

LA RELIGIÓN DE LAS CLASES POPULARES RURALES VIZCAÍNAS EN LOS ALBORES DE LA INSURRECCIÓN CARLISTA: ENTRE EL ANTICLERICALISMO ESPONTÁNEO Y EL CATOLICISMO RIGUROSO

José Carlos Enríquez *

RESUMEN: Tras una breve balance de la historiografía relativa al anticlericalismo en España, el artículo intenta formular una nueva práctica teórica y metodológica para el análisis de dicho fenómeno en un espacio geográfico (el vaso), que ha sido marcado repetida y típicamente como inamovible desde el punto de vista religioso. En este sentido, el estudio de los conflictos interpersonales entre los parroquianos y la red parroquial, al comienzo de la insurrección carlista de 1833, testimonia la conformidad con un modelo de "catolicismo riguroso y popular" bien asentado, especialmente en las zonas rurales, en el que las manifestaciones espontáneas de anticlericalismo eran proyectadas, paradójicamente, como recursos para la "recristianización" y "refolclorización" del imaginario colectivo católico, y como un marco constitucional e ideológico apropiado para normalizar las relaciones sociales de algunas comunidades que estaban sometidas a un hundimiento permanente.

ABSTRACT: After a superficial balance of the historiography related to Spanish anticlericalism, the rehearsal tries to formulate a new methodological and theoretical practice for the analysis of such a phenomenon in a geographical space (the Basque), which has repeatedly and topically been branded as religiously immovable. In this

* Doctor en Historia Moderna. Becario investigador en el Departamento de Historia Moderna de la Universidad de Pau (Francia)

sense, the study of the interpersonal conflicts between parishioners and the parish net-work, at the beginning of the Carlist insurrection in 1833, witnesses the conformity of a model of "popular and rigorous Catholicism", which settled in quite well specially in rural areas, in which spontaneous anticlerical demonstrations were paradoxically projected as resorts to the "rechristianisation" and "refolklorisation" of the catholic collective imaginary, and as a proper constitutional and ideological frame-work to normalise social relations of some rural communities that were being subjected to permanent collapse and loss.

Los historiadores que estudian el anticlericalismo como un corpus de eslabones críticos al orden religioso preexistente subrayan sus antecedentes ilustrados y así, globalmente, el origen común aceptado es situado en la disrupción que supuso la Revolución Francesa¹. En esta misma línea, los sociólogos que han investigado la cuestión anticlerical la enmarcan en el proceso de secularización de la Europa Occidental, cuyos nudos gordianos fueron las revoluciones industriales y burguesas². Pero ya sea desde el campo de la Historia o desde la Sociología, todos concluyen resaltando su identidad de oposición y crítica frontal al poder político-social de la prelatura religiosa, que se manifestó -por un lado- destructiva y violentamente, sobre todo desde el campo del parlamentarismo radical³ y del movimiento obrero⁴, o -por el otro- racional y ordenadamente, como exégesis, otra más, de la historia cultural, (anti)-religiosa e ideológica que jalonó el proceso de secularización de los Estados contemporáneos⁵. Ciertamente, como constata M. Pilar Salomón Cheliz⁶, el binomio liberalismo-anticlericalismo fue un factor incidental que coadyuvó, a lo largo de la primera mitad del siglo XIX en la mayoría de los Estados católicos europeos, a irradiar y extender el bloque político que anhelaba implantar el régimen parlamentario frente a los intentos de aquellos sectores sociales -la "historiografía de la modernización" no dudaría en definir a éstos como "retardatarios"⁷- que pugaban por imponer un estado ultrarrealista, antiguo-regimental y conservador, sustentado en los melifluos paradigmas de la tradición y del altar. De esta manera, el anticlericalismo es

1. Sobre tal coincidencia, véase las distintas conferencias compiladas en el monográfico *Anticlericalism*, 1983.

2. DÍAZ MORAL, J.M. 1976.

3. CUENCA TORIBIO, J.M. 1989: 709-730.

4. ALVAREZ JUNCO, J. 1985: 283-301.

5. REMOND, R. 1985.

6. PILAR CHELIZ, M. 1994: 113-128.

7. De alguna manera, en esta línea se desenvuelve la tesis del doctor MCLEOD, H. 1981. Del análisis cotejado del catolicismo francés, del luteranismo alemán y de las distintas iglesias puritanas británicas colige que las prácticas religiosas tradicionales en cada uno de estos países se vieron, finalmente, superadas por la emergencia del liberalismo, la democratización social, las experiencias

percibido y dotado de una entidad política sin paliativos, siendo las temáticas que nucleaban tal concepción formativa la separación Iglesia-Estado, las relaciones del Estado con el Vaticano y la producción legislativa que en materia de fe y doctrina provocaba el choque entre progresistas y conservadores, y que, para el caso español⁸, fue tan vehemente (supresión de conventos, leyes desamortizadoras del patrimonio eclesiástico, raquitismo presupuestario de las partidas de Culto y Clero, expulsión de regulares, impugnación de la dimensionalidad pletórica que gozaba la Iglesia en materia educativa, etc.) que algunos historiadores no dudan de ubicar la génesis del nacionalcatolicismo ultramontano en la misma matriz constitutiva e insuficientemente secularizadora del estado liberal decimonónico⁹. De un Estado, por cierto, que fue incapaz de desprenderse de su permanente traje confesional, por mucho que proclamase y alardease de estar revestido de una sublime “catolicidad laica”, sin duda una adjetivación tan contradictoria como incongruente, y que, a la postre, si algo pone de manifiesto es precisamente el gigantesco poder y peso social y político que la Iglesia detentó a la hora de negociar y legitimar cualquier cambio o iniciativa que fuese o supusiese una rémora e hipoteca a la gestión “temporal” que ella, en exclusiva, monopolizaba y usufructuaba¹⁰.

No es ésta, sin embargo, la línea que propongo abordar en este ensayo. Entiendo -porque, también, de alguna manera, comparto- que radiografiar el anticlericalismo como referencia *ad hoc* del programa político del liberalismo ha sido, como refleja el volumen historiográfico existente, un itinerario muy fructífero. Ahora bien, el análisis de los modelos secularizadores auspiciados desde sus orígenes por las distintas familias del jacobinismo histórico, blandiendo el anticlericalismo como uno de los sostenes ideológicos de sus distintas prácticas políticas, no deja de ser una clara y manifiesta apuesta supraestructural sin más aditamentos y explicaciones. Y ello por varios motivos: mientras se subraya el anticlericalismo como ideología política movilizadora, se obvian a menudo sus bases sociales, sus identidades grupales y sus prácticas de actuación personales; mientras se refuerza el binomio dualista anticlericalismo-liberalismo, como axioma explicativo, se sustrae la emergencia explosiva de un catolicismo militante que lubricó y reformuló las señas de identidad de un activo fenómeno “re Cristianizador” representado por nuevos cuadros devocionales, nuevos complejos aparicionistas y nuevas organizaciones del catolicismo político; mientras se hace hincapié en la violencia anticlerical, se soslaya el universo de racionalizaciones

industriales y capitalistas, los procesos acelerados de urbanización, la secularización de las distintas conciencias nacionales, etc.

8. Como orientaciones bibliográficas puntuales y sintéticas, véase, CUENCA TORIBIO, J.M. 1971; GIL DELGADO, F. 1975; OLLERO TASSARA, A. 1972; SÁEZ MARÍN, J. 1975; PORTERO, J.A. 1978.

9. PAYNE, S.G. 1984; NODINOT, J.F. 1973.

10. Véase, sobre este particular, las incisivas reflexiones de LANNON, F. 1979: 193-210 y de CONNELLY ULLMAN, J. 1983: 145-176.

que hicieron plausibles tales conductas; en definitiva, mientras se asocia e imbrica, como si se tratara de otra nueva religión, el anticlericalismo al socialismo proletario, esencialmente en el ámbito urbano, se menosprecian las irrupciones de pautas espontaneístas, que siendo manifiestamente anticlericales, no dejan de constituirse, paradójicamente, como epifenómenos de un catolicismo moral y rigorista, historiable sobre todo en las áreas rurales. Tampoco la historiografía vasca se ha liberado de semejantes posiciones y prejuicios. Aquí, además, subsiste un agravante manifiesto: la dominante apologética discursiva de un foralismo, primero, y de un nacionalismo aranista, después, circunscribiendo de forma manipuladora al conjunto social bajo la cúpula protectora de la fe y el dogma¹¹ y la articulación de un amplio frente social y “religioso”, movilizado por el carlismo, con continuas y enfáticas manifestaciones belicosas y reaccionarias a lo largo del siglo XIX¹², han originado tales mecanismos distorsionadores que la profesión histórica, en su conjunto, se ha mostrado impotente y perpleja para desentrañar las múltiples heterodoxias que en el mismo campo del dogma, de las creencias y prácticas católicas, se desarrollaron en el seno de las distintas culturas campesinas y fabriles.

En las próximas páginas trataré de plantear el tema del anticlericalismo con otras perspectivas. Valdría decir a ras de suelo, constatando cómo las reglas de reciprocidad entre las redes de curatos y las comunidades protoindustriales vizcaínas eran negociadas escrupulosamente, con un juego de obligaciones, compensaciones y compromisos exigidos a los cabildos eclesiásticos tanto desde el vértice de las distintas jerarquías religiosas como desde las mismas instancias políticas de las aldeas y las villas; revelando cómo en los mismos años en que empezaron a manifestarse las grandes ideologías decimonónicas las actitudes y comportamientos del curato vasco no fueron tan monolíticas y conservadoras como a menudo se suele afirmar; evidenciando cómo las pautas del orden y sumisión jaleadas desde los púlpitos fueron impugnadas y contestadas por un “anticlericalismo espontáneo”, que basculaba tanto desde una asunción ideológica alternativa como desde una respuesta moral a las presunciones éticas que se irrogaban y que no cumplían los párrocos; subrayando, finalmente, cómo los conflictos interpersonales, de variada etiología, entre los feligreses y sus guías espirituales tejieron un modelo de “catolicismo riguroso popular”, sobre todo

11. Para no citar la ingente producción bibliográfica que existe sobre tal apologética, remito al corpus documental analizado por el doctor JUARISTI, J. 1987. Con todo, no me sustraigo a recomendar dos trabajos históricos desenmascaradores de la arrogancia catolicista y mojegata del primer nacionalismo aranista: CORCUERA, J. 1979 y ELORZA, A. 1978.

12. No sólo de históricas manifestaciones reaccionarias se puede hablar. También debemos citar una plañidora historiografía conservadora que no ha tenido el menor empacho en remedar el carlismo como proyecto político liberador del pueblo vasco. Entre sus perlas, con una clara pretensión presentista, véanse: MONTOYA, P. 1971; GONZÁLEZ REVUELTA, M. 1974: 53-86; RODRÍGUEZ DEL CORO, F. 1977: 65-100; GOYENCHE, E. 1973; etc. Algunas respuestas pueden seguirse en AROSTEGUI, J. 1971; LÓPEZ ADÁN (Beltza), E. 1978; etc.

rural, en el que los sentimientos de hostilidad espoleados por manifiestas injerencias de los eclesiásticos en la vida cotidiana de las distintas categorías sociales existentes en las aldeas fueron factores esenciales en la vertebración de un proceso masivo de “recristianización social”, en el cual las actitudes anticlericales, paradójicamente, se erigieron como sus manifestaciones de readecuación más elocuentes. Por supuesto, este proceso de recristianización no estuvo determinado, ni con mucho, por las injerencias aludidas, sino por los cambios en las estructuras sociales y en las relaciones económicas con que la crisis del sistema foral tradicional, tan complejo como el del Estado Absoluto, reordenó a las comunidades campesinas. O dicho de otra manera: las periódicas sacudidas de rebeldías rurales, tan frecuentes en la historia vasca del Ochocientos, se revistieron de la ideología católica como ropaje y arma de respuesta no sólo de su antítesis política -es decir, el liberalismo-, sino fundamentalmente como marco constitucional idóneo para normalizar las relaciones sociales de unas comunidades seculares que estaban siendo sometidas a permanentes colapsos. Entiendo que esta vía teórica de renovación historiográfica podría reformular el “imaginario anticlerical” como esquema unidireccional y que, como se verá, se nos antoja raquíptico. Así, además, estaríamos en mejor disposición para comprender la alianza táctica entre el campesinado y la clase *jauntxa* (propietarios rurales), nucleada -puntual y procesualmente- por las opciones carlistas y nacionalistas. Pero más allá, tendríamos un excelente mirador para vislumbrar los fenómenos anticlericales y “descristianizadores” que, en los ámbitos urbanos, industriales y mineros vascos, protagonizaron el artesanado, la pequeña burguesía y trabajadores cualificados, enarbolando -primero- los clichés anticlericales del liberalismo romántico y encadenando -posteriormente- la tradición anticlerical de las categorías fabriles a las justificaciones de carácter doctrinal (políticas y de clase) que proporcionó el republicanismo y el socialismo, fenómeno éste que ya es perceptible en la segunda mitad del siglo XIX. Sin embargo, estas últimas consideraciones se alejan de los propósitos iniciales con que se ha concebido este ensayo.

I

Globalmente se podría afirmar que el siglo XVIII se significó por una eclosión de respuestas anticlericales y, al mismo tiempo, por el reforzamiento de la praxis cristianizadora en el seno de las comunidades rurales subalternas. Es verdad que los Cabildos Eclesiásticos mantenían un poder y una influencia decisiva entre algunos colectivos vecinales. Y es verdad también que los curas párrocos marcaban y estigmatizaban las conductas escandalosas que se verificaban en sus jurisdicciones. Hasta es posible afirmar que su fuerza simbólica y su prestancia social era equiparable a la de los *jauntxos* que controlaban la vida económica y políti-

ca de las municipalidades. Aun admitiendo todo ello, debemos señalar que la multiplicación de pautas individuales “conflictivas”, que se extendían desde la mera credulidad, pasando por el conformismo religioso y concluyendo en el desprecio anticlerical, iluminan las reglas de la deferencia y reciprocidad entre los párrocos y su grey. Pero esta situación no era nueva. Desde la consolidación y apoteosis del catolicismo post-trentino, los beneficiados parroquiales vivieron la contradicción de ser superados por sus obligaciones pastorales requeridas por la comunidad y simultáneamente ser impugnados, con profusión y violencia, por unas vecindades exigentes que a menudo disciplinaban el imperio potestatario que se arrogaban y del que se apropiaban los párrocos.

En la anteiglesia de Murélag, en el año 1777, las obligaciones inherentes al ejercicio del sacerdocio en la parroquia implicaban la celebración de veintiuna honras de Animas al año, de ochenta y ocho misas diaconadas con sus respectivos responsos, de las funciones de aniversarios, de ciento veintiuna misas cantadas, no diaconadas, con responsos en las sepulturas de cada casa fundadora, de cincuenta y dos misas rezadas con sus correspondientes responsos. En compensación, el curato de la aldea percibía la tercera parte de las primicias de todas las casas del territorio campanil, los derechos de la administración de los sacramentos (entre los que citan la “vara y cuarta de lienzo de la tierra” y dos libras de pan cocido en los bautizos y una gallina por las proclamas conyugales), la renta de la casilla de Ajubita, sita en la puebla de Aulestia, algunos capitales y rentas pertenecientes a perpetuales, el pan “añal” o de sepultura, depositado por los familiares de los finados en el cementerio eclesiástico (los propietarios ponían tres libras y los inquilinos dos libras, todos los domingos del año), etc.¹³. Mención aparte constituyen los derechos de “pie de altar” percibidos por el Cabildo Eclesiástico. Nos referimos, sobre todo, a entierros y bautizos. En el año mencionado arriba un entierro de cuerpo mayor, con novena, diez misas cantadas y diaconadas, acompañadas de nocturnos, significaba un desembolso de setenta y seis reales. Sin embargo, se distinguía entre entierro de párvulo de la jurisdicción rural y el de la Puebla de Aulestia. En el primer caso, el costo ascendía a diez reales; en el segundo, a siete y medio reales. Los derechos de bautismo eran similares en cualquier caso: una vara de lienzo y dos libras de pan, aunque era frecuente que en las caserías de las barriadas campesinas estuviese acompañado de una gallina. Y como no podía ser de otra manera, las tipologías de los enterramientos también se distinguieron en clave clasista. Un entierro de primera clase ascendía a cuatro fanegas de trigo, mientras que el de la segunda clase se valoraba en la mitad¹⁴.

13. Archivo Histórico Eclesiástico de Vizcaya (A.H.E.V.). Parroquia de San Juan Bautista de Murélag, Aniversarios, perpetuales y censos, 1718-1792 (10-VIII) y Aniversarios, perpetuales y censos, 1582-1866 (11-I). Sin foliar.

14. A.H.E.V. San Juan Bautista de Murélag, Aniversarios..., 1582-1866. “Averiguación de las rentas y piezas eclesiásticas de la parroquia de San Juan de Murélag. Año 1777” (11-I). Sin foliar.

De alguna manera, las obligaciones y compensaciones del Cabildo Eclesiástico de Murélagua, en mayor o menor medida, son extensibles al resto de las redes de curatos existentes en la Vizcaya preindustrial. Indudablemente las percepciones de los beneficiados estaban determinadas por la entidad económica de cada república. Así, los Cabildos de las villas se hallaban en mejor disposición rentista que la de sus homónimas rurales, aunque, en líneas generales, sus situaciones económicas quedaron bloqueadas por la universalización de un Patronato de iglesia laico que, en Vizcaya, menguaba la renta y las percepciones de la clerecía. Por ello, sí se podría afirmar que un cierto “perfil de precariedad” es constatable en el desempeño de las obligaciones y responsabilidades sacerdotales y en mayor grado en aquellas aldeas con un contingente poblacional inferior a las quinientas almas¹⁵.

Los curas párrocos vizcaínos, a pesar de ser en la mayoría de los casos hijos de las clases propietarias rurales, de ejercer su ministerio en sus anteiglesias de origen y de contar con múltiples instrumentos coactivos para encuadrar las respuestas religiosas de la vecindad, estaban sometidos a los imperativos de las asambleas vecinales y sus poderes ejecutivos, a los intereses de la clase *jauntxa* y a los dictados de los Obispos de Calahorra, Burgos y Santander. Evidentemente, su oficio les determinaba a una panoplia de responsabilidades que con el tiempo les severizó. Ellos debían aconsejar a sus feligreses para que se confesasen y comulgasen durante las Pascuas y las fiestas principales del año, para que cumplieran con exhaustividad devocional con el precepto de asistir a los oficios divinos; debían también celar para que en sus parroquias no viviesen mujeres deshonestas ni hubiese parroquianos amancebados; vigilar que en las grandes fiestas los acólitos guardasen los ayunos de obligación e informar de las indulgencias que se ganaban con ellos por las repetidas bulas y jubileos que se daban a lo largo de los años; expulsar del templo a los que pretendiesen asistir a los divinos oficios y que no hubiesen confesado o comulgado al menos una vez al año; animar a toda su grey, bajo el anatema del pecado mortal, a que concurren a la Misa Mayor conventual; recorrer los mesones, casas de posadas y tabernas para que en ellas no se concitasen personas de mal vivir ni se juntasen hombres con mujeres; oficiar sus enseñanzas en lengua vasca y nunca en latín ni en romance, para obtener el provecho deseado; verificar que los maestros de primeras letras enseñasen a sus alumnos -cantándola- la doctrina cristiana; examinar a sus fieles en los mínimos preceptos del catolicismo ante la comunión anual y el matrimonio, a proporción de la edad, sin fiar tal labor a tonsurados ni legos;

15. Así, la Fábrica de la Anteiglesia de Guizaburuaga daba anualmente a su párroco 252 reales y 17 maravedies, a saber: 222 reales de vino suplido en la oblación durante el año, 6 reales del trabajo durante la Semana Santa, 4 reales por la Misa del Gallo, 4 reales de la vela de la Candelaria y 4 reales por la procesión de la Natividad de Nuestra Señora. A.H.E.V. Parroquia de Santa Catalina de Guizaburuaga (53009). Fábrica: Cuentas y visitas, 1769-1845 (3-III). Retribuciones de la Fábrica al cura párroco. Año 1783.

azucar la devoción del Santo Rosario y oraciones marianas; cuidar de su boato y solemnidad, impidiendo la entrada en el templo a los fieles vistiendo trajes indecentes (los hombres debían asistir con el cabello atado y las mujeres descubierta la cabeza) y a los niños pequeños; y cerciorarse de que ningún vecino, en días festivos, bajo pena de multa, se dedicase a las tareas, labores y trabajos serviles¹⁶.

Grosso modo, estas eran las obligaciones que los obispados exigían a las distintas redes clericales del Señorío en el cumplimiento de su misión. Sin embargo, era rara la comunidad que no tuviese un capitulado de unión y concordia reglado entre las comunidades eclesiásticas y seculares para ordenar las obligaciones de cada una de las partes. Así, por ejemplo, en el año 1758 el Cabildo Eclesiástico y la asamblea de vecinos de la anteiglesia de Yurreta estipularon una escritura de unión que perfilaba la acción cristianizadora y devocional que debía protagonizar el curato, siendo sus hitos más significativos los siguientes: los beneficiados debían servir el curato con residencia fija. Todos los domingos y fiestas de precepto estarían obligados a decir una misa cantada propópulo. Las ofrendas de dinero que ofrecieran los feligreses, así como la oblada, serían voluntarias. Todos los domingos y fiestas de guardar un cura párroco daría una misa rezada, desde mayo septiembre, a las seis de la mañana, y durante el resto del año entre las siete y ocho de la mañana. Todos los lunes del año, de seis a siete de la tarde, el cabildo ofertaría una misa rezada por las Animas del Purgatorio y dos responsos cantados, uno en el interior de la iglesia y otro en el pórtico de ella, con asistencia del sacristán, llevando la Cruz parroquial. En los días de los Santos Titulares de las ermitas de la jurisdicción (San Julián, 9 de enero; San Antonio Abad, 17 de enero; San Sebastián, 20 de enero; Santa Apolonia, 9 de febrero; San Antonio de Padua, 13 de junio; San Juan Bautista, 24 de junio; San Martín, 4 de julio; Santa Marina, 18 de julio; Santiago, 25 de julio; San Mamés, 17 de agosto; Santa Eufemia, 16 de septiembre; San Fausto, 14 de octubre y San Martín, 11 de noviembre) el Cabildo Eclesiástico estaría obligado a ejecutar una misa rezada en los mencionados días y ermitas, satisfaciéndoles el mayordomo de cada una de ellas seis reales de vellón, con obligación de agasajar al celebrante con un festín. El Cabildo, con gran pompa y boato, debía salir en procesión el día de la advocación ermitaña a los distintos santuarios rurales que jalonaban los puntos liminales de la jurisdicción y en el caso de que el tiempo no lo permitiera, se harían las funciones en la parroquial con letanías cantadas y peregrinaje en el interior del templo, pagando el Fiel Síndico de la República al Cabildo doce reales por cada letanía. Igualmente, siempre que el Fiel Alcalde, en nombre de la República, solicitase del curato alguna rogativa por el bien espiritual y temporal de la comunidad, estarían obligados a realizarla, percibiendo por tal función la cantidad de doce reales. Los beneficiados también debían cantar “tinieblas” entre

16. P. Lepe, *Constituciones Sinodales del Obispado de Calaborra y la Calzada*. Imprenta de Antonio González Reyes. Madrid, 1700. Libro I. Título X. Constitución III. “Las cosas que les tocan a los curas por razón de su oficio”, pp. 231-241.

las tres y cuatro horas de la tarde durante los tres días de la Semana Santa, percibiendo doce reales que se satisfarían por la mayordomía de la Fábrica, así como un largo etcétera de obligaciones hasta completar un total de cuarenta y una¹⁷. La larga lista de compromisos nunca fue un obstáculo para que los conflictos y las controversias suscitasen prolongados malentendidos y desafecciones entre los distintos cuerpos institucionales comunitarios. Tales conflictos eran de variada etiología. En octubre de 1793 los párrocos de la villa de Plencia dieron poder a su agente de negocios en la Chancillería de Valladolid para oponerse al Ayuntamiento y vecinos de la misma sobre puntos relativos a la celebración de misas y funciones eclesiásticas¹⁸. Unos años antes, en noviembre de 1783 el Cabildo Eclesiástico de Lemoniz apeló al Tribunal Eclesiástico de Calahorra para que impidiese la pretensión de la comunidad y curas de la aldea de Gatica de administrar los sacramentos a los habitantes de la nueva casa erigida en el término de "Palondo", de la jurisdicción campanil de Gatica¹⁹. En mayo de 1807 el concejo de la villa de Lanestosa, "por la suma necesidad que había de tener misa primera, por estar suspendido de ella el capellán Don Pedro Nolasco Bringas, de orden del Señor Obispo de Santander", solicitaba al mencionado obispado provisión de segunda misa "a efecto de remediar la grandísima falta de ella"²⁰. En diciembre de 1777 los beneficiados de las Parroquias Unidas de Munguia daban poder al Obispado de Calahorra para querrellarse contra el alcalde, regidores y alguaciles del enclave de Uribe, "por ofensas y usurpaciones de la jurisdicción eclesiástica, como sobre colocación de un franciscano de Bermeo en el servicio de cierto beneficio, en contravención de las Sinodales"²¹.

II

A pesar de las compensaciones y compromisos refrendados hasta aquí, los párrocos de las aldeas vizcaínas no tuvieron la menor duda en amparar el orden

17. Archivo Histórico Municipal de Durango (A.H.M.D.). Documentación de la Anteiglesia de Yurreta. Sección A-4. Administración Local. Papeles Varios, 1552-1815, n° 3. Escritura de unión y concordia otorgada entre las dos comunidades eclesiástica y secular de la Anteiglesia de Yurreta. Año 1758. Por su parte, en junio de 1802, la villa de Durango verificó un acuerdo entre la municipalidad y su Cabildo Eclesiástico que reformaba y adecuaba el capitulado y la Concordia de 1674 (A.H.M.D. Libro de Decretos, n° 18. Acuerdo entre la villa de Durango y sus beneficiados, 1802-junio-17). Quizás lo más significativo de esta reforma sea la legitimación del derecho de percibir la dotación de vino blanco por parte del curato sin imposiciones o derechos que exigiesen los siseros.

18. Archivo Casa Juntas de Guernica (A.C.J.G.). Archivo Bajo. Escribanía de Domingo de Olabarrieta, 1793-1796. Sin catalogar.

19. A.C.J.G. *Ibidem*, 1782-1783, folios 292 r° y ss.

20. Archivo Histórico Municipal de Lanestosa (A.H.M.L.). Libro de Decretos, 1805-1833. Sin catalogar.

21. A.C.J.G.A. Bajo. Escrituras de Juan José de Basozabal, 1773-1776.

jerárquico y dominador de la casta *jauntxa*, así como en protagonizar un sistemático y continuado frente normativo contra las pretensiones y anhelos de la masa popular. Políticamente, la red del curato bombardeó, desde los púlpitos todas las premisas de obediencia que dimanaban de los centros del poder foral. En las últimas décadas del siglo XVIII, además, apoyaron la represión de los crecientes sectores marginales que se estaban generando en los ámbitos del trabajo y cuando los conflictos se sustentaron en guerras y revueltas, tampoco obviaron su solidaridad o rechazo con las prioridades ideológicas que se estaban fraguando y surgiendo. Esto explica la funcionarización coactiva, intimidatoria y mediadora que los púlpitos y confesionarios llegaron a tener para la formación de un cuadro de ortodoxias y disidencias en el mundo plebeyo. De esta manera no había contradicción alguna en que en plena Guerra de la Independencia los beneficiados adoctrinasen a sus feligresías con las proclamas de los comandantes militares liberales en los ofertorios de las misas propópulo y, al mismo tiempo, renegasen de la fe constitucionalista que amplios e importantes sectores del patriciado urbano pretendían impulsar²². Y es que sus capacidades cristianizadas a menudo aparecían fundidas con sus transferidas identidades morales. Identidades que las estructuras de clase agrarias, que las estructuras de la propiedad entendían por recato, flagelación y disciplina. Para ser más preciso, el buen párroco era sinónimo de orden, de tradición, de costumbre:

“Conviene al buen orden -escribía la Diputación de Vizcaya en agosto de 1824 al Vicario Eclesiástico de Bilbao- que Vs. tome las disposiciones convenientes a fin de que el presbítero Don Juan Francisco de Letona sea separado de este Pueblo en que ha expandido sus doctrinas sagradas en favor de la Constitución y manifestado con hechos constantes su adhesión a ella y se retire a servir la Iglesia a que está adscrito o a otro pueblo distante de esta villa, al menos tres o cuatro leguas (...). Letona pudo y debió haber vivido fuera de Bilbao en el tiempo de la Constitución porque no salía del café y del juego. Ha estado en clase de recluso en los conventos de San Francisco de Bermeo y Carmelitas de Larrea (Amorebieta-Echano) y ha entrado y salido a su voluntad y siempre estará en el lugar de su beneficio o en otro distante que en la anteiglesia de Deusto, adonde van de paseo todas las tardes los constitucionalistas de Bilbao”²³.

Letona era la antítesis del modelo de predicación subyugante que anhelaba y propugnaba el poder instituido. De alguna manera, las jerarquías no podían consentir a un párroco que tuviese ideales políticos subversivos y que al mismo tiempo se entrometiese en las conversaciones de cafetín donde el recelo y la insumisión platicaban un sistema de ordenación social de derechos para la fracción más decidida del Tercer Estado: la burguesía. La Diputación de Vizcaya sólo

22. Archivo Histórico Provincial de Vizcaya (A.H.PV). Protocolos de Valmaseda. J-4804.

23. A.C.J.G.A. Bajo. Seguridad Pública. Correspondencia. Registro 316. Idéntico oficio suplicatorio fue remitido al Obispado de Calahorra y la Calzada, 1824-agosto-21.

deseaba la armonización de un ejército de celosos párrocos que combatieran y castigaran las indecencias y los escándalos de los hijos de la pobreza. En tal sentido, sí podemos afirmar que el irreverente Letona era una excepción minoritaria. Lo normal, lo más frecuente es encontrarnos con clérigos que anatimizan, persiguen, espían y castigan la cotidianidad de las aldeas, así como los comportamientos “irreligiosos” de su feligresía: en junio de 1827 la moza Leonarda Ellauri, una costurera ambulante por Vizcaya, fue remitida desde el valle de Orozco y reconvenida y castigada públicamente por el Cabildo Eclesiástico del enclave comercial “por la falta de oír misa los días festivos”. Claro que obtener su sustento diario y amparar a su hijo de meses le obligaba a invertir todos los días de la semana, incluidos los festivos, en un trabajo agotador, y en el fondo lo que realmente preocupaba eran sus expresiones de rebeldía, cuando afirmaba: “¡El Gobierno actual se mudará en breve indudablemente. Y todo realista tendrá que ponerse de rodillas pidiendo perdón a los constitucionalistas!”²⁴. Igual suerte corrió Santiago Usaola, un soldado del Imperial Alejandro y residente en la anteiglesia clavetera de Ubidea. Sería golpeado, apresado y remitido a la cárcel de Bilbao por sus “alocadas” expresiones contra la Santa Religión y menosprecio de las gracias espirituales que se concedían al pueblo por la bula de la Santa Cruzada²⁵. Y es que en los albores de la eclosión de las grandes ideologías decimonónicas también las doctrinas políticas de las multitudes populares estuvieron cuajadas por los vestigios hirientes del anticlericalismo²⁶. Es evidente que hablamos todavía de un fenómeno inarticulado, más recorrido por la visceralidad que asentado en firmes planteamientos reflexivos. Era la práctica, la relación cotidiana con los párrocos y la religiosidad oficial expresada desde los púlpitos, la que determinaba opiniones como la del salteador de caminos, Juan José de Ereñozaga, alias *El Negro*, quien, según la deposición de Bautista Izurieta, un convecino de la pequeña anteiglesia de Meñaca, afirmaba:

“... que ni el robar ni el hacer cualesquiera cosas no eran pecados porque no había temor del infierno ni gloria después de la muerte y que el único temor era el de la Justicia y que ésta únicamente estaba establecida para mantener el orden en la sociedad. Que iguales y aun más atroces expresiones, hasta el extremo de haber proferido que renegaba de Dios y de la fe, le ha oído repetidas veces en que por desgracia se juntó con él para ir a cazar, añadiendo que eran unos tontos los que la creían, pues el hombre era independiente y libre para decir, hacer y obrar cuanto le daba la gana. Y en la época constitucional (Trienio Liberal) notó que El Negro ni su mujer solían ir a misa y que cuando el primero iba alguna vez era para dar escándalo por su mala

24. A.C.J.G.A. Bajo. Seguridad Pública. Correspondencia. Registro 290. Oficio del Alcalde del Valle de Orozco al Cabildo Eclesiástico de Bilbao. 1827-junio-7.

25. A.C.J.G.A. Bajo. *Ibidem*. Registro 283. 1825-marzo-29.

26. Lo mismo ocurrió en Gran Bretaña y, si cabe, con mayor intensidad. El anglicismo rural basculó entre el metodismo rigorista y el anticlericalismo soez de unas masas abocadas a la crueldad de un proceso de industrialización salvaje. Véase EVANS, E.J. 1975 y GILBERT, A.D. 1976.

postura y falta de veneración en el templo, lo que le obligó a dar parte al señor cura párroco, quien le contestó que habían cuantos esfuerzos estaban a su alcance con aquel hombre, pero que no podía hacer otra cosa que rogar a Dios para que le convirtiese²⁷.

III

Pero la fuerza de la Iglesia continuó estando depositada en el interior de los templos. Y los párrocos siguieron vigilando muchas de las creencias católicas de su feligresía. Y aunque pueda parecer reiterativo, debemos subrayar que el hecho religioso era ante todo y sobre todo una experiencia comunitaria, un modelo de creencia colectiva en el que todos apostaban por la universalización de la ortodoxia de los ritos:

“que el domingo 16 de septiembre (de 1787) -afirmaba José Goiri, un campesino de la villa de Larrabezua- vio al señor cura párroco explicar desde el púlpito a sus feligreses la doctrina cristiana. Y dijo su sermón reprendiendo los vicios y objetos que son contra la Santa Ley de nuestro Redentor Jesucristo, con mucho celo, como acostumbra, y después que cumplió con su obligación y se concluyó de celebrar la misa popular observó y vio que Tomás Uriza, vecino y regidor capitular de la villa, le dijo en el pórtico de la parroquial, en presencia de muchos vecinos, que el sermón que había predicado más parecía sermón de risa y que así tanto los del pueblo como los forasteros se habían reído. Y Martín Aurteneche, haciendo mención de nubadas y truenos, y del modo como se debían conjurar, le aseguró al párroco susodicho que no tenía ni idea, con que se levantó mucha bulla²⁸”.

La cita extractada de nuevo evidencia dos percepciones distintas y enfrentadas de cómo entender y practicar la religiosidad. La religión oficial, la sermoneada por los párrocos desde los púlpitos es aquella que incide en la corrección de los vicios. La religión popular, más telúrica, es aquella que se mofa y se ríe de las prédicas de los clérigos, la que reivindica un *modus operandi* ante aquello que preocupa a la familia rural: que los conjuros anatemicen y expulsen a los truenos y las lluvias torrenciales que menguaban la cosecha anual. La superstición y la magia, por consiguiente, tienen una entidad sublimadora para la familia campe-

27. Archivo Histórico Diputación de Vizcaya (A.H.D.V.). Corregimiento de Vizcaya (C.V.). Legajo 488 n° 35. Aunque el expediente refleja una causa por robo, las distintas declaraciones de los testigos se consagran y son redundantes en la percepción anticlerical del “insolente” Ereñozaga. Este, sin embargo, merece un estudio detenido. “El Negro” fue una excepción entre los numerosos salteadores de caminos de la época, al apoyar las ideas subversivas del primer Romanticismo español. Por todo ello conoció las distintas instancias de la magistratura del Antiguo Régimen, incluidas las salas de vistas del Tribunal Inquisitorial de Zaragoza.

28. A.H.D.V. (C.V.). Legajo 1720 n° 1.

sina. El cura rural, por tanto, debe ser un hechicero, un samán que les libere de las precariedades y los miedos de su existencia. En ese contexto debemos situar los hechos referidos de la villa de Larrabezua y en tal contexto, también, debemos entender la catarata de comportamientos blasfemos, irreverentes y violentos que a continuación se referirán y que, analizados en su conjunto, no significan tanto una muestra de irreligiosidad como un ardiente deseo de purificar y resituarse en el cielo, la decencia y la virtud a unos párrocos que, con excesiva frecuencia, traicionaban los dictados evangélicos. Porque más acá o más allá, el cura era un hombre de carne y hueso, otro parroquiano al que no había que temer: en marzo de 1789 un hijo del cestero José Zarrabe, de la villa de Guerricaiz, jugaba a la pelota en el cementerio de la parroquia. Cuando el presbítero beneficiado, Don José Joaquín de Soloaga, llevado, según aseguraba, del celo de la religión y del cumplimiento de su ministerio, reprendió al vástago de Zarrabe, el padre se acercó al cura y con sarcasmo le espetó: “¡Clérigo soy, mierda soy!”, “Empezar en ruindades, andar en ruindades, y ¿quiere andar como las criaturas normales?”²⁹. Las ruindades son, en realidad, acechos inconsiderados, intervenciones descomedidas, conflictos permanentes. Por eso es comprensible la afirmación de Juan Antonio Arriaga, un campesino propietario y fiel regidor de la anteiglesia de Lemoniz, hecha a Pedro Marcaida Madariaga, más conocido popularmente por el apodo de *Peru Malo*: “Era necesario hacer pedazos todos los trastos de la casa del cura, sin dejarle qué vestir y que con ello se alegraría todo el pueblo porque andaba enredándolo todo con pleitos”³⁰.

Ciertamente era muy grave para los colectivos populares rurales, que tenían unos códigos de reciprocidad deferente y a menudo subyugadora con respecto a los curas, que éstos pretendieran inmiscuirse en el reducido orden material de las familias parroquianas, y más cuando la prepotencia de un sacerdote, como Don Juan de Aresti, párroco de Sondica, se ponía de manifiesto en la pretensión de apropiarse de un peral de María Aurrecochea, vecina de la república de Zamudio: en el momento en que, en mayo de 1762, trató de tomar posesión³¹ de

29. A.H.D.V. Tenencia Corregimiento Merindad Busturia (T.C.M.B.). Legajo 354 n° 3.

30. A.H.D.V. (C.V.). Legajo 488 n° 35.

31. El hecho de la propiedad estaba sometido a un ritual de posesión que imbricaba la conexión del hombre -una entidad física- con el espacio natural que a partir de entonces iba a regentar, como fácilmente se desprende de la posesión de la casería de Lejarza por Don Domingo de Azpeitia, canónigo de Cenarruza, para la Colegiata: “(...) En señal de verdadera posesión yo el escribano le tomé de la mano a dicho canónigo y le introduje en la misma casería. Cerró y abrió las puertas y ventanas de ella, se paseó por sus piezas y divisiones, subió y bajo escaleras, hizo salir fuera, al campo, a los que estaban dentro de la dicha casa; luego le pasé a la huerta, heredades de pan sembrar y monte argomal y robleal correspondientes a la expresada casería; le hice pasear por ellos, arrancó hierbas, esparció tierra, rompió ramas de manzano y árboles e hizo otros actos de verdadera y legítima posesión”. (A.H.D.V. Sala Villarias. Fondo Cenarruza. Registro 13 n° 13. Mallavia, 1817-octubre-2).

la conflictiva heredad, la viuda, acompañada de otras vecinas, comenzaron a tratarle de

“majadero, piojoso y matador y al mismo tiempo expresaron que si fuesen mozos, dado que eran mujeres, me sacarían las tripas a patadas y que si volviese por aquel paraje otra vez me atarían a un peral con mi sotana para que estando de aquella suerte (espantapájaros) guardase la heredad, lo que sucedió y aconteció en el camino encima de las casas de Galbarriartu y no contentas con lo relacionado me dieron el tratamiento de tú, de la misma suerte que si fuese algún mozo de servicio”³².

Al aparato colosal y de distinción con que caminaba el cura párroco por las aldeas, casi siempre basado en la coacción de los más pobres, los humildes contrapusieron sus normas morales y su religión igualitaria, una religión donde los comportamientos y las conductas de las sotanas debían graduarse por la totalización de la decencia. Esto explica la efusión de una radicalidad plebeya que agitaba todos los moldes de la subversión cuando los clérigos eran sometidos a la introspección de los cuadros morales de la multitud, llegando incluso a activar *cartas swing* -cartas amenazadoras³³- para reparar los agravios personales entre un perturbador y un sacerdote:

“Tengo noticia -expresaba Juan Gallarzagaitia, vecino de Zamudio, a Don Juan Antonio Arechederra, presbítero beneficiado del Valle de Gordejuela, en noviembre de 1802- que Vmd. es algún litigante famoso, pero poco sacaré Vmd. en este asunto, pues Vmd. me quiere echar culpa con la niña que tiene en casa, pero lejos anda porque ¿qué sé yo si es de Vmd. o de otro?, aun porque trae Vmd. muchas falsedades, porque justificaré en donde dormí por no quererme recibir Vmd., ni la mujer puerca, cochina en casa. No tardará Vmd. mucho sin pasar a Logroño, porque los dos andaremos litigando muy bien. Me cago en Vmd., porque las falsas excusas no pagan las deudas...”³⁴.

¿Qué hacer contra un pueblo que blasfemaba desmesuradamente?, ¿qué contraponer contra unos vicios y unos escándalos que salpicaban la vida y los chismorreos diarios de las aldeas protoindustriales vizcaínas?. Por supuesto, no hablamos de herejías ni de movimientos milenaristas o igualitarios. La palabra

32. A.H.D.V. (C.V.). Legajo 1244 nº 10.

33. Para un análisis detallado y comprensivo del movimiento, formas de amenazas y composición de la revuelta swing, véase HOBBSWAN E.J. y RUDÉ, G. 1978, especialmente pp. 125-158 y THOMPSON, E.P. 1979, especialmente pp. 173-238.

34. A.H.D.V. (C.V.). Legajo 594 nº 15. Gallarzagaitia se casó con una hermana del presbítero Arechederra. Las sucesivas controversias familiares, de las que desconocemos su naturaleza, determinaron que Juan se alejase de la casa de su cuñado. El carácter injurioso de la carta está favorecido por una escalera de desacreditaciones cuyos peldaños más hirientes son los siguientes: Gallarzagaitia acusa a su cuñado, el presbítero, de incestuoso, de ladrón, de falso, de extorsionador y de delincuente. El sarcasmo fatalista de la carta es más revelador porque el mismo amenazante se autotitula y proclama cornudo público. Ello no era óbice para que, reconociéndolo, se desatase la ira misógina contra su propia esposa, a la que califica de puerca y cochina.

soez, la mofa jactanciosa, el escepticismo ante los sacerdotes, en definitiva, los múltiples estigmas del anticlericalismo espontáneo eran el pan de cada día. Pero las imágenes dicotómicas lo volvían a inundar todo y lo inundaban en el nivel de la contradicción entre decencia e indecencia, entre orden y caos, entre santificación y recristianización lúdica. Sería en la fiesta, y nos referimos a la fiesta genuinamente plebeya, donde los roces y los conflictos entre los cabildos eclesiásticos y la masa popular alcanzasen su mayor virulencia. Será en la larga duración, si se permite emplear un término annalista, donde mejor rastreamos ese inconformismo anticlerical como componente cultural del orden consuetudinario tradicional y plebeyo, como prueba fehaciente de un anticlericalismo espontáneo y alternativo al orden tridentino del catolicismo ortodoxo: en junio de 1565, un dictamen del Doctor Mendiola intercedió en las densas y violentas diferencias surgidas entre el Cabildo Eclesiástico y la Cofradía de Pescadores del puerto de Lequeitio. Se discutía -lógicamente no se trataba de una nimiedad- cómo debían ir y comportarse los sacerdotes y los pescadores en las procesiones del mes de junio. Su sentencia no dejaba en el fondo de ser una transacción entre partes. Mientras que el día de San Juan tanto los clérigos como los feligreses debían asistir a la procesión bajo los auspicios rigurosos de la obediencia y el recato católicos, en el desfile de San Pedro la Cofradía tendría la potestad de ejecutar un rito charivárico. Un hombre del puerto, revestido con casulla y mitra, a manera de rey o príncipe de los eclesiásticos, podría echar bendiciones, bailar al lado del bulto de madera de San Pedro, expresar exabruptos indecentes, etc., teniendo el citado Cabildo la obligación de acompañar a la peregrinación sin inmiscuirse en el festejo de inversiones patrocinado por el bloque subalterno³⁵. No es cuestión de multiplicar casuísticas para refrendar, aún más, lo que estamos exponiendo. La permanencia secular de un rito de inversión festiva de una comunidad de pescadores vizcaínos, evidencia, hasta el punto de erigirse en paradigma, que el magma de identidades con que se tejió la cultura religiosa de una fracción laboral de una villa marinera aparecía también dotado y constituido por vestigios anticlericales, revelando que no fueron las influencias filosóficas de los siglos XVIII y XIX las que explican el anticlericalismo fabril, sino que éste se asienta en la tradición de autonomía y circularidad con que, finalmente, fue lubricada la religiosidad popular³⁶. Estamos hablando, además, de una religiosidad popular que era exigente con sus prelados. Al fin y al cabo esto es lo que la marinería lequeitiarra ha venido representando desde el siglo XVI.

La transacción, el ajuste, el convenio, demuestran la emergencia y el poder que manejó la comunidad popular con respecto a los estigmas de compostura e introspección anhelados por el clero. Por eso la guerra de los espacios sacros fue

35. DONOSTIA, J.A. 1933: 1-2.

36. En la misma línea y para el caso del movimiento obrero francés, véase BRUHAT, J. 1966: 61-100.

mucho más trascendente de lo que cabría pensar. Es posible que durante los siglos altomodernos los párrocos expulsaran a sus feligreses del templo. Pero en las inmediaciones continuaron esforzándose por reivindicar la calle como una referencia para todos, por mucho que pesase a los beneficiados de Baracaldo, Don Juan José de Lezama y Don Juan Ignacio de Echabbarri, en 1772, cuando demandaron a los siseros de la república para conseguir el amparo de la magistratura ante unos irreverentes que vendían vino en la puerta de la parroquial. Con todo, conviene leer con atención sus alegaciones:

“(…) Que los siseros de esta república no vendan vino junto a la Iglesia por la indecencia que esto causa, especialmente en los días festivos, en que se impide el culto divino con la devoción que se debe, profanándole casi, llegando su rusticidad a ir a beber en el mismo pórtico y circunferencia del templo, juntándose lastimosamente jóvenes de uno y otro sexo, que con el dios Baco ofenden a nuestro Verdadero, y en una palabra, es un escándalo continuo el que causan en todo tiempo de día y a la deshora de la noche, por estar también la taberna sin persona alguna de respeto (...). Y a pesar de que movidos por su celo han tomado el suave arbitrio de ofrecerles otra taberna en una bodega, en paraje remoto para que no impida los divinos oficios, estas ovejas díscolas, terca e indecentemente, se resisten a esta proposición arreglada e impiden el pasto espiritual de los demás que lo buscan, por los desórdenes, griterías y alborotos que continuamente se traslucen hasta el mismo templo. Se valieron además de los fieles para que tomasen providencias en el particular, (pero) como son unas gentes rústicas y dificultosas de civilizar, tampoco han podido conseguir en sus cortas facultades. Por lo que se ven precisados a recurrir al brazo secular que el Derecho Canónico y los Sagrados Concilios afianzan...”³⁷.

Ahora cobra mayor relieve aquella reflexión de Ereñozaga cuando afirmaba que el único temor que había de tenerse era a la Justicia, al orden que subyacía en su inapelable y vasto talón de hierro. A los siseros de Baracaldo se les impidió la venta de su género en un lugar donde el vino podía multiplicar los chismorreos y la charlatanería. Y esto, religiosamente, era irreverente. Sin embargo, cuando María Antonia de Arteta, en 1759, fue acusada de robo sacrílego ejecutado en la parroquial de la pequeña aldea de Arrieta, y denunciada como una increíble impenitente, el fiscal que la juzgaba se valió de un pretexto para oscurecer una realidad más dramática: el robo de piezas sagradas no era un vestigio de irreligión sino un claro y diáfano espejo de la miseria injusta en la que vivían numerosos miembros del pueblo católico vizcaíno. Y es que los doblones, la conquista de una identidad económica, estaba muy por encima de los meros artefactos

37. A.H.D.V. (C.V.). Legajo 1469 n° 1. Por supuesto, el Corregidor, el 14 de abril de 1772, dictó una providencia en la que ordenaba que ni los siseros encausados ni ningún otro tabernero vendiera vino en las cercanías de la iglesia parroquial, “ni en otra casa ni habitación que esté a la vista de ella, pena de veinte ducados de multa. Que después de la oración angelical no se venda vino en ninguna taberna a las personas concurrentes a ella y que este auto se haga saber a los Fieles de Baracaldo a fin de que celen en su cumplimiento”.

sublimadores que la Iglesia y sus párrocos instrumentalizaban para crear las repúblicas dóciles³⁸. Aún así, entre el conformismo religioso popular, favorecido por la emergencia de unos ritos católicos oficiales, en muchos casos incomprensibles para la cultura vulgar, y las más estridentes “paranoias” escenificadas en el interior de los templos y protagonizadas por algunos de los más alocados campesinos existentes en las jurisdicciones vizcaínas, ciertamente había una considerable distancia. Nos estamos refiriendo, claro, a esa lejanía que existía entre la indecencia y la impostura de unos creyentes que oían, a veces con un escepticismo hostil, los sermones y las pláticas aburridas de sus párrocos y aquellos “comportamientos aberrantes” publicitados por los que vivían en el permanente escándalo, en la más absoluta incredulidad, en la clamorosa y estigmatizante realidad de la embriaguez, el adefesio y el espanto:

“Que el día sábado, veintiuno de marzo (de 1770), y al anochecer -escribía Pedro José Hurtado de Amezaga, alcalde de la villa rural de Villaro- al tiempo que como es costumbre de su parroquia se reza el Rosario, llegó embriagado de vino, alborotando, Francisco Añibarro, vecino de esta, y visto por Don Francisco de Amezola, cura, pasó a amonestarle que se hallaba incapaz y saliese del templo. No quiso obedecer y volvió a vocear y resistirse con total escándalo, por lo que el cura pidió favor para que le ayudasen a sacarle, pero siguió resistiéndose, e igualmente después, fuera, con Don Francisco de Arbolancha, también cura, con otras demostraciones inicuas de no cristiano”³⁹.

Sería, no obstante, una temeridad si afirmáramos que la familia católica vizcaína era irreligiosa o incrédula. Creía, y fervientemente, a su manera, con los paradigmas y las estructuras mentales de una cultura subalterna que fundía lo pagano con lo profano, lo visto y lo imaginado, lo real y lo extraordinario. Ahora bien, el hecho de que el sacristán de la popular anteiglesia de Abando, Egusquiaguirre, en 1782, tuviese la convicción de que el cura rector del cabildo eclesiástico Don

38. A menudo la Magistratura consideró que los rateros, incluidos los sacrílegos, se ponían en evidencia con el cambio producido por la posesión de unos doblones. Entonces, a la culpa de la pobreza, sumaron la de la jactanciosidad. En el caso de María Antonia de Arteta es evidente: “Que ésta -señalaba el promotor fiscal- manifestó y mostró un doblón de a ocho con las expresiones de que no le faltaría de nada y que en adelante la tratarían de Señora. Esta es una mujer pobre de solemnidad, como Juan Urbeondo, su marido. Siempre se han manifestado con la misma pobreza, y encendida la vista de tantos doblones de a ocho, como la cupo en el robo sacrílego, y no haber visto hasta entonces doblones de a ocho, prorrumpió en desaciertos, y quien ceñía los zapatos con correas de cuero hizo traer hebillas de plata de la ciudad de Vitoria y anduvo tan liberal dicha María Antonia que incluso dio una peseta a Antonia Olabarriaga, un pan y un pedazo de tocino” (A.H.D.V.C.V. Legajo 1278 n° 12).

39. Añibarro era el prototipo de altivez reincidente. En 1757, por sus continuos ruidos, pendenencias y alborotos, así como por los puñetazos y descortesías ejecutadas contra Fernando Gallarza, regidor capitular, fue apresado, apercibido y condenado a costas. Años más tarde, en 1761, volvió a alborotar una fiesta de la villa, quitando el tambor al músico y prorrumpiendo en expresiones injuriosas al regidor Arechederra, tratándole de puerco y sucio (Archivo Real Chancillería de Valladolid - A.R.Ch.V.- Sala Vizcaya -S.V.- Legajo 1585 n° 22).

Antonio López de Castro, era un soberbio⁴⁰ o que Antonio Zubiaga, un propietario de la anteiglesia de Meñaca, proclamase, en 1780, que Don José de la Llana y Marriategui, capellán de la feligresía, era un ladrón indeseable⁴¹ o que el matrimonio Monasterio, en abril de 1772, golpease e insultase a Don Juan José de Eguiluz, presbítero de Bilbao, con los dicterios de “canalla, sucio, pues no era sacerdote como debía ser, ni lo era por no tener modales de tal, pues no era más que ellos, pues que si él estaba criado en buenos pañales, también ellos se habían criado lo mismo”⁴², etc., son reveladores de conflictos puntuales que no contradicen ni ponen en tela de juicio el carácter católico de la comunidad parroquiana y sus vecinos. Y lo son porque la propia aureola y las funciones de los párrocos tendían a jerarquizar, aún más, las estructuras sociales de la comunidad, a gestionar una representación que se alineaba con las reivindicaciones de las estructuras de la propiedad de la tierra, a estigmatizar aquellas reglas plebeyas que se instalaban en la autonomía y la desobediencia⁴³. La suma de tales comportamientos anticlericales, tan espontáneos como fervorosamente católicos, tampoco pueden considerarse -lo volvemos a reiterar- como un reflejo antirreligioso o de un fenómeno de incredulidad por parte de sus enunciadores, sino expresiones puntuales de rechazo a unas actitudes que, protagonizadas por el curato, ejemplificaban la “religión de la diferencia” en vez de la deferencia, la “religión del dominio” en lugar de la reciprocidad, en síntesis, la apoteosis de la “religión del *status quo* vigente” sobre las premisas articuladoras, horizontales y rigoristas de la religiosidad popular. Por eso, desde abajo de la realidad social se critican sus desafecciones, su falta de humildad, su engreimiento, sus intrigas y ello explica también las respuestas violentas, las vociferaciones públicas y las palabras soeces con que fue contestado:

“Que María Antonia Marcaidagoitia, viuda, vecina de Gamiz -apelaba a la Chancillería de Valladolid Don Francisco de Llona, cura de la parroquial, en 1764-, ha vociferado públicamente en aquella anteiglesia y rumoreado a varias personas que este cura solicitó y consiguió su voto; que igualmente a algunos vecinos tonsurados de Gamiz tiene para beneficios siempre que se verificase vacante, habiéndola prometido ciento cincuenta reales con tal de que apoyase con su voto a Don Isidro de Llona, clérigo y tonsurado de menores, su primo, y natural de ella”⁴⁴.

Pero si algo no perdonaría el pueblo a los sacerdotes -el antropólogo Julio Caro Baroja los calificaría como los “humores populares”⁴⁵ y motivo por el cual creció el resentimiento y las dudas frente a los párrocos de cada anteiglesia, fue

40. A.H.D.V. (C.V.). Legajo 1368 n° 6.

41. A.H.D.V. (C.V.). Legajo 1182 n° 16.

42. A.H.D.V. (C.V.). Legajo 255 n° 28.

43. Véase CASTAN, N. 1980: 127-129.

44. A.R.Ch.V. (S.V.). Legajo 1597 n° 7.

45. CARO BAROJA, J. 1985: 200.

que éstos convirtieran su labor pastoral en una fabulosa e irritante quimera de la conciencia y al mismo tiempo se constituyeran en guardianes del pensamiento. En sus años mozos, cuando todavía no se había convertido, según una opinión acertada de Samaniego, en un gerifalte del Duranguesado y Marquinesado, el cura Moguel, uno de los ideólogos y recreadores de las Repúblicas de los Hombres Honrados de la Vizcaya tradicional⁴⁶, predicaba una doctrina y ejercía una misión clerical que confundía, en una esperpéntica alianza, una *sui géneris* palabra de Dios con el más delirante miedo de su feligresas y beatas. A la moza María Josefa Belleira, de veintinueve años de edad, el día de San Blas de 1776 le juró que su cuerpo estaba rodeado de demonios y que llevaba una culebra en el pecho. Y días más tarde, que le veía letras negras en la frente porque había ocultado algún pecado en la confesión. Un año más tarde, en agosto de 1777, habiendo oído ruidos extraños en su casa, el confesor Moguel le aseguró que eran almas del purgatorio que aguardaban en un prado la entrada en el cielo zoomorizados en corderos blancos y cuando ella le respondió que nada veía, Moguel porfió y se molestó ante su incredulidad. Las necesidades de Moguel no se redujeron a María Josefa. A la beata del hábito del Carmen María Mauregui le señaló, por San Pedro de 1777, que toda su vida había estado en pecado mortal y que su mal lo inculcaba en su corazón; a Gertrudis Bermeosolo, otra soltera de Marquina, le expresó, siempre en confesión, que estaba embarazada de Fray Juan Bautista del Niño Jesús, carmelita descalzo de Marquina, y que veía al feto y a la criatura por revelación, y a Marina Garate, su mejor penitente, que se le iba a aparecer María Santísima⁴⁷.

Nos asalta la duda de que este modelo de misión pastoral no fuese el más frecuente. Quizás por ello la religión oficial fue compartida progresivamente por un conglomerado femenino, y una minoría beata, que sólo consumía, miméticamente, los expedientes más marginales del catolicismo ortodoxo. Porque con creciente insistencia las conductas inmorales cubrieron con la mofa y el escarnio no sólo al cura, sino a todo un Cabildo Eclesiástico, como el de San Andrés de Echebarria, donde los párrocos fueron expulsados del monte Arimuriaga, bajo la acusación “de que se metían en lo que no les tocaba y que no tenían nada que mandar allí”⁴⁸. Así, un *auzolan* (asamblea) de vecinos, convocados a campana tañida para realizar un trabajo comunitario, organizaba el orden universal que debía reglar para siempre la vida cotidiana de la aldea, discerniendo y dando a Dios lo que era de Dios y al César lo que legítimamente le correspondía, pareciéndoles razonable explicitar y defender que en la medición y repoblación

46. Para su comprensión y explicitación teórica, véase ENRÍQUEZ, J.C. 1995.

47. LARRAÑAGA, L.F. 1970: 273-277. Ello no fue obstáculo para que finalmente el párroco Moguel denunciase, años más tarde, la circulación de obrillas relativas a la Revolución Francesa en algunos lugares de Vizcaya (Archivo Histórico Nacional -A.H.N.-. Inquisición. Legajo 4429 n° 13).

48. A.C.J.G.A. Bajo. Seguridad Pública. Expedientes. Registro 351. Legajo n° 2. 1826/enero-febrero.

forestal de un monte no cabía ninguna representación del orden sobrenatural. Sin embargo, como hecho disruptivo, la actitud de los de Echebarria refleja también otra constante en las áreas rurales, bastante perentoria antes de la insurrección campesina de 1833: la construcción de una *comunidad imaginada* no podía articularse sin las señas de identidad que tramaban la religiosidad popular y menos blandirse sin la rigorización de un catolicismo plebeyo que habría de situarse en el campo de batalla apelando y reivindicando los valores cristianizadores del viejo orden tradicional. Por eso, cuando releemos el gigantesco corpus antropológico y etno-religioso compilado por Azkue a finales del siglo XIX⁴⁹ sufrimos la tentación de explicarlo o entenderlo como genérico modelo de las pervivencias del Antiguo Régimen en el marco de una geografía que, por doquier, estaba industrializándose, sin darnos cuenta de que ese hecho religioso rural era la imagen fija de una secuencia final de un catolicismo absorbente que había deglutido con ansiedad los jugos de la resignación como rearme ideológico de unas vecindades minadas por la miseria, la emigración, la expoliación y la guerra. Fue precisamente entonces cuando la refolklorización del catolicismo subalterno alcanzó su máximo cenit de desarrollo histórico. Sin embargo, tal *crescendo* en la apoteosis de la creencia nunca hubiese sido posible sin el mantenimiento de una red devocional donde se conectaran la religión vivida con la religión predicada; sin la confluencia de un corpus religioso rústico de coplas y proverbios, en muchos casos sardónicos con respecto a sus párrocos; sin dinámicos artefactos culturales que vivificaran la plasmación estética de la religiosidad popular; sin la proliferación de hechos milagrosos, beatificaciones convulsionarias y santos disciplinantes; sin conjuros, salmodias marianas y rogativas comunitarias; sin la canalización de los complejos festivos y romeros; sin la potenciación de la red ermitaña que advocaba a su olimpo santoral a que conjurase y mitigase las patologías cotidianas y las carencias salutíferas de las vecindades parroquianas; sin los votos y promesas familiares y cofradiales; sin un asociacionismo pío, festivo, lúdico y católico y sin un largo etcétera que escalonaba, a manera de estratos arqueológicos, las señas de identidad del fenómeno de la recristianización folklórica rural en la Vasconia bajomoderna. En efecto, el siglo XIX vizcaíno es elocuente en la eclosión de un organigrama religioso que basculó entre el anticlericalismo espontáneo y el catolicismo riguroso. En el laberinto español, el modelo de anticlericalismo andaluz, protagonizado esencialmente por el movimiento anarquista, se orientó con otros parámetros. Quizás, si fuéramos los historiadores capaces de profundizar en la dialéctica propuesta hasta aquí, estaríamos en mejor disposición o seríamos más capaces de confrontar regionalmente tales expedientes históricos. En última instancia ese es el reto de nuestra profesión científica y una posibilidad para el futuro de la investigación.

49. AZKUE, R.M. 1989.

BIBLIOGRAFÍA

- ALVAREZ JUNCO, J. 1985
“El anticlericalismo en el movimiento obrero”: VV.AA., *Octubre, 1934. Cincuenta años para la reflexión*. Madrid, 283-301.
- Anticlericalism*, 1983
European Studies Review, vol. XIII, nº 2 abril.
- AROSTEGUI, J. 1971
El carlismo alavés y la guerra civil de 1870-1876. Vitoria.
- AZKUE, R.M. 1989
Euskalerrriaren Yakintza. Madrid. IV volúmenes
- BRUHAT, J. 1966
“Anticlericalisme et mouvement ouvrier avant 1914”: *Le mouvement social*, vol. LVII (octubre-diciembre), 61-100
- CARO BAROJA, J. 1985
Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII. Madrid.
- CASTAN, N. 1980
Les criminels de Languedoc. Les exigences d'ordre et les voices du r s sentiment dans une société pr -r volutionnaire (1750-1790). Toulouse.
- CONNELLY ULLMAN, J. 1983
“The warp and the woof of Parliamentary Politics in Spain, 1808-1939: anticlericalism versus neo-catholicism”: *European Studies Review*, vol. XIII, nº 2 (abril), 145-176.
- CORCUERA, J. 1979
Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco (1876-1904). Madrid.
- CUENCA TORIBIO, J.M. 1971
La Iglesia española ante la Revolución liberal. Madrid.
- CUENCA TORIBIO, J.M. 1989
“Un posible punto de partida para el análisis de una cuestión clave de la Historia española contemporánea: el anticlericalismo”: J. A. FERRER BENIMELI (coord.), *Masonería, política y sociedad*. Zaragoza, vol. II, 709-730.
- DÍAZ MORAL, J.M. 1976
Sociología del anticlericalismo. Barcelona.
- DONOSTIA, J.A. 1933
“La kaxarranka de Lequeitio y el clero”: *Txistulari*, vol. XXX, pp. 1-2.
- ELORZA, A. 1978
Ideología del nacionalismo vasco. San Sebastián, 1978

- ENRÍQUEZ, J.C. 1995
Sexo, género, cultura y clase. Los rumores del placer en las Repúblicas de los Hombres Honrados de la Vizcaya tradicional. Bilbao.
- EVANS, E.J. 1975
“Some reasons for the growth of English rural anti-clericalism (1750-1830)”: *Past and Present*, vol. LXVI: 84-109;
- GIL DELGADO, F 1975
Conflicto Iglesia-Estado (1808-1975). Madrid.
- GILBERT, A.D. 1976
Religion and Society in industrial England Church, Chapel and social change, 1740-1914. Londres.
- GONZÁLEZ REVUELTA, M. 1974
“Los conventos de Vizcaya durante la primera guerra carlista”: *Letras de Deusto*, vol. VII, Bilbao, 53-86.
- GOYENECHÉ, E. 1973
Un ancien du nationalisme basque: Agustin Chabo et la guerre carlista. Burdeos.
- HOBBSWAN E.J. y RUDE, G. 1978
Revolución Industrial y Revuelta agraria. El Capitán Swing. Madrid.
- JUARISTI, J. 1987
El linaje de Aitor: La tradición de la creación vasca. Madrid.
- LANNON, F 1979
“The social political rol of the Spanish Church. A case study”: *Journal of Contemporary History*, vol. XIV, 193-210.
- LARRAÑAGA, L.F 1970
“El proceso inquisitorial de Juan Antonio de Moguel y Urquiza”: *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*. Año XXVI. Cuadernos 2º y 3º, San Sebastián, 273-277.
- LÓPEZ ADÁN (Beltza), E. 1978
Mediación y alienación. Del carlismo al nacionalismo burgués. San Sebastián.
- MCLEOD, H. 1981
Religion and the people of Western Europe, 1789-1970. Oxford.
- MONTOYA, P. 1971
La intervención del clero vasco en las contiendas civiles, 1820-1823. San Sebastián.
- NODINOT, J.F 1973
L'Eglise et le pouvoir en Espagne. París.
- OLLERO TASSARA, A. 1972
Universidad y política. Tradición y secularización en el siglo XIX español. Madrid.

PAYNE, S.G. 1984

El catolicismo español. Barcelona.

PILAR CHELIZ, M. 1994

“Poder y ética. Balance historiográfico sobre anticlericalismo”: *Historia Social*, Valencia, Vol. XIX, 113-128.

PORTERO, J.A. 1978

Púlpito e ideología en la España del siglo XIX. Zaragoza.

REMOND, R. 1985

L'Anticlericalisme en France. De 1815 à nos jours. Bruxelles.

RODRÍGUEZ DEL CORO, F. 1977

“Reacciones vascongadas ante un nuevo comportamiento religioso en España (1868-1869)”: *Scriptorium Victoriense*, vol. XXIV, Vitoria, 65-100.

SÁEZ MARÍN, J. 1975

Datos sobre la Iglesia española contemporánea, 1768-1868. Madrid.

THOMPSON, E.P. 1979

“El delito del anonimato”, en *Tradicción, consciencia y revuelta de clase*. Barcelona.