interno, con el apoyo de los intereses de la Santa Alianza europea, posibilitaron la marcha de los Cien Mil Hijos

de San Luis, poniendo fin al Trienio y volviendo al punto de partida restaurador y absolutista de 1814. A pesar de las repetidas recomendaciones aliadas, la represión iba a ser dura. Probablemente, es la ocasión en que el árbol de Somers Town (Londres), en torno al cual solían reunirse los exiliados liberales, llegó a llamarse “the tree of Guernica” en razón de los numerosos vascos llegados allá de huida.

Según caía el régimen constitucionalista, la así llamada Regencia de Oyarzun, órgano realista de transición a la llegada de los “Cien Mil Hijos de San Luis”, se adelantó con un decreto por el que anulaba toda la reglamentación establecida por los liberales contra los regulares (decreto de 11 de junio de 1823), y ello poco antes de devolver también los bienes enajenados a los conventos, pero sin que se resarciera a los compradores que los habían adquirido por compra en subasta legal (12 de agosto de 1823). Se devolvieron también sus temporalidades a la Compañía de Jesús (11 de febrero de 1824).

Por encima de las propiedades materiales, el Trienio había dejado un problema social, el de 8.000 religiosos secularizados, al que el régimen fernandino-absolutista no deseaba admitir derechos personales ya reconocidos (aunque se hubieran desligado de la Orden por convicción libre o necesidad inevitable, aceptados ya bajo jurisdicción de los obispos, y adscritos a parroquias o beneficios de todo tipo).

La readmisión de los mismos en la Orden afectaba a distintas partes interesadas: al propio exclaustro que podía solicitarla, a Roma y la Nunciatura que podían establecer los criterios generales para ello, al Gobierno de la Nación que los miraba con recelo y deseaba controlar la reconstitución de las Órdenes y las Comunidades, a los Ordinarios diocesanos a cuyo ámbito de gobierno pertenecían bastantes de ellos, a los Superiores Generales que debían velar por una recomposición armoniosa de las Comunidades y, por último, a estas mismas que los debían recibir en su seno.

En las Órdenes y Comunidades locales hubo actitudes muy distintas ante las solicitudes de readmisión, y la Santa Sede y el Nuncio Giustiniani fueron particularmente receptivos al problema humano de los solicitantes, mientras el Consejo Real mostró mano dura al respecto, postura esta que se impuso al fin. Hacia 1825 se daba por resuelto el asunto.

El absolutismo regio y la posible represión política antiliberal eran observados con preocupación desde el exterior europeo (también en razón de las tropas aliadas presentes en España hasta 1828, y por la manifiesta necesidad de una amnistía urgente); en el interior, la guerrilla de los “apostólicos”, en ciernes durante el Trienio, tomó nuevo vuelo con los *agraviados* o *malcontentos*, en Navarra, Aragón, Cataluña (1827); el propio realismo gubernamental aparece escindido desde el debate de la amnistía (a propósito de cómo gestionar los 80.000 expedientes político-judiciales en curso), y las incertidumbres políticas del reinado se fueron explicitando (cuestiones matrimonial y sucesoria del propio Rey).

Podemos hablar de cuatro partidos en lid: dos procedentes del liberalismo, los *doceañistas* o moderados y los exaltados, y dos más procedentes del absolutismo: realistas moderados y apostólicos. A los que se agregará la *Federación de realistas puros*, con una declaración ideológica en pro del Pretendiente Carlos V, el 1 de noviembre de 1826, principio de lo que será más adelante el carlismo.

La muerte de Fernando VII el 29 de septiembre de 1833 da paso a la Regencia de la reina viuda, María Cristina de Borbón, Regencia que se fue diseñando desde meses antes, paso a paso, con el objetivo de facilitar el acceso de la princesa Isabel al trono, en detrimento de los posibles derechos del infante Carlos, hermano del Rey. Estaba claro que para ello debía programarse un régimen liberal moderado, que tuvo su expresión en el Estatuto Real (1834), carta constitucional moderada que en el desarrollo de la vida política ulterior (1834-1837) dejó paso a la Constitución de 1837, ya de rasgos progresistas, pero con concesiones al moderantismo.

Aunque tanto la política general como la religiosa conocieron alteraciones y cambios importantes a lo largo de la década, podemos decir que hay una unidad progresivamente endurecida en lo referente a los Institutos religiosos, desde 1833 a 1843 en ambas Regencias, de la Reina y del general Espartero, con una etapa central en los años 1835-1837.

Tempranamente, en 1834, se dieron tres decretos, dos de los cuales supusieron el cierre de los conventos de los que algún religioso se hubiera pasado a los carlistas, y normativa para el traslado del resto de los religiosos. El ter-

cero establecía la obligatoriedad de quintas para los novicios; pero, junto a la normativa legal, se dieron acciones de guerra y/o represalia, y no estará de más recordar que el incendio del Santuario de Arantzazu por tropas gubernamentales tuvo lugar el 18 de agosto de 1834, sin que terciaran otras acciones de guerra, sin decretos para ello y con directa responsabilidad política del régimen.

Los sucesivos gobiernos de Toreno, Álvarez Mendizabal y Calatrava pusieron en práctica una legislación civil reformadora “sin precedentes en la historia eclesiástica española” (Cárcel): se suprimió la Compañía de Jesús, se suprimieron monasterios y conventos con menos de 12 profesos, y se hizo alguna salvedad. Este mismo año se dieron ataques populares a conventos y numerosas muertes de religiosos, más en Madrid, Zaragoza y Barcelona. Las grandes decisiones legales se fueron prolongando hasta 1837.

Todo ello sucedía al tiempo de la primera gran guerra civil, la carlista (1833-1939), que estalló con sus dimensiones militares, sociales, ideológicas y religiosas. Ella conllevará de forma decisiva la actuación de cada bando relativo al trato que se prefiera dar al “caso” de los Institutos Religiosos, que en el seno de la sociedad e Iglesia españolas serán al mismo tiempo protagonistas activos y objeto de acciones gubernamentales contrapuestas.

En el reino, dividido en zonas de control cristino-isabelino y carlista-rebelde, lo mismo la Jerarquía eclesiástica (obispos y diócesis) que los religiosos se acogerán, mal que bien, a las circunstancias de cada zona o localidad, siempre dentro del vaivén de la guerra. Más que una guerra de trincheras, fue guerra de dominios urbano liberal y rural carlista, y los Conventos siguieron el azar de lo que se impusiera en cada momento, con las inseguridades u opciones de Superiores y religiosos.

Entre estos hubo una minoría liberal y una mayoría carlista, latente, expresa o militante, mientras la Santa Sede procuraba ofrecer servicios pastorales en ambas zonas. En general hay que decir que los frailes fueron señalados oficiosamente como adictos a la causa carlista, y denunciados a veces como partícipes activos en el conflicto armado.

Sin entrar en el tupido bosque de medidas tomadas por los órganos legislativos y administrativos de ambos bandos nos limitaremos aquí a aludir a las

que terminaron dando la configuración final a la Exclaustración y sirvieron para cristalizar una política global al respecto, válida para la década que nos ocupa, punto de referencia de las políticas posteriores del Liberalismo y de consecuencias prácticas duraderas.

El Decreto de 8 de marzo de 1836, obra del Gobierno Álvarez Mendizabal, investido de poderes excepcionales, es el que marcará de forma indeleble la política exclaustradora subsiguiente. Se trataba solo de un Decreto; pero, superados los paréntesis parlamentarios que se interpusieron, las nuevas Cortes lo confirmaron con valor de Ley y tuvo la sanción de la Regente el 29 de julio de 1837. El artículo primero indicaba:

*Art. 1º. Quedan extinguidos en la Península, islas adyacentes y posesiones de España en África todos los monasterios, conventos, colegios y congregaciones y demás casas de religiosos de ambos sexos.*

Todos eran conscientes de que la Exclaustración iba ser una operación social y política de envergadura, pues en 1835 había en España 1.940 conventos con 30.906 religiosos y otros 1.075 con 24.007 religiosas (sin contar las Hijas de la Caridad), teniendo, además, en cuenta que el colectivo afectado suponía, en principio, una comunidad de gentes que, en gran parte al menos, había elegido un estado de vida definitivo por convicciones religiosas en Institutos de raíces sociales extensas y bien arraigadas.

La Ley aprobada de 1837 ampliaba a las religiosas el ámbito de la prohibición, que el Decreto de 1836, más cauto, las había obviado. No obstante, esta prohibición de derecho tuvo efectos prácticos reducidos, de acuerdo con lo que fueron determinando en cada caso las Juntas Eclesiásticas provinciales, por la presión de las propias Comunidades de monjas, apoyadas con frecuencia por las autoridades locales que las apreciaban.

Además, en el caso de Euskal Herria, la circunstancia de que ésta, durante la guerra, fuera territorio carlista y la ejecución de la Ley se hizo ya en etapa posbélica, facilitó esta tolerancia práctica para las religiosas. No hay que olvidar tampoco que, a partir de 1845, el Gobierno pasó a manos moderadas. Finalmente, en 1852 se les levantó la prohibición de recibir novicias.

Desde luego, no tuvieron la misma fortuna los Conventos de monjes y frailes, y hay que constatar el cierre general de los mismos, con las salvedades por señalar. Las capitales vieron cerrarse sus Conventos masculinos en plena guerra carlista a partir de 1833, a veces por la huida de la Comunidad, pero sobre todo por circunstancias de guerra o ejecución administrativa.

Para aproximarnos al panorama que ofrecía eventualmente el conjunto de Casas Religiosas en etapas de guerra civil e incluso de simple reacción anti-congregacional en Euskal Herria peninsular, puede servirnos, como ejemplo indicativo, este cuadro que nos describe C. Solaguren (*Los franciscanos vasco-cántabros en el siglo XIX*. I, 364-365):

“Concretamente, en los territorios vascos y a partir de 1836 y en los años sucesivos, a excepción de las capitales de provincia, Bilbao, San Sebastián, Vitoria y Pamplona, que estuvieron siempre en poder de los liberales, siguieron abiertos los siguientes conventos:

1. En Vizcaya siguieron abiertos el de franciscanos de Bermeo, los de carmelitas de Larrea en Amorebieta y de Marquina, y el de agustinos de Durango.

2. En Álava lograron subsistir los conventos de franciscanos de Piédrola, [...], y el de Labastida, aunque este con su pervivencia más corta [...].

3. En Navarra, en el valle del Ega y en la merindad de Estella, subsistieron los monasterios de cistercienses de Iranzu y de benedictinos de Irache, y los conventos de capuchinos de Lerín y Los Arcos, y los cuatro que había en Estella, es decir, los de agustinos calzados, dominicos, franciscanos y mercedarios calzados.

4. En Guipúzcoa siguieron abiertos los de dominicos y agustinos de Azpeitia, el de carmelitas descalzos de Lazcano, el de jesuitas de Loyola y los cinco de franciscanos de Sasiola, Zarauz, Elgoibar, Mondragón y Tolosa, a los que se agregó el de Bidaurreta en Oñate, donde se vino a cobijar una notable parte de la extinguida comunidad de Aránzazu.

Quede señalado esto, sin que vayamos a repetir parecidos recuentos para situaciones similares a lo largo del siglo; sirva, pues, como mera aproximación de lo que acontecería en ulteriores situaciones bélico-jurídicas.

Tras el Abrazo de Vergara y cese de las hostilidades armadas (31 de agosto de 1839) hubo todavía unos meses de sosiego, pero el 31 diciembre de 1840 se cerró el último Convento de frailes en Euskal Herria peninsular: fue el Convento franciscano de Zarautz. En estos postreros meses desaparecieron 24 Comunidades de carmelitas, capuchinos, agustinos, dominicos, carmelitas o franciscanos.

El trato de excepción concedido por la Ley a algunas Órdenes o Conventos dio entonces y daría después sus frutos, pues persistió un embrión de Casas religiosas (más o menos tales, pues no siempre se les concedió oficialmente tal consideración) con las que se pudo contar más adelante en los primeros pasos de la Restauración regular.

Fue el caso de los Colegios de Misioneros (en Navarra, por ejemplo, el Colegio agustino recoleto de Monteagudo), tolerados porque el colonialismo vigente demandaba la colaboración de los religiosos en Filipinas, Cuba y Puerto Rico (razón expresamente reconocida); el de los escolapios y las Hijas de la Caridad, por inmediatamente insustituibles en los servicios que prestaban; no obstante, los exceptuados hospitalarios de San Juan de Dios tuvieron mayores trabajos para superar las exigencias de las leyes, en razón de su reducido personal. Una real cédula de 1852, encaminada a dotar de personal misionero a las Filipinas, restablecía la Compañía de Jesús en aquellas islas y señaló Loyola como centro de formación de los candidatos, pero este Colegio Misionero tuvo vida breve, pues en 1854 fue trasladado a Mallorca.

Desde 1845 se afianzó una política liberal moderada que vio conveniente afianzar social y políticamente la desamortización eclesiástica llevada a cabo (venta de bienes enajenados), la aceptación práctica de la excomunión con regulación de las pensiones de los excomulgados y con las concesiones necesarias a la Sta. Sede y el episcopado español. Fue un moderantismo vigilado por el general Narváez.

En ese contexto pudo llegarse diplomáticamente al Convenio de 1845 (no ratificado) entre el Gobierno y la Sta. Sede que vino a resultar un ensayo previo a la firma de lo que sería el Concordato (16 de marzo de 1851), cuyos artículos 29 y 30 establecían una nueva legalidad para posibles vías de restauración de los Institutos:



**Art. 29.** A fin de que en toda la Península haya el número suficiente de ministros y operarios evangélicos de quienes puedan valerse los prelados para hacer misiones en los pueblos de su diócesis, auxiliar a los párrocos, asistir a los enfermos y para otras obras de caridad y utilidad pública, el Gobierno de S. M., que se propone mejorar oportunamente los colegios de misiones de Ultramar, tomará desde luego las disposiciones convenientes para que se establezcan donde sea necesario, casas y congregaciones religiosas de San Vicente de Paúl, San Felipe Neri y otra orden de las aprobadas por la Santa Sede, las cuales servirán para hacer ejercicios espirituales y para otros usos piadosos.

Subrayo la expresa competencia que se les reconoce a los Ordinarios diocesanos de recabar la colaboración de sacerdotes de Congregaciones religiosas (se supone que mejorando también los Colegios Misioneros existentes), para misiones populares, etc. con el apoyo del Gobierno. El proyecto señala igualmente que “otra Orden de las aprobadas por la Sta. Sede” pueda ser llamada, al par que las expresamente mencionadas. Es un inciso al que se acudirá para futuras autorizaciones gubernativas de Colegios y Conventos.

El amplio artículo 30 de este Concordato es más que elocuente en dar amparo a las iniciativas y vida de los Institutos Religiosos femeninos, con detalles que son novedosos en la legislación liberal del siglo XIX, dando carácter de acuerdo bilateral al tema:

**Art. 30.** Para que haya también casas religiosas de mujeres, en las cuales puedan seguir su vocación las que sean llamadas a la vida contemplativa y a la activa de la asistencia de los enfermos, enseñanza de las niñas y otras obras y ocupaciones tan piadosas como útiles a los pueblos, se conservará el instituto de las Hijas de la Caridad, bajo la dirección de los clérigos de San Vicente de Paúl, procurando el Gobierno su fomento.

También se conservarán las casas de religiosas que a la vida contemplativa reúnan la educación y la enseñanza de niñas y otras obras de caridad.

Respecto a las demás Órdenes, los prelados ordinarios, atendidas todas las circunstancias de sus respectivas diócesis, propondrán las casas de religiosa en que convenga la admisión y profesión de novicias y los ejercicios de enseñanza o de caridad que sea conveniente establecer en ellas.

No se procederá a la profesión de ninguna religiosa sin que se asegure antes la subsistencia en debida forma.

Así, pues, se hace hincapié en la idea liberal de que los Institutos Religiosos debían atender a la “utilidad pública”, pero sin que se niegue la legitimidad de la vocación contemplativa; hay una invitación para asociar la contemplación con la vida activa, y se abre la posibilidad de que los Ordinarios propongan las Casas en las que se puedan admitir novicias que deseen profesar en el Instituto Religioso.

Todavía el paréntesis obligado del Bienio Progresista de 1854-1856 afectó seriamente a los bienes de los Institutos Religiosos por la aplicación de la Ley General de Desamortización de bienes civiles y eclesiásticos (1 de mayo de 1855): el Estado se hizo con 12.711 fincas del clero regular, además de vender otras 3.123 del mismo en todo el reino. Pero el Bienio fue poco tiempo para liquidarlo todo.

El Concordato de 1851 había abierto una brecha por la que en la Euskal Herria peninsular pudieron introducirse proyectos restauradores, hasta la Revolución Gloriosa de 1868. Las Órdenes suprimidas —una vez dispusieron de religiosos líderes y tuvieron sus Comisarios Apostólicos (delegados generales de la Sta. Sede para cada Orden), junto con la autorización gubernativa— constituyeron pequeñas Comunidades con los exclaustros reagrupados, con Noviciados y Centros de Formación.

Entretanto, los exclaustros vivían su propia historia personal, y conocemos las cifras de pensionistas del Estado residentes en Euskal Herria peninsular; era un grupo humano a extinguirse pero real:

#### EXCLAUSTROS PENSIONISTAS

<i>Territorio</i>	1853	1856	1870
Álava	98	107	50
Bizkaia	107	152	136
Gipuzkoa	46	54	28
Navarra	169	147	79
<b>Total</b>	<b>420</b>	<b>460</b>	<b>293</b>

FUENTE: Villoslada/Cárcel V, 219-220

Al llegar aquí y antes de pasar adelante, es necesario volver la mirada atrás y preguntarnos qué sucedía en Euskal Herria continental, donde en 1791-1792 habían sido cerrados todos los Conventos, masculinos y femeninos.

El Concordato napoleónico (1801) había dado lugar a una reforma general de la geografía diocesana del Hexágono, pero se había abstenido de acordar nada respecto del mundo monacal, que en realidad ni existía ya.

Sin embargo, en los decenios siguientes estuvo viva la voluntad restauradora de personalidades –religiosas y laicas– procurando recuperar el hilo de aquel pasado, en una época en que la nostalgia y necesidad de la historia eran operantes (Chateaubriand, 1768-1848: *Le Génie du Christianisme*, 1802; *Mémoires d'outre-tombe*, 1848), a la par que el deseo de enlazar la tradición con el espíritu de las nuevas libertades, como puede verse, por ejemplo, en los dos hermanos Lamennais (Félicité, 1782-1854; Jean-Marie, 1780-1860) o el Padre H.-D. Lacordaire (1802-1862), Ch. Montalembert (1810-1870), F. Ozanam (1813-1853) o F. Le Play (1806-1881). O bien, casi medio siglo después con un republicanismo cristiano, democrático y social, al modo de Marc Sangnier (1873-1950) y *Le Sillon* (1894).

Junto a aquellos líderes del catolicismo liberal y social no faltaron, desde luego, las inquietudes de la Jerarquía romana y del catolicismo francés más o menos ultramontano e intra-ecclesiástico con insignes restauradores de los Institutos Religiosos. Los hubo de sensibilidades histórico-religiosas diversas.

Hubo dramas de carácter institucional, vividos como tales desde la misma Sede Apostólica, con duras condenas de Gregorio XVI (*Mirari vos*, 1832), Pío IX (*Syllabus*, 1864), Pío X (*Pasecendi*, 1907; *Notre charge apostolique*, 1910) y penosas consecuencias en la vida y lealtades personales.

Aunque sin esos visos de heterodoxia, también en los proyectos de Restauración de los Institutos Religiosos, aparecieron propuestas contrapuestas sobre la alternativa de “tradición/innovación”, tal como puede verse en las relaciones de Lacordaire y el Maestro General dominicano, A. V. Jandel (1850-1882), sucesor este de nuestro restaurador dominicano Padre Larroca, y más modestamente entre nosotros con el franciscano Manuel Antúñano, Comisario Provincial de Cantabria franciscano (1879) y sus sucesores.

En Francia, el Abad benedictino Don P. Guéranger (1805-1875) y el dominico Lacordaire dieron los primeros pasos de la restauración de los Institutos de vida religiosa, aquel en la Abadía de Solesmes (1833) y su Congregación benedictina (1837) y este con el nuevo convento de Nancy (1843) y la Provincia dominicana de Francia (1850), al tiempo que levantaban el primer vuelo las modernas Congregaciones francesas, algunas de las cuales tuvieron eco en Iparralde: *Frères de l'instruction chrétienne de Ploërmel*, de J.M. Lamennais (1819) y las *Filles de la Croix*, de Santa Jeanne Elisabeth y San André-Hubert Fournet (1806), en Bayona (1828) y Uztaritz (1829), y posteriormente con una red muy extensa de Casas en ambas Vasconias.

También la historia peninsular tuvo sus pensadores acerca de la tradición y el nuevo régimen liberal, aunque con aportaciones mucho más modestas que las que se dieron coetáneamente en Francia. En la Península no pudieron dejarse de lado las cuestiones institucionales y morales generadas por las Exclaustraciones. Aparte los debates políticos y mediáticos de cada momento, hubo reflexiones más cuidadas que podemos recordar, a guisa de ejemplo: la del pensador político J. Donoso Cortés (1809-1853: *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, 1851), y la del sacerdote filósofo catalán Jaume Balmes (1810-1848: *Observaciones...sobre los bienes del clero*, 1840, y *Escritos políticos*, 1847).

Ambos, muy distintos en cuanto a su personalidad y la consistencia de su pensamiento, fueron “los dos únicos hombres que pensaron con verdadera originalidad cuando el siglo XIX llegaba a su mitad” (C. Valverde); pero Donoso, cada vez más crítico y escéptico frente al Liberalismo (incluido el moderado), no logró intuir, en todo su valor, los elementos positivos del mismo, los que habían de modelar el futuro de las sociedades occidentales. Balmes, filósofo y político, se esforzó en entender los cambios de los que era testigo, desde una visión histórica, teórica y práctica. En ambos hubo una crítica dura para la política religiosa liberal.

Los eclesiásticos liberales que participaron como políticos en la España del s. XIX, desde las Cortes de Cádiz hasta la Restauración canovista no son de desdeñar; actuaron en una difícil posición de colaboradores de reformas liberales propiciadas por el Estado (J. A. Llorente, Villanueva, etc.); eran hombres

del clero secular, mientras los regulares ofrecían el contrapunto de ideas ultramontanas en la primera hora gaditana y posgaditana, así el dominico F. Alvarado “el Filósofo Rancio” con sus *Cartas críticas* (1810-1811) y el prelado capuchino R. Vélez con su *Apología del Altar y del Trono* (1818).

En el mundo de los religiosos, la fidelidad al estado de perfección, que los exclaustros y eclesiásticos veían en los Institutos, posibilitó no solo la Restauración de los mismos, sino también iniciativas para nuevas fundaciones. Dentro del medio eclesiástico no faltó la colaboración de obispos y religiosos con la Corona y los liberales moderados, facilitando la restauración o fundación de Institutos.

Un ejemplo ilustrativo de ello puede ser Antoni M. Claret (1807-1870), fundador de los Misioneros Cordimarianos (claretianos, 1849) y confesor de la reina Isabel. Era predicador y escritor en catalán y castellano, y llegó a ser arzobispo de Santiago de Cuba. Nacidos en Cataluña, los claretianos irán abriendo Casas y Colegios en Euskal Herria: Pamplona (1880), Balmaseda (1882), Bilbao (1886). Como detalle que nos atañe, recuerdo que en 1867 se tradujo al euskera el *Camí dret...: Zerurako bide zuzena*, de Claret, que en el mismo siglo conoció seis ediciones, y algún folleto más. Al tiempo que Claret, sorprende la presencia de Sor Patrocino, concepcionista franciscana que vino a ser figura política, consejera de la Reina y monja exiliada: a sus gestiones se debieron la apertura del Convento pionero de Bermeo, en 1859, y a su iniciativa directa la fundación femenina de Kristobaldegi, en Donostia (1866).

En la llamada Restauración de los Institutos Religiosos en Euskal Herria venimos constatando dos tipos de tareas, distintas aunque complementarias: la que era propiamente restauradora, la de las antiguas Órdenes, y la de implantar Institutos de nueva planta.

Lo mismo en la Euskal Herria peninsular que en la continental, se pusieron en marcha ambos propósitos. Los dominicos tuvieron al Padre J. M. Larroca (1813-1891), restaurador aquí y Maestro General de la Orden en Roma (1879-1891); los franciscanos contaron con el Padre Mariano Estarta (1804-1878); se da el caso de que ambos, Larroca y Estarta, se acogieron en su momento a conventos de Azpeitia.

En Iparralde nos encontramos, en aquella primera hora, con dos fundadores de nuestra tierra: L.E. Cestac Amitesarobe (1801-1868), apóstol social y fundador de las Servantes de Marie y de las Bernardinas (Anglet/Angelu), y Mixel Garikoitz (1797-1863), fundador de los betarramitas.

Junto a ellos, o algo después, surge la figura de la mujer vasca fundadora, que aquí mismo o en otras tierras toma la iniciativa de agrupar fuerzas, guiar vocaciones y poner en marcha su Instituto nuevo: por ejemplo, la andoaindarrá Cándida Zipitria (1845-1912), con sus Hijas de Jesús; la gasteiztarra M<sup>a</sup> Josefa Sancho de Guerra (1842-1912), con las Siervas de Jesús de la Caridad; la bilbaína Rafaela de Ybarra (1843-1900), con los Ángeles Custodios; la cascantina Vicenta M<sup>a</sup> López y Vicuña (1847-1890), con las Hijas de María Inmaculada para el Servicio Doméstico; la tafallesa Florentina Nicol Goñi (1868-1940), con las Dominicás del Stmo. Rosario, etc.

Entre los exclaustros, la mayor parte se resignó a abrir un camino personal en la vida; pero hubo resistentes empeñosos que apostaron por la Restauración. Algunos se refugiaron en Iparralde, otros se alejaron más, temporal o definitivamente, residiendo en Francia, Italia o América. Los exclaustros más emprendedores se buscaron entre sí, aseguraron una complicidad restauradora entre ellos.

En el propio País, las estrictas medidas de precaución que tomara en su día Carlos III con la Compañía para que los jesuitas no se asociaran ni mantuvieran una unión de ideas y proyectos, no existieron en este caso: de salida, los exclaustros debían ir a su pueblo de origen, pero muy pronto eso no pudo funcionar. Cada cual fue a donde quiso o pudo. Fue una dispersión particular, no institucionalizada de inmediato; pero, al cabo del tiempo, los más decididos a retomar la vida regular pudieron contar con el apoyo de su jerarquía recompuesta y con algunas ayudas sociales, aunque siempre cortas.

Llama la atención cómo religiosos vasco-navarros establecidos en Euskal Herria continental o Francia vinieron a ser los guías de la Restauración de algunas Órdenes, no solo en la Euskal Herria peninsular, sino incluso en Francia, Andalucía o América. Los capuchinos tuvieron su buen comienzo en Ustaritz (1842) y Bayona (1852), este fue uno de los dos grupos que lideró la Restauración general de su Orden.

Algo similar sucedió con la Restauración franciscana en Francia: el exmisionero del Convento de Olite, José Areso (1797-1878), emigrado a Iparalde, inició el proceso desde St-Palais/Donapaleu (1851), con la ayuda del bilbaíno Sr. Zabala y con un equipo de predicadores formado por él y dos predicadores vascohablantes, uno de Gernika (Juan Obieta) y otro de Aduna-Gipuzkoa (Lorenzo Izagirre). El convento se mantuvo abierto hasta 2005 (con un cierre temporal obligado).

Los carmelitas tuvieron su principal figura restauradora en el Padre Domingo de San José/Arbizu (1799-1870), hijo de Puente la Reina y que había hecho el noviciado en Lazkao; fue ardoroso predicador a favor de Carlos V en 1833 y capellán suyo. Más adelante vino a ser restaurador del Carmelo en Francia, habiendo establecido una pequeña capellanía comunitaria en Burdeos (1840) y un noviciado (Le Brousey, 1841) que se llenó de vocaciones de aquende los Pirineos; por último, fue hombre-clave en la restauración de Markina, y llegó a ser Prior General de la Orden (1865).

Sin que la Exclaustración general los alcanzara de lleno, otro destino y otra legitimidad tuvieron en Euskal Herria los Agustinos Recoletos, con su Colegio de Misiones en Monteagudo (1829), convento que no fue suprimido y que con su floración vocacional, verdaderamente de excepción, respondió más que bien a las expectativas misionales que suscitó, juntamente con su convento gemelo de Marcilla (1865). Desde el punto de vista del porcentaje de sus vocaciones nativas, la Orden de Agustinos Recoletos ha sido la más navarra de todas, durante muchos años.

Aparte las llamadas Casas de Venerables –refugio de exclaustrados ancianos y enfermos, tales como los de Bidaurreta (Oñati) y Olite–, podemos citar algunos de los Conventos masculinos que se erigieron en las casi dos décadas desde el Concordato hasta fines de los años 1860. Hubo Casa de jesuitas en Loyola (1852-1854) y una Residencia en Durango, así como conventos franciscanos en Bermeo (1859) y Zarautz (1867), y carmelita en Markina (1868); otras Órdenes llegarán a restablecerse en Euskal Herria peninsular (agustinos, dominicos, capuchinos, etc.), pero ya más tarde.

Toda esta incipiente Restauración de las Órdenes en Euskal Herria peninsular sufrirá un corte brusco con la Revolución Gloriosa (1868). Comenzaba



el llamado “Sexenio Revolucionario” (1868-1874), en el que se sucederían o sobrepondrían Gobiernos Provisionales, una dinastía nueva, la I República con varios Presidentes sucesivos, una guerra civil y diversos alzamientos militares. Hubo Cortes de diversa formación y tono, y una vez más el poder civil se encargó de suprimir o tolerar los Institutos Religiosos.

Primeramente, el 12 de octubre de 1868 un decreto suprimió la Compañía de Jesús. Una semana después, el 18 del mismo mes, tuvo carácter más general otro decreto por el que se suprimían todos los monasterios, conventos, casas religiosas y congregaciones de religiosos/as fundados después del 29 de julio de 1837, fecha de la Ley de Exclaustración general, aunque en la aplicación de este último decreto no faltaron vacilaciones. No estará de más recordar aquí que Sagasta (político del que habremos de decir algo más adelante) fue el autor del decreto sobre reuniones pacíficas y asociaciones, decreto al que se acogieron inmediatamente el asociacionismo católico, y más adelante, los Institutos Religiosos.

Con el nuevo estatus oficial en la política referente a los Institutos Religiosos, el régimen se inauguró con la Constitución de 1869 que garantizaba la libertad de cultos, al tiempo que “la nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la religión católica” (art. 21); pero uno a uno fueron surgiendo en el Sexenio obstáculos para las buenas relaciones entre Estado, Iglesia y Sta. Sede; enumeremos algunos: el problema del juramento de la Constitución, la militancia católica (con Asociación de Católicos, y el canónigo Manteola en las Cortes), la guerra carlista en curso (1872-1875), obligatoriedad del matrimonio civil para efectos jurídicos ante el Estado, el problema monárquico-dinástico pendiente (reconocimiento de Amadeo I), violaciones del Concordato por parte de España, la financiación de culto y clero en tiempo de crisis económica, el nombramiento de obispos, etc.

La Sta. Sede estableció una lista de “agravios” (19), entre los que se incluía la reducción de conventos; los obispos agregaron también otras quejas, entre las que se consignaba la de que se hubiera prohibido recibir novicias en los conventos de religiosas.

Pero, una vez más, el viraje a la derecha que impusieron el golpe militar del general Pavía y el pronunciamiento de Martínez Campos en Sagunto (1874), permitieron el acceso al trono de Alfonso XII, rubricado con la derrota

militar del carlismo (1875). Entretanto, tan solo se salvaron los Conventos de la zona carlista en la que se situaban los Conventos de Euskal Herria (1872-1874).

En esas circunstancias, comenzaba una nueva era para los Institutos Religiosos.

## VI. LA RESTAURACIÓN, EXITOSA Y MÚLTIPLE (1876-1968)

Antonio Cánovas del Castillo (1828-1897) fue quien ideó lo que debía ser la Restauración política que se ha apellidado *canovista* (1876-1923), basada en la Constitución de 1876. Se aspiraba a asegurar en el poder una alternancia pacífica de los partidos, sin que mediaran intervenciones militares; moderados y progresistas de antaño se transformaron en *conservadores* y *liberales*: Cánovas, conservador, podría gobernar, pero el liberal Sagasta también, a tenor de lo que decidieran las elecciones censitarias (hasta 1890) o de sufragio universal (sin voto femenino) desde esa fecha; no obstante, con elecciones controladas y manipuladas (caciquismo).

Hombre de Estado sumamente realista, Cánovas buscó que siempre hubiera una oposición con programa y partido, pero que fuera parte integrante del sistema, mientras se frenaba la participación, violenta o partidaria, de los extremos del espectro político (tradicionalismo carlista e integrista, anarquismo y socialismo).

Gobernó también con mano de hierro en puntos neurálgicos de la vida política, legislando para ello y actuando administrativamente: decretos sobre la libertad de imprenta (1874-75), decreto Orovio sobre control de cátedra (1875); supresión de los Fueros Vascos (1876); juicios y condenas tras el atentado del Corpus en Barcelona (1896), etc.

En el sistema canovista, la cuestión religiosa era expresa, y estaba subyacente para el debate inter-partidario; por otra parte, la del desarrollo de los Institutos Religiosos era delicada, cada vez más delicada, a medida que la red de los mismos se multiplicaba y fortalecía. Este será un asunto apasionadamente debatido durante toda esta Restauración política, con momentos álgidos, y será punto de mira preferido del anticlericalismo en auge.

Cánovas estuvo ojo avizor al respecto, cuidando que este sector eclesiástico no se le fuera de las manos. Tenemos un doble episodio paralelo en Gipuzkoa, con dos actuaciones contrapuestas del Primer Ministro en Loyola y Arantzazu. Por orden de Cánovas el Santuario de Loyola fue cerrado el 13 de mayo de 1876, en el contexto de las medidas represivas o cautelares posbélicas frente al carlismo; por el contrario, Arantzazu, en ruinas mal recompuestas desde el incendio de 1834, recibió la amistosa visita de Cánovas que veraneaba en Arrasate/Mondragón, visita que tuvo lugar a invitación del azkoitiarra Padre Esteban Epelde (agosto de 1878), con resultado inmediato: por gestión del Presidente de Gobierno se lograron las autorizaciones precisas para constituir el colectivo de capellanes residente allí, en Comunidad religiosa.

Superadas las ambigüedades de esta primera hora, la restauración dirigida por Cánovas fue dando los pasos necesarios para asegurar la seguridad jurídica a las Casas religiosas existentes y facilitar, al mismo tiempo, la erección de otras nuevas. Se abría casi un siglo de prosperidad de nuestros Institutos religiosos.

Para entender sobre todo la historia de la implantación (que no restauración) y supresión de las nuevas Congregaciones entre 1880 y 1910, tanto en la Euskal Herria peninsular como en la continental, se precisa abrir aquí un paréntesis referente a la III República francesa (1870-1946), ya que sus decisiones político-religiosas acerca de la Separación de Estado e Iglesia (1905), e incluso anteriormente, acerca de las Congregaciones (1880, 1901), van a ser determinantes tanto en Iparralde como en Hegoalde, aunque en una y otra fecha en grado diverso, dado que en 1880-1881 Gipuzkoa y Navarra se consideraron zona fronteriza prohibida para los religiosos refugiados que vinieran de Francia, cosa que no sucedió en la etapa siguiente de 1901-1914.

El exilio de los religiosos franceses y vasco-continentales vino a ser una siembra de Institutos y Casas religiosas en la Península, a semejanza de lo que sucedió con la Exclaustración española de 1833-1840 en Iparralde. Puede ser interesante constatar que el exilio religioso francés de 1901-1914 en España suponía la siguiente tipología porcentual de Congregaciones: entre las Congregaciones que hallaron aquí su refugio un 63% eran de Enseñanza, 16% contemplativas y 16% de supervivencia, a la espera del retorno a Francia (“autofomadoras”). Delaunay lo ha referido así para 1901-1914:

*Los lugares de refugio [de los religiosos exiliados en 1901-1914] respondieron a criterios bien precisos. País Vasco (41%) y Cataluña (35%) contaron con el mayor número de asentamientos: más de las tres cuartas partes [de los 2.600 ó 2.000 que vinieron a España], de las cuales una cuarta parte en Guipúzcoa, la más pequeña de las provincias españolas. San Sebastián y sus alrededores se cubrieron de residencias francesas.*

Precisando más las cifras podemos constatar, con Delaunay, el número de Comunidades refugiadas que tomaron cuerpo en Euskal Herria peninsular en los años indicados:

#### COMUNIDADES FRANCESAS REFUGIADAS Y ESTABLECIDAS EN EUSKAL HERRIA PENINSULAR (1901-1914)

Provincias	Com.masc.	Com.fem.	Total	%*
Álava	4	5	9	2,7
Bizkaia	11	12	23	7,0
Gipuzkoa	39	43	82	24,9
Navarra	8	12	20	6,0
<b>Totales</b>	<b>62</b>	<b>72</b>	<b>134</b>	<b>40,6</b>

\* Porcentajes sobre el total de refugiados en el Estado.

FUENTE: Delaunay, J.-M., 2007: "De nouveau au sud des Pyrénées en Espagne: Congrégations françaises et réfuges espagnols: 1901-1914",  
in *Mélanges de la Casa de Velázquez*. 18-1,1982.163

La política anti-congregacional de la III República francesa tuvo un corte con el comienzo de la Gran Guerra de 1914: a la llamada de la República en armas acudieron unos 9.000 religiosos exiliados, de los que 1.571 murieron en el frente de guerra. El gesto y el sufrimiento compartido en las trincheras contribuyeron a limar aristas e iniciar un diálogo de excombatientes laicos y católicos: un acuerdo negociado en 1924 posibilitó la aplicación flexible de las leyes precedentes, con el consenso del Papa (encíclica *Maximam gravissimamque*).

Los datos indicados para Francia no se corresponden en su significado social, su ritmo y resultados con los que nos ofrece la historia peninsular de los Institutos, aunque la influencia de aquellos acontecimientos, también ellos, nos alcanzaron de lleno entonces y en los decenios que siguieron, y que en buena medida fueron modelo de actuación política para la izquierda liberal-progresista en España.

Al retomar la historia que sigue de 125 años en la Euskal Herria peninsular, la periodización cronológica de los Institutos viene dada más por sucesos políticos generales que por la vida interna de los mismos. Señalo, por tanto, las etapas sucesivas: una Restauración sostenida (1875-1931), la gran crisis (1931-1939), un cuarto de siglo expansivo (1940-1965) y una renovación menguante (1966-2000).

Desde la **Restauración sostenida** de 1875 a 1931 es obligado remitirse a los hechos estadísticos, suficientemente expresivos por sí.

Acercas de las iniciativas locales de los Institutos, podemos señalar que en el tramo 1875-1900 se comprueba, en la muestra que elegí en su momento, la apertura de 107 Comunidades en Euskal Herria peninsular, y en los años 1901-1930 se erigieron otras 164 nuevas (sin contar en este caso las nuevas de la Compañía de Jesús). Esta floración tuvo sus protagonistas más pujantes en la Familia vicentina (48), franciscana (25), carmelitana (21), en las Hijas de la Cruz (20) y las Siervas de María (19). No olvidemos, desde luego, que otras Congregaciones, cuyas estadísticas no tenemos aún a mano, fueron igualmente agentes fecundos.

Constatemos en una panorámica retrospectiva que ya en 1917 se habían contabilizado varios cientos de Comunidades religiosas en toda Euskal Herria, con un reparto territorial bastante equitativo: más de 100 Casas en cada uno de los Territorios de Gipuzkoa (131), Bizkaia (128) y Navarra (111) y cerca de esa cifra en Iparralde (99); tan solo Álava quedaba algo rezagada, en consonancia con su menor población (34).

Este florecimiento congregacional, general, es incomprensible sin un hecho inicial poderoso, el de la casi inesperada presencia de multitud de Congregaciones nuevas, las más de ellas femeninas. Se restaura en cierta medida

el pasado, pero sobre todo se afirman novedades institucionales; el “ordenamiento contemplativo” casi total de las religiosas, establecido desde Trento, da paso de forma dominante a la vida religiosa activa de la mujer. Se responde así a críticas recibidas desde fuera y a urgencias religiosas nuevas; las Congregaciones atienden a la “utilidad social”, en la Enseñanza y los Servicios Sociales, mal cubiertos por el poder civil. Esto vale también para los religiosos varones.

A tal extremo llega este espíritu de servicio y su efectiva implantación social que a medida que el Estado y la sociedad civil son conscientes, desean y son capaces de hacerse cargo de esas tareas universales, los Institutos pueden ser percibidos como hegemonía acaparante y excluyente. Eso sucedió al republicanismo francés y al progresismo español. Sin embargo, el Ministro francés J. Ferry (1832-1893), liberal laicista definido desde el campo católico incluso como antirreligioso, necesita por nuestra parte una nueva lectura histórica.

En ese debate debe subrayarse que en ambas Vasconias la población del País fue al menos hasta la década de 1970 muy mayoritariamente tradicional y religiosa, y en la política prefirió a carlistas, integristas, monárquicos, nacionalistas católicos.

Sociólogos e historiadores han observado, en general, que la ideología y la práctica religiosa son posibles factores condicionantes del comportamiento político, junto con situaciones socio-económicas y con sistemas electorales y de partido. Los análisis históricos muestran que cabe también un regionalismo religioso-político, que M. M. Cuadrado lo ha señalado para Euskal Herria peninsular y el período de 1868 a 1931: “en las provincias vasco-navarras, donde alienta constante y esencialmente tendencia de Extrema Derecha, el factor económico social es secundario, mientras que el factor religioso las dota de un indudable sello de particularismo regional” (Cuadrado 1969: II, 874). Esta particularidad religioso-política es más manifiesta en los distritos electorales de la provincia que en los de las capitales: Estella, Tudela, Aoiz, Baztan; Amurrio; Azpeitia, Bergara, Tolosa; Balmaseda, Durango, Gernika.

En esa relación mutua de política y religión, ser monárquico conservador o monárquico liberal implicaba un posicionamiento no solo desde la política,

sino también desde el tipo de religiosidad practicada, o en el caso de la izquierda de republicanos o socialistas, frecuentemente desde el alejamiento religioso; cupo también que, por una escisión religioso-ideológica, surgieran formaciones políticas católicas enfrentadas (carlistas e integristas). La secuencia de las campañas electorales sucesivas y los resultados habidos muestran, por ejemplo, en qué medida Gipuzkoa fue durante la restauración un enclave de derecha, bien carlista, moderada monárquica o nacionalista (Cillán).

Ya se sabe que, a efectos de eficacia política, el poder decisorio sobre los Institutos era asimétricamente compartido por los Gobiernos centrales y locales. Las grandes decisiones políticas venían dadas desde fuera de Euskal Herria, desde la Assemblée Nationale o las Cortes, y desde los Gobiernos, en fechas precisas (1791, 1880, 1901; 1837, 1869, 1887, 1910). A nuestros carlistas, etc. les quedaba la ventaja menos efectiva de la flexibilidad sigilosa, o la inobservancia encubierta, al aplicar las Leyes a cada caso, allí en su municipio o comarca. Es verdad que esto funcionó de modo razonablemente hábil más de una vez, especialmente en el caso de las monjas de Euskal Herria.

En el período que nos ocupa (1875-1931), hay elementos que podemos llamar *fundantes* de esta Restauración de los Institutos Religiosos, elementos o factores de arraigo e inserción que debían cuidarse en razón de la importancia de los mismos. Apunto algunos de ellos:

- Se debía cuidar la comprensión y vivencia del **carisma** del Instituto, con la puesta al día de las formas de **vida regular** (capítulo delicado este, en especial en las Órdenes antiguas por restaurar).
- Eran necesarios el **reconocimiento** oficial, civil y eclesiástico, y la **seguridad jurídica** que ello conllevaba.
- Había que ir dotándose de un **patrimonio** material seguro, sobre trabajo y logros económicos propios, y socorro por parte de fortunas pudientes, subsanando el despojo desamortizador pasado.
- Era obligado lograr un **soporte social**: solidaridad asociativa, militancia confesional, asociacionismo congregacionista.
- Convenía elegir de forma adecuada los **campos** de trabajo de cada Instituto y Casa, en consonancia con el propio espíritu y la demanda social de servicios.



- Para todos los Institutos, y señaladamente para inmigrados con vocación de inserción, la recluta de **vocaciones** nativas era urgente.
- Se debía fijar una red de **Casas** y **Distritos** religiosos correspondientes, de ámbito estatal o vasco-navarro, con una adecuada política de desarrollo y expansión.

Cada uno de esos capítulos es todo un mundo de posibilidades, oportunidades y preferencias, con resultados visibles, ayudas múltiples y dificultades sin número. No se pueden menos de atender los momentos más destacables de las relaciones entre Iglesia y Estado en España durante los aproximadamente sesenta años de la Restauración canovista, relaciones en las que los Institutos Religiosos serán objeto sustancial de acuerdos y desacuerdos, legislaciones contrapuestas, debates apasionados, denuncias mutuas, campañas electorales o manifestaciones literarias y de masas.

Una vez que Cánovas hubo dado la salida legal y administrativa al asociacionismo congregacional, todo el esfuerzo de reconstituir los Institutos Religiosos hizo su camino en la Península con etapas de bonanza socio-política (1876-1887) y etapas álgidas de enfrentamientos (1887, 1898-1911). Hubo que pasar por la reválida de la izquierda liberal, con la Ley de Asociaciones, de Sagasta (1887), texto legal que en su articulado contemplaba expresamente las Congregaciones religiosas:

*Art. 1. El derecho de asociación que reconoce el artículo 13 de la Constitución podrá ejercitarse libremente conforme a lo que se preceptúa en esta Ley. En su consecuencia, quedan sometidas a las disposiciones de la misma las asociaciones para fines religiosos, políticos, científicos, artísticos, benéficos y de recreo, o cualesquiera otros lícitos, que no tengan por único y exclusivo objeto el lucro o la ganancia.*

*Art. 2. Se exceptúan de las disposiciones de la presente Ley: 1.º Las asociaciones de la religión católica autorizadas en España por el Concordato. Las demás asociaciones religiosas se registrarán por esta Ley, aunque debiendo acomodarse en sus actos las no católicas a los límites señalados por el artículo 11 de la Constitución del Estado.*

En una muestra de 63 institutos, que incluía 28 Órdenes antiguas restauradas y 35 Congregaciones nuevas, pudimos constatar en Euskal Herria pe-

ninsular la siguiente tabla de nuevas Casas religiosas abiertas en un cuarto de siglo (la lista supone 17 Institutos masculinos frente a 48 femeninos). (Intxausti 2004: 22-25, 39).

### NÚMERO DE CASAS (1875-1900)

<i>Familia religiosa</i>	<i>Nº de Casas</i>
Agustina	3
Benedictina	2
Carmelitana	16
Compañía de Jesús	5
Dominicana	2
Franciscana	16
Hijas de la Cruz	13
Mercedaria	3
Salesiana	1
Siervas de María	10
Vicentina	36
<b><i>Total</i></b>	<b><i>107</i></b>

El desastre colonial de 1898, que dio ocasión a la crítica política de las Órdenes misioneras establecidas en Filipinas y las Antillas, abrió una etapa de anticlericalismo que se prolongaría, de entrada, un decenio, unas veces desde el poder y otras desde la oposición.

No debemos perder de vista que en la primera década del siglo XX la política francesa ofreció un panorama programático –moderno y laico– al que miraron, admiradas, las fuerzas de la izquierda dinástica (Sagasta, †1903; Canalejas, †1912, etc.), lo mismo que la izquierda antimonárquica (republicanos, socialistas).

La historiografía actual está haciendo un esfuerzo por entender el cómo y el por qué del anticlericalismo español, y se alude a la reacción frente a la educación antiliberal impartida en las escuelas católicas, a la oposición de sectores intelectuales, a corrientes sociales obreras, a una beneficencia confesionalmente monopolizada, a razones electorales partidistas, etc. (Cárcel Ortí, V, 2003, *Breve historia de la Iglesia en España*. Barcelona: Planeta. 349).

Una vez más, el mundo de la Enseñanza y sus relaciones con las Congregaciones formaron parte de los programas de Partido, a la hora en que la Educación vino a ser atendida por el moderado Silvela desde los Presupuestos del Estado, ocasión en que se creó el Ministerio de Educación (Ley de 30 de marzo de 1900), y se reguló el buen gobierno del mismo en abril inmediato.

Como se sabe, han pasado a los anales de la historia teatral el éxito y el escándalo de una representación en Madrid, la de *Electra*, de B. Pérez Galdós (el 31 de enero de 1901). ¿La protagonista Electra iba a ser forzada a entrar en religión? El grito de “¡abajo los jesuitas!” que saltó desde el público despertó el clamor del anticongregacional. La pieza que fue representada también en Pamplona el 30 de mayo de aquel año. fue escándalo inquietante, aunque en parte artificial, ya que los partidos necesitaban perfilar sus programas para su propia definición electoralista, manteniendo el calor del enfrentamiento: este juego peligroso sería duradero, y el blanco apuntado fue el de las Congregaciones.

La firma de un Convenio de arreglo concordatario (1904) que diera salida al asociacionismo religioso en España no pudo abrirse camino en las Cámaras y no llegó a cuajar en Ley, al tiempo que daba lugar a un nuevo brote de anticlericalismo, con la acusación de anticonstitucional y una supuesta dejación del poder Estatal.

También el episcopado español se sintió llamado a alzar su voz en la lid. Así, el 20 de diciembre de 1906 tomó posición contra el Proyecto de Ley de Asociaciones con un documento propio dirigido al Rey, y tres años después, la cuestión escolar sería objeto de otro documento episcopal colectivo “contra la existencia de las escuelas laicas” (26 de noviembre de 1909).

A la vista de la violencia revolucionaria y el anticlericalismo exacerbado, cabe también recordar la escasa modernidad de la Iglesia española, según palabras del historiador de la Iglesia contemporánea Cuenca Toribio, referidas a los años 1833-1936: “la hora del catolicismo liberal no llegó a sonar nunca con plenitud en el reloj de la Iglesia española”; y puede añadirse que ni la liberal, ni la social.

Euskal Herria peninsular no fue ajena a este contorno, que no era lejano sino propio. La campaña de las elecciones de 1907 en Euskal Herria peninsular fue de alto voltaje, como respuesta a las propuestas laicistas del gabinete López Domínguez, que había presentado un Proyecto de Asociaciones Religiosas, bajo inspiración de Canalejas.

El tema central de los comicios fue precisamente el del rechazo o aprobación posible de ese Proyecto. En Gipuzkoa, por ej., la división bipolar con sus dos grandes manifestaciones, de “católicos” y “liberales” tuvo por resultado que todos los escaños fueran ganados por tradicionalistas y conservadores. Y ulteriormente, las victorias católico-conservadoras de Partido se fueron repitiendo. Junto al Marqués de Comillas (1853-1925), gran mecenas de la Iglesia católica española, el vizcaíno José M<sup>a</sup> de Urquijo e Ybarra (1872-1936) fue uno de los destacados financiadores de iniciativas eclesiástica, en los comicios y fuera de ellos. Su compromiso político-religioso fue indesmayable (casi siempre, sin afiliación de Partido).

La violencia verbal y el antagonismo no negociable de unos y otros desembocaron en las iras de la Semana Trágica (1909), segunda edición de los ataques y muertes de conventos y frailes de los lejanos años 1834-1835, habiéndose quemado o destruido docenas de conventos e iglesias.

El siguiente capítulo que debemos subrayar es el referente al texto legal que se llamó “Ley del Candado” (1910), que terminó siendo de resultados prácticos comedidos, por no decir nulos. No limitó el desarrollo de las Congregaciones. La Ley del Candado fue norma transitoria y temporal, que a falta de la prevista Ley de Asociaciones, sustitutiva de la de 1887, quedaría anulada al cabo de dos años, según determinaron las propias Cortes. La esperada Ley no llegó nunca, y las Congregaciones siguieron multiplicándose hasta la II República.

El liberal y católico Canalejas (tenía un oratorio particular en su Palacio de Madrid), infamado por las campañas de derecha, que había interrumpido las relaciones con la Sta. Sede (julio de 1910: no se olvide que estamos en el pontificado de Pío X), dio al problema clerical una solución provisional, pero que no fue entendida como tal por la opinión militante católica, e indignó tanto que “los vascos amenazaron con una guerra civil, y le sometieron a campañas alternas de vilipendio y de halago en los círculos aristocráticos” (Carr 1968: 478).

Otras prioridades políticas (la crisis económica, las huelgas revolucionarias, la inestabilidad política y finalmente la dictadura de Primo de Rivera) trajeron consigo un largo paréntesis de beligerancia amordazada, para las relaciones de Estado-Iglesia, cuestión que quedó por el momento cerrada en falso. Las Congregaciones gozaron de paz (1923-1931); pero sería la República la que tomara de nuevo en mano la “cuestión religiosa”.

Tras la Restauración monacal sostenida (1875-1931), llegaron una crisis de alto riesgo con República y Guerra Civil (1931-1939), un “nacional-catolicismo” (que la historiografía viene matizando en ritmos, temas y sectores, 1940-1965) y la etapa de sequía vocacional y renovación menguante (1966-2000).

A una restauración sostenida siguió una coyuntura azarosa de casi dos lustros (1931-1939): es el capítulo de la **II República** y la **Guerra Civil**. Los Partidos de la República (no todos republicanos) trajeron en su memoria genética los problemas subyacentes en el artículo 11 de la vieja Constitución de 1876, es decir, las preguntas sobre la religión oficial del Estado, la financiación de culto y clero, y de forma derivada la condición jurídica de los Institutos Religiosos y el modo de gestión de los Servicios que estos tenían en sus manos, factor éste apto para levantar oleadas de adhesiones y rechazos. Euskal Herria no iba a ser indiferente.

En Euskal Herria peninsular, la Iglesia de 1931 era una realidad eclesiástico-institucional pujante, tal como muestran los siguientes datos diocesanos, en sus dos Diócesis principales:

### DIÓCESIS DE PAMPLONA Y VITORIA (1931)

<b>Diócesis</b>	<b>Ambos cleros</b>	<b>Semin.dioc.</b>	<b>Parroquias</b>
Pamplona	2.560	534	818
Vitoria	7.268	750	767
<b>Totales</b>	<b>9.828</b>	<b>1.284</b>	<b>1.585</b>

FUENTE: *Anuario* Subirana 1931. García-Villoslada/V.Cárcel 1979: V, 338-339. Los datos deben tomarse con reserva.

La información tiene un valor global.

En el concepto de “parroquias” se incluyen también sus filiales: 257 en Pamplona, 52 en Vitoria. El estadillo no contempla el caso de Tudela, ni los varios enclaves de otras Diócesis “exteriores” (Tarazona, Santander, Burgos).

En referencia más particularizada, debe señalarse que los dos cleros se desglosaban del siguiente modo: los sacerdotes seculares eran 1.053 en Pamplona y 2.145 en Vitoria mientras los religiosos/as ofrecían el siguiente cuadro, con un total de 9.056 miembros en 527 Casas, con el siguiente desglose:

### RELIGIOSOS DE LAS DIÓCESIS DE PAMPLONA Y VITORIA (1931)

<i>Diócesis</i>	<i>Religiosos</i>	<i>Casas</i>	<i>Religiosas</i>	<i>Casas</i>
Pamplona	867	33	1.507	99
Vitoria	1.545	89	5.123	306
<b>Totales</b>	<b>2.426</b>	<b>122</b>	<b>6.630</b>	<b>405</b>

FUENTE: *Anuario* Subirana 1931. García-Villoslada/V.Cárcel 1979: V, 338-339. Los datos deben tomarse con reserva. La información tiene un valor global.

A este conjunto clerical hay que agregar, con otros rasgos de militancia o presencia, las asociaciones religiosas de Diócesis y Parroquias (Acción Católica, Congregaciones laicas, etc.) y de cada Orden o Congregación Religiosa (Terceras Órdenes, Cofradías, etc.), teniendo muy en cuenta dos hechos paralelos: que una buena parte del clero regular se dedicaba a la Enseñanza y edu-

caba a un alumnado numeroso, y que la política de desarrollo escolar público de los Gobiernos durante la República fue de resultados tangibles.

Efecto, quizá el logro más positivo de la II República en toda su política fue el del equipamiento escolar: se pasó de 33.446 escuelas públicas en 1930 a 42.741 en 1936 (cinco años y medio), salto sorprendente, ya que, por ejemplo, desde 1903 a 1922 solo se había logrado pasar de 24.564 a 27.429 escuelas públicas (en casi 20 años).

En resumen, las fuerzas católicas, con sus lejanías y proximidades, se insertaban inevitablemente en una sociedad de antagonismos ideológicos y operativos que traían mucha historia acumulada, y los Institutos Religiosos eran protagonistas no desdeñables en la rivalidad educativa (laica o religiosa).

En general, el proyecto republicano de poner al día el sistema político y social español se encontró con una coyuntura ardua, la de la crisis económica que se arrastraba desde 1929 en la economía mundial, la de las ideologías emergentes (anarquismo, fascismo, comunismo), la de los idearios políticos conservadores y laicistas (con el modelo francés al fondo), etc. En este etcétera se incluyen tres tareas programáticas que resultaron cruciales en esta II República:

- La *reforma agraria*, nunca correctamente encaminada, desde el Antiguo Régimen y las desamortizaciones liberales.
- La *reforma militar*, para un ejército necesitado de un ordenamiento más racional que el que habían generado las guerras africanas.
- La reforma del *asociacionismo religioso-educativo*, que estuviera al servicio de una Educación universal obligatoria desconfesionalizada y dirigida desde el Estado.

Cualquiera de las tres reformas conllevaba suficiente conflictividad potencial por los intereses que habría de lesionar, y la de la reforma educativo-escolar no era la menor, ya que alcanzaría a unas Entidades religiosas bien implantadas en la sociedad y cuya reforma jurídica por el Estado laico difícilmente podría ser aceptable para la militancia católica y sus Partidos; pero, al mismo tiempo, era una reforma irrenunciable, porque estaba en las propias bases ideológicas del modelo sobre el que se deseaba edificar el régimen republicano moderno.



Desde la primera hora, la polémica estuvo en la calle, en la prensa, en los mítines y manifestaciones y en las Cortes constituyentes. Más cercanamente, la intervención del obispo Múgica, desaconsejando a los católicos el voto a republicanos y socialistas (abril de 1931), y el exilio inmediato en mayo, al tiempo de las violencias anticlericales en Madrid, fueron malos presagios.

El Proyecto de la Constitución y su discusión parlamentaria no soslayaron el tema religioso, el de la Educación y el de las Congregaciones religiosas. Sobre la base de que “el Estado español no tiene religión oficial” (art. 3), expresión de la laicidad republicana, la mayor parte del art. 24 del Proyecto constitucional fue consagrado precisamente a la regulación del estatus civil de las Congregaciones religiosas, y terminó aprobándose en los siguientes términos (como art. 26 del texto definitivo):

*Art. 26. Quedan disueltas aquellas Órdenes religiosas que estatutariamente impongan, además de los tres votos canónicos, otro especial de obediencia a autoridad distinta a la legítima del Estado. Sus bienes serán nacionalizados y afectados a fines benéficos y docentes.*

*Las demás Órdenes religiosas se someterán a una ley especial votada por estas Cortes Constituyentes y ajustadas a las siguientes bases:*

*1ª. Disolución de las que, por sus actividades, constituyan un peligro para la seguridad del Estado.*

*2ª. Inscripción de las que deban subsistir, en un registro especial dependiente del Ministerio de Justicia.*

*3ª. Incapacidad de adquirir y conservar, por sí o por persona interpuesta, más bienes que los que, previa justificación, se destinen a su vivienda o al cumplimiento directo de sus fines privativos.*

*4ª. Prohibición de ejercer la industria, el comercio y la enseñanza.*

*5ª. Sumisión a todas las leyes tributarias del país.*

*6ª. Obligación de rendir anualmente cuentas al Estado de la inversión de sus bienes en relación con los fines de la Asociación. Los bienes de las Órdenes podrán ser nacionalizados.*

Los Obispos tuvieron su reacción colectiva más oficial en un extenso texto en que se abordaban cuatro puntos básicos: los principios con que la Constitución define la política religiosa, y los artículos acerca de la enseñanza, el matrimonio y las Órdenes religiosas.

El documento episcopal era seriamente crítico con el texto constitucional y la política dominante en las votaciones parlamentarias, pero demandaba también que el católico fuera “fiel a su patria, lealmente sumiso, dentro de la esfera de su jurisdicción, a la autoridad civil legítimamente establecida, cualquiera que sea la forma de Gobierno” (diciembre de 1931).

Con el texto constitucional, los Gobiernos que se iban a suceder dispusieron del fundamento jurídico necesario para desarrollar la normativa ulterior en orden a las Congregaciones. En primer lugar se procedió a la disolución de la Compañía de Jesús y a la nacionalización de sus bienes (23 de enero de 1932).

La Minoría Vasco-navarra pudo disponer de 15 diputados en las Cortes constituyentes, frente a los nueve republicanos y socialistas de los mismos distritos en liza. Su programa parlamentario antepuso a todo la defensa de los ideales religiosos y del Estatuto de Autonomía, como primer paso para la reintegración completa del régimen foral.

La Minoría Vasco-navarra estuvo presente en las Cortes hasta que se aprobó el artículo 24/26 de la Constitución, referente a la cuestión religiosa, el 13 de octubre de 1931, fecha en la que se retiró en protesta contra dicho texto, y se abstuvo de participar ya durante el resto del debate constitucional.

Poco después, consumada la ruptura interna de la Minoría Vasco-navarra, las escaramuzas católicas e interpartidistas en torno al tema religioso fueron dolorosas, y Jerarquías Diocesanas y Religiosas, y el Nuncio, fueron objeto de visita por parte del PNV para reclamar el reconocimiento del carácter ortodoxo de la formación, al mismo tiempo que se solicitaba la constitución de Provincias Eclesiásticas y Religiosas de ámbito vasco-navarro. Fue el momento en que se definieron en Euskal Herria peninsular dos vías de política religiosa, la que desde la derecha se mantendría en su autonomismo fiel al régimen republicano y la que optaba por la ruptura progresiva con él.

Al cabo de unos meses se completó la Legislación religiosa a que daba paso la propia Constitución en el mencionado artículo 26, esta vez con la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas. Su discusión parlamentaria dio lugar a un debate agrio en el Congreso (del 10 de febrero de 1933 al 17 de mayo, y aprobado el 2 de junio), y a reacciones enérgicas de los católicos en

bloque y de los católicos republicanos en particular (por ejemplo, los democristianos catalanes con Carrasco Formiguera, y parte de las derechas vascas, etc.). Diputados y Prensa del PNV la condenaron (diario *Euzkadi*). El seguimiento político que hizo el Presidente del Gobierno Azaña al debate y circunstancias que lo acompañaron pueden verse en su *Diario* de este político.

He aquí algunos de los artículos más significativos de la nueva Ley:

**LEY DE CONFESIONES Y CONGREGACIONES**  
(Congreso de Diputados, 17 de mayo de 1933)

**TÍTULO VI. De las Órdenes y Congregaciones religiosas**

Art. 22. A los efectos de la presente ley, se entiende por Órdenes y Congregaciones religiosas las Sociedades aprobadas por las autoridades eclesiásticas, en las que los miembros emiten votos públicos, perpetuos o temporales.

Art. 23. Las Órdenes y Congregaciones religiosas admitidas en España conforme al artículo 26 de la Constitución no podrán ejercer actividad política de ninguna clase. [...].

Art. 24. Las Órdenes y Congregaciones religiosas quedan sometidas a la presente ley y a la legislación común. Será requisito para su existencia legal la inscripción en el Registro público, conforme a lo dispuesto en el artículo siguiente.

Art. 25 y 26. [Normas sobre diversas formalidades a seguir en la inscripción del Registro oficial, y en el gobierno y administración de Órdenes y Congregaciones].

Art. 27. Las Órdenes o Congregaciones religiosas no podrán poseer, ni por sí ni por persona interpuesta, más bienes que los que previa justificación se destinen a su vivienda o al cumplimiento directivo de sus fines privados. [...].

Art. 28. Las Órdenes y Congregaciones religiosas admitidas e inscritas en España gozarán dentro de los límites del artículo anterior, de la facul-

tad de adquirir, enajenar, poseer y administrar bienes, los cuales estarán sometidos a todas las leyes tributarias del país. [...].

Art. 30. Las Órdenes y Congregaciones religiosas no podrán dedicarse al ejercicio de la enseñanza. No se entenderán comprendidas en esta prohibición las enseñanzas que organice para la formación de sus propios miembros. La inspección del Estado cuidará de que las Órdenes y Congregaciones religiosas no puedan crear o sostener colegios de enseñanza privada ni directamente ni valiéndose de personas seculares interpuestas. [...].

Art. 31. [...]. b) El ejercicio de la enseñanza por las Órdenes y Congregaciones religiosas cesará en 1 de octubre próximo para toda clase de enseñanza, excepto la primaria, que terminará el 31 de diciembre inmediato. El Gobierno adoptará las medidas necesarias para la constitución de una y otras enseñanzas en el plazo indicado.

Queda claro que el destino de los Institutos de Enseñanza aparecía vinculado con el ideario de la reforma de la Enseñanza en general. El Episcopado, por su parte, publicó un documento extenso, titulado “Con motivo de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas” (25 de mayo de 1933); poco después, el 3 de junio, Pío XI recapitulará y criticará la política religiosa de la República con la encíclica *Dilectissima nobis*, en la que se alude también al debate sobre Órdenes religiosas. La acusación básica de la Iglesia a la política congregacional del Estado era la de que se sometía a estas a un régimen de excepción, la de que el Estado se entrometía en la vida interna de las mismas y se atribuía su administración.

Los años que siguieron (1933-1936) no alteraron nada sustancial en este cuadro de legalidades republicanas, pero la irritación social de la derecha católica (ejecución práctica de las leyes laicas y anti-eclesiásticas) y la represión de la revuelta socialista (Asturias, octubre de 1934) dejaron en ambos bandos enfrentados una amarga resaca que habría de expresarse de manera trágica a partir de julio de 1936.

Sabemos que los Institutos presentes en el País Vasco tomaron medidas prácticas para hacer frente a un posible exilio, a veces previendo algún refugio de acogida en Iparralde y preparando una salida cautelara hacia sus propias Misiones en el extranjero.

Sobre todo se atendió a que los religiosos jóvenes (estudiantes de Filosofía y Teología) no vieran interrumpidos sus estudios por el servicio militar obligatorio o sencillamente por la supresión del Instituto. La suprimida Compañía de Jesús estableció sus centros principales en Tournai y Marneffe (Bélgica), los teólogos carmelitas partieron tempranamente para Colombia y Chile (1931), los pasionistas abrieron su casa en Ascain/*Azkaine* (Lapurdi), etc. Fácilmente, las Misiones adscritas en el exterior a las Provincias Religiosas peninsulares podían servir de refugio de emergencia.

En términos generales, hay que decir que los años de la República dieron cabida, en primer lugar, a la supresión legal y práctica de la Compañía de Jesús y a un temor serio sobre el destino que esperaba a las demás Congregaciones. Pero el desaliento tampoco fue absoluto: carmelitas (8) y vicentinos (6) se muestran activos al abrir nuevas Comunidades en Hegoalde, mientras el conjunto restante de la muestra no pasa de 10 Casas entre 1931-1935.

En el terreno congregacional la experiencia republicana mostró dos cosas:

a) por un lado, que la “modernidad laica” del Estado y de la sociedad difícilmente podía sobrellevar tanto Instituto Religioso, la mayor parte en la Enseñanza (con régimen jurídico especial);

b) por otro lado, que determinados rasgos de la política religiosa de la II República (y también este referente a las Congregaciones) resultaron inasimilables e intolerables para la mayoría católica en vigor, y una de las “razones” para futuros conflictos más azarosos.

Y estalló la **Guerra Civil** el 18 de julio de 1936; esta vez ya no fue un enésimo pronunciamiento militar. Según se dividió, más o menos fortuitamente, la geografía del país, la política religiosa estuvo presente de inmediato en ambos bandos, en el Republicano y en el Nacional. Murieron civiles y murieron eclesiásticos, en el frente y en la retaguardia. Total: la peor guerra civil de la historia peninsular.

También Euskal Herria se dividió, en la guerra y en la paz; en pueblos y claustros. El cese de las hostilidades armadas no facilitó la vuelta a la convivencia igualitaria y libre. Los Institutos Religiosos se acomodaron, mal que bien, a los hechos establecidos, y recompusieron su vida interior.

Se ha hecho el recuento de las víctimas eclesiásticas de guerra y retaguardia (Montero); hay que añadir el de los civiles políticos o sociales, y el de los exiliados. Y el tiempo fue haciendo su camino.

Los religiosos vascos asesinados durante la contienda, lo fueron, salvo algunas excepciones, fuera de Euskal Herria. El balance de las víctimas eclesiásticas en Euskadi lo ha hecho el historiador Goñi Galarraga: de los 74 eclesiásticos asesinados en la Diócesis de Vitoria (16 de ellos en zona franquista), 19 fueron religiosos. La mayor parte de los religiosos vasco-navarros que fueron alcanzados por represalias de la retaguardia, lo fueron en provincias ajenas al País. En general, una lectura atenta de la lista de beatificados desde 1987 por muertes habidas en la contienda nos podrá dar también noticia de los vasco-navarros, entre los 412 religiosos beatificados ya de 24 Institutos (1913).

Los **veinticinco años** de 1940 a 1965 que siguieron al final de la Guerra Civil ofrecen en verdad un panorama de excepción, por el régimen socio-político en que se vivió, por la superabundancia vocacional de los Institutos y Seminarios y por el desenlace socio-religioso secularizado, que siguió en 1965-1975.

Terminada la guerra, el Movimiento Nacional, dentro del llamado “nacional-catolicismo”, dejó atrás la Legislación republicana, y emprendió la restauración legislativa en pro de los derechos e intereses de la Iglesia y de los Institutos: en un catálogo de 345 disposiciones de la Legislación eclesiástica del Estado que van de 1938 a 1964 se pueden espigar medidas de todo tipo: se derogó el matrimonio civil (marzo 1938), se restableció la Compañía de Jesús (mayo 1938), se derogó la Ley de Confesiones y Congregaciones (febr. 1939), se reguló la dotación de culto y clero (nov. 1939), se facilitó la inscripción de bienes eclesiásticos registrados a nombre de persona interpuesta (jul. 1941), se cedieron algunos Monasterios de propiedad estatal a las Órdenes (Poblet, El Paular), se negoció y sancionó el Concordato (1953), dando lugar a una nueva geografía inter-diocesana en Euskal Herria (1956).

El texto concordatario fijó un nuevo código de seguridades jurídicas para la Iglesia y los religiosos:

*Art. 4º, 1. El Estado español reconoce la personalidad jurídica y la plena capacidad de adquirir, poseer y administrar toda clase de bienes a todas las instituciones y asociaciones religiosas, existentes en España a la entrada en vigor del presente Concordato [...]; en particular [...] a las Órdenes y Congregaciones religiosas, a las Sociedades de vida común y los Institutos seculares de perfección cristiana [...].*

La victoria nacional en la guerra trajo también en Euskal Herria la represión política en algunos de los Institutos, con el ostracismo temporal de jerarquías internas y de simples religiosos, o con destinos al exterior y a las Misiones. Se ha hecho un análisis histórico del caso carmelitano (Urkiza) y capuchino (Echeverría). En ello no influyó poco el perfil –supuestamente político o realmente cultural– del Instituto o Provincia Religiosa.

Este cuarto de siglo vino a ser floreciente en Casas e Institutos religiosos: es la etapa cumbre de la historia de la Vida Religiosa en Euskal Herria. Al término de la guerra hubiera podido pensarse, a primera vista, que la apertura de cientos de Casas religiosas en la preguerra más las experiencias dolorosas de la contienda civil desaconsejaran la erección de nuevas Casas; pero los hechos fueron por otro camino.

La red de Comunidades, el número de Institutos y religiosos y la recluta de vocaciones prueban en qué medida tomó parte la propia sociedad cristiana vasca en esta eclosión religioso-institucional. Los Postulantados, Noviciados, Escolasticados, Monasterios y Conventos, de muchachas y muchachos, así como los Seminarios diocesanos, se llenaron de jóvenes aspirantes a la vida religiosa y al sacerdocio.

En esta etapa se corona un proceso de multiplicación de Institutos implantados en Euskal Herria. Hubo Institutos que llegaron a Euskal Herria por primera vez al reclamo de un País que se veía como un vivero vocacional, tanto de varones como sobre todo de vocaciones femeninas.

Dada la extraordinaria dispersión institucional del mundo religioso femenino de Euskal Herria peninsular, para cuantificar y situar, geográfica y cronológicamente, las Órdenes y Congregaciones femeninas –contemplativas, de vida activa y de Enseñanza– del siglo XX en Euskal Herria, los trabajos de



M. J. Arana y B. Frau deben ser tenidos en cuenta, así como comunicaciones referidas a varias Congregaciones en nuestro Primer Congreso: a ellos me remito (Arantzazu, 2002: 771-792, 873-891, 893-909).

La etapa de 1940 a 1965 mantuvo una línea todavía ascendente en Hegoalde: se erigieron otras 120 Comunidades nuevas (y eso limitándonos a la selección que manejamos en la muestra limitada de *El claustro vasco*, y sin contabilizar las de la Compañía de Jesús).

La Familia franciscana fue a la cabeza de este conjunto nuevo, con 31 Comunidades: predominaban claramente las Congregaciones modernas (27). De las Órdenes tradicionales franciscanas solo se abrieron cuatro Casas: franciscanos de Mondragón, capuchinos de Rentería y clarisas de Fitero y Bermeo. De las Casas de varones hubo las dos indicadas más otras cuatro de la nueva Congregación de Terciarios Capuchinos (Portugalete, Bilbao 2 y Loiu).

Otras Familias siguen en esta erección de Casas, con una secuencia que por su orden se corresponden muy de cerca con lo que hemos visto para las etapas anteriores: la Familia vicentina (21), mercedaria (17), carmelitana (15), Siervas de María (11); quedan más lejos la dominicana (8), agustina (7), salesiana (6), etc. En todos los casos predominan con claridad la Compañía de las Hijas de la Caridad (21) o las Congregaciones modernas como las de las Mercedarias de la Caridad (10), Carmelitas Misioneras (4).

Con esos datos queda sugerido el protagonismo femenino de estos años: es, con mucho, hegemónico en la creación de nuevas Casas. La casi totalidad de las de la Familia vicentina es obra femenina, y mientras en nuestro cómputo no figura ningún Convento carmelita masculino, son cuatro los Institutos femeninos de esta Familia que llegan a abrir 15 Casas nuevas de vida activa.

Hay un dato novedoso en cuanto a los Monasterios contemplativos. Sorprende ver que, durante estos años, nace un número notable de Monasterios carmelitanos femeninos de clausura: entre otros, los de Durango (1945), Donamaria (1945), Orduña (1946), Hondarribia (1951), Gasteiz (1952), Meñaka (1957-1996) y Bayona (1958). Es un gesto excepcional en el siglo XX, y responde a una sólida, vigorosa y dinámica tradición de la Orden en el País. Entre

las clarisas tan solo surge uno (Bermeo, 1962-2002), ya que Fitero fue un mero traslado de postguerra, desde Calatayud (1940).

Al parecer, entre los Institutos masculinos se ha llegado a saturar ya el espacio geográfico vasco, en cuanto a las formas convencionales establecidas de Monasterios, Conventos y Residencias. En la muestra de nuestro análisis (sin la Compañía de Jesús) se comprueba la aparición tan solo de 16 nuevas Comunidades, entre las 120 que sumaron todas las de esta etapa. Y es que el verdadero crecimiento interior de los Institutos durante estos años no corresponde tanto a la multiplicación de Comunidades, como a su florecimiento en vocaciones y a la progresión de su personal, al menos, en algunas de las Comunidades más privilegiadas, como eran las Casas de Formación y las de los grandes complejos educativos o sanitarios.

## VII. ESTIAJE VOCACIONAL Y RENOVACIÓN CRÍTICA (1968...)

Casi año por año en el cuarto centenario de la clausura del Concilio de Trento (1563), se cierra también el Concilio Vaticano II (1962-1965), convocado este por Juan XXIII en enero de 1959. Habían sido casi seis años de expectativas, sorpresas, sugerencias, doctrina y normas.

El Concilio trajo consigo la voluntad y la crítica para la puesta al día. Una de las Constituciones básicas del Concilio, la *Lumen gentium* consagrada a la Iglesia en general, había sugerido los fundamentos (cap. VI) para la comprensión renovada de la Vida Religiosa de los Institutos (21 de noviembre de 1964). Meses después, ya en las horas finales del Concilio, el Decreto *Perfectae Caritatis* daba coronamiento a un trabajo en que el reducido esquema inicial hubo de ser revisado a la luz de más de 14.000 enmiendas presentadas (11 de octubre de 1965).

No es un documento central del Concilio, pero es el documento conciliar más expreso en la aplicación de la teología y normativa a la vida y organización de los Institutos. Pasado (historia), presente (realidad efectiva) y futuro (proyectos y evolución) deben ser repensados a su luz. *Renovación y adaptación* son las dos ideas de base del documento, ideas que cuestionan directamente la "actualidad" de los Institutos en su forma de ser presente y reclaman un esfuerzo para el *aggiornamento* y la adecuación de su pensamiento, formas

de vida y acción. Todo ello debe hacerse “según el espíritu propio del Instituto”, lo que alude a sus orígenes y *carisma*. Tal como dice el documento:

*La renovación y adaptación de la vida religiosa abarca a un tiempo, por una parte, la vuelta a las fuentes de toda vida cristiana y a la primitiva inspiración de los institutos... (I, 2).*

Esto que, perdido en un documento pontificio cualquiera, hubiera podido ser más o menos efectivo o inocuo, en el contexto efervescente del Concilio y Posconcilio resultó un criterio de efectos múltiples y continuados, dado que, además, se reclamaba en el propio documento la participación directa de las bases sociales de los Institutos para la *renovación y adaptación* propuestas.

Como consecuencia, en 1965 se abrió una etapa de unos veinte años en que las Comunidades locales, las Provincias (en sus asambleas, congresos, cursos de formación, etc.), las Regiones y cada Instituto religioso habían de generar multitud de documentos y tomas de decisión, hasta transformar los modos de vida religiosos en un grado insospechado, dando lugar por otra parte a una legislación propia, seriamente renovada: las *Constituciones* posconciliares de cada Instituto.

Los años 1965-1975 son de relectura “conciliar” de la propia historia y del presente, llegándose en algunos casos a preguntar sobre la autenticidad carismática de generaciones pasadas en su comprensión de los orígenes. Es la etapa primera de confrontación nueva de las bases sociales con los textos fundacionales del Instituto. En los Institutos son puestos en marcha Cursos de Formación Permanente, tendentes a que el colectivo religioso, incluso todo él, se capacitara para participar más responsablemente en el cambio.

A partir de la década de 1970, esa reflexión colectiva expresará formalmente sus normas de vida desde la adaptación local hasta la cumbre de cada Instituto. Se pueden mencionar, como ejemplo, las Congregaciones Generales 32-34 de la Compañía de Jesús, de los años 1974, 1983 y 1995, o las nuevas Constituciones franciscanas, ofm, de 1987). La mayoría de los Institutos presentes entre nosotros llevaron a buen término en esta etapa toda esta labor de reflexión y legislación.

La “Encuesta Arana/Frau 2002” dirigida a los Institutos femeninos de Euskal Herria incluyó una doble pregunta referida a los cambios habidos en el postconcilio:

- a) “Cambios más importantes con respecto a la *misión* que ha experimentado la Congregación después del Vaticano II”,
- b) “Cambios más importantes con respecto al *tipo de Comunidades*”.

Los dos puntos trataban, pues, de detectar una doble cuestión de fondo: cambios posibles en la auto-comprensión del propio Instituto (realidad y objetivos finales), y las consecuencias que eso ha tenido en la organización de Provincias y Comunidades, y posiblemente en la inserción social de estas.

Las respuestas obtenidas —escuetas pero llenas de significado para nosotros, aquí y a los cincuenta años del Concilio— muestran las grandes líneas de preocupación y desenvolvimiento de los Institutos femeninos en Euskal Herria. Otras fuentes nos informan también, al menos parcialmente, del impacto que ha supuesto el posconcilio en los Institutos masculinos del País.

Llama la atención la decisión generalizada con que las religiosas eligen nuevas formas de agrupamiento comunitario (Comunidades reducidas, en pisos), hábitat urbano (preferencia por barrios periféricos) y rural (pastoral comarcal, contemplación), despojo de notoriedad (pisos corrientes de vida y acogida), preferencia evangélica de clase (se pasa de las clases altas a las medias y bajas), compromiso institucional y personal por la marginalidad y las nuevas pobrezas (pobres, desvalidos, ancianos, inmigrantes, enfermos de sida, drogadictos, etc.), renuncia en parte a cobijos o instrumentos de acción autárquicos (propiedad de clínicas, colegios), modos de actuación laboral (de directivos a asalariados), presencias individuales y no comunitarias en el trabajo, cesión o venta de los propios complejos de servicio. Todo ello ha sido compatible con el mantenimiento de Comunidades y obras preexistentes de mayor entidad social (preferentemente Centros de Enseñanza).

Ahora se habla de *inserción* en el medio social, de convivir con la sociedad más próximamente (en contraposición de lo que fueran la clausura y la retirada vida conventual); se alude a la *inculturación*, sobre todo en las tierras de Misión (frente a anteriores formas culturales dominantes, fácilmente acep-

tadas en la institución eclesiástica). La nueva legislación educativa obliga también a cambios curriculares.

Los casos ilustrativos de estos cambios y nuevos criterios pueden ser enumerados de ciudad en ciudad, de pueblo en pueblo, de barrio en barrio, en toda la geografía de Euskal Herria. Los modelos que han surgido llaman más aún la atención porque el cambio es fruto inter-generacional (1965-1985), con un colectivo preconiliar y otros dos, uno plenamente conciliar y un segundo ya más distanciado de las primeras horas posconciliares.

No todas las Congregaciones partían desde experiencias y herencias históricas de fácil reconversión. A veces, ha sido obligado buscar la autenticidad y totalidad textual de las fuentes, que en el decurso de los siglos habían podido ser “tergiversadas” u olvidadas incluso por silencio o extravío. La vuelta crítica a los orígenes y su relectura a la luz del presente testimonial y activo han exigido un esfuerzo individual y comunitario.

En general, el personal religioso ha seguido una búsqueda hasta hallar acomodo, más o menos duradero, por una parte en Comunidades clásicas pero más reducidas, y por otra, en grupos más “familiares” de 4 ó 6 miembros, instalados en pisos o unidades habitacionales de dimensiones más reducidas. Por ejemplo, la Compañía de Sta. Teresa, con Casas en Pamplona y San Sebastián, ha tenido pequeñas Comunidades de inserción (3 ó 4 hermanas) en barrios populares, y muy ligadas a la parroquia local; tiene también Comunidades medias (4 ó 8 hermanas), con actividades de diversa índole; y, por fin, Comunidades numerosas de acogida para hermanas mayores y enfermas.

Hoy, precisamente el cuidado geriátrico es una de las preocupaciones graves de los Superiores religiosos, tanto masculinos como femeninos, y es una previsión en buena parte ya organizada en los Institutos, desde Cambo (Franc. Mis. de María) a Bilbao (Mercedarias de Berriz), desde Pamplona (capuchinos) a Bermeo (franciscanos), o en Loyola (jesuitas), etc. Con este dato apuntamos a un problema que aflora cada vez más acuciante desde fines de los '60: el envejecimiento de la población de religiosos/as.

La tentación de la prepotencia ha ido perdiendo fuerza, y se está optando por presencias más sobrias y menos ostensibles, en parte por virtud y convic-

ción, en parte porque en la sociedad secularizada la demografía no ha perdonado.

El 8 de diciembre de 1965 se clausuraba en Roma el Concilio Vaticano II; dos años y medio después, el 3 de mayo de 1968, los jóvenes ocuparon en París la Sorbona y comenzó la Revuelta estudiantil de Mayo. En ambos casos, la conciencia personal y la renovación de la convivencia social son un mensaje compartido, pero desde perspectivas y horizontes distintos. Ambos mensajes son escuchados también en Euskal Herria, más atentamente en sus Seminarios y Casas de Estudio de los Institutos.

Hemos visto que en el curso 1964-1965 el número de aspirantes al sacerdocio en el Seminario Diocesano de San Sebastián era de 491; cuatro años después eran casi 200 menos (exactamente, se redujeron a 308 seminaristas), con el agravante de que los ingresados en el primer curso ¡eran 7! En el Seminario de Derio se vivió una experiencia paralela: los 605 seminaristas de 1964-1965 pasaron a ser 372 en 1968-1969, con un descenso de 233. Esta evolución se corresponde, muy de cerca, con el mismo fenómeno en los Seminarios religiosos. Y, pronto, a ello habrá que agregar las secularizaciones habidas de religiosos/as profesos/as.

El cambio de coyuntura vocacional se inserta en el quinquenio 1965-1970, o poco después. En el curso 1967-1969, el Maestro de Novicios carmelita consideró que los aspirantes no podían pasar a hacer la profesión religiosa, y todo el grupo fue enviado a casa (Larrea, 1875-1968). En 1968 se cerró el Noviciado más histórico de los franciscanos (Zarautz, 1878-1968). En julio del mismo año, los sacramentinos retrasan, de forma colectiva, el ingreso de los aspirantes al Noviciado (Tolosa, 1914-1968), y tres años después deciden el cierre del Seminario Menor.

En 1968 se abre el nuevo Seminario Franciscano de Arantzazu, un enorme complejo escolar, todo nuevo. Los datos de su alumnado muestran hasta la evidencia más dura la nueva relación porcentual entre ingresados en general y los realmente aspirantes religiosos (ingresados en los Noviciados): el total de ingresos de 1963-1982 es más numeroso que nunca (1.205), pero los que pasan al Noviciado no son sino 69 (lo que significa un 5,7% de “perseverancia”, frente al porcentaje de casi el 50% de años precedentes). De 1982 a 1990,

en que se cierra este Seminario Franciscano, ingresó un solo alumno en el Noviciado. Así se cerraba todo un ciclo histórico.

En cierto sentido, se ha colapsado el sistema reproductor, fundamentalmente por falta de aspirantes. En la década de los '70 diversos Institutos cerraron sus propios Centros de Estudio filosóficos y teológicos, para trasladar a los religiosos estudiantes —ya un alumnado reducido— a Facultades de Estudios Eclesiásticos de Pamplona, Vitoria y Deusto. Fueron resoluciones de hondo calado.

Los Institutos masculinos de Euskal Herria en el primer lustro de los '70, y los femeninos, más o menos, un quinquenio después, se verán privados de la generación necesaria de repuesto; los Monasterios de contemplativas prácticamente no reciben ya vocaciones, algunos desde comienzos de los '60. En 2015, la media de edad de los religiosos/as vascos/as puede suponerse que se sitúa entre los 70 y 75 años (en la Provincia franciscana de Arantzazu es de 73 el 31 de dic. de 2014), y no parece que sea muy distinta en clarisas y concepcionistas.

Por todas las razones indicadas, las disponibilidades humanas de las Provincias religiosas presentes en Euskal Herria conocen ya un descenso muy notable, caída que el fenómeno posconciliar de la dinámica viva de apertura y cierre de Casas no puede encubrir.

La suma total de Casas abiertas de 1966 a 2002 alcanzó la máxima cuantía en el siglo y cuarto que hemos contemplado: 193 (en la muestra de los 63 Institutos considerados). Pero la cifra es engañosa, pues no responde a un crecimiento del número de religiosos. Se trata, más bien, de una multiplicación por fragmentación (=pequeñas Comunidades), a la que acompaña, además, la reducción drástica de personal en las Comunidades mayores.

Naturalmente, todo esto ha afectado a la vida misma de los religiosos y a su labor institucional y personal. Se ha dicho que los frailes y las monjas del año 1950 se parecían en sus modos de vida mucho más a los del siglo XV o XVI, que se puedan parecer los del 2000 a los de 1950. Casi setenta años de mudanzas han diseñado una vida conventual —teórica y práctica— seriamente modificada.



Se ha reconvertido casi todo: desde la práctica de los votos religiosos hasta las formas de relación social, la movilidad viajera, la disponibilidad dineraria, las formas de oración, los horarios diarios, los modos de gobierno y obediencia, la libertad y canales institucionales de expresión (reuniones plenarias de las Comunidades), la manera de tomar decisiones o la alimentación.

Es constatable una nueva mentalidad para la Vida Religiosa. Especialmente para los Institutos de vida activa, pueden señalarse dos factores de máxima incidencia en estos cambios: los medios de comunicación, y el contexto laboral, nuevo y generalizado.

Las pautas de clausura y aislamiento, vigentes desde siglos en Monasterios y Conventos, han dejado de existir en muy buena medida de dos modos: porque se hace uso libre de los medios de transporte (personales, comunitarios o públicos), y porque la comunicación con el exterior no está ya sometida a la regulación precedente. Han caído los muros conventuales.

Desde los días del Concilio, la TV es canal habitual de información, cultura y esparcimiento, con opciones variadas. La normativa de uso comunitario y personal de la Radio (años 1930-1965) ha caducado sobradamente, y la prensa escrita, también variada, está al alcance de quien la desee, tanto dentro de Casa como fuera. En el claustro, ya nadie (¿excepto las religiosas de clausura papal?) vive “fuera del Siglo”, porque el *Siglo* está dentro, cargado, además, de lo que en lenguaje conciliar se ha llamado los “signos de los tiempos”, y hoy, explicado en Internet.

De esta manera, la vida religiosa, por definición, quiere decir búsqueda de *santidad* personal, pero también más que nunca *testimonio*, por tanto *presencia* y *diálogo* personalizado en la “ciudad de hombres y mujeres”. Así, pues, los valores de la vida religiosa han sido ordenados de otro modo.

La vida laboral es un segundo factor sustancial de cambio de mentalidades y vida. De entrada hay que constatar que la avalancha de Congregaciones de vida activa dio origen a un panorama general de Institutos globalmente muy alejado de lo que había sido la vida religiosa en los siglos anteriores. En esta transformación los Institutos femeninos ocuparon un lugar protagonista. Las religiosas tuvieron en sus manos tareas personales diarias en tres grandes

campos: la sanidad, la enseñanza y los servicios sociales. La experiencia fue generosa; pero no siempre satisfactoria y convincente, mirada desde el efectivo punto de vista de fe, esperanza, caridad y justicia (al menos, si atendemos, por ejemplo, a las críticas seculares recientes del pasado de Colegios, Apostolado carcelario o Maternidades).

En el postconcilio las obras propias han tendido a reducirse, y en un segundo paso, los contratos institucionales (de Instituto religioso a instituciones exteriores) se han ido abandonando, ofreciendo su colaboración desde fuera (disociando lugares de vida y de trabajo) y accediendo al mercado laboral por medio de oposiciones abiertas o contratos particulares. Consecuentemente, las veinticuatro horas de trabajo diario en Clínicas, etc. vienen a ser ahora jornadas laborales normalizadas de ocho horas. Para la militancia de cada cual se dispone, además, del resto del día.

Paralelamente, algunos religiosos optaron también por compromisos laborales de índole profesional o extra-pastoral, en Instituciones ajenas, privadas o públicas, pero casi siempre a título personal. Esto ha introducido aspectos nuevos en las economías conventuales, afectando en ocasiones a valores como la pobreza personal o la igualdad económica de los religiosos.

Este corrimiento laboral de los religiosos a espacios de trabajo seculares (aunque en parte y en otra forma, tradicionales en el pasado) tiene su contrapartida en un doble fenómeno de opciones recientes: la *pastoralización* y la *parroquialización* de los/as religiosos/as.

Las religiosas de vida activa están ya tomando parte más activa (a veces con dedicación exclusiva) en las actividades pastorales del Clero (formas nuevas de *diakonía*), respondiendo, por una parte, a la demanda de su ayuda a falta de sacerdotes y, por otra, de vuelta ya de labores de suplencia cumplidas en ámbitos asumidos ahora por la Administración civil. Se puede enumerar una larga lista de Institutos y poblaciones vascas en que esto es ya una realidad.

La parroquialización de los religiosos tiene diverso cariz, según las políticas marcadas por los Obispos en sus respectivas Diócesis. Hay iglesias conventuales que han sido erigidas en Parroquias y son regentadas por los propios

religiosos por nombramiento diocesano. Piénsese en los agustinos de Bilbao, agustinos recoletos de Pamplona, carmelitas de Pamplona, claretianos o franciscanos de San Sebastián, Pamplona, Bilbao, Bermeo o Forua-Gernika, sacramentinos de Pamplona y Tolosa, capuchinos de Pamplona, Rentería, etc. A estas Parroquias, erigidas como tales, hay que añadir la figura de los Conventos como Centros de Culto asignados a un distrito parroquial y donde los religiosos con su iglesia propia o diocesana toman parte activa.

Mas a estas vías de parroquialización de los religiosos hay que agregar una tercera, la de tantas Parroquias rurales, especialmente desasistidas, que se han encomendado a los religiosos: este es el caso de Comunidades religiosas y Parroquias rurales de Carranza y poblaciones menores de Busturialdea (Bizkaia), o de la Ribera navarra (Tulebras, Ablitas, Artieda), así como de la cuenca del Oria en Gipuzkoa (Zegama, Segura, Beasain, Arriaran, Berrobi, Elduain, etc.

Probablemente, esta parroquialización, analizada con detención, nos revelaría problemas de fondo que derivan de la secularización de la sociedad (emergente, o ya dominante) y que afectan tanto a la comprensión de la renovación religiosa de los Institutos y sus miembros (reducción de la demanda parroquial de predicación y confesionario, dificultades de reciclaje del personal religioso, etc.), como al futuro de las Diócesis y la concepción de la Pastoral general de la Iglesia (reducción del Clero diocesano, inter-parroquialidad pastoral, etc.).

Por último, señalemos que el envejecimiento del colectivo de religiosos ha traído consigo la jubilación laboral, y los religiosos son ya pensionistas. La economía de los Conventos, por este simple hecho, ha variado de forma cualitativa, y los modos claustrales de vida, siempre más bien morigerados, dependen ahora menos que antaño de los ingresos laborales y pastorales; la economía se ventila sin que los religiosos tengan que “vivir del altar” en la misma medida que en tiempos pasados, ni de la limosna, dado que, por otra parte, la cuestación limosnera murió en los años '70.

### VIII. EN EL RETROVISOR DE ESTA HISTORIA

Hemos dicho ya: la historia de la vida religiosa en Euskal Herria abarca aproximadamente 1.400 años. Si la Iglesia vivió algo más de 250 años sin

monacato, ni eremítico (San Antonio Abad, c. 252-356), ni cenobítico (Pacomio †346), en Euskal Herria podemos dar por sentado que solo en el siglo VII tuvimos una forma clara de monacato.

De ahí podemos saltar al siglo IX, ya en la Montaña pirenaica. La constitución del Reino de Pamplona (Iñigo Arista, †851) y su éxito peninsular serán factores determinantes del desarrollo monacal en el reino, y este a su vez, en parte al menos, del control territorial de la región (Sancho el Mayor, †1035, y sucesores: García Sánchez III, †1054; Sancho Garcés IV, †1076). En esos orígenes, el monacato de Euskal Herria aparece estrechamente relacionado también con centros monásticos de la Rioja (San Millán de la Cogolla) y Aragón (San Juan de la Peña), y en menor grado de Castilla (Oña).

En ese desarrollo medieval hay primeramente una fase más autóctona (con Reglas mixtas, fruto de las opciones de cada monasterio), y, después, una benedictinización progresiva bajo inspiración de Cluny o Cister (siglos XI-XII), “huyendo” del mundo pero en el mundo rural, creando sus señoríos monásticos (feudales) y su ordenamiento de oración y trabajo. La red de iglesias “propias”, que atendieron los monjes, será uno de los precedentes de futuras parroquias.

Euskal Herria se mostró receptiva a la tradición religiosa benedictina en cuanto a la espiritualidad y la Regla, y el benedictinismo vivió hasta el s. XIX, entre prosperidad, decadencia y reformas, reglando la vida de monjes y monjas, colaborando en la cultura (Iratxe) y la política (Cortes de Navarra), velando por sus derechos jurídicos y mirando por la administración de su patrimonio. Esta herencia benedictina se ha renovado en parte en el siglo XX.

En la Baja Edad Media (siglos XIII-XV), de un modo más apresurado y expeditivo, en medio siglo, las Órdenes Mendicantes se establecen en Navarra (c. 1220-c. 1270), y serán servidores y cohabitantes de burgos y villas, dentro o extra-muros. Mientras el monacato benedictino queda socio-pastoralmente en segundo término, los frailes mendicantes vendrán a ser hegemónicos, entonces y en la edad Moderna, tras el remodelado de las Reformas pertinentes de los siglos XV-XVI.

En la Edad Moderna, y más particularmente en el s. XVIII, los Institutos de Vida Religiosa también en Euskal Herria avanzan con velocidad de crucero,

bajo el signo de las Reformas reafirmadas en el s. XVI, constituyendo sus Provincias o Custodias en todo nuestro territorio peninsular, tejiendo la red completa de Casas, mientras en Iparralde hay nuevos brotes institucionales femeninos (visitandinas/salesas, ursulinas), proyectándose como misioneros sobre diversos Continentes, alcanzando los máximos niveles demográficos conocidos hasta entonces, en un progreso que finalmente resulta excesivo.

El siglo de transición (1767-1876) presenta dos rostros contrapuestos: el de la revisión del pasado y presente por la Ilustración y el Liberalismo con resultados traumáticos para los Institutos (desamortización, exclaustraciones), y el de la restauración de Institutos antiguos o creación de nuevos. En la sociopolítica del País, esta Restauración de Institutos se vio acompañada por una doble corriente de mentalidad y programas de acción, la congregacional conservadora y la anti-congregacional laica, que derivó hacia el enfrentamiento civil de cada día, y el violento armado.

El claustro decimonónico, ante la doble amenaza de la desamortización patrimonial y la extinción institucional, tuvo enormes dificultades para entender los valores positivos del Nuevo Régimen desde una posición crítica y autocrítica, y con el seguimiento sereno de la gestión política del Estado liberal moderno.

La presencia social de los Institutos, más especialmente en la Enseñanza, no fue inocua ni para unos ni para otros. Si, en la Exclaustración del s. XIX, fueron los bienes monacales amortizados el objeto de denuncia principal del Liberalismo, reclamando el paso de los mismos al mercado libre, en la batalla de la posible laicización del Estado (siglo XX) fueron los Institutos Religiosos de Enseñanza el punto de mira, denunciados como monopolio excluyente por su amplio predominio, y por su condición confesional reductiva.

La sociedad vasca de 1875-1936 fue, ideológica y políticamente, de clara hegemonía congregacionista, aunque siempre hubo una minoría discrepante de izquierda, de republicanos y socialistas. La escucha y la práctica atentas y reflexivas por parte de los católicos, atendiendo a los valores y aspiraciones de quienes criticaron a los Institutos Religiosos pudieron haber ayudado a un conocimiento mutuo. Y viceversa. Pero no existió esa voluntad y talante de "centro".

Tras la secularización de nuestra sociedad vasco-navarra a partir de los '70, bien podemos preguntarnos, en qué fue acertada o equivocada la lectura de los valores y contravalores que nos mostró la Historia de los Institutos, no solamente en la Edad Contemporánea, sino desde siempre. Sugiero algunos puntos por examinar:

- La definición teológica, eclesiológica y jurídica de carisma y del carisma institucional.
- Revisión del concepto jurídico de “estado de perfección”, como alternativa del carisma bautismal del laicado.
- La propuesta de modelos de santidad, que han ido señalando los “martirologios” y “árboles de santidad” propios de cada Instituto, así como la de maestros y escritos preferidos de espiritualidad.
- Valores o hechos como la posesión de este mundo y la libertad de la pobreza en Monasterios y Conventos (movimientos pauperísticos, patrimonios acumulados).
- Coparticipación fraterna de conocimientos y tareas en cada Comunidad religiosa (especialización e igualdad cristiana entre los religiosos).
- Conjunción de ideales religiosos y poder político (en la vida, la predicación y en la enseñanza, en las relaciones extra-monacales; colonialismo y Misión).
- Mentalidades y pensamiento modernos (tradicción y renovación en Noviciados, Escolasticados y Estudios Eclesiásticos, en propuestas de lectura).
- Conocimiento y comprensión crítica de ideologías y regímenes políticos nuevos (feudalismo, absolutismo, liberalismo, marxismo, fascismo, capitalismo, etc). Entre nosotros recuérdese la trilogía de Gregorio Rz. de Yurre (Seminario de Vitoria).
- Movimientos sociales obreros (doctrina social, sindicalismo, reivindicación de la clase obrera), y reinterpretación cristiana de los cambios sociales sobrevenidos.

En las Órdenes y Congregaciones, carisma e Institución no han sido fáciles de conjugar a lo largo del tiempo (por ej., ideal y realidad en Cluny y Cister, Comunidad claustral y “Espirituales” franciscanos, proyecto ignaciano de pobreza y riqueza institucional). Se han propuesto Reglas y Constituciones muy diversas para un único ideal evangélico, y las mismas han hecho que la llamada *vida regular* se presente en códigos diarios contrapuestos; los momentos de Reforma lo mostraron, la Restauración también (1875-1965), así como la puesta al día posconciliar (1965...).

De forma similar a la que se da en otros lares, la historia del monacato entre nosotros se inspiró en los orígenes de cada Familia o Instituto Religioso, lo que es normal en la relación de origen/expansión de los Institutos. No obstante, en los desarrollos regionales posteriores hubo una diversidad manifiesta, más o menos correctamente vinculada a la historia y sociedad locales; hoy tenemos una nueva conciencia del valor de la inculturación, y el pasado de la inculturación de los Institutos en Euskal Herria merece un examen.

Nuestro monacato se configuró desde el exterior, desde el Imperio Carolingio; de la Mozarabía, de la centralidad romana, y de los poderes que nos han acogida en la propia Iglesia y en el cuerpo de los poderes civiles constituidos (Monarquías y Estados). En su forma, el Derecho y la Geografía de nuestro monacato son en buena parte fruto del exterior (Provincias, Custodias: geografía institucional), pero el cuerpo humano y “carnal” ha sido del País (numerosas vocaciones autóctonas), sin que hayan faltado apoyaturas allegadas (con presencia eficaz de religiosos foráneos).

Los factores que han condicionado la configuración de la geografía histórica de cada Instituto han sido variados, según tiempos, Territorios e Institutos Religiosos: su procedencia original primera, imperativos internos de gobernanza de los mismos, las circunstancias de la implantación en Euskal Herria (concausas eclesiástico-provinciales, diocesanas, de concurrencia intercongregacional), más a largo plazo el origen social y regional de las nuevas vocaciones, las mentalidades dominantes y querencias culturales hegemónicas según tiempos y lugares, y final o primeramente las prioridades políticas de gobernantes civiles y eclesiásticos, junto con la opinión y el mecenazgo de las clases pudientes.



Hay que señalar, asimismo, que la Historia previa que el Instituto haya vivido condiciona grandemente la continuidad districtual de Custodias y Provincias y dificulta (o puede que ayude en algún caso) la reconfiguración de la geografía congregacional.

Más en especial en el caso de Órdenes mendicantes y Congregaciones modernas, también la adhesión cordial del pueblo –por admiración, devoción, confianza o intereses– ha dado raigambre local a los Institutos en Euskal Herria.

Como indico, el arraigo de los Institutos en Euskal Herria se ha evidenciado en la recluta vocacional de origen local y regional, con aportes numéricos variables a lo largo de los siglos, y muy numeroso en el último siglo y medio, con un internacionalismo misionero decidido (tenemos tres buenos ejemplos contemporáneos en los Agustinos Recoletos, las Franciscanas Misioneras de María o las Mercedarias de Berriz).

Sin embargo, esa abundancia de personal vasco-navarro pocas veces ha dado lugar a la creación de distritos jurisdiccionales propios, ideados desde Euskal Herria y circunscriptos a ella, sí algunas veces con distritos que llevaron por una u otra razón a la división en dos de la Euskal Herria peninsular (Navarra con Aragón, Bizkaia con Castilla, etc.).

En el s. XX son de mencionar Provincias centradas en Euskal Herria por el porcentaje de vasco-navarros, las Casas de Formación y su actividad mayor, como la Provincia franciscana de Cantabria/Arantzazu (1886...), la Provincia capuchina de Navarra-Cantabria-Aragón (1907-2011) y la carmelitana de San Joaquín de Navarra (1879...), los tres con un fleco exterior más o menos extenso. Provincias estrictamente de Euskal Herria han sido o son, al menos: la Provincia de Loyola de la Compañía de Jesús (1962-2014) y la Provincia Claretiana de Euskal Herria (1968), abarcando la totalidad de Euskal Herria peninsular y solo ella; son la excepción de la regla más general.

Con más frecuencia, nuestras Provincias Religiosas han sido circunscripciones compartidas con otros territorios colindantes, o han formado parte de Provincias de ámbito estatal. Por otra parte, las dos Vasconias, peninsular y continental, han ido, prácticamente siempre, por separado

(con alguna rara excepción como la de las *circarias* provinciales premonstratenses).

Es pertinente recordar que la frontera interestatal vino a crear, asimismo, sendas y alternativas zonas de refugio en coyunturas históricas de exclaus-traciones, supresiones y exilios: los religiosos pasaban de Norte a Sur y vice-versa, no pocos poseyendo una lengua común, el euskera, y con similitudes culturales, religiosas e incluso ideológicas (por ejemplo, en la posrevolución francesa), que podían allanar la reinsertión de personas o Comunidades en el Territorio de acogida.

En grado menor de lo que sucedió con la creación y sucesiva adscripción de Sedes Episcopales, fijación de los límites diocesanos o elección y nombramiento de Obispos, la vida de los Institutos ha estado condicionada también por las políticas y mentalidades civiles (Corona, Cortes, Juntas Generales, Municipios; guerras dinásticas y civiles; Patronato Regio y regalismo) y por la política de la Sta. Sede (división de las Órdenes en dos Congregaciones, cismontana e hispano-ultramontana), y más particularmente al delimitar circuncripciones.

Lo señalado ha tenido eco en la historia de la inculturación de los Institutos en Euskal Herria, señaladamente en la de la inculturación lingüística, con etapas largas de dejadez y abandono y episodios brillantes de autenticidad pastoral y eficacia cultural. El problema ha afectado a los Institutos de Enseñanza, regulados en su tarea educativa por una legislación civil favorable o no favorable, o por prioridades de otra índole.

Aunque en las páginas precedentes apenas se ha dicho nada de ello, el mundo misional vasco-navarro ha sido poderoso, en el Antiguo Régimen como en la Edad Contemporánea. Bajo las órdenes y directrices del Consejo de Indias, nuestros misioneros cubrieron casi tres siglos y medio de labor misional (1492-1833), yendo a América y Asia por opción personal y respondiendo a la llamada de los Comisarios reclutadores de cada Orden; y tras la emancipación de las colonias, al hacerse cargo directamente las Provincias europeas de distritos misionales por doquier, así jesuitas, franciscanos, claretianos, capuchinos, diversas Congregaciones femeninas, etc. (con frecuencia en América Latina, a veces en China, India, Oceanía y África. Está ya hecho

el cuadro estadístico para Hispanoamérica (1820-1960), de la mano de O. Álvarez Gila.

No podemos terminar estas páginas sin hacer alusión al repliegue internacional de los religiosos vascos, constatable más o menos desde 1985. Se está llevando a cabo bien por reducción del personal exterior y su vuelta a la “metrópoli”, bien por la cesión de distritos exteriores a las antiguas o nuevas Provincias o Viceprovincias propias con personal nativo de cada país.

\* \* \*

En las páginas que preceden he pretendido hablar desde la historiografía vigente, desde la Historia como ciencia de datos positivamente constatables. Ni hace falta decir que es tarea legítima y necesaria.

Esa Historia ha sido aquí, más en especial, la de su condición institucional y sus estructuras; en la práctica, no he intentado llegar a la vida de miles de hombres y mujeres que, en principio, llevan consigo interioridad personal, religiosidad dirigida a la trascendencia, vivencias comunitarias múltiples y formas diversas de compromiso con la comunidad humana.

Los Institutos han sido factor influyente en la vida de los cristianos de Euskal Herria, durante siglos: han captado fuerzas de nuestras gentes por generaciones, ofrecido modelos de santidad, contribuido a modelar mentalidades, acumulado riqueza y poder, ofrecido logros innegables y creado realidades cuestionables. En todo caso, han sido una realidad presente y porfiada, nada desdeñable.

Todo ello supone que los Institutos son parte de la Historia real del País en general, y que esa realidad jurídica y social ha alcanzado no solo al hecho religioso, sino también a la vida social común de nuestro pasado.

Tras la jornada de ayer que subrayó, sobre todo, la necesaria autenticidad y los valores de los *carismas*, nos ha correspondido acercarnos a la *institución* y sus pasados históricos.

Un viejo “lugar teológico” del Nuevo Testamento nos sale aquí al encuentro, el de *los signos de los tiempos* (Mt. 16,1-4; Mc. 8,12; Mc 13,1-23; Lc.

12,54-56, y textos de San Pablo), que no solo atañen al presente o futuro de cada generación, sino que nos hablan también desde acontecimientos del pasado, se trate de sucesos religiosos o profanos.

En ese contexto teológico, el conocimiento de la Historia de los Institutos puede ser esclarecedor para los propios religiosos/as y para creyentes, porque resulta que el pasado es también depositario de “signos”, y la Historia viene a ser doblemente importante como “*magistra vitae et fidei*”.

Para el creyente, los signos de los tiempos históricos y carismas han merecido en el medio siglo reciente (Vaticano II, GS, 4; Sínodo de Obispos, 1987) una atención renovada, alcanzando a temas tan básicos como el de la justificación jurídico-teológica de las asociaciones en la Iglesia<sup>3</sup>, reflexión que puede presentar un amplio horizonte eclesiológico en un futuro quizá no tan lejano. La historia de los Institutos podría beneficiarse de ello.

En esto tenemos una asignatura pendiente: la historia social –eclesiástica y secular– de los Institutos en Euskal Herria, así como la de nuestra Historia General de la Iglesia en el País, debe ser transmisible en forma adecuada a nuestra sociedad secularizada, pero no lo es aún. No obstante, esa memoria le concierne a toda nuestra sociedad, y, como parte de su Historia, le es necesaria para su propia y general auto-comprensión. Sería un error olvidar el pasado.

\* \* \*

Es cuanto podía decirles en este encuentro breve sobre Historia de los Institutos Religiosos en Euskal Herria, a sabiendas de cuántas omisiones me he impuesto en detrimento de la totalidad necesaria. Aprovecho la oportunidad que me deparan estas Jornadas para invitar a los oyentes y futuros lectores a que contribuyan a completar y corregir lo expuesto aquí, con sus críticas, observaciones y aportaciones.

Ahora que pasamos a otra era de la historia de los Institutos Religiosos, es necesario romper los compartimentos-estanco que han solido dificultar una comunicación informativa ágil entre los diversos Institutos; es imprescindible la puesta en común de esas Historias dispersas. Por mi parte, ese es el quehacer que me impongo en mis horas de trabajo.

<sup>3</sup> Gerosa, L., 1990, “Le ‘charisme originaire’. Pour une justification théologique du Droit des Associations dans l’Église”, in : *Nouvelle Revue Théologique*. 112/2, 1990, 224-235.

## PRIMERA BIBLIOGRAFÍA ORIENTATIVA

- Álvarez Gila, O., 1998, *Misiones y misioneros vascos en Hispanoamérica. 1820-1960*. Bilbao: Labayru Ikastegia.
- Añorbe, C., 1951, *La antigua Provincia capuchina de Navarra y Cantabria (1578-1900)*. Pamplona: Ediciones Verdad y Caridad.
- Astráin, A., 1902-1925, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra / Administración de Razón y Fe. (7 vols.).
- Azcona, T. de, 1988, "La formación de la provincia de capuchinos de Navarra y Cantabria en el siglo XVII", in: *Príncipe de Viana*. 49, 1988, Anejo 9, 25-34.
- Azkarate, A., 1988, *Arqueología cristiana de la Antigüedad Tardía en Alava, Guipúzcoa y Vizcaya*. Vitoria-Gasteiz: Diputación Foral de Álava.
- Bernárdez Cantón, A., 1965, *Legislación Eclesiástica del Estado (1938-1964)*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Bruley, J.-M., 2004, *La Séparation des Églises et de l'État. Les textes fondateurs*. Paris : Perrin.
- Callahan, W. J., *La Iglesia católica en España (1875-2002)*. Barcelona: Crítica.
- Cárcel Ortí, V., 2003, *Breve historia de la Iglesia en España*. Barcelona: Planeta.
- Carr, R., 1969, *España 1808-1939*. Barcelona: Ediciones Ariel.
- Cillán, A., 1975, *Sociología electoral de Gipúzcoa (1900-1936)*. San Sebastián: SGEP.
- Cuadrado, M. M., 1969, *Elecciones y partidos políticos de España (1868-1931)*. Madrid: Taurus Ediciones.
- Cuenca Toribio, J. M., 1978, *Aproximación a la Historia de la Iglesia Contemporánea en España*. Madrid: Ediciones Rialp.
- Cuenca Toribio, J. M., 1989, *Relaciones Iglesia y Estado en la España Contemporánea (1833-1945)*. Madrid: Ed. Alhambra.
- Cuenca Toribio, J. M., 2003, *Catolicismo social y catolicismo político español contemporáneo (1870-2000)*. Madrid: Unión Editorial.
- Cuenca Toribio, J. M., 2012, *Iglesia y cultura en la España del s. XX*. Madrid: Actas.
- Dansette, A., 1965, *Histoire religieuse de la France contemporaine. L'Église catholique dans la mêlée politique et sociale*. Paris : Flammarion.

- Dronda, J.; Majuelo, E. (ed.), 2007, *Cuestión religiosa y democracia republicana en España (1931-1939)*. Pamplona: Universidad Pública de Navarra.
- Echeverría, J. A., “Los capuchinos de Navarra-Cantabria-Aragón en los años treinta”, in: Dronda/Majuelo 2007: 145-296.
- García-Villoslada, R. (ed.), 1979, *Historia de la Iglesia en España*. Madrid: BAC.
- Goïty, B., 2007, *Histoire du Diocèse de Bayonne*. Bayonne : Secrétariat de l'Évêché de Bayonne.
- Goñi Gaztambide, J., 1979-1999, *Historia de los obispos de Pamplona*. Pamplona: Gobierno de Navarra.
- Goñi Galarraga, J., 1989, *La guerra civil en el País Vasco. Una guerra entre católicos*. Vitoria: Editorial ESET.
- Goñi Galarraga, J., 2004, “Panorama histórico-geográfico de las Diócesis de Euskal Herria”, in: Intxausti (ed.) 2004a: 43-128.
- Goyheneyche, M., 1998, *Histoire générale du Pays Basque*. Bayonne : Elkarlanean.
- Granja Sainz, J. L. de la, 1986, *Nacionalismo y II República en el País Vasco*. Madrid: Siglo XXI.
- Intxausti, J., 2002, *Gure herriko frantziskotarrak. Herrietako historia garaikidea. (1791-2000)*. Arantzazu: Edizio Frantziskotarrak.
- Intxausti, J. (ed.), 2004a, *Euskal Herriko Erlijiosoen Historia / Historia de los Religiosos en el País Vasco y Navarra. Actas del I Congreso*. Oñati: Arantzazu, Edizio Frantziskotarrak. (Reúne la panorámica histórica de 25 Institutos Religiosos en Euskal Herria).
- Intxausti, J., 2004b, *El claustro vasco (1875-2000)*. Donostia: Autor.
- Intxausti, J., 2007-2015..., (Breves monografías mensuales en euskera, en la rev. *Arantzazu*, sobre Monacato, Monasterios y Conventos de Euskal Herria).
- Intxausti, J., 2012, “Euskal Herriko jesulagunen peskizan. Estatistikak zertaz ari zaizkigun”, in: *Karmel*. 2012-1, 3-32.
- Intxausti, J., 2014, “El euskera y las Iglesias cristianas”, in: Madariaga Orbea, J.; Adot, A. (ed.), 2014, *Jornadas Internacionales: El euskera en las altas instituciones de gobierno a través de la Historia*. Pamplona: Pamiela. 143-202.
- Iribarren, J. (ed.), 1974, *Documentos colectivos del episcopado español. 1870-1974*. Madrid: BAC.
- Jimeno Aranguren, R., 2006, “Clero secular y regular en la Historia de Vas-

conia”, in: *Ius Vasconiae*. 3, 2006, 85-158.

- Lacarra, J. M., 1976, *Historia del reino de Navarra en la Edad Media*. Pamplona: Caja de Ahorros de Navarra.

- Latreille, A.; Delaruelle, E., Palanque, J.-R., 1963, *Histoire du catholicisme en France*. Paris: SPES.

- Le Tourneau, D., *L'Église et l'État en France*. Paris : PUF.

- Martí Gilabert, F., 1991, *Política religiosa de la Restauración (1875-1931)*. Madrid: Ediciones Rialp.

- Martínez Ruiz, E. (ed.), 2004, *El peso de la Iglesia. Cuatro siglos de Órdenes Religiosas en España*. San Sebastián de los Reyes (Madrid): Actas.

- Pablo, S. de; Mees. L.; Rodríguez Ranz, J. A., 1999, *El péndulo patriótico. Historia del Partido Nacionalista Vasco*. I- 1895-1936. Barcelona: Crítica.

- Pablo, S. de; Goñi Galarraga, J.; López de Maturana, V., 2013, *La Diócesis de Vitoria. 150 años de historia (1862-2012)*. Vitoria-Gasteiz: ESET.

- Revuelta González, M., 1976, *La Exclaustración (1833-1840)*. Madrid: BAC.

- Revuelta González, M., 1984-2008, *La Compañía de Jesús en la España Contemporánea*. Bilbao: Mensajero.

- Ruiz. de Loizaga, S., s. d., *Monasterios altomedievales del occidente de Álava. Valdegovía. Cómo nacen los pueblos*. Vitoria: Diputación Foral.

- Sáinz Ripa, E., 1994-1997, *Sedes episcopales de La Rioja*. Logroño: Diócesis de Calahorra.

- Solaguren, C., 2007, *Los franciscanos vasco-cántabros en el siglo XIX*. I. Vicisitudes. Arantzazu: Edizio Frantziskotarrak.

- Tierno Galván, E., 1968, *Leyes políticas españolas fundamentales (1808-1936)*. Madrid: Editorial Tecnos.

- Urkiza, J., 1995. *Elizaren Historia Euskal Herrian*. Markina: Ediciones El Carmen (Karmel). (Guía bibliográfica general acerca de la Historia de la Iglesia en Euskal Herria).

- Urkiza, J., 2007, “La provincia carmelitana de San Joaquín de Navarra durante el decenio de los años 30 (Religión y Política)”, in: Dronza/Majuelo 2007: 297-364.

- Urkiza, J.; Unzueta, A.; Fdz. de Mendiola, A., 2005, *Provincia carmelitana de San Joaquín de Navarra. Carmelitas en Euskal Herria (siglos XIII.XX)*. Vitoria-Gasteiz: Ediciones El Carmen.