

Joseba Intxausti

# El claustro vasco

(1875-2000)

Ensayo sobre la  
historia contemporánea de los  
INSTITUTOS RELIGIOSOS EN EUSKAL HERRIA

*Kanpion-15*

Donostia  
2004

*Kampion-15*

Bilduma

(4)

Edición no venal

© Joseba Intxausti  
Arturo Campión, 15  
20018 Donostia

E-mail: [intxaustijoseba@euskalnet.net](mailto:intxaustijoseba@euskalnet.net)

Printed by Publidisa

Depósito legal: SE-3543-2005 E.U.

## índice

---

Presentación .....	3
Dos pirámides: Diócesis e Institutos .....	7
1. Las Diócesis .....	7
2. Los Institutos Religiosos .....	8
3. Historia de los Institutos en Euskal Herria ...	10
Historia de los religiosos: etapas y colectivos (1875-2000) .....	13
Familias e Institutos considerados .....	17
1. La muestra analizada .....	18
2. Observaciones a la muestra elegida .....	19
La herencia recibida .....	23
Elementos fundantes de la Restauración (1875-1930) ..	27
1. Reconocimiento y seguridad jurídicos .....	28
2. Fijación de los modos de vida .....	30
3. Constitución del patrimonio material .....	32
4. Apertura de Casas .....	35
5. Definición y fijación territorial .....	36
6. Política de desarrollo y expansión .....	38
7. Reclutamiento de personal .....	41
8. Las Casas de Formación .....	42
9. Asociacionismo eclesial .....	44
10. Los campos de trabajo .....	46
11. La inserción institucional, social y política ...	48
12. Balance de medio siglo (1875-1930) .....	52
República y Guerra Civil: la gran crisis (1931-1939) ..	55
1. En el epicentro de la conmoción .....	55
2. En la vorágine de la guerra .....	58

Un cuarto de siglo floreciente (1940-1965) .....	61
1. Las Casas religiosas .....	63
2. Esplendor demográfico .....	65
3. Reafirmación exterior .....	66
Renovación menguante (1965...) .....	71
1. Renovación postconciliar (1965-1985) .....	71
2. Hacia una demografía exhausta .....	74
3. Cambios de vida y tareas .....	77
Una mirada desde el postmilenio .....	81
<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>83</b>

## Presentación

*Las páginas que siguen tienen por objeto presentar al lector un capítulo reciente de la Historia de la Iglesia Católica en Euskal Herria, en este caso atendiendo a un ámbito específico de la misma, al de los Institutos Religiosos (las llamadas hasta hace unos años Ordenes y Congregaciones), y esto en la certeza de que dicha historia ha incidido significativamente en la historia general del País y de que su conocimiento puede facilitar también una mejor inteligencia de nuestro pasado más inmediato.*

*A propósito de esta etapa histórica y de la Iglesia Católica en España, recientemente se ha podido escribir que “el crecimiento explosivo y el activismo vigoroso de las órdenes religiosas reflejaron un dinamismo interno que ni la jerarquía ni el clero diocesano igualaron” (W. J. Callaban 2002: 177). Aunque en el caso de Euskal Herria la afirmación precisaría de alguna mejor matización, puede constatarse que también aquí los Institutos mencionados presentan esa dinámica vigorosa y explosiva.*

*Desde el final de la última Guerra Carlista (1875) hasta nuestros días, dichos Institutos religiosos han conocido en Euskal Herria un auge excepcional en un doble sentido: excepcional, respecto de toda nuestra historia religiosa pasada, y de relevancia particular, en el contexto mundial de la Iglesia Católica. La implantación de los mismos entre nosotros y su proyección exterior alcanzaron en esta etapa los máximos niveles institucionales y demográficos de toda nuestra historia.*

*La sociedad vasca ha sido receptora de la dinámica institucional de Ordenes y Congregaciones, y a su vez ha participado como protagonista*

*en su desarrollo, ya que es a través de los mismos por donde se ha canalizado, por ejemplo, buena parte del aporte vocacional vasco.*

*Ese siglo y cuarto que queremos observar (1875-2000) no ha sido, en modo alguno, una historia fósil e inerte, sin altibajos ni cambios. Al contrario, arranca casi desde la no existencia oficial de Institutos hasta alcanzar su máximo éxito social, y ahora está viviendo en las cuatro últimas décadas un declive gradual y constante. Lo que queremos reflejar es, pues, esa historia rápida e intensa, ceñida a un lapso de tiempo breve, si la comparamos con los ritmos de siglos pasados.*

*Ese proceso histórico de cambios tiene entre nosotros rasgos propios, pero está también ligado a etapas precisas de la historia universal de la Iglesia Católica. Sabemos que en 1966 los religiosos de esta Iglesia sumaban 1.217.566, un formidable conjunto numérico e institucional de “profesionales”, dotados de convicciones personales recias y equipados en su conjunto de una preparación humana considerable. Pero en 2000 aquella cifra ha bajado a 813.413 miembros, es decir, 404.153 menos que 35 años antes (DIP. XVI, 815). Aquel esplendor y esta mengua forman también parte de nuestra historia.*

*Si nuestras Comunidades religiosas llegaron a ser unas 500 en 1917 (tras cuarenta años de restauración), la cifra de 811 para 1999 (cifra engañosa que requiere un análisis ulterior) no deja de ser llamativa, a contrapelo del estiaje vocacional reciente y pertinaz (1970-2000).*

\* \* \*

*Con este ensayo deseamos poner en manos de los colegas historiadores al menos parte de las informaciones reunidas que, por el momento, no van a ser más ampliamente expuestas, pero que pueden servir en alguna medida para sugerir la entidad histórica de un proceso religioso de envergadura, si lo miramos desde el punto de vista de su implantación social.*

*Las bases de información próximas del ensayo son la “Encuesta Arana/Frau 2002”, y las aportaciones de Historia de los Religiosos en el País Vasco y Navarra (Actas del I Congreso de Historia de las Familias e Institutos Religiosos en el País Vasco y Navarra) (Arantzazu: EFA, 2004), así como encuestas, dirigidas a diversos Institutos, que han originado materiales que figuran en mi archivo personal.*

*Es perceptible entre nosotros (me refiero al mundo académico e investigador) la dificultad de la historiografía vasca no-eclesiástica referida a las Edades Moderna y Contemporánea para examinar la historia religiosa, si quiera sea en su vertiente más civil (instituciones, formas de vida, economía, cultura, mentalidades, etc.), no obstante la convicción generalizada de que el peso histórico de la vida religiosa en nuestro pasado ha sido factor determinante de permanencias y cambios sustanciales.*

*El interés con que, desde hace un par de décadas, investigadores no-eclesiásticos de Francia, Italia, Alemania y países anglosajones observan los desarrollos religiosos, tanto institucionales como sociales, aconsejan, por lo menos prestar una mejor atención a cómo se ha de insertar la historia religiosa en nuestra historia general.*

*Este pequeño ensayo apunta en la dirección de esas preocupaciones, aunque lo que expone es fragmentario, en exceso cuantitativo y, en buena parte, de carácter provisional. Será suficiente con que sirva como un discreto toque de atención sobre el tema.*

J. I.

## **Dos pirámides: Diócesis e Institutos**

Al dotarse de una organización institucional, la Comunidad Católica latina ha articulado el gobierno de la Iglesia, el servicio eclesial y su presencia social, en dos cuerpos eclesiásticos paralelos, al frente de los cuales se encuentra en ambos casos el Romano Pontífice, el Papa. Diócesis e Institutos Religiosos son los que configuran esa pirámide institucional, de vértice único.

### **1. Las Diócesis**

Las Diócesis ofrecen un ordenamiento fundamentalmente territorial, directa y estrictamente ligado a realidades locales, comarcales o regionales (aunque existan también de forma excepcional parroquias o diócesis personales). El entramado de esta primera pirámide supone, en la base, comunidades cristianas establecidas en determinados espacios, vinculadas jurídicamente a centros de culto, parroquias y arciprestazgos, dependientes todos ellos del Ordinario del lugar u Obispo.

Las Diócesis no emigran (aunque en situaciones de emergencia lo hagan sus obispos e incluso sus fieles). Sin embargo, las diócesis sí pueden nacer y desaparecer, u organizarse en un contexto inter-diocesano más o menos amplio. La configuración territorial de las Diócesis ha tenido mucho que ver con factores varios como los orígenes urbanos de la



cristianización, el empeño de inculturación de la Iglesia, la política religiosa de los Estados, con Concordatos o Patronatos Reales, dada la radicación de la sede episcopal y la Comunidad diocesana en un determinado espacio e historia.

La historia de la geografía diocesana vasca ha sido compleja e intrincada, y a lo largo de los siglos se cuentan hasta 18 sedes episcopales que han gobernado el espacio eclesiástico en lo que consideramos hoy las Siete Provincias, de Tarazona a Santander, de Dax a Burgos<sup>1</sup>

Sin embargo, hasta el siglo XIX fueron sólo tres las grandes diócesis de la historia eclesiástica vasca: Calahorra (desde el s. V hasta 1861), Pamplona (desde el s. VI) y Bayona (desde el s. VI).

Llegados a la Edad Contemporánea, el espacio diocesano peninsular será reordenado, primero con la erección de la diócesis de Vitoria (1861) y casi un siglo después con la creación de las de San Sebastián y Bilbao (1949), hasta hacer coincidir poco después los límites diocesanos con los de las Provincias civiles (con la salvedad de los enclaves de Orduña y Treviño incluidos en la dióc. de Vitoria-Gasteiz, y Trucíos en la de Bilbao).

En Iparralde, el Concordato napoleónico (1801) y el arreglo de 1823 fueron los que fijaron la geografía diocesana vasco-continental, suprimiendo la sede de Oloron y sustrayendo de Dax sus parroquias vascas, mientras se establecía Bayona como sede episcopal única de la Diócesis, comprendiendo ésta todo el Departamento de los Bajos Pirineos (hoy, Atlánticos).

## 2. Los Institutos Religiosos

En el territorio diocesano se ubican también, con su propia exención y autonomía, las tradicionalmente llamadas

---

<sup>1</sup> Véase GOÑI GALARRAGA, J. (2004): "Panorama histórico-geográfico de las Diócesis de Euskal Herria", in: *Intxausti 2004*: 43-128, en particular: 111.

“Ordenes” y “Congregaciones” religiosas que el actual Derecho Canónico designa genéricamente como “Institutos Religiosos”, englobándolos en el concepto más amplio de “Institutos de Vida Consagrada”<sup>2</sup>.

Desde el punto de vista social, es la decisión personal de algunos cristianos, al adherirse a una sociedad religiosa ya constituida, la que hace posible estos Institutos. En tal sociedad, conforme a un derecho preestablecido (general y propio), se profesan libremente unos votos, perpetuos o temporales (en este caso, renovables) y se acepta una vida en común<sup>3</sup>. Esa opción personal del candidato a la vida religiosa se inserta en un colectivo institucional cuya existencia y vida vienen reguladas por el Derecho de la Iglesia y que, en la vida política de los Estados, pueden ser también objeto de la legislación civil o de acuerdos internacionales (Concordatos).

Puede decirse que el País Vasco del Antiguo Régimen acogió, al menos, una buena parte de las Ordenes de derecho pontificio de más éxito en las Edades Media y Moderna, sin que falte alguna que otra ausencia significativa: por ejemplo, en Euskal Herria no ha habido nunca ninguna Cartuja, aunque no han faltado ni faltan cartujos vascos en la de Miraflores (Burgos) y otras cartujas peninsulares.

Los mencionados Institutos llegaron a Euskal Herria desde otros países, como fruto de iniciativas interiores y/o exteriores, dado que uno de los caracteres de los Institutos es el de transformarse rápidamente en organizaciones internacionales, por lo general muy ágiles (sobre todo en las primeras

---

<sup>2</sup> Utilizaremos aquí libremente tanto la terminología histórica más popular como la del actual Derecho vigente (1983), sin entrar en mayores precisiones (salvo cuando sea necesario hacerlo), pero teniendo en cuenta que este ensayo desea atender a todo el mundo de los “Institutos de Vida Consagrada” que incluyen Institutos Religiosos propiamente dichos, Sociedades de Vida Apostólica e Institutos Seculares.

<sup>3</sup> La complejidad –pasada y actual– de la tipología de los Institutos de Vida Consagrada, e incluso de los Religiosos, es notable: ANDRÉS, D. (1985): *El Derecho de los religiosos. Comentario al Código*. Madrid: Publicaciones Claretianas, 38-43.

etapas de su fundación). Pero, pronto, se alcanzó un cierto grado de reclutamiento autóctono, que los “naturalizó” en Euskal Herria.

Junto a las Diócesis, las Ordenes religiosas son, también entre nosotros, la segunda pirámide de presencia, servicios y gobierno de la Iglesia Católica: en su vida interna, son autónomas respecto del Obispo, disponen de su propia jerarquía, tienen a menudo carácter internacional, son cuerpos sociales jurídica y prácticamente muy trabados (vida en común, historia y memoria propias, espiritualidad y carisma definidos), disponen de medios independientes de reclutamiento y su influjo socio-pastoral queda asegurado por la autoridad que hayan ganado y el poder acumulado.

### 3. Historia de los Institutos en Euskal Herria

La historia firme de los Institutos en Euskal Herria se inicia en el siglo IX, y el monacato benedictino desde el s. XI será el que mayoritariamente configurará el espacio vasco, al menos hasta el siglo XIII. Por el momento, su presencia se limitó a las tierras de la Corona navarra (Navarra y Rioja), con algún leve apunte en Iparralde.

A partir del s. XIII aparecen nuevos protagonistas. Se trata de las Ordenes Mendicantes, Institutos predominantes en la historia posterior vasca, abarcando de forma progresiva todos los Territorios Históricos (siglos XIII-XVIII). Entre estas Ordenes Mendicantes medievales figuran dominicos, franciscanos, carmelitas, agustinos, etc.; en la Edad Moderna llegan la Compañía de Jesús (s. XVI), los franciscanos capuchinos (s. XVII), la Compañía de María, etc., completándose con todos ellos y las Ordenes femeninas —más o menos gemelas de las masculinas— el panorama general hasta fines del siglo XVIII.

Disuelto el sistema estamental del Antiguo Régimen, el 6 de abril de 1792 la Revolución Francesa suprimió de raíz los Institutos religiosos que formaban parte del mismo y que por sus enormes posesiones eran blanco más directo de las críticas coetáneas. La desamortización aparece como inevitable.

La medida alcanzó de inmediato en Iparralde tanto a Ordenes masculinas como femeninas.

Asimismo, en la Península, la política liberal —a un ritmo y modo los moderados, y más impulsiva y enérgicamente el partido progresista— entendió el proyecto, lo aceptó y llevó a cabo, tanto en su vertiente social (exclaustración de monjes, frailes y clérigos regulares) como en su vertiente desamortizadora (nacionalización y venta de los bienes). Pero todo ello no supuso el final definitivo, ni la supresión de los Monasterios femeninos, en general.

En la historia de casi un milenio y al contrario de lo que pudiera creerse, la Edad de Oro de los Institutos Religiosos en Euskal Herria se sitúa en los 125 años objeto de nuestro estudio, es decir, desde el final de la última Guerra Carlista (1875), aunque eso no nos impedirá una breve alusión a la primera y parcial Restauración anterior, la de los años sesenta del s. XIX.

## Historia de los religiosos: etapas y colectivos (1875-2000)

Para la mejor comprensión de todo el proceso de desarrollo de los Institutos Religiosos en Euskal Herria, proponemos la siguiente periodización que, aunque en parte viene marcada por acontecimientos ajenos a la vida interna de los propios Institutos, creemos adecuada para entender correctamente la historia general de los mismos, al menos en Hegoalde, naturalmente contando también con las precisiones que sean necesarias en cada etapa:

- 1875-1931: Una Restauración sostenida.
- 1931-1939: La gran crisis.
- 1940-1965: Un cuarto de siglo expansivo.
- 1966-2000: Renovación menguante.

La reimplantación de los Institutos religiosos en este tramo cronológico trajo la presencia de tres grupos de Institutos con antecedentes y, en parte, objetivos distintos:

1) Por una parte, tenemos la restauración propiamente dicha, la de las antiguas Ordenes (las masculinas y femeninas en Iparralde, y masculinas en Hegoalde) que habían sido puestas fuera de la ley y suprimidas gubernativamente por la Exclaustración general, episodio que se da por finalizado en 1792 en Iparralde y en 1840 en Hegoalde. El concepto mismo de "Restauración" alude más exactamente a ellas. Incluimos también en este grupo las Ordenes de clausura (con-

templativas) que no fueron suprimidas pero que debido a guerras y medidas gubernativas hubieron de hacer frente, no a una supresión general, pero sí a avatares penosos (huidas, cierres temporales, destrucción de edificios, etc.).

2) En segundo lugar, tenemos la aparición de Congregaciones modernas de vida activa que, ya nacidas aquí mismo, ya venidas del exterior en la segunda mitad del s. XIX y décadas inmediatas, formarán el gran cuerpo de Institutos que socialmente se hicieron presentes en la Enseñanza, el Sistema Sanitario y los Servicios Sociales de todo tipo. Son la gran novedad institucional de este periodo.

3) Por fin, dentro o junto al grupo precedente es conveniente apuntar un fenómeno —coyuntural, pero que había de dejar huella duradera— en la Iglesia vasca: se trata de Ordenes y Congregaciones francesas, que al verse obligadas al exilio, atraviesan la frontera y se instalan también en Euskal Herria peninsular, a veces con considerable éxito. El hecho se corresponde con dos fechas: 1880 y 1902-1905.

Debido a estos aportes religioso-demográficos la Historia de los Institutos Religiosos en Euskal Herria ofreció un rostro nuevo, que divergió grandemente en lo institucional y social de cuanto se había conocido en los siglos pasados. Es un conjunto mucho más numeroso y dinámico, presenta una creatividad “empresarial” a tono con la revolución industrial y urbana con la que coincide, el protagonismo de la mujer reviste una fuerza que en el Antiguo Régimen había sido encorsetada por los muros cerrados de la Clausura, y mientras subsiste la vida contemplativa en lo que ya conocíamos de antes, la vida activa alcanza una relevancia inesperada, replicando, así, a las acusaciones con que la Ilustración y el Liberalismo habían estigmatizado la vida religiosa, de realidad parásita y holgazana.

El desarrollo de esta Restauración tuvo por protagonistas iniciales a religiosos ancianos o veteranos que habían hecho la travesía de la Exclaustración, y muy pronto a los jóvenes que quisieron unirse a ellos. Las viejas Ordenes contaban, por supuesto, con personal autóctono que hubo de reciclarse para las nuevas tareas y el contexto restaurador, y las Congre-

gaciones de reciente creación llegaron con personal exterior que acertó a reclutar a la juventud del país, más o menos rápidamente.

Estos religiosos vascos pioneros actuaban guiados por sus respectivos Institutos (desde Roma o países próximos) pero eran también, ellos mismos, los propulsores de las iniciativas restauradoras, y a través de su acción poco a poco los Institutos se vieron (re)instalados en nuestra geografía, como realidades sociales, institucionales y comunitarias.

En cuanto a la integración de los Institutos en nuestro medio social y geográfico, puede constatarse una efectiva inadecuación entre geografía distritual de los Institutos (distritos, provincias, secciones, etc.) y la de Euskal Herria. Una y otra se corresponden en muy contadas ocasiones. El carácter internacional de estos Institutos, su inicial carácter advenedizo, o sencillamente los imperativos del contexto político-administrativo han sido factores determinantes del hecho.

Muy otra ha resultado la historia de captación del nuevo personal. Durante décadas (al menos, hasta 1970), el reclutamiento y la renovación del mismo se han hecho en nuestro propio medio socio-geográfico (ciudades y pueblos, familias y relaciones sociales) y los Institutos han dispuesto aquí de una cantera vocacional casi inagotable en el siglo y cuarto que nos ocupa, tanto que la presencia de bastantes de los Institutos se explica por la voluntad expresa de acercarse a este venero de vocaciones que ofrecían las Vascongadas y más todavía Navarra. Los textos y memorias de muchos fundadores llegados acá corroboran esto de forma clara.

Ello ha tenido como resultado la multiplicación de Seminarios, Escolasticados, Postulantados, Noviciados, Casas de Estudio, etc. que miraban exclusivamente, o casi, a la captación de vocaciones y formación religioso-sacerdotal de los aspirantes. Con frecuencia, muchas de las Provincias religiosas (en las que se incluía Euskal Herria o parte de ella, pero que abarcaban territorios más amplios) ubicaron precisamente en nuestras Provincias sus Casas de Formación, es decir, entidades de especial peso y relevancia en el desarrollo de las respectivas Provincias religiosas. Se da incluso el caso de Ins-

titutos, que no teniendo otras Casas en Euskal Herria, optaron por instalar aquí las de Formación (Seminario, Noviciado): tal sucedió, por ejemplo, con los teatinos en Irantzu (1943) o los franciscanos conventuales en Elizondo (1968).

Todas las razones apuntadas trajeron como consecuencia una inusitada proliferación de *Casas religiosas*, con una indudable incidencia en la vida religioso-social local. Y a menudo, la historia de Monasterios, Conventos, Residencias o Casas ha ido muy de la mano de las poblaciones locales.



## Familias e Institutos considerados

Dado que, en el estado actual de la investigación y en el espacio disponible aquí, no nos es posible dar una visión del volumen total del fenómeno, vamos a limitarnos a analizar sobre todo lo que sugiere la sucesiva multiplicación de Casas a lo largo y ancho del país, señalando su cronología y, cuando convenga, la ubicación geográfica. Para ello hemos elegido un grupo de Institutos que creemos suficientemente representativo, bien por su historia secular, la amplitud y diversidad sectorial de sus presencias, bien por la raigambre social de que gozaron.

Damos, pues, aquí la lista completa de las Familias e Institutos religiosos tenidos en cuenta en las páginas que siguen<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Obsérvese que, por el momento, quedan fuera de la muestra, por ejemplo: entre los religiosos, los claretianos, pasionistas, sacramentinos, escolapios, hnos. de La Salle, maristas, etc., y entre las religiosas: la Compañía de María, las esclavas y oblatas de diversa denominación, hnas. de Santa Ana, hijas de Jesús, etc. Razones de tiempo y espacio han impedido este análisis más general, que tiene y tendrá desde luego, todo el interés que se merece en otra ocasión. Creo que la muestra elegida sirve suficientemente para subrayar el volumen y heterogeneidad de este mundo de los religiosos en Euskal Herria.

## 1. La muestra analizada

La muestra de Familias religiosas, y de Institutos Religiosos incluidos en cada una de ellas, no deja de sorprender a quien observa este fenómeno claustral en términos tan genéricos como el de “los frailes” y “las monjas”, ya que el conjunto religioso de que hablamos es un mosaico variopinto por su historia, espiritualidad, definición jurídica o modos de vida.

Aunque en estas páginas no ofreceremos una tipología precisa de todos ellos, al menos hay que consignar la relación completa y nominal de toda la lista considerada.

*Compañía de Jesús:* Jesuitas (JS). *Un Instituto.*

*Familia agustiniana:* Orden de San Agustín (agustinos ermitaños: OSA), Agustinos Recoletos (OAR), Canónigos Regulares, tanto masculinos como femeninos. *Seis Institutos.*

*Familia benedictina:* Benedictinos/Cluniacenses, Cistercienses, Trapenses, tanto masculinos como femeninos. *Seis Institutos.*

*Familia carmelitana:* Carmelitas descalzos (CD), Carmelitas (religiosas de clausura), Carmelitas de la Caridad, Carmelitas Misioneras, Carmelitas Misioneras Teresianas, Compañía de Sta. Teresa de Jesús, Carmelitas Teresas de San José. *Siete Institutos.*

*Familia dominicana:* Orden de Predicadores (dominicos OP), Dominicas (de clausura), Dominicas de la Anunciata, Dominicas Misioneras del Stmo. Rosario, Dominicaines de N.-D. du Très-St-Rosaire, Dominicas Misioneras de la Sda. Familia, Dominicas de la Enseñanza de la Inmaculada Concepción, Dominicas de la Inmaculada Concepción, Dominicas de Sta. Catalina de Siena (Albi), Congregación Romana de Sto. Domingo. *Diez Institutos.*

*Familia franciscana:* Entre los Institutos masculinos tenemos a Franciscanos (OFM), Capuchinos, Conventuales, Terciarios Capuchinos (*amigonianos*), y entre los femeninos: las cuatro antiguas Ordenes clásicas de Clarisas, Clarisas Capuchinas, Concepcionistas e Isabelinas (éstas ya reconvertidas en Clarisas o Concepcionistas), y 13 Congregaciones modernas: Capuchinas de la Sagrada Familia, Ca-

puchinas del Divino Pastor, Franciscaines de Marie Immaculée/Soeurs de St-François, Franciscanas de la Inmaculada (Murcia), Franciscanas de la Inmaculada (Valencia), Franciscanas de los Sdos. Corazones, Franciscanas del Buen Consejo, Franciscanas del Espíritu Santo (Montpellier), Franciscanas del Sdo. Corazón, Franciscanas Misioneras de la Inmaculada Concepción, Franciscanas Misioneras de la Madre del Divino Pastor, Franciscanas Misioneras de la Natividad de Ntra. Sra., Franciscanas Misioneras de María. *Veinte Institutos.*

*Familia mercedaria:* Mercedarios Descalzos (OMD), Mercedarios Calzados (ODEM), Mercedarias (de clausura), Mercedarias de la Caridad, Mercedarias Misioneras (Berriz), Mercedarias del Sto. Sacramento, Mercedarias Misioneras (Barcelona). *Siete Institutos.*

*Familia salesiana:* Salesianos (SDB), Hijas de María Auxiliadora. *Dos Institutos.*

*Familia vicentina:* Congregación de la Misión (CM: paúles), Compañía de las Hijas de la Caridad de San Vicente de Paúl. (Las dos son Sociedades de Vida Común y Apostólica). *Dos Sociedades (Institutos, en la terminología genérica aquí utilizada).*

*Otros Institutos:* Hijas de la Cruz, Siervas de María (Anglet). *Dos Institutos.*

## 2. Observaciones a la muestra elegida

Los Institutos tenidos en cuenta aquí son 63 de los que 28 son de existencia anterior a la Exclaustración del siglo XIX (subsistentes o restaurados), y el resto (35) es un grupo de Congregaciones que no había existido en Euskal Herria con anterioridad. Por la entidad mayor de estos Institutos, y las Casas (número y magnitud de las mismas) y cifras de personal que suponen puede calcularse quizá que los 63 mencionados alcanzan más o menos 3/5 del total de Casas religiosas del país, aunque hay que decir que por el momento no hay cálculo preciso para afirmarlo.

No hace falta señalar que, bajo personalidades jurídicas idénticas ("Institutos Religiosos"), se esconden realidades

eclesiales y sociales muy dispares, aun en lo meramente cuantitativo. Por ejemplo, es muy desigual la incidencia eclesial y social de la Compañía de Jesús y la de los mercedarios o pasionistas (y a la inversa). Asimismo, entre los Institutos femeninos contemplativos la afirmación presencial de los mismos tiene peso bien distinto: las carmelitas con 19 Monasterios casi triplican el número de los Monasterios femeninos dominicanos (7), o las comendadoras sanjuanistas quedan lejos con tan sólo 3 (Salinas de Añana, Puente la Reina, Sangüesa).

Las llamadas Familias acogen Institutos de todo tipo: unos son de monjes, frailes o clérigos regulares, y pueden ser o no Monasterios de clausura papal. La Familia más numerosa es la franciscana, en la que se incluyen hasta 20 Institutos diferentes, 6 de los cuales son de tradición secular, es decir, nacidos en los siglos XIII-XVI. En esta Familia figura un grupo numeroso de Monasterios, y Ordenes tan clásicas como las de los propios franciscanos (OFM) o los capuchinos, junto a la única Congregación masculina moderna de la Familia mencionada, de características peculiares por su especialización sectorial, la de los Terciarios Capuchinos (amigonianos).

Las Familias, en su versión del Antiguo Régimen, se constituían con frecuencia en Institutos paralelos, masculinos y femeninos, y estos últimos terminaron siendo, como sabemos, sólo de clausura papal, una vez impuesta ésta definitivamente desde las primeras décadas del siglo XVII.

Tras la etapa de reconstitución de la red de Institutos en los siglos XIX y XX, el panorama de las Familias se ha enriquecido con las nuevas Congregaciones, y en la muestra nos encontramos con que la Familia franciscana ahora incluye también 13 (14) Institutos nuevos, la dominicana 8, la mercedaria 4, etc. (limitando los ejemplos a la muestra arriba descrita). En realidad, este "asociacionismo familiar" (sobre todo femenino) es fruto de las afinidades originales de cada Congregación y asimismo de la normativa eclesiástica que a comienzos del s. XX las ha querido incorporar en cierto modo a alguna Familia religiosa tradicional.

No ha sucedido así siempre: por ejemplo, la Compañía de Jesús (que con su historia y espiritualidad ignacianas ha inspirado diversos Institutos femeninos y masculinos) se ha resistido a cualquier vinculación jurídica o institucional con otras Congregaciones. En cambio, hay en la muestra dos Familias dúplices, expresamente queridas y erigidas de ese modo desde el inicio mismo: se trata de la Congregación de la Misión (paúles) y la Compañía de las Hijas de la Caridad de San Vicente de Paúl, por una parte, y la de los salesianos (SDB) y las Hijas de María Auxiliadora, por otra. El dato no carece de interés, ya que tratándose en ambos casos de Institutos de vida activa, esa duplicidad muestra una estrategia intencionada de actuación pastoral y social que ha dado excelentes frutos.

Puede observarse que en esa selección de los 63 Institutos figuran tanto masculinos como femeninos, en una (des)proporción ya conocida entre unos y otros: 17 son masculinos, y 46 femeninos. El llamativo éxito de los femeninos tiene, al menos, una doble cara: por una parte, es reflejo de la propia sociedad vasca y de la condición de la mujer en la misma, y por otra, hay que señalar que el protagonismo de ésta resulta manifiesto en el desarrollo e historia de los Institutos en Euskal Herria y en su proyección exterior; hasta llegar religiosas vascas a ostentar, en un momento dado un protagonismo hegemónico en tareas institucionales internas de gobierno, educación, recluta vocacional y servicios ofertados. En la base de todo ello está la generosa aportación femenina de Euskal Herria en el periodo que nos ocupa, de modo que en los Institutos recién llegados al País, se da con frecuencia de modo real el "relevó vasco" en la comunidad religiosa y el poder interno.

## La herencia recibida

La Restauración congregacional que sigue al Concordato napoleónico (1801) y al final de la Guerra Carlista (1875) no arranca de la nada, especialmente en el caso de Hegoalde. La vida claustral se reconstituyó sobre una herencia —precaria e insuficiente sí, pero no inexistente—, ya que el primer personal tuvo su base en los propios exclaustrados que acudieron a la llamada de los Padres Restauradores; en la Península, algunos de los bienes (especialmente las iglesias) eran recuperables (Concordato de 1851), y desde el punto de vista eclesiástico, las autoridades romanas y nacionales jamás renunciaron a su empeño de rehacer el mundo congregacional, preferentemente dibujando la nueva red monástico-conventual sobre la falsilla de la geografía antigua de Casas religiosas.

Al comienzo, inmediatamente después de la Exclaustración, parte de los exclaustrados no había desistido de reagruparse en viviendas particulares o parroquiales, viviendo en común e ingeniándose para hallar vías de actuación en la enseñanza, servicios pastorales, capellanías, e incluso en el caso de religiosos laicos, montando algún taller de trabajo. Testigos de ello fueron localidades como Durango (jesuitas, 1841), Zarautz (franciscanos, siempre), Soraluze (jesuitas, 1869), Arantzazu (1847, franciscanos). En realidad, también los Ordinarios del lugar (obispos) favorecieron este tipo de de continuidades.

Hay que recordar, desde luego, que los Monasterios femeninos de clausura no habían sido suprimidos en su con-

junto, y algunos Institutos (Escolapios, Hijas de la Caridad) habían gozado de una cierta excepcionalidad práctica que de hecho les permitió seguir viviendo en común en los establecimientos que regentaban.

Existían también los Colegios de Misiones, como viveros de personal misionero para los países del Imperio colonial remanente (Filipinas, Cuba, Puerto Rico; Marruecos). Este de los Colegios había resultado una vía jurídico-política muy aprovechable en etapas en que el Gobierno, fuera isabelino o alfonsino, resultara más tolerante e incluso interesado en el restablecimiento de las Ordenes religiosas. Esto fue válido en especial en los años 1856-1868 en que jesuitas, franciscanos, carmelitas o agustinos pudieron tener casas en Navarra y Vascongadas. Fue la primera restauración, que vino a ser yugulada por la Revolución Gloriosa (1868).

Finalmente, el Concordato había acogido un artículo lleno de ambigüedades para permitir que los Diocesanos pudieran erigir Colegios de Misioneros (en este caso para las necesidades pastorales extraordinarias de la Diócesis). En los años de mayor bonanza política, aquel impreciso artículo abrió bastantes casas conventuales.

En 1875, la familia agustina disponía de una base considerable para el inmediato periodo restaurador: 10 Conventos de monjas, y sobre todo dos centros que iban a resultar extremadamente fecundos para el desarrollo de los agustinos recoletos (Monteagudo, 1829; Marcilla, 1865). El caso de las Hijas de la Caridad es mucho más llamativo, al haber gozado ellas también de una legalidad favorable y una mayor demanda social y administrativa, durante las décadas de la Exclaustración e incluso en el Sexenio Revolucionario de 1868-1875: disponían de 36 Casas en Euskal Herria peninsular, cifra ciertamente excepcional, ubicadas tanto en poblaciones navarras (Pamplona, Tudela, Tafalla, Los Arcos, Sangüesa, Elizondo, Bera, Falces, etc.) como Vascongadas (Donostia, Tolosa, Irún, Bergara, Oñati, Hondarribia, Azkoiti, Elgoibar; Bilbao, Durango, Urduña, Balmaseda, Plencia; Vitoria, etc.). En el caso franciscano, el desequilibrio era manifiesto: frente a 31 Monasterios de religiosas, los frailes no contaron de inmediato

sino con dos, uno en Donapaleu/St-Palais (1851) y otro en Zarautz (1875/76), los demás de la Restauración primera habían sido cerrados. Arantzazu no tuvo Comunidad religiosa formal hasta 1878. En todo caso, las reservas institucionales del pasado eran aún en 1875 un rescoldo vivo y a veces ardiente y operativo.

La suma de Institutos antiguos (subsistentes o restaurados) de nuestra muestra (28 entre los 63 considerados) patentiza la fuerza con que la pasada historia de los mismos irrumpe en la Restauración. Desde luego, no es una novedad su presencia, pero sí una riqueza determinante en el proceso, para bien o para mal, ya que la reinstalación de los modelos religiosos antiguos (en parte periclitados) vendrá a ser uno de los ideales de muchas actuaciones restauradoras. Los "tiempos nuevos", nacidos en el s. XIX (ideas de libertad y progreso, nueva configuración de las responsabilidades del Estado, etc.), apenas pudieron llamar a la hora debida a la portería de Conventos y Monasterios.



## Elementos fundantes de la Restauración (1875-1930)

La operación restauradora, para poder ser viable y duradera, requería de unos elementos de base que no podían ser dejados de lado; procurarlos y gestionarlos adecuadamente fue la tarea principal de los restauradores de los diversos Institutos, se llamaran éstos Francisco de S. Muruzabal (jesuita, de San Martín de Unx; 1842-1895), Esteban de Adoain (capuchino, de Urraul Alto; 1808-1880), Mariano Estarta (franciscano, de Larrabetzu; 1804-1878) o Pedro J. Alkorta Elordi (Pedro J. de Jesús María: carmelita, de Markina; 1822-1892), en general personalidades recias, gobernantes decididos.

Pueden señalarse los elementos que resultaron en verdad factores constituyentes de esta Restauración congregacional, en la que estuvieron presentes tanto factores tangibles como mentales y sociales. Primeramente fue precisa la financiación de realidades materiales (edificación o restauración de conventos, iglesias, colegios; adquisición de solares, etc.); al mismo tiempo, hubo de contarse con la sociedad circundante (reclutamiento de personal, asociaciones eclesiales, patronatos de apoyo, etc.), y, además, los proyectos restauradores debieron sustentarse sobre un trasfondo de historia viva, actualidad sentida y convicciones favorables, motoras y garantes éstas de las múltiples iniciativas que se habían de desplegar.

Enumeremos algunas de las condicionantes constitutivas de esta implantación congregacional, realidades que han de

tenerse más en cuenta durante la primera etapa de esta Restauración por razón de las circunstancias políticas que la rodearon y condicionaron, en Iparralde (1801-1902) como Hegoalde (1875-1931).

## 1. Reconocimiento y seguridad jurídicos

Para un compromiso social (apoyo de bienhechores), personal (solicitud de ingreso de los aspirantes a la Orden) y económico el reconocimiento y la seguridad jurídicos garantizados por el Estado resultaban condición básica (si no exclusiva y suficiente) de toda iniciativa restauradora seria. Pero debe también señalarse que los primeros pasos se solían dar con frecuencia —el ideal religioso imponía su urgencia— abrumados de incertidumbres; sin embargo, no era ésta situación deseable para nadie.

La Restauración de una Congregación, al ser ésta una entidad eclesiástica no podía hacerse sin el reconocimiento jurídico de la autoridad diocesana y/o de Roma; de hecho esa voluntad restauradora existió siempre por parte de la Sta. Sede (aunque no coincidiera ella, en todo tiempo y lugar, con la de los obispos y clero diocesanos).

En todo caso, el verdadero obstáculo no provenía de aquí, sino de la legislación civil y de la política del Estado. En el decurso de algunos decenios, el modelo francés fue abriendo puertas, lentamente primero (1804-1850) y más holgada y aceleradamente después (1851-1875), pero subsistió siempre la inquietante distinción de Congregaciones *reconocidas* y *toleradas*. Los episodios de 1880 y 1902 mostraron en Iparralde y el Hexágono la versatilidad política de la situación legal francesa al respecto.

En Hegoalde, los resquicios legales ya sugeridos, que incluso durante la Exclaustración general facilitaron iniciativas congregacionistas concretas, permitieron y exigieron la búsqueda de soluciones prácticas negociadas, sobre todo en los años inmediatos de la posguerra (1875-1880). Pero la insuficiencia de la situación era evidente.

El Santuario de Loiola, que conoció la restauración de la Comunidad de jesuitas desde 1852 con algunos cierres de por medio, se vio sin su Comunidad tradicional, al ser expulsada ésta por orden de Cánovas el 20 de mayo de 1876. Era un aviso enérgico por supuestas concomitancias de algunos religiosos con la revuelta carlista. El gran colegio noviciado no pudo volver hasta 1880, aunque sí se establecieron al año del cierre algunos jesuitas, de capellanes.

Arantzazu es otra historia: incendiado el Santuario por orden militar en 1834, tuvo por capellanes desde 1847 a exclaustrados franciscanos, hasta que en septiembre de 1878 se obtuvo, por fin, la doble autorización de Gobierno y Obispo para establecer la Comunidad religiosa como tal, en este caso gracias a la buena inteligencia de J. E. Epelde (capellán mayor del Santuario) y el propio Cánovas que había subido desde Sta. Agueda a Arantzazu unas semanas antes. Como puede verse, estos primeros pasos restauradores requerían diplomacia de alto vuelo.

Cánovas, interesado sin duda en la restauración congregacional, la quería llevar muy de su mano, evitando un enfrentamiento con la opinión católica y carlista, y al mismo tiempo eludiendo una batalla frontal con la izquierda liberal, liderada por Sagasta, que reclamaba una ley de asociaciones sí pero también, y con ella, un control del desarrollo congregacional por parte del Estado. A este respecto, una vez superada la prueba parlamentaria de 1887 (debate sobre Asociaciones), y alejados ya los primeros riesgos de vuelta a la guerra, la política del Régimen canovista turnante (de moderados y liberales) fue dando cauce libre al establecimiento de las antiguas Ordenes y las nuevas Congregaciones.

La crisis del '98, con la cuota de responsabilidad que se quiso asignar en ella a los misioneros y clero de las colonias, así como la espectacular crecida congregacional (agravada por la afluencia de religiosos franceses exiliados), las crisis internas de los partidos y el ejemplo coetáneo de Francia trajeron un cambio de coyuntura en la percepción y valoración de esa restauración de los Institutos. El doble anticlericalismo de la primera década del nuevo siglo —anticlericalismos inte-

lectual y popular— exigía la laicidad del Estado, por una parte, y un planteo nuevo de las presencias estatal y congregacional en la Enseñanza. En términos generales, quedaron ya fijadas las reivindicaciones que habían de alcanzar hasta los años de la II República.

Pero, antes de ese cambio, el sistema canovista había ofrecido suficiente sosiego político y jurídico para que los Institutos se hicieran presentes. Todas las Familias que figuran en la muestra habían abierto ya alguna nueva Casa en Euskal Herria peninsular; puede recordarse a los paúles (Elizondo, 1874-1875), benedictinos (Beloke, 1875), jesuitas (Bilbao, 1876; Tudela, 1877), franciscanos (Zarautz, 1876), dominicos (Bergara, 1880), agustinos (Gernika, 1896); los carmelitas descalzos, mal que bien, salvaron en Markina su continuidad (1868...) y abrieron Larrea en 1875 (Amorebieta).

Todavía no había llegado la ola de las Congregaciones en Hegoalde, cuando en Iparralde las Hijas de la Cruz y las Siervas de María (Anglet/Angelu) tomaban la delantera a todo lo mencionado con docenas y docenas de pequeñas Comunidades, generalmente al servicio de las escuelas parroquiales rurales (desde 1828).

La previa inseguridad jurídica no había logrado desanimar a los promotores, y una vez establecidos de hecho siguieron buscando el afianzamiento de la Institución que, con el apoyo de los Diocesanos, no había de tener dificultades mayores.

## **2. Fijación de los modos de vida.**

La apertura de Casas tenía por objetivo inmediato el establecimiento de los respectivos colectivos religiosos en el país. Por consiguiente, era preciso reglamentar las relaciones internas de los propios religiosos y sus modos de vida con-ventuales.

En esta primerísima fase de vuelta de los Institutos antiguos, el caso se ofrecía a los restauradores como un intento

de retrotraerse a las maneras de vida del pasado, conocidas en su juventud. Restaurar era para ellos básicamente restablecer la posibilidad de vivir la llamada *vida regular*, que no era otra cosa que poner en vigor las formas regladas de vida y horarios que los reglamentos antiguos exigían. Ello era importante para quienes volvían del siglo al claustro y querían afirmar la identidad religiosa comunitaria (por ejemplo, las formas sociales de la oración o el trabajo, los preceptos alimentarios, la actividad pastoral, etc.), pero también para los aspirantes a los que los exclaustros recién vueltos debían formar en la vida religiosa.

A pesar de la buena voluntad de quienes retornaron de inmediato (no todos lo hicieron, desde luego), los años de vida vividos fuera de los conventos y el tiempo transcurrido no facilitaban la vuelta a una vida común igualitaria, y la dificultad se manifestó expresamente en ocasiones (por ejemplo, incluso con la vuelta a la sociedad civil).

La autoridad, en general, impuso reglas estrictas de vida, por convicción propia y porque así se exigía por los responsables supremos de la Orden en Roma por medio de los Visitadores oficiales. Puede recordarse, por ejemplo, que José Ramón Irigoien (párroco de Rentería y exclaustro franciscano que personalmente no volvió nunca a reintegrarse a la vida conventual) fue enviado por Roma en Visita al convento de Zarautz (1878). Tras el conocimiento del modo de vida que se hacía en el mismo, indicó así las deficiencias observadas:

*...los defectos principales que he visto y sabido, versan sobre transgresiones de la Regla en los preceptos que atañen a nuestra altísima pobreza, la pecunia, calzado y caballos, la lesión de la caridad, la falta de silencio, la omisión de la lectura en el refectorio, la del oficio divino en el coro, la de la oración mental y la de los ejercicios espirituales (Libro I de Acuerdos, 28).*

La "vida regular", descrita no sólo en la Regla y las Constituciones, sino también en Estatutos, Reglamentos y Costumbres más próximos era un valor incuestionado por el momento, y lo fue en muy gran medida hasta la víspera misma del Concilio Vaticano II (1962-1965). Así, pues, estas

primeras horas de la Restauración fueron realmente constituyentes también en este aspecto para lo que había de ser la vida religiosa en los decenios que siguieron.

### 3. Constitución del patrimonio material

Un tercer quehacer en la refundación del Instituto era inevitablemente el de la formación del patrimonio material: convento-vivienda, iglesia, los inmuebles de trabajo (fueran residencias, colegios, talleres, etc.), los solares necesarios (huerta, terrenos agrícolas, patios, etc.). Sin aspirar a reconstituir los amplios dominios monasteriales de antaño, era necesario rehacer el patrimonio de acuerdo con las necesidades propias de la nueva Comunidad y al servicios de los cometidos sociales que se asignara.

En principio, la desamortización había liquidado enteramente el patrimonio de las Ordenes suprimidas. De acuerdo con los Concordatos firmados con la Sta. Sede (1801, 1851) los compradores de aquellos bienes nacionalizados no debían ser molestados, y los restauradores no podían acudir a los tribunales reivindicándolos. Esa era la situación más general. Y los bienes afectos a cometidos públicos (hospitales, cuarteles, alhóndigas, mercados, escuelas, etc.) debían hallar primero, antes de la devolución, una solución sustitutiva, lo que no siempre era fácil y dependía en buena parte de la voluntad política de las autoridades concernientes.

En la dispersión del patrimonio desamortizado se habían dado casos de todo tipo, y los bienes habían seguido suertes diversas: en el mejor de los casos, las *iglesias* podían convertirse en filiales parroquiales, pasando a ser propiedad de la Diócesis (franciscanos de Tolosa), en almacenes particulares (recoletos de Ziburu), etc., o ser derruidos por intereses especulativos (San Francisco de Vitoria) y terminar en pura ruína como en Labastida o Sta. Cruz de Campezo (conv. de Piédrola). Por lo común, los *conventos-vivienda* eran más apetecibles, y los Ayuntamientos procuraron que se les asignara su propiedad con destino a cometidos municipales (escuelas, almacenes, etc.). En cuanto a los *solares* disponibles de la huerta

o de edificios derruidos, su destino fue habitualmente la subasta, con lo que éstos entraban en una vía sin posible retorno.

Sin embargo, se dieron también casos en los que la intermediación —incluso muy sacrificada— de ex-frailes o de bienhechores sustrajo con la compra dichos bienes del posterior libre comercio, salvando así alguno que otro convento. Y, a la vuelta de todo, no faltó el caso del Monasterio o Convento que fue a parar a manos de otro Instituto distinto del propietario originario: así, en Sangüesa el convento franciscano fue restaurado por los capuchinos (con el consenso expreso de los propietarios de antaño), y en Lazkao el Convento carmelita terminó siendo benedictino.

A la hora de la Restauración las tierras de labranza de los Conventos rurales mayores (piénsese en Casas de Comunidad numerosa) lograron a veces rehacerse razonablemente. Esto tuvo un interés vital en el caso de que se tratara de Casas de Formación, ya que la producción agrícola doméstica era un pilar económico nada desdeñable para el sustento del Estudiantado (el Convento-Noviciado<sup>oim</sup> de Zarautz fue una buena muestra de cómo se salvó su huerta). Pero no fue siempre así, y Arantzazu no llegó a tener una granja propia sino en 1950, mientras explotaba un minúsculo huerto.

El análisis detallado de esta reconstitución patrimonial está aún por hacerse, y creo que el mismo reflejaría bien las relaciones socio-económicas que mediaron, en las primeras décadas de la Restauración, entre el claustro y la sociedad vasca, tanto en el ámbito rural como en el urbano. Como bien se sabe, no todas las Ordenes y Congregaciones se insertaron de igual modo en el contorno socio-económico que los acogía o rechazaba, y las circunstancias vividas y la variedad de conductas seguidas no carecen en absoluto de interés. La historia económica de la restauración claustral podría ser, sin duda, objeto vivo de investigación.

Añadamos, por fin, que entre los diversos Institutos pueden comprobarse, según tradiciones propias de cada uno y al uso variable de etapas sucesivas, dos filosofías contrapuestas y/o complementarias en relación con las propiedades y el

patrimonio. Para las Ordenes antiguas la Restauración supuso también la reconstitución del patrimonio con los títulos de propiedad a nombre del Instituto: era un signo y un instrumento de la seguridad futura que se quería para las entidades restauradas. A veces, como se ha dicho, podía eso lograrse por medio de personas o entidades interpuestas que fueran de total confianza y garantía para el Instituto al que las mismas deseaban auxiliar. En todo caso, se trataba de constituir y proteger un patrimonio real, propio y exclusivo.

Pero no fue ése el caso de todos los Institutos, ni en los mismos se mantuvo siempre inalterada esa voluntad de constituir un patrimonio siempre propio; al contrario, ha existido y existe asimismo el criterio contrario: es decir, el de establecer las Comunidades en inmuebles ajenos, ofertados como lugares de prestaciones y servicios convenidos, y puestos para ello a disposición del Instituto. Este ha sido el caso más frecuente de las Hijas de la Caridad de S. Vicente que han servido a Diputaciones, Ayuntamientos, Juntas de Beneficencia, Obispados y Fundaciones en Centros ajenos. Pueden recordarse casos así en Pamplona, Donostia, Tafalla, Bera, Peralta o Segura, por ejemplo. El dato tiene interés desde perspectivas distintas, y una de ellas es que la Comunidad puede ser transferible (al trasladarse el Centro de servicio) e incluso puede cerrarse sin que ello suponga al Instituto ninguna compraventa de inmuebles, etc.

De hecho, este dato explica en buena parte la dinámica de cambios constatable en la red de Comunidades de las Hijas de la Caridad. Esta relativa "transhumancia habitacional" ha tenido una versión nueva en los últimos cuarenta años en casi todas las Ordenes mendicantes y en las Congregaciones modernas que hayan optado por las llamadas Pequeñas Fraternidades o Comunidades: se dejan o quedan los grandes Centros (Colegios, Centros sanitarios, etc.) como lugares de trabajo, mientras que la Comunidad en grupos pequeños (tal vez, un máximo de 6 religiosos/as) pasa a vivir en viviendas ordinarias, sean urbanas o rurales. Con frecuencia son inmuebles cedidos temporalmente, o sencillamente alquilados. Más adelante volveremos a observar este cambio desde otras perspectivas.



#### 4. Apertura de Casas

La apertura de las Casas religiosas no esperó a que se solventara el problema patrimonial impuesto por la desamortización decimonónica. Al contrario, la erección de las Casas y Comunidades de religiosos precedió a todo lo demás: la realidad concreta y encarnada de la Restauración se definía al instalarse jurídica y socialmente en una localidad, en un Convento, en un Colegio, en una Residencia, en la Casa Cural.

En la muestra que manejamos aquí constatamos que entre 1875 y 1900 (ambos inclusive) se abrieron en Euskal Herria al menos 107 Casas religiosas, más de cuatro por año, según podremos ver en el cuadro inmediato.

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>Total</b>	<b>107</b>

Es claro que las realidades sumadas no son aquí del todo homologables: la Comunidad de jesuitas de la Universidad de Deusto (1886) no significa lo mismo que la de las tres Siervas de María de Beaskoitze (Baja Navarra) con su pequeña escuela parroquial libre (1891-1903); pero esta suma sirve para percatarnos de la dinámica que aflora, como creatividad y resistencia al mismo tiempo. Por ejemplo, el sobresalto republicano francés de 1880 no pudo eliminarla (testigo de ello las altas

cifras con que figuran las Hijas de la Cruz y Siervas de María); de otro modo, llama la atención también la pujanza que muestran las Casas de Formación que se esconden en la lista, por ejemplo: Monteagudo (1829) y Marcilla (1865) de los agustinos recoletos; Markina (1868), Larrea (1875) o Villafranca de Navarra (1893) entre los carmelitas; Loiola (1880) para los jesuitas; Arantzazu (1878) y Olite (1880) para los franciscanos, etc.

Estos son años en que cada Familia se afirma de modo peculiar: mientras los frailes de la F. Franciscana abren hasta 9 Conventos, y las Casas masculinas de franciscanos y capuchinos son mayoría en ella, entre los carmelitas sucede lo contrario, al irrumpir con fuerza la mujer, con las carmelitas de clausura y sobre todo las Hnas. Carmelitas de la Caridad (10), sin que tampoco los Conventos de frailes desmerezcan (6).

Esa presencia femenina (ya lo hemos señalado) es la señal de los tiempos: llegan las Congregaciones femeninas modernas. La Familia vicentina, por ejemplo, muestra el impulso de las Hijas de la Caridad, iniciativa que venía de décadas anteriores y que parece no agotarse, ya que, mientras sólo hay un tímido apunte masculino en Murgia (1888), el resto todo es femenino, en otras tantas poblaciones (35).

Anticipemos aquí que las tres décadas que siguieron (1901-1930) ratificaron con creces esta línea restauradora de los Institutos: la implantación geográfica de los Institutos, con nuevas Comunidades, se muestra vigorosa. A las 107 aperturas de Casas del cuarto de siglo precedente se agregaron ahora otras 164 (sin contar los datos de la Compañía de Jesús). Un número significativo de ellas fueron fruto del exilio congregacional de Iparralde a Hegoalde, totalizando en este caso (dentro de la muestra utilizada) unas 35 Comunidades nuevas "de exilio" (1903-1906); algunas de ellas tendrían una vida breve, pero la mayor parte subsistieron y originaron presencias institucionales duraderas.

## 5. Definición y fijación territorial

Las sucesivas implantaciones locales terminan por configurar una cierta preferencia o configuración territorial de

los Institutos en Euskal Herria y/o fuera de ella, y naturalmente variadas (in)comprensiones del País.

Si las iniciativas restauradoras y su inmediato desarrollo demográfico radican aquí, es fácil que el Instituto tienda a ceñirse de una forma u otra a la geografía de Euskal Herria (casi siempre, desde luego, con la frontera interestatal de por medio). Cuando la historia precedente o la de la propia Restauración lo aconsejen o impongan, Euskal Herria formará parte de unidades distrituales más amplias, incluso descomponiendo Hegoalde en dos mitades. Es el caso de la Compañía de Jesús hasta los años '60 del s. XX, momento en que se erige la Prov. de Loiola. Entre los claretianos es en 1968 cuando se erige la nueva Provincia, abarcando Navarra y las Vascongadas.

El caso de la Provincia franciscana de Arantzazu (hasta 2000, "de Cantabria") tiene otro significado, dado que serán los franciscanos vascos quienes finalmente lleven a cabo la Restauración de la Orden en Castilla la Vieja, incluyendo a ésta en su territorio provincial; al igual que en sus orígenes restauradores, a lo largo del siglo XX el reclutamiento de personal dará por resultado una mayoría demográfica vasco-navarra (más del 85%) en el seno de esa Provincia, teniendo en cuenta no sólo Castilla, sino también circunscripciones extrapeninsulares como Cuba, Paraguay, etc. Seguramente, tal diferencia porcentual ha sido una de las razones que han aconsejado la invariación territorial del distrito provincial (con la única desmembración de Aragón en 1949, sin que la misma haya afectado los porcentajes de origen de personal que aquí comentamos).

El vigoroso crecimiento de algunos Institutos instalados, al mismo tiempo, en Euskal Herria y el exterior dio a veces frutos sorprendentes. Tal es el caso de la Provincia carmelitana de San Joaquín de Navarra (1879), que incluye todo Hegoalde y de la que nacieron, por división, las de Castilla (1889), Burgos (1927), Colombia (1964), Portugal (1981) y Centroamérica (1989).

En general puede decirse que el estudio de la historia de estos distritos religiosos (perspectiva territorial a la que se debe añadir obligadamente la demográfico-vocacional) tiene

un notable interés para conocer cómo se ha dado la inserción e inculcación de los Institutos en Euskal Herria; y la observación vale tanto para la Edad Contemporánea como para los siglos precedentes.

Junto a las demarcaciones mayores como las de las Provincias, hay que recordar también los distritos conventuales por los que el convento incide en el contorno comarcal desde vertientes diversas como la jurídica (derechos exclusivos del Convento local, frente a otros de la misma Provincia religiosa), la pastoral (prestación preferente de servicios en la comarca), la social (dirección del asociacionismo institucional) y la económica (cuestación de limosnas).

Todo esto bien cuidado, con una asiduidad —reglada o más libre— de contactos personales entre los religiosos y la población llegó a crear verdaderas redes de convivencia local, comarcal o regional, con su peculiar ordenamiento socio-territorial. Piénsese, por ejemplo, en los Conventos-Santuarios como Loiola, Arantzazu, Angosto, Javier o Estibalitz, o en los servicios prestados por los predicadores de Zarautz (franciscanos) y Markina (carmelitas), o por los confesores de Tolosa (franciscanos). Y si de la pastoral se pasa a la Enseñanza o los Servicios sociales, los ejemplos pueden multiplicarse: los Colegios de Lekarotz (capuchinos), Durango (jesuitas), Orduña (jesuitas y Compañía de María), Tolosa (escolapios) y más recientemente Rentería (salesianos) o Euba (pasionistas) son ejemplos válidos de lo que queremos sugerir, sin contar los numerosos Colegios de las Capitales.

Este ordenamiento territorial puede contemplarse desde la vida de los Institutos mismos, pero igualmente tiene interés desde el ordenamiento civil de los servicios sociales en el territorio, en particular durante los decenios en que los Institutos detentaron una presencia casi hegemónica en los mismos (más o menos, en 1940-1980).

## 6. Política de desarrollo y expansión

Como hemos visto, la muestra observada (pp. 17-19) presenta datos precisos de un desarrollo sostenido a lo largo

de más de cincuenta años (1875-1930), pero este desarrollo fue acompañado de un expansionismo exterior que es asimismo necesario advertir: proyección peninsular y hexagonal, desde luego, pero también europea en general e intercontinental. Y esto tanto al encargarse los Institutos, de Misiones propias *ad gentes*, como al tomar las Provincias religiosas presentes entre nosotros responsabilidades institucionales fuera de Euskal Herria (creación de nuevas Provincias religiosas).

Ante todo ello (desarrollo autóctono y expansión exterior), cabe preguntarse en qué medida se trató de una empresa programada y planificada. La lectura de las historias de los Institutos, en lo que concierne al País, deja la impresión más bien de que en sus comienzos la Restauración se hizo de acuerdo con las oportunidades que se presentaban pero sin planes generales preconcebidos, aunque era "evidente" que los jesuitas debían volver a Loiola y no desaprovechar la ocasión de hacerse presentes en Javier; en cambio, en algún momento no fue tan claro si la Universidad por crear debía erigirse en Bilbao-Deusto o en Vitoria. Los jesuitas postergaron las ofertas de Tolosa (1874), y los franciscanos dejaron paso libre a los capuchinos en Sangüesa (1898). En términos generales, el panorama claustral de las Capitales vascas vino a ser, en definitiva, muy diverso del que conocieron en el Antiguo Régimen, no sólo por la innovación que suponían las nuevas Congregaciones, sino también por la ubicación y funciones nuevas de las antiguas Ordenes ya restauradas.

Con frecuencia, la solicitud de entidades públicas (gobierno, diputaciones, ayuntamientos), grupos sociales o fundadores privados fue factor decisivo para que los Institutos se plantearan y llevaran a cabo muchas de sus fundaciones (fueran éstas, Comunidades meramente de índole pastoral, o de servicios). Puede pensarse que las Comunidades masculinas de carácter contemplativo o sólo pastoral no conocieron en la misma medida la demanda social que se dio en el caso de los Institutos de servicios, y que los que entre éstos podían, además, ofrecer una mejor especialización fueron más solicitados: recuérdese la demanda de religiosas para clínicas de las capitales, de religiosos enseñantes en poblaciones mayores como Barakaldo, Eibar, Beasain o Irún, o religiosas todotreno en las pequeñas parroquias rurales de Iparralde.

Esta demanda variopinta dio lugar también a que los Institutos terminaran por definirse y programarse de acuerdo con las necesidades sociales, y no sólo por su propio "carisma" u opción vocacional.

Junto a peticiones y apoyos, tampoco faltaron resistencias y oposiciones a la erección o restauración, sobre todo en el caso de Institutos que habían tenido una larga historia en el País y tal vez lesionado, o no, intereses ajenos. Casi todos los Monasterios de monjes de la Familia benedictina se abrieron muy tardíamente (Estibalitz, 1923; La Oliva, 1927; Leire, 1954), alguno cambió de Instituto (Iratxe quedó en manos de los Escolapios, e Irantzu en las de los Teatinos), mientras Beloke (1875) y Lazkao (1905) fueron excepciones de nueva planta.

En general, el retorno de las viejas Ordenes masculinas a las capitales no fue fácil: dominicos y franciscanos a duras penas han encontrado acomodo en Vitoria (1976<sup>ofm</sup>, 1900<sup>op</sup>) y Pamplona (1962<sup>op</sup>, 1976<sup>ofm</sup>), y su vuelta a San Sebastián (1923<sup>ofm</sup>) y Bilbao (1930<sup>ofm</sup>) se retrasó y más bien se llevó a cabo en Barrios periféricos. Todos los indicios apuntan a que los intereses pastorales y adláteres del Clero secular no allanaron el camino. Sin embargo, carmelitas y jesuitas encontraron más fácil la restauración en las cabeceras de provincia, aquellos en las cuatro capitales y éstos sobre todo en Bilbao, Donostia y Pamplona, quedando ausentes de Vitoria.

A veces las prioridades o preferencia fundacionales venían impuestas o dadas por las circunstancias adversas; como se ha visto, tal sucedió por dos veces en Iparralde con la supresión congregacional (1880, 1903), pero también hubo en Hegoalde medidas precautorias para superar momentos de especial riesgo. Cuando, tras la independencia cubana, los franciscanos vascos se hicieron cargo de su Custodia de Cuba (1904), pensaron expresamente en que la Isla podía incluso servir como refugio de acogida para los peninsulares en peligro de expulsión en aquella primera década del siglo.

Pero la expansión exterior tuvo también motivos de más largo alcance, fundados en la tradición misional de los propios Institutos: se pensó en Tierra Santa (franciscanos), pero

sobre todo en América. En los países andinos se colaboró en la Restauración de las Ordenes respectivas y en las Misiones; en el Cono Sur se atendió a las colonias de origen vasco (betarramitas, de S. Mixel Garikoitz). Asia pronto atrajo a varios Institutos masculinos: por ejemplo, China a jesuitas (Wuhu), franciscanos (Shaanxi septentrional, 1913) y capuchinos (Gansu, 1926), la India a carmelitas (Malabar, 1883) y jesuitas (Gujerat). El conjunto de esta acción misionera sí fue objeto de un programa premeditado de trabajo y ayuda, negociado entre las Ordenes y la Sta. Sede, ya que el *status* jurídico de estos territorios misionales dependía ahora de la propia Provincia religiosa a la que se le asignaba el distrito, y no del antiguo Patronato Real desaparecido.

Esta historia misionera de los religiosos de Euskal Herria (historia que se inició en este su nuevo capítulo a fines del s. XIX y se ha prolongado hasta nuestros días) ofrece una geografía sorprendente y merece la atención de los estudiosos, al modo que se la ha prestado el Prof. O. Alvarez Gila a la América Latina. Es un viaje desde la Patagonia chilena hasta el hemisferio Norte americano, desde el Caribe y Centroamérica hasta Japón y Korea, desde China y las Carolinas hasta la Africa colonial, con presencias en el Marruecos clásico o Malawi, por ejemplo.

## 7. Reclutamiento de personal

El desarrollo y la expansión congregacional, antes que en las Provincias y las Casas, se fundamentó en el personal disponible, en los propios religiosos, y la Restauración en sus primeras horas de los años 1860 supuso, como se ha dicho, dos vías de posible reclutamiento de los mismos: la del retorno de los religiosos exclaustros y la del ingreso de los jóvenes aspirantes.

Cuando en 1859 el franciscano Estarta abrió su primer Convento en Bermeo procuró de inmediato la vuelta de compañeros exclaustros dispuestos a integrarse de nuevo en la vida claustral. Se reunieron 25, inmediatamente fueron 44 allí y en el resto de las Casas; los que pasaron por aquel Noviciado bermeotarra fueron 61 (1860-1868).

Más tarde, en 1875, apenas podía ya contarse con la generación exclaustrada en 1840, pero la decisión de los aspirantes facilitaría de nuevo la dotación de personal para la Restauración. Entre los carmelitas, “el auge vocacional fue impresionante: desde 1876 hasta sólo diciembre de 1880 pasarían por el Noviciado de Larrea 119 candidatas: 54 eran vizcaínos (a fines de 1882 eran ya 93), 15 navarros, 8 guipuzcoanos, 7 de Burgos, 5 de Alava y de Castellón de la Plana, 4 de Soria, y en menor cantidad de otras provincias” (J. Urkiza).

La década de los '80 estaba mostrando la medida que podía alcanzar esa incorporación de jóvenes. En 1884, la Provincia jesuítica de Castilla, en la que se incluía entonces parte de Euskal Herria, tenía en su Colegio y Noviciado de Loiola 119 escolares, mientras en el Colegio Máximo de Oña acogía a otros 94. Paralelamente, los aspirantes duplican en 1881-1891 el número de franciscanos en los Conventos de su Provincia, pasando de 71 a 149 religiosos.

Los contactos con las familias creyentes (casi todas) y los jóvenes —bien en los Colegios habilitados (caso de los jesuitas), bien en la labor pastoral desarrollada— hicieron posible esta leva numerosa, en aquella postguerra llena de desalientos en el país. El claustro significaba un oasis, un refugio seguro, un futuro personal prestigiado, respondiendo, además, a altos valores religiosos universalmente queridos y respetados.

Carecemos aún de una estadística general de vocaciones religiosas en aquel primer cuarto de siglo de la Restauración de los Institutos (1875-1900); hay algún indicio de que a partir de 1900 el ritmo de crecimiento no fue el mismo, aunque constatamos que los escolares aspirantes a jesuitas pasaron de 290 en 1892 a 383 en 1906 en la correspondiente Provincia de Castilla. No debe olvidar el lector que se trata de jóvenes que iban a adquirir un compromiso de entrega personal vitalicia, al servicio y a las órdenes del Instituto.

## 8. Las Casas de Formación

Con lo dicho algo queda sugerido: las Congregaciones acogían a jóvenes, muy jóvenes, aún no formados, y, por



tanto, con una maleabilidad manifiesta. Su formación no se dejaba al azar, sino que era algo previsto, programado, organizado y financiado. Esta formación no la adquirirían los aspirantes religiosos en los Seminarios diocesanos ni en las Universidades eclesiásticas o civiles. Más bien se organizaron Casas de Estudio en Conventos o Colegios *ad hoc*, en Preceptorías propias, Colegios Menores, Noviciados, Filosofados y Teologados. En casos más selectos, algunos de los escolares podían acudir más tarde a alguna Universidad.

Una vez cursados los años de Humanidades, o a punto de terminarlos, los jóvenes pasaban al Noviciado; era el año del gran impacto religioso. Se conocía allí la propia escuela de espiritualidad (ignaciana, carmelitana, agustiniana...), se leía a los grandes maestros del espíritu, se informaba de los modos de oración, de los valores de la vida religiosa, de la Regla y Constituciones, del pasado de la Orden (orígenes, desarrollo, historia de sus actuaciones, de las grandes figuras, comenzando desde el fundador), etc. Junto a los conocimientos teóricos estaba la praxis espiritual: la oración, la disciplina regular, la dirección de conciencia, la práctica sacramental, el estudio de los grandes Maestros espirituales de la Iglesia y de la Orden.

Los años siguientes servían para completar la formación intelectual del aspirante, generalmente siguiendo ya las orientaciones neotomistas de León XIII: Sto, Tomás era el gran guía, tanto filosófico como teológico, siguiendo los cauces del resurgir neo-escolástico. Pero los Institutos tampoco renunciaron a tradiciones propias (Escoto o San Buenaventura entre los franciscanos, Suárez entre los Jesuitas...).

En general, la apertura a otros horizontes era algo más mirado: Descartes, Kant o Hegel debían pasar por el filtro neotomista. Esta pequeña historia intelectual puede ser detectada en los textos escolares de uso en las Casas de Formación de los Institutos establecido entre nosotros, textos en los que Profesores conocidos de diversas Ordenes (en especial jesuitas y dominicos, de varios países) fueron sistematizando su saber y poniéndolo a disposición de los Profesores y alumnos religiosos. Fue realmente éste un mundo

docente autónomo, algo distante de los Seminarios Diocesanos y bien alejado de las Universidades civiles.

Estas Casas de Formación fueron organizadas en Loiola, Oña y Carrión (jesuitas), Arantzazu, Zarautz y Olite (franciscanos), Marquina, Larrea y Vitoria (carmelitas), Pamplona, Estella y Sangüesa (capuchinos), etc. Miles de jóvenes han pasado por estas Casas de Formación y por las de los Institutos femeninos (Postulantados, Noviciados, Juniorados, etc.). Sin el conocimiento de su historia será arduo y problemático dar cuenta de la historia general de estas instituciones y de su acción sobre nuestra sociedad.

## 9. Asociacionismo eclesial

En efecto, los Institutos nunca han renunciado a actuar sobre el contorno de feligreses y ciudadanos. Es precisamente esa actuación duradera la que les ha captado adhesiones cordiales y rechazos virulentos, hasta venir a ser una cuestión de Estado tanto en Francia como en España. No hace falta sino mencionar las historias de la III República francesa y de la II Española.

Predicación, confesionario y enseñanza han sido medios eficaces de modelar conciencias y mentalidades, pero no han sido éstos los únicos. Es necesario también recordar el asociacionismo eclesial como factor de múltiples presencias sociales.

Finalmente, consciente la Iglesia de su pérdida del mundo obrero en el s. XIX y necesitada del apoyo militante del laicado cristiano, León XIII (1878-1903) promoverá activamente el asociacionismo seglar. Al menos durante cuarenta años (1883-1923), el Papado se servirá en gran medida de la acción de los Institutos religiosos para el encuadramiento del movimiento laical, hasta que con la Acción Católica el propio Episcopado disponga de un nuevo instrumento organizativo (1923).

Esta atención al laicado por parte de los Institutos respondía, además, a tradiciones propias de los mismos, que habían conocido hasta el siglo XVIII Terceras Ordenes, Cofradías y Hermandades numerosas y duraderas, al tiempo que muy ligadas a la Orden correspondiente.

En el contexto de la Euskal Herria que consideramos aquí, la llamada de León XIII a que los seglares militantes se afiliaran a la Tercera Orden Franciscana (una opción muy italiana, pero seguramente excesivamente limitativa, histórica e institucionalmente) dio sus frutos a partir de 1883. Los dio en el mundo católico en general, y en Euskal Herria, al mismo tiempo en Iparralde y Hegoalde.

Las estadísticas sobre la Tercera Orden Franciscana vasca (aunque no del todo fiables, pero sí indicativas de un atractivo poderoso) nos presentan datos de sus afiliados y de grandes manifestaciones públicas. En las primeras décadas del XX se convocaron Asambleas, bien organizadas y multitudinarias: 1.500 terciarios en Lezo (1900), 10.000 en Beasain (1909), 17.000 en Zumarraga (1912), 4.000 en Lekunberri (1915), 17.000 en Begoña (1916); manifestaciones parecidas se dieron en los años veinte. Las estadísticas de afiliados hablan de 44.000 terciarios en Hegoalde antes de la Guerra Civil (1934), con una densidad máxima en Gipuzkoa (49%) y alta presencia vizcaína (33%). Estos datos no atienden a los terciarios de obediencia capuchina, que era importante en Navarra. Hacia 1960 esa cifra de 1934 había descendido, pero el peso numérico era todavía grande: 28.585.

Aunque quizá la más llamativa cuantitativamente, la de los terciarios franciscanos no es sino una de las expresiones asociativas de los Institutos, pues dominicos, carmelitas, etc. disponían de sus respectivas Terceras Ordenes. Y junto a éstas, las Cofradías devocionales o formativas no eran pocas: los jesuitas promoverían las Congregaciones Marianas o Cofradías del Sdo. Corazón, los carmelitas las de la Virgen del Carmen o el Niño Jesús de Praga, los dominicos las del Rosario. Hay todo un elenco de opciones asociativas, entre los Institutos en general y en cada uno de ellos más en particular.

Este asociacionismo cuidaba de forma selectiva a los varios sectores sociales, según edades e incluso según oficios. Llama la atención el que atendía a la juventud: los "Luises" de los jesuitas, los "Antonianos" de los franciscanos o la Juventud cordimariana de los claretianos son ejemplo de ello.

Junto a lo devocional reglado, su dinámica actividad social dio a veces frutos locales valiosos. Gran parte de estas

asociaciones nacieron antes de la Guerra Civil, en la etapa que aquí nos ocupa, pero en los años 1940-1960 mostraron una mayor consistencia, mejor capacidad organizativa y una fuerte atracción social; fueron lugar privilegiado de encuentro para muchos jóvenes, mayormente en las ciudades y poblaciones en que existía un Convento o Residencia que guiara de forma cuidada la vida asociativa. Sin embargo, iban naciendo nuevas instituciones laicales en concurrencia.

Una vez que la Acción Católica, en sus diversas ramas, fue promovida por los Obispos y el Clero secular (sobre todo después de la guerra), esta nueva asociación, no vinculada en su dirección a Instituto alguno, resultó ser una competencia firme frente al asociacionismo congregacional, en algunos aspectos éste de semblante menos moderno y en todo caso aquel directamente ligado a la vida diocesana y parroquial. Con ello, se abría entre nosotros una nueva fase del asociacionismo laical católico.

Cubierto su ciclo de vida, las asociaciones seculares congregacionales se extinguieron en buena medida al comienzo de los '70, aunque perduran aún reliquias y rescoldos del pasado.

## 10. Los campos de trabajo

En la Restauración, una de las peculiaridades de los Institutos renovados o nuevos fue el de su pluralismo al elegir los campos de acción. De entrada se constata el mínimo desarrollo que va a tener el claustro contemplativo: se da continuidad a lo subsistente, hay muy contados casos de nuevos Monasterios de vida contemplativa (por ejemplo, las clarisas de Lekunberri y Bermeo, las agustinas de Aldaz, las bernardinias de Angelu, hasta 14 Monasterios carmelitanos); por otra parte, algunos Monasterios contemplativos devienen Institutos activos (Berriz, Bilbao-Loiu, etc.). Al contrario de lo que sucediera en el Antiguo Régimen, son los Institutos de vida activa los que ocuparán el primer plano de la historia en la etapa restaurada.

Las Ordenes más generalistas de antaño cuidarán en primer lugar la pastoral (sacramentos, culto, predicación, forma-

ción cristiana, asociacionismo, etc.), pero algunos de ellos por norma general y otros por opciones puntuales asumirán también tareas más específicas: en el caso de los jesuitas queda vigente su doble línea de trabajo en Residencias (pastoral) y Colegios (enseñanza), pero también otros admitirán esa dualidad laboral pastoralista/docente: los agustinos en Gernika u Oñati, los pasionistas en Euba, los franciscanos en Zarautz, etc.

No hace falta decir que Institutos definidos constitucionalmente como de Enseñanza (Compañía de María, Hijas de Jesús, Hnos. del Sdo. Corazón o de las Escuelas Cristianas, Escolapios, etc.), y tantas Congregaciones docentes de origen francés o catalán tendrán una ocasión única de instalarse en Euskal Herria, durante estas primeras décadas de la Restauración. Incluso se logran especializaciones dignas de mención en este campo educativo: por ejemplo, la de los Terciarios Capuchinos que se cuidan de la juventud marginada y más problemática (Amurrio). Algo similar sucede con los Hnos. de San Juan de Dios en el mundo sanitario, con una preparación técnica y calidad profesional e institucional notables: Mondragón (Sta. Agueda, 1898), Santurtzi (1924), Pamplona (1943) y San Sebastián (1952). Todos ellos seguirán fieles en la línea de sus opciones primeras.

En el campo de sus actividades, si las Hijas de la Caridad podían acudir indistintamente al mundo sanitario, a la enseñanza primaria o a labores geriátricas, ha habido otros Institutos femeninos que se centraron casi en exclusiva en tareas sociales: orfanatos, asilos de ancianos o indigentes, centros de atención para impedidos (minusválidos, sordos, ciegos, parapléjicos, etc.), casas de acogida (transeúntes, desplazados, etc.). El mundo de la asistencia social, en su conjunto, no ha pasado a ser regentado y servido por personal civil normalmente remunerado (funcionariado social) sino hace no muchos años.

Más coyuntural, aunque fuera muy generalizada, resulta muchas veces la colaboración de pequeños Institutos religiosos, casi siempre femeninos, que prestaron servicios sanitarios en Residencias, Asilos u Hospitales públicos, y también

en pequeñas Clínicas particulares, casi siempre en condiciones técnicas (preparación y titulaciones insuficientes) y laborales (contratos laborales inmisericordes) que reclaman del historiador su atención, ya que el hecho, muy generalizado, forma parte sustancial de la historia médico-sanitaria del País durante casi un siglo (aprox. 1875-1975).

Es claro que gran parte del éxito congregacional descansa en estas opciones laborales que respondían a insuficiencias estructurales del Estado y las instituciones públicas, en una sociedad cambiante, progresiva y cruel, dentro de la llamada revolución industrial, liberal pero poco social.

En términos generales puede decirse que los Institutos masculinos y femeninos se reparten de forma bastante contrapuesta los campos de acción: monjes, frailes y clérigos regulares atienden a la oración, el culto y la pastoral (con presencia importante en la Enseñanza Secundaria masculina y Superior), y los Institutos femeninos se cuidan de la Enseñanza (Primaria y Secundaria femeninas) y en sus manos queda la casi totalidad de la atención social al débil y desasistido.

## **11. La inserción institucional, social y política**

Es patente que lo dicho supone una real y paulatina inserción de los Institutos en la realidad social, y no sólo en la eclesiástica. Los Estados y los Regímenes que se suceden la observan y valoran, aunque diversamente, desde el canovismo inicial y su oposición liberal, a los republicanos o socialistas de la II República. La observación vale igualmente para los decenios siguientes del franquismo: los Institutos son un dato que se tiene en cuenta por las instituciones públicas y por la sociedad civil.

Con el canovismo lograron un acomodo confortable, no exento de riesgos, sin que los amagos de supresión o freno (La Ley del Candado, 1910) tuvieran consecuencias ulteriores. Los religiosos, personalmente y en general, no parece que hubieran llegado ni siquiera hasta el liberalismo moderado de Cánovas: los más abiertos eran carlistas, pero, llegado el momento, la mayoría miró hacia el integrismo de R. Nocedal

(1888). El socialismo quedó siempre lejos, e incluso la doctrina social de la *Rerum Novarum* (1891) resultó poco asimilable para nuestros religiosos.

La percepción del País a través de la doctrina nacionalista vasca se hizo lentamente, y parece haber sido muy minoritario en los Institutos hasta la Guerra Civil, al menos como proyecto político aceptado. Sin embargo, algunos de ellos prestaron mejor atención a la dimensión cultural del mismo: capuchinos de la Provincia de Navarra-Cantabria (Colegio de Lekarotz; Donostia, Intza, Iraizoz, etc.), jesuitas en sus Casas de Formación y publicaciones (Estefanía, Orixe), a los que acompañó también el Seminario diocesano de Vitoria desde unos años antes. Es de notar el retraso franciscano de la preguerra. En todo caso, más bien se trata de personalidades concretas e iniciativas muy precisas, y en ningún caso de compromisos institucionales generales. En cuanto al mundo institucional femenino, éste resultó, en su conjunto, completamente ajeno a los intentos de recuperación cultural del Renacimiento Vasco (1876-1936).

Desde el punto de vista de la inserción diocesana de los Institutos, la erección de sus Casas en las Diócesis de Pamplona, Vitoria y Bayona dependía en cada caso de la benevolencia del Ordinario diocesano que podía acogerlos y promoverlos, o no. Una vez establecidos, su dependencia respecto del Obispo tan sólo era de carácter pastoral, y el gobierno interno de las Casas y Provincias Religiosas quedaba exento de su autoridad. En la política de personal y la de la formación de los aspirantes, por ejemplo, el Diocesano carecía de toda competencia canónica.

Por ello y porque el Clero secular vasco era numeroso, preparado y suficiente para la atención a sus Seminarios, Parroquias y obras diocesanas de todo tipo, el Clero regular fue un mero auxiliar en tareas circunstanciales de las Diócesis y Parroquias, mientras quedaban en manos de los Institutos tareas pastorales centradas en sus propios Conventos o Residencias, eventuales apoyos de predicación y confesionario, o servicios extra-pastorales (Enseñanza y Servicios Sociales, principalmente). La presencia de los religiosos en el *stablishment* diocesano era prácticamente nula.

Mientras el Presupuesto de Culto y Clero velaba por el Clero secular, tanto en la financiación de sus cargos como en la de sus instituciones (Seminarios, Curia, etc.), el Clero regular debió cuidarse, en cada caso y de la mejor forma posible, de la financiación estructural de sus obras, del mantenimiento de las mismas y de su personal religioso fijo. No puede sino preguntarse cómo se costearon las iglesias y conventos edificadas, y cómo respondieron a la demanda de ayuda correspondiente las clases sociales vascas. La doble situación de ambos Cleros tiene interés indudable para el historiador.

Tal como hemos señalado, la reimplantación de los religiosos en Euskal Herria no parece haber respondido a un positivo programa general de las Diócesis vascas, ya que, en los cincuenta años largos que van de 1875 a 1930, más bien fueron respondiendo a la solicitud de los propios Institutos, contando en general los Obispos con el parecer y el beneplácito al menos del alto clero diocesano (llámense Curia y Arciprestes) y del clero local establecido (párrocos y cabildos parroquiales). Sin duda, fueron madurando criterios de gobierno al respecto, pero las circunstancias alteraron también más de una vez la aplicación de los mismos: así, con ocasión del exilio religioso francés, en 1902-1906. Puede constatarse igualmente que los sucesivos ensanches urbanos, tanto en Bilbao, San Sebastián, Vitoria como en Pamplona permitieron flexibilizar muy lentamente los criterios para autorizar la erección de Casas Religiosas, al lesionar en menor grado los intereses de las Parroquias preexistentes. El caso de los franciscanos de Iralabari en Bilbao es bien ilustrativo, con las vacilaciones curiales entre Múgica y Lauzurica (1930, 1942).

Las relaciones de los Institutos entre sí, aparte las derivadas de los mutuos servicios (por ejemplo, pastorales y formativos de los religiosos a las religiosas, sanitarios de las religiosas a los religiosos, capellanías, etc.), se han circunscrito sobre todo a las que tradicionalmente se daban entre los de la misma Familia religiosa. En momentos de fundación, reinstalación o refugio esta correspondencia mutua ha sido más expresa: ningún Superior, fraile de la misma Familia, hubiera podido negar su apoyo de acogida (e incluso de fundación) a una religiosa expulsada de Francia o huida de la zona republicana a la nacional en plena Guerra Civil.



Supuestas ésas y otras formas de relación, hay que decir que los Institutos, en sus momentos de más fuerza, han seguido sus rutas propias de modo muy individual, y no han existido políticas de actuación mancomunadas, ni en las etapas fundacionales ni en el posterior desenvolvimiento. Los Institutos se han sentido más tradicionalmente como instituciones en mutua competencia, si no rivalidad. Puede preguntarse, por ejemplo, en qué medida la memoria histórica de cada uno de ellos, la formación que impartían a los religiosos jóvenes, una cierta estrechez de los gobernantes y las urgencias de cada día impidieron dar curso a una convivencia más eclesial y social y a colaboraciones mutuamente enriquecedoras y generosas. Serán el postconcilio, la penuria vocacional y factores afines los que apuntarán hacia otros modos de colaboración (Asambleas de Religiosos en Loiola, reuniones conjuntas de Superiores Mayores, etc.).

De forma obligada, ha sido otro el caso de los contactos con los poderes civiles, al menos en la medida en que se les necesitaba o se les servía. Muchas de las obras edificatorias o asistenciales hubieran resultado inviables sin el concurso interesado de las autoridades políticas. La reimplantación institucional se hizo en estos casos contando con instalaciones públicas de Gobierno, Diputaciones o Ayuntamientos.

Los jesuitas de Loiola viven aún hoy en el Santuario gracias a la cesión del mismo por su propietaria, la Diputación de Gipuzkoa; la restauración religiosa de Iratxe (1877), Irantzu (1943) o Leire (1954) se llevó a cabo por decisión del Gobierno en el primer caso y de la Diputación Foral en los otros dos, de modo parecido a como hizo el Gobierno de Madrid con Poblet o Yuste. Son numerosos los casos locales en los que la política de los Ayuntamiento estuvo interesada no sólo en impedir una devolución simple, sino también, dado el caso, en llegar a arreglos negociados por etapas. Ejemplo de ello puede ser el convento franciscano de Bermeo con su triple realidad de convento-vivienda, iglesia y claustro, al mismo tiempo en beneficio del Convento y de la remodelación urbanística del casco.

Muchas de las obras sociales de los Institutos han sido fruto de la colaboración de los mismos con las Instituciones

Públicas, frecuentemente en el campo de la Enseñanza Primaria y casi inevitablemente en la Asistencia Social. Algo hemos apuntado en este sentido al hablar de la política patrimonial de la Hijas de la Caridad, pero podría agregarse lo mismo de tantas “Misericordias” y “Asilos” regentados por otras Congregaciones, como las Hnas, de la Caridad de Sta. Ana en Barrika, Busturia, Estella, Fitero, Lerín o Villafranca de Navarra.

Digamos en términos generales que la historia congregacional está llena de intervenciones públicas, desde los orígenes mismos en la Edad Media y la Desamortización del s. XIX hasta nuestros días, cerrándose ahora, a fines del siglo XX, el círculo con la adquisición municipal de inmuebles conventuales ya desalojados, como en Oñati (clarisas de Sta. Ana), Hondarribia y Gernika (agustinos), o Gordexola (clarisas). Los casos se repiten y se repetirán.

## 12. Balance de medio siglo (1875-1930)

Al expirar la Dictadura primoriverista —último dislate del Rey (1923-1930)—, el cuerpo de Institutos y el entramado congregacional había alcanzado su mayoría de edad: estaba bien presente en el conjunto de la geografía vasca (habiéndose recuperado también en buena parte en Iparralde), actuaba ya intensamente en la vida pastoral de las Diócesis y, sobre todo, se había anclado bien en los sectores especiales de Enseñanza y Asistencia Social.

Hemos visto que ya en 1917 se habían contabilizado más de 500 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 sólo Alava quedaba algo rezagada, en consonancia con su menor población (34).

Si, según la muestra aportada, en el tramo 1875-1900 los Institutos observados habían abierto 107 Comunidades, no se habían agotado todavía todas las fuerza, y en los años 1901-1930 se erigieron otras 164 nuevas (sin contar en este

caso las nuevas de la Compañía de Jesús). Esta creatividad 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 actores fecundos.

Los temores de la primera década del siglo al anticlericalismo y a posibles medidas anticongregacionistas no se habían confirmado en Hegoalde, ni la Ley del Candado (1910), restrictiva pero emplazada, había tenido las consecuencias que los católicos suponían. En Iparralde puede verse también que, a la chita callando, las Congregaciones volvían a instalarse. De nuevo se había alcanzado algo más que la velocidad de crucero.

En 1931, las Congregaciones existían poderosas, y, por necesidad, el programa laico de la República —republicano o socialista— algo tendría que ver con todo ello.

## República y Guerra Civil: la gran crisis (1931-1939)

Una vez conocidos los resultados de las elecciones municipales, el 14 de abril de 1931 se proclamaba la II República Española y el rey Alfonso XIII salía para el exilio. Se había cerrado el ciclo abierto por la Constitución de 1876, y el poder pasaba a manos del bloque republicano (radicales, izquierda catalana) y de los socialistas. La izquierda, ya en el poder, se definió como progresista, democrática y laica, y se propuso liquidar los obstáculos que dificultaran estos sus ideales: los objetivos eran la desconfesionalización del Estado, la reforma del Ejército, la abolición del latifundismo, y una salida constitucional a las demandas periféricas.

### 1. En el epicentro de la conmoción

Esto era algo sabido y proclamado, y la gente de Iglesia no podía menos de mirar con recelo el nuevo proyecto político, más aún cuando tan rápidamente se vio blanco de excesos callejeros (mayo de 1931). Sin embargo, de entrada, la postura de la Jerarquía fue correcta, acatando el nuevo Régimen e invitando a los católicos a una colaboración leal con la República y sus autoridades (9 de mayo de 1931). El Nuncio, voz de la Sta. Sede, actuó también en el mismo sentido.

La "cuestión religiosa" estuvo de inmediato en las manifestaciones políticas, de izquierdas y derechas, en los círculos

políticos, en los pasillos ministeriales e incluso en discretas negociaciones. Hasta se concertó un encuentro del Presidente Alcalá Zamora (republicano católico), el Ministro de Justicia Fernando de los Ríos (socialista), el Nuncio Tedeschini y el Cardenal Vidal i Barraquer (agosto de 1931), encuentro en que los presentes convinieron en unos “Puntos de conciliación”. Entre éstos figuraba también el respeto a todas las Congregaciones ya existentes.

Sin embargo, la discusión parlamentaria del Proyecto de Constitución tomó otros derroteros. 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 fue consagrado precisamente a la regulación del status civil de las Congregaciones religiosas, y terminó aprobándose en los siguientes término (como art. 26 del texto definitivo):

*Quedan disueltas aquellas Ordenes 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 Ordenes 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 Ordenes podrán ser nacionalizados.*

El Episcopado tuvo su reacción colectiva más oficial en un extenso texto donde se abordan cuatro puntos básicos: los principios con que la Constitución define la política religiosa,

y los artículos acerca de la enseñanza, el matrimonio y las Ordenes religiosas. El documento es 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 las bases constitucionales indicadas, los Gobiernos que se iban a suceder dispusieron del fundamento legal 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), y posteriormente se completó la legislación que atañía directamente a las Congregaciones en general: Ley de Confesiones y Asociaciones Religiosas (2 de junio de 1933). Había dado lugar a un debate agrio en el Congreso, y a reacciones enérgicas de los católicos en bloque y de los republicanos católicos en particular (por ejemplo, del catalán Carrasco Formiguera).

El Episcopado, por su parte, publicó un documento, asimismo extenso, “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 Ordenes religiosas. La acusación básica de la Iglesia a la política congregacional del Estado era la de que se sometía a éstas 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 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 exi-

lio, a veces previendo algún refugio de acogida en Iparralde y preparando una salida cautelara hacia sus propios distritos americanos. Sobre todo se cuidó 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. Los teólogos carmelitas partieron tempranamente para Colombia y Chile (1931), y la suprimida Compañía de Jesús, estableció sus centros principales en Tournai y Marneffe (Bélgica).

En términos generales, hay que decir que los años de la República dieron lugar, 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 la sociedad (laicidad proclamada en Francia por Ferry y Combes, y en España por la Constitución de 1931) difícilmente podía sobrellevar tanto Instituto Religioso; b) por otro lado, que determinados rasgos de la política religiosa de la II República (y también éste referente a las Congregaciones) resultaron inasimilables e intolerables para las derechas españolas y excesivo peso para los católicos vascos.

## 2. En la vorágine de la guerra

A partir del 18 de julio de 1936, el Pronunciamiento militar de turno se convirtió en el acontecimiento más cruento de la historia de España. Nada parecido se había conocido nunca.

El recuento de víctimas eclesiásticas habidas en la retaguardia está razonablemente hecho, y, teniendo en cuenta también a los civiles, puede decirse que las atrocidades cometidas en ambos bandos no tienen nombre. Las masas y milicias incontroladas hicieron su agosto, y la justicia institucio-

nal franquista sentenció y ejecutó con una ligereza inmisericorde, tal como testificó en sus memorias el capuchino Gumersindo de Estella.

Aquí nos toca constatar la muerte de 6.832 eclesiásticos en todo el Estado. Entre ellos, los religiosos fueron 2.365 y las religiosas 283. Una carta colectiva de los obispos españoles (con dos únicas ausencias: Tarragona y Vitoria) definió la posición de la Iglesia ante la guerra en curso (1 de julio de 1937). El impacto de aquellas muertes sobre los colectivos respectivos fue profundo y duradero.

En la zona franquista, la derogación de las leyes republicanas que habían afectado a la Iglesia no fue inmediata, aunque es claro que la observancia de las mismas en aquella transición bélica resultó nula, en lo que fueran lesivas del derecho eclesiástico. La serie de la nueva legislación cívico-eclesiástica arranca en marzo de 1938: derogación del matrimonio civil, anulación de inscripciones en el Registro Civil, sacralización de los cementerios, exenciones contributivas, franquicia postal, restablecimiento de la dotación del clero en los presupuestos del Estado, descanso dominical, reconstrucción de templos, etc., etc.

Las Ordenes religiosas tuvieron pronto su nuevo encuadramiento jurídico, ya que el 3 de mayo de 1938 se dio el Decreto por el que se restablecía la Compañía de Jesús, y por la Ley del 2 de febrero de 1939 se derogaba la de Confesiones y Congregaciones Religiosas: "Las Ordenes recobran la situación jurídica que tenían en España con anterioridad a la Constitución de 9 de diciembre de 1931".

La historia de las Ordenes religiosas durante la contienda civil puede resumirse en breves rasgos: dentro de la zona republicana, en el momento de la primera embestida, con la persecución más o menos programada por grupos políticos movilizados, con encarcelamientos o muertes en la cuneta, la desbandada fue total, excepto en zonas o islotes de refugio (el País Vasco es un caso remarcable de ello) en los que algunas Comunidades se mantuvieron abiertas; en la zona franquista, las Comunidades y los religiosos estuvieron al amparo de las autoridades, salvo en los casos en que razones aparentes o



reales suscitaron —incluso por delaciones internas del Instituto— persecuciones concretas por parte de las autoridades civiles, y más frecuente y ampliamente medidas de gobierno de los Superiores religiosos a instancias, más o menos coactivas, de aquéllas. En este aspecto, en razón de los antecedentes diversos, las historias de los Institutos fueron distintas tanto en la guerra como en la inmediata posguerra.

Huyendo de la hecatombe general, no fueron pocos los religiosos peninsulares que se refugiaron en Navarra (1936...) y las Vascongadas (1937...). La Guerra Civil originó un pequeño trasvase de Congregaciones catalanas a Euskal Herria (por ejemplo, las Franciscanas Misioneras de la Inmaculada Concepción).

En la larga crisis político-religiosa (1931-1939), se habían abierto 48 Comunidades nuevas en Euskal Herria peninsular (siempre según nuestra muestra de examen).

## Un cuarto de siglo floreciente (1940-1965)

El trauma de la guerra, las penurias económicas, la represión política, la falta general de libertades de la postguerra: por contraste, todo situó a la Iglesia como un oasis, mediocre si se quiere, pero posible e incluso atrayente. Las Congregaciones habían recuperado su personalidad y seguridad jurídicas, y recibían un trato legal de excepción, tanto para la constitución de Asociaciones como para asegurar el patrimonio (1941).

En el nuevo estado de cosas, el Concordato de 1953 explicitó del siguiente modo la personalidad y capacidad jurídica de las Ordenes y Congregaciones:

*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 Ordenes y Congregaciones religiosas, a las Sociedades de vida común y los Institutos seculares de perfección cristiana [...].*

Antes y después de estas seguridades concordatarias, la Iglesia Católica dispuso en aquellas décadas de un respaldo social considerable, aunque se encontrara por otra parte mediatizada por los privilegios recibidos del Régimen, cuyos intereses no podía lesionar.

La religiosidad popular-institucional —dentro del nacional-catolicismo vigente— tuvo una vigencia social generalizada, de modo especial en Navarra y Vascongadas, y el aporte vocacional a la vida religiosa conoció entonces su periodo más floreciente en la historia de las Casas de Formación de los Institutos. La Iglesia aparecía para muchos como un espacio internamente más libre y protector que la sociedad civil, ésta siempre más desasistida. Y las Congregaciones también se beneficiaron de ello, en especial cuando el colectivo social del Instituto resultó algún tanto abierto a la disidencia.

En nuestro caso, los Institutos bien arraigados en Euskal Herria (en razón de su historia, ubicación, reclutamiento vocacional, tareas pastorales o apoyos sociales) no dejaron de tener un atractivo vigoroso en la población, como lo prueban una ascensión demográfica imparable y los compromisos personales que posibilitaban la misma.

Este cuarto de siglo (1940-1965) representa para los Institutos, primeramente, la superación de las incertidumbres de la República y, en segundo lugar, de las calamidades de la Guerra Civil. Con el cese de la guerra, se piensa que el futuro está ganado. De la madurez ya lograda en la preguerra se pasa al mayor esplendor institucional que los Institutos hayan conocido en Euskal Herria en toda su historia, al menos si miramos a cifras estadísticas de su personal. Los Institutos disponen, además, de sus propias Asociaciones laicales, a veces veteranas y ahora masivas.

El período tiene una unidad interna evidente: en casa, los Institutos miran con atención a los valores tradicionales de la “vida regular”, y de cara a la feligresía, la predicación tiene un atractivo popular indudable (Misiones populares incesantes: Pamplona, Eibar, Hernani, Bilbao...), si bien la religiosidad predominante y diaria es la sacramental, ya por su frecuencia (Comunión diaria, confesión semanal de los más fervorosos...), ya por su carácter colectivo (Comuniones generales mensuales de terciarios o cofrades...). La calidad y cuantía del Clero secular no impiden una activa participación del regular en las manifestaciones ordinarias y multitudinarias de la Iglesia parroquial o diocesana.

La educación de los aspirantes religiosos sigue los perfiles marcados por la Restauración de los decenios pasados. Casi todo está bien establecido y reglado: el Instituto aparece y se siente como una realidad segura, bien definida en su mentalidad heredada, y gozando de una alta consideración social en lo que venía siendo. Deber de las Casas de Formación es, pues, la fiel transmisión de los valores exitosamente fijados.

Hay una continuidad siempre creciente de vocaciones, y nadie duda de que eso ha de seguir así, puesto que en los '40 y '50 no se perciben fisuras en la correspondencia entre Clero y cristiandad creyente. Esa ley general vale también para los Institutos; no faltan pruebas de ello: la pastoral de los religiosos tiene excelente acogida popular, y en términos más personalizados, la llegada de jóvenes aspirantes al Instituto y las complicidades familiares y sociales que cada nuevo miembro aporta son inestimables. El religioso es un personaje prestigiado.

## 1. Las Casas religiosas

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. No obstante, los hechos fueron por otro camino.

La etapa de 1940 a 1965 (que venía precedida, como hemos visto, por otras tres en las que se abrieron al menos 107, 164 y 48 Casas) mantuvo una línea todavía ascendente en Hegoalde: se erigieron otras 120 Comunidades nuevas (y eso limitándonos a la selección que manejamos en la muestra 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 Ordenes tradicionales sólo se abrieron cuatro Casas: franciscanos de Mondragón, capuchinos de Rentería y clarisas de Fitero y Bermeo. De las Casas de varones hubo los dos indicados más otros

cuatro 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. En la Familia franciscana son 25 sobre 31 las Casas de religiosas, la 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.

Hay un dato novedoso en cuanto a los Monasterios contemplativos. Sorprende ver que, durante estos años, nacen seis Monasterios carmelitanos femeninos de clausura: Durango, Donamaria, Orduña, Hondarribia, Gasteiz y Meñaka. Es un gesto excepcional en el siglo XX, y debe valorarse como iniciativa de los Monasterios femeninos ya existentes que tuvieron arrestos para iniciar estas nuevas historias locales. Entre las clarisas tan sólo 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 en análisis (sin la Compañía de Jesús) se comprueba la aparición tan sólo 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.

Tenemos que abordar, por tanto, este aspecto demográfico institucional.

## 2. Esplendor demográfico

La implantación de nuevas Casas no se hizo sin determinadas previsiones y realidades demográficas. Por una parte, las familias se mostraron por entonces (1940-1965) dispuestas como nunca a permitir e incluso suscitar el ingreso de los hijos/as en los cuadros del Clero, tanto en el secular como en el regular, y la propia juventud se acogió a esa posibilidad con el entusiasmo propio de la época.

Por otra parte, la euforia y expansionismo de los Institutos se apoyó en esa predisposición general para dar un salto resuelto hacia adelante. Ni siquiera las abrumadoras dificultades de manutención de cientos de aspirantes religiosos (sobre todo en los '40) desalentaron a los Superiores, a la hora de hacer frente a los apuros económicos y las exigencias educativas de aquella coyuntura que resultó de excepción.

Podemos recordar que la punta de ese iceberg (recuérdense los Seminarios diocesanos) alcanzó enorme altura, y las cifras no pueden desmentirnos. La historia del de San Sebastián se ha podido resumir del siguiente modo (1953-1966): "El número de seminaristas que ingresaba, por término medio, al inicio de cada curso oscilaba entre 80 y 100. Este dato no cambiaría hasta el Curso 1966-1967 en que se redujo notablemente el número de ingresos. Por poner algunos ejemplos, durante el curso 1958-1959 cursan 1º de Latín y Humanidades 80 alumnos y son 464 el total de seminaristas".

La historia demográfica franciscana<sup>dm</sup> refleja bien el curso de la línea vocacional ascendente, de acuerdo con el estudio de Beraza: si en las dos décadas anteriores (en este caso: 1923-1942) habían ingresado en el Noviciado 296 jóvenes (con una perseverancia del 50,2% respecto de la etapa del

Seminario Menor), entre 1943 y 1962 tenemos 420 novicios (siguiendo con la misma alta "perseverancia": 49,7%). Téngase en cuenta que todavía no había sido construido el nuevo Seminario de Arantzazu, que precisamente se proyectará en orden a dar salida a esa avalancha de vocaciones (1959). Entre los sacramentinos (de implantación más reducida, pero dinámica) puede verse también que si el Seminario Menor en 1944 acogía a 41 jóvenes, catorce años después eran 102 los aspirantes religiosos del mismo.

En razón de su peculiar política de reclutamiento y destino de su personal, entre las Institutos femeninos podemos recordar a las Franciscanas Misioneras de María. Esta Congregación, desde su llegada al País (1900), había renunciado a la apertura de Casas que no fueran estrictamente de Formación para sus aspirantes (la historia de su Casa de Cambo es una excepción particular en esa época); los demás servicios y presencias se abrían y daban solamente en países de Misión, en el exterior. No obstante, jóvenes nacidas en Euskal Herria en número de 890 llegaron a tomar el hábito en su único Noviciado peninsular de Pamplona a lo largo del siglo (1899-1989). Fue constante y bastante regular el aporte vasco (con la bajada de los años de la II República y del tramo final de 1971-1989), pero esa regularidad sostenida tiene su cumbre en la década 1951-1960 con 186 novicias, con unas 35 más que en las mejores décadas anteriores. Su Noviciado llegó a ser un verdadero emporio vocacional: se construyó el nuevo Noviciado (1952) y por él pasaron, entre 1952 y 1965, 902 jóvenes; en el curso inaugural de 1952-1953 la Comunidad se componía de 42 postulantes, 95 novicias y 50 profesas. Al inaugurarse el Juniorado (1967), nadie imaginaba aún el cambio drástico de coyuntura que estaba próximo a producirse, porque, cerrado el Concilio en 1965, llegaban aires de renovación y esperanza, más aún para quienes vivían por definición una opción misionera. Era lo que se suponía.

### 3. Reafirmación exterior

Desde decenios antes de la Guerra Civil, el Clero regular vasco estaba viviendo su experiencia misionera; algo se ha

sugerido más arriba (pp. 40-41). De hecho, parte de los ex-claustrados del XIX habían encontrado su refugio y nuevas tareas en tierras de Misión, bien en los Colegios Misioneros de América Latina, o en Marruecos, Tierra Santa, Mesopotamia, etc. Antes del renovador impulso misional debido a Pío XI en los años veinte, se habían tomado ya iniciativas y se dispuso, por tanto, de distritos propios a donde destinar al personal deseoso de acudir a los mismos.

Todo esto tuvo un doble efecto: a) Creación/Restauración de Provincias religiosas de cada Instituto o otros países, b) Configuración de plataformas misioneras incluso en países no cristianos. Para todo ello el florecimiento vocacional vino a ser una oportunidad extraordinaria, al disponer del personal necesario.

Pero la expansión misionera no es fruto sólo de este cuarto de siglo; es consecuencia de un largo proceso, y adquiere ahora su máxima difusión. De hecho, estaba ya en la idea inicial misma de los primeros Conventos: Monteagudo, para los agustinos recoletos; Bermeo para los franciscanos; Markina, para los carmelitas, etc.

Tras la Guerra Civil, surgen las Misiones Diocesanas (Ecuador: Los Ríos), y por el contrario, los Institutos pierden China, como resultado de la toma del poder por Mao Zedong (en realidad, franciscanos y capuchinos vascos se veían en difíciles circunstancias en Shaanxi y Gansu desde 1935, como consecuencia de la Larga Marcha comunista). En todo caso, podemos suponer que los finales de los años cincuenta y mediados de los sesenta se corresponden con la más alta aportación de misioneros vascos a los diversos Continentes.

Los carmelitas se habían hecho presentes en Chile temprana y reiteradamente (1880...), Perú (1911...), Colombia (1911...), y coincidiendo con esta fecha también en Rio Grande do Sul (Brasil) y Uruguay. La presencia centroamericana es de la etapa que reseñamos ahora: Guatemala, 1953. Pero los grandes logros vasco-carmelitanos estuvieron en la India: unas pocas docenas de misioneros pusieron los fundamentos de nuevas Diócesis, y a partir de 1930 hasta los '70 la misión de Vijayapuram y el seminario de Alwaye fueron ele-



mento quicial de la Iglesia en Kerala. A esta obra misionera acompañó también el desarrollo de la propia Orden: se fundaron Carmelos femeninos y se crearon distritos provinciales carmelitanos; la Provincia madre malabar tiene hoy junto a sí en la India otras cuatro nacidas de ella. Es un caso más que notable de integración institucional, social y cultural en el país; la lección está siendo imitada en Malawí, desde 1963.

Los franciscanos han enviado sus hombres desde Provincias religiosas distintas: en primer lugar, desde esta su Provincia de Arantzazu (Cuba, 1904; Paraguay, Uruguay, Argentina: 1938, 1944, 1957; Sto. Domingo y Puerto Rico (1967-1966; Bolivia-El Beni, 1957; Japón y Corea del Sur: 1957, 1965), pero también desde una Provincia peruana, al acoger el Seminario Menor de la misma en su territorio peninsular (Anguciana, La Rioja), Seminario éste en que hubo también vocaciones vascas que siguieron el derrotero de muchos otros franciscanos vascos adscritos a esa Provincia de San Francisco Solano (Perú). La tercera vía para las Misiones ha sido la de las Provincias franciscanas andaluzas donde, a lo largo del siglo, se observa una firme presencia vasca. Hay que señalar que la actual Provincia religiosa de Corea es en muy buena parte obra de un equipo —reducido pero compacto— que partió de aquí en los años 1965-1970. En fin, digamos que en 1964 el 47% del personal de la Prov. de Arantzazu residía fuera de Euskal Herria, aun cuando aproximadamente sólo un 15% del mismo había nacido fuera de ella; en esa fecha había 154 religiosos destacados en América.

Asimismo los capuchinos acudieron a asumir numerosas responsabilidades que se les asignaron en diversos países: Chile (1889...), Argentina (1901-1974), Filipinas (1903-1985), Guam (1914-1936), Pingliang (Prov. Gansu, China: 1926-1953), Ecuador y la Amazonia ecuatoriana (1951...), a la Misión de Arica en Chile (1955-1959), Texas (1954...), México (1990...). Es de destacar aquí la labor cultural vasco-argentina llevada a cabo en aquella República en las décadas de la inmediata posguerra.

Estas son algunas muestras de la dimensión internacional del Clero regular masculino, que a veces equipa y dirige

historias locales hasta su madurez (creación de Diócesis y Provincias), tomando aún responsabilidades nuevas en su momento de mayor esplendor estadístico (años 1940-1965).

Pero, junto a los Institutos masculinos, es obligado aludir también a la aportación femenina vasca. Está, desde luego, la de los Institutos que se han definido y organizado más expresamente para Misiones *ad gentes* (algo hemos apuntado más arriba; cfr. p. 66), pero habría que aludir asimismo a destinos misioneros más puntuales. Un caso digno de reseña es el de las Mercedarias Misioneras de Berriz (con los Monasterios que se les agregaron). Convertida la Comunidad contemplativa en Instituto Misionero (1930), ha llegado a tener en 1999 cinco Provincias y 67 Comunidades en el mundo; en Euskal Herria hemos podido contabilizar 19. Es claro que toda su dimensión misionera, en origen, arranca de Berriz y de sus religiosas.

Por último, digamos que en esta proyección exterior son destacables, al menos, tres grandes tareas que algún día habrá que historiar, sin que podamos olvidar tampoco la acción evangelizadora propiamente tal:

- La pastoral misionera, de carácter más o menos proselitista: creación de una neo-comunidad cristiana, y de las estructuras jurídicas y materiales correspondientes, hasta desembocar en la erección de Vicariatos Apostólicos y Diócesis.
- La constitución y organización congregacional: formación de Comunidades de religiosos, inicialmente con personal de origen exterior (muchos de ellos vascos), seguida de la captación de aspirantes del país y formación de los mismos, hasta la erección de Viceprovincias y Provincias religiosas autóctonas.
- La acción socio-cultural: desarrollo de una política de ayuda y promoción social de las poblaciones del país, e inculturación de la Iglesia en la población del país, fuera ésta cristiana o no.

Puede pensarse que esta expansión misionera —más allá de las fronteras peninsulares y hexagonales— hubo de pre-

parar a parte del Clero regular vasco, al menos en alguna medida, a los cambios que iba a generar el Concilio Vaticano II. A ello hemos de referirnos en las páginas que siguen.

## Renovación menguante (1965...)

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 éste por Juan XXIII en enero de 1959. Habían sido casi seis años de expectativas, sorpresas, sugerencias y normas.

### 1. Renovación postconciliar (1965-1985)

Una de las Constituciones básicas del Concilio, la *Lumen gentium* consagrada a la Iglesia en general, había puesto también 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 de puesta al día y 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*.

*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 inocuo, en el contexto efervescente del Concilio y Postconcilio 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 Congregación religiosa 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* postconciliares 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 algunos 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.

En 1975-1985 esa reflexión colectiva formulará sus normas de vida desde la adaptación local hasta la cumbre de las *Constituciones* generales de cada Instituto. La mayoría de los Institutos presentes entre nosotros llevaron a buen término en esas fechas 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 autocomprensión del propio Instituto (el llamado *carisma* y objetivos finales), y las consecuencias que eso ha tenido en la organización de Provincias y Comunidades, y posiblemente en la inserción social de éstas.

Las respuestas obtenidas —escuetas pero llenas de significado para nosotros, aquí y a los cuarenta 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 postconcilio en los Institutos masculinos del País.

Llama la atención el gesto generalizado con que las religiosas eligen nuevas formas de agrupamiento comunitario (pequeñas fraternidades en pisos), hábitat urbano (barrios) y rural (pastoral comarcal, contemplación), despojo de notoriedad (pisos de vida y acogida), preferencia evangélica de clase (se pasa de las altas a las medias y bajas), compromiso institucional y personal por la marginalidad y las nuevas pobrezas (pobres, desvalidos, ancianos, enfermos de sida, drogadictos, etc.), renuncia en parte a cobijos o instrumentos de acción autárquicos (clínicas, colegios, entidades propias), modos de actuación laboral (de directivos a asalariados), cesión de los grandes complejos.

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 vida regular); se alude a la *inculturación*, sobre todo en las tierras de Misión (frente a anteriores formas culturales dominantes, fácilmente aceptadas en la institución eclesiástica). Inclusive, cuando se aspire a renunciar a pasadas formas de protagonismo pastoral, las Comunidades se definirán como “*presencias*”.

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 aten-

ción porque, como veremos, el cambio se apoya en la generación formada y madurada en el preconclio, sin que apenas exista otra posterior que le haya dado continuidad. En 2000, los religiosos/as que llevan la marcha de este "claustro vasco" que describimos son los que profesaron antes de 1970 o en torno a esa fecha.

No todas las Congregaciones partían desde experiencias y herencias históricas de fácil reconversión. Frente a un Instituto reducido y asegurado en pobreza institucional real, es decir en sus propias renunciadas y en servicios a instituciones ajenas, podemos encontrar otros, propietarios de grandes complejos, regentados por ellos mismos y dotados de Comunidad numerosa.

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, tiene 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 a Bermeo, 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.

## **2. Hacia una demografía exhausta**

Era 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, 308 seminaristas), con la circunstancia agravante de que los ingresados en el primer curso ¡eran 7! En el Seminario de Derio se vive una experiencia paralela: los 605 seminaristas de 1964-1965 pasan 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.

El cambio de coyuntura vocacional se inserta en el quinquenio 1965-1970. 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). Determinaciones, sin duda, de hondo calado. 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. Son botones de muestra del cambio que se estaba operando.

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 aspirantes religiosos (=novicios): los ingresos de 1963-1982 son más numerosos que nunca (1.205), pero los que pasan al Noviciado no son sino 69 (lo que significa un 5,7% de "perseverancia", frente al casi el 50% de la etapa precedente; véase pp. 65-66). 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.

Una característica de la historia de los Institutos en esta etapa es, precisamente, el cierre paulatino de Aspirantados, Escolasticados, Noviciados y toda suerte de Casas de Formación para apirantes, incluidos Filosofados y Teologados. Se colapsa el sistema reproductor de estas instituciones, fundamentalmente por falta de aspirantes. Los últimos aspirantes que llegaron en los '70 debieron acudir a nuevas fórmulas institucionales: Noviciados interprovinciales, Facultades de Ciencias Eclesiásticas, Formación Continua, etc.



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. La media de edad de los religiosos vascos (varones) puede presumirse que se sitúa entre los 65 y 68 años, mientras que la de las religiosas contemplativas rebasa ampliamente los 70.

Entretanto, no deben ignorarse las secularizaciones producidas entre los religiosos que vuelven al siglo: han sido numerosas pero aún no han sido contabilizadas entre nosotros con estadísticas precisas. Sabemos que, en alguna de las Provincias religiosas presentes en Euskal Herria, los secularizados rondan los 150. El historiador R. Rémond ha aludido a "profundos cambios religioso-sociales generales de los últimos decenios" para explicar este fenómeno de las secularizaciones religiosas, y no puede olvidarse, desde luego, la nueva política eclesiástica del postconcilio que renunció a mantener, en la práctica, el dique legal de contención que había sido norma en los siglos pasados.

Por todas las razones indicadas, las disponibilidades humanas de las Provincias religiosas presentes en Euskal Herria conocen ya un descenso muy notable (por ejemplo, los franciscanos se encuentran ahora aproximadamente al nivel de 1920), caída que el fenómeno postconciliar de la dinámica viva de apertura y cierre de Casas no puede encubrir.

La suma total de Casas abiertas de 1966 a 2002 alcanza 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 interno real. 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. (Para etapas precedentes, cfr. 35-36).

Naturalmente, todo esto ha afectado a la vida misma de los religiosos y a su labor institucional y personal.

### 3. Cambios de vida y tareas

Repitiendo lo ya escrito, puede decirse 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. Este medio siglo de mudanzas ha diseñado una vida conventual práctica realmente innovadora.

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 plenarios de las Comunidades), la manera de tomar decisiones o la alimentación.

Entre otros, pueden señalarse dos factores de máxima incidencia en estos cambios: los medios de comunicación y el contexto laboral.

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 de lo que en lenguaje conciliar se ha llamado “los signos de los tiempos”.

De esta manera, la vida religiosa, por definición, quiere decir búsqueda de *santidad* personal pero también *testimonio*, por tanto *presencia* y *diálogo* personalizado en la “ciudad de los hombres y las 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 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.

En el postconcilio las obras propias han tendido a reducirse, y en un segundo paso, los contratos institucionales (de Instituto religioso a Institución exterior) 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, ellos, optaron también por compromisos laborales de índole profesional o extra-pastoral, en Instituciones ajenas o públicas, pero casi siempre a título personal. Esto ha introducido aspectos nuevos en las economías conventuales, afectando en ocasiones a valores como la obediencia 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* de las religiosas y la *parroquialización* de los religiosos.

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 de religiosos que han sido erigidas en Parroquias y son regentadas por ellos. Piénsese en los agustinos de Bilbao, agustinos recoletos de Pamplona, carmelitas de Pamplona, claretianos de San Sebastián, 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 toman parte activa: es la fórmula preferida por Mons. Setién en la Diócesis de San Sebastián.

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: éste es el caso de Comunidades religiosas y Parroquias rurales de Carranza y poblaciones menores de Busturialdea (Bizkaia), o de la Ribera navarra, así como del Alto Oria (Segura, Gipuzkoa), etc.

Probablemente, esta parroquialización, analizada con detención, nos revelaría problemas de fondo que derivan de la secularización de la sociedad (emergente, o ya consumada) 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, interparroquialidad pastoral, etc.).

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 Provincias o Viceprovincias propias de cada país.

Por último, señalemos que el envejecimiento del colectivo de religiosos ha traído consigo la jubilación laboral, y pen-

siones consiguientes para muchos de ellos. La economía de los Conventos, por este simple hecho, ha variado de forma significativa, y los modos claustrales de vida, más bien morigerados, dependen ahora menos que antaño de los ingresos laborales y pastorales, sin que los religiosos tengan que “vivir del altar” en la misma medida que en tiempos pasados.

## Una mirada desde el postmilenio

En 848 San Eulogio de Córdoba nos describía admirativamente el florecimiento monástico del Pirineo navarro; después, mil años después, el vendaval de la Exclaustración se llevó consigo las realidades más firmes de todo un desarrollo multiseccular del claustro vasco (1791, 1840).

Sin embargo, a los cuarenta años se volvía a comenzar, y hemos podido ver cómo se hizo esa Restauración, particularmente en Hegoalde, y cómo ha evolucionado el fenómeno congregacional en la sociedad vasca.

Ahora, está, posiblemente, a punto de cerrarse un último ciclo de toda esa historia: tal vez se salven algunas reliquias vivas y amadas de la misma, pero el hecho tal cual lo hemos conocido hasta nuestros días, con su volumen, estructuras e incidencia social, cultural y religiosa, se nos antoja ya concluido.

El historiador no puede menos de desear que se investigue el pasado de esos miles de hombres y mujeres que, con sus vidas personales, dieron raíces y frutos a tantos Institutos, que vivieron sus felicidades y desdichas personales, sus experiencias religiosas, en cientos de Casas de nuestros pueblos, con mentalidades, comunidades y economías propias, en el seno de estructuras de valor diverso (generosas y abiertas, egoístas u opresivas), con conductas personales de alto valor o nada heroicas, simplemente corrientes, pero fieles a los ideales profesados. Es decir, viviendo a la medida de su propia condición humana.

Forman parte de la historia de Euskal Herria, pero, no obstante su omnipresencia visible y real, en gran parte siguen siendo una historia esotérica, arcana, insuficientemente conocida, aunque sus Monasterios crearan economía, cultura y formas de religiosidad bien enraizadas, a pesar de que sus protagonistas hayan sido los forjadores de nuestras mentalidades pasadas, y consiguientemente del pensamiento social dominante de cada momento.

Desearíamos que una mejor inteligencia tanto de su dimensión social externa como de la institucional interna (sin excluir la personal) ayudara también a una comprensión más cabal de nuestra historia general.

*Donostia, diciembre 2003*

## Bibliografía orientativa

No existe una historia general de los Institutos Religiosos en Euskal Herria, pero puede hallarse información general, aunque no de todos ellos, en Intxausti (ed.) 2004. Institutos y Casas disponen a veces de monografías propias que deben tenerse en cuenta, pero cuya relación nos llevaría aquí demasiado lejos.

ALVAREZ GILA, O. (1998): *Misiones y misioneros vascos en Hispanoamérica. 1820-1960*. Bilbao: Labayru Ikastegia.

ARANA, M.J.; FRAU, B. (2002): *Encuesta a los Institutos Religiosos femeninos de Euskal Herria*. Bilbao: CONFER. (Materiales inéditos).

CALLAHAN, W. J. (2003): *La Iglesia católica en España (1875-2002)*. Barcelona: Crítica.

CARCEL ORTÍ, V. (1979): *La Iglesia en la España contemporánea (1808-1975)*. Madrid: BAC (Maior 20). (Vol. V de la *Historia de la Iglesia en España*).

CARCEL ORTÍ, V. (2003): *Breve historia de la Iglesia en España*. Barcelona: Planeta.

DANSETTE, A. (1965): *Histoire religieuse de la France contemporaine. L'Église catholique dans la mêlée politique et sociale*. Paris: Flammarion.



- GUMERSINDO DE ESTELLA (2003): *Fusilados en Zaragoza. 1936-1939. Tres años de asistencia espiritual a los reos*. Zaragoza: Mira Editores. (Coord. Tarsicio de Azcona, José A. Echeverría).
- INTXAUSTI, J. (1972): *Iraultzaren bildotik*. Arantzazu: Jakin.
- INTXAUSTI, J. (2002): *Gure herriko frantziskotarrak. Herrietako historia garaikidea (1791-2000)*. Arantzazu: Edizio Frantziskotarrak. (Breves monografías sobre Conventos franciscanos actuales)
- INTXAUSTI, J. (ed.) (2004): *Euskal Herriko erlijiosoen historia / Historia de los religiosos en el País Vasco / Navarra*. (Actas del Primer Congreso de las Familias e Institutos Religiosos en el País Vasco / Navarra). Arantzazu: Ediciones franciscanas. (Ponencias y comunicaciones de consulta obligada).
- LE GOFF, J.; RÉMOND, R. (2001): *Histoire de la France religieuse. 3. Du roi Très Chrétien à la laïcité républicaine (XVIIIe-XIXe siècle)*. Paris: Éditions du Seuil.
- MAYEUR, J. M., et al. (1995-2001): *Histoire du Christianisme*. Paris: Desclée. (Interesan los vols. 11-14).
- MOREAU, R. (1970): *Histoire de l'âme basque*. Bordeaux: Imprimerie Taffard.
- REVUELTA, M. (1976): *La Exclaustración (1833-1840)*. Madrid: BAC (383).
- REVUELTA, M. (1984...): *La Compañía de Jesús en la España contemporánea [1868-1906]*. Bilbao: Ediciones Mensajero. (3 vols.). (Excelente información sobre las Casas de la Compañía de Jesús en el país, durante los años señalados).
- VILLOTA ELEJALDE, I. (1985): *La Iglesia en la sociedad española y vasca contemporáneas*. Bilbao: Desclée de Brouwer.