

Con Cristo o contra Cristo

Religión y movilización antirrepublicana en Navarra. 1931-1936



Javier Dronda Martínez

**CON CRISTO O CONTRA
CRISTO**
RELIGIÓN Y MOVILIZACIÓN ANTIRREPUBLICANA
EN NAVARRA (1931-1936)

Serie de Historia dirigida por Emilio Majuelo



PRIMERA EDICIÓN DE TXALAPARTA
Tafalla, marzo de 2013

© DE LA EDICIÓN: TXALAPARTA
© DEL TEXTO: JAVIER DRONDA

EDITORIAL TXALAPARTA, S.L.L.
San Isidro 35, 1. A
Código Postal 78
31300 Tafalla NAFARROA
Tel. 948 703 934
Faxa 948 704 072
txalaparta@txalaparta.com
www.txalaparta.com

DEPÓSITO LEGAL
NA-431-2013

ISBN
978-84-15313-31-1

DISEÑO DE COLECCIÓN Y CUBIERTA
Esteban Montorio

MAQUETACIÓN
Amagoia Arrastio

IMPRESIÓN
GRÁFICAS LIZARRA S.L.
Tafallako bidea, 1 km.
31132 Villatuerta - Nafarroa



PRÓLOGO

EL HISTORIADOR JAVIER DRONDA, en esta monumental obra, viene a subrayar el lugar troncal que la cuestión religiosa adquirió en la historia contemporánea y, en particular, a aclarar cuál fue el comportamiento de la Iglesia católica en Navarra en el contexto político que inauguró la Segunda República. El planteamiento de ese problema que se centra preferentemente en lo ocurrido entre los años 1931 y 1933, no puede ser más apropiado, ya que dicho bienio constituyó el primer y decisivo periodo del nuevo régimen, durante el cual los gobiernos republicano-socialistas abordaron las soluciones que requerían todos los problemas estructurales heredados de la monarquía borbónica. Como escribiera el que sería presidente de las Cortes surgidas en las elecciones generales de junio de 1931, Luis Jiménez de Asúa, y repitieran numerosos autores posteriormente, dichos problemas afectaban a la modernización del Estado, a la erección de un régimen democrático no centralista, a la estructura de la propiedad agraria y a la preeminencia de lo civil en el ámbito público respecto a cualquier esfera de carácter corporativo (religioso o militar). En consecuencia, con esos principios que habían alentado la formación de la coalición entre republicanos, socialistas y republicanos catalanes, durante los años iniciales de la república se aprobaron y se ensayaron las pertinentes reformas sociales y políticas que trataron de acabar con el centralismo, el caciquismo, el clericalismo, el analfabetismo, el militarismo y el latifundismo. Así pues, el decisivo tema que aborda esta investigación se incardina en el magno proyecto del republicanismo, el de la reorganización de las relaciones entre el Estado democrático y la Iglesia católica, asunto que, como es bien sabido, constituyó uno de los temas más serios y difíciles de la agenda gubernamental.

Para empezar, ningún gobierno democrático de la época podía ser favorable a la preeminencia en la esfera política de otros intereses, bien de un cuerpo estamental bien de un grupo corporativo, que no fueran los correspondientes al poder emanado de la voluntad popular expresada en unas elecciones libres. La hegemonía del poder civil sobre la del ámbito religioso no era cuestión discutible. Por muy católicos que fueran algunos de los miembros del gobierno republicano constituido en abril de 1931, ninguno de ellos habría de consentir la identificación del Estado con una determinada confesión religiosa. En consecuencia, la separación de Iglesia y Estado iba a ser un hecho que el nuevo texto constitucional, aprobado en diciembre de 1931, consagrara. Los privilegios económicos y políticos de la Iglesia católica en España tocaban a su fin, no sin que las instituciones eclesiásticas –con su jerarquía al frente– mostraran una fuerte resistencia a las disposiciones legales que contenían esas reformas. En 1931, parecía que la solidez del clericalismo se resquebrajaba definitivamente después de más de un siglo de conflictos continuos. Un lustro después, y gracias al triunfo de los generales golpistas, se demostró lo contrario.

Efectivamente, el intervencionismo de la Iglesia en política era asunto añejo. Su actuación a lo largo de las grandes transformaciones históricas que desde principios del siglo XIX giraron en torno a la revolución liberal fue de todo punto decisiva. Su papel en el largo periodo bélico que inaugura la resistencia a los ejércitos imperiales franceses o su intervención en las guerras civiles liberal carlistas con el corolario de la desamortización de buena parte de los bienes eclesiásticos, resulta imprescindible a la hora de conocer aquellos procesos de largo alcance, cambios todos ellos tan complejos como decisivos en la conformación del integrista católico o en la conformación de la cultura anticlerical moderna.

La confrontación con la revolución, ya desde 1789 en Francia y pocas décadas después en España, mostró la voluntad de la jerarquía católica de resistir a la legislación liberal, convencida de su papel nuclear de la vida social. Esa herencia proveniente de los siglos de la época moderna vinculada inextricablemente al absolutismo político, no había dejado de subrayarla durante los años de las Luces y de la difusión de los principios de la Ilustración, a cuyos filósofos combatió, insistiendo en el indivisible binomio de la alianza entre el Trono y el Altar.

La confrontación con los gobiernos liberales se saldó con la desaparición del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, las exclaustros y supresión de conventos, la abolición de los diezmos y, sobre todo, la desamortización de sus bienes. Pero, a pesar de la pérdida de buena parte de su poder material, la autopercepción de la Iglesia católica como sociedad perfecta no mermó y siguió propugnando su viejo papel hegemónico en el funcionamiento social

en unos momentos en que la realidad emergente del liberalismo venía a afirmar la primacía del Estado para regir la sociedad civil sobre cualquier tipo de corporación particular. Victorioso el liberalismo, la Iglesia tuvo que admitir su consiguiente subordinación al poder del Estado y al de sus instituciones, pero no acabó con la pretensión de la jerarquía católica de recuperar el papel troncal que atribuía a las instituciones eclesásticas en el soñado estado católico. En un ejercicio práctico de contemporización, acordó con los nuevos poderes su nuevo estatus firmando el Concordato de 1851, por el que logró mantener sustanciales privilegios: el Estado liberal español sería un Estado confesional católico, gozaría de una inmensa influencia en el ámbito educativo y contaría con presencia institucional y política.

Cuando estalló la revolución de 1868 que dio paso al Sexenio Democrático –con sus avatares de reivindicaciones democráticas–, la proclamación de la 1ª República y el estallido de un fuerte conflicto armado con los seguidores del pretendiente carlista, la Iglesia reforzó ese pensamiento fundamentado en criterios antiguos y anacrónicos. La promulgación de la constitución conservadora de 1876, que volvió a respaldar inequívocamente sus privilegios, no fue óbice para que el integrista religioso contara con un amplio respaldo entre sacerdotes, órdenes religiosas y sectores civiles organizados bajo el paraguas de un amplio sector de la jerarquía. El trato de favor con que se dispensó a la Iglesia católica desde la Restauración borbónica en 1875 y, después, durante la dictadura del general Primo de Rivera (1923-1930), fue continuo e intenso. La Iglesia católica ha sido por ello, en la historia contemporánea de España, un protagonista político inexcusable gracias a su permanente relación con el poder monárquico y al enorme despliegue de sus medios en el campo educativo, ideológico y socioeconómico.

Con la llegada del siglo xx, todos esos ingredientes adquirieron una dimensión insospechada a tenor de los tiempos marcados por el auge del movimiento obrero y de la oposición republicana, deseosos de un régimen socialmente más justo y democrático. La Iglesia, como un agente más de organización de masas, recurrió a la movilización católica, buscó la recatolización a través de su incidencia en el sistema educativo y mediante la multiplicación de sus centros religiosos, intervino políticamente legitimando las aventuras bélicas imperialistas españolas en Cuba y en Marruecos, y, todo ello, ante la oposición creciente de sectores populares inmersos también en una movilización social impregnada de cultura anticlerical.

A la vista de todos esos antecedentes, pensar que los reformistas republicanos del 1931 habían «creado» el problema religioso resulta tan ingenuo como inexacto. Si en alguno de los espinosos temas a los que se enfrentó el gobierno republicano socialista fue visible el legado del pasado histórico, este fue uno

de ellos. A la Iglesia católica en España le quedaba aún por resolver la forma con la que abordaría la nueva realidad, esto es, qué comportamiento adoptaría ante la democracia, la intervención de las masas en la vida social y política, y los deseos de reforma exigidos por amplios sectores de clases medias y el movimiento obrero.

El año de 1931 fue, por todo ello, uno de los momentos más importantes para analizar cuál fue la respuesta de la jerarquía eclesiástica ante las cuestiones planteadas a lo largo de décadas de consolidación del liberalismo y de los procesos de secularización social. La caída del régimen monárquico de Alfonso XIII y la consiguiente proclamación de la república privaron a la jerarquía de poderosos y antiguos aliados. La preeminencia del integrismo militante entre los obispos españoles, con excepciones escasísimas como la del cardenal Vidal i Barraquer, resultó desde el primer momento amenazante para el establecimiento tranquilo de las futuras relaciones que gobierno y jerarquía eclesiástica se dispusieron a tratar. Como hace muchos años afirmó uno de los máximos conocedores de este tema, Hilari Raguer, los relevantes cardenales Segura y Gomá representaron bien al grueso del episcopado español en la defensa de la confesionalidad del Estado y del rechazo de la libertad religiosa, principios que, a sus ojos, tenían un carácter irrenunciable.

Afirmado todo lo anterior desde una perspectiva general, la importancia de la Iglesia católica en la historia contemporánea de Navarra resulta ser un tópico de innegable certeza. Como algo recurrente en diferentes contextos de distinta perspectiva ideológica y temporal, como si de un peso inexorable se tratara, la impronta y la influencia de la jerarquía y los aparatos eclesiásticos, de sus organizaciones seculares o de sus órdenes regladas, de su prolija prensa y numerosas instituciones de todo tipo, aparecen de forma sistemática referenciadas junto a cualquier ámbito sociopolítico queelijamos. Aunque la realidad fue más compleja y diversa de lo que proclaman los lugares comunes al uso, no es menos cierto que la Iglesia estuvo presente en todo proceso social importante, así como en el desenvolvimiento particular de cualquier colectivo social. Su visibilidad e influencia se detectan en las relaciones sociales, en la economía, en la ortodoxia doctrinal, en las costumbres, en su constante intervencionismo político y en todos los grandes conflictos bélicos –como dije anteriormente–, pero más si cabe en Navarra, desde las guerras contra los ejércitos napoleónicos y la revolución liberal hasta la guerra civil de 1936. Su red asociativa fue tremenda por su variedad y fortaleza; impulsó sin desmayo el movimiento social católico en el mundo rural creando y organizando decenas de sindicatos católicos agrarios y cajas rurales; su tejido propagandístico y de difusión del ideal católico fue enorme –como reflejaba el sinfín de libros, revistas, prensa diaria o todo un conjunto de publicística dada a conocer por sacerdotes o mili-

tantes seculares–, lo que unido a su fortaleza en el sistema educativo –mediante colegios, escuelas o asociaciones relacionadas con el mundo de la enseñanza– hacían que la Iglesia católica, bien para su propio enaltecimiento bien para la crítica de sus detractores, estuviera muy presente en la vida cotidiana en cualquier población de Navarra.

El texto que prologamos trata, precisamente, del periodo en el que se quiso poner «orden» al anterior estado de cosas, limitando el poder ideológico, económico y político de la Iglesia en España. Este es el ardoroso tema que ha llevado al autor de esta monografía a dedicar varios años de sesuda investigación a analizar el impacto que la relación entre política y religión tuvo en Navarra, detallando sus puntos particulares, la especial conflictividad que generó, su intensidad movilizadora, o la cuantificación y caracterización de sus miembros y asociaciones.

Las y los lectores podrán comprobar la importancia y diversidad de los actos religiosos celebrados durante aquellos años, muestra y prueba de un tipo de religiosidad practicante que, de manera sistemática, era agitada al compás de los hechos políticos del momento; para ello desplegó un amplio programa de actividades sociales y fiestas religiosas, animadas por la jerarquía y un numeroso clero militante y realizadas por medio de una intensa retícula de organizaciones de todo tipo y finalidad. Al peso específico del clero en el conjunto de instancias eclesiales le dedica el autor amplio espacio, mostrándolo en su esplendor por medio de la confección de laboriosas e imprescindibles estadísticas, listados, actividad apostólica o difusión de la prensa católica.

La intensa incidencia del catolicismo en la dinámica política no significó, sin embargo, la existencia de unanimidad al respecto por parte de los estamentos eclesiales ni de la feligresía. Hubo sectores críticos con la política oficial durante los años treinta, representados en el seno de esta por el citado Vidal i Barraquer, o en sectores del clero vinculados, en nuestro caso, al nacionalismo vasco, extremadamente devoto en su práctica religiosa pero crítico respecto a la política ultraconservadora e integrista de buena parte de los obispos españoles. Las delicadas relaciones entre los diversos sectores católicos muestran las diferencias ideológicas de fondo que entre ellos existían en temas sociales y políticos. Uno de los puntos cronológicos álgidos de este estudio coincide con la animosidad expresa hacia el PNV por parte de los católicos conservadores y carlistas, algo manifiesto y rotundo a partir de la campaña electoral de noviembre de 1933.

La multiplicidad de temas abordados en esta investigación muestra no solo la profundidad del problema sino los numerosos perfiles que adquirió en un contexto social y político cada vez más complejo. Conocedor del oficio de historiador, el autor ha abordado desde la precisión y la reflexión muchos

aspectos de la vida de las y los navarros durante los años treinta. Entre todos ellos ha dedicado especial atención a mostrar cómo fue la práctica religiosa del pueblo navarro o su reacción ante las leyes laicistas republicanas; ha subrayado el peso de la reivindicación autonómica vasca como asunto transversal que durante los primeros meses del régimen republicano se incrustó en el resto de asuntos políticos; se ha adentrado en el complejo asunto de las relaciones entre identidad colectiva y religiosidad popular; ha subrayado el peso de la «buena prensa» católica y de la red de asociaciones seculares unidas a la jerarquía católica; y, entre otras importantes cuestiones ha mostrado de forma minuciosa cuál fue el desarrollo de la relación conflictiva entre el poder político y las organizaciones vinculadas a la Iglesia.

De todo ello se da buena cuenta en esta sólida obra que, sin duda, resultará apasionante al amante de la historia de aquel complejo periodo histórico. Hay, sin embargo, algo más allá de la perspectiva lectora del interesado por dicha época que confiere a este texto especial relevancia. De Navarra, de 1931 a 1936, conocemos bien el problema estatutario, las luchas sociales por la reforma de la propiedad agraria, la estructura política y electoral, el inicio del golpe de estado y la represión sin denuedo de republicanos y personas de izquierdas. No se sabe tanto de las clases sociales ni de su relación con la estructura económica; tampoco hay amplios estudios acerca del estado cultural o sobre el peso de las mentalidades en el comportamiento político; faltan todavía muchos estudios de ámbito local que incidan en el peso específico de las derechas conservadoras católicas, así como otros que aborden el papel de las fuerzas del orden, las organizaciones patronales y la incidencia de la prensa derechista en la dinámica política. De esta última lista de temas pendientes de estudio hemos sustraído uno, cuya relevancia y perentoriedad era hasta ahora inexcusable, el relativo a la actuación política de la Iglesia católica y de amplios sectores de católicos, pues, con la investigación que presentamos, queda debidamente encauzado para investigaciones futuras.

EMILIO MAJUELO GIL
Iruñea 2013.02.11

INTRODUCCIÓN

EL PASO DEL ANTIGUO AL NUEVO RÉGIMEN EN EL SIGLO XIX SUPUSO, entre otras muchas cosas, una menor relevancia social de lo religioso y la consiguiente pérdida de poder de la Iglesia. Este proceso de «secularización» planteó un conflicto entre sus partidarios y quienes preferían el modelo de confesionalidad anterior, entre «anticlericales» y «clericales». Un fenómeno que se dio especialmente en la Europa católica y que en España alcanzó su máximo apogeo en los años treinta del siglo xx. «Clericalismo» y «anticlericalismo» son culturas e identidades políticas que como tales trascienden el plano de la movilización social. Ambas tienen una vertiente de reacción en negativo, retroalimentándose por las percepciones recíprocas de la amenaza que supone el contrario; pero también otra de propuesta ideológica en positivo: apuesta por una sociedad moderna basada en el ideal de «laicidad», en el caso del anticlericalismo; y por una vuelta al ideal de «cristiandad», en el del clericalismo¹.

El «clericalismo» ha sido definido como «la pretensión por parte de la Iglesia católica como tal, o de sus miembros, de mantener o recuperar un papel en la vida pública –fundamentalmente la vida política– de las sociedades modernas o inmersas en el proceso de modernización para amoldarlas a sus propuestas ideológicas, religiosas y morales desde una posición de privilegio y con ánimo

1. A pesar de la importancia de la religión en muchas sociedades actuales, consideramos que «secularización» sigue siendo un concepto válido. Aunque no debe entenderse como una evolución progresiva e inevitable asociada a la modernización, sino como un proceso más complejo con avances y retrocesos. Este concepto suele estar ligado al de «laicismo», que se refiere concretamente a la cultura política que propugna la separación de Iglesia y Estado. Sobre este debate historiográfico pueden verse Alonso, G.: *La secularización de las sociedades europeas*; Estruch, J.: *El mito de la secularización*; Louzao, J.: *La recomposición religiosa en la modernidad*; López Villaverde, A. L.: *El gorro frigio y la mitra*, p. 63-124; Cueva, J. y Montero, F.: *La secularización conflictiva*, p. 9-22; López Villaverde, A. L. y Cueva, J.: *Clericalismo y asociacionismo católico*, p. 17-25; o Moreno, M.: *La política religiosa y la educación laica*.

de exclusión de otras propuestas»². El «anticlericalismo» surge precisamente como rechazo a esta injerencia del clero en la vida pública. Pero también se ha utilizado este concepto en referencia a una intromisión excesiva del Estado con el objetivo de perjudicar a la Iglesia, diferenciándolo así del «laicismo» referido a las medidas encaminadas simplemente a separar Iglesia y Estado.

Es preciso diferenciar asimismo los términos «anticlerical» y «antirreligioso», que a menudo se han utilizado prácticamente como sinónimos. No parece adecuado calificar al régimen republicano como antirreligioso, aunque sí como anticlerical en algunos momentos. Durante el primer bienio y la etapa del Frente Popular, el Estado no puso en cuestión la práctica religiosa sino la influencia social de la institución eclesiástica. Y la razón no fue religiosa sino principalmente sociopolítica: su conexión con los grupos sociales contrarios a las reformas republicanas. Al respecto, es importante no confundir la legislación secularizadora con los excesos cometidos por algunos anticlericales, y mucho menos con la violencia de la Guerra Civil, que responde a un contexto muy distinto.

Las revoluciones liberales quisieron recluir la religión en el terreno de las creencias privadas, pero la Iglesia no solo se negó a aceptar esa «privatización», sino que desarrolló progresivamente un ideario social y político que sirviera para mantener, o incluso aumentar, su influencia en la sociedad. Ser católico implicaría por tanto, además de una creencia religiosa, una determinada posición respecto a la vida pública. La teología y la eclesiología heredadas del integrismo decimonónico suponían un marco conceptual antipluralista y antidemocrático, que no sería superado hasta el Concilio Vaticano II. Ese ideario era plenamente coherente con los principios políticos de la derecha autoritaria, que en España cristalizaron en un nacionalismo tradicionalista opuesto al nacionalismo liberal europeizante: el «nacionalcatolicismo», que se basaba en una interpretación de la historia de España según la cual el catolicismo era consustancial a la nación. De esta ideología se deducía un modelo político antiliberal, aunque tampoco podía considerarse totalmente antimoderno, ya que, aunque rechazaba los aspectos políticos de la modernidad, aceptaba los principios del liberalismo económico³.

Después de la traumática experiencia de las revoluciones liberales, la llegada de un sistema liberal moderado y oligárquico como el que se puso en marcha durante la Restauración canovista fue bien acogida por la Iglesia espa-

2. López Villaverde, A. L. y Cueva, J.: *op. cit.*, p. 22. Este concepto tiene también una vertiente «intraeclesiástica» que hace referencia al predominio de los clérigos sobre el laicado.

3. Botti, A.: *Cielo y dinero*, y *Algo más sobre el nacionalcatolicismo*, donde hace un breve repaso de otros nacionalcatolicismos europeos.

ñola, que pudo impulsar lo que se conoce como el «renacimiento católico». El Estado se declaró oficialmente católico, volvió a financiar el culto y al clero, y cedió la hegemonía de la enseñanza a la Iglesia. Se produjo entonces una clara alianza entre esta y las burguesías terrateniente, industrial y financiera. Una alianza que no respondía a ningún acuerdo explícito y que tenía un carácter eminentemente local, pero que fue la que de hecho financió ese renacimiento, que consistió en una gran proliferación de seminarios, congregaciones religiosas, asociaciones seglares y manifestaciones públicas de piedad. La Iglesia y las clases dominantes tenían un mismo enemigo: las ideologías secularizadoras y socializantes que amenazaban tanto el orden social como la preeminencia cultural del clero; las mismas ideologías que finalmente llegaron al poder en 1931, lo que no haría sino reafirmar esa alianza.

Ese renacimiento católico trajo consigo un resurgir del anticlericalismo, especialmente a partir de principios del siglo xx, espoleado por el ejemplo del laicismo de la III República francesa y por el desastre de 1898, que sirvió para que clericales y anticlericales se culpasen mutuamente de la «decadencia» española. Como respuesta a la movilización anticlerical, el clericalismo fue impulsando la organización del «movimiento católico», que pretendía estructurar la acción de los seglares con vistas a «reconquistar» la sociedad para el catolicismo, y que se fue plasmando en un asociacionismo formalmente cada vez más moderno. La dictadura de Primo de Rivera supuso un paréntesis que impidió la expresión de este y otros conflictos, que resurgieron con fuerza con la llegada de un régimen democrático en 1931.

El primer acercamiento de la historiografía a estos procesos se centró en estudios aislados sobre la Iglesia y sus relaciones con el Estado, pero hace tiempo que una nueva historiografía viene atendiendo también al importante papel que jugaba la religión católica en la sociedad y la cultura españolas, estudiando las diferentes vertientes de la propia Iglesia (Vaticano, jerarquía, clero secular, clero regular) y del movimiento católico (Acción Católica, organizaciones agrarias, sindicales y políticas, «buena prensa», etcétera), así como las conexiones existentes entre ellas, la interrelación con el resto de posiciones en liza y la influencia del contexto europeo⁴.

4. Un buen estado de la cuestión sobre la historia contemporánea de la Iglesia y el catolicismo español en Montero, F.: *La historia de la Iglesia*. La confrontación entre clericalismo y anticlericalismo ha comenzado a estudiarse recientemente. Véanse especialmente las citadas obras colectivas que ha dirigido Julio de la Cueva junto a Ángel Luis López Villaverde y junto a Feliciano Montero. Sobre el desarrollo del conflicto político-religioso durante los años treinta cabe destacar la prolífica obra de Hilari Raguer y la síntesis realizada por López Villaverde (*El gorro frigio y la mitra*), quien subraya la necesidad de estudiar el conflicto en sus dimensiones culturales y desde una perspectiva desde «abajo», es decir, en su vertiente territorial.

La necesidad de estudios locales y regionales es clave para conocer tanto el impacto real de la política laicista republicana como las reacciones de los católicos. En Navarra, el conflicto se caracterizó por un desequilibrio de fuerzas, siendo claramente hegemónico ese «clericalismo» que no estaba dispuesto a renunciar a la confesionalidad del Estado y la sociedad. Resulta por tanto un laboratorio especialmente adecuado para estudiar este fenómeno; pero sin olvidar, por supuesto, su confrontación con esa minoría de navarros partidarios de la secularización, que se vieron fortalecidos por la llegada de sus correligionarios al poder estatal en 1931.

La abundante bibliografía existente sobre la II República en Navarra suele coincidir en señalar la importancia de la cuestión religiosa. Sin embargo, la atención que ha merecido este asunto resulta todavía escasa⁵. Para comenzar a llenar esa laguna, tratamos de responder a diversas preguntas en torno a dos elementos que siempre se han subrayado en la historia contemporánea de Navarra: la enorme influencia de la religión y de la Iglesia católica, así como su identificación con opciones políticas y sociales conservadoras. Se ha planteado a menudo qué resortes articulaban un apoyo popular a un movimiento tan conservador como el carlista, pregunta que podría extenderse a otros movimientos similares en la Europa de la época. En Navarra, el peso social de la Iglesia parece un factor clave para explicar ese apoyo de sectores de extracción humilde a la movilización contra las reformas republicanas. Por tanto, nuestro interés se ha centrado en analizar tanto esa influencia «clerical», que se antoja muy ligada a la existencia de una extensa red asociativa católica, como esa conexión con la derecha que cristalizó en la movilización antirrepublicana de los años treinta.

En primer lugar, nos ocuparemos de la gran influencia que tenían los factores antes mencionados en la Navarra de 1931 desde diferentes vertientes: el papel de las fiestas religiosas y las devociones católicas en la sociabilidad y la identidad colectiva; los diversos medios de influencia del clero; el movimiento católico, incluyendo las organizaciones políticas, la prensa y las obras sociales; y las diferencias territoriales que pueden percibirse en la actitud de los nava-

5. Cabe destacar la investigación de Javier Ugarte sobre el trasfondo sociocultural de la exitosa movilización antirrepublicana en Navarra (*La nueva Covadonga insurgente*), los análisis sociológicos del clero navarro realizados por Antón Pazos (*El clero navarro*), el estudio que Emilio Majuelo y Ángel Pascual realizaron sobre el cooperativismo católico navarro (*Del catolicismo agrario al cooperativismo*), así como los estudios de William Christian sobre el fenómeno de las apariciones marianas (*Las visiones de Ezkioga*). Hay también referencias tangenciales al tema en algunas obras de historia social, política y, en menor medida, cultural. Sin olvidar por supuesto la copiosa historiografía eclesiástica confesional, de carácter fundamentalmente erudito, que, aunque a menudo carece del rigor crítico y la contextualización necesaria, contiene información de indudable utilidad.

ros respecto a la religión. El panorama sociocultural descrito en esta primera parte resulta fundamental para la comprensión del conflicto político-religioso que narramos a continuación. Durante el primer bienio republicano quedó definido el enfrentamiento de las dos culturas políticas en pugna. Las diferentes iniciativas secularizadoras llevadas a cabo por los republicanos generaron una gran respuesta de la población católica navarra, concretada en una movilización contraria al nuevo régimen que ya en 1933 logró una victoria electoral aplastante y que llegó a apoyar su destrucción violenta en 1936.

Hemos encontrado abundante información sobre el clero navarro y cómo veía este a su feligresía en los archivos diocesanos de Pamplona y de Tarazona. Además de las fuentes eclesiásticas, para el análisis del asociacionismo católico nos han sido de gran utilidad el Registro de Asociaciones del Gobierno Civil conservado en el Archivo General de Navarra y el Archivo de Acción Católica. Las fuentes hemerográficas han resultado especialmente útiles para ver el desarrollo del conflicto político-religioso. A pesar de su carácter parcial y fuertemente ideologizado, la prensa sigue siendo una fuente básica para el conocimiento de esta época. Además de la actualidad política, en ella podemos explorar la cultura dominante que transmitía. Junto a los artículos referentes a la cuestión religiosa, los entrefiletos propagandísticos o las imágenes, en el análisis de la prensa hemos prestado especial atención a las crónicas enviadas desde los pueblos, que nos permiten ver cómo se entendía el mensaje político en los niveles sociales más populares, con un discurso mucho menos elaborado que el de los dirigentes políticos y en el que el elemento religioso resultaba tener más importancia si cabe⁶.

Un valioso complemento de la información recogida en las fuentes escritas lo han proporcionado los testimonios orales recogidos. Aunque en el texto hemos incluido pocas referencias expresas a ellos, todos nos han sido de gran ayuda para recuperar el «ambiente» de la época y entender mejor cómo eran percibidos los acontecimientos. Por eso en la relación de fuentes hemos querido incluirlos a todos. Desde aquí mi agradecimiento por haber compartido conmigo su memoria.

6. Entre la prensa consultada cabe destacar especialmente el diario carlista *El Pensamiento Navarro*, que era el medio más leído por el clero navarro y dedicaba una gran atención a la cuestión religiosa, y el *Diario de Navarra*, el diario más vendido y portavoz de la oligarquía provincial. También el órgano de la ucr, *¡¡Trabajadores!!* (que desafortunadamente solo se conserva a partir de 1932), y los semanarios tudelanos *El Eco del Distrito* y *Hoy*, que muestran la perspectiva de los navarros partidarios del laicismo. De gran utilidad ha sido también la consulta de prensa religiosa, especialmente los boletines eclesiásticos oficiales y el semanario diocesano *La Verdad*.

Finalmente, quiero agradecer también a todos aquellos que de una manera u otra me han ayudado en algún momento del proceso de investigación. La relación de todos ellos sería, por fortuna, demasiado larga; así que vaya por delante mi disculpa a los ausentes. Debo comenzar, por supuesto, agradeciendo la beca concedida por el Gobierno de Navarra para la elaboración de la tesis doctoral que es el origen de este libro⁷, así como las útiles observaciones de los miembros del tribunal: Feliciano Montero, Juan Madariaga, Ángel Luis López Villaverde, Hilari Ragner y Julio de la Cueva. Asimismo, quiero reconocer los consejos y la atención prestada por profesores de distintas universidades, pero especialmente a los del Departamento de Geografía e Historia de la Universidad Pública de Navarra. Un recuerdo especial también para M^a Mar Larraza, quien dirigió mi primer trabajo de investigación. No puedo olvidar tampoco a los compañeros del Instituto de Historia Económica y Social Gerónimo de Uztáriz, especialmente a Zuriñe Sainz, y a todos aquellos con quienes he podido compartir los desvelos que supone la realización de una investigación de este tipo. Quiero dar las gracias asimismo a todo el personal de las bibliotecas y archivos consultados; a todas las personas entrevistadas, especialmente a José M^a Osés; a Mercedes Goñi, por ayudarme con los soportes cartográficos; a Pablo Vega, por orientarme en el proceloso mundo de las bases de datos; eta Mikel Goñiri itzulpenak egiteko laguntzagatik. Azkenean, esker bereziak eman behar dizkiot nire ikerketaren zuzendariari: Emilio Majuelo, maisu eta laguna. Y gracias a Bea, a mi hermana y mis padres, a mis amigas y amigos, y, en definitiva, a toda mi gente: por sus ánimos, por sus consejos y por mucho más.

7. *La cuestión religiosa en Navarra. 1931-33*, dirigida por Emilio Majuelo Gil y defendida en marzo de 2010 en el Departamento de Geografía e Historia de la Universidad Pública de Navarra.

1. Sociedad, cultura y religión en Navarra

En 1912 el obispo de Pamplona, fray José López-Mendoza, se complacía «de regir una de las diócesis más católicas de España, de carácter fuerte y vigoroso y de creencias religiosas arraigadas». En 1932, veinte años no es nada, otro obispo, Tomás Muniz, relataba al papa que «los habitantes de esta diócesis, secularmente separados de las demás regiones, ignorados por los enemigos de la fe y ellos mismos desconocedores de estos, permanecieron fieles a Cristo y a la Iglesia sin mayor dificultad». Y, a pesar de que «forzadas las barreras en la presente sacudida política, no pocos fallarán porque su fe parece un tanto infantil, poco robustecida», seguía confiando en que la mayor parte de los navarros permanecerían fieles al catolicismo, gracias a que «entre ellos el espíritu de fe es muy vivo y ardoroso», «están muy apegados a las tradiciones de sus mayores» y «se sublevan espontánea y belicosamente contra todo lo que tiene visos de invasión»⁸.

En realidad, las barreras ya habían sido forzadas antes, aunque obviamente la «sacudida política» de los años treinta daría un importante impulso al proceso de secularización, lo que iba a originar a su vez una respuesta clerical enmarcada en una movilización social antirrepublicana como no se había conocido hasta entonces⁹, que iba a ser indudablemente eficaz, ya que la Navarra

8. Cit. en Pazos, A.: *El clero navarro*, p. 69; y Gorricho, J.: *La Diócesis de Pamplona en 1932*, p. 84-85. La diócesis de Pamplona abarcaba, como veremos, la mayor parte de la provincia.

9. Aunque hubo importantes precedentes de movilización clerical en Navarra tanto durante la I República como durante la primera década del siglo xx, no son comparables a la trascendencia que tuvo en el contexto de la movilización política de masas y la conflictividad social de la II República.

católica y apegada a sus costumbres acabaría imponiéndose a aquellos que querían «republicanizarla». Y no solo porque los defensores de la Navarra católica acabarían alzándose, «espontánea y belicosamente» como diría el obispo (aunque el grado de espontaneidad sería bastante discutible), contra la «invasora» República atea y socialista. Sino que ya antes, la movilización antirrepublicana, que tomó la causa religiosa como una de sus principales banderas, se había demostrado muy eficaz y había ganado posiciones conforme avanzaba la experiencia republicana.

La realidad sociocultural navarra era especialmente propicia para una movilización de ese tipo. Los testimonios sobre la arraigada religiosidad y el apego a sus costumbres de los navarros son innumerables, ya sean complacientes con esa realidad o críticos con ella, como el del escritor republicano navarro Félix Urabayen, que en una novela de 1925 definía así a Pamplona: «La población está encadenada materialmente por altas murallas de piedra y espiritualmente por las argollas cavernarias del carlismo, afinadas un tanto en los moldes de un catolicismo intransigente [...]. En la vida social hay cadenas para todos los gustos, forjadas de prejuicios morales, casas e ideales distintos que anulan con su fanatismo la menor iniciativa de liberación [...]. Pamplona no será nunca la Atenas de la democracia»¹⁰.

Se trataba de una estructura social que, aunque en proceso de cambio por la introducción del capitalismo, la mejora de las comunicaciones, etcétera, seguía siendo básicamente conservadora. La familia seguía jugando un papel fundamental en la transmisión de tradiciones y la reproducción de valores, especialmente en las cerradas estructuras familiares del norte, donde la *etxea*, la casa, era el vehículo de integración en la comunidad. La autoridad del cabeza de familia era indiscutible, como el gran respeto que se debía a la gente mayor, cuya larga experiencia era muy valorada en un mundo basado en la continuidad. Las relaciones sociales en los pueblos seguían siendo en gran medida clientelares, basadas en lealtades personales y en una especie de «igualitarismo jerárquico». A pesar de que desde finales del XIX nuevos comportamientos sociales venían expandiéndose desde las áreas urbanas a las rurales, en la mayor parte de Navarra las relaciones de poder y las instituciones sociales básicas (familia, clientela) se resistían a cambiar¹¹.

10. Urabayen, F.: *El barrio maldito*, p. 53.

11. Como bien ha estudiado Ugarte (*La nueva Covadonga insurgente*, p. 34-37), estos vínculos clientelares formaban tupidas redes sociales que conectaban los pueblos con la capital de la provincia. Las élites de la capital mantenían sólidas raíces en los pueblos. Además, las clases medias locales jugaban un importante papel de mediación, destacando los eclesiásticos, tanto seculares como regulares, pero también secretarios, médicos, comerciantes, funcionarios o militares.

Hablamos de una cultura que, desde diferentes versiones ideológicas, seguía valorando la tradición frente a la inestabilidad de lo nuevo, lo propio frente a lo forastero, y lo rural frente a lo urbano. Incluso en la propia élite urbana se había impuesto una visión idealizada y romántica del campo y de sus gentes, mientras que la ciudad era vista como lugar de perversión y vicio, y sobre todo como el foco desde el que surgían las ideas revolucionarias que se consideraba que estaban amenazando la armonía en las relaciones sociales. La idealización del campesino, patente en muchos intelectuales de finales del xix y principios del xx, no era exclusiva de las ideologías conservadoras. Lo que sí era exclusivo y constante en estas era la exaltación de las pacíficas relaciones sociales del campesinado en contraposición a las «violentas turbas obreras» de las urbes.

El pueblo «sano» se contaminaba por la influencia del exterior. En esa creencia hay que enmarcar la exaltación de la cultura vasca, cuya pérdida se consideraba paralela a la de la moral católica. El castellano era la lengua que traía el liberalismo, la blasfemia y la corrupción de las costumbres. Una interpretación evidente en el nacionalismo aranista que surge en la Bizkaia con más inmigración castellanoparlante, pero que era compartida por todo el conservadurismo católico. La exaltación de lo vasco acompañaba a la de los valores rurales, identificados con lo propio y lo tradicional, frente a los urbanos, identificados con una modernización extranjerizante y perversa.

Esta cultura casticista y ruralista, que llevaba a equiparar al hombre rural con el auténtico y el único que podía regenerar el país, se venía difundiendo por multitud de medios. La prensa era uno de los principales, pero no solo a través de sonoros editoriales y artículos de fondo, como los de *Garcilaso*, director del *Diario de Navarra*, para quien el «hombre agrario» sería la salvación del país; sino también a través de estampas, secciones costumbristas o multitud de artículos que reproducían e idealizaban una vida campesina en la que la religiosidad seguía teniendo un papel protagonista. Esta exaltación del sencillo campesino, quizá analfabeto pero siempre religioso, era aderezada a veces con cierto antiintelectualismo que contrastaba con la confianza casi mesiánica que tenían republicanos y socialistas en la educación¹².

El arte de esta época está impregnado de un costumbrismo nostálgico que exaltaba la religiosidad del pueblo navarro y veía con preocupación los cam-

12. Este ruralismo casticista de la cultura navarra ha sido bien estudiado en Ugarte, J.: *op. cit.*, p. 315-339, y en Caspistegui, F. J.: *Esa ciudad maldita*. El antiintelectualismo aparece bien reflejado en la novela *Plaza del Castillo*, del falangista navarro García Serrano, en la que uno de sus personajes proclama: «El cristianismo, esa es la cultura [...]. Se puede leer a Ortega y observar una conducta de analfabeto, mejor dicho, de simple bestia. Un analfabeto puede ser culto si sabe rezar» (p. 95).

bios que traía la modernidad. Lo encontramos en pintores como Jesús Basiano o Javier Ciga, y en escritores como Arturo Campión, Ignacio Baleztena, José M^a Iribarren, Jaime del Burgo o Manuel Iribarren. Muy distintos en otras cuestiones, todos ellos coinciden en reflejar en sus obras cómo la perniciosa influencia de lo foráneo va pervirtiendo las sanas y católicas costumbres locales de la Navarra «auténtica»¹³.

Se fue configurando una especie de pensamiento difuso en pro de la exaltación y recuperación de lo propio, que si bien fue el tradicionalismo quien lo asumió más sistemáticamente, podía impregnar cualquier creación cultural. Aunque empezaban a penetrar otras identidades más amplias y abstractas (nacionales, de clase), la identidad colectiva básica seguía siendo mayoritariamente una fuerte identidad local. La cual, como veremos, era sostenida a menudo por ritos y símbolos católicos. El hecho religioso tenía una importancia vital en «un mundo en que la imagen era esencial y el discurso se expresaba antes como escenificación y gesto que como palabra»¹⁴. Un discurso político que no conectase con ese mundo cultural tendría garantizado el fracaso.

Había razones objetivas para considerar a Navarra una de las regiones más católicas del Estado español. El nivel de cumplimiento de las prácticas religiosas, si bien resultaba muy elevado en todo el norte del Estado, era especialmente alto en la diócesis de Pamplona. Así se refleja en los primeros estudios de sociología religiosa que datan de los años cincuenta, en los que es la diócesis con las cifras más altas de asistencia a misa dominical. Para los años treinta no contamos con datos tan fiables, pero podemos aproximarnos gracias a algunas encuestas que realizaba la propia Iglesia, muy preocupada por el avance secularizador¹⁵.

13. Campión, fuerista que derivó hacia el nacionalismo vasco, lo hace singularmente a través de obras narrativas como *La bella Easo*, *Pedro Mari*, *Blancos y negros* o *El último tamborilero de Erraondo*. El carlista Ignacio Baleztena, con un estilo más humorístico, a través de artículos periodísticos y obras de teatro. José M^a Iribarren, que en los años republicanos militó en Unión Navarra, a través sobre todo de artículos etnográficos. El carlista Jaime del Burgo, que más adelante plasmó su visión de la historia navarra en diversas obras, escribió en estos años obras de teatro impregnadas de un estilo muy épico y romántico. Y del falangista Manuel Iribarren destacan novelas como *Retorno* o *La ciudad*, ejemplos de historias maniqueas basadas en personajes arquetípicos extraídos del mundo rural que se enfrentan a la perdición representada por la ciudad, en las que finalmente la moral cristiana logra imponerse. Historias recurrentes también en películas españolas de la época como *La aldea maldita*, de Florián Rey.

14. Ugarte, J.: *Un episodio de estilización de la política*, p. 160.

15. Los primeros estudios sociológicos pueden verse en Duocastella, R. et al.: *Análisis sociológico del catolicismo español*. Sobre las encuestas internas de la Iglesia en los años treinta existen algunos trabajos, como el de Antonio Rivera y Javier de la Fuente sobre las realizadas por el clero vasco para la revista *Idearium* en 1934 (*Modernidad y religión en la sociedad vasca*), y dos breves estudios sobre la encuesta que promovió la Acción Católica en la primavera de 1936 (Montero, F.: *El impacto social de la política secularizadora y Moreno, M.: República y actitudes religiosas*).

Por lo que respecta a Navarra, disponemos de los cuestionarios que, tanto el obispo de Pamplona, Tomás Muniz, como el obispo de Tarazona y administrador apostólico de Tudela, el futuro cardenal Isidro Gomá, mandaron realizar a sus párrocos en 1928, poco después de sus respectivas tomas de posesión. Dichos cuestionarios incluían interesantes preguntas sobre la frecuencia de recepción de sacramentos de los feligreses, qué opinión tenían los sacerdotes sobre su moralidad o sus lecturas, qué asociaciones católicas existían y si funcionaban bien, si se enseñaba doctrina católica en la escuela, etcétera. El objeto de estas encuestas era preparar la visita *ad limina* que los obispos españoles debían realizar al papa en 1932. Para conocer cómo afectó la nueva situación política a la religiosidad de los navarros y comprobar si mermó la capacidad de influencia del clero, hubieran sido de gran utilidad las nuevas encuestas para la próxima visita que debía realizarse en 1937, pero desgraciadamente estas nunca llegaron a realizarse por el inicio de la guerra¹⁶.

Las encuestas de 1928 muestran que el grado de cumplimiento pascual (comunión y confesión anual obligatoria), de asistencia a la misa dominical y otros índices de la religiosidad de los navarros eran, por lo general, francamente altos. Por su parte, la encuesta que precipitadamente trató de realizar el presidente de la Acción Católica, Ángel Herrera Oria, en la primavera de 1936, nos permite comprobar cómo la Iglesia católica estaba aguantando bien el empuje secularizador republicano. Y permite además comparar la situación entre las diferentes diócesis, quedando patente la superioridad de los índices de la de Pamplona, junto con otras del norte. Superioridad que se reflejaba también en el número de vocaciones eclesiásticas, en el mantenimiento de costumbres, como el rezo del rosario en familia o la bendición de los campos, que en otras partes habían desaparecido; o en la recaudación de las muchas colectas que para diferentes causas (para «misiones de infieles», para la «buena prensa», etcétera) realizaba la Iglesia en esos años¹⁷.

16. Las respuestas a los cuestionarios parroquiales se conservan en el Archivo Diocesano de Pamplona (ADP) y el Archivo Diocesano de Tarazona (ADT). La Relación que el obispo de Pamplona presentó en esta visita, traducida por Julio Gorriochu (*La Diócesis de Pamplona en 1932*), además de resumir los resultados de las encuestas de 1928 añade comentarios referentes a la nueva coyuntura de «perturbación política». Entre mayo y julio de 1936 se realizaron únicamente las actualizaciones de los cuestionarios de los arciprestazgos de Aibar y Estella-Yerri, a raíz de sendas visitas pastorales del nuevo obispo Olaechea. He tratado del primero en Dronda, J.: *El camino cortado hacia una generación laica*.

17. Por ejemplo, el día de la Prensa Católica de 1932 la recaudación de la diócesis pamplonesa solo fue superada por las de Vitoria, Madrid, Barcelona, Sevilla, Córdoba y Valencia, todas ellas sensiblemente más pobladas. En cifras relativas, la de Pamplona era la cuarta por detrás de las de Cartagena, Vitoria y Santander. *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Pamplona* (BOOP), 1933, p. 239-41. También en la recaudación de la Bula de Cruzada (conocida popularmente como «bula de carne», ya que su compra permitía comer carne los días de abstinencia, aunque en origen tenía otros fines) se situaba entre las primeras diócesis (Andrés-Gallego, J. y Pazos, A.: *La Iglesia en la España contemporánea*, p. 381).

Pero obviamente Navarra no era uniforme. Dentro de ella cabría establecer, en primer lugar, diferencias geográficas, básicamente entre el norte y el sur de la provincia. El propio obispo Muniz en su visita *ad limina* distinguía entre un norte más uniformemente cristiano y un sur donde había asociaciones piadosas más eficaces pero cuyas características económicas producían algunos problemas pastorales. Como veremos, fue precisamente en las poblaciones mayores del sur donde fue apareciendo un cierto distanciamiento de la Iglesia desde los núcleos socialistas y republicanos, favorecido por el nuevo ambiente social y político a partir de 1931.

Además de esas diferencias zonales, hay que señalar también otras relacionadas con factores como el sexo, la edad o el tamaño de población. El nivel de religiosidad era mayor entre las mujeres, los habitantes de núcleos rurales pequeños, los de edad avanzada y los propietarios. No era extraño que a propósito de la realización de ejercicios espirituales en Navarra, el sacerdote organizador se quejase de que estaban dispuestas «algunas pías mujeres, algunos hombres ya de otro tiempo, tal vez; pero, ¡jóvenes!, ¡hombres!..., ni pensarlo»¹⁸.

Quizá el más evidente era el factor género: era mucho más habitual la práctica religiosa entre las mujeres que entre los hombres. Este fenómeno, que tendría una trascendencia política muy importante en el debate en torno al sufragio femenino, ha sido constatado también en otros países católicos y protestantes, lo que ha llevado a hablar de una «feminización de la religión». En Navarra, los hombres, por lo general, desde que abandonaban la niñez comulgaban solo en las fiestas principales, a pesar de los constantes llamamientos de la Iglesia a la frecuencia de sacramentos, y confesaban solo cuando se traían confesores de fuera. Esta diferente actitud hacia el sacramento de la penitencia es una de las más claras diferencias de género: la reticencia de los hombres a confesarse con los curas del lugar contrasta con la buena disposición de las mujeres, que solían confesar muy a menudo. En las respuestas del cuestionario de 1928 encontramos ejemplos de este diferente comportamiento. Así, el párroco de Sada decía que «los que peor responden son los hombres (casados y mozos) entre los cuales los más piadosos comulgan dos veces al año». El de Alsasua, pueblo especialmente secularizado, especificaba que los días festivos faltaban a misa «el 60% de varones y el 20% de hembras». La distribución del trabajo no basta para explicar estos diferentes comportamientos. Parece más

18. BOP, 1930, p. 588. Sumamente ilustrativa resulta también la clasificación social de los ejercitantes que acudieron a la Casa de Ejercicios de Burlada durante sus dos primeros años de existencia: 959 sacerdotes, 496 caballeros, 103 obreros, 547 señoras y señoritas y 294 obreras (BOP, 1935, p.17).

plausible buscar la respuesta en las distintas pautas de sociabilidad masculinas y femeninas¹⁹.

Pero más allá de estas disparidades, que trataremos más adelante, hablamos de un «ambiente social de fuerte práctica religiosa, que valora como insustituible el papel del sacerdote»²⁰. Ir a la iglesia era una rutina semanal para la mayoría de la gente, y para no pocos, sobre todo mujeres, diaria. Las misas principales eran auténticos espectáculos teatrales en los que se jugaba con la música y la iluminación. Y además de la misa, había otras muchas prácticas religiosas, tan frecuentadas o más, como el rosario, las novenas, las procesiones, el vía crucis, las rogativas, las vísperas... Prácticas que estaban además ordenadas en un calendario muy determinado. Los diarios católicos dedicaban un amplio espacio a relatar los actos más solemnes, anunciaban diariamente los múltiples actos piadosos en la capital y las reseñas de las fiestas religiosas locales ocupaban un lugar importante en las abundantes crónicas que se enviaban desde los pueblos. Un somero vistazo a esas páginas da idea de la riqueza y variedad de la vida ritual católica existente en Navarra. Este tipo de ritos, algunos ligados a devociones muy populares, probablemente acercaban la religión al pueblo de una manera más efectiva que la propia misa rezada por el sacerdote en latín y de espaldas a la feligresía.

Pero además de su significado religioso, todos estos actos litúrgicos eran una oportunidad para la sociabilidad. En el caso de muchas mujeres, casi la única, junto con esos otros importantes espacios de sociabilidad que eran las múltiples asociaciones confesionales. Desde finales del XIX las había de todo tipo, y además de sus fines específicos (devocionales, benéficos...), contaban también con sus distintos rituales periódicos que fortalecían el sentido de comunidad católica. Una red asociativa y unos rituales que, como ha señalado Julio de la Cueva, conformaban «el entramado de espacios de sociabilidad por donde se difundían ideas y consignas, se movilizaban recursos para la acción colectiva y se cerraban filas frente al embate de la secularización»²¹.

19. ADP, caja 311, Sada de Sangüesa (procuramos utilizar la nomenclatura oficial de las localidades en la actualidad, salvo cuando nos referimos a fuentes primarias); caja 314, Alsasua. La historiografía francesa empezó a hablar de «feminización de la religión» en referencia a la mayor práctica religiosa de las mujeres, aunque el concepto incluye también otras dimensiones como el gran aumento del clero regular femenino e incluso una feminización de la propia piedad, con el fomento de devociones como las «marianas». Inma Blasco («Género y religión») considera que este fenómeno es fundamental para comprender la movilización política de las mujeres católicas, pero que debe estudiarse inserto en su contexto, marcado por el proceso de secularización y por la formación de identidades de género y otras.

20. Pazos, A.: *El clero navarro*, p. 179.

21. Cueva, J.: *Católicos en la calle*, p. 71.

El caso es que resulta imposible comprender la sociedad navarra de estos años sin tener en cuenta el elemento religioso. Era algo omnipresente en la vida cotidiana de la inmensa mayoría de los navarros, independientemente de que estos fueran más o menos sinceramente creyentes. Para empezar, su vida estaba marcada por una serie de ritos de paso católicos: bautizo, primera comunión, matrimonio y funeral. Que se hacían de acuerdo con el estatus social. Había varias categorías de funerales, que variaban de precio según el número de sacerdotes oficiantes, la música... Asimismo, en la primera comunión había cobrado ya gran importancia el traje: familias obreras lo pedían prestado y había roperos en Pamplona para los niños y niñas pobres, a pesar de que desde el Vaticano se venía intentando prohibir esa práctica que desviaba la atención de la eucaristía. Había también otros ritos importantes como el viático, la comunión que se llevaba solemnemente por las calles a los enfermos graves, o la confirmación, una ceremonia realizada por el obispo, habitualmente con ocasión de su visita pastoral, y que se hacía a edad muy temprana, a pesar de que ello iba contra las normas canónicas.

Y de la misma manera que los ritos de paso marcaban los hitos de los distintos ciclos de vida de las personas, otras fiestas religiosas marcaban los hitos temporales anuales, la mayoría ligadas a los propios ciclos de la naturaleza, con la importancia que eso tenía en una sociedad eminentemente rural. Caro Baroja dividió este calendario festivo en varios ciclos estacionales: el ciclo de invierno, que agruparía las fiestas navideñas, las de varios santos protectores y las de carnaval; a este seguiría un período de abstinencia, que es el ciclo de la Cuaresma y la Pascua; tras el cual vendrían las fiestas primaverales, en las que se agrupan la mayor parte de las romerías, así como las celebraciones de mayo, el Corpus y San Juan; y finalmente el ciclo de verano-otoño, protagonizado por las distintas fiestas patronales que suponían fundamentalmente una válvula de escape de la fatigosa rutina y entre las que se destacaban los Sanfermines de la capital²².

No nos entretendremos en describir todo este complejo mundo festivo, en el que se enredan lo pagano y lo cristiano, lo popular y lo oficial, lo religioso y lo profano. Esa tarea ha sido ya realizada por la etnografía y la antropología²³.

22. Caro Baroja, J.: *Los vascos*, p. 303-321. Durante la República, algunas autoridades locales potenciaron el carnaval, para escándalo de la Iglesia. El diario carlista *El Pensamiento Navarro* (EPN) insistía a menudo en que el carnaval había pasado desapercibido, pero todos los años se publicaban bandos para prohibir sus excesos. Santiago de Pablo (*Trabajo, diversión y vida cotidiana*, p. 109) achaca la decadencia del carnaval en las ciudades precisamente a dichos obstáculos. Tras la Guerra Civil se prohibió su celebración.

23. Cabe destacar los estudios de Julio Caro Baroja y José Ignacio Homobono. Una buena síntesis en los capítulos de Jesús M^a Usunáriz en *Etnografía de Navarra*.

Aquí simplemente queremos destacar la importancia que algunas de estas fiestas tenían en la conformación de la identidad colectiva de los navarros.

1.1. Religiosidad popular e identidad colectiva

Las fiestas de la «religiosidad popular», con sus rituales litúrgicos y las celebraciones profanas que los acompañaban, cumplían un papel fundamental en la conformación de la identidad de las comunidades locales. Una identidad que además quedaba ligada a lo sagrado a través de símbolos religiosos como los propios templos o las imágenes veneradas en ellos. «Las pretensiones de la religión a la permanencia, a la eternidad, hacían de ella un vehículo particularmente apto para servir de soporte de la identidad de los grupos sociales», porque «fundamentan la pretensión de fidelidad a las raíces, a lo tradicional, implícita en la idea de identidad colectiva». Identidad obviamente sometida al cambio histórico, a un proceso en el que la «invención de tradiciones» encuentra materiales privilegiados en esos símbolos religiosos²⁴.

Además de los símbolos que proporcionaban, estas fiestas eran elementos importantes de la identidad colectiva también por el importantísimo papel que tenían dentro de la sociabilidad local. Las romerías eran rituales especialmente eficaces como reproductores de esa identidad local, ya que a la peregrinación y los rituales litúrgicos se sumaban de forma inseparable las celebraciones profanas, como eran las comidas y a veces también el baile, que actuaban como factor integrador tanto de cada grupo familiar o amical que participaba en ellos como de todos los que compartían el espacio festivo. Es decir, permitían «ensamblar el *nosotros* restringido de los pequeños grupos comensalísticos en *el todos* de la fiesta y del marco ceremonial colectivos»²⁵.

Estas identidades podían limitarse a un nivel estrictamente local o superarlo. Es el caso de las romerías a algunas ermitas y santuarios a los que acudían gentes de varios pueblos a la vez, cada uno con su cruz parroquial y sus

24. Homobono, J. I.: *Fiesta, tradición e identidad local*, p. 49; y *San Urbano de Gaskue*, p. 484. Utilizo «religiosidad popular» como contraposición a la «religiosidad oficial», es decir, la creada directamente por el clero, a sabiendas de que ambas realidades no son autónomas sino que están plenamente interrelacionadas. Hobsbawm y Ranger definen la «invención de tradiciones» como el «uso de antiguos materiales para construir tradiciones inventadas de género nuevo para propósitos nuevos». Estos pueden ser «simbolizar cohesión social o pertenencia al grupo», legitimar «instituciones, estatus o relaciones de autoridad», o «inculcar creencias, sistemas de valores o convenciones relacionadas con el comportamiento» (*La invención de la tradición*, p. 12 y 16).

25. Homobono, J. I.: *San Urbano de Gaskue*, p. 480.

símbolos locales. Un ritual habitual era el beso de las cruces parroquiales, que simbolizaba la hermandad de ambos núcleos en la fe católica. Destacan el santuario de Roncesvalles, al que acudían desde los valles de Arce, Erro, Aezkoa y algunos pueblos fronterizos de Baja Navarra; San Urbano de Gaskue, a donde acudían desde los valles de Odieta, Atez, Basaburua, Ultzama y Juslapeña; San Miguel de Izaga, a la que acudían desde los valles de Lónguida e Izagaondoa; Santa Felicia de Labiano, a donde acudían desde distintos puntos de la Cuenca de Pamplona; Nuestra Señora de Ujué, a donde peregrinaban desde muchos pueblos de la Navarra Media Oriental; o Nuestra Señora de Codés, a la que acudían desde muchos pueblos de la parte más occidental de Navarra, así como de las vecinas Álava y La Rioja. En estos casos, las imágenes debían jugar un papel especialmente importante en la reproducción de una identidad regional. Para conformar una identidad local pueden bastar las propias relaciones interpersonales, pero cuanto más amplio es el espacio para una identidad colectiva, más necesarios son los símbolos comunes²⁶.

Pero no siempre tenía Mahoma que acudir a la montaña, a veces ocurría al revés. Es el caso de otros dos santuarios, importantes tanto por las romerías realizadas a ellos, como por las visitas que sus propias imágenes titulares realizaban por amplias zonas de Navarra. Uno es el de San Gregorio Ostiense de Sorlada, cuya devoción había mermado mucho desde la Edad Moderna; pero sus reliquias guardadas en una cabeza plateada todavía seguían recorriendo muchos pueblos con el objeto de bendecir los campos con el agua que se pasaba por ellas. De hecho, todavía en 1929 se registró un hecho considerado «milagroso», cuando una plaga de gardama invadió el campo de Sorlada y tras realizar la bendición «se extinguió rápidamente». El otro es, por supuesto, el santuario de San Miguel de Aralar, cuya devoción era, como veremos, una de las más extendidas de Navarra. Ahora señalaremos únicamente que además de las peregrinaciones que se realizaban al santuario, destacando la realizada el día del Corpus, la propia imagen de San Miguel recorría multitud de pueblos de la Sakana, la Cuenca, toda la Montaña Húmeda, gran parte de Tierra Estella, incluso Tafalla y el monasterio de La Oliva. La imagen era recibida en procesión, se la llevaba a la iglesia parro-

26. Véanse Baleztena, D. y Astiz, M. Á.: *Romerías Navarras*; Larrión, J. L.: *Romerías*; Equiza, J.: *Labiano*; Homobono, J. I.: *op. cit.*, p. 95-112; y Ordóñez, V.: *Santuario de Codés*. También los patronos provinciales y nacionales pretendían ser referentes identitarios en sus respectivos niveles. No parece que los nacionales como Santiago, Santa Teresa o la Virgen del Pilar fueran devociones muy extendidas hasta que fueron impulsadas con fuerza por el franquismo. Respecto a los provinciales, aunque había ya algunas devociones extendidas por toda Navarra, todavía no existía ninguna romería a ese nivel (la *javierada* no se impuso hasta después de la guerra).

quial y a las casas de los enfermos, y finalmente era despedida también con emotivos ritos y cánticos²⁷.

Las romerías navarras podían tener un carácter muy distinto: más penitencial en la zona oriental, más festivo e informal en la Montaña Húmeda, en forma de ordenada y jerarquizada comitiva en la Zona Media, etcétera. Sin embargo, nunca faltaban las prácticas de religiosidad popular y de comensalidad que resultaban fundamentales para su función de rituales de reproducción de identidad colectiva²⁸. Características extensibles a otras fiestas religiosas populares, como las propias fiestas patronales, con sus celebraciones litúrgicas, en las que, al igual que en muchas romerías, las autoridades civiles y eclesiásticas ocupaban siempre un lugar preeminente, con lo que se sancionaba el orden social y la propia unión entre Estado e Iglesia. Orden jerárquico que también se manifestaba en procesiones como las de Semana Santa, la del Corpus, o las que se realizaban durante las misiones populares, lo que debía contribuir también a afianzar simbólicamente el orden social jerárquico.

Otras procesiones interesantes eran las que se daban con ocasión de los numerosos conjuros, rogativas y bendiciones que se hacían para que el clima respetase los campos. Las rogativas, que se realizaban bien de cara a la primavera o bien en torno a la fiesta de la Asunción, consistían en unas procesiones, normalmente hasta alguna ermita, en las que se rezaban o cantaban una serie de letanías. Los conjuros los solía hacer en la puerta de la iglesia el párroco, acompañado por el toque de campanas, diariamente desde la Cruz del 3 de mayo hasta la del 14 de septiembre. Por el cuestionario de parroquias de 1928 sabemos que muchos ayuntamientos pagaban una cantidad fija al párroco por realizar estos conjuros. En algunos casos todavía con *robos* de trigo²⁹.

En muchas fiestas católicas era característica la mezcla de celebraciones religiosas y profanas. Por ejemplo, espectáculos taurinos en la fiesta del Corpus. La principal excepción era la Semana Santa, época en la que cualquier celebración profana estaba vedada. Durante esos días tenían lugar las funciones más eminentemente penitenciales del año. Las procesiones de Semana Santa eran uno de los hitos fundamentales del año cristiano. En ellas jugaban un importante papel las cofradías y hermandades que se encargaban de llevar

27. Baleztena, D. y Astiz, M. Á.: *op. cit.*, p. 112 y 1919-219; Pascual y Hermoso de Mendoza, J. M.: *Una página de nuestra Historia*; Iribarren, J. M.: *De Pascuas a Ramos*, p. 55-57.

28. Caro Baroja, J.: *Los vascos*, p. 281-282; Homobono, J. I.: *San Urbano de Gaskue*, y Usunáriz, J. M.: *Romerías y rogativas*. De tipo penitencial destacan los *cruceros* de Roncesvalles, Ujué, Izaga o la Trinidad de Lumbier. Los bailes habituales de las de tipo más festivo fueron prohibidos en la posguerra.

29. Aunque a veces los feligreses no pagaban muy gustosos. Así, el párroco de San Martín de Améscoa se quejaba de que «cada vecino da el peor trigo que tiene» (ADP, caja 319, San Martín de Améscoa).

los pasos. Aunque ya habían desaparecido los dramáticos disciplinantes de la Edad Moderna, el carácter penitencial seguía patente por medio de ayunos y otras penitencias menores, además de suspenderse todo el ocio profano.

La lúgubre teatralidad de los actos de Semana Santa es un recuerdo recurrente entre quienes vivieron estos años: iglesias oscuras en un silencio roto por el estrépito de carracas en el momento de la muerte de Cristo, vía crucis por las noches, barrocas procesiones, crespones morados y velos de luto cubriendo los retablos e imágenes que se descorrían el Domingo de Pascua... y los sermones encargados de dotar de un significado claro a todo aquello, destacando el de las Siete Palabras en Viernes Santo. Todo ello formaba parte de un ciclo que le daba sentido año tras año: desde la penitencia de los actos de Cuaresma como preparación para la Semana Santa y el cumplimiento pascual, hasta la euforia de las alegres celebraciones del Domingo de Resurrección. Un sentido que sería fácil trasladar en un símil al plano temporal durante los atribulados tiempos republicanos, comparando el sufrimiento de los católicos con un doloroso Viernes Santo que había que pasar para llegar al Domingo de Pascua.

En todos estos actos extendidos a lo largo y ancho de la geografía navarra encontramos una religiosidad popular que, en líneas generales, podemos considerar ya formalizada, controlada e integrada en la estructura eclesiástica. La Iglesia católica había conseguido encauzar las motivaciones utilitarias que caracterizaban muchas prácticas populares dentro de los cultos oficiales católicos. Las preocupaciones por la salud de los campos y de las personas encontraban refugio en las romerías a unas ermitas subordinadas a las parroquias, y en las que se realizaban cultos semejantes, a cargo del mismo clero que realizaba también las rogativas para suplicar la llegada de la lluvia, los conjuros para evitar las tormentas, las bendiciones de campos, etcétera. De la misma manera que la literatura devocional realizada por clérigos se encargaba de formalizar las devociones populares de acuerdo con la ortodoxia católica.

En cualquier caso, no parece ser la ortodoxia doctrinal el hecho decisivo a la hora de que la Iglesia aceptara o no una determinada práctica religiosa. Más importante se antoja que dicha práctica pudiera ser controlada por el clero. Las prácticas supersticiosas no preocupaban demasiado mientras estuviesen integradas en la estructura eclesial, o mientras no rebasasen el ámbito íntimo del individuo. El problema principal lo suponían aquellas prácticas en las que alguien ajeno al clero se erigía en mediador con lo divino³⁰. Era el caso

30. Prácticas supersticiosas como sumergir la imagen de algún santo en agua para que lloviese todavía seguían presentes en algunos pueblos navarros (Caro Baroja, *op. cit.*, p. 282; Usunáriz, J. M.: *op. cit.*, p. 501-503). José Luis García (*El contexto de la religiosidad popular*) presenta dos prácticas recogidas en Asturias, una

de algunos «curanderos» y «brujas», pero sobre todo el de algunos videntes protagonistas de las apariciones que se venían sucediendo desde mediados del XIX en el mundo católico. La sumisión o rebeldía de los videntes respecto a las autoridades eclesiásticas era un factor fundamental para que la Iglesia aceptase o no la veracidad de esas apariciones.

Tampoco inspiraba mucha confianza a la jerarquía eclesiástica que esa labor de mediación la hicieran miembros del clero pero femeninos, como Soledad de la Torre y su Obra de *Sacerdotes Niños*, que pretendía la santificación del clero a través de una vuelta a la inocencia de la infancia. Desde su convento de clausura en Betelu, esta monja mística llegó a ejercer una gran influencia sobre importantes cargos eclesiásticos navarros, como el entonces rector del seminario Néstor Zubeldia o el vicario Bienvenido Solabre. De hecho, esta «insólita sumisión de sacerdotes varones a una mujer» llegó a considerarse excesiva y el movimiento fue condenado en 1924³¹.

Habría que añadir también la amenaza que suponían nuevas creencias puestas de moda desde finales del XIX como el espiritismo, muy denunciado en los años treinta por el semanario diocesano *La Verdad*. En cualquier caso, estamos hablando de fenómenos marginales que no suponían ninguna amenaza seria para la autoridad del clero navarro.

Este proceso de control de la religiosidad popular lo había iniciado la Iglesia católica de forma sistemática desde el concilio de Trento, en el contexto de la lucha con el protestantismo. Por lo que se había desarrollado «en dos frentes»: por un lado, tenía que «purificar» la cultura popular de «supersticiones»; pero, por otro lado, tenía que combatir los «errores» de los protestantes, que habían puesto en marcha una depuración de la cultura popular aún más radical. Esto hizo que la Iglesia no renunciase completamente a la utilización de algunos elementos de la religiosidad popular en su pugna con el protestantismo. Las imágenes y los rituales podían ser muy útiles para atraerse a las clases populares. De la misma manera, cuando en la época contemporánea la Iglesia se encuentre ante una lucha aún más feroz con las distintas ideologías secularizadoras, tampoco dudará en echar mano de las liturgias tradicionales o la familiaridad con algunas devociones que caracterizaban la religiosidad popular para engrosar las filas de la nueva cruzada³².

condenada por la Iglesia y la otra aceptada: ambas eran similares y respondían a las mismas creencias, la única diferencia es que la condenada no la realizaba un sacerdote sino una mujer.

31. Aunque la madre Soledad siguió manteniendo contacto con algunos sacerdotes hasta su muerte en 1933. Véase Goñi Gaztambiede, J.: *Historia de los obispos*, p. 709-752, y Christian, W.: *Las visiones de Ezkioga*, p. 233-237.
32. Una visión global de este proceso de control en Burke, P.: *La cultura popular*, p. 295-342. Para su concreción en Navarra véanse las obras ya citadas de Caro Baroja o Usunáriz.

En cualquier caso, aunque las fiestas religiosas populares resultaran fundamentales en la identidad colectiva de los navarros, tampoco suponían una gran oportunidad para el adoctrinamiento de los fieles. Es más, la participación en esos rituales populares puede hacerse exclusivamente como adhesión a esa identidad, aunque no se comparta su contenido religioso, como lo prueba su vigencia en la secularizada sociedad de nuestros días. Las principales oportunidades de adoctrinamiento directo que tenía el clero no estaban tanto en la «religiosidad popular» como en la «oficial», es decir, en los rituales no solo formalizados sino creados directamente por la Iglesia.

1.2. Nuevas devociones para una nueva identidad católica

Paralelamente a estos procesos de control y utilización de la religiosidad popular, la Iglesia fue promocionando una serie de nuevas devociones con un carácter más universal que las tradicionales devociones locales que habían predominado hasta entonces. En la época de la Contrarreforma fueron san Ignacio de Loyola, santa Teresa de Jesús, santa María Magdalena, san Juan Nepomuceno, san Isidro, san José... la mayoría con las críticas protestantes en el punto de mira³³.

Muchas de estas devociones seguirán vigentes en la época contemporánea, pero con nuevos matices. Santa Teresa de Jesús se convirtió en la santa de la «raza» española, en un proceso que culmina en el franquismo pero que venía de mucho antes. Además, santa Teresa sería también un modelo de género: representaba el espíritu de celda frente al modelo masculino encarnado en el monje guerrero Ignacio de Loyola. El fundador jesuita fue otra de las devociones contrarreformistas que se revitalizaron en estos años, con claras connotaciones belicistas que podían ser interpretadas como antiliberales. Así, por ejemplo, en la popular *Marcha de San Ignacio*: «...de Luzbel las legiones se ven ya marchar, y sus negros pendones el sol enlutar. ¡Compañía de Jesús, corre a la lid! ¡A la lid! Del infierno la gente no apague tu ardor, que ilumina tu frente de Ignacio el valor. Ya voces escúchanse de trompa bélica y el santo ejército sin tregua bátese...». No hay que desdeñar la importancia de los cantos religiosos como transmisores de determinados valores sociales. Estos cantos eran omnipresentes: en la liturgia, en las peregrinaciones, en las procesiones, en las misiones... se cantaban unas letras en las que aparecía a menudo muy

33. Burke, P.: *op. cit.*, p. 328. Los dos primeros como paladines de la reforma católica, los dos siguientes para exaltar el sacramento de la penitencia cuestionado por los protestantes, y los dos últimos como modelo de hombres sencillos, piadosos y entregados a la voluntad de Dios.

explícita la idea de que el catolicismo estaba amenazado por un mundo hostil y era preciso defenderlo³⁴.

Además de san Ignacio y santa Teresa, también los fundadores de las demás órdenes religiosas seguían siendo objeto de devoción, pero en mucha menor medida. Entre estos santos que se ponían como modelo para el clero podemos citar a san Francisco de Asís, fundador de los franciscanos, a quien Pamplona levantó una estatua y le consagró una plaza en presencia del «bizarro general Primo de Rivera»³⁵; san Francisco de Sales, fundador de la orden de la Visitación; san Alfonso M^a Ligorio, fundador de los redentoristas, cuyas meditaciones eran muy leídas; san Bernardo de Claraval, fundador del Císter y predicador de la segunda cruzada; san Juan Bosco, fundador de las congregaciones de los Salesianos y de María Auxiliadora; o Antonio M^a Claret, confesor de Isabel II y fundador de los corazonistas o claretianos, que fue beatificado en 1934.

A partir del siglo XIX, se promocionarán otras devociones de carácter aún más universal y con un claro cariz político antiliberal. Estas nuevas devociones se centrarán en las figuras de Cristo y de la Virgen. La más importante de las asociadas a la figura de Cristo será la del Sagrado Corazón de Jesús, con la que estaban directamente relacionadas las devociones eucarísticas y la de Cristo Rey, esta última potenciada especialmente a partir de los años veinte. Pero tanto o más importantes fueron las devociones marianas, que en sus distintas advocaciones locales estaban ya muy arraigadas en la religiosidad popular. Ahora se potenciarán otras advocaciones más universales, que caracterizan lo que se ha llamado la «edad mariana», que iría desde la proclamación del dogma de la Inmaculada en 1854 hasta la del dogma de la Asunción en 1950.

La expansión de estas nuevas devociones se produjo fundamentalmente durante los pontificados de Pío IX (1846-1878), León XIII (1878-1903) y Pío X (1903-1914). Tan diferentes en otras cosas, estos tres papas coincidieron en la potenciación de estas nuevas formas de piedad, que se consideraban más apropiadas para hacer frente a los retos de la sociedad moderna. Por un lado, intentaban ser devociones más interiorizadas, impulsando una piedad individual que hacía hincapié en la emotividad frente a las pretensiones racionalistas modernas. Lo que además encajaba bien con el individualismo de la propia sociedad liberal, a la que se trataba de combatir pero en la que los católicos ya

34. La identificación de Teresa con los mitos de la «hispanidad» y de la «raza» se produce en las primeras décadas del siglo XX potenciando una serie de elementos que estaban presentes ya en la tradición barroca. Véase Febo, G.: *La Santa de la Raza*. Una versión ampliada en *Ritos de guerra y de victoria*. La letra de la *Marcha de San Ignacio*, reproducida en múltiples estampas, puede verse en BOP, 1934, p. 261-262.

35. BOP, 1927, p. 554.

estaban inevitablemente inmersos. Pero quizá la principal novedad que incorporaban estas devociones era la demanda de hacer público testimonio de ellas. Ambas características eran los ejes principales de la nueva literatura devocional que tan profusamente se comenzó a divulgar.

Su producción y distribución estaba principalmente en manos del clero. No se puede entender la tremenda difusión que tuvieron estas nuevas devociones sin la proliferación de folletos y estampas que se registró gracias a innovaciones técnicas que abarataron su producción y permitieron su distribución masiva. Se daba por tanto la paradoja, ya señalada por varios autores, de que la modernización técnica era utilizada al servicio de unos mensajes frontalmente contrarios a los nuevos valores que traía la modernidad. La gran movilización católica que se produjo desde finales del XIX tampoco puede entenderse sin el papel de los nuevos medios de transporte o de la prensa, hasta llegar a la utilización de formas modernas de protesta como la manifestación o la recogida de firmas. Podemos decir que los católicos no eran realmente antimodernos, sino que solo se oponían a algunos aspectos de la modernidad (singularmente la secularización) y no dudaron en «modernizar» sus medios para luchar contra ellos³⁶.

En el Estado, la expansión de estas devociones fue una parte fundamental del «renacimiento católico» que se dio a partir de la Restauración. La llevaron a cabo fundamentalmente las órdenes y congregaciones religiosas: a través de sus predicaciones, sobre todo en las misiones parroquiales; a través de las muchas asociaciones que crearon y dirigieron, y a través también de múltiples publicaciones (revistas, devocionarios, estampas, hojas, folletos, etcétera), así como de medallas y distintos formatos de imágenes³⁷.

Otro importante factor propagador fue la celebración de sus fiestas particulares, algunas de las cuales fueron elevadas por la Iglesia al rango de las mayores fiestas del año, como la del Sagrado Corazón de Jesús el viernes siguiente a Pentecostés o la de la Inmaculada Concepción el 8 de diciembre. En muchos pueblos se traían predicadores y confesores extraordinarios para esas fechas y se hacían comuniones generales. Y además de esos días señalados, se dedica-

36. Véase al respecto Botti, A.: *Cielo y dinero*, Fouilloux, É.: *Iglesia Católica y mundo moderno* o Blackbourn, D.: *The Catholic Church in Europe*.

37. Cada orden difundía sus devociones, símbolos y asociaciones particulares: los jesuitas el Sagrado Corazón de Jesús y las congregaciones marianas, los capuchinos el Vía Crucis y la Orden Tercera, los carmelitas el escapulario del Carmen y la Cofradía del Niño Jesús de Praga, los paúles la Medalla Milagrosa, los redentoristas la Virgen del Perpetuo Socorro, los dominicos la del Rosario, los claretianos el Corazón de María... La mayor parte de las nuevas asociaciones religiosas estaban ligadas a estas nuevas devociones: el Apostolado de la Oración al Sagrado Corazón de Jesús, la Adoración Nocturna a la eucaristía, las congregaciones marianas a la Virgen... Mientras que las asociaciones más antiguas, las cofradías, estaban mayoritariamente ligadas a devociones de la Contrarreforma.

ban meses enteros a alguna devoción en concreto, como el de junio al Sagrado Corazón, el de mayo a la Virgen o el de octubre al Rosario. Meses durante los que se celebraban abundantes novenas, procesiones, rosarios, oraciones colectivas como las *flores de mayo*, y todo tipo de actos litúrgicos.

En las pastorales de los obispos que convocaban a la celebración de estas fiestas se insistía en la necesidad de hacer profesión de fe católica. Y es que ese empeño por hacer públicas las creencias era una de las principales características de este nuevo panorama devocional. Las devociones tradicionales ya tenían un importante lugar público, aparte de en las iglesias, en hornacinas de calle. Las nuevas devociones tampoco se limitarán al recinto privado y se extenderán de muchas maneras por los espacios públicos. Singularmente, el Sagrado Corazón de Jesús, cuya imagen se reprodujo en placas de esmalte o metal en las puertas y las fachadas, y en efigies entronizadas en hogares, fábricas, escuelas, locales de asociaciones, plazas, ayuntamientos y otros edificios públicos. Además, por supuesto, de otras muchas imágenes de crucificados, vírgenes o santos ligados a identidades más regionales o locales. Sin olvidar tampoco la proliferación de símbolos que portaban muchos católicos, especialmente los miembros de asociaciones ligadas a estas nuevas devociones, como la medalla de las Hijas de María u otras diversas insignias.

Durante la última etapa de la monarquía alfonsina, los poderes públicos españoles se mostraron especialmente proclives a la entronización de estos emblemas confesionales. Una disposición que contrastará profundamente con las restricciones de la República, cuando muchos de estos símbolos sean retirados provocando airadas protestas en muchos lugares. Asistimos pues a una lucha por ocupar el espacio público, que había comenzado ya a partir de los enfrentamientos entre clericales y anticlericales que se dieron a principios de siglo en torno a la política secularizadora de los gabinetes liberales. Las imágenes religiosas, bien implantadas en la calle, bien sacadas procesionalmente, se convertían en auténticos símbolos políticos en defensa de los privilegios (derechos, desde su punto de vista) de la Iglesia española. Como afirma Julio de la Cueva, estas nuevas devociones «proporcionarían poderosos símbolos nucleadores de la movilización contrasecularizadora» y serían fundamentales en la formación de una identidad católica más «militante», en el sentido de dispuesta a dar testimonio, e incluso «martirial», dispuesta al sacrificio³⁸.

Así pues, las nuevas devociones y doctrinas ligadas a ellas trataron de impulsar una religiosidad más interiorizada y a la vez más militante. Pero que

38. Cueva, J.: *Católicos en la calle*, p. 61 y 75-76.

seguía dando mucha importancia a la oración y a «la repetición automática e intensiva de actos litúrgicos». Lo cual, unido al hecho de que la inculcación de la doctrina católica se basase en un «doctrinarismo catecismal», carente de toda reflexión libre, ha llevado a afirmar que se trataba de una religión «más de practicantes que de creyentes»³⁹. Además, esta doctrina iba acompañada de un rígido puritanismo moral que chocaba con las nuevas libertades, y de un conservadurismo social que identificaba a la Iglesia con la defensa de los intereses de las clases dominantes. Esto hacía que esta nueva identidad católica militante solo fuera aceptada por aquellos sectores más predisuestos, sobre todo el propio clero. Mientras que aquellos que no estaban ya convencidos seguían en la indiferencia.

Las renovadas pretensiones de universalidad del catolicismo se reflejaron también en la importancia que cobraron las «misiones de infieles», la tarea de sacar a los pueblos del mundo de las «tinieblas del error». Desde distintas órdenes religiosas se crearon multitud de asociaciones y revistas para mantener a la gente informada de su trabajo misional, ya que este dependía en gran parte de nuevos donativos y vocaciones. A través de esta propaganda se proporcionaba a la figura del misionero una aureola, un estatus social muy elevado. Además estaba fuera, lejos del posible juicio de los de aquí. Era uno de los principales ejemplos del «navarro ilustre», el que triunfa más allá de la muga, cuyo paradigma era precisamente san Francisco Javier, santo fundamental en el panorama devocional navarro.

Las misiones estaban sostenidas por el clero regular, pero también desde los obispados se llevaron a cabo muchas iniciativas para fomentarlas. Sobre todo las Obras Misionales Pontificias, a las que el papa Pío XI dio prioridad sobre las propias de cada congregación. Una tarea en la que se destacaron las diócesis de Vitoria y Pamplona, especialmente a partir de los años veinte, en que hay una verdadera «explosión» de organizaciones, publicaciones y fiestas misionales. Estas fiestas solían protagonizarlas los niños. En muchos lugares se les disfrazaba y se les enseñaban cantos de este tenor: «Mirad, en China los padres sin entraña al pobre niño dan muerte cruel. Niño cristiano, protege al infiel». En 1926, el entonces obispo de Pamplona, Mateo Múgica, había creado el Consejo Diocesano de Misiones, al que se fueron uniendo todas las parroquias. Se organizaban con frecuencia cursillos misionales y se realizaban múltiples colectas⁴⁰.

39. García de Cortázar, F. y Lorenzo, J. M.: *Los papas y la Iglesia del siglo XX*, p. 64.

40. Álvarez Gila, O.: *Las misiones católicas y los vascos; La Diócesis de Pamplona por las misiones*; testimonio de José M^a Osés.

Las devociones del Sagrado Corazón de Jesús y su derivación de Cristo Rey eran probablemente las que tenían un carácter político antiliberal más marcado. Ambas estaban ligadas al concepto del reinado social de Cristo, que en última instancia reivindicaba la preeminencia de la Iglesia no solo en cuestiones espirituales sino también en el orden temporal. El Sagrado Corazón de Jesús, que podía representarse solo (en llamas o rodeado por una corona de espinas) o dentro de una imagen de Jesús (normalmente hipertrofiado y en el centro), era una devoción que se había popularizado en Francia a raíz de las visiones de la mística Marguerite Alacoque a finales del xvii. Su mensaje original era básicamente el amor de Cristo a los hombres, pero desde la Revolución de 1789 se ideologizó y se vinculó al integrismo político, identificándose con la necesidad de expiación de las faltas cometidas contra la Iglesia por sus nuevos enemigos. Los contrarrevolucionarios de la Vendée lo utilizaron como distintivo. Su principal plasmación fue la Basílica del Sacre Coeur de Montmartre, construida por suscripción popular justo después de la Comuna de París de 1871⁴¹.

En España la propagaron los jesuitas ya desde el siglo xviii, especialmente a partir de la visión del padre Bernardo de Hoyos en 1733 en Valladolid, según la cual Cristo le reveló la conocida como «Gran Promesa»: «Reinaré en España y con más veneración que en otras muchas partes». Fórmula que sería difundida junto a la devoción del Sagrado Corazón en una versión aún más contundente, al suprimirse el término «muchas». En la propagación inicial de esta devoción se destacaron dos influyentes predicadores jesuitas: el tafallés Pedro Calatayud y el guipuzcoano Sebastián de Mendiburu. Ya en el siglo xix, los jesuitas crearon los principales instrumentos propagadores: la asociación del Apostolado de la Oración y su órgano de prensa, *El Mensajero del Corazón de Jesús*. La versión española de esta publicación fue creada en 1886 y llegó a ser una de las revistas religiosas más difundidas, destacándose desde sus inicios por su carácter antiliberal⁴².

El cariz político antiliberal del Sagrado Corazón de Jesús era evidente. Entronizarlo en una casa, o sobre todo en lugares públicos, era un símbolo de teo-

-
41. Sobre la devoción al Sagrado Corazón en Francia, véase Jonas, R.: *France and the Cult*. Francia era en esa época el referente cultural que más influencia ejercía sobre España. La influencia del catolicismo francés sobre el español es patente en el terreno devocional, litúrgico y social, pero no tanto en el teológico. En las zonas vasco-navarra y catalana, este influjo se vio acentuado por la cantidad de congregaciones francesas que se establecieron en ellas tras la migración provocada por la nueva ley de asociaciones francesa de 1901.
42. Cano, L.: *Acerca de Cristo Rey*, p. 176. Bidador, J.: *Sebastián Mendiburu y El jesuita tafallés Pedro Calatayud*. Lannon, F.: *Privilegio, persecución y profecía*, p. 47. Cueva, J.: *Católicos en la calle*, p. 63-64.

cracia y de rechazo del pluralismo. Así lo veían tanto sus partidarios como sus detractores. Y esa ocupación del espacio público se había llevado a cabo sistemáticamente en campañas como la de colocación de placas en las fachadas en 1899 o la de entronización en los hogares puesta en marcha en 1914. Ciudades enteras se consagraban al Sagrado Corazón colocando grandes estatuas suyas y repitiendo la fórmula con la que León XIII le había consagrado la humanidad el último día de 1899. Unas campañas que tuvieron su momento culminante en 1919 en el acto de consagración de España al Sagrado Corazón en el Cerro de los Ángeles, supuesto centro geográfico de la península. Acto del que haría gala Alfonso XIII en su visita al papa poco después del golpe de Primo de Rivera⁴³.

En Navarra, desde el obispado de Mateo Múgica, todos los años se enviaba una circular llamando a preparar la conmemoración. No era fiesta oficial pero se pedía que se celebrase todo lo posible como si lo fuera. En las instrucciones del Apostolado de la Oración para la preparación de ese día en 1922, además de engalanar las fachadas de las casas o entronizar la imagen del Sagrado Corazón, se pedía encarecidamente que se hiciese gala de fe católica: «confesadle en el templo y en la calle, y en privado y en público [...] ostentad su medalla; proclamadle Rey; cantad...». Es decir, se pedía que la devoción traspasase los muros de la creencia íntima y se hiciese profesión pública de la identidad católica militante de los que trabajaban «por el reinado del Corazón de Jesús», porque «solo Jesucristo es la solución de todas las dificultades»⁴⁴.

Además, Múgica llevó a cabo varias iniciativas con el objeto de propagar esta devoción. Logró que Pamplona y muchos pueblos se consagraran al Sagrado Corazón de Jesús, siguiendo la fórmula leída por Alfonso XIII en 1919, como habían indicado los arzobispos metropolitanos. La consagración de Pamplona la reeditó solemnemente el alcalde Leandro Nagore en junio de 1925 en la catedral, tras una pomposa procesión presidida por el nuncio Tedeschini. El Boletín del Obispado se congratulaba del grandioso y «espontáneo» recibimiento otorgado al nuncio por el pueblo navarro. La «espontaneidad» es un argumento recurrente en las reseñas de estos actos, ya que venía a significar que el pueblo no hacía sino aquello que le era natural. «Apenas puede decirse que hubo labor de preparación. Solo se hizo la necesaria, la indispensable, *la labor de rigor*». El obispo dirigió «a las Autoridades, a todas las entidades de la Ciudad,

43. Cueva, J. *El rey católico*, 298-301. Cano, L. *Acerca de Cristo Rey*, p. 184 y 193. La imagen sería fusilada simbólicamente por unos milicianos en 1936. Tras la guerra, se dejaron las ruinas y se construyó otro monumento enfrente, pero cambiando la leyenda: en vez de «Reinaré», el nuevo lema sería «Reino en España».

44. BOP, 1922, p. 193.

a los religiosos, a los pueblos por donde iba a pasar el egregio Arzobispo de Lepanto, Nuncio Apostólico de Su Santidad, amables cartas de invitación para recibir, festejar y rendir homenaje de respeto y de amor a tan noble huésped». Por otra parte, la prensa de Pamplona publicó con «absoluta unanimidad» un artículo en el que se decía que al estar el papa «prisionero» por la «cuestión romana», la visita del nuncio equivalía a la del propio pontífice. Y se refería también al gran recibimiento que la ciudad de Zamora acababa de ofrecer al nuncio, apostillando: «¿Quedará Pamplona en esto a la zaga de Zamora? Ni de Zamora ni de otra capital»⁴⁵.

En los años veinte se produjo también la difusión de una devoción derivada de la del Sagrado Corazón y que tendría unas implicaciones políticas aún más claras y combativas: la de Cristo Rey. El principal espaldarazo pontificio a esta devoción lo dio el papa Pío XI a través de su encíclica *Quas Primas* en 1925. Al parecer, el papa Ratti no pretendía potenciar una devoción tan ligada a un nacionalismo confesional autoritario como había ocurrido con la del Sagrado Corazón, sino que en esta encíclica trató de desarrollar la doctrina del Reinado de Cristo como un Estado confesional construido desde abajo, fundamentalmente a través de la Acción Católica⁴⁶.

Sin embargo, la interpretación predominante en la Iglesia española, empezando por la propia jerarquía, sería algo distinta. Cristo Rey «significaba para España el mantenimiento de su identidad católica, de la cual dependía su realidad nacional y sus posibilidades de recuperar la grandeza perdida», lo que implicaba que la autoridad civil tenía la obligación de imponer la confesionalidad a la sociedad desde arriba. Una interpretación que además encontraba un contexto político muy favorable en la dictadura de Primo de Rivera. Así que el Reinado de Cristo fue instrumentalizado como mito político, que además, a través de la «Gran Promesa», en España tenía el aire de mito del pueblo elegido. En las pastorales de estos años podemos encontrar múltiples ejemplos de esta interpretación. Por ejemplo, para el arzobispo de Valladolid, el vizcaíno Remigio Gandásegui, la Promesa aseguraba a España «la gloria de ser la porción escogida de vuestro Reino en la tierra»⁴⁷.

45. BOP, 1925, p. 363-382. Por si fuera poco, el alcalde de Pamplona hizo pregonar un bando en el mismo sentido.

46. El objetivo principal era combatir el laicismo, «la peste de nuestra época», para lo que pedía «que todo el Estado se ajuste a los mandamientos divinos y a los principios cristianos en la labor legislativa, en la administración de la justicia y finamente en la formación de las almas juveniles». Pero lo hacía con unos tintes casi internacionalistas, al pretender que la solidaridad cristiana ayudase a superar las diferencias nacionales. Cit. en Cano, L.: *op. cit.*, p. 189-194.

47. *Ibid.*: p. 181 y 176. Este carácter mesiánico-patriótico era mucho más prominente en la devoción española al Reinado de Cristo que en la francesa o la italiana. Febo, G.: *La Santa de la Raza*, p. 52.

Pero esta evidente carga nacionalista, que compartía con otras devociones como la de la Virgen del Pilar, conllevaba también un significado claramente contrarrevolucionario. Ya los *cristeros* mexicanos, tan frecuentemente elogiados como mártires en los medios católicos españoles, tenían el «¡Viva Cristo Rey!» como grito de guerra. El mismo que se extendería entre los católicos navarros como muestra de oposición al laicismo republicano. Hilari Raguer ilustra certeramente el significado de esta exclamación a través de la carta con la que una monja respondió a un familiar: «A tu ¡Viva la República! contesto con un ¡Viva Cristo Rey! y ojalá pueda un día repetir ese viva en la guillotina»⁴⁸.

Para celebrar esta realeza, no se dudaba en ligar la liturgia a los símbolos de la monarquía. Así, la *Marcha Real* española sonaba en las misas en el momento climático de la consagración de la hostia, y también en ceremonias como las entronizaciones del Sagrado Corazón o las coronaciones de estatuas de la virgen, aunque estas se extendieron más en la posguerra. También se tocaba en otras funciones como la Bajada del Ángel que se hacía el Domingo de Resurrección en Tudela, acto que se suspendió durante la República⁴⁹.

La Iglesia intentó dar a la festividad de Cristo Rey, que Pío XI estableció para el último domingo de octubre, tanta solemnidad como a la del Sagrado Corazón. Así, al año siguiente de establecerse, el obispo Múgica pedía a Pamplona una celebración equiparable a la de junio: «resuenen en todas partes himnos jubilosos, adórnense con imágenes, escudos, colgaduras, banderas, flores y luces los edificios públicos y las casas particulares; asistan cuantos puedan, sacerdotes y seglares a la *Gran Promesa* de la Misa Pontifical y sermón a Santa María de Pamplona y a los cultos de sus respectivos pueblos...»⁵⁰. En los pueblos, sin embargo, esta nueva fiesta aún tardaría algo en imponerse. En el cuestionario de 1928, prácticamente todos los párrocos dicen celebrar solemnemente las fiestas del Sagrado Corazón y de la Inmaculada, pero son todavía pocos los que mencionan la de Cristo Rey.

Dentro de las devociones derivadas del culto a la figura de Cristo podríamos incluir las devociones eucarísticas. El sacramento de la eucaristía es el eje central

48. Raguer, H.: *La pólvora y el incienso*, p. 59-60.

49. Según Lannon (*Privilegio, persecución y profecía*, p. 50), «la simbiosis entre la religión y la política en España ha sido tan completa, que los católicos practicantes no han sido conscientes de los mensajes implícitos en los actos religiosos», aunque la República los haría más explícitos. Iribarren (*op. cit.*, p. 232-234) cuenta la anécdota de tres mujeres tudelanas que tuvieron que comparecer ante el alcalde republicano «acusadas de haber cantado, en son de *trágala*, la *Marcha Real*», y se defendieron diciendo que «nosotras no cantábamos la *Marcha Real*. Estábamos cantando la *Bajada del Ángel*». También el párroco de Ustés, significado carlista, cantaba alabanzas a la Virgen con la música de la *Marcha Real*, según se denunciaba en *¡¡Trabajadores!!* (Trab) 23-6-1933.

50. BOP, 1927, p. 570.

de la liturgia católica, el momento culminante del ritual colectivo fundamental que es la misa, y como tal, estaba presente en prácticamente todas las celebraciones católicas: tanto en las fiestas tradicionales como en las nuevas, en las de las asociaciones católicas, en los actos de desagravio, en los lugares donde se dieron apariciones... Incluso había una importante fiesta de exaltación específicamente eucarística, como era el Corpus Christi, fiesta instituida en el siglo XIII y potenciada a partir de Trento, que en Navarra tomó muchos elementos festivos paganos. En las fiestas católicas más solemnes nunca faltaban las comuniones generales, que al ser además «ocasiones para la manifestación colectiva», desde la lucha contra el laicismo liberal de principios de siglo se convirtieron en auténticas «demostraciones de fuerza católica». Pero además, la eucaristía también servía para «fomentar una identidad católica más sentida e interiorizada». Sobre todo desde que Pío X trató de promover la frecuencia de sacramentos, especialmente la comunión, con el objetivo de aumentar la presencia de lo sagrado en la cotidianidad de los católicos. Para ello, una de las primeras medidas de su pontificado fue promulgar «una normativa obligacionista de cumplimientos mínimos y amenazas escatológicas», y para facilitar su observancia se eliminaron algunas de las exigencias existentes para comulgar, como haber confesado y ayunado antes. Pío IX rebajó además a los siete años la edad para realizar la primera comunión, otra fiesta de exaltación eucarística, cuyo aparato ceremonial debía resultar muy impresionante para los niños de entonces⁵¹.

Además, se extendieron devociones, rituales y asociaciones directamente encaminadas a fomentar el culto a la eucaristía. Asociaciones como el Apostolado de la Oración, las Marías de los Sagrarios, las congregaciones del Santísimo Sacramento, diferentes guardias de honor o la Adoración Nocturna; y prácticas como la de los nueve *primeros viernes* al Sagrado Corazón, cuyo origen estaba en las visiones de Marguerite Alacoque, u otras similares como la Minerva los terceros domingos de mes o los jueves eucarísticos, tenían como principal objetivo la comunión frecuente o el acompañamiento, mediante visitas o vigili­as, de la eucaristía expuesta en el sagrario. La relación entre la devoción eucarística y la del Sagrado Corazón de Jesús era muy estrecha. Así, uno de los actos que más se potenciaron desde principios de siglo fueron las comuniones generales en desagravio por las ofensas cometidas contra el Sagrado Corazón. Actos que empezaron precisamente en el Sacre Coeur de París.

51. Cueva, J.: *Clericalismo y movilización católica*, p. 41. Cortázar, F. y Lorenzo, J. M.: *op. cit.*, p. 64. Durante la misa se realizaba la consagración de la eucaristía, lo que es propiamente la comunión hasta el concilio Vaticano II se daba después.

La jerarquía eclesiástica se esforzó por extender estas prácticas, sobre todo en su papel de desagravio. El obispo Mateo Múgica ordenó que durante la exposición de la eucaristía se rezasen «las alabanzas en reparación de las blasfemias, bien en castellano o bien en vasco»⁵². También los párrocos trataron de fomentar la frecuencia de la comunión. Al preguntárseles por los medios utilizados para ello, señalaban entre los más habituales los medios pastorales tradicionales, como la predicación y el confesionario, pero también las asociaciones en cuyos estatutos se establecía una comunión general periódica.

Otro medio importante de promover estas nuevas devociones fueron los múltiples congresos eucarísticos que se realizaron desde finales del XIX, en los que se buscaba la presencia de gobernantes para simbolizar la unión entre Iglesia y Estado. Un buen ejemplo del carácter político que podían adquirir estos congresos fue el internacional celebrado en Madrid en 1911, al que asistió el rey Alfonso XIII, en plena polémica por las medidas laicistas de Canalejas.

Al ser la eucaristía el centro de todas las ceremonias, se hacía indispensable el papel del clero, ya que los sacerdotes eran los únicos que podían administrarla. Esta dependencia ya se había extendido a casi todas las formas de devoción tradicional y clérigos eran también los que dirigían las asociaciones piadosas. Además, mediante esa focalización en la eucaristía se trataba de dar un nexo común a todas esas nuevas y viejas devociones dispersas, recordando el elemento central de la fe católica para evitar la idolatría a las devociones concretas. Sin embargo, ese peligro, que era señalado por algunos teólogos, no siempre se evitaba. Para muchos creyentes, las nuevas devociones podían tener el mismo carácter milagrero y protector que las antiguas. Especialmente las devociones marianas o las ligadas a los santos. De hecho, se intentó ligar las marianas a las cristológicas precisamente para evitar esa idolatría. Pero incluso una devoción en principio más abstracta como era la del Sagrado Corazón de Jesús también podía ser objeto de los mismos hábitos religiosos populares.

Así, las imágenes del Sagrado Corazón que se colocaban en las casas cuyas familias se consagraban a él solían hacer las veces de capilla familiar con la imagen sagrada a la que pedir protección. Pero quizá el ejemplo más claro de esta tradición serían los «detentes», escapularios que los requetés carlistas llevaron durante la guerra con la imagen del Sagrado Corazón de Jesús y el lema «Detente Bala que el Corazón de Jesús está conmigo». El escapulario del Carmen y la tarjeta de cumplimiento de los *primeros viernes*, que para el clero tenían un significado principalmente escatológico para asegurar la salvación

52. BOP, 1924, p. 216-217.

tras la muerte, eran utilizados a menudo como meros amuletos. A las estampas y escapularios se les rezaba en casa e incluso eran tomados a menudo como auténticos objetos talismán con un carácter milagrero y protector, lo cual era inducido además por muchos novenarios, devocionarios y otros escritos que difundían todo tipo de sucesos sobrenaturales acaecidos por intercesión de estos objetos devocionales.

Este tipo de religiosidad popular con pretensiones mágicas seguía muy presente pero amoldada a los nuevos tiempos. En las muchas revistas católicas que proliferaron en esos años podemos encontrar múltiples ejemplos. Revistas como *La Obra Máxima* o *El Mensajero del Corazón de Jesús* contaban con una especie de sección de «exvotos», similares a los que se solían colocar en las iglesias y ermitas. Devotos, y sobre todo devotas, escribían en estas secciones pidiendo algún favor divino, a veces prometiendo una donación si se cumplía, o dando las gracias por alguno ya cumplido.

Devociones marianas

El otro gran bloque de nuevas devociones estaba ligado a la figura de la Virgen María. Los cultos marianos estaban ya muy extendidos. La novedad a partir del siglo XIX es que, frente a la variopinta proliferación de advocaciones locales de tintes rurales (que siguieron siendo un componente fundamental de la religiosidad popular), se potenciaron otras de carácter más universal: el Corazón de María, la Milagrosa, la Virgen del Carmen, la del Rosario, la del Perpetuo Socorro, etcétera. Seguramente la principal fue la Inmaculada Concepción, cuya declaración dogmática en 1854 inauguró la llamada «edad mariana» con toda una declaración de principios frente a las pretensiones científicas del mundo moderno, que sería más explícitamente condenado por el *Syllabus* en 1864. La Purísima, como también se la llamaba, era una devoción muy extendida ya con anterioridad a la declaración del dogma, pero a partir del siglo XIX recibiría un nuevo impulso e incluso un nuevo sentido. Su popular iconografía, en contraposición con otras advocaciones marianas que hacían hincapié en la maternidad, simbolizaba la pureza: una adolescente casi niña vestida de azul y blanco pisando una serpiente que representaba el pecado, y más concretamente los pecados del mundo moderno contra los que luchaba la Iglesia. La Inmaculada sería un símbolo esperanzador en un mundo hostil, interpretado como la garantía del triunfo final de la Iglesia frente a sus enemigos⁵³.

53. BOP, 1924, p. 216-217.

Otra advocación mariana fundamental era la Dolorosa, que representaba la otra virtud que debían tener las mujeres: además de puras, debían ser madres abnegadas y sufridoras. Porque la Virgen, además de una poderosa figura mediadora entre los hombres y la divinidad, era un modelo a imitar por la feligresía femenina, un modelo imposible: virgen y madre. María seguía simbolizando la subordinación de la mujer al varón, ya que si era poderosa era por una gracia de un Dios varón, si María era algo lo era en tanto que «Hija del Padre, Madre del Hijo o Esposa del Espíritu Santo». Y su principal virtud era la obediencia, frente a la desobediencia simbolizada por Eva⁵⁴.

A las mujeres les correspondía una posición social totalmente subordinada al varón, su esfera era la privada (aunque en la excepcional coyuntura republicana se requerirá su colaboración en la esfera pública). Según la doctrina católica, las mujeres estaban destinadas a ser los «ángeles del hogar». En la encíclica *Quadragesimo anno*, Pío XI pedía que solo si la familia lo necesitaba, «las madres de familia presten su trabajo sobre todo en su casa o en lugares cercanos a la misma, atendiendo a los quehaceres domésticos», que «se vean obligadas a ejercer un trabajo lucrativo fuera de los muros domésticos [...] es un pésimo desorden que se debe eliminar»⁵⁵. Y por supuesto, a pesar de ese nuevo protagonismo mariano y de la feminización de la feligresía, la mujer siguió estando totalmente ausente de la estructura de poder eclesial.

Pero, al mismo tiempo, a pesar de esta posición de debilidad, las mujeres tenían una gran responsabilidad, porque eran el principal peligro de pecado, para ellas y, lo que era peor, para los hombres. «Las mujeres no tienen derecho alguno para ir por calles, paseos y plazas, etc., provocando tentaciones y pecados en los varones», decía una pastoral de Mateo Múgica, ya como obispo de Vitoria⁵⁶. Según los moralistas católicos el mundo moderno estaba acabando con la virtud de la obediencia femenina y la mujer era la principal culpable de la diabólica relajación de costumbres que se estaba produciendo, empezando por su propia forma de vestir. La Iglesia tenía obsesión por el cuerpo, sobre todo el femenino, como puerta del pecado. Y esto tenía una enorme influencia en la vida cotidiana de las gentes. Había que mantener una total separación de sexos. Incluso en la iglesia estaban claramente separados el sitio de los hom-

54. Molina, C.: *Madre inmaculada, virgen dolorosa*. Una mujer independiente seguía siendo algo inconcebible para la cultura católica de la época: «¡Ay de la mujer que no es más que bella o elegante, y no vale para esposa o madre o hija!», advertía el semanario diocesano *La Verdad* (14-8-1932).

55. BOP, 1931, p. 209.

56. Cit. en Díaz Freire, J. J.: *La reforma de la vida cotidiana y el cuerpo femenino*, p. 242.

bres y el de las mujeres (bien unos a cada lado de la nave o bien las mujeres en la nave y los hombres en el coro).

Conviene señalar también que la Virgen María no era el único modelo que se presentaba a las mujeres. Había multitud de vidas ejemplares de santas que trataban de extender los valores de inocencia, resignación y sacrificio⁵⁷. Quizá podemos destacar la influencia de santa Teresa del Niño Jesús o de Lisieux, carmelita que acababa de ser canonizada en 1925, iniciadora de la llamada «infancia espiritual», que en Navarra tuvo una derivación en la figura de Soledad de la Torre con sus *Sacerdotes Niños*.

Aunque las advocaciones marianas podían simbolizar mucho más. Si la Inmaculada era la esperanza de una victoria católica sobre el mal, la Dolorosa simbolizaba la necesidad de penitencia para redimir los pecados del mundo moderno. Así fueron interpretadas las referencias a estas advocaciones en las sucesivas apariciones marianas que se dieron en Europa occidental desde mediados del XIX. Estas apariciones fueron una de las características fundamentales de este revival mariano. Sucesos de este tipo se venían produciendo al menos desde la Edad Media y eran acogidos siempre con mucha reticencia por la jerarquía eclesiástica. La novedad a partir del XIX será una mejor disposición de esta para aceptar la validez de unas apariciones que solían responder a modelos muy similares: se iniciaban en zonas rurales, habitualmente por niños, aunque después podían tenerlas también otras personas, y la imagen aparecida solía trasladar un mensaje profético que exigía redención por las afrentas que una sociedad cada vez más secularizada cometía contra la religión. La jerarquía católica aceptó bastantes de estas apariciones y potenció las peregrinaciones a los lugares de culto ligados a ellas. Pero no siempre sucedía así. Algunas apariciones en las que los videntes llegaron a cuestionar la autoridad eclesial fueron rápidamente reprimidas y silenciadas por la Iglesia. Ese fue el caso, como veremos, de las que ocurrieron en el pueblo guipuzcoano de Ezkioga al principio de la República⁵⁸.

57. Moreno, M.: *Mujeres y religiosidad*. Son muchas las hagiografías femeninas recomendadas en el *Boletín del Obispado de Pamplona*: Santa Cecilia, Santa Isabel de Hungría, Santa María de Jesús de Valencia, Santa Micaela del Santísimo Sacramento... También se potenciaban las figuras de místicas videntes como Marguerite Alacoque, Bernadette Soubirous y Catherine Labouré, canonizadas respectivamente en 1920, 1933 y 1947. El mismo modelo de mujer se extendía a través de otras obras religiosas (González Castillejo, M. J.: *Literatura religiosa y mentalidad femenina*), o de la propia prensa católica (Méndez, E. y Fernández, P.: *El sano feminismo cristiano*).

58. Los estudios sobre estos fenómenos suelen subrayar su relación con contextos sociopolíticos muy tensos. Podemos destacar Harris, R.: *Lourdes*; Blackburn, D.: *Marpingen*; Christian, W.: *Moving Crucifixes y Las visiones de Ezkioga*.

En general, la Virgen María fue la protagonista de estas apariciones, sobre todo en sus advocaciones de la Inmaculada y la Dolorosa, que eran las iconografías más extendidas. Además de que la figura de María tenía un carácter de madre mediadora que la hacía parecer más accesible para estos menesteres milagrosos que la más lejana figura de Cristo, hay que tener en cuenta que estas creencias tenían ya una base en tradiciones anteriores. Muchas advocaciones locales estaban ligadas a todo tipo de leyendas extraordinarias. A esto se iba a sumar la tremenda difusión que alcanzaron hechos como las curaciones de Lourdes u otras apariciones posteriores como la de Fátima en 1917⁵⁹.

Los sucesos de Lourdes fueron fundamentales en este proceso. Su origen está en las visiones que tuvo en 1858 Bernardette Soubirous, niña que pronto fue apartada de escena. Posteriormente, se sucedieron multitud de peregrinaciones masivas, en las que pronto se empezaron a producir curaciones milagrosas, que fueron ampliamente publicitadas como una prodigiosa afirmación del poder divino frente a un mundo cada vez más materialista. El papado impulsó la devoción a la Virgen de Lourdes. Incluso Bernardette sería canonizada en la fiesta de la Inmaculada de 1933. Se promovieron grandes peregrinaciones, las cuales, al igual que sucedía con las romerías tradicionales, proporcionaban a los asistentes una fuerte sensación de comunidad ligada a lo sagrado.

Lourdes tuvo mucho eco en el Estado. Se organizaron muchas peregrinaciones a su santuario, sobre todo desde las cercanas zonas vasco-navarra y catalana. El propio rey Alfonso XIII lo visitó en dos ocasiones. Había peregrinaciones de claro cariz político, algunas de carlistas o de nacionalistas vascos. La época de mayor auge de estas peregrinaciones fue precisamente el segundo lustro de los años veinte, cayendo bruscamente el número de peregrinos durante la República. En Navarra, fue el obispo Múgica quien más trató de potenciar las peregrinaciones anuales a Lourdes. Él mismo presidió las de 1924, 1925 y 1927, y fue el obispo español que más viajes realizó al santuario. Cuando se produjeron otras visiones en el Estado, como las de Limpias en 1919 o las de Ezkioga en 1931, las romerías que se organizaron a estos lugares siguieron el mismo modelo que las de Lourdes. Además, en estos años se potenciaron también las peregrinaciones a Roma o incluso a Tierra Santa, viajes que pueden considerarse el primer turismo de la clase media española en el extranjero⁶⁰.

59. Los sucesos de Fátima, ocurridos durante el régimen republicano anticlerical portugués, se empiezan a conocer en Navarra y Vascongadas a finales de los años veinte a través de una serie de revistas católicas. Sus secretos se empiezan a desvelar en los años treinta y sobre todo en los cuarenta, que es cuando se produce su boom principal ligado a un mensaje claramente anticomunista. Véase Christian, W.: *Religious apparitions and the Cold War*.

60. Las mayores cifras de peregrinos españoles a Lourdes durante la República se dieron en los años 1933

Las nuevas devociones marianas se extendieron rápidamente a través de multitud de estampas, libros, imágenes y objetos devocionales varios. Precisamente, uno de los principales objetos devocionales de la «edad mariana», la Medalla Milagrosa, tuvo su origen en la primera aparición aceptada por la Iglesia en el siglo XIX, la de Catherine Labouré en 1830. En esta popular medalla, que en España fue introducida por las Hijas de la Caridad de San Vicente y que sería el símbolo de las Hijas de María, aparecían por un lado la Virgen en su advocación de la Milagrosa (similar a la Inmaculada pero con unos rayos protectores que le salían de las manos), y por el otro, una M coronada por una cruz, junto al Corazón de Jesús y a otra imagen derivada de esta: el Corazón de María, que se representaba atravesado por uno o siete puñales, y que al igual que la Dolorosa movía también a la reparación por los agravios cometidos contra la religión. Por tanto, podemos considerar esta popular medalla como una síntesis entre las dos advocaciones marianas principales, la Inmaculada y la Dolorosa, la esperanza y también la necesidad de penitencia para redimir los pecados.

Objetos devocionales como esta medalla tuvieron una importancia capital en la expansión de las devociones marianas. Millones de medallas, rosarios o escapularios, como el popular escapulario del Carmen, eran distribuidos por el clero, sobre todo el regular, junto a una gran profusión de estampas y literatura devocional en la que solía quedar manifiesto el mensaje de que los católicos estaban en lucha contra los pecados del mundo moderno y triunfarían sobre ellos con la ayuda de María. Y ligadas a estas devociones aparecieron también multitud de asociaciones, como las congregaciones marianas de varias órdenes religiosas, de las que trataremos más adelante. Las integrantes de estas asociaciones, mayoritariamente mujeres, tenían como una de sus principales finalidades el atender a los distintos actos y fiestas que honraban a la Virgen a lo largo del año: las flores de mayo, la Asunción el 15 de agosto, y, sobre todo, la Inmaculada Concepción el 8 de diciembre. Además de las fiestas de las variadas advocaciones locales, que todavía tenían un gran peso en muchos lugares.

A lo largo de esta «edad mariana» se multiplicaron los patronatos de la Virgen, se coronaron solemnemente muchas de sus imágenes, se restauraron

y 1935: 5.000 y 8.250, respectivamente; lejos de los 18.775 de 1927 e incluso de los 12.214 de 1930. En 1931 acudieron solo 200. Estas cifras se refieren únicamente a los peregrinos que acudían en grupo, no contabilizan los que acudían individualmente, que según Christian serían aproximadamente la mitad del total. Desde la diócesis de Pamplona, se realizaron un total de 23 peregrinaciones en grupo entre 1908, cuando se realizó la primera, y 1936. Además de Múgica, también realizó muchos viajes a Lourdes el navarro Manuel Irurita, obispo de Barcelona que también se destacó por su integrista político. Christian, *W.: Moving Crucifixes*, p. 10-16 y 149-151; BOP, 1927, p. 415-416.

muchas viejas ermitas y santuarios, o incluso se construyeron nuevos, y se realizaron multitud de peregrinaciones tanto a unos como a otros⁶¹. También se extendieron muchas prácticas devocionales directamente ligadas a la figura de María, especialmente el rezo del Rosario, que a menudo llegaría a tener tanta asistencia o más que la propia misa. En Navarra era desde luego la práctica devocional más extendida.

Devociones en Navarra

Veamos ahora cuáles eran las devociones preferidas entre los católicos navarros. Algunas formaban parte de esa nueva religiosidad que venía impulsando la jerarquía eclesiástica desde el siglo XIX, pero otras eran particulares de esta tierra. Para conocer este panorama vuelve a sernos de gran utilidad el cuestionario de parroquias de 1928, en el que los párrocos, además de dar cuenta de las distintas fiestas y prácticas que realizaban sus feligreses a lo largo del año, también tenían que especificar cuáles eran las que más aceptación tenían entre ellos⁶².

En general, tanto las devociones marianas como las eucarísticas y las del Reinado de Cristo estaban firmemente establecidas entre la población católica navarra. Aparecen citadas mayoritariamente entre las devociones preferidas por la feligresía, y sus fiestas principales, además de otras muchas prácticas relacionadas con ellas, se celebraban en prácticamente todas las parroquias. El Sagrado Corazón de Jesús y la Inmaculada Concepción aparecen siempre entre las fiestas celebradas con mayor solemnidad. No tanto la recién implantada fiesta de Cristo Rey que todavía estaba ausente de muchas parroquias. También estaban muy extendidas las nuevas prácticas eucarísticas, como los nueve viernes dedicados al Sagrado Corazón. Este había sido ya entronizado en muchísimos hogares y lugares públicos, era habitual que los niños se consagrasen a él durante la primera comunión, y a él se dedicaban también varios actos durante el mes de junio, de los que se solía encargar el Apostolado de la Oración, asociación que existía en prácticamente todas las parroquias.

61. Los santuarios marianos habían tenido una especial importancia en las movilizaciones contra los gobiernos liberales (Cueva, J.: *Católicos en la calle*, p. 63) y volvieron a tenerla en las movilizaciones contra la República.

62. En la misma pregunta se interrogaba por la práctica de unas devociones concretas, lo cual ya nos indica que estas eran especialmente potenciadas por la Iglesia: las del Rosario, Vía Crucis y Mes de Mayo. Hay que tener en cuenta que algunas de estas prácticas eran obligadas, lo que también podía condicionar las respuestas de los párrocos.

Las devociones marianas estaban extendidas sobre todo entre las mujeres, principalmente a través de otra asociación casi tan extendida como el Apostolado: las Hijas de María. De ambas hablaremos más adelante, y de otras que también tuvieron gran importancia en la expansión de algunas devociones, como las asociaciones de visitas domiciliarias, cuyos miembros adquirían conjuntamente una imagen que iba pasando de casa en casa. Las más numerosas eran las del Niño Jesús de Praga, el Perpetuo Socorro de Nuestra Señora, la Sagrada Familia, y, sobre todo, la Medalla Milagrosa.

La Milagrosa y su medalla eran la devoción mariana más extendida, junto con la Virgen del Carmen y su escapulario. Pero ya hemos dicho que estas devociones marianas más universales no llegaron a suplantar a las advocaciones marianas locales, que seguían siendo un elemento central de la religiosidad popular. Estas Vírgenes locales eran en muchos casos importantes señas de identidad local. Y algunas, fruto de las romerías a sus santuarios, llegaban a ser seña de identidad de valles y regiones enteras. De hecho, se intentó utilizar algunas de estas advocaciones para construir una identidad católica regional o incluso nacional, aunque el éxito fue más claro a nivel regional⁶³.

En una advocación mariana nacional se intentó convertir a la zaragozana Virgen del Pilar, que tenía un componente político importante ya desde la Guerra de Independencia: simbolizaba los valores patriótico-militares en lucha contra los extranjerizantes. Una visión chauvinista que se llegó a expresar incluso en jotas como la famosa «La Virgen del Pilar dice que no quiere ser francesa...». El principal impulso a la Pilarica como Virgen nacional lo dio en 1917 el rey Alfonso XIII al proclamar su día, el 12 de octubre, como el «Día de la Raza o de la Hispanidad»⁶⁴. Ya fuese por coincidencia con esos valores que representaba o por mera cercanía, lo cierto es que la Virgen del Pilar tenía cierta presencia en la mitad sur de Navarra, donde había cofradías y cortes de honor de Nuestra Señora del Pilar en varias localidades importantes como Tafalla, Villafranca, Falces, Marcilla... Estaba incluso más extendida que la de Lourdes, que se veneraba sobre todo en Pamplona y el valle del Roncal.

63. Véase el proceso de construcción de esta identidad con la Bien Aparecida cántabra en Cueva, J.: *La construcción de una identidad*; con la Covadonga asturiana en Boyd, C.: *Covadonga y el regionalismo asturiano*; y con la Begoña vizcaína en Louzao, J.: *Es deber de verdadero y auténtico patriotismo*.

64. Cueva, J.: *Católicos en la calle*, p. 62-3; Febo, G.: op. cit., p. 35-49; Christian, W.: *Moving Crucifixes*, p. 13-16. Es un proceso similar al de los legitimistas franceses en torno a la figura de Juana de Arco. Son muchos los cantos populares que reflejan estas implicaciones identitarias mediante la rivalidad entre distintas advocaciones. Otra jota decía: «La Virgen del Puy de Estella le dijo a la del Pilar: Si tú eres aragonesa yo soy navarra y con sal» (Iribarren, J. M.: op. cit., p. 77).

Al contrario que en otros lugares, en Navarra no se trató de convertir a ninguna advocación local en patrona provincial, título que ya ostentaban otras figuras, particularmente san Francisco Javier. Las advocaciones marianas más importantes eran las de la capital, como la Virgen del Camino que se veneraba en su ostentosa capilla dieciochesca de la iglesia de San Cernin, y sobre todo la patrona de la catedral, Santa María la Real, que se sacó procesionalmente en los inicios de la guerra en un acto de desagravio y de gracias similar a los muchos que se repitieron por todo el Estado.

Otras devociones marianas destacables eran las Vírgenes de Roncesvalles, Ujué y Codés, cuyos santuarios eran importantes centros de peregrinaje de los valles pirenaicos, la Zona Media oriental y la zona occidental de Tierra Estella, respectivamente. Los cantos de estas romerías destilaban a menudo esa exaltación de la Navarra católica, como la *Canción de los romeros de Pamplona en Ujué*: «...En cada hijo de Navarra tendrás, Madre, un campeón que mantendrá los derechos de la Santa Religión...»⁶⁵.

Habría que incluir dentro de las devociones marianas la frecuentada práctica del Rosario, la devoción favorita de los feligreses según opinión de muchos párrocos. Algunos incluso señalan que gran parte de su feligresía lo prefería a la propia misa. En general, el público asistente al Rosario estaba compuesto fundamentalmente por mujeres, pero también cabían excepciones⁶⁶. Destacaban sobre todo las celebraciones del mes de octubre, el mes del Rosario, durante el que todas las mañanas se cantaba el Rosario de la Aurora por las calles en muchos pueblos. Y especialmente concurridas eran las procesiones del primer domingo de ese mes, dedicado a la Virgen del Rosario y celebrado sobre todo por las cofradías formadas en su honor que existían en casi todos los pueblos navarros. En muchos de ellos estas procesiones se repetían todos los primeros domingos de mes. Además, en algunas zonas, sobre todo en Tierra Estella y en el norte, aún se conservaba la costumbre de rezar el rosario en familia. Y en otras seguía ligado a algunas prácticas funerarias.

Otra práctica muy popular era el Vía Crucis, sobre todo en Cuaresma y a menudo de noche. También se celebraban muchísimas novenas, destacando la

65. Baleztena, D. y Astiz, M. Á.: *op. cit.*, p. 240. A un nivel más local eran también importantes señas de identidad la Virgen de Soterrana en todo Valdizarbe, la de Muskilda en Ochagavía, la del Yugo en Arguedas, la de Rocamador en Sangüesa, la del Puy en Estella, la de Mendía en Arróniz, la de la Blanca en Zufía, la de Jerusalén en Artajona (que en 1936 fue llevada en su estandarte por los requetés del pueblo), la del Castillo en Miranda de Arga, la de la Oliva en Carcastillo, la de Legarda en Mendavia, la del Soto en Caparros o la del Villar en Corella.

66. Por ejemplo, *El Pensamiento Navarro* (29-12-1926) destacaba el gran número de jóvenes que asistían al rezo diario del Rosario de los Esclavos, celebrado por las noches en la catedral de Pamplona, una práctica que había florecido en los años veinte.

de Ánimas, en la que se rezaba por las almas del purgatorio. Las prácticas funerarias estaban especialmente extendidas, sobre todo en el norte. Otras prácticas como el Ángelus o las rogativas a las ermitas estaban más localizadas. Existían también prácticas rituales relacionadas con santos, como los trece martes de San Antonio o los siete domingos de San José, que consistían en el rezo colectivo en la iglesia de una serie de oraciones. La devoción a san José era una de las más populares, su fiesta se celebraba en casi todos los pueblos y en muchos se traía predicador y confesor extraordinario. Otros santos muy populares eran san Antón y san Blas, a los que en muchos pueblos se atribuían todavía propiedades taumátúrgicas; o santa Bárbara, a quien se rezaba el «trisagio» cuando había tormenta. Además de las advocaciones marianas que hemos visto, había patronos locales de gran arraigo como san Joaquín en Leránoz, san Roque en Arano o san Sebastián en Tafalla.

Pero debemos destacar especialmente la devoción a otros santos que llegaron a ser auténticos símbolos de la Navarra católica. Y es que las devociones de carácter más universal que se venían propagando por todo el orbe católico desde el siglo XIX no llegaron a eclipsar a otras que se estaban convirtiendo en sólidos signos de identidad local y regional. Y auténticas señas de identidad católica navarra eran san Miguel de Aralar, san Fermín y san Francisco Javier. Estos dos últimos eran «patronos igualmente principales» de Navarra desde que en 1657 el papa Alejandro VII, a instancias del virrey, resolvió salomónicamente la polémica suscitada a partir de la canonización de san Francisco Javier en 1622 entre javieristas (Diputación y jesuitas), partidarios de hacer patrono a este, y ferministas (ayuntamiento de Pamplona y cabildo catedralicio), partidarios de que lo fuese san Fermín. Algo similar ocurrió a propósito del patronazgo nacional con otra santa canonizada a la vez que Francisco de Javier: santa Teresa de Jesús. En 1627 fue nombrada copatrona de España junto a la antigua devoción de Santiago, pero en este caso no se llegó al copatronazgo, sino que las protestas hicieron que dejara de serlo, hasta que se la nombró de nuevo en las Cortes de Cádiz. En ambos casos entraron en conflicto un modelo de santidad nuevo basado en la virtuosa actividad del santo frente a otros santos más antiguos y míticos, como Santiago y san Fermín, más cargados de leyendas en torno a su martirio y sus milagros⁶⁷.

Al entrar en el siglo XX, tanto san Francisco como san Fermín eran ya dos de las principales señas de identidad navarra, aunque el segundo estaba más

67. Iribarren, J. M.: *op. cit.*, p. 102-3; Ugarte, J.: *Un episodio de estilización de la política*, p. 176; y Febo, G.: *op. cit.*, p. 78-83.

identificado con la ciudad de Pamplona. Por delante del propio patrón oficial de la ciudad, san Saturnino, cuya devoción, al igual que la de san Fermín, había llegado desde Francia durante la Edad Media a través del Camino de Santiago. Durante las famosas fiestas de julio tenían lugar las principales ceremonias en su honor, en la capilla de la iglesia de San Lorenzo donde se guarda su imagen más conocida. Había actos religiosos durante todos los Sanfermines, pero los más sobresalientes eran las Vísperas del día seis, la procesión y la misa del siete, y la Octava del catorce. Estos actos acusaron el cambio de régimen cuando el Ayuntamiento de Pamplona dejó de subvencionarlos y de acudir corporativamente a ellos, lo que tuvo una sonada respuesta por parte de los medios católicos que llamaron a acudir masivamente para subsanar tan grave afrenta.

Lo mismo que sucedió, como veremos, cuando la Diputación actuó de igual manera ante los actos del 3 de diciembre en honor de la que era entonces ya la principal personificación de la identidad católica navarra: san Francisco Javier. El santo jesuita se había convertido en un personaje fundamental del imaginario colectivo navarro en virtud de un proceso que comienza en las últimas décadas del siglo XIX y que culmina en 1941 con la institucionalización de las Javieradas. Durante este proceso, san Francisco Javier se va a convertir en lo que Santi Leoné, utilizando el concepto de Pierre Nora, considera un «lugar de la memoria»: un «lugar vacío listo para ser habitado por cualquier discurso que lo requiera y que, desde 1880, ha sido ocupado de modo efectivo por los discursos que definen o tratan de definir la identidad de Navarra», convirtiéndose en un «objeto en el que pueden encontrar un motivo de identificación diversos grupos» y que compone, junto con otros, un «sistema de memoria colectiva»⁶⁸.

En este proceso de construcción histórica del santo como una seña de identidad navarra convergen pues una serie de diferentes discursos que son los mismos «que definen, a su vez, la identidad de Navarra». Discursos como el etnográfico que exaltaba las costumbres de la familia troncal navarra, identificada con la familia de Javier, o las virtudes del carácter vasco, identificadas con el propio santo. O como el discurso social católico que exalta la religiosidad «innata» de los navarros, cuya caridad permitía que amos y siervos viviesen «en santa democracia» sin el menor conflicto social. De hecho, Francisco Javier sería el patrono del cooperativismo católico navarro. Más allá del debate sobre su nacionalidad, estos discursos aparecen en todos los trabajos que desde finales del XIX, «en el contexto del legendarismo romántico y localista con tintes

68. Leoné, S.: *La construcción de San Francisco Javier*, p. 92 y 110-111. También puede verse el sugerente artículo citado de Javier Ugarte.

eruditos», van a reivindicar la figura de Javier popularizando su imagen de héroe misionero asociado «al carácter navarro y la proyección del Reino en el mundo». San Francisco Javier será el «navarro ilustre» por excelencia, es decir, el navarro que triunfa fuera⁶⁹.

Podemos señalar varios hitos en este proceso que comienza en torno a 1880: en 1886 se produce la primera peregrinación a Javier en la que participan miles de navarros encabezados por la Diputación para dar gracias por haberles salvado del cólera el año anterior; en 1901 se consagra el castillo recién restaurado, que acogerá una comunidad de jesuitas; en 1911 se produce una nueva peregrinación a Javier, esta vez a instancias del *Diario de Navarra* y poco después de las movilizaciones contra la política liberal de Canalejas; y en 1916 la Diputación decide reestablecer el solemne acto del 3 de diciembre en San Cernin, recuperándolo «en todo su boato de Corte barroca», y así se repitió, presidido corporativamente por la Diputación, hasta 1931⁷⁰.

Pero probablemente el hito principal de este proceso se produjo en 1922 con las celebraciones del centenario de su canonización. En estos actos masivos, coordinados por el carlista Ignacio Baleztena por encargo de la Diputación, cristalizó la visión del santo como héroe misionero y arquetipo navarro. Visión que fue divulgada profusamente durante todo el año en los medios católicos navarros, así como en múltiples conferencias y celebraciones religiosas, como la novena de la Gracia consagrada a él, que se celebró obligatoriamente en todas las parroquias. Los principales actos tuvieron lugar en septiembre. El programa incluía la celebración del I Congreso Nacional de la Unión Misional del Clero, ocho conferencias con proyecciones sobre remotas misiones y un solemne triduo de sermones en la catedral preparatorio para el acto principal: la Magna Peregrinación Oficial al Castillo de Javier del día 23, presidida por el rey Alfonso XIII, la Diputación y el obispo de Pamplona, junto a «representaciones de todos los Ayuntamientos y Parroquias de Navarra con sus banderas», otros dieciséis prelados, los representantes de Navarra en las Cortes y de las Diputaciones Vascongadas. El mismo día se llevaron las reliquias del santo a la catedral de Pamplona, «tributándose los honores militares concedidos por el Gobierno de s. m.»; y al día siguiente se celebró con ellas una solemne «procesión cívico-religiosa» por «las principales calles de la ciudad». A estos actos también hay que añadir los estrenos de la película *San Francisco Javier*, producción alemana asesorada por el jesuita y experto javierista Georg Schur-

69. Leoné, S.: *op. cit.*, p. 98-111. Ugarte, J.: *op. cit.*, p. 177.

70. Baleztena, I.: *Iruñerías*, p. 181-191; y Sánchez Aranda, J. J.: y Zamarbide, R.: *Garcilaso*, p. 51-52.

hammer; y del drama *Volcán de Amor*, obra del sacerdote navarro Genaro Xavier Vallejos. Asimismo, hubo encierro y corrida de toros, se aprovechó para inaugurar la Caja de Ahorros provincial y la Adoración Nocturna celebró una vigilia nacional en la catedral. Tampoco el Ayuntamiento de Pamplona quiso quedarse al margen y colaboró programando por las noches fuegos artificiales, cine popular y música a cargo de La Pamplonesa⁷¹.

Volviendo al paralelismo con Santa Teresa, es oportuno señalar que es también en torno al centenario de su canonización en 1922 cuando se fija su estereotipo como «santa de la raza» y de la «hispanidad», remachando «la connotación patriótico-hispana en clave militar» e identificando los conceptos «hispanidad-catolicismo-raza», en medio de un clima que se había ido formando años antes. Además de una identificación similar, durante la República, san Francisco Javier tuvo también otro claro significado de reivindicación católica contra la política laicista, y concretamente contra la disolución de la Compañía de Jesús. Junto al fundador san Ignacio de Loyola, el santo navarro fue un símbolo projesuita.

Por lo que respecta a san Miguel de Aralar, ya hemos hablado de las romerías a su santuario y de las visitas de su imagen por gran parte de la provincia. Era una devoción extendida principalmente por el norte de Navarra y por gran parte de Gipuzkoa. Además del famoso santuario de la Sakana, el templo cristiano más antiguo de Navarra, otras muchas iglesias y ermitas navarras estaban dedicadas al arcángel. Su culto es muy antiguo, ligado a numerosas leyendas, pero recibió un impulso especial a partir de la Contrarreforma, sobre todo por parte de los jesuitas que lo identificaron, como jefe de la milicia divina que venció a Lucifer, con el triunfo de la Iglesia contra la herejía protestante. Simbolizaba la lucha «frente al naturalismo satánico que convirtió en *demonios* a muchos ángeles»⁷².

Esta imagen guerrera solía ir acompañada de un lema teocrático: «¿Quién como Dios?» (reproducida a menudo también en latín: «*Quis ut Deus?*»; o en euskera: «*Nor Jaungoikoa bezala?*»). Por lo que era muy susceptible de ser instrumentalizada políticamente por parte de los católicos en su conflicto con las modernas ideologías secularizadoras. Y ese fue el papel que jugó en Navarra desde que el conflicto político-religioso hizo acto de presencia. Su devoción fue

71. Puede verse el programa en BOP, 1922, p. 281-285.

72. Así explicaba el sacerdote Blas Goñi el contenido del sermón predicado en 1932 por el capuchino Ignacio de Pamplona con motivo de la conmemoración de la dedicación de la catedral de Pamplona al arcángel (EPN 6-4-1932). Sobre este simbolismo véase Caro Baroja, J.: *El culto y la leyenda de San Miguel Excelsis*, y Réau, L.: *Iconografía del arte cristiano*, I, p. 71.

potenciada por los obispos López-Mendoza, que revitalizó la hermandad del santuario, y Múgica, que construyó la carretera hasta él y publicó en 1927 una emotiva pastoral en la que invocaba la espada de san Miguel contra los blasfemos, los adúlteros, los jóvenes libertinos, los padres tolerantes, las muchachas indecentes... es decir, contra todos los que sucumbían a los vicios y pecados del mundo moderno⁷³.

Pero san Miguel no era solo un símbolo integrista católico. Su devoción tenía también connotaciones identitarias vascas. A la llegada del *aingeru* a la capital, se le cantaba su himno *Nor Jaungoikoa bezala?* con claras evocaciones belicosas y vasquistas: «*Miguel, Miguel, Miguel gurea zaitzu, zaitzu Euskal-Erria... Aitortu diozagun bizi ta il nai degula guzien aurrean kristartasunean... Eztegu ñioiz autsi nai Kristor-ren Legea, ez eta lague ederrau guezurraz naztea...*». Y aun más explícito era el *Azken agurra* que se cantaba para despedirlo: «*...Aditu euskaldunen itz minez beteak bota Euskal-erritik zure etsai guziak. Bakarrikan nai degu gure Jaungoikoa siñezte bat, eliz bat, biotz bat kabarra. Aterazazu Miguel ezpata zorrotza dragoi liberalori utzizeko il otza...*»⁷⁴.

También el sermón que se celebraba en la catedral a su llegada tenía a veces un claro contenido político. Fue muy sonado el de 1902 a cargo del capuchino Evangelista de Ibero, considerado uno de los primeros ideólogos del nacionalismo vasco en Navarra, que invocó a san Miguel para llamar a la unidad política de los católicos vascos contra el liberalismo bajo el lema «Dios y Fueros». Estas connotaciones vasquistas se hicieron aun más explícitas cuando en 1909 el Partido Nacionalista Vasco (PNV) lo proclamó «patrono, caudillo y custodio de Euzcadi»⁷⁵.

Tanto los actos religiosos en su honor, como los de san Fermín y san Francisco Javier, se habían convertido en apologías de la Navarra católica que a partir de 1931 entró en conflicto con la República secularizadora. San Fermín era mártir. San Francisco y san Miguel eran oficiales del ejército de Dios contra sus enemigos. Ya hemos mencionado la respuesta católica a la inhibición de las autoridades civiles ante actos como la Octava de san Fermín o los del día de

73. BOP, 1927, p. 441-476.

74. Baleztena, D. y Astiz, M. Á.: *op. cit.*, p. 255-257. El primer fragmento significa en castellano: «Miguel, Miguel, nuestro Miguel, guarda el País Vasco... Confesemos que queremos vivir y morir en cristiandad delante de todos». Y el «último saludo»: «Escucha las palabras llenas de dolor de los vascos, echa del País Vasco a todos tus enemigos. Solo queremos a nuestro Dios, una creencia, una iglesia y un único corazón. Saca Miguel la afilada espada para dar fría muerte al dragón liberal».

75. La proclamación decía: «...mira cómo Euzcadi pierde la fe sometida a otros pueblos [...]. Haz que Euzcadi recobre la libertad perdida para vivir bajo sus propias leyes, basadas en la de Dios». Cit. en Andrés-Gallego, J.: *Navarra*, p. 117. El sermón de Evangelista de Ibero puede verse en Martínez-Peñuela, A.: *Antecedentes y primeros pasos*, p. 127-141.

Francisco de Javier. También la llegada de la imagen de san Miguel a Pamplona el lunes de Pascua de 1932 se interpretó así. Y esta visión se explicitó aún más cuando en 1936, en plena guerra, se trajo excepcionalmente su imagen a la ciudad.

Se trata de un proceso histórico en el que todos estos materiales tradicionales provenientes de la esfera religiosa (devociones, fiestas, procesiones, peregrinaciones...) pasaron a formar una parte importante del repertorio de protesta del nuevo catolicismo beligerante forjado en la movilización contra el anticlericalismo desde principios del siglo xx, junto con otro repertorio más moderno (mítines, manifestaciones, recogidas de firmas...). Un proceso que conllevaba la construcción de una nueva identidad católica, para la que se «inventaron» una serie de tradiciones, que, sin embargo, pretendían aparecer como fruto de la voluntad espontánea del pueblo. La culminación de este proceso se produjo durante la República, cuando esta cosmovisión católica se explicitó políticamente como antirrepublicanismo.

Y en este proceso, al menos en Navarra, fueron especialmente importantes las devociones locales y regionales; que no solo eran símbolos identitarios que representaban a toda la comunidad, sino que «almacenaban» además unas sig-



San Miguel de Aralar, por Javier Ciga

nificaciones: encarnaban una determinada forma de entender esa comunidad⁷⁶. Una cosmovisión basada en unos valores conservadores y de orden, que consideraba la religión algo consustancial a la comunidad, exaltaba la tradición y veía los cambios sociales y culturales que traían los nuevos tiempos con mucha reticencia. No solo eran símbolos de Navarra, eran símbolos de la Navarra católica: la auténtica, la única que respondía fielmente a las esencias heredadas del pasado.

2. El clero navarro y su influencia

La mayor parte del territorio navarro dependía de la diócesis de Pamplona, a excepción de algunas zonas del oeste que pertenecían a la de Calahorra y la Calzada, Petilla de Aragón que pertenecía a la de Jaca, y la mayor parte de la Ribera tudelana que formaba parte de las diócesis de Tudela y de Tarazona, salvo el pueblo de Cortes que dependía directamente del arzobispado de Zaragoza. De este, ocupado entonces por Rigoberto Doménech Valls, dependían a su vez las demás diócesis, excepto la de Calahorra que pertenecía al de Burgos. El obispo de esta por su parte era Fidel García Martínez, mientras que el catalán Isidro Gomá Tomás era desde 1927 obispo de Tarazona y administrador apostólico de la diócesis de Tudela. El futuro cardenal Gomá sería una figura clave en el posicionamiento antirrepublicano de la Iglesia española, especialmente desde que fue nombrado arzobispo de Toledo en 1933. Continuó administrando la diócesis hasta la llegada del navarro Nicanor Mutiloa Irurita en 1935⁷⁷.

El obispado de Pamplona estuvo ocupado durante estos años por Tomás Muniz de Pablos. Natural de un pueblo de Huelva, experto en derecho canónico, había sido profesor de distintas materias en varios seminarios, vicario general de León, canónigo arcipreste de Jaén, vicario foráneo de Baeza y auditor de

76. «Las significaciones solo pueden *almacenarse* en símbolos [...]. La fuerza que tiene una religión para prestar apoyo a valores sociales consiste, pues, en la capacidad de sus símbolos para formular un mundo en el cual tales valores, así como las fuerzas que se oponen a su realización, son elementos constitutivos fundamentales» (Geertz, C.: *La interpretación de las culturas*, p. 118 y 122).

77. La diócesis de Tudela (la más pequeña del Estado) estaba regida siempre por el obispo de Tarazona desde la reestructuración realizada tras el concordato de 1851. Rigoberto Doménech había sido nombrado arzobispo de Zaragoza en 1924. Fidel García era administrador apostólico de Calahorra desde 1921 y fue nombrado obispo en 1927. Breves biografías de ambos en *Guía de la Iglesia y de la ACE*, p. 1034-1035 y 588. Sobre Gomá existe abundante bibliografía, entre la que cabe destacar la biografía que escribió su exsecretario, Anastasio Granados, o la más reciente de M^a Luisa Rodríguez Aisa, centrada en su actuación durante la guerra. Muy interesante resulta la comparación entre las figuras de Gomá y Vidal i Barraquer que realiza Ramón Comás en *Isidro Gomá; Francesc Vidal i Barraquer*. El redentorista Nicanor Mutiloa fue Provincial de dicha orden y había sido preconizado obispo de Barbastro en 1928. Breves semblanzas biográficas suyas en *Boletín Oficial Eclesiástico de las Diócesis de Tarazona y Tudela* (BOT), 1935, p. 351; y *Guía de la Iglesia y de la ACE*, p. 902.

la Rota en Madrid. En este último cargo colaboró estrechamente con el nuncio Tedeschini, cuya política de entendimiento con las nuevas autoridades republicanas apoyaría. En marzo de 1928 fue nombrado obispo de Pamplona en sustitución de Mateo Múgica y Urrestarazu, que pasaba a ocupar el arzobispado de Vitoria. Múgica a su vez había sustituido al agustino José López-Mendoza, que tuvo un papel muy importante en el desarrollo del catolicismo social navarro. Muniz sería sustituido en octubre de 1935 por el salesiano vizcaíno Marcelino Olaechea Loizaga, pasando él a ocupar el arzobispado de Santiago de Compostela. De origen obrero, Olaechea pudo haber jugado un papel más comprensivo con los problemas sociales de algunas zonas de Navarra, pero el estallido de la Guerra Civil le dejó poco margen de maniobra⁷⁸.

La diócesis de Pamplona estaba formada por 561 parroquias organizadas en 19 arciprestazgos⁷⁹: Santesteban, Baztan, Larraun, Anue, Esteribar, Roncesvalles, Salazar, Araquil, Cuenca, Ibargoiti, Aoiz, Lónguida, Estella-Yerri, Ilzarbe, Orba, Aibar, Berrueza, Solana y Ribera. A la de Calahorra pertenecían los arciprestazgos de Viana y las Améscoas, que agrupaban un total de 21 parroquias. Mientras que en la Ribera, junto a la parroquia de Cortes que dependía del arzobispado de Zaragoza, estaban las 9 parroquias de la pequeña diócesis de Tudela y las 13 del arciprestazgo de Corella que formaban parte de la de Tarazona.

Al contrario de lo que sucedía en los barrios obreros de las grandes ciudades o en algunas poblaciones importantes del sur del Estado, donde había parroquias muy superpobladas, la red parroquial navarra era perfectamente adecuada para la población que tenía que atender. Había por supuesto diferencias territoriales: no eran lo mismo las parroquias de la capital, cada una con más de 6.000 feligreses, que las 250 parroquias de la diócesis de Pamplona que no llegaban a 200. Pero la densidad de parroquias por habitante era alta, sobre

78. Sobre Tomás Muniz, puede verse Gorricho, J.: *La Diócesis de Pamplona en 1932*, p. 53-54, y Díaz Sintés, F.: *El gobierno de la diócesis de Pamplona*, tesis inédita. Según Cuenca Toribio (*Sociología de una élite*, p. 250), fue Tedeschini quien consiguió el nombramiento de Muniz en 1928. El prelado andaluz continuó asesorando al Tribunal de la Rota en muchas cuestiones, como lo prueba la correspondencia conservada en ADP, nunciatura. Sobre el paso de Múgica por el obispado de Pamplona puede verse Moreda, C.: *Don Mateo Múgica Urrestarazu*, resumen de otra tesis inédita. Tanto esta como la anterior son tesis de teología, que tienen un objeto de interés diferente del de una obra historiográfica. A pesar de lo cual, y de que en algunos momentos caigan en una apología acrítica de la figura historiada, son obras bien documentadas que resultan de gran utilidad para conocer la actividad de ambos prelados. Un exhaustivo repaso del episcopado de José López-Mendoza en Goñi Gaztambide, J.: *Historia de los obispos*. Sobre la mayor sensibilidad social de Olaechea resulta ilustrativo el testimonio de Marino Ayerra sobre las instrucciones que le dio cuando lo nombró párroco de Alsasua (*Malditos seáis*, p. 28-29). Sobre su actuación durante la guerra hablaremos más adelante.

79. Hemos tratado sobre lo que viene a continuación y otros aspectos relacionados con el clero y el asociacionismo católico navarro en Drona, J.: *La influencia de la Iglesia en Navarra*.



todo en la diócesis de Pamplona, donde predominaban los núcleos de población pequeños: una parroquia por cada 508 habitantes. En los territorios pertenecientes a otras diócesis esta densidad era menor, sobre todo en la Ribera por su tipo de poblamiento, pero seguía siendo relativamente alta en comparación con otras diócesis del país.

Y además de las parroquias, había también multitud de ermitas, oratorios, capillas y otras iglesias no parroquiales: un total de 1884 templos solo en la diócesis de Pamplona, uno por cada 151 habitantes. En la capital, concretamente, además de las 5 iglesias parroquiales (la de San Agustín, la de San Saturnino o San Cernin, la de San Lorenzo, la de San Nicolás y la de San Juan en la catedral), había otras 39 iglesias y capillas públicas, la mayoría pertenecientes a conventos y en las que se celebraban todo tipo de funciones religiosas con gran asiduidad⁸⁰.

Los datos de las diversas diócesis españolas recogidos en los *Anuarios Eclesiásticos* corroboran que la presencia de la Iglesia en Navarra era especialmente importante. Más todavía que en la densidad de parroquias, en lo referente a la densidad de sacerdotes y religiosos por habitante. La proporción media

80. Había además en la ciudad hasta 43 oratorios privados. ADP, caja 317, Pamplona.

de habitantes por cada sacerdote secular a nivel nacional era de 726 en 1930, una cifra sensiblemente más alta que los 293 de la diócesis de Pamplona o los 322 de la de Tudela. Y en lo que a densidad de religiosos se refiere tenían los índices más altos del país: en la de Tudela había un religioso por cada 103 habitantes y en la de Pamplona uno por cada 120, siendo la media nacional de uno por cada 294⁸¹.

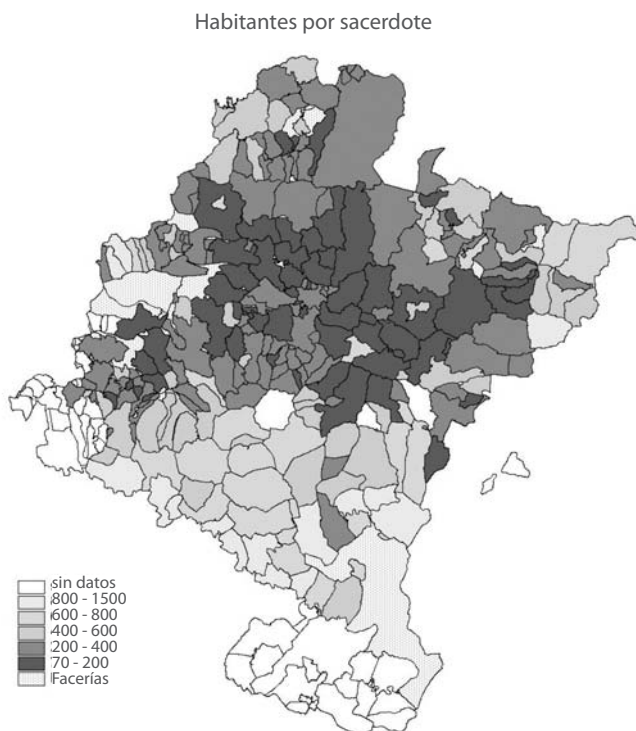
El caso es que, si sumamos clero secular y regular, tenemos que aproximadamente una de cada 85 personas que vivían en Navarra pertenecía al estamento eclesiástico. Una densidad de clérigos indiscutiblemente alta: el 1,17% de la población total de las diócesis de Pamplona y Tudela. Navarra no solo no sufría la carencia de eclesiásticos que padecían ya otras regiones, sino que los exportaba, especialmente religiosas. Pero incluso aquí estaba comenzando a notarse cierta caída en el número de vocaciones, un fenómeno general en toda Europa desde los años diez, aunque afectaba más al clero secular que al regular. Para promover las vocaciones eclesiásticas, el obispo Múgica, aunque reconocía que «gracias a Dios, no escasean en la Diócesis de Pamplona los sacerdotes tanto como en otras», creó las Juntas para el Fomento de Vocaciones e inició el ambicioso proyecto de un nuevo seminario, que sería el empeño principal del episcopado de Muniz, aunque no se abriría hasta 1936. En 1929 el mismo Muniz «en atención a la escasez de clero» decidió dejar de conceder permisos para trasladarse a América. Y, con la llegada de la República, el número de seminaristas sufrió un importante descenso (no así el número de ordenados, que reflejaba las vocaciones del período anterior). De 463 alumnos en el seminario en el curso 1930-31 se pasó a 370 en el curso 1933-34. Hacía tiempo que ser sacerdote no era una salida laboral especialmente bien remunerada, con la nueva coyuntura política parecía además más insegura⁸².

El nivel de vocaciones estaba relacionado con una alta práctica religiosa: Navarra estaba a la cabeza también en los índices de asistencia a misa y cumplimiento pascual, y, como veremos, también dentro de Navarra las zonas con

81. Las cifras de las diócesis navarras están calculadas a partir de los datos del *Anuario Eclesiástico* de 1928. La media española de habitantes por sacerdote en Pazos, A.: *El clero navarro*, p. 116. La de habitantes por religioso está calculada a partir de los datos del *Anuario Estadístico* de 1930 que cita Lannon en *Privilegio, persecución y profecía*, p. 84. En 1939 la diócesis de Pamplona estaba ya a la cabeza en número de sacerdotes en relación al de feligreses (*Guía de la Iglesia y de la ACE*, p. 271-274), preeminencia que todavía mantenía en 1964 (Duocastella, R.: «Geografía de la práctica religiosa», p. 24).

82. Pazos, A.: *op. cit.*, p. 107, 162 y 172; BOP, 1929, p. 120. La caída de seminaristas suponía una reducción del 20%, mientras que a nivel estatal fue del 40%, si bien la recuperación que se dio en otras diócesis al final de la República fue más lenta en Navarra (Aznar, S.: *La Revolución española y las vocaciones*, p. 44-45 y 75-79). Aznar da otras cifras para Pamplona que suponen un descenso del 30%, mientras que el de Tudela es de un 48,5%. Respecto a la situación económica del bajo clero, las quejas por los escasos sueldos que les pagaba el Estado habían sido especialmente insistentes durante los años veinte.

mayores índices de práctica religiosa se correspondían generalmente con las de más vocaciones. Porque la densidad de eclesiásticos no era igualmente alta en todo el espacio navarro, sino que había importantes diferencias territoriales, como puede apreciarse en el siguiente mapa:



Al margen de que también puedan indicarnos una mayor preocupación por lo religioso (algunos pueblos pequeños a los que les correspondía únicamente un párroco pagaban a un capellán con dinero del erario municipal), estas diferencias están relacionadas con contrastes demográficos. Los casi 350.000 habitantes de Navarra no estaban homogéneamente distribuidos: el 46,2% de la población estaba en núcleos de menos de 2.000 habitantes, el 30,2% en municipios de entre 2.000 y 5.000 habitantes, el 11% en núcleos de entre 5.000 y 20.000, y el 12,2% en la capital, Pamplona, que tenía poco más de 40.000 habitantes. Y hay que tener en cuenta que muchos eran municipios compuestos, de población diseminada, es decir, núcleos más pequeños aún. En los pueblos más pequeños, localizados fundamentalmente en la Zona Media y la Montaña, había un sacerdote permanente para unas pocas centenas, o menos, de habitantes, lo que suponía una influencia directa del clero mucho más intensa que en las localidades mayores predominantes en el sur.

En el ámbito local, los propios párrocos ejercían una influencia fundamental a la hora de estimular las vocaciones. Tanto por su acción pastoral, por ejemplo estableciendo preceptorías en pequeños pueblos para que los futuros seminaristas empezasen su formación; como por su propio influjo personal, que a menudo se dejaba sentir especialmente dentro de su propia familia. La influencia de tíos o tías clérigos llevaba a menudo a sus sobrinos o sobrinas a la vida religiosa, existiendo auténticas sagas familiares de clérigos tíos y sobrinos, como la de Bruno Lezáun, influyente sacerdote de Tierra Estella de quien volveremos a hablar⁸³.

2.1. El clero regular navarro

Merece la pena que nos detengamos en la importante presencia del clero regular: un total de 42 comunidades masculinas y 124 femeninas que agrupaban a más de 2.500 religiosos y religiosas. Las numerosas filas del clero regular navarro seguían engrosándose, especialmente las femeninas⁸⁴. Estas comunidades se concentraban fundamentalmente en las localidades mayores. Entre sus actividades destacaba ante todo la enseñanza. Además, la mayoría de los clérigos regulares masculinos se dedicaban también al ministerio pastoral, destacando su labor predicadora; mientras que en las femeninas sobresalían la beneficencia y el cuidado de ancianos y enfermos.

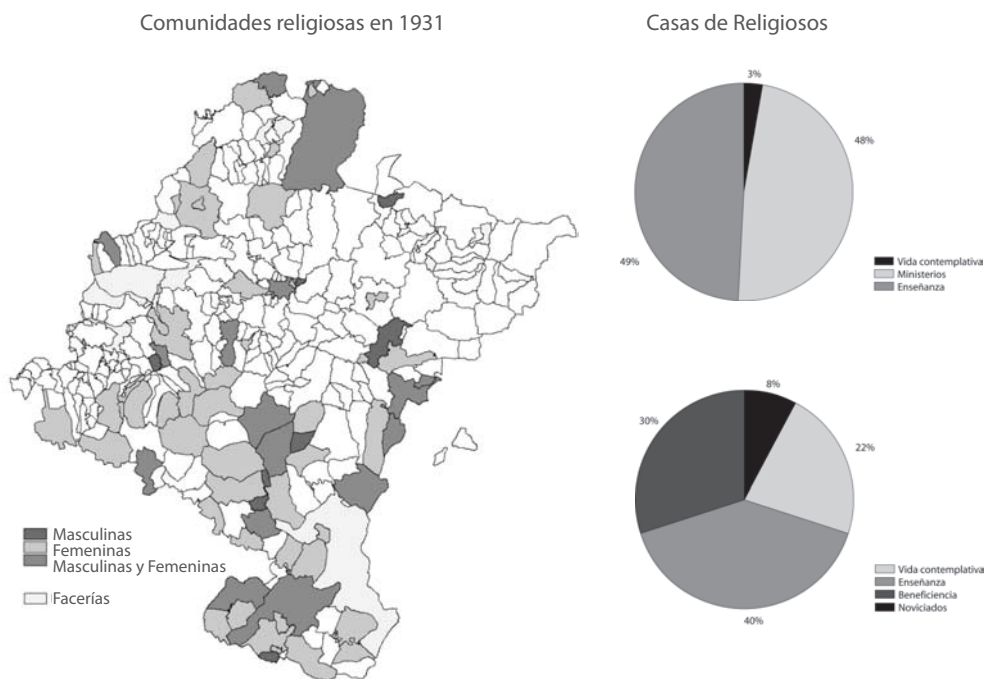
Había colegios religiosos en todas las principales localidades de la provincia. Además de los noviciados y centros de formación interna de cada orden, destacaban los elitistas colegios de escolapios, jesuitas, capuchinos y maristas, que estaban incorporados al Instituto, para lo que se requería contar con profesores licenciados. Esta preocupación por obtener calificaciones oficiales no existía sin embargo en los colegios femeninos. Además de la tarea docente, era común a casi todas estas congregaciones la prolongación de su actividad más allá de lo estrictamente escolar a través de diversas iniciativas religiosas y culturales, asociaciones de antiguos alumnos, congregaciones marianas, orato-

83. Véase *Don Bruno*, biografía con tintes hagiográficos, obra precisamente de un miembro de dicha saga, su sobrino Cipriano. En las p. 70-72 se incluye una relación de los parientes consagrados que constituyen un auténtico «clan clerical». Lezáun creó además una importante preceptoría en Abárzuza por la que pasaron muchos futuros sacerdotes.

84. En 1899 había en la diócesis de Pamplona 16 casas de religiosos y 44 de religiosas. En 1926 eran ya 28 y 93, y en 1928 eran 33 y 99 (Goñi Gaztambide, J.: *Historia de los obispos*, p. 691; *Anuario Eclesiástico*, 1926, p. 257; y 1928, p. 373). Incluso en el difícil contexto republicano se produjo alguna nueva fundación como la de las Carmelitas Misioneras o la de los Hospitalarios, instalados en Pamplona en 1934 y principios de 1936 respectivamente.

rios festivos⁸⁵... que favorecían la creación de una identidad comunitaria que continuaba una vez finalizados los estudios.

Algunos de estos centros religiosos eran de creación muy reciente, como el de los jesuitas, o la Escuela Profesional de los salesianos en Pamplona. La que fue la primera escuela técnica de formación profesional de Navarra había iniciado sus clases en 1926. Otros centros, como los de escolapios y maristas, llevaban más tiempo. Los primeros ya en las últimas décadas del siglo XIX habían logrado fundar Escuelas Pías en localidades tan importantes como Tafalla, Estella (además del noviciado de Irache), Bera, o la propia capital. Eran colegios elitistas, sin muchos alumnos, al igual que los maristas. Estos habían establecido en Pamplona una Academia de Comercio y Lenguas en 1903, poco después de ser expulsados de Francia junto con otras congregaciones. El obispo López Mendoza tenía reticencias por una posible rivalidad con los escolapios, pero su consejero y secretario Mariano Gil, agustino como él, le convenció para que les autorizase⁸⁶. Seguramente también pesó el hecho de que dos extranjeros pro-



85. Los oratorios festivos se crearon en muchas localidades navarras y consistían en un conjunto de actividades para niños que se realizaban los días de fiesta. La misa y el catecismo eran requisito indispensable para acudir a las actividades recreativas como deportes, cine, teatro...

86. Véanse las gestiones para instalarse en Pamplona en Goñi Gaztambide, J.: *Historia de los obispos*, p. 699-700. La rivalidad entre comunidades religiosas por la competencia de alumnos era bastante frecuente. En Estella fue muy marcada entre la congregación de Santa Ana y la del Servicio Doméstico (Goñi Gaztambide, J.: *Historia eclesiástica de Estella*, II, p. 407).

testantes acabaran de abrir otra academia de Lenguas, la cual pronto cerraría. El centro marista se consolidó y pronto inauguraron un nuevo colegio gracias a la colaboración de varios benefactores pamploneses. Contaban también con una casa para la formación de sus religiosos en Villafranca y ya en 1927 crearían otro colegio de Bachillerato, Comercio y Mecánica en Oronoz.

Entre los colegios religiosos navarros había alcanzado un gran prestigio el de Nuestra Señora del Buen Consejo, fundado en 1907 por los capuchinos del convento de Lekaroz, donde había un seminario seráfico desde 1888. El colegio se inició como noviciado pero pronto, en demanda de sus benefactores (familias ilustres del Baztan y burguesía guipuzcoana) se comenzó a dar clases de Bachillerato y Comercio. En 1908 dejó de ser oficialmente seráfico, aunque ese origen siguió patente en su rígido reglamento organizativo y disciplinario, convirtiéndose en una institución «a medio camino entre el seminario y el clásico internado jesuítico». Se primaba la obediencia y el silencio como en el primero, pero también la competencia como en el segundo. Una institución muy apropiada para esa burguesía rural y más tradicional que seguía teniendo su modelo de referencia en la aristocracia, mantenía firmes valores católicos y era aún predominantemente euskaldun. El colegio destacaría por ser pionero en la enseñanza del euskera y muchos de sus profesores estuvieron vinculados al renacimiento cultural vasco⁸⁷.

Según Maitane Ostolaza, Lekaroz estaba más abierto al mundo exterior de lo que era habitual en otros colegios religiosos. Sería interesante estudiar más a fondo la actividad educativa y la sociología del alumnado de todas estas congregaciones docentes para comprobar si cumplieron en el proceso modernizador navarro un papel similar al constatado por Ostolaza para las congregaciones guipuzcoanas en la gradual industrialización de Gipuzkoa⁸⁸. Aunque al ser la industrialización navarra mucho menor y más tardía que esta última, el papel innovador debió ser menor, como menor era la necesidad de adaptación (por ejemplo, de convertir mano de obra agrícola en industrial). Pero en esa línea parece estar la mencionada formación profesional de los salesianos. Y

87. Zudaire, E.: *Lecároz*; ADP, caja 314, Lecároz. Véase sobre todo Ostolaza, M.: *Entre religión y modernidad*, p. 289-324 (cit. en p. 296), donde se considera que Lekaroz fue «un ensayo de creación de élites vascas» por parte de la «otra burguesía» que tenía un proyecto nacional antagónico del de la burguesía más ligada a los intereses nacionales españoles.

88. Defiende que estos colegios coadyuvaron a la modernización de Gipuzkoa, adaptándose a las necesidades de la nueva sociedad industrial, si bien siempre combinando esas innovaciones con un mensaje conservador que integraba valores católicos y burgueses. Gracias a ese papel y esa eficaz combinación de tradición y modernidad, con la inestimable complicidad de las élites locales, la Iglesia mantuvo su preeminencia como principal institución cultural de la nueva sociedad. La educación popular ofrecía mano de obra competente y disciplinada, y la educación de élites permitía la fusión de las viejas y nuevas élites, legitimando meritocráticamente a las primeras y ennobleciendo a las segundas. Ostolaza, M.: *op. cit.*, p. 325-330.

esa combinación de modernidad y tradición era patente en algunos colegios elitistas, como ha mostrado la propia Ostolaza para el caso de Lekaroz.

Los capuchinos eran precisamente la orden religiosa con más presencia en Navarra. Prácticamente desaparecidos de la provincia tras la exclaustración de 1835, se habían reinstalado en Pamplona en 1879, y para principios de siglo el área de influencia definida por sus seis conventos abarcaba prácticamente la totalidad de la provincia: al de Pamplona se sumó el de Lekaroz en 1888, luego en 1899 los de Estella, Sangüesa y Tudela, y ya en 1906 el de Alsasua. La orden capuchina se había dedicado tradicionalmente a la predicación, y en ese campo se destacaron también en el siglo xx. No solo en la predicación oral sino también en la escrita, siendo promotores de algunas de las revistas religiosas más populares. Entre ellas, las primeras realizadas íntegramente en euskera. Esa sensibilidad por la lengua y cultura vascas sería utilizada para acusarlos de separatismo por parte de los capuchinos de la Provincia de Castilla. Detrás de esta acusación se encontraban las polémicas en torno a la distribución territorial de las diferentes provincias capuchinas, que venían prácticamente desde la constitución de la Provincia de Navarra-Aragón (luego Navarra-Cantabria-Aragón) en 1900⁸⁹.

La orden hermana de los capuchinos, los franciscanos, con quienes tenían un acuerdo tácito para determinar sus respectivas áreas de influencia en el norte del Estado, limitaban su presencia en Navarra al convento de Olite, donde se habían instalado ya en 1880. También se dedicaban fundamentalmente a la predicación. Otra importante comunidad masculina especializada en la predicación eran los redentoristas de Pamplona, quienes eran de hecho los predicadores más activos y daban misiones populares por prácticamente toda la geografía navarra. Se habían establecido en la capital en 1891, y en 1927 acababan de construir un nuevo templo. A la predicación se dedicaban también los jesuitas de Pamplona y Tudela; los corazonistas de Beire y Pamplona; los pasionistas de Tafalla y del Villar de Corella. Había también predicadores entre los paúles de Pamplona y los carmelitas de Pamplona, Corella y Villafranca, pero durante estos años estuvieron más inactivos. También se traían, a veces, predicadores de fuera de la diócesis, sobre todo de Gipuzkoa para predicar en euskera: capuchinos de Hondarribia, franciscanos de Tolosa... Sobre esta importante labor pastoral nos extenderemos al tratar los diferentes medios de influencia del clero.

89. Véase Echeverría, J. A.: *La provincia capuchina*. En Navarra los capuchinos se habían destacado inicialmente por su defensa del integrismo, pero fue una de las primeras órdenes religiosas donde caló el nacionalismo vasco, siendo un ejemplo señero el padre Evangelista de Ibero, que a pesar de su significación política fue nombrado guardián de Estella, aunque finalmente acabaría sus días apartado en Híjar (Teruel).

La expansión del clero regular en Navarra no se había detenido desde finales del XIX. Los agustinos recoletos, por ejemplo, acababan de fundar nuevas casas en Artieda y en Lodosa. Su convento de Monteagudo, al dedicarse a la formación para misiones, no fue afectado por la exclaustación. Lo que facilitó que fuera una de las primeras órdenes en instalarse de nuevo en Navarra, abriendo su convento de Marcilla ya en 1865. Tenían además otro convento en Puente la Reina, donde hacía poco que se había instalado también una nueva congregación de origen francés ligada al culto al Sagrado Corazón: los Reparadores, que en 1919, gracias a la iniciativa del propio fundador de la orden, el padre Juan Dehon, consiguieron crear en el antiguo convento de El Crucifijo un seminario menor dedicado fundamentalmente a la formación de misioneros. Por su parte, los dominicos, considerados junto con los agustinos los religiosos españoles más avanzados teológica y socialmente, se instalaron en 1914 en su antigua iglesia de Pamplona. También los cistercienses habían vuelto en 1927 al monasterio de la Oliva, iniciando su restauración, gracias a las gestiones de la Comisión de Monumentos de Navarra, que consiguió que el Ayuntamiento de Carcastillo comprase los terrenos desamortizados en el XIX y los cediese al Císter.

Mención aparte merecen los jesuitas. La Compañía de Jesús era la orden más rica e influyente de la época, no solo en el Estado, sino en todo el mundo católico⁹⁰. De ahí que fuese también la que más odios suscitaba entre los anticlericales, por lo que en 1931 sería la orden que Azaña decidió sacrificar debido a su «peligrosidad» para el proyecto republicano. Sacrificio que sirvió para evitar el de las demás órdenes cuya supresión era solicitada también por muchos diputados republicanos. Los jesuitas dominaban la educación de las elites y tenían mucha influencia en la educación del propio clero secular, no solo porque regían algunos de los principales centros de formación superior del clero español, como la Universidad Pontificia de Comillas, sino también porque en sus manos recaía a menudo la dirección espiritual de muchos seminarios o de los ejercicios espirituales que periódicamente debían realizar los sacerdotes⁹¹.

90. Esa parece ser la principal razón de que hubieran sido expulsados de Francia y Portugal (Gibson, R.: *op. cit.*, p. 127-133). Entre la abundante bibliografía disponible sobre la orden en España pueden verse: Verdoy, A.: *Los bienes de los jesuitas*; Revuelta, M.: *La Compañía de Jesús*; y Burrieza, J. et al.: *Los Jesuitas en España*.

91. Así ocurría en el seminario de Pamplona, cuyo director espiritual era el padre Cándido Arbela (Gorricho, J.: *op. cit.*, p. 80). Entre los centros de educación superior regidos por los jesuitas destacaba la Universidad de Deusto. A principios de los años diez se le acusó de ser un foco maurista, lo cual no fue óbice para que en ella se formaran importantes líderes tradicionalistas y nacionalistas vascos. Tras la guerra carlista, los jesuitas fueron unos de los principales sostenedores del partido integrista, sobre todo desde su santuario de Loyola. Pero, a partir de principios de siglo, los dirigentes de la Compañía serían más proclives al *ralliement* y el malminorismo preconizado desde la Santa Sede, evolución que provocó importantes divisiones políticas internas. Véase Robles, C.: *Jesuitas e Iglesia Vasca*.

Sin olvidar la gran influencia que ejercían a través de multitud de publicaciones religiosas, ya que dirigían nueve editoriales y hasta 40 revistas periódicas, incluyendo la popular *El Mensajero del Corazón de Jesús*, la prestigiosa *Razón y Fe*, la *Sal Terrae*, muy influyente entre el clero secular, *Ibérica*, *Lectura Dominical* y muchas más. También contaba la Compañía con escritores de pluma sencilla y divulgativa como Remigio Vilariño, director de *El Mensajero* y autor de múltiples devocionarios y otras obras populares. Asimismo, los jesuitas controlaban directamente algunas de las principales organizaciones católicas, como eran el Apostolado de la Oración y las congregaciones marianas, a través de las cuales habían configurado en gran medida el panorama devocional español, expandiendo las nuevas devociones.

A lo que habría que sumar también el influjo más indirecto que ejercían en otras asociaciones y publicaciones. Algunas trataban de formar elites para la acción pública como la Asociación Católica Nacional de Propagandistas (ACNP), fundada por el padre Ángel Ayala, que pondría en marcha el principal diario católico del país, *El Debate*. Otras estaban más ligadas a las clases populares, como algunas escuelas gratuitas u otras obras benéficas, además de algunas iniciativas sociales como los círculos católicos de Antonio Vicent o los sindicatos católicos de Sisinio Nevares. Ahora bien, entre los católicos sociales más avanzados no solían encontrarse jesuitas, sino que sus iniciativas solían ser elitistas y paternalistas, basadas en la generosidad de las clases pudientes⁹².

En Navarra, los jesuitas estuvieron desaparecidos desde su expulsión en 1767 hasta que establecieron un colegio cerca de Pamplona en 1870, pero este fue cerrado por su posicionamiento carlista durante la guerra, no volviendo a establecerse otro hasta 1891, esta vez en Tudela, donde tras un largo y complejo proceso abrieron el colegio de San Francisco Javier. En 1893 se instaló otra comunidad en Javier, en el castillo donado por la duquesa de Villahermosa, donde se prepararía a misioneros. En Pamplona no se instalaron oficialmente hasta 1927, gracias a que el obispado les cedió su antigua iglesia de Jesús y María y a que «personas prestigiosas de acendrado catolicismo muy amantes del bien espiritual de sus paisanos» colaboraron económicamente comprando para ellos la casa contigua a dicha iglesia. De todas formas, ya con anterioridad era habitual en Pamplona y en toda Navarra la presencia de predicadores jesuitas en misiones, conferencias y, sobre todo, ejercicios espirituales. A partir de su establecimiento fijo en la ciudad, se hicieron además cargo de la dirección

92. Sobre la hostilidad jesuita al sindicalismo libre, puede verse Benavides, D.: *El fracaso social*, p. 44-53. Benavides sostiene que mientras en otros países europeos los jesuitas eran atacados por el integrismo, en España eran más bien sus aliados (p. 425).

del Apostolado de la Oración y de las congregaciones marianas, que estaban ya en proceso de revitalización desde 1924. En Tudela los jesuitas dirigían el Apostolado, las Hijas de María y la Escuela Dominical; y además visitaban semanalmente todas las escuelas privadas⁹³.

Pero si algo cabe destacar a propósito del clero regular es la enorme presencia de *congregaciones femeninas*, especialmente aquellas llamadas «de vida activa», al igual que ocurría en el resto de la Europa católica. Tampoco este es un fenómeno exclusivo de Navarra. Al contrario, ese aumento de las filas del clero regular femenino es una de las características fundamentales de la «feminización de la religión». El hecho de que ese aumento no se produjera tanto en las órdenes contemplativas como en las congregaciones de vida activa ha llevado a buscar las motivaciones de las mujeres para ingresar en ellas más allá de la influencia masculina. Al fin y al cabo, era una de las pocas formas de llevar una vida profesional (enfermera, maestra) y no depender de los hombres. Frances Lannon considera que «en una sociedad que ofrecía un margen agobiantemente estrecho de oportunidades a las mujeres, desde el punto de vista de la formación profesional o la responsabilidad más allá del círculo familiar, las órdenes religiosas, a pesar de su disciplina y sus restricciones sexuales y sociales, podían ofrecer una posibilidad para liberarse»⁹⁴.

En cualquier caso, siempre resulta muy difícil valorar en su justa medida estas cuestiones que atañen a las motivaciones individuales. Y también fueron muchas las mujeres que decidieron entrar «a servir a Dios» de la manera más tradicional en las órdenes contemplativas. De hecho, en un porcentaje bastante superior al de hombres que se inclinaban por ese tipo de vida religiosa. En Navarra, la mayor parte de las comunidades de religiosas de este tipo eran muy antiguas, como las agustinas recoletas del monasterio de Pamplona o las bernardas cistercienses del monasterio de Tulebras. Pero también había fundaciones más recientes, como los monasterios de agustinas y clarisas en Aldaz y Lekunberri, o las monjas cistercienses de la granja de Alloz⁹⁵.

93. El colegio de Tudela era el más barato de todos los que tenía la Compañía en España, pero su cuota seguía siendo elitista (600 pts. al año pagaban los alumnos internos a principios de siglo). El colegio de Javier era noviciado pero también daba estudios de secundaria. Revuelta, M.: *La Compañía de Jesús*, p. 1098-1105; Moreda, C.: *op. cit.*, p. 600-605; ADP, caja 311, Javier; ADT, cuestionario parroquial, Tudela-San Jorge.

94. Lannon, F.: *Privilegio, persecución y profecía*, p. 85-6. Sobre las vocaciones femeninas pueden verse Vincent, M.: *Catholicism in the Second Spanish Republic*, p. 36-7; Moreno, M.: «Religiosas, jerarquía y sociedad» y «Mujeres y religiosidad en la España»; Blasco, I.: «Género y religión», p. 126; y sobre el mismo fenómeno en Francia: Gibson, R.: *op. cit.*, p. 105-107.

95. Saénz de Olalde, J. L.: *Monasterio de Agustinas Recoletas*. Colombás, M.: *Monasterio de Tulebras*. Los monasterios de Aldaz y Lekunberri fueron fundados a finales del XIX gracias a la familia Juanmartiñena

Pero las principales protagonistas del renacimiento católico de finales del XIX fueron las congregaciones de vida activa. Algunas eran derivaciones femeninas de institutos masculinos o derivaciones de vida activa de órdenes contemplativas femeninas, pero en general predominaban las nuevas fundaciones, habitualmente fruto de iniciativas locales y concretas que solo en algunos casos se expandían después a otras geografías. De ahí la gran proliferación y variedad de comunidades, lo que, unido a la habitual similitud de sus nombres y a que muchas estaban dedicadas a los mismos fines, hace que a veces resulte difícil diferenciarlas.

En Navarra destacaba especialmente el gran número de escuelas y hospitales regidos por las Hijas de la Caridad de San Vicente de Paúl, la congregación más numerosa con diferencia, con sus más de 28 casas y más de 200 monjas repartidas por toda la geografía navarra. Eran muchos los pueblos navarros en los que esta congregación regía un hospital o una escuela de párvulos y de niñas (a menudo en el mismo edificio y no pocas veces municipal). Pero había también otras congregaciones femeninas que simultaneaban la enseñanza de niñas pobres con la beneficencia y el cuidado de ancianos o enfermos, como las Hermanas de la Caridad de Santa Ana (presentes sobre todo en Tierra Estella), las Hijas de la Cruz (en Tafalla, Milagro...), las Hijas de la Inmaculada Concepción para el Servicio Doméstico (en Estella y Pamplona), las Hermanas de la Consolación (en pueblos de la Ribera)... Mientras que otras se centraban en la asistencia a ancianos en sus asilos, como las Hermanitas de los Ancianos Desamparados, o a enfermos en casas privadas, como las Siervas de María. Algunas trabajaban en instituciones públicas, como las Hospitalarias de San Juan de Dios en el Manicomio Provincial de Pamplona, o las Hijas de la Caridad en el Hospital Civil de Navarra. Y en Pamplona existían dos instituciones dedicadas a la redención de mujeres de vida irregular, mezcla de internado y reformatorio, regidas por las oblatas y las adoratrices, aunque estas últimas también se dedicarían después a la formación de mujeres todavía no «perdidas».

Entre las congregaciones dedicadas únicamente a la enseñanza, cabe destacar la versión femenina de los escolapios, las Hijas de María Religiosas de las Escuelas Pías o escolapias, que se establecieron en 1922 en Abárzuza; la Compañía de Santa Teresa de Jesús o teresianas, que desde 1912 tenían en Pamplona un colegio internado para las alumnas de la Escuela Normal, con el fin de formar maestras sólidamente cristianas; o las ursulinas de Pamplona y las Siervas de

(Carmona, J. F.: *José M^o de Juanmartiñena*). La comunidad de Alloz, establecida en los años diez, llegó a tener 90 religiosas, la comunidad contemplativa más numerosa de la diócesis, pero en 1932 tenía solo 27. (Goñi Gaztambide, J.: *Historia de los obispos*, p. 707; Gorricho, J.: *La Diócesis de Pamplona*, p. 62).

María de Anglet de Javier, congregaciones elitistas que se preocupaban algo más por la formación de sus alumnas, mientras que la mayoría de los colegios de monjas se limitaban a preparar a sus pupilas para ser buenas esposas y madres.

Esta gran actividad docente, y sobre todo las labores de beneficencia, venían a cubrir una importante dejación estatal en estos ámbitos. Y al ir estas actividades, tanto por parte de las comunidades masculinas como de las femeninas, acompañadas siempre de un intenso adoctrinamiento en «una serie de valores morales y religiosos altamente beneficiosos de cara al mantenimiento del *statu quo*»⁹⁶, resulta comprensible que aquellos que cuestionaban dicho *statu quo* quisieran acabar con la gran influencia que ejercían las congregaciones religiosas haciendo que todas estas actividades docentes y caritativas pasasen a ser competencia estatal.

Dicho afán de proselitismo religioso impregnaba toda la actividad del clero, tanto regular como secular. La predicación, la educación, las obras de beneficencia, el catolicismo social o incluso la eventual actividad política directa tenían siempre como último objetivo la recristianización de la sociedad. Para estos hombres y mujeres todo formaba parte de una misma tarea. Esta visión totalizadora católica, unida a la dejación estatal en estos campos, provocaba que perdurase una confusión de planos secular y religioso, incluso público y privado, que se acrecentaba cuando el clero regentaba algunos servicios públicos como el «Santo Hospital Civil de Navarra», como se le llama en el cuestionario parroquial de 1928, en el que su capellán explica cómo en esta institución, propiedad de la Diputación, se aprovecha «cualquier ocasión para predicar en las salas» y «se persigue con insistencia la lectura de novelas, folletos y periódicos inmorales; los periódicos que se permiten son solamente los tenidos por buenos, y se reparten con frecuencia opúsculos, revistas y hojas recreativas y moralizadoras»⁹⁷.

Antes de terminar con el clero regular, no podemos dejar de mencionar la «jerarquización clasista tanto en las órdenes como en su propio seno». En primer lugar, entre las órdenes había una «jerarquía de prestigio». Existían unas «órdenes de elite», que eran las predilectas de las familias acomodadas. Entre las masculinas se destacaba, por supuesto, la Compañía de Jesús. Entre las femeninas, su versión femenina, la Compañía de María o jesuitinas, y otras como las ursulinas⁹⁸.

96. Como dice Ostolaza (*op. cit.*, p. 158) a propósito de las escuelas lasalianas guipuzcoanas.

97. ADP, caja 317, Pamplona-Hospital.

98. Lannon, F.: *op. cit.*, p. 89-90. Callahan, W.: *op. cit.*, p. 180. Las jesuitinas solo tenían en Navarra un colegio en Pitillas, fundado por iniciativa del obispo de Vitoria, José Cadena y Eleta, natural de ese lugar.

Pero existía también un clasismo en el propio seno de las órdenes. En muchas había distintas categorías de religiosos en función del origen social. Los de origen más humilde eran hermanos, mientras que los de origen más pudiente eran padres. Un clasismo que podía ser muy sangrante para los que se llevaban la peor parte. Lo testimoniaba un resentido Rafael Alberti: «estas grandes y pequeñas diferencias nos dolían muchísimo, barrenando en nosotros, según íbamos creciendo en sensibilidad y razón, un odio, que hoy solo encuentro comparable a ese que los obreros sienten por sus patronos: es decir, un odio *de clase*». La posibilidad de escalar socialmente era más clara en el clero secular. Aun así, también en los seminarios existía ese clasismo, encarnado en los fámulos, los seminaristas más pobres que estaban marginados del resto y se encargaban de diversas tareas manuales, algo muy similar a lo que ocurría con los externos de los colegios religiosos⁹⁹.

Aunque hubo figuras aisladas que pidieron que las escuelas católicas no hicieran distinciones entre ricos y pobres, lo cierto es que estas escuelas «nacieron para educar a clientelas concretas y determinadas por la clase social»: formación académica para los hijos de las burguesías en las prestigiosas escuelas de élite, y formación técnica y profesional en las escuelas para las clases menos favorecidas¹⁰⁰. Las instituciones educativas católicas tenían un carácter marcadamente clasista. Lo único que tenían en común era la enseñanza de la doctrina y la moral católicas y la frecuencia de actos religiosos. Como ha demostrado Ostolaza para el caso de Gipuzkoa, diferían en la instrucción pero buscaban la misma educación. La primera era adecuada a las necesidades de la nueva sociedad capitalista, pero la segunda era profundamente conservadora y entraba en conflicto con el pluralismo y la secularización. Ese clasismo y ese adoctrinamiento antiliberal eran objeto de las principales críticas del anticlericalismo.

2.2. El clero secular navarro

En 1928, además del cuestionario sobre el estado de sus parroquias que tuvieron que responder los párrocos, se realizó también un cuestionario personal a todos los sacerdotes de la diócesis de Pamplona. El cual resulta una fuente de

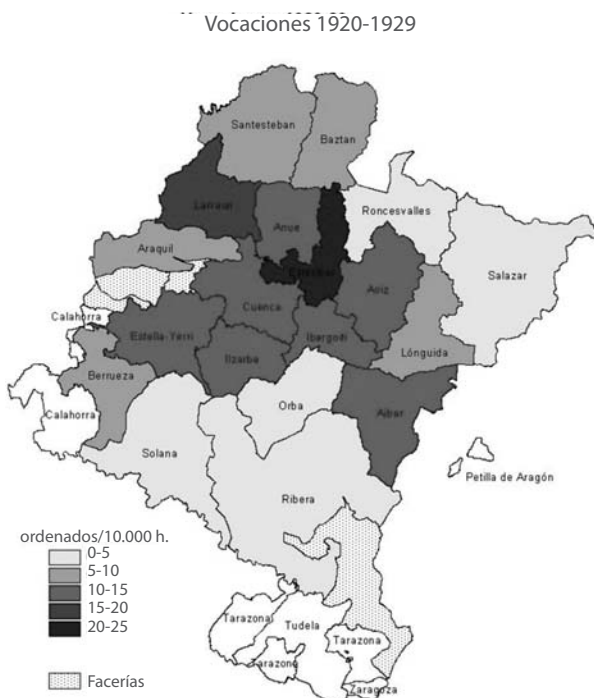
99. Pazos, A.: *El clero navarro*, p. 290-293. En un principio la Sagrada Congregación de Concilios había ordenado la desaparición de los fámulos y otras discriminaciones económicas en 1930. Véase Cárcel Ortí, V.: *La visita apostólica de 1933-34*, p. 138, donde describe también la experiencia de su padre como fámulo en el seminario de Cuenca. La cita de Alberti en Pérez Gutiérrez, F.: *La vida religiosa entre dos crisis*, p. 585.

100. Callahan, W.: *op. cit.*, p. 182. Lannon, F.: *Proletarios competentes y cristianos*.

gran utilidad para dibujar un perfil del clero secular navarro, completando el estudio sociológico que ya realizó Antón Pazos basándose en los expedientes de ordenaciones y otras fuentes similares del primer tercio del siglo XX¹⁰¹.

En primer lugar, respecto al origen geográfico, existe un predominio de la Navarra central y occidental. En 1928, el 41% de los sacerdotes de la diócesis de Pamplona procedían de los arciprestazgos de Larraun, Araquil, la Cuenca y Estella-Yerri. El porcentaje de sacerdotes proveniente de la Cuenca de Pamplona es semejante a su peso demográfico, pero el del resto es francamente superior. Mientras que el arciprestazgo de la Ribera, que estaba incluso más poblado que el de la Cuenca, aportaba solo el 7% de los clérigos, menos de la mitad de su peso demográfico.

Si atendemos al porcentaje de vocaciones en relación al total de la población, los arciprestazgos más destacados son el de Esteribar y el de Larraun. Mientras que el menor porcentaje de vocaciones se daba en los arciprestazgos de mayor presencia izquierdista, esto es, los del sur y los de los Pirineos. También en Alsacia, pero queda diluido en el resto de Araquil¹⁰².

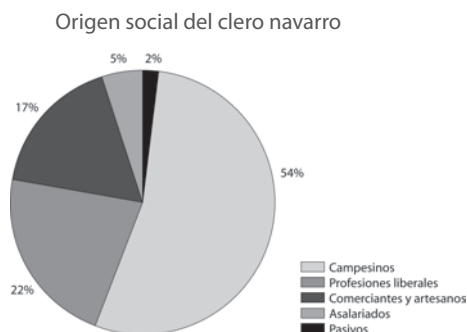


101. ADP, cajas 91-106, cuestionario sacerdotes (ordenado alfabéticamente). Pazos, A.: op. cit., p. 195-239. Si no se dice lo contrario, los datos expuestos a continuación están extraídos de dicho cuestionario. Información más detallada en Dronza, J.: *La influencia de la Iglesia en Navarra*.

102. Datos extraídos de Pazos, A.: op. cit., p. 209.

Estos datos ya nos dan idea de una característica fundamental de la procedencia del clero navarro: el predominio de los núcleos más pequeños de población. Los sacerdotes procedentes de núcleos menores de 300 habitantes representaban un porcentaje muy superior al de habitantes de dichos núcleos en el global de la población. Mientras que los procedentes de la capital eran un porcentaje similar. Es decir, que los núcleos que menos vocaciones sacerdotales proporcionaban eran los pueblos de mediano tamaño, predominantes en la Ribera.

El origen rural del clero navarro es indiscutible: el 73% procedía de núcleos menores de 2.000 habitantes. Tradicionalmente se ha considerado a los curas navarros como paradigma de clero de extracción popular, muy cercano por tanto a sus feligreses, lo que favorecía su influencia sobre ellos. A tenor de lo investigado hasta ahora, parece confirmarse en líneas generales esta afirmación, si bien convendría matizarla un poco. En la información que Pazos recogió sobre las profesiones paternas de los sacerdotes ordenados en el período 1900-1936, podemos comprobar que el origen campesino es mayoritario, si bien no tanto como cabría esperar, ya que aunque más de la mitad procede de familias de agricultores, destacan también algunas profesiones liberales, sobre todo maestros, así como pequeños comerciantes o artesanos, en porcentajes superiores a su peso global en la sociedad navarra. Por su parte, apenas había hijos de clases asalariadas, y aún menos de clases pasivas propietarias¹⁰³.



Aunque la educación del sacerdote debía resultar bastante costosa, desde finales del XIX se extendieron mucho las becas para seminaristas, costeadas por

103. El propio Pazos advierte que «origen campesino y extracción económica o social humilde no son sinónimos» y que aunque la procedencia era, en general, de un nivel económico más bien humilde, «no eran infrecuentes situaciones familiares holgadas» (p. 222-239). De todos modos, lo más habitual era que la gente adinerada con vocación fuese a parar a órdenes religiosas como los jesuitas y no a parroquias rurales.

organismos como la Junta de Fomento de Vocaciones o por devotos particulares (habitualmente con preferencia para familiares o para gente del mismo pueblo), por lo que al menos los niños más capaces de las clases humildes tenían acceso a esta salida, que era claramente una vía de ascenso social.

En cualquier caso, aparte de su extracción social más o menos humilde, la cercanía del clero navarro a su feligresía la daba también su propia procedencia geográfica. No solo prácticamente no había sacerdotes originarios de fuera de la diócesis, sino que generalmente solían ejercer en lugares muy cercanos a sus localidades de origen. No eran infrecuentes los casos de sacerdotes que volvían a ejercer en su propio pueblo natal. En 1928, ejercían en la misma parroquia donde nacieron el 12% de los sacerdotes, el 27% lo hacía en el mismo municipio y el 46% lo hacía en el mismo arciprestazgo.

Esta cercanía obviamente facilitaba una identificación con los fieles, que en la zona más euskaldun del noroeste se veía además favorecida por el uso del euskera en la labor pastoral, aunque lo cierto es que hasta los años veinte no existió una conciencia clara de la necesidad de predicar en lengua vasca. En general, se hacía así en las zonas donde más se mantenía el euskera, pero no donde este se encontraba en retroceso. La retórica favorable al euskera como barrera contra los males modernos no había impedido un progresivo abandono de su uso en la labor pastoral. La responsabilidad del clero en la pérdida del euskera era denunciada incluso por algunos sectores de este. Aunque, por otra parte, eran precisamente clérigos algunos de los principales impulsores del *Euzko Pizkundea*, el renacimiento cultural vasco. Hasta el episcopado de Mateo Múgica muy poco se hizo por potenciar el uso del euskera entre el clero. Y su sustituto Tomás Muniz demostró menos sensibilidad por la cuestión lingüística, dándose un cierto abandono que no parece ajeno al nuevo clima político en el que el PNV, en competencia con el carlismo por el voto católico, había hecho bandera del euskera¹⁰⁴.

Antes de hablar sobre la gran influencia que ejercía el clero entre la población navarra, resulta conveniente que nos aproximemos a la formación que ese clero recibía en el seminario. Su percepción de la realidad social, predominantemente negativa, estaba condicionada por la cerrada formación recibida en el seminario. Este debía ser «un invernadero perfectamente aislado», como se proclamaba en los escritos eclesiásticos de entonces¹⁰⁵.

104. Hemos analizado la ambigua actitud del clero navarro ante el euskera en Dronda, J.: *El clero navarro ante el euskera*.

105. Cit. en Pazos, A.: *op. cit.*, p. 387. La metáfora botánica era muy recurrente. Según decía en 1930 la revista

El reglamento era muy estricto, regulando cada minuto del día del seminarista y evitando cualquier contacto con el mundo exterior. Todos los seminaristas estaban sometidos al estricto control de los superiores internos, había continuos registros y estaba totalmente prohibido mantener comunicación con el exterior, también cuando las dependencias del seminario estaban dispersas por el casco urbano. Se exigía silencio, incluso en los paseos por la ciudad, en los que se recomendaba «ir en las filas con la mayor modestia y recogimiento de los sentidos, sin mirar más que al suelo a ser posible»¹⁰⁶. Este hermético aislamiento en el que se les encerraba en el seminario se rompía con las vacaciones, por lo que eran consideradas un serio peligro. Había peligro de que disminuyesen sus prácticas piadosas, de que participasen en fiestas, de que tratasen con seglares o, peor, con mujeres... Por ello, durante las vacaciones los seminaristas estaban bajo la tutela del párroco, que tenía que emitir un informe de su conducta. Pero aún parecía insuficiente control y se crearían escuelas de verano para evitar esos peligros.

La rígida y minuciosa disciplina y la obsesión por el aislamiento del mundo exterior eran comunes al resto de los seminarios de España. Características que coinciden también con las que Ralph Gibson observó para los seminarios franceses del XIX, a los que aplicó el concepto de la *surveillance* foucaultiana, según el cual la vigilancia constante, unida al hecho de que hasta el último minuto del día del interno y sus propios movimientos corporales estuviesen detalladamente reglamentados, tendría como objetivo la creación de sacerdotes cuya principal característica fuese la docilidad¹⁰⁷.

Respecto al método pedagógico del seminario de Pamplona, como el de la mayoría de los seminarios españoles, era memorístico y rígido. Se basaba en la clase teórica y el manual, y requería muchas horas de estudio. Era un método alejado del más moderno y creativo que se estaba ensayando en el seminario de Vitoria. La educación se centraba en la filosofía escolástica y la teología revelada, ignorando prácticamente todas las novedades culturales producidas desde los siglos XVII-XVIII. Lo único que se aprendía de los filósofos no católicos era que se trataba de peligrosos impostores. La cultura católica española en general era «una cultura propagandística, cerrada y defensiva», sin nada que

del seminario de Vitoria, *Gymnasium*, el seminario había de ser un semillero en que «tiernos capullos son preservados de los sofocantes aires del mundo insano». Cit. en Lannon, F.: *Un desafío vasco*, p. 86.

106. Ibid.: p. 301. Incluso los seminaristas externos existentes antes de que se generalizase el régimen de internado, y los fámulos, eran marginados para que no contaminasen al resto (p. 293).

107. Gibson, R.: *A social history*, p. 87-90. Gibson habla también de la importancia del edificio en dicho aislamiento. El nuevo seminario de Pamplona diseñado por Víctor Eusa respondería perfectamente a dicho modelo de lugar de reclusión cerrado por grandes muros.

se pareciese a las novedades modernistas de los católicos franceses o italianos. Era ante todo una cultura hostil a la modernidad¹⁰⁸.

Las únicas innovaciones que se habían introducido en el catolicismo español se contaban en el campo de la acción social. A principios de siglo se habían establecido cátedras de sociología para hacer frente a la expansión del socialismo (en el de Pamplona, en 1906). Aun así, también en este terreno la Iglesia española parecía incapaz de comprender las verdaderas causas de los conflictos sociales, que achacaba siempre a la perniciosa influencia de la propaganda atea y marxista que se expandía desde las ciudades. Y cuando algunos se acercaban a su comprensión (los curas «sociólogos» de los que hablaremos después) chocaban con los fuertes recelos del resto del clero y, sobre todo, de los benefactores capitalistas de los que a menudo dependían las obras sociales católicas.

Sobre el bajo nivel cultural de los seminarios españoles, resultan muy ilustrativos los informes de la visita apostólica que Pío XI mandó realizar en 1933-34. En el del seminario de Pamplona, aunque se elogia el nuevo edificio que pronto estará terminado y la buena situación económica de la diócesis, se dice que «la educación es deficiente, los alumnos son poco respetuosos y nada finos», que el nivel es bajo en letras y ciencias, que no se dedica la suficiente atención a materias como lengua castellana o religión («aunque la mejor preparación religiosa y el ambiente en que viven los alumnos no exija en este punto tanto cuidado como en otros seminarios de España»), que la biblioteca «carece de obras modernas y apenas si se utiliza», y que «los procedimientos pedagógicos son algo anticuados y escasean los ejercicios prácticos»¹⁰⁹.

Quizá una prueba de la importancia que tenía esta cerrada formación en el seminario la constituyan algunos casos excepcionales como el del cardenal Vidal i Barraquer, quien no entró en el seminario hasta una edad más avanzada, y se destacaría por defender unas posturas más abiertas que el resto de la jerarquía eclesiástica¹¹⁰. Otros casos similares al de Vidal i Barraquer son los de los sacerdotes navarros Antonino Yoldi, uno de los promotores más avanzados del catolicismo social navarro, y Antonio Añoveros, que más adelante se en-

108. Lannon, F.: *Privilegio, persecución y profecía*, p. 119. Sobre el método pedagógico del seminario de Pamplona véase Pazos, A.: *El clero navarro*, p. 319-326. El método de Vitoria incluía por ejemplo la crítica de todo tipo de prensa diaria. Y se impartían además algunas asignaturas novedosas como pedagogía catequética, acción social católica o misionología (Rivera, A. y Fuente, J.: *Modernidad y religión*; Lannon, F.: *Un desafío vasco*).

109. Cit. en Cárcel, V.: *Informe de la visita*, p. 265-267.

110. Hay bastante bibliografía sobre la figura del cardenal catalán. Cabe destacar la biografía realizada por Ramón Muntanyola, la edición de su archivo a cargo de Víctor Manuel Arbeloa y Miquel Batllori, así como la citada obra de Comas en la que se le compara con el cardenal Gomá.

frentaría al franquismo como obispo de Bilbao. Ambos, al igual que Barraquer, hicieron carrera de Derecho Civil antes de entrar al seminario.

Pero cada vez era más difícil mantener a los seminaristas en un régimen férreo y alejado del mundo. Y a pesar de los esfuerzos, desde finales de los años veinte y sobre todo ya en los treinta, apareció en el seminario de Pamplona una relativa falta de disciplina que reflejaba un cierto deterioro de las relaciones de autoridad. Obviamente, esto ha de entenderse dentro de las rígidas formas de la época y más dentro del seminario. Hablamos de comportamientos como falta de puntualidad, incumplimiento de ciertas normas de silencio, relaciones entre grupos distintos, fumar delante del rector, acicalamiento físico (se les recomendaba ir desarreglados), falta de respeto o cortesía con los superiores... Pero también de otras conductas más comprometidas y políticas como acudir a determinados actos o leer prensa no permitida. Era también cada vez más difícil el aislamiento respecto al ambiente político, el cual ciertamente nunca había sido muy efectivo. Desde finales del XIX, la Santa Sede venía advirtiendo contra la politización del seminario de Pamplona. Aunque las principales disputas políticas llegaron, como veremos, con la aparición de la ideología nacionalista vasca. El caso es que cada vez era más difícil el aislamiento de un mundo exterior cuyas formas de vida eran además cada vez más distintas de las que se quería seguir inculcando en el nuevo clero. Esto solo fue posible, momentáneamente, con el clima general de disciplina y autoridad que se impuso tras la Guerra Civil¹¹¹.

El cura navarro era, en definitiva, una figura *cercana* y *distante* al mismo tiempo. *Cercana* porque, como hemos visto, procedía normalmente de la misma región en la que ejercía, y porque la figura del clérigo era muy habitual en la sociedad navarra de entonces. Recordemos que uno de cada 85 navarros lo era (incluyendo seculares y regulares, masculinos y femeninos), lo cual implicaba que en la mayoría de las familias había uno o más miembros dedicados a la vida religiosa.

Esta abundancia de vocaciones tiene mucho que ver con el sistema patrimonial de heredero único extendido por la mitad norte de Navarra, que favorecía tanto las vocaciones como la emigración. Pero este factor solo no basta para explicar este fenómeno. De hecho, en los valles pirenaicos donde el peso social de la Iglesia estaba decayendo, a pesar de tener el mismo sistema patrimonial, el porcentaje de vocaciones era francamente menor. Así que obviamente de-

111. Pazos, A.: *El clero navarro*, p. 452-456.



Religioso con sus familiares (Archivo Histórico de Sesma).

bían entrar en juego otros factores además de que la carrera eclesiástica fuese una cómoda salida laboral para los segundones de las familias. Y un factor fundamental para empujar a los jóvenes a seguir la carrera clerical debía ser el *estatus social* de que disfrutaban los sacerdotes en su entorno. Estatus que tenían los clérigos que ejercían aquí y también los que se iban, porque hay que destacar el indudable prestigio social que tenía la figura del misionero, potenciada por la gran cantidad de publicaciones misionales y rodeada de una aureola de pureza debido a la lejanía de sus actividades.

Y es que, aunque cercana, la figura del cura navarro era también una figura *distante*, como lo era todo el clero de la época. Distante porque estaba separado del resto de la sociedad desde los diez o doce años en que entraba al seminario, donde, como hemos visto, se formaba en un ambiente cerrado y alejado del peligroso mundo secular. Por lo tanto, el origen rural del clero no tenía por qué ser garantía de verdadera cercanía a la feligresía. Maximiliano Arboleya, uno de los católicos sociales más avanzados del país, denunciaba que los seminarios convertían a jóvenes de extracción rural en gente ajena a su mundo de origen e incapaz de sintonizar con sus feligreses¹¹².

112. Montero, F.: *La apostasía de las masas*, p. 394.

Y este alejamiento no era algo propio únicamente del período de formación. Las distancias entre el clero y el resto de la sociedad estaban muy bien marcadas. Empezando por la propia vestimenta, pero también por el estilo de vida (celibato), la mayor formación cultural o incluso por algunos privilegios legales que mantenían hasta la llegada de la República, como el derecho a participar el consejo directivo de la escuela, la exención de intervenir como jurados en causas criminales o la exención de pagar algunos impuestos como la contribución por edificios.

En la formación de los sacerdotes, desde el seminario hasta los distintos manuales y publicaciones para párrocos, se hacía hincapié en que estos debían «guardar las distancias» con sus feligreses. Las prohibiciones de ir a espectáculos, tabernas, juegos... se mantenían al salir del seminario. Incluso se les recomendaba hablar siempre de usted y llevar siempre sotana porque «el vestido fija la *posición y relaciones* de las diferentes clases sociales»¹¹³. Todo esto marcaba una distancia que para muchos navarros tomaba la forma de prestigio social, pero para otros era la que justificaba el desprecio anticlerical.

Esa distancia se reflejaba también en una fuerte identidad clerical, alimentada tras el período de formación por publicaciones y asociaciones sacerdotales, además de sus reuniones anuales para hacer ejercicios espirituales. Revistas dirigidas exclusivamente a sacerdotes como *Sal Terrae* o *Ilustración del Clero*, además de servir para continuar la formación recibida en el seminario, ayudaban a sostener esa identidad clerical. Las asociaciones de sacerdotes como la Unión Apostólica del Clero, los Sacerdotes Adoradores o la Unión Misional del Clero, con su boletín *Illuminare*, servían para que el sacerdocio constituyese lo que según el obispo Pla y Deniel debía ser «*una casta aparte*», ya que reforzaban la identidad del clero frente al resto de la sociedad, la del mundo corrupto y sus «libertades de perdición». Durante la República se reorganizó además «por exigencia deplorable de la realidad» la extinta Liga Diocesana de Defensa del Clero, rama de la Liga Nacional creada en 1911 para defenderse del anticlericalismo y para solucionar sus problemas profesionales y económicos¹¹⁴.

Esa identidad clerical debía servirles de apoyo e incluso hacerles sentirse superiores, al fin y al cabo ellos eran los pastores preparados para cuidar del rebaño. La subordinación de los laicos al clero es una de las vertientes principales

113. Cit. en Callahan, W.: *op. cit.*, p.163-164.

114. BOP, 1931, p. 372. La cita de Pla y Deniel en Vincent, M.: *op. cit.*, p. 26. Respecto a las lecturas del clero navarro, resulta de gran interés la bibliografía recomendada en el *Boletín del Obispado* (véanse los estudios de Antón Pazos para el período 1900-1930; en los años republicanos tendrían cabida algunas obras más combativas y políticas). Tanto en las asociaciones sacerdotales como en las lecturas cabe destacar la influencia del catolicismo francés.

de lo que se ha llamado «clericalismo» y estaba tan arraigada en la eclesiología dominante que apenas sería menoscabada por el impulso dado al apostolado laico durante la República. Pero esa identidad tenía su contrapartida en la alteridad sentida con los laicos, lo que podía hacerles sentirse muy solos, especialmente a los curas que vivían aislados en poblaciones pequeñas. El párroco de Gallipienzo se lamentaba en su informe de 1928 de que se sentía «aislado completamente; de modo que cuando veo un compañero, para mí es como el Ángel del Señor. ¡Pobres curas que tienen que estar tan solos!»¹¹⁵.

2.3. La influencia del clero navarro

Nos interesa ahora apuntar algo sobre la influencia que el clero debía ejercer con su presencia directa en unas poblaciones en las que era una indiscutible figura de autoridad. De otras formas de influencia más indirectas, como las que ejercía a través del asociacionismo y la prensa católicas, hablaremos en su momento. Además de la evidente autoridad casi «natural» que le concedía ser el representante del orden divino, la influencia del clero navarro no se limitaba a lo espiritual sino que tenía una clara prolongación social y política. Su influencia social era más que considerable, especialmente en los núcleos de población más reducidos, en los que tenía una autoridad de hecho equiparable y a menudo incluso superior a la de las autoridades civiles. En primer lugar, por su mencionado papel de autoridad espiritual, de intermediario entre sus feligreses y Dios. Lo que conllevaba una alta consideración en una sociedad tan religiosa como parecía ser la navarra de entonces, y con una eclesiología tan «clerical» como la vigente, en la que la «infalibilidad papal» decretada en 1870 parecía extenderse e impregnar toda la autoridad clerical. Pero su capacidad de influencia no se limitaba al púlpito y el confesionario. No hay que olvidar su presencia en la enseñanza, en la extensa red de iniciativas católicas, etcétera, y el importante papel que jugaba como *mediador* en cierto modo entre distintas clases sociales.

Para empezar, los curas eran los más instruidos de entre quienes trataban directamente con las clases populares (junto con otras figuras como los médicos o los maestros, quienes, sobre todo los segundos, empezarían a disputarles esa preeminencia social a los sacerdotes en muchos lugares). Por esa posición intermedia, los sacerdotes tenían la oportunidad bien de interceder por la gente

115. ADP, caja 104, Antonio Senosiain.

humilde ante las clases dirigentes, o bien de ayudarles a organizarse para mitigar su dependencia de ellas. El paradigma de esto último, de la organización de las clases populares, con el objetivo declarado de que no se organizaran por su cuenta en torno al socialismo, es por supuesto el importante movimiento cooperativista agrario católico del que hablaremos más adelante. Y un gran ejemplo de lo primero, de esa intercesión caciquil, lo tenemos en la figura de don Bruno Lezáun, entonces párroco de Abárzuza, carlista, quien, según cuenta su sobrino, «no era raro que te dijera, cuando le visitabas: *He tenido carta del Rey, de su Jefe Delegado, de tal Ministro, de hombres de negocios*. A estos últimos les escribía solicitando su colaboración económica en empresas de la gloria de Dios; recabando sus limosnas para la construcción de obras religiosas, pensión a un seminarista, colocación de mendigantes de un puesto de trabajo [...] No tienen cuento las cartas que escribió don Bruno para las personas humildes, haciendo de lazarillo protector». Incluso el nacionalista Manuel Irujo tuvo que recurrir a la habilidad caciquil de don Bruno para salvar el monasterio de Iranzu, a pesar de lo mucho que lo había demonizado desde el púlpito¹¹⁶.

Las formas de influencia del clero en la sociedad navarra eran pues muy variadas. En primer lugar, vamos a hablar de la que parece la forma más directa, la que ejercían a través de sus predicaciones. Además de los sermones del clero local los días festivos, había también varios extraordinarios a lo largo del año, sobre todo en fiestas señaladas como la del Corazón de Jesús, la Pascua o la Inmaculada, en las que era habitual traer a predicadores de fuera. Como se hacía también en las misiones populares, en las que durante varios días las predicaciones iban acompañadas de teatrales actos litúrgicos, procesiones, comuniones generales, confesiones, etcétera. Estas misiones, que en la Europa post-tridentina sirvieron para difundir el nuevo panorama doctrinario, devocional y asociativo de la Contrarreforma católica, se caracterizaron desde su origen por la teatralidad y el recurso a lo emotivo por medio de actos como las patéticas procesiones de penitentes. En España tuvieron su apogeo sobre todo en el siglo XVIII, decayeron en las primeras décadas del XIX debido a los frecuentes conflictos bélicos (si bien fueron relanzadas en los breves momentos de restauración absolutista de 1814 y 1824), reaparecieron tímidamente tras el concordato de 1851 (con nuevas piedades y asociaciones) y ya a partir del último cuarto del XIX se recuperaron como uno de los principales instrumentos de propaganda de la Iglesia española, función que siguieron cumpliendo en las primeras dé-

116. Lezáun, C.: *D. Bruno*, p. 61-63. El rey al que se refiere es el pretendiente carlista. Amezaga, A.: *Manuel Irujo*, p. 184. Durante la República, el párroco de Iturgoyen también recurrió a su autoridad para evitar que sus feligreses disolvieran y se repartieran el capital de la Cofradía de Ánimas (ADP, caja 319, Iturgoyen).

cadass del siglo xx. Incluso durante el primer franquismo jugarían también un importante papel en los intentos de «recatolización» de la sociedad¹¹⁷.

La principal fuente con que contamos para conocer el desarrollo de estos actos en Navarra son las reseñas enviadas desde los pueblos a la prensa y sobre todo al *Boletín del Obispado de Pamplona*. En una circular de 1900 el obispo había dado instrucciones a los párrocos de mandar al *Boletín* «una relación sucinta de las Misiones, Procesiones extraordinarias [...] y otros hechos notables que ocurran en las parroquias»¹¹⁸. Según el Código Canónico, las misiones debían realizarse por lo menos cada diez años, pero en muchas localidades mayores se realizaban con más frecuencia (en algunas se habían instituido fundaciones para costearlas), mientras que otras más pequeñas no se podían permitir sufragarlas y tenían que acudir a las de los pueblos vecinos. Solían darse sobre todo en invierno y primavera.

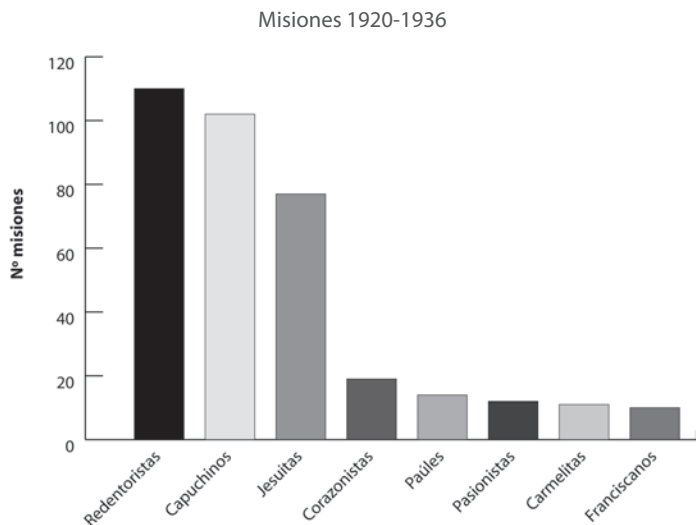
Aunque los párrocos no siempre cumplieren dicho cometido de reseñar estos actos en el *Boletín*, esta fuente nos es de gran utilidad para señalar algunas tendencias. El número de misiones había ido aumentando progresivamente a lo largo del episcopado de López-Mendoza, se mantuvo alto durante la dictadura de Primo de Rivera, especialmente los años 1927 y 1928, pero cayó bruscamente los dos años siguientes. A partir de 1931 volvió a aumentar considerablemente, observándose una clara potenciación de las misiones durante estos conflictivos años. Si en la década de los años veinte la media de misiones populares al año no llegaba a 20, durante la República se acercará a 30. Además, en las reseñas de los años republicanos se aprecia también una

Misiones populares en la diócesis de Pamplona 1920-1936



117. Puede verse el origen de las misiones, ligado a los intentos católicos de reformar la cultura popular, en Burke, P.: *La cultura popular*, p. 326-327. Un interesante estudio sobre las misiones en el País Vasco de los siglos XVIII y XIX como «espacio para el indocctrinamiento de las masas populares» en Madariaga, J.: *Predicación y cambios culturales*. Sobre las misiones en la España contemporánea véanse Callahan, W.: *La Iglesia católica*, p. 192-4 y 208-9; y Christian, W.: *Moving Crucifixes*.

118. Cit. en Goñi Gaztambide: *Historia de los obispos*, p. 625. Hasta 1924 la mayoría de las crónicas eran bastante extensas, pero a partir de ese año se recomienda que las reseñas sean más breves.



característica que se repite en casi todas las crónicas de ceremonias religiosas de estos años: insistir en que se han celebrado «como no se recuerda mayor fervor y concurrencia»¹¹⁹.

Estas predicaciones eran patrimonio del clero regular. Como hemos visto, había comunidades religiosas especializadas en esta tarea. En Navarra destacaban sobre todo los redentoristas, seguidos por capuchinos y jesuitas.

Las misiones solían ser muy teatrales. Empezaban al llegar los misioneros, a los que recibían pomposamente las autoridades y las asociaciones piadosas con sus estandartes. Normalmente se habían anunciado con tiempo para crear expectación de los fieles. A continuación, se hacía una breve procesión con cánticos. En las parroquias euskaldunas solía empezarse cantando el *Atoz pe-kataria* y en las castellanas el *A misión os llama*. Otros himnos frecuentes eran el *Veni Creator Spiritus* en latín, *Cristo gure errege* en euskera, y también *¡Perdón, oh Dios mío!* en castellano. Los cánticos religiosos jugaban un papel muy importante como reproductores de los mismos valores y emociones que las palabras de los misioneros trataban de inculcar.

Tras la procesión, uno de los misioneros, habitualmente desde el púlpito o desde un balcón de la plaza, exponía el programa de la misión. Las misiones del siglo XIX duraban de diez a quince días, pero para los años veinte se habían recortado ya a nueve. Había actos fijos durante todos los días, como el canto del Rosario de la Aurora muy temprano, poco antes de amanecer, o los sermones

119. La expresión es de la crónica de la que dieron los redentoristas en Zizur Mayor a finales de 1932. BOP, 1933.

doctrinales y morales del final de la tarde. Además, los primeros días solían darse conferencias dirigidas a los distintos sectores de la población, destacando especialmente los actos infantiles: catequesis, procesiones, renovación de votos al Sagrado Corazón... También se realizaban muchas confesiones y varias comuniones generales de los distintos sectores de población (se destacaba la comunión de los hombres, sobre todo si iban los más remisos), y de todos juntos al final de la misión. En estos actos el pueblo participaba, no solo como oyente, sino también decorando las calles y la iglesia, cantando los himnos de la misión, etcétera.

Los actos más emotivos, además de la procesión inicial, eran los del final: la comunión general y la procesión para entronizar la Cruz recordatorio, que solía colocarse en lugares señalados del campo o en la propia iglesia, como la de Belzunce, «que fue paseada triunfalmente por las calles del pueblo entre vítores entusiastas, volteo de campanas y estampidos de bombas y cohetes». En las misiones para varios pueblos de un valle era habitual colocarla en lugares de confluencia entre estos. También eran muy frecuentes las entronizaciones de imágenes del Sagrado Corazón de Jesús, especialmente en ayuntamientos o en escuelas, como se hizo en la de Erice apenas un mes antes de la proclamación de la República. Con la nueva legislación republicana es de suponer que estas entronizaciones ya no se darían en edificios públicos, aunque sí continuaron en los hogares, como en todos los del pueblo de Echávarri tras la misión dada por dos jesuitas en 1933¹²⁰.

Estos actos finales de la misión iban siempre acompañados de un «sermón de perseverancia» que solía ser destacado en las crónicas por su emotividad. Capuchinos y franciscanos solían tener además un día de propina que era el de recordatorio a los muertos, con un último ritual nocturno en el cementerio. Y es que cada orden tenía sus peculiaridades en la forma de misionar. En las crónicas del *Boletín* se mencionan las innovaciones de capuchinos y redentoristas. Las misiones de los primeros insistían en la penitencia, con los propios misioneros como ejemplo, que llegaban descalzos y en la última función llevaban una pesada cruz y una corona de espinas. Por su parte, los redentoristas, que se dedicaban casi exclusivamente a estas misiones, tenían un modelo algo más sobrio y solían hacer hincapié en la reforma moral de las costumbres. Respecto a las de los jesuitas, quienes por cierto no dejaron de dar misiones durante la República a pesar de su disolución, el momento culminante era el sermón del perdón al final. Mientras que en las de los corazonistas y los paúles solían

120. La de Belzunce en BOP, 1932; la de Erice en BOP, 1931; y la de Echávarri en BOP, 1933.

destacar procesiones eucarísticas para las que se realizaban arcos de triunfo y altares decorados como en el Corpus. Por último, las de los pasionistas eran especialmente teatrales y solían montar un escenario o tablado desde el que predicaban sermones centrados en la pasión de Cristo.

Pero más allá de estas peculiaridades, todas las misiones se destacaban por su tremendismo e intensidad emotiva. Eran un teatro emocional que combinaba la potencia de las palabras del predicador con los estímulos visuales de los rituales. No solo estos actos suponían una ruptura en la cotidianidad de las comunidades, sino que la propia presencia de los misioneros era algo insólito, empezando por su estética, especialmente la de los capuchinos con sus túnicas marrones y sus luengas barbas; pero sobre todo por su retórica oratoria. No en vano los predicadores habían dedicado mucho tiempo a preparar su elocuencia. Sus sermones solían versar sobre la importancia de redimir el pecado y tenían como objetivo principal infundir el temor al infierno y la necesidad de la penitencia para lograr la salvación. Para ello, trataban de provocar en los oyentes un sentimiento de culpabilidad, ayudándose de un clima de inmersión religiosa de toda la población en torno al «territorio sagrado» parroquial.

Para despertar el «temor de Dios» en la audiencia las predicaciones eran acompañadas por cierto uso de la voz, cantos, iluminación... Destacando especialmente el recurso a la complementariedad de papeles en los predicadores, uno aterrador y otro misericordioso. Los misioneros solían ir en parejas y lo más habitual era que uno se encargara de predicar sobre los horrores del infierno y la ira de Dios, y a continuación el otro hablara del perdón y la posibilidad de salvación que ofrecía Jesucristo. En las misiones capuchinas, el encargado de esta segunda parte solía recordar al final el calvario de Jesús, arrastrando descalzo la pesada cruz de la misión. En las redentoristas el sermón del Juicio Final siempre era seguido por el sermón del desagravio. Muchas crónicas destacan lo bien que se compenetraban algunas parejas.

También un solo predicador podía interpretar los dos papeles, como solía hacer el redentorista Ramón Sarabia. Pero, como el mismo Sarabia se dio cuenta, en el siglo xx ya no bastaban las predicaciones tremendistas y eran necesarias otras actividades pastorales complementarias, sobre todo lecciones de catecismo y conferencias dirigidas explícitamente a distintos sectores sociales, que tendrían cada vez más importancia, con un formato seguramente más pedagógico y menos teatral¹²¹.

121. Callahan, W.: *op. cit.*, p. 208.