

La Iglesia vasca y la memoria de la guerra civil (1936-1960)

The basque Church and the memory of the Civil War (1936-1960)

Fernando Martínez Rueda

Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV/EHU), España

Fernando.martinez@ehu.es

<https://orcid.org/0000-0002-9083-2278>

Recibido: 11/07/2023

Aceptado: 15/03/2024

Cómo citar este artículo: Martínez Rueda, Fernando. (2024). La Iglesia vasca y la memoria de la guerra civil (1936-1960). *Pasado y Memoria*, (29), 280-304, <https://doi.org/10.14198/pasado.25584>

Resumen

La guerra civil española tuvo en el País Vasco características singulares. El principal rasgo distintivo residió en el elemento religioso, ya que en el País Vasco la guerra civil fue también una guerra entre católicos que generó una profunda fractura en la Iglesia local. Acabada la guerra, la Iglesia vasca se convirtió en una Iglesia de vencedores y vencidos. En las décadas de posguerra ambos sectores continuaron enfrentándose, ahora por el relato y por la memoria de la guerra civil. Este artículo examina ese combate mnemónico, mediante el análisis de diversa documentación: el Boletín Oficial del Obispado, la literatura de eclesiásticos franquistas sobre la guerra civil en el País Vasco, las numerosas publicaciones de religiosos vascos del exilio, la prensa católica clandestina del interior, etc. Nuestro punto de partida es el análisis de la singular experiencia bélica de la Iglesia vasca. Después examinamos los relatos que la Iglesia vencedora y la Iglesia vencida elaboraron sobre aquel pasado traumático y la manera en que transmitieron su memoria del conflicto. Nuestra conclusión es que una parte importante de la Iglesia vasca tempranamente impugnó la memoria oficial de la guerra civil. Como consecuencia de ello, el principal soporte ideológico y legitimador sobre

El autor declara que no hay conflicto de intereses.

©2024 Fernando Martínez Rueda



Este trabajo se comparte bajo la licencia de Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional de Creative Commons (CC BY-NC-SA 4.0): <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>.

el que se asentó el régimen franquista –la memoria de la *victoria* en una supuesta *guerra santa*– adoleció en el País Vasco de una enorme debilidad desde los primeros años del régimen. El artículo concluye que a inicios de la década de los sesenta ese combate mnemónico en el seno de la Iglesia vasca se había resuelto a favor de la memoria alternativa de la Iglesia vasca vencida.

Palabras clave: Guerra civil española; Iglesia vasca; Memoria; Franquismo; Posguerra; Siglo XX.

Abstract

The Spanish Civil War had some unique characteristics in the Basque Country. The main differentiating feature resided in the religious element, since in the Basque Country the civil war was also a war between Catholics that generated a deep fracture in the local Church. Once the war was over, the Basque Church became a Church of winners and losers. In the post-war decades these sectors continued to confront each other, now over the story and the memory of the civil war. This article examines this mnemonic combat, through the analysis of diverse documentation: the Official Bulletin of the Bishopric, the literature of Francoist ecclesiastics on the civil war in the Basque Country, the numerous publications of the Basque religious in exile, the clandestine Catholic press in the interior, etc. Our starting point is the analysis of the unique war experience of the Basque Church. We then analyze the narratives that the victorious Church and the defeated Church elaborated about that traumatic past and the way in which they transmitted their memory of the conflict. Our conclusion is that an important part of the Basque Church challenged the official memory of the civil war. Consequently, the main ideological and legitimizing support on which the Franco's regime was based –the memory of the victory in a supposedly holy war– was extremely weak in the Basque Country from the early years of the regime. The article concludes that in the early 1960s this mnemonic combat within the Basque Church had been resolved in favor of the alternative memory of the defeated Basque Church.

Keywords: Spanish Civil War; Basque Church; Memory; Francoism; Postwar period; XXth Century.

Financiación: Este trabajo se ha realizado en el marco del Grupo de Investigación «Biography and Parliament» del sistema universitario vasco (cod. IT-1441-22).

Introducción

La guerra civil española fue un conflicto bélico complejo dentro del cual se libraron diversas contiendas: una guerra de clases, una pugna sobre la idea nacional de España, un conflicto entre credos políticos antagónicos y también una guerra de religión (Casanova 2007: XVII; Moradiellos 2016: 17). Este artículo parte de la idea de que la dimensión religiosa fue un elemento fundamental en la guerra civil española. Como ha señalado Mary Vincent (2007), tras el 18 de julio los procesos de guerra religiosa y ataque anticlerical ocurrieron

simultáneamente y en algunos aspectos de modo espontáneo y simbiótico. El elemento religioso tuvo para el bando sublevado una enorme funcionalidad en la guerra y en el proceso de configuración del nuevo Estado. El catolicismo actuó como factor de cohesión entre diferentes sectores derechistas que se alzaron contra la República. Además, la narrativa de la *cruzada* funcionó como un potente agente de movilización que proporcionó al bando sublevado una liturgia que exhibía símbolos y activaba emociones útiles para combatir y para practicar una violencia supuestamente restauradora de los auténticos valores religiosos nacionales (Casanova, 2001: 14-53; Vincent, 2007). Lo religioso operó también como factor de legitimación de la guerra contra la República y de las autoridades franquistas (Di Febo, 2002: 33-37). Acabada la guerra civil, la fusión entre lo religioso y lo patriótico siguió desempeñando un papel central en el nuevo Estado. El régimen basó su legitimidad y su identidad en su victoria en la supuesta *guerra santa*, auténtico mito fundacional de la dictadura. Por eso el relato de la *cruzada* se convirtió tras la guerra en persistente memoria, única e impuesta por el Estado franquista (Ledesma y Rodrigo, 2006). Dada su trascendencia para el franquismo, la narrativa de la *cruzada* se cultivó hasta la saciedad. Se difundió por todos los rincones del país, utilizando los medios propagandísticos que monopolizaba el nuevo Estado (Bernecker y Brinkmann, 2009: 127-202). La Iglesia participó de manera relevante en la elaboración y difusión de esa memoria¹. La jerarquía eclesiástica, que durante la guerra había oficializado el relato de la *cruzada*, continuó enarbolándolo durante mucho tiempo tras la victoria (Castro, 2008: 186).

Sin embargo, en el País Vasco las cosas fueron diferentes. La guerra civil en Euskadi tuvo algunas características singulares. El principal rasgo distintivo residió precisamente en el elemento religioso, ya que en el País Vasco la guerra civil fue también una guerra entre católicos (Goñi, 1989). En las elecciones de febrero de 1936 derechas españolistas y nacionalistas vascos se enfrentaron áspidamente por atraer al voto católico. Como señaló en su diario el sacerdote José Miguel de Barandiarán (2005: 698-699), en la diócesis de Vitoria los católicos concurrieron a esos comicios absolutamente divididos, «atribuyéndose cada partido a sí mismo la representación exclusiva del catolicismo». Al estallar la guerra civil, el PNV, tras unas vacilaciones iniciales y sin mucho entusiasmo, optó por el bando republicano (De Meer, 1992), de modo que los católicos vascos combatieron en trincheras opuestas y la Iglesia vasca sufrió

1. Pese a esta colaboración entre el Estado y la Iglesia, en la etapa de fascistización del régimen se manifestaron puntualmente algunas tensiones y estrategias simbólicas diferentes entre la retórica falangista y el discurso de la jerarquía eclesiástica en el culto a los caídos (Sevillano, 2017).

una profunda fractura. Así que la dimensión religiosa de la guerra civil en el País Vasco fue muy distinta a la del resto de España y la experiencia bélica de la Iglesia vasca en poco se pareció a la de la Iglesia española. Acabada la guerra, la Iglesia vasca se había convertido en una Iglesia de vencedores y vencidos (Barroso, 2001). A diferencia de la amplia adhesión del mundo católico español en torno a la victoria y al nacional-catolicismo, en el País Vasco diferentes sectores de la Iglesia continuaron enfrentándose, ahora por el relato y por la memoria de la guerra civil. Ese combate mnemónico que se libró en el seno de la Iglesia vasca en las décadas posteriores a la guerra es el tema que abordamos en el presente artículo.

Nuestro punto de partida es el análisis de la singular experiencia bélica de la Iglesia vasca. En primer lugar, identificamos los principales elementos que diferenciaron la experiencia vivida por los religiosos vascos en comparación con el resto de España. Después analizamos los relatos que la Iglesia vencedora y la Iglesia vencida elaboraron sobre aquel pasado traumático y la manera en que transmitieron su memoria del conflicto. Prestamos especial atención a la narrativa alternativa a la *cruzada* y a los medios y agentes que hicieron posible su difusión en el País Vasco de posguerra. Sostenemos la hipótesis de que, tras la guerra civil, una parte de la Iglesia vasca impugnó de manera reiterada el relato de la *cruzada*. Desde ese sector se combatió insistentemente la memoria oficial que el Estado franquista y la Iglesia española cultivaron tan intensamente durante los años cuarenta y cincuenta.

La Iglesia vasca y la guerra civil: una experiencia bélica diferente

Como es sabido, la Iglesia española respaldó la sublevación contra la República. Salvo algunas excepciones, el apoyo de la jerarquía eclesiástica al bando sublevado fue pleno y unánime². En la Iglesia vasca, por el contrario, la guerra civil generó una profunda fractura. Un sector de la Iglesia vasca, identificado políticamente con las derechas españolistas, se alineó con la postura de la jerarquía eclesiástica española. Esa posición fue tempranamente asumida por los obispos de Vitoria, Mateo Múgica, y de Pamplona, Marcelino Olaechea, que en su instrucción pastoral de 6 de agosto de 1936 criticaron duramente a los nacionalistas vascos por aliarse con «los marxistas anticristianos» contra

2. Entre los miembros de la jerarquía que evitaron adherirse al bando sublevado, destacó el cardenal de Tarragona, Francisco Vidal i Barraquer, quien, al igual que el obispo de la diócesis de Vitoria, Mateo Múgica, rechazó firmar la *Carta colectiva de los obispos* de 1 de julio de 1937. Montero, Moreno y Tezanos, 2014.

los sublevados³. Otro sector de la Iglesia vasca, identificado en mayor o menor medida con los planteamientos políticos del PNV, no creía que la ortodoxia católica obligase a apoyar la sublevación⁴. Este sector negaba la naturaleza religiosa de la guerra y recordaba que la doctrina católica consideraba ilícita una sublevación violenta contra el poder constituido (Zumeta, 1937a: 13). Entre nacionalistas vascos y nacional-católicos españoles se situaba un tercer grupo de la Iglesia vasca que intentó mantenerse neutral o que no se identificó con ninguno de los bandos enfrentados (Botti, 2011). Esas tres tendencias no formaban colectivos monolíticos ni estáticos. El transcurso de la guerra fue modificando, en un sentido o en otro, las posiciones de muchos eclesiásticos. Por lo general, los sacerdotes nacionalistas y carlistas tendieron a implicarse cada vez más en el conflicto, alistándose como capellanes militares o participando en la defensa ideológica de su bando (Rojo, 2001). La violencia ejercida por los franquistas, especialmente la represión contra el clero acusado de *separatista* durante la toma de Gipuzkoa, provocó rechazo entre eclesiásticos que inicialmente habían simpatizado con el bando sublevado o al menos lo habían considerado inocuo. Buen ejemplo de ello fue la evolución de Mateo Múgica, obispo de la diócesis, que pasó de apoyar el golpe militar y censurar el apoyo del PNV a la República, a negarse a firmar la *Carta colectiva del episcopado español* de 1 de julio 1937. Para entonces Múgica, criticado por unos y por otros, ya había tenido que abandonar España –lo hizo en octubre de 1936– por presiones de la Junta de Defensa Nacional que lo consideraba excesivamente tolerante con los católicos *abertzales* (Dionisio, 2010: 242-258). Su inicial apoyo al bando sublevado fue derivando hacia posiciones cada vez más críticas contra los franquistas (Múgica, 1945).

Los horrores de la guerra fueron ahondando dramáticamente la fractura de la Iglesia vasca. La convivencia de religiosos de diferentes tendencias políticas en parroquias y conventos fue haciéndose insoportable. En las comunidades religiosas se producían penosas divisiones entre los *separatistas* y los *nacionales*,

3. El documento fue redactado por el cardenal Gomá y firmado por los obispos Múgica y Olaechea (De Meer, 1992: 106-107).

4. Los principales documentos que recogen los argumentos religiosos aducidos por los nacionalistas vascos para justificar su postura ante la guerra civil son: el denominado Informe Onaindía (De Meer, 1987); el discurso de José Antonio Aguirre de 22 de diciembre de 1936 en réplica a la pastoral del cardenal Gomá, *El caso de España* (Aguirre, 1981: vol. I, 615-618); la respuesta de José Antonio Aguirre de 9 de marzo de 1937 a la carta abierta que le había dirigido el cardenal Gomá, junto a los escritos preparatorios realizados por A. Onaindía, J. M. Barandiarán. P. Larrañaga y E. Escarzaga (De Meer, 1992: 333-358); los libros de Ángel de Zumeta, seudónimo de José Miguel de Barandiarán, titulados *Un cardenal español y los católicos vascos* (Bilbao, 1937a) y *La teología de la invasión fascista. Los documentos episcopales y los nacionalistas vascos* (París 1937b).

saldadas finalmente con traslados de los frailes sospechosos de ser nacionalistas (Botti, 2011: 475-476). Según iban cayendo nuevos territorios, menudeaban las delaciones de sacerdotes carlistas contra religiosos acusados de ser separatistas. Curas franquistas denigraban al obispo Múgica o utilizaban el púlpito para atacar a los nacionalistas. Al contrario de lo ocurrido en España, donde la guerra galvanizó a la Iglesia y enfervorizó a los fieles, en el País Vasco la contienda generó un abismo entre sectores de la Iglesia y extendió un sentimiento de profunda desesperanza entre muchos católicos vascos, como señalaba el 20 de julio de 1938 el religioso bilbaíno Cecilio Azcárate:

«La religión ha sufrido un gran bajón en el pueblo. Los sacerdotes luchando unos con otros, denunciándose unos a otros, muchos de ellos convirtiendo la iglesia en centro de propaganda política, han destrozado el sentimiento religioso y han cuarteado la fe de sus fieles». (Barandiarán, 2005: 727)

Otro rasgo que distinguió la experiencia bélica de los católicos vascos fue la continuidad de la vida religiosa en la Euskadi leal a la República, regida por el Gobierno Vasco desde octubre de 1936. Mientras en la España republicana la Iglesia padeció una intensa violencia anticlerical, en el País Vasco la persecución religiosa fue muy limitada (Montero Moreno 1961: 358-359; Martínez Sánchez, 2012; Barruso 2005: 51, 144-145). Esa situación singular hizo que la Euskadi republicana se convirtiese en refugio de sacerdotes que huían de la persecución religiosa de otras zonas como Asturias y Santander (Montero Moreno, 1961: 357). Los nacionalistas vascos y el Gobierno Vasco desarrollaron una labor de protección de la vida de sacerdotes y del culto católico. Las prácticas religiosas se desarrollaron incluso en el frente, donde los batallones de *gudaris* disponían de capellanes que atendían espiritualmente a la tropa y donde la guerra se vivía con espíritu religioso, como un combate por Euskadi y por Dios (Núñez Seixas, 2007). Por lo tanto, en el País Vasco la narrativa de la *cruzada* careció de su soporte fundamental, que no era otro que la extrema violencia anticlerical desatada tras el 18 de julio (Rodrigo, 2013: 9-52). La *guerra santa de liberación*, proclamada por autoridades franquistas y jerarcas eclesiásticos, no era verosímil para muchos católicos vascos que durante la guerra habían practicado el culto católico y no habían padecido persecución religiosa en la Euskadi republicana.

A medida que las tropas franquistas fueron conquistando territorios a lo largo de la geografía española, se impuso un proceso de *recristianización*. Para festejar la *liberación* se celebraban espectaculares ceremonias litúrgicas que mostraban a las masas populares la unión entre el catolicismo y el nuevo Estado. La Iglesia victoriosa recuperó su posición hegemónica y con ello el control de las pautas morales que el nuevo régimen imponía a toda la sociedad.

A diferencia de lo ocurrido en el conjunto de España, en los territorios vascos conquistados por los franquistas no pudo haber *recristianización*, porque no había habido previamente un proceso de persecución religiosa ni de supresión del culto católico. Lo que aquí se produjo con la victoria franquista fue, no una *recristianización*, sino una *reinterpretación* (Álvarez Bolado, 1995: 225) de la religión en clave nacional-católica. Para llevarla a cabo se pusieron al frente de la diócesis nuevos jercas, tras la obligada marcha del obispo Mateo Múgica en octubre de 1936. La dirección de la diócesis de Vitoria fue provisionalmente asumida por el nuevo vicario general José A. Pérez Ormazabal y desde septiembre de 1937 por Javier Lauzurica, administrador apostólico hasta 1943. Ambos trataron de incorporar a la Iglesia vasca al denominado Movimiento Nacional, convirtiéndola en instrumento de españolización y de apoyo institucional del régimen de Franco (Sánchez Erauskin, 1994).

Además del nombramiento de una jerarquía eclesiástica de la diócesis fiel al franquismo, se produjo también un intenso proceso de represión del clero *desafecto* (Euzko Apaiz Talde, 1981; Ferreiro Curras, 2013; Zubiaga 2017: 169-183). A medida que los franquistas fueron avanzando por Gipuzkoa durante el verano de 1936, apresaron eclesiásticos supuestamente *separatistas*. En octubre de 1937 fusilaron a 16 sacerdotes. Parece que las gestiones del cardenal Gomá (Martínez Sánchez, 2012; Dionisio, 2010: 267-270) y de Ildebrando Antoniutti (Navarro de la Fuente, 2019) ante Franco evitaron nuevos fusilamientos, pero el proceso de depuración continuó. Aunque con menos entusiasmo y contundencia que la demandada por las autoridades franquistas, la nueva jerarquía nacional-católica colaboró en ese proceso represivo, clasificando a los eclesiásticos según su grado de nacionalismo y desterrando a numerosos sacerdotes. Se estima que al final del proceso de depuración al que fue sometida la Iglesia vasca durante la Guerra Civil, unos 775 eclesiásticos vasco-navarros habían sido represaliados de diversas maneras que iban desde el fusilamiento hasta el destierro, pasando por el encarcelamiento y el exilio (Euzko Apaiz Talde, 1981; De Pablo, Goñi y López de Matura, 2013: 371-371; Martínez Sánchez, 2012). Al acabar la guerra en el País Vasco se había creado una Iglesia de vencedores y vencidos. Tras la contienda bélica, la pugna entre ambos sectores continuó. En un combate profundamente desigual, se enfrentaron ahora, entre otras cuestiones, por la memoria de la guerra civil.

La Iglesia vasca vencedora: auge y declive del relato de la *cruzada*

Tras la caída de todo el territorio vasco bajo el control franquista, la Iglesia vencedora elaboró y difundió su relato de la guerra civil en el País Vasco que pretendía combatir la narrativa de los nacionalistas, quienes sostenían

que su actuación había sido plenamente conforme a los auténticos principios cristianos. ¿Por qué sacerdotes y seglares vascos se habían enfrentado a una *cruzada* por la religión? ¿Por qué los nacionalistas vascos católicos se habían aliado con las *hordas marxistas* que trataban de aniquilar a la Iglesia y extirpar el catolicismo? Para responder a esas preguntas y, sobre todo, para desacreditar el discurso de los católicos *abertzales* se publicaron varios libros escritos por eclesiásticos (Centro de Información Católica Internacional, 1940; Echeandía, 1943, 1945; García de Castro, 1938; Altabella Gracia, 1939). Estas obras sostenían que los nacionalistas vascos se habían alejado completamente de la religión. Ante la disyuntiva entre el catolicismo y Euskadi, habían optado por Euskadi: «antes que católicos eran separatistas», concluía Rafael García y García de Castro (1938: 11), clérigo refugiado en Vizcaya durante la guerra y futuro arzobispo de Granada. Según este relato, los *separatistas* vascos sacrificaron sus creencias religiosas en favor de su objetivo político, que no era otro que «la separación de Euskadi». En palabras de Javier Lauzurica, administrador apostólico de la diócesis de Vitoria, los nacionalistas habían traicionado la fe católica «por un plato de mentidas libertades» (Altabella, 1939: 10). Para conseguir su meta se aliaron con «los más abominables enemigos de la Iglesia Católica» (García y García de Castro, 1938: 163). Esa alianza constituyó un «contubernio monstruoso» que llevó a los nacionalistas vascos a «participar en la enorme responsabilidad de una desatada e impía persecución anticristiana» (Echeandía, 1945: 15). Como consecuencia de ese *contubernio rojo separatista*, la guerra en Euskadi habría tenido en lo religioso características similares a las del resto de España. Este relato negaba, pues, la singularidad religiosa de la experiencia bélica en la Euskadi republicana. También aquí, al igual que en el resto de la España dominada por los *rojos*, se habría desatado «una persecución sangrienta, de acusado matiz antirreligioso» que los «los separatistas sedicentes católicos fervorosos hubieran podido evitar» (Echeandía, 1945: 15). También en Euskadi sacerdotes y católicos seglares fueron exterminados «por el crimen de serlo»: «se asesinó sacerdotes, profanaron iglesias en número superior al de muchas Diócesis dominadas por el marxismo, asesinatos y profanaciones que van a la par con las más brutales e impías» (Centro de Información Católica Internacional, 1940: 107 y 154). Como en la España *roja*, en la Euskadi republicana se extendió la pornografía, se desbordó el libertinaje y dominó la blasfemia (Centro de Información Católica Internacional, 1940: 120-121). En definitiva, según este relato, el País Vasco autónomo, al igual que el resto de la España republicana, había sufrido un violento proceso de persecución religiosa, violencia anticlerical y descristianización que la *cruzada* había venido a revertir. Una *cruzada* que ahora, tras la victoria, la Iglesia local

debía glorificar y conmemorar, de la misma manera que se hacía en el resto de la España *liberada*.

A ese empeño de cultivar la memoria de la *cruzada* se dedicó de forma intensa la Iglesia vasca vencedora al acabar la guerra. Bajo la dirección de Javier Lauzurica, administrador apostólico de la diócesis de Vitoria entre 1937 y 1943, se trató de constituir una nueva Iglesia, depurada de sus elementos nacionalistas, guiada por nuevos cuadros fieles al nuevo Estado, entregada a la tarea de legitimar el régimen y españolizar el catolicismo vasco (Sánchez Erauskin, 1994). En esa labor desempeñaba un papel fundamental la conmemoración de la victoria y el culto a los mártires caídos *por Dios y por España*, mientras se olvidaba a los muertos del bando republicano. Es eso precisamente lo que hizo Lauzurica en su primer *Boletín Oficial del Obispado de Vitoria* (1937: 364-367), donde publicó la lista de «religiosos y sacerdotes asesinados durante el dominio rojo-separatista» en la diócesis, sin mención alguna a los curas fusilados por el bando franquista. Al igual que en el resto de España, esa política de memoria fue desplegada al alimón por la Iglesia y el Estado, confundidos en rituales de carácter político-religioso que se celebraban en los días señalados por el calendario festivo franquista, al que se añadían efemérides de carácter local, entre las que destacaban la *liberación* de San Sebastián y Bilbao⁵. El *Boletín* del obispado (BOOV) daba cuenta de la intensidad memorialista en los años que siguieron al fin de la guerra en el País Vasco. En la sección denominada *Crónica Diocesana* informaba de los principales actos religiosos celebrados para recordar la *cruzada* y sus mártires: misas para homenajear a los caídos de diversos centros educativos, corporaciones profesionales o asociaciones religiosas; réquiems por los muertos en distintos cuerpos combatientes (Guardia Civil, tercios de requetés, etc.) o fallecidos en emblemáticas batallas como las San Pedro o Isuskitza, cuyo recuerdo trataba de hacerse eterno mediante la erección de grandes cruces conmemorativas⁶.

Sin embargo, la intensidad con que la Iglesia vasca vencedora participó en la memoria de la *cruzada* durante los años que siguieron al final de la guerra empezó a declinar tempranamente. Desde inicios de los años cuarenta las referencias a la guerra civil en documentos y actos diocesanos fueron cada vez menos frecuentes (De Pablo, Goñi y López de Maturana, 2013: 424). El *Boletín Oficial del Obispado*, que antes daba cuenta de las numerosas celebraciones religiosas en recuerdo a los caídos *por Dios y por España*, apenas

5. Sobre los rituales político-religiosos y la política simbólica del primer franquismo en el País Vasco, véase Agirreazkuenaga y Urquijo, 2008:125-262; Barruso, 2018; López de Maturana, 2014.

6. BOOV, 1940: 375 y 541. Del Arco Blanco, 2022.

menciona la cuestión a partir de 1943. El nuevo tono se apreciaba también en el lenguaje empleado por las autoridades eclesiásticas. No se abandonaron, por supuesto, los términos de *Cruzada* o *Guerra de Liberación*, pero en ocasiones se empleaban expresiones más asépticas como «la última guerra». Incluso el administrador apostólico Javier Lauzurica, antes ferviente propagandista de la *cruzada*, en su escrito de despedida de la diócesis, en 1943, se refería a la pasada contienda civil con cierta amargura, como «la guerra» con «todos sus agravantes» y con «las difíciles circunstancias espirituales y morales que la rodearon», lejos del tono mixtificador de la guerra civil de sus primeros tiempos al frente de la diócesis (BOOV, 1943: 76 y 453). No es que la Iglesia vasca vencedora abandonara la política conmemorativa franquista que glorificaba la *cruzada*, para abanderar un discurso reconciliador con los vencidos. Hasta el tardofranquismo las autoridades eclesiásticas vascas continuaron colaborando con el régimen franquista y participando de su política oficial de memoria⁷. Esa cooperación se siguió escenificando públicamente en los rituales político-religiosos franquistas en recuerdo de la victoria y de los caídos *por Dios y por España*. Pero desde inicios de los cuarenta los dirigentes religiosos modularon su intensidad, bajaron su volumen y tendieron a manifestarse con mayor discreción en esta cuestión. Conscientes de que el recuerdo de la guerra civil era un factor de división en la iglesia vasca, evitaron iniciativas diocesanas que ahondaran esa fractura. Es lo que ocurrió, por ejemplo, cuando el obispado evitó conceder la licencia eclesiástica al libro de memorias del presbítero José de Echeandía que narraba con enorme detallismo y crudeza la violencia padecida por curas y otros presos derechistas en las prisiones de la Bizkaia republicana durante la guerra civil. Según adujeron las autoridades diocesanas, la publicación de esa obra «no serviría sino para abrir de nuevo llagas tal vez en parte

7. Por citar sólo un ejemplo, la conmemoración de la *liberación* de Bilbao se continuó celebrando con rituales político-religiosos (*tedeum* en la basílica de Begoña la tarde del 18 de junio; misa de campaña la mañana del 19) durante todo el franquismo. Inicialmente, la misa de campaña solía ser celebrada por el vicario de la diócesis, con asistencia del prelado. Desde mediados de los años cuarenta, el vicario de la diócesis fue sustituido por un capellán castrense. Pese a ello, durante los años cincuenta y sesenta solía acudir el obispo de Bilbao, cuya presencia se realizaba situándolo en sitial junto al altar. La situación cambió a finales de los sesenta, cuando fue nombrado administrador apostólico José María Cirarda, quien en 1970 autorizó la suspensión del *tedeum* por la *liberación* de Bilbao solicitado, como todos los años, por la alcaldesa Pilar Careaga. La noticia fue recogida por la prensa local con un gran titular: «El obispo de Bilbao suspende el *tedeum* por la liberación de la villa». Pese a ello, la misa de campaña se siguió celebrando ese año y los siguientes (sin presencia del prelado bilbaíno) ya que ese acto quedaba dentro de la jurisdicción castrense, al margen de la autoridad del obispo (Cirarda, 2011: 214-215; Barroso, 1995: 392). *La Gaceta del Norte*, 20 de junio, 1939-1976.

cerradas y esto precisamente ahora cuando parece que es tiempo de suavizar asperezas y unir corazones»⁸.

El nuevo tono de la política eclesiástica de memoria de la guerra –ahora más discreta, pero todavía inequívocamente franquista– formaba parte de cambios más profundos que estaban ocurriendo en la Iglesia vasca desde principios de los años cuarenta. Sin abandonar la colaboración con el régimen, la jerarquía de la Iglesia vasca se fue distanciando entonces del nacional-catolicismo militante que había profesado desde 1937 (Sánchez Erauskin, 1994). En esa época se apreciaron las limitaciones del proceso de depuración del clero nacionalista ejecutado por el Estado y por la Iglesia. Los sacerdotes desterrados empezaron a volver gradualmente a la diócesis de Vitoria. La mayoría de los curas vascos encarcelados fueron liberados en 1940, aunque inicialmente se les prohibió regresar al País Vasco (De Pablo, Goñi, Maturana, 2013: 424-464). Lejos de lograrse el objetivo de formar un clero homogéneo, españolizado y afecto al régimen, se volvió a manifestar una profunda división entre los religiosos vascos que miraban el pasado reciente de muy diversas maneras: sacerdotes nacional-católicos que glorificaban la *cruzada*; curas desafectos que empezaban a criticar al régimen clandestinamente; católicos que, sin ser contestatarios con el régimen, miraban el pasado bélico con profunda amargura⁹. En ese contexto, la memoria de la guerra civil era un elemento que contribuía a dividir y tensionar a la Iglesia vasca. Por eso la jerarquía optó por rebajar su tono e intensidad, pero sin abandonar hasta el tardofranquismo la colaboración con las políticas de memoria del régimen.

8. Las memorias de Echeandía fueron finalmente publicadas en dos libros, pero fuera del País Vasco. En 1943 se publicaron en Buenos Aires con el título *Heroísmo y martirio*. Una segunda versión, notablemente ampliada y modificada, titulada *La persecución roja en el País Vasco. Estampas martirio en los barcos y cárceles de Bilbao. Memorias de un excautivo*, fue editada en 1945 con «licencia eclesiástica», pero no del obispado de Vitoria que se la había negado, sino del de Barcelona. (De Pablo, Goñi y López de Maturana, 2013: 368). Agradezco a Santiago de Pablo que generosamente me ha facilitado documentación sobre el rechazo del obispado de Vitoria a la publicación de las memorias de Echeandía.

9. En este heterogéneo grupo hay destacadas figuras del catolicismo vasco como el desterrado obispo Mateo Múgica, que expresó su postura en *Imperativos de mi conciencia* (1945), el director espiritual del seminario de Vitoria Rufino Aldabalde, que sintetizó su posición en el lema «siempre sacerdote, en todo sacerdote, sólo sacerdote» (Javierre, 1997), el impulsor del cooperativismo vasco José María Arizmendiarieta, que en 1942 mostró en una homilía su repulsa por todas las guerras (Molina, 2005: 253), o el escritor católico José de Arteche, que reflejó su amargo recuerdo de la guerra civil en *El abrazo de los muertos* (1970).

La Iglesia vasca vencida: una memoria alternativa

Al acabar la guerra en el País Vasco, la Iglesia vasca vencida elaboró y difundió un relato alternativo a la narrativa de la *cruzada*. Ese discurso fue divulgado inicialmente por un grupo de sacerdotes que huyeron al exilio escapando de la represión franquista. Sus protagonistas más relevantes fueron Alberto Onaindía, José Miguel de Barandiarán, Iñaki Azpiazu, Policarpo Larrañaga y Juan Usobiaga. Estos sacerdotes daban voz al centenar aproximado de religiosos refugiados en el extranjero¹⁰ que padecían un doble exilio: el de su patria y el de su Iglesia. Sentían por ello la necesidad de justificar su conducta en la guerra civil y de proclamar que habían actuado en plena conformidad con los principios católicos (Onaindía, 1974: 12-14).

Esta narrativa continuó y desarrolló el conjunto de argumentos elaborado por los nacionalistas católicos durante el conflicto bélico para justificar su rechazo a la sublevación y su apoyo a la República. Su elemento principal era la negación de la *cruzada*: la guerra civil no había sido, en absoluto, una guerra religiosa¹¹. En lugar de una *cruzada*, lo que se había producido era una utilización espuria de la religión por parte de las derechas, con la connivencia de la jerarquía eclesiástica española, para justificar la sublevación militar contra el poder legítimamente constituido y para legitimar la guerra civil (Aralar, 1937). La prueba de que no hubo guerra santa fue el comportamiento sanguinario de los supuestos *cruzados* contra católicos vascos. Este discurso denunciaba que el *clero vasco*¹² había sido víctima de la persecución franquista, ante la pasividad o complicidad de la jerarquía eclesiástica (Azpiazu, 1964: 11 y 31-32).

Otro elemento fundamental de este relato era la idea de que la guerra en Euskadi no había sido una contienda civil, sino una guerra defensiva frente a una

10. Según datos de finales de 1937, había 66 religiosos refugiados en Francia, 26 en Bélgica y 15 en Gran Bretaña. Algunos de ellos regresaron al concluir la guerra civil e iniciarse la Segunda Guerra Mundial, pero fueron desterrados de la diócesis de Vitoria. En 1942 quedaban 79 sacerdotes en el extranjero (Pablo, Goñi y López de Maturana, 2013: 371-374).

11. El rechazo a la concepción de la guerra civil española como *cruzada* era compartido por algunos destacados miembros del catolicismo internacional como Sturzo, Mauriac, Sagnier, Mounier y, sobre todo, Maritain (Tusell y Queipo de Llano, 1993; Arrieta, 2019).

12. El nacionalismo vasco y el colectivo de religiosos desafectos al franquismo utilizan el término *clero vasco* para referirse al clero que no se sumó a la sublevación militar, ni la apoyó. Según argumentó el sacerdote nacionalista Policarpo de Larrañaga, fue esta parte del clero la que se comportó de acuerdo «a una actitud mental enraizada en la estructura social y religiosa de su pueblo». Por eso le denominaba *clero vasco*, pese a que reconocía que hubo eclesiásticos vascos que se alinearon con el bando franquista (Iramuno, 1946: 3). Por su parte, el nacional-catolicismo se refería a este colectivo con el término *clero separatista* (Centro de Información Católica Internacional, 1940).

agresión contra el pueblo vasco procedente del exterior (Iramuno, 1946: 17). Los sublevados pretendían exterminar la identidad vasca, acabar con la singular personalidad del pueblo vasco y con sus derechos. El sacerdote e historiador Juan José Usobiaga dejó escrito que los franquistas mostraron una «voluntad de exterminio» y un «odio feroz contra los vascos y lo vasco» (Iturralde, 1978: 109-111). Ante esa agresión que pretendía acabar con Euskadi, al pueblo vasco no le quedó otra opción que defenderse. Lo hizo con sus *gudaris*, «jóvenes profundamente cristianos que, al descender de las posiciones de guerra, oraban en las iglesias y defendían la vida de sus adversarios en la retaguardia», según los describía de manera idealizada Iñaki Azpiazu (1964: 14).

Según esta narrativa, el *clero vasco*, siguiendo mandatos episcopales anteriores al golpe del 18 de julio, evitó sumarse a la sublevación contra la República y se alineó con su pueblo, un pueblo católico en el que estaba profundamente enraizado. Su actitud fue auténticamente cristiana, a diferencia del comportamiento de la jerarquía eclesiástica española que se alineó con el bando franquista y bendijo su violencia. Según este relato, el *clero vasco* no hizo política, condenó los crímenes de unos y de otros, y buscó la paz. Trató de humanizar la guerra y de proteger todas las vidas humanas, sin distinción de bandos. Pese a ello, fue víctima de la represión por parte de los sublevados (Azpiazu, 1964: 38-39; Iramuno, 1946: 17-18). Con la derrota en la guerra civil el *clero vasco* padeció una cruel persecución. Compartió la misma suerte que su pueblo, el pueblo vasco, al que se presentaba ahora como víctima absoluta de la guerra, padeciendo «el calvario de un pueblo católico, atacado a muerte por católicos y solo» (Iturralde, 1978: 221).

Religiosos vascos exilados impulsaron diversas iniciativas con el fin de difundir ese relato de la guerra civil en Euskadi. Escribieron libros y folletos que justificaban la actitud de los católicos *abertzales* y criticaban el papel desempeñado por la jerarquía española. En esos escritos rechazaban el relato de la *cruzada* y denunciaban la represión contra el pueblo y el clero vascos. Varios de esos textos fueron traducidos a diversos idiomas dado que su finalidad era justificar el comportamiento del *clero vasco* ante el catolicismo internacional¹³. También se recopilaron de manera sistemática testimonios de fieles y religiosos

13. Los más significativos fueron Aralar (1937), Duhalde (1937; edición en francés y castellano) y los folletos de Iñaki Azpiazu titulados *Siete días y siete meses en la España de Franco* (1938, con ediciones en catalán, alemán y francés; firmado con el seudónimo de Iñaki de Aberriogoyen) y *El caso de los católicos vascos* (Buenos Aires, Egi-Alde, 1939; firmado con el seudónimo de J. de Hiriartia) (ambos folletos fueron reeditados conjuntamente en 1964, en la publicación citada en la bibliografía al final del artículo; es esta reedición la que nosotros utilizamos en este artículo).

que narraban la experiencia bélica desde la perspectiva de los católicos *abertzales* y que constituían un valioso material para la elaboración de una memoria alternativa a la *cruzada*¹⁴. Además, se editó la revista *Anayak*, publicación de sacerdotes vascos en el exilio, según rezaba su subtítulo. Esta publicación trató de influir en la opinión católica internacional y en la Santa Sede, combatiendo la «falsa *cruzada* franquista». Sus principales impulsores fueron Alberto Onaindía, Iñaki Azpiazu, José Miguel de Barandiarán, Juan Thalamas y Juan Gorostiaga (Barandiarán, 2009: 583). Se publicaron 7 números de *Anayak* entre enero y abril de 1939. Al acabar la guerra civil, sus creadores decidieron suspender su publicación «en aras de la paz y de la reconciliación», según dijeron (Onaindía, 1975: 30).

Las enormes dificultades que la Segunda Guerra Mundial generó para el exilio español en Francia silenciaron temporalmente la voz del clero vasco desterrado. Sin embargo, al finalizar la guerra se reactivaron las esperanzas de la oposición antifranquista y también las del clero vasco en el exilio. En ese contexto se desarrollaron nuevas iniciativas para combatir el relato de la *cruzada*. En 1944 varios miembros del *clero vasco* redactaron una *Memoria dirigida a S.S. el Papa Pío XII* en la que explicaban su relato de la guerra civil en Euskadi y denunciaban la manipulación de la religión en España para imponer el totalitarismo. El escrito no sólo fue enviado al Vaticano. También fue publicado por Xabier de Iramuno (seudónimo del sacerdote Policarpo Larrañaga) en el folleto titulado *Perseguido, difamado, abandonado, el clero vasco defendiendo la justicia y la fraternidad sirve a la Iglesia de Cristo* (Bayona, 1946). Un año antes había visto la luz *Imperativos de mi conciencia* del obispo desterrado Mateo Múgica. El antiguo prelado de la diócesis, que en agosto de 1936 había firmado una dura instrucción pastoral censurando la actitud de los nacionalistas vascos, rectificaba su postura. Ahora, en abril de 1945, afirmaba que «el mal no era herencia exclusiva de sólo un bando beligerante» y que la religión había sido utilizada durante la guerra civil como pretexto por los franquistas para practicar el mal:

«Unos practicaban el mal por seguir sus ideales anárquicos; otros hacían lo mismo, pretextando que obraban en nombre de Cristo. Aquéllos persiguieron a la Iglesia y asesinaron a sacerdotes y católicos en gran número (...); éstos

14. El antropólogo y sacerdote José Miguel de Barandiarán recopiló entre 1936 y 1940 136 testimonios de católicos vascos, entre ellos numerosos religiosos. Los testimonios fueron conservados desde 1953 en el archivo de la familia Intxausti en Ustaritz (Francia) y posteriormente fueron publicados en 2005 con el título *La guerra civil en Euzkadi. 136 testimonios inéditos recogidos por José Miguel de Barandiarán*.

fusilaron a sacerdotes vascos y a numerosos fieles de mi diócesis» (Múgica, 1945: 7).

Imperativos de mi conciencia fue difundido clandestinamente en el País Vasco y llegó a manos de un sector del clero vasco del interior en el que ejerció notable influencia (Esnaola e Iturraran, 1994: 20-26). También se recibían clandestinamente en el País Vasco las charlas radiofónicas semanales que el Doctor Olaso, seudónimo de Alberto Onaindia, emitía desde Radio París entre 1946 y 1957 (Cal, 2012; Goñi, 2000). En sus sesiones radiofónicas Onaindia trataba multitud de temas entre los que ocupaba un lugar destacado la guerra civil y su memoria. Si el canónigo Onaindia combatía la memoria franquista de la guerra civil desde la radio y con juicios religiosos, el sacramentino Juan José Usobiaga lo hacía con argumentos históricos y en formato historiográfico. Entre 1955 y 1965 publicó, protegido bajo el seudónimo de Juan Iturralde, los tres volúmenes de su documentada obra *El catolicismo y la cruzada de Franco*. El primer tomo, titulado *Quiénes y con qué fin prepararon la guerra* vio la luz en 1955 en Francia, pero consiguió ser distribuido clandestinamente por sacerdotes vascos del interior (Esnaola e Iturraran, 1994: 91-92). El segundo volumen se publicó en 1960 y el tercero, titulado *Cómo siguió y triunfó la Cruzada*, en 1965¹⁵.

Al mismo tiempo que el clero del exilio combatía la memoria oficial de la guerra civil, en el interior se fue conformando un clero contestatario que desafiaba al régimen franquista y a la jerarquía eclesiástica. A mediados de los años cuarenta había fracasado el proyecto de crear un clero vasco homogéneo, españolista y franquista. De poco había servido el proceso de depuración al que fue sometida la Iglesia vasca tras la guerra civil. Diez años después de la victoria franquista, la clerecía vasca continuaba profundamente dividida¹⁶. Según afirmaba el obispo Carmelo Ballester en 1947, sacerdotes de diferente credo político se acusaban y calumniaban en un ambiente de rencor (De Pablo, Goñi y López de Maturana, 2013: 424-425). A finales de los años cuarenta los curas *desafectos* empezaron a organizarse (Esnaola e Iturraran, 1994: 26-28). Su primera acción relevante fue la publicación de una carta firmada en agosto de

15. En 1978 la obra fue reeditada en España en dos volúmenes con el título *La guerra de Franco, los vascos y la Iglesia*. Es esta la edición que nosotros utilizamos.

16. En este contexto se produjo la fragmentación de la diócesis de Vitoria con la creación de los obispados de Bilbao y San Sebastián. Más allá de posibles razones pastorales, hubo una motivación política en la decisión. Se creía que la nueva organización diocesana contribuiría a debilitar la presencia del nacionalismo vasco en la Iglesia. Ya en 1941 el Gobierno franquista había solicitado la división del territorio diocesano en tres obispados. Se insistió en ello desde 1946 y se aprobó definitivamente en la bula *Quo Commodius* de 2 de noviembre de 1949 (De Pablo, Goñi y López de Maturana, 2013: 429-444).

1950 por 130 sacerdotes de la recién creada diócesis de San Sebastián dirigida a su primer obispo Jaime Font Andreu. En la misiva los curas de Gipuzkoa denunciaban la opresión étnica que padecía el pueblo vasco bajo el franquismo y censuraban la connivencia de la jerarquía eclesiástica con el régimen, lo que en el País Vasco se traducía en una «fobia antivasca» (nombramiento de obispos foráneos, curas que desconocían el euskera, restricciones al uso de la lengua vasca), en el empleo de criterios políticos para la provisión de cargos eclesiásticos y en la utilización del púlpito para promover el *españolismo*. La guerra civil y su memoria también era tratada en la carta al obispo. Por un lado, se denunciaba la opresión que el bando franquista ejerció sobre el pueblo vasco, en general, y sobre el clero vasco en particular. Y, por otro, se criticaba el silencio de la jerarquía eclesiástica ante el fusilamiento y persecución de religiosos vascos:

«¿Por qué no alzó su voz de protesta la jerarquía eclesiástica, ni vindicó el buen nombre de los calumniados? ¿Por qué no exigió, ni reclamó contra la inaudita prohibición de la autoridad civil de celebrarles funerales en las iglesias, ni les concedió siquiera un lugar en la necrología del Boletín de su Diócesis?»¹⁷

En torno a 1950 las relaciones entre el clero contestatario del interior y el del exilio se fueron estrechando. Fruto de esta colaboración fue *Egiz*, revista elaborada en Francia por el clero del exilio, pero ampliamente difundida de forma clandestina entre los católicos del País Vasco por el clero *desafecto* del interior (Onaindia, 1975: 33-34; Esnaola e Iturraran, 1994: 29-32). A diferencia de *Anayak*, concebida para influir en el catolicismo internacional, *Egiz* buscaba intervenir en la Iglesia vasca. Entre 1950 y 1952 se distribuyeron 18 números. Tuvo un notable impacto entre curas y seglares de las diócesis vascas. Los obispos de Vitoria, San Sebastián y Bilbao amenazaron con la suspensión *A Divinis* a los eclesiásticos que colaborasen con *Egiz*, razón por la que se suspendió su publicación¹⁸. El testigo fue recogido por un grupo de seglares, no sometidos a la disciplina canónica, que entre 1954 y 1961 publicaron *Egi bila. Publicación de católicos vascos*. Posteriormente, en los años sesenta, un grupo de religiosos tomaron su relevo con la edición clandestina del boletín *Sine Nomine*¹⁹. Esas publicaciones, y de manera especialmente influyente *Egiz*,

17. *Copia mecanografiada de una carta de sacerdotes vascos al obispo recién nombrado de Guipúzcoa*, Archivo Histórico de Euskadi (AHE), Fondo Ruiz de Aguirre, Subsección Juan Manuel Epalza, 29.14.

18. *Egiz*, n.º 16, octubre de 1951 y n.º 18, agosto de 1952.

19. *Egi bila. Publicación de católicos vascos*, n.º 1, diciembre de 1954, 1-2. *Sine Nomine* publicó 39 números entre 1961 y 1967. Están disponibles en: <http://pelix.us/> [Consulta: 20 de marzo de 2023].

criticaban al régimen franquista, censuraban la connivencia de la jerarquía eclesiástica con la dictadura y denunciaban los intentos de españolizar la Iglesia vasca. Uno de los temas más tratados era la guerra civil y su memoria. Frente a la glorificación de la contienda que hacían el régimen y la jerarquía eclesiástica, esos boletines clandestinos describían la guerra como «horrenda, criminal, por ambos bandos», una guerra en la que «la sangre inocente manchó a unos y a otros». Denunciaban el comportamiento sanguinario de los supuestos *cruzados* y censuraban la memoria oficial que sólo honraba a los *caídos por Dios y por España*, mientras se condenaba al olvido a los *vencidos*. En lugar de la memoria impuesta por el régimen y la jerarquía eclesiástica, se proponía una conmemoración inclusiva que recordase a todas víctimas de la guerra civil, sin distinción de bandos. Frente a la memoria franquista de la victoria, se reivindicaba una memoria de perdón y reconciliación. Y se proponía que fuera el *clero vasco* quien liderara esa memoria alternativa a la oficial: «El clero vasco tiene que ocupar la vanguardia de esa auténtica cruzada, la de la reconciliación por el perdón mutuo». Frente al olvido impuesto a los *vencidos*, estas publicaciones clandestinas recordaban a las víctimas del franquismo, especialmente a los sacerdotes vascos fusilados y represaliados, publicando sus nombres, mientras denunciaban la actitud del obispado de Vitoria que los había condenado al olvido²⁰.

La colaboración entre el clero *desafecto* del interior y el del exilio facilitó la difusión de una memoria alternativa que fue calando en la Iglesia vasca. Las charlas del Doctor Olaso tenían una amplia audiencia y una notable influencia entre los seminaristas. Parece que *Egiz* llegó a tener una difusión de 40.000 ejemplares. El libro de Usobiaga, *Quiénes y con qué fin prepararon la guerra* (1955), agotó en poco tiempo su tirada de 3.000 ejemplares, pese a su reparto furtivo. *Imperativos de mi conciencia* fue distribuido clandestinamente entre los jóvenes seminaristas de la diócesis (Cal, 2012: 206; Esnaola e Iturraran, 1994: 20-26, 184-185 y 194-196)²¹. En este contexto se fue pasando de la denuncia clandestina de los años cuarenta y cincuenta, a una protesta más abierta y pública desde inicios de los años sesenta (Barroso, 1995: 52-58). Se empezó a denunciar la memoria oficial y el relato franquista de la guerra civil, también en las parroquias e incluso desde el púlpito. El suceso más significativo se produjo en la fecha simbólica del 18 de julio de 1961, el 25 aniversario de la sublevación militar, en el emblemático santuario de Arantzazu (Gipuzkoa). En ese escenario el teólogo franciscano José Goitia se refirió en su homilía al 18 de

20. *Egiz*, n.º 2-3, abril-mayo 1950; n.º 16, octubre de 1951; n.º 4, 4 de junio de 1950; *Sine Nomine* IG3.

21. *Egiz*, 18, agosto de 1952.

julio de 1936 como «fecha trágica en los anales de la historia de nuestra querida patria. Fecha que nos habla de armas, de muertes, de asesinatos, de ruinas, de odios». Y a continuación denunció la memoria oficial que trataba de perpetuar el odio entre españoles: «aquellos sentimientos que fecundaron una guerra civil y fratricida, brutal y anticristiana (...) se perpetúan a través de los años mediante una propaganda malsana y criminal, que trata siempre de activar y abrir y revivir las heridas». Frente a la memoria de la Iglesia vencedora, Goitia proponía desde el púlpito una memoria alternativa de perdón y reconciliación:

«Y no son medallas de excombatientes ni concentraciones de excombatientes de un solo bando lo que necesita nuestro pueblo para ser grande. (...) No son las banderas y medallas militares, no son las victorias de las armas lo que debe bendecir la Iglesia, sino el perdón, la misericordia y el amor (...). Amor y caridad, perdón y olvido: éste es el mensaje del 18 de julio de 1961, día no del Movimiento militar nacional, sino día de reconciliación cristiana nacional.»²²

Conclusiones

La experiencia bélica de la Iglesia vasca tuvo características singulares. A diferencia de la Iglesia española, casi unánimemente alineada con el bando sublevado, la Iglesia vasca sufrió una profunda fractura ante el conflicto bélico. Mientras un sector se identificó con el relato de la *cruzada*, otro grupo, próximo al nacionalismo vasco, lo refutó con argumentos de carácter religioso. En la Euskadi autónoma apenas hubo violencia anticlerical. Aquí el relato de la *cruzada* careció, pues, de su principal soporte argumentativo que no era otro que la violenta persecución religiosa padecida por la Iglesia española tras el 18 de julio. En el País Vasco la victoria franquista no supuso una «recristianización», como ocurrió en la España conquistada por los sublevados, dado que no había habido previamente ni persecución religiosa ni suspensión del culto católico. Por el contrario, la denominada *liberación* impuso una intensa represión contra el clero sospechoso de ser nacionalista y un proceso de depuración de una parte importante de la Iglesia vasca. El clero considerado *desafecto* sufrió diversas modalidades represivas que fueron desde el fusilamiento hasta el destierro, pasando por la expulsión del obispo de la diócesis o el enjuiciamiento y encarcelamiento. Acabada la guerra, en lugar de la Iglesia victoriosa de Franco

22. La homilía de Goitia está reproducida en Esnaola e Iturraran, 1994: 457-461. El sermón causó un gran revuelo. De él se hizo eco *Sine Nomine* (1A4). Su contenido fue ampliamente divulgado. El Gobernador Civil de Gipuzkoa, Valencia Remón, exigió el castigo y expulsión de Goitia. El superior franciscano, sin embargo, rechazó castigar formalmente a Goitia, aunque se le prohibió seguir predicando. Sobre Goitia véase Urquijo, José Ramón: «José Goitia Albizu, teólogo franciscano», *El País*, 28-6-1995.

erigida en España, en el País Vasco se había creado una Iglesia de vencedores y vencidos (Barroso, 2001). En las décadas de posguerra, ambos sectores se enfrentaron, entre otras cuestiones, por la memoria de la guerra civil.

Según el relato de la Iglesia vencedora, durante la Guerra Civil los católicos nacionalistas sacrificaron sus convicciones religiosas para alcanzar sus objetivos políticos. Con el fin de construir Euskadi se aliaron con los enemigos de la Iglesia, dando lugar al denominado *contubernio rojo-separatista* que dirigió la Euskadi republicana donde habría imperado la persecución religiosa, la anarquía y el libertinaje, al igual que en el resto de la España republicana. Según este discurso, la *cruzada* acabó con esta situación de violencia anticlerical y descristianización, y restauró en todo el País Vasco el auténtico catolicismo, inequívocamente español. Al finalizar los combates bélicos en territorio vasco, la Iglesia vasca vencedora, bajo la dirección del administrador apostólico Javier Lauzurica, cultivó intensamente la memoria de la *cruzada*, junto a las autoridades del nuevo Estado. Mediante multitud de ceremonias político-religiosas se glorificó la *cruzada* y se rindió culto a los *caídos por Dios y por España*, mientras se olvidada a los muertos del bando *vencido*, incluidos los sacerdotes vascos asesinados por los franquistas. Sin embargo, las autoridades diocesanas rebajaron pronto la intensidad con que cultivaban la memoria de la *cruzada*. Y es que a mediados de la década de los cuarenta había fracasado el intento de construir una Iglesia vasca nacional-católica (Sánchez Erauskin, 1994). El proceso de depuración no había conseguido crear un clero homogéneo, españolizado y franquista. Por el contrario, se mantenía la división entre los religiosos vascos que miraban de muy distintas maneras el pasado traumático de la guerra. La memoria oficial de la guerra civil contribuía a dividir a la Iglesia vasca. Por eso la jerarquía suavizó su tono, pese a que hasta el tardofranquismo siguió colaborando con el régimen franquista en los rituales político-religiosos que conmemoraban la guerra y la *victoria*. Como consecuencia de todo ello, el principal soporte ideológico y legitimador sobre el que se asentó el régimen franquista –la memoria de la *victoria* en una supuesta *guerra santa*– adoleció en el País Vasco de una enorme debilidad desde los primeros años del régimen.

Frente a la memoria oficial, la Iglesia vasca vencida elaboró y difundió un relato alternativo sobre la guerra civil que negaba su naturaleza religiosa. Según esta narrativa, los sublevados utilizaron espuriamente la religión para legitimar la sublevación y la guerra, con el apoyo de la jerarquía eclesiástica española. El comportamiento sanguinario de los sublevados y la persecución que realizaron contra el católico pueblo vasco y contra su clero probaban que no hacían una *guerra santa*, simplemente manipulaban la religión para alcanzar sus objetivos políticos. El discurso de la Iglesia vencida presentaba la guerra

civil en el País Vasco como una agresión externa contra el pueblo vasco, al que se pretendía exterminar. Ante este ataque, a los vascos no les quedó más opción que defenderse. Hicieron, pues, una guerra en legítima defensa. En ella coincidieron con fuerzas de izquierda, a las que sólo les unía el hecho de compartir el mismo agresor franquista, sin que existiera entre ellos ninguna alianza, o *contubernio rojo-separatista*, como decían los sublevados. Según este relato, el comportamiento del *clero vasco* durante la guerra fue auténticamente cristiano. A diferencia de la Iglesia española que bendijo la violencia de uno de los bandos, el *clero vasco* buscó la paz, protegió la vida humana y denunció toda violencia. Pese a ello, fue víctima de la represión franquista, al igual que lo fue el pueblo vasco en su conjunto, al que esta narrativa presentaba como una comunidad católica padeciendo un calvario.

Este relato fue difundido en el País Vasco por un grupo de sacerdotes exilados, cercanos al nacionalismo vasco, desde los momentos finales de la guerra civil. Inicialmente pretendían justificar su actitud en la guerra ante la opinión católica internacional. Posteriormente, trataron de influir en los curas vascos del interior. Para difundir su mensaje utilizaron diversos medios como la edición de libros y folletos en diversos idiomas, la publicación de revistas como *Anayak* o *Egiz*, la emisión periódica de programas radiofónicos (las *charlas del padre Olaso*), la elaboración de trabajos historiográficos que refutaban el relato de la *cruzada*, etc. A finales de los años cuarenta el clero del exilio contactó con el naciente clero contestatario del interior, lo que facilitó la divulgación de estas publicaciones por las parroquias del País Vasco y la difusión clandestina de nuevas revistas como *Egi bila* o *Sine Nomine*. A través de todos esos medios y agentes se refutó el relato franquista de la guerra civil y se denunció la memoria oficial porque glorificaba la guerra y porque sólo conmemoraba a los *caídos por Dios y por España*, mientras condenaba al olvido a las víctimas del bando republicano. Frente a la memoria oficial, la Iglesia vasca vencida propuso una memoria alternativa de perdón, de reconciliación y de recuerdo a todas las víctimas.

A inicios de los años sesenta la pugna entre la memoria oficial de la Iglesia vencedora y la memoria alternativa de la Iglesia vencida parecía decantada a favor de esta última. Su mensaje fue ganando terreno entre el clero del interior que desde 1960 protagonizó una conflictividad más abierta y radical contra el régimen franquista (Barroso, 1995). Desde entonces podrán oírse en los templos del País Vasco denuncias contra la dictadura y contra su política de memoria. Ese tipo de mensajes recibió el respaldo de la renovación eclesíastica

impulsada por Juan XXIII que en 1961 se refería a la guerra civil, no como *cruzada*, sino como «deplorable y cruenta guerra civil»²³.

La eficacia de una determinada memoria reside en su capacidad para ser asumida por las nuevas generaciones. En este terreno la narrativa de la *cruzada*, que en la Iglesia vasca había empezado a declinar en los años cuarenta, fracasó en el conjunto de España desde los años sesenta (Izquierdo y Sánchez León, 2017: 29-47; Juliá, 2006: 27-77). Mientras tanto, el relato de la Iglesia vasca vencida fue asumido por las nuevas generaciones sacerdotales del País Vasco. Se formó una *comunidad de memoria* entre los viejos sacerdotes exilados en la guerra y los nuevos curas de los años sesenta. Los viejos curas depurados en la guerra civil creían que los jóvenes sacerdotes vascos que denunciaban el franquismo en 1960 eran sus continuadores (Azpiazu, 1964). Y los nuevos clérigos contestatarios de los sesenta se consideraban a sí mismos como los herederos de la Iglesia vasca vencida en la guerra civil:

«El nombre de “clero vasco” no es nuestro. Es vuestro. Lo hemos heredado de vosotros. (...) Nosotros nos sentimos orgullosos de heredar vuestro nombre y deseamos con todas las ansias, seguir fieles a la trayectoria que vosotros iniciasteis. (...) La generación actual no es más que un peldaño más en el camino iniciado por vosotros»²⁴.

Bibliografía

- Agirreazkuenaga, Joseba y Urquijo, Mikel. (dirs.) (2008). *Bilbao desde sus alcaldes. Diccionario biográfico de los alcaldes de Bilbao y gestión municipal en la Dictadura (1937-1979)*. Ayuntamiento de Bilbao.
- Aguirre Lecube, José Antonio. (1981). *Obras completas de José Antonio Aguirre y Lecube*. Sendoa.
- Altabella Gracia, Pedro. (1939). *El catolicismo de los nacionalistas vascos*. Editora Nacional.
- Aralar, José [GARRIGA, Gabino]. (1937). *La rebelión militar española y el pueblo vasco*. Sebastián de Amorrortu e hijos.
- Álvarez Bolado, Alfonso. (1995). *Para ganar la guerra, para ganar la paz. Iglesia y guerra civil: 1936-1939*. Universidad Pontificia de Comillas.

23. *Sine Nomine* (IA6) se hizo eco y contribuyó a divulgar las palabras de Juan XXIII (publicadas en *Ecclesia* en octubre de 1961) que interpretó como respaldo a la homilía del franciscano Goitia. Los mensajes del clero vasco contestatario desde los años sesenta se vieron reforzados por fenómenos globales como el Concilio Vaticano II o el proceso de descolonización que alentaron nuevos relatos en el conjunto de la Iglesia. Sobre esta cuestión véase, De la Cueva Merino y Louzao Villar, 2023. Sobre el caso catalán, Ragner, 2011.

24. *Sine Nomine*, IB3.

- Arrieta, Leire. (2019). Los nacionalistas vascos y Jacques Maritain. *Ayer*, 113, 189-215. <https://doi.org/10.55509/ayer/113-2019-08>
- Arteche, José. (1970). *El abrazo de los muertos*. *Diario de la Guerra Civil (1936-1939)*. Icharopena.
- Azpiazua, Iñaki. (1964) [1937 y 1938]. *Siete días y siete meses en la España de Franco. El caso de los católicos vascos*. Gudari.
- Barandiarán, José Miguel. (2005). *La guerra civil en Euskadi. 136 testimonios inéditos recogidos por José Miguel Barandiarán*. Ediciones Bidasoa.
- Barandiarán, José Miguel. (2009). *Diario personal. Vol. II*. Fundación José Miguel de Barandiarán.
- Barroso, Anabella. (1995). *Sacerdotes bajo la atenta mirada del régimen franquista*. Desclée de Brower.
- Barroso, Anabella. (2001). Iglesia vasca, una Iglesia de vencedores y vencidos. La represión del clero vasco durante el franquismo. *Ayer*, 43, 87-111.
- Barruso, Pedro. (2005). *Violencia política y represión en Guipúzcoa*. Hiria.
- Barruso, Pedro. (2018). *Memoria y desmemoria de la Guerra Civil. Políticas de conmemoración y memoria en Gipuzkoa (1936-2018)*. Asociación de historiadores guipuzcoanos Miguel de Aranburu.
- Bernecker, Walther L. y Brinkmann, Sören. (2009). *Memorias divididas. Guerra Civil y Franquismo en la sociedad y la política españolas (1936-2008)*. Abada Editores. *Boletín Oficial del Obispado de Vitoria (BOOV)*. Vitoria: Obispado de Vitoria.
- Botti, Alfonso. (2011). «La Iglesia vasca dividida. Cuestión religiosa y nacionalismo a la luz de la nueva documentación vaticana». *Historia Contemporánea*, 35, 451-489. <https://doi.org/10.1387/hc.4101>
- Cal, Rosa. (2012). «Alberto Onaindia: propagandista contra el franquismo». *Miguel Hernández Communication Journal*, 3, 193-215. <https://doi.org/10.21134/mhcj.v1i3.49>
- Casanova, Julián. (2001). *La Iglesia de Franco*. Temas de Hoy.
- Casanova, Julián. (2007). *Historia de España (vol. 8). República y guerra civil*. Crítica/Marcial Pons.
- Castro, Luis. (2008). *Héroes y caídos. Políticas de la memoria en la España contemporánea*. Libros de la Catarata.
- Centro de Información Católica Internacional [Constatino Bayle]. (1940). *El clero y los católicos vasco-separatistas y el Movimiento Nacional*. Sobrinos de la Sucesora de M. Minuesa.
- Cirarda, José María. (2011). *Recuerdos y memorias*. PPC.
- Del Arco Blanco, Miguel Ángel. (2022). *Cruces de memoria y olvido. Los monumentos a los caídos de la guerra civil española (1936-2021)*. Crítica.
- De la Cueva Merino, Julio y Louzao Villar, Joseba (coords.). (2023). *Un 68 católico. Catolicismo e izquierda en los largos años 60*. Marcial Pons.

- De Meer, Fernando. (1987). El PNV ante la guerra civil. Descubiert el Informe Onaindía. *Historia* 16, 132, 202-217.
- De Meer, Fernando. (1992). *El Partido Nacionalista Vasco ante la Guerra de España (1937-1937)*. EUNSA.
- De Pablo, Santiago. (2003). «La guerra civil en el País Vasco: ¿un conflicto diferente?», *Ayer*, 50, 115-142.
- De Pablo, Santiago; Goñi, Joseba; López de Maturana, Virginia. (2013). *La diócesis de Vitoria. 150 años de historia (1862-2012)*. ESET.
- Di Febo, Giuliana. (2002). *Ritos de Guerra y de Victoria en la España franquista*. Desclée de Brouwer.
- Dionisio Vivas, Miguel Ángel. (2010). *El cardenal Isidro Gomá y la Iglesia española en los años treinta*. [Tesis doctoral] Universidad Autónoma de Madrid.
- Duhalde, Pierre [LARRAÑAGA, Policarpo]. (1937). *Le nationalisme basque et la guerre civile en Espagne*. Rapide de la Presse O. Zeluk (texto en francés y castellano).
- Echeandía, José. (1943). *Heroísmo y martirio*. Buenos Aires: s.n.
- Echeandía, José. (1945). *La persecución roja en el País Vasco: estampas de martirio en los barcos y cárceles de Bilbao*. Fidel Rodríguez impresor.
- Esnaola, Serafín e Iturrarán, Emiliano. (1994). *El clero vasco en la clandestinidad (1940-1968)*. Gráficas Lizarra.
- Euzko Apaiz Talde. (1981). *Historia general de la guerra civil en Euskadi*. Haranburu/Naroki, vols. V-VIII.
- Ferrerio Curras, Anxo. (2013). *Consejos de Guerra contra el clero vasco (1936-1944). La Iglesia vasca vencida*. Intxorta Kultur Elkarte 1937.
- García y García De Castro, Rafael. (1938). *La tragedia espiritual de Vizcaya*. Editorial y Librería Prieto.
- Goñi Galagarraga, Joseba. (1989). *La Guerra Civil en el País Vasco: una guerra entre católicos*. Eset.
- Goñi Galagarraga, Joseba. (2000). Alberto de Onaindía, sacerdote resistente: magisterio radiofónico desde el exilio. En X. Apaolaza et al. (eds.). *La cultura del exilio vasco*, Vol. II (pp. 395-426). Saturrarán.
- Iturralde, Juan [Usabiaga, Juan José]. (1978) [1955, 1960 y 1965]. *La guerra de Franco, los vascos y la Iglesia*. Idatz Ekintza.
- Iramuno, Xabier [Larrañaga, Policarpo]. (1946). *Perseguido, difamado, abandonado, el clero vasco defendiendo la justicia y la fraternidad sirve a la Iglesia de Cristo*. Societé d'Édition et d'Imprimerie du sud-Ouest.
- Izquierdo Martín, Jesús y Sánchez León, Pablo. (2017). *La guerra que nos han contado y la que no*. Postmetrópolis.
- Javierre, José María. (1997). *La aventura de ser sacerdote hoy. Biografía de Rufino Aldabalde*. Desclée de Brouwer.
- Juliá, Santos. (2006). *Memoria de la guerra y del franquismo*. Taurus.

- Ledesma, José Luis y Rodrigo, Javier. (2006). Caídos por España, mártires de la libertad. Víctimas y conmemoración de la Guerra Civil en la España posbélica (1936-2006). *Ayer*, 63, 233-255.
- López de Maturana, Virginia. (2014). *La reinención de una ciudad. Poder y política simbólica en Vitoria durante el franquismo (1936-1975)*. Universidad del País Vasco.
- Martínez Sánchez, Santiago. (2012). Las tribulaciones del clero vasco durante la guerra civil española. *Scriptorium Victoriense*, 59, 129-152.
- Molina, Fernando. (2005). *José María Arizmendiarieta (1915-1976)*. Biografía. Caja Laboral.
- Montero, Feliciano; Moreno, Antonio C.; Tezanos, Marisa. (2014). *Otra Iglesia. Clero disidente durante la Segunda República y la Guerra Civil*. Trea.
- Montero Moreno, Antonio. (1961). *Historia de la persecución religiosa en España, 1936-1939*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Moradiellos, Enrique. (2016). *Historia mínima de la Guerra Civil española*. Turner.
- Múgica, Mateo. (1945). *Imperativos de mi conciencia: Carta abierta al presbítero D. José Miguel de Barandiarán*. Bloud y Gay.
- Navarro de la Fuente, Santiago. (2019). *Nihil obstat*. La misión de Ildebrando Antoniutti y la construcción del franquismo durante la guerra civil. En Ismael Saz y José Alberto Gómez (dirs.). *Trobada internacional de investigadxs del franquisme* (pp. 193-208). FEIS.
- Núñez Seixas, Xosé M. (2007). «Los nacionalistas vascos durante la guerra civil (1936-1939): una cultura de guerra diferente». *Historia Contemporánea*, 35, 559-599. <https://doi.org/10.1387/hc.4109>
- Onaindia, Alberto. (1974). *Experiencias del exilio. Capítulos de mi vida I*. Ekin.
- Onaindia, Alberto. (1975). *Ayer como hoy. Documentos del clero vasco*. Axular.
- Onaindia, Alberto. (1980). *Obras completas*. La Gran Enciclopedia Vasca.
- Queipo de Llano, Genoveva y Tusell, Javier. (1993). *El catolicismo mundial y la guerra de España*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Raguer, Hilari. (2011). La oposición cristiana al franquismo en Cataluña. En Manuel Ortiz Heras y Damián González (eds.). *De la Cruzada al desenganche: la Iglesia española entre el franquismo y la transición* (pp. 161-186). Sílex.
- Rodrigo, Javier. (2013). *Cruzada, Paz, Memoria. La guerra civil en sus relatos*. Comares.
- Rojo Hernández, Severiano. (2001). El clero de Bilbao frente a la evolución de la sociedad vasca (de la República al Franquismo). *Historia Contemporánea*, 22, 289-306.
- Sánchez Erauskin, Javier. (1994). *Por Dios hacia el Imperio. Nacionalcatolicismo en las Vascongadas del primer franquismo, 1936-1945*. Kriseilu.

- Sevillano-Calero, Francisco. (2017). Caídos por Dios y por España. El culto a la muerte en la fundación del régimen franquista. *Historia Contemporánea*, 55, 609-635. <https://doi.org/10.1387/hc.18095>
- Vincent, Mary. (2007). «La Guerra Civil española como guerra de religión». *Alcores*, 4, 57-73.
- Zubiaga, Erik. (2017). *La huella del terror franquista en Bizkaia*. Servicio Editorial UPV/EHU.
- Zumeta, Ángel [Barandiarán, José Miguel] (1937a). *Un cardenal español y los católicos vascos*. Minerva.
- Zumeta, Ángel. [Barandiarán, José Miguel] (1937b). *La teología de la invasión fascista. Los documentos episcopales y los nacionalistas vascos*. Euzko Deya.