



HACIA UNA ESPIRITUALIDAD BURGUESA.
Javier Burrieza Sánchez

Una de las fuentes más interesantes para analizar los cambios en la religiosidad del siglo XIX se encuentra en las obras literarias. Entre ellas juega una importancia esencial la novela del llamado realismo-naturalismo. A lo largo de las muchas páginas de la obra cumbre de Leopoldo Alas "Clarín" —La Regenta—, se realiza un profundo estudio psicológico de la relación existente entre un ilustre clérigo de la ciudad de Vetusta —el nombre imaginario del Oviedo decimonónico—, magistral de su Catedral y provisor de su obispado, don Fermín de Pas, y una joven dama de la aristocracia local, Ana Ozores. Ésta necesita para colmar su existencia frustrada la vía espiritual. El clérigo, por su parte, lo rentabiliza. Aquella bella mujer se convertía en un hito esencial de su clientela espiritual. Al sacerdote, que ambicionaba grandes destinos con sus treinta y cinco años, le gustaba subir a las cumbres de los lugares que visitaba. La única opción, en Vetusta, era encaramarse por la escalera de caracol de la torre de la Catedral y contemplar, desde lo alto y con su catalejo, los barrios burgueses que rodeaban a la Iglesia Mayor, escapándosele, de soslayo, la mirada hacia las siluetas fabriles, los barrios obreros e incluso las colonias de indianos. La escalada a la cumbre alimentaba físicamente la ambición del magistral Fermín de Pas, algo parecido a lo que le ocurría desde lo alto del púlpito:

“Cuántas veces en el púlpito, ceñido al robusto y airoso cuerpo el roquete, cándido y rizado, bajo la señorial muceta, viendo allá abajo, en el rostro de todos los fieles la admiración y el encanto, había tenido que

suspender el vuelo de su elocuencia, porque le abogaba el placer, y le cortaba la voz en la garganta! Mientras, el auditorio aguardaba en silencio, respirando apenas, a que la emoción religiosa permitiera al orador continuar, él oía como en éxtasis de autolatría el chisporroteo de los cirios y de las lámparas; aspiraba con voluptuosidad extraña el ambiente embalsamado por el incienso de la capilla mayor y por las emanaciones calientes y aromáticas que subían de las damas que le rodeaban; sentía como murmullo de la brisa en las hojas de un bosque el contenido crujir de la seda, el aleteo de los abanicos; y en aquel silencio de la atención que esperaba, delirante, creía comprender y gustaba una adoración muda que subía a él; y estaba seguro de que en tal momento pensaban los fieles en el orador esbelto, elegante, de voz melodiosa, de correctos ademanes a quien oían y veían, no en el Dios de que les hablaba”¹.

Resulta, pues, esencial contemplar cómo la Iglesia protagonizó muchos de los debates que se desarrollaron en el paso de un régimen político absolutista de antiguo cuño a un régimen liberal; de una sociedad estamental a una de clases, con una burguesía que desarrollaba las acciones políticas y una nueva clase obrera, el proletariado, que sufría las consecuencias de las transformaciones, la sociedad industrial, con sus profundas desigualdades, ilustradas por el nacimiento de una conciencia de clase. En definitiva, desde lo espiritual, es el paso de la sacralización económica, social, política, religiosa a la secularización, recibida negativamente por la propia jerarquía eclesiástica, pues había generado actitudes anticlericales.

¹ Leopoldo ALAS, "CLARÍN", *La Regenta*, edición y notas de José Luis Gómez, introducción de Sergio Beser, Planeta / Autores Hispánicos, Barcelona, 1989, pág. 27.

1. UNA VISIÓN GENERAL DESDE LA HISTORIA ECLESIAÍSTICA

El siglo XVIII anunciaba una serie de medidas que caminaban hacia la secularización, no solamente en los comportamientos sociales sino muy especialmente en el régimen de propiedad, que sustentaba un tipo de economía. A la Iglesia católica le costará asumir las novedades que caracterizaron la llegada del mundo contemporáneo. Desde el punto de vista político, el siglo XIX será el de la conquista del régimen liberal, en todos los órdenes.

La Iglesia española se encontraba dividida en diócesis y la villa de Aranda de Duero pertenecía a la de Osma. La primera reestructuración notable fue la que se efectuó con la firma del Concordato de 1851, en la cual, la diócesis de Osma, que históricamente se incluía en el arzobispado ó archidiócesis de Toledo, pasaba a depender del metropolitano de Burgos. El cambio más importante será con el Concordato de 1953, cuando se trató, en la medida de lo posible, de hacer coincidir los límites diocesanos con los civiles de las provincias. Fue entonces cuando se la denominó de “Osma-Soria”, recibiendo arciprestazgos de las anteriores diócesis de Sigüenza, Calahorra y Tarazona, pero entregando 94 parroquias a la de Burgos, correspondientes —y ahí nos importa— a los arciprestazgos de Aranda de Duero, Aza, Coruña del Conde y Roa.

Para llegar a un régimen liberal, era menester una abolición del sistema de amortización y vinculación de la propiedad, cuestión que venían pidiendo teóricos y hombres de política como Pedro Rodríguez Campomanes. Se planteaba que para la modernización de la economía era necesario un cambio drástico de la propiedad y, por tanto, era ineludible una desamortización de la propiedad eclesiástica, de las organizaciones vinculadas a la Iglesia (hablamos de las cofradías, por

ejemplo, o de los bienes vinculados con obras pías y memorias), e incluso de las instituciones comunales y municipales. La primera de las desamortizaciones fue la expulsión de los jesuitas en 1767 y la ocupación de sus propiedades, conocidas como las temporalidades. Allí también se puso en marcha un procedimiento de venta por subasta de las propiedades desamortizadas. El proceso, que todavía no había concluido a finales del siglo XVIII, no conllevó un reparto de la tierra, pero tampoco la creación de una clase media de propietarios agrícolas. Sirvió, más bien, para reforzar a grandes propietarios, como era el duque de Alba. La ocupación de los bienes de los jesuitas se realizó con la anuencia de casi todos, autoridades eclesiásticas incluidas, pues los obispos —salvo cinco excepciones— no movieron un dedo, como funcionarios reales nombrados y promocionados que eran, no percatándose que aquello que ocurrió a partir del 2 de abril de 1767 fue el primer paso de todo un proceso.

A finales del siglo XVIII, 1797-1798, se realizó la desamortización de Godoy, que afectó especialmente a todas aquellas instituciones vinculadas con la Iglesia como eran cofradías, obras pías y memorias que tenían vinculados una serie de capitales y el sostenimiento de las mismas a través de las rentas. Entonces, ya se ponía de manifiesto que esta decisión, también con la licencia de las autoridades eclesiásticas, se realizaba para paliar las necesidades de la Real Hacienda.

El siguiente ciclo vendrá protagonizado por las medidas reformistas puestas en marcha por el gobierno de ocupación del rey José I. Francia, y su Revolución, contaba con su propia política religiosa. Lo que realizó esta Revolución fue provocar una aceleración de ese proceso². Por eso, la crisis religiosa que se va a desarrollar en España, tiene un punto de referencia principal y ese fue Francia. Desde los púlpitos se predicó, una vez más en la historia, sobre el carácter sacralizado de la guerra

² Manuel REVUELTA GONZÁLEZ, *La Iglesia española en el siglo XIX. Desafíos y respuestas*, Universidad Pontificia Comillas, 2005, pág. 20.

contra el francés, en este caso, la conocida Guerra de la Independencia.

El paso cualitativo que se produjo fue notable porque el gobierno intruso francés decretó no solamente una desamortización de bienes eclesiásticos sino también una exclaustación, una salida de los frailes de sus casas, conventos y monasterios, fundados en muchos casos desde hacía siglos. En 1811 y en El Burgo de Osma, encontramos 25.000 soldados franceses, cuyas tropas saquearon los tesoros de la Catedral. A partir de 1812-13, todavía en la Constitución liberal de Cádiz, la única religión verdadera de España era la católica. A partir de ahí, se iniciaron ciclos políticos alternativos que propiciaron un paso hacia adelante en el régimen liberal y dos hacia atrás en el retorno y restauración al absolutismo. Por eso, a los reformistas afrancesados y a los que lo hacían desde las coordenadas del liberalismo, se les consideraba como claros imitadores y fieles seguidores de los revolucionarios franceses. No obstante, la reforma religiosa española no fue un calco de lo desarrollado en Francia. Las peticiones de reducción de regulares las habían formulado ya los arbitristas en el siglo XVII y los ilustrados en el XVIII con independencia de Voltaire. La exclaustación, la desamortización y la independencia de Roma, puntos fundamentales del reformismo religioso, habían sido tres realidades perfectamente conocidas en España.

Por otra parte, entre los ilustrados cristianos, que no podían ser asociados con los masones, podríamos encontrar obispos que llamaban a una mayor austeridad y rigorismo, así como a una censura hacia la religiosidad extrema de los españoles, la crítica hacia sus manifestaciones externas, asimilada habitualmente con la apariencia. De esta manera, desde el reformismo francés en nombre de José I y desde los diputados de las Cortes de Cádiz en nombre de la nación soberana, se perseguía un cambio en la realidad espiritual española. Eso sí, el proceso fue mucho más lento hasta alcanzar la anuencia de la Iglesia española, en el



Pío IX, un pontífice esencial para entender el retrato de la Iglesia

Concordato de 1851. Las Cortes de Cádiz tomaron pocas medidas, al respecto, aunque fue importante su actitud puesto que habían desarrollado las competencias para modificar unilateralmente a las instituciones eclesiásticas españolas. Así se entiende, por ejemplo, la supresión de la Inquisición.

Sin embargo, con la vuelta al absolutismo, la Iglesia recuperó su antiguo papel, incluso con el regreso de ese Santo Oficio, ya debilitado. Las medidas reformistas se acentuaron durante el llamado Trienio Liberal en 1820, desde el pronunciamiento de Riego, cuando se decretó una nueva desamortización. Fue la abolición de los privilegios y fuero propio de los eclesiásticos, la reducción de los diezmos a la mitad, la supresión de las órdenes religiosas y la reforma de las que quedaban, además de la citada desamortización de los bienes eclesiásticos. A partir de ahí, no existió la complicidad o el silencio de la jerarquía. Había surgido la imagen de la Iglesia perseguida. Desde 1823, se produjo la segunda restauración absolutista, en lo que se ha llamado “la década ominosa”.

A la muerte de Fernando VII, los que querían elevar a su hija la princesa Isabel al trono, se apoyaron precisamente en los que pretendían una modernización política, es decir, en los liberales. Los que se oponían a la presencia de una mujer en la corona eran los que proclamaban el lema “Dios, Patria y Rey”, es decir los llamados “carlistas”, absolutistas que apoyaban al infante Carlos María Isidro.

Durante la llamada regencia de la reina María Cristina, en nombre de su hija Isabel II, se desarrolló el proceso más efectivo de cambio de la propiedad y del papel de la Iglesia en la España liberal que se estaba despertando. Fueron los días de fuertes medidas anticlericales como la matanza de frailes (1834-1835). Si no se dismanteló la infraestructura diocesana, desapareció casi de golpe la notable influencia que los clérigos regulares poseían. Primero, se decretaron medidas de excomunión para llevar a cabo después la desamortización de sus bienes con categoría de ley en 1837, su venta en subastas a partir de 1841. Culminó con la catalogación en parte, abandono también y depósito en colecciones museográficas de su patrimonio artístico, provocando su descontextualización, como ha puesto de relieve María José Zapaarín. La consecuencia, de nuevo, no fue la creación de una clase media de propietarios que debían contribuir a la modernización de la agricultura, sino la consolidación de una clase propietaria que en algunos casos iba a ser la protagonista de los cambios políticos y económicos. Todo ello condujo al deterioro de las relaciones de la Iglesia con el Estado, y muy especialmente, con Roma.

Manuel Revuelta resume la situación de la Iglesia española cuando comenzaba la década de los cuarenta. Del conjunto de los obispos españoles, 17 habían sido expulsados de sus sedes mientras que otras se encontraban vacantes. No se podían conferir nuevas órdenes sagradas, mientras que tanto sacerdotes como excomuniónados malvivían, pues no siempre el Estado cumplía con el pago de las pensiones compensatorias. Las monjas vivían

an esa miseria dentro de sus clausuras y estaban pendientes de la caridad de las gentes. De toda esta situación se lamentaban los prelados al papa y éste, Gregorio XVI, elevaba un memorial de agravios al gobierno en 1841, pidiendo que todos los católicos del mundo rezasen por la perseguida Iglesia española, antes tan respetada. Hubo opiniones que pensaban que con estas medidas gubernamentales se había producido una necesaria poda y que la Iglesia española se había aproximado con ellas al Evangelio. Un autor de éxito de aquellos días, Jaime Balmes, iba a encontrar en todo esto un motivo de esperanza.

Tras la primera derrota carlista, la cuestión política no se limitó a la lucha entre absolutistas y liberales, sino entre moderados y progresistas. El gobierno de los primeros se extenderá entre 1844 y 1854, culminando en aquel momento la firma de un Concordato entre el gobierno de España y la Santa Sede, en 1851 –ese fruto de la esperanza que buscaba Jaime Balmes–, casi cien años después de aquel otro que consolidó la dimensión regalista del gobierno en tiempos de Fernando VI. No obstante, la nueva actitud del gobierno moderado –que frenó incluso las desamortizaciones–, consiguió la paz religiosa aunque no una restauración religiosa completa, sino más bien selectiva, intentando conservar la independencia de la Iglesia. El Concordato supuso la cesión de esas partes. La Iglesia admitía la pérdida de buena parte de su patrimonio –cabría esperar la desamortización de Madoz–, su organización más racional y la supresión definitiva de algunas instituciones.

En realidad, las restauraciones absolutistas habían marcado la lentitud del proceso. Un ritmo que no solamente marcaba las autoridades gubernamentales sino el hondo sentimiento católico del pueblo español, que no se podía acostar de una manera y levantar de otra. Nunca las medidas, aunque se hubiesen pretendido, fueron cismáticas sino más bien reformista, tanto en el contexto de la exclusividad católica de la nación española de 1812 hasta el de libertad de cultos de 1869. Eso sí,

algunas medidas reformistas se plantearon como venganza ante el apoyo moral prestado a los absolutistas. Se hablaba de reforma, de hacer más evangélica a la Iglesia, pero al mismo tiempo se la convertía en más dependiente del Estado, pues se la privaba de su poder económico, se eliminaba la gran presencia social de los regulares —que era el sector más independiente y compacto de la Iglesia española—, se la reducía a curas párrocos y obispos que eran más manejables gubernamentalmente, además de tratar de poner trabas al gobierno espiritual de la Iglesia y de impedir las intervenciones pontificias, buscando la hispanización de la Iglesia. Todo ello estaba alejado del deseo de buscar el cristianismo evangélico. Se trataba de someterla a los intereses del nuevo régimen político del liberalismo.

Todo ello tornó de rumbo a partir de un nuevo cambio de timón en 1854. En lo que conocemos como bienio progresista, se llevó a cabo el otro gran proceso desamortizador, el de Pascual Madoz, que afectó no solamente a bienes del clero regular sino muy principalmente a los del secular e instituciones municipales. Tras la caída de Espartero en 1856, comenzó un periodo de centro político con la llamada Unión Liberal de Leopoldo O'Donnell. Sin embargo, a partir de 1863, comenzó la radicalización de las posiciones que desembocaron en la Revolución Gloriosa de 1868. Será aquel un nuevo cambio de timón, progresista naturalmente, que contará con manifestaciones anticlericales y no solamente hacia la Compañía de Jesús (que en todo el siglo eran restaurados, se consolidaban, eran extinguidos, iban y volvían dependiendo del gobierno). Se pusieron en cuestión otras dimensiones, como el respeto constitucional hacia diversas creencias, poniéndose fin a la oficialidad católica. Era el Sexenio Revolucionario.

La Restauración canovista, bajo las teóricas coordenadas de orden y estabilidad, condujo a una moderación de las posiciones. Se recuperó el papel de la Iglesia, por ejemplo, en el campo educativo,

volviendo a lo largo del periodo algunas de las órdenes religiosas que habían sido antes exclaustradas. En los tiempos anteriores, solamente, había existido una excepción: la de aquellos establecimientos dedicados a la formación de misioneros para los territorios de Ultramar de la Monarquía. Con la Restauración, quizás la primera disculpa para el regreso de órdenes religiosas fue la formación de estos misioneros, aunque después las intenciones fuesen otras. Naturalmente, la Compañía de Jesús inició un proceso de recuperación educativo y social prolongado y consolidado hasta su “expulsión constitucional” con la II República en 1932. Será el tiempo de los grandes colegios de religiosos pero también la llegada y fundación de nuevas órdenes religiosas femeninas dedicadas a funciones asistenciales, hospitalarias y educativas.

También, en 1878, concluía el larguísimo pontificado de Pío IX —enmarcado dentro de una política de restauración— y se iniciaba el no menos prolongado de León XIII. Es cierto, que este último pontífice no iba a reparar la enorme fractura que se había producido entre la Iglesia y las posiciones políticas liberales. Ese proceso tendrá que esperar al pontificado de Benedicto XV, entre 1914 y 1922. Sin embargo, León XIII inició la cuestión social en el magisterio de la Iglesia, a través de la encíclica “*Rerum Novarum*” en 1891. Con retraso, la Iglesia daba respuesta a los enormes cambios sociales que se fueron produciendo desde el proceso de revolución industrial. Los jesuitas se mostraron atentos al mundo del trabajo, aunque todo ello será con el sindicalismo católico de los Círculos de Obreros ya en el siglo XX. En la diócesis de Osma, será Manuel Lago (1910-1917) el obispo que fundó los sindicatos agrícolas.

En definitiva, la Iglesia española en este dificultoso e inestable siglo XIX, va a iniciar líneas de actuación y de preocupación bien diferentes, que se van a traducir en unas nuevas formas de representación social y en respuestas —hasta cotidianas—, en una sociedad que había cambiado. Ya no era la

estamental sino la burguesa de la revolución industrial; la nueva actividad económica y propiedad, además de las relaciones de producción diferentes. Sin duda, todas estas coordenadas generales se van a traducir en el ámbito más pequeño de la diócesis de Osma y de la villa de Aranda de Duero.

2. CAMBIOS IDEOLÓGICOS

Uno de los debates más prolongados que se va a plantear en aquellos momentos, incluso desde los textos constitucionales, fue el de la amplitud de la libertad de cultos, la interpretación de la ciencia, además de la secularización de los saberes defendidos intelectualmente por algunos de los llamados librepensadores.

El asunto de la confesionalidad se relaciona con la formulación jurídica y con la política religiosa de cada momento. Fue un debate capital en la elaboración de los distintos textos constitucionales decimonónicos y aún hoy, tras muchos avatares políticos, continúa necesitada de una conceptualización. La confesionalidad religiosa de un Estado —y en esta cuestión seguimos a Manuel Revuelta— es el “reconocimiento especial que ese Estado hace a favor de una religión determinada, que es considerada por ello como religión oficial”. La confesionalidad se distingue en las relaciones entre la Iglesia y el Estado, de la separación o laicidad (donde no se produce un reconocimiento estatal de una Iglesia determinada) y del ateísmo del Estado (donde se trata de lograr la destrucción de lo religioso). Tres pueden ser las actitudes de esa confesionalidad: prevalencia, protección y libertad. La prevalencia es el trato de favor que se concede a una Iglesia sobre las otras con distintos grados a su vez. En primer lugar la compatibilidad de la religión oficial con la libertad de cultos; con la práctica privada de otras religiones o la unidad religiosa excluyente. Una segunda actitud de la confesionalidad es la protección a la religión oficial, a través de la cobertura legal a ella concedida, de la ayuda material, de la exención de determinadas cargas y de la colabo-

ración con algunas de sus actividades. Una tercera actitud del confesionalismo es la libertad e independencia de la Iglesia. En el caso de la católica se produce un dualismo de dos sociedades que son diferentes: la eclesiástica y la política, cada una con sus propias autoridades. Desde la Iglesia, ese dualismo exigía la independencia para el ejercicio de sus fines espirituales, mientras que el Estado pedía que contase con la autonomía necesaria para que pudiese ordenar la sociedad civil. Dualismo correcto que supone cooperación, independencia entre ellas salvando la intervención del Estado en cuestiones de la Iglesia, es decir, el regalismo; y las intervenciones de la Iglesia en cuestiones del Estado ó clericalismo.

En el siglo XIX este debate despertó controversias muy destacadas, pues desde lo teológico no se admitía esa separación y se pedía una confesionalidad estricta, apoyada por los distintos documentos pontificios. Se convertía en un problema que entraba en profunda contradicción con el desarrollo del liberalismo político. La confesionalidad chocaba con el reconocimiento estatal de la Iglesia pero también con la libertad religiosa del individuo. El primer liberalismo, que es el desarrollado desde las Cortes de Cádiz hasta 1844, se encontraba asociado con los católicos reformistas que trataban de acomodar el régimen liberal a la Iglesia. El Concordato de 1851, obra también de los liberales moderados, fue la prueba de la integración de la Iglesia dentro del nuevo Estado. Ésta ganó, en él, la batalla de la confesionalidad, con carácter excluyente y de reafirmación de la unidad católica. Una primera consecuencia positiva del mismo fue su presencia en lo educativo, desde las escuelas de primeras letras hasta la Universidad. Los obispos y sacerdotes podían ejercer sus funciones, pero al mismo tiempo el Estado garantizaba la lucha contra la corrupción de las costumbres y el control de la entrada de libros que contuviesen errores. El Concordato aseguraba, además, el ejercicio de la libertad de la autoridad eclesiástica y del ministerio sacerdotal, siendo otros temas a tratar la reorganización de las diócesis con la creación de nue-

OSMA,

Restaurada por D. Alonso VI en 1083.

Es sufragáneo del Arzobispado de Toledo, y confina al N. con las Diócesis de Burgos y Calahorra; al E. con las de Zaragoza y Tarazona, al S. con las de Segovia y Sigüenza, y al O. con las de Palencia y Burgos. Los extremos mas largos distan de la capital 16 leguas que es al E. y O., y el mas corto que es al S. cuatro y media leguas. No tiene enclavado alguno fuera, y aunque en su territorio está la Colegiata de Peñaranda, cuyo Abad tiene jurisdicción *intra limites Ecclesie*, es visitada la parroquia é instituido el cura por el Diocesano. La mayor parte del Obispado corresponde en lo civil á la provincia de Sorja; á la de Burgos pertenecen los Arciprestazgos de Coruña del Conde, Aranda y Aza, excepto dos parroquias de este que son de la de Segovia. Se divide en 13 Arciprestazgos y en ellos hay 351 parroquias matrices y 404 anejos que hacen 455 pilas.

La Catedral está situada en el Burgo de Osma; se compone de 10 Dignidades, 15 Canonías, 13 Raciones y 21 capellanes. Hay ademas en el Obispado 3 iglesias colegiales, en Sorja, Roa y Peñaranda, que es *excenta*. OBISPO,

ILMO. SR. D. FR. GREGORIO SANCHEZ; nació en la villa de Alía, Diócesis de Toledo, provincia de Cáceres, en 9 de setiembre de 1781. Fue presentado por S. M. (Q. D. G.) para la santa iglesia y Obispado de Osma en agosto de 1847, preconizado en Roma en 17 de diciembre del mismo año.

Ilmo. Cabildo de esta santa iglesia catedral.

SRES. DIGNIDADES.	
Prior	D. Salvador Ayuso.
Arceidiano de Osma	Hay 4 vacantes.
Arceidiano de Sorja, D. Romualdo Gomez Blanco.	SRES. RACIONEROS.
Arceidiano de Aza	D. Manuel Martinez.
Capiscol, Dr. D. Francisco Roman.	Dr. D. Joaquin Ojuel.
Tesorero, Ldo. D. Cosme Naveda.	D. Gabriel Sanz.
Maestrescuela	D. Manuel Fermin Crespo, vice-secretario del Cabildo.
Abad de S. Bartolomé, D. Eusebio Campuzano.	D. Alejo Sierra, maestro de capilla.
Dean.	D. Aniceto Garcia.
Abad de Sta. Cruz y Canónigo magistral, Dr. D. Francisco Bruno Esteban.	Hay 6 vacantes.
SRES. CANÓNICOS.	SRES. Capellanes.
Dr. D. Gregorio Alonso.	Ldo. D. Juan Esgueva, cura párroco de la de santa Cruz.
D. Miguel Ortega y Aguado.	D. Tomás Cilla.
Dr. D. Pedro Vinuesa, Doctoral antiguo y gobernador eclesiástico de la Diócesis.	D. Julian Nuñez.
Dr. D. Fermín de Udi, Doctoral moderno.	D. Nicolás Molinero.
D. Mariano Aguirre.	D. Benito Perez Ayllon.
Br. D. Nicolás Barquin y Arana.	D. Rafael Pascual Rodrigo.
D. Antonio Marin.	D. Manuel de la Cruz.
	D. Pablo Garcia.
	D. Juan Ramon Julian.
	D. Joaquin Vargas, organista.
	Dr. D. Mariano Lobo.
	D. Bruno Poza.

D. Joaquin Perez.
D. Pablo Rodilla.
D. Santos Naveda.
D. Juan José Romano.
Hay 4 vacantes.
Curia eclesiástica.
Gobernador. Provisor Vicario general sede vacante, Dr. D. Pedro Vinuesa, Doctoral antiguo.
Fiscal, Br. D. Tomás Cilla.
Notario mayor, D. Francisco Her-cilla Cavia.
Archivero, Dr. D. Hilario Garcés.
Notarios receptores, D. Andrés Mediavilla.
D. Aniceto Huerta.
Secretario de cámara y gobierno eclesiástico, Dr. D. Francisco Gimenez y Muñoz.
Vice-Secretario, Dr. D. Donato Carro Sres. Jueces de Cruzada.
Dr. D. Pedro Vinuesa, Doctoral antiguo y gobernador eclesiástico.
Br. D. Nicolás Barquin y Arana, Subcolector de espaldas y vacantes, Dr. D. Pedro Vinuesa, etc.
D. Salvador Ayuso.
Br. D. Nicolás Barquin y Arana, Comisario de la Obra pia de Jerusalem.
Sres. examinadores natos.
Dr. D. Francisco Bruno Esteban, Abad de Santa Cruz y Canónigo magistral.
Dr. D. Pedro Vinuesa Doctoral antiguo.
Dr. D. Fermín de Udi, Doctoral moderno.

SEMINARIO CONCILIAR DE SANTO DOMINGO DE GUZMAN DE ESTE OBISPADO.

Se compone de un Rector, un Vice-rector, un maestro pasante de Teología y un maestro de Filosofía, un mayordomo, 19 colegiales de número y hasta 50 con los pensionistas que hay en la actualidad, y 10 fámulos para el servicio de la Comunidad.

Rector
Vice-Rector y maestro pasante de Teología, Dr. D. José Villar, cate-drático cesante de Teología en la suprimida universidad de Osma.
Maestro pasante de filosofía, Br. Don José Lengua, presbítero, cura párroco de Almenar.
Mayordomo, D. Santos Naveda, presbítero, capellan del tesoro de esta santa iglesia.
Segunda enseñanza.
Catedráticos profesores.
De gramática castellana, latinidad y lo comprendido en esta asigna-tura, D. Pio de Ochoa.
De Historia, religion y moral, D. José Lengua.
De matemáticas y geografia
De lógica, ideologia y psicología, Doctor B. Donato Carro.
Enseñanza de Teología. De funda-mentos de religion y lugares teoló-gicos, Ldo. D. Juan Esgueva, cura párroco de esta villa.
De Teología dogmática, parte especu-lativa, Dr. D. Francisco de Paula Gimenez, secretario de cámara y gobierno eclesiástico.
De Teología dogmática, parte prác-tica, Dr. D. Joaquin Ojuel, Racio-nero de la santa iglesia y cate-drático jubilado de la misma facultad de la suprimida univer-sidad de Osma.
De historia y elementos de derecho ca-nónico, disciplina general de la iglesia y en particular de España, Dr. D. Pedro Vinuesa, Canónigo doctoral mas antiguo y goberna-dor eclesiástico del Obispado.
De Sagrada Escritura y Teología Moral, Dr. D. José Villar.
De Historia Eclesiástica general y particular de España y de ora-toria Sagrada.
SRES. ARCIPRESTES.
Osma, D.
Roa, D.
Campo, D. Miguel Ortega y Agua-do, Canónigo de la santa igle-sia.
Aranda, B.
Ravenera, D.
Aro, D.
Cabrejas, D.
Coruña, D.
Calalahazor, D.

Reseña de la diócesis de Osma en la Guía del Estado Eclesiástico de 1848

vos arzobispados —como el de Valladolid—, la discutida situación de los religiosos desarrollada en el artículo 29º, los seminarios y el sistema de presentación de los obispos. El Concordato permitía que la Iglesia pudiese volver adquirir bienes, no recuperando los antiguos. Las órdenes religiosas no volvían a sus antiguas fundaciones, aunque sí podían realizar otras nuevas, siendo de nuevo la Iglesia católica la que tenía el monopolio de dirigir espiritualmente las almas. En el sexenio revolucionario no se aceptó todo aquello que entrase en contradicción con la libertad religiosa y de enseñanza, mientras que con la Restauración se continuó el espíritu del Concordato aunque matizado con la tolerancia que la Constitución de 1876 parecía haber sancionado, anunciándose los duros ataques que el anticlericalismo iba a desarrollar en el siglo XX.

La confesionalidad no solamente provocó una división política, con la configuración de una clara oposición conformada por republicanos, socialistas, librepensadores y masones, sino también con una división dentro del catolicismo, entre tradicionalistas y los católicos liberales, los cuales consideraban que la libertad de cultos beneficiaría a la Iglesia católica. En esa línea entraban los intelectuales institucionistas y krausistas, donde se encuentran espíritus profundamente religiosos, aunque no siempre ortodoxos. La Constitución progresista de 1856, por ejemplo, subrayaba que ningún español debía ser perseguido por sus ideas religiosas. Todavía no había llegado la libertad de cultos que el partido demócrata ya defendía, oponiéndose éstos a esta formulada tolerancia. Los argumentos expuestos por los católicos tradicionales se relacionaron con la identificación de España como



Imágenes de la Dehesa de los Canónigos, la antigua propiedad del Cabildo Catedral de Valladolid, desamortizada y en manos de la nueva clase propietaria de la sociedad burguesa. (Archivo García Laorden, cedidas por Pedro García de Padilla)

nación con lo católico, con la totalidad sociológica católica del pueblo español, con la necesidad de defender la verdad frente al error. En medio de todo ello, estalló el gran debate político —y también de la confesionalidad— en Italia, con la empresa de una reunificación que chocaba con el poder temporal de Pío IX como soberano de los Estados Pontificios. Tras la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción en 1854, llegaban documentos pontificios muy duros con el liberalismo, como era el “Syllabus”, catálogo de errores modernos en 1865, así como la encíclica “Quanta cura” y la declaración dogmática de la infalibilidad pontificia.

La realidad política de España se oponía a todo esto a partir de 1868, con la Constitución de 1869, en cuyo artículo 21º se introducía por vez primera la libertad de cultos, obligándose todavía al mantenimiento del culto y del clero “de los ministros de la religión católica”. En realidad, el Estado no rompía totalmente con la Iglesia católica. La libertad de cultos provocó la reacción de los carlistas y de la ideología integrista, pero facilitó la creatividad de los católicos, con la creación de asociaciones religiosas de seglares, además de instituciones educativas al amparo de la libertad de enseñanza. Incluso los jesuitas, que habían sido suprimidos, fundaron en aquellos tiempos colegios libres. Sin embargo, la Constitución republicana de 1873,

que finalmente no fue promulgada, no sólo declaraba la libertad de cultos, sino la separación entre la Iglesia y el Estado, no pudiendo subvencionar a ninguna institución de gobierno el culto o los ministros de credo religioso alguno. La Iglesia católica iba a contar con todos los derechos de cualquier ciudadano y, por supuesto, el de propiedad. Eso sí, los beneficios de la libertad, también la sujetaban, como si se tratase de una asociación cualquiera. Así lo expresaba Francisco Pi y Margall, presidente que fue de la I República: “La Iglesia, hoy, a pesar de sus pretensiones de independencia, no puede leer en España una bula de su Pontífice sin el pase del Estado, ni nombrar por sí misma sus obispos, ni establecer las enseñanzas que le convienen, al paso que después de esta reforma será completamente libre para regirse como quiera, sin necesidad de que el Estado intervenga en sus actos”. El punto álgido de esta reforma era la retirada del sueldo anual a los sacerdotes. Sin duda, estas medidas calificadas por Manuel Revuelta como de “laicismo agresivo”, sirvieron de prólogo a lo que habría de iniciar la II República. La cuestión religiosa seguía dividiendo a los católicos españoles al comienzo de la Restauración alfoncina.

La Constitución de 1876 asumió las dos tendencias. Por una parte aceptaba la unidad religiosa. España era católica, aunque toleraba otros cultos. El Estado mantenía su culto y a sus ministros, pero además “nadie será molestado en territorio español por sus opiniones religiosas”. Las únicas manifestaciones públicas de religiosidad podían ser católicas. El texto constitucional, en esta cuestión, se manifestaba ambiguo y permeable a todo tipo de interpretaciones. Por una parte, facilitó la extensión de las logias masónicas y de los intelectuales librepensadores, pero por otra, la Iglesia católica pudo desplegar sus bases en campos de acción como la enseñanza, la asistencia social y la beneficencia. Sin estar derogada la ley de excomunión de 1837, la Iglesia de la Restauración fue la de la restauración de las fundaciones de órdenes religiosas.

Ante este panorama ideológico, algunos de los obispos de Osma tomaron posiciones políticas marcadamente antiliberales a lo largo de todo este periodo, próximas al carlismo, como fue el caso de Horcos San Martín, que se opuso tan intensamente a la desamortización, que le valió su destierro en Cádiz. En 1834, el capitán general de Castilla la Vieja desterraba cinco canónigos de El Burgo, entre los que se encontraba el rector de la Universidad de Santa Catalina. Al obispo Lagüera, el gobierno le impidió participar en la reunión conciliar de Vaticano I. Fue un prelado que contó con gran protagonismo en la vida política española de su tiempo. En 1869 había contestado al ministerio de Justicia, defendiendo la independencia de la Iglesia con respecto al orden temporal. Un año después el obispo fue detenido en su palacio episcopal.

3. UN CLERO DE REACCIÓN-ACCIÓN

Los liberales impusieron una reforma del clero pero al mismo era necesaria una renovación de la misión pastoral que estaba obligado a hacer el sacerdote. Las críticas que se le imputaron procedían del siglo XVIII. El número de los regulares era abundante, aunque con una tendencia a la baja hasta la excomunión de 1835, lo que no era extraño después de haber sufrido guerras y excomuniones precedentes. Existía una mala distribución, no solo de los factores humanos, sino de las demarcaciones administrativas, diócesis y pequeñas instituciones —las parroquias también—, ocasionando ineficacia y desigualdad entre obispos, canónigos, párrocos con otros de sus semejantes. El clero secular había descuidado la predicación y todo aquello que excediese de lo sacramental. De esta manera, con la excomunión quedaba desatendida la predicación, las misiones populares, la presencia de los sermones en las fiestas. Con esa compartimentación del clero, entre el regular y secular no existía coordinación alguna, ni acción pastoral integrada. Los clérigos estaban divididos en su propia orden religiosa,



Imágenes de la Dehesa de los Canónigos, la antigua propiedad del Cabildo Catedral de Valladolid, desamortizada y en manos de la nueva clase propietaria de la sociedad burguesa. (Archivo García Laorden, cedidas por Pedro García de Padilla)

en el convento e incluso en las distintas opciones políticas. Los hubo afrancesados, liberales, tradicionalistas y absolutistas. Sobreabundaban las descripciones literarias donde se resaltaba la ociosidad de los seculares. Todo ello con un pueblo ignorante, poco sacramental, escasamente inclinado hacia la asistencia social. No había suficientes colegios de religiosos para las necesidades de instrucción que existían; los trabajos de las hermanas de la caridad eran minoritarios en el conjunto de las monjas; la sopa boba no se definía como el trabajo de asistencia social que se requería en este comienzo del siglo XIX.

Los que miraban al futuro, consideraban que en el camino andado hasta el momento, no existía vuelta atrás. El sector más conservador entre los católicos pensaba que había que salir en defensa de un clero que había sido humillado, sin que faltasen aquellos otros que pensaban que había llegado la hora de nuevas directrices para el clero. En esa línea se encontraban Jaime Balmes o José María Quadrado. Es muy significativo el título del artículo que publicó este último en la revista “El Católico”, titulado “El Clero Nuevo”. Resaltaba que en el sacerdote existía una dimensión espiritual y otra temporal. Esta segunda estaba sometida a la circunstancia, considerando que si el clero viejo se distinguía por su firmeza y paciencia, tam-

bién había llegado la hora de ver felizmente superados sus privilegios, quizás eliminados con excesiva hostilidad. Aquello se ha convertido en una adecuada poda para la misión verdadera del sacerdote. Él se mostró providencialista hacia un clero joven, con garantías para desarrollar su auténtica vocación, dedicado a reparar viejos daños con una adaptación a los tiempos. Sus objetivos tenían que ser la perfección moral y la atención a los prójimos, sobre todo en el momento que había perdido sus influencias y protecciones sociales y políticas. El nuevo clero habría de ser más libre, necesitaba adaptarse a los saberes de la nueva sociedad en que la ciencia poseía mayor peso; tendría que actualizar las formulaciones teológicas sin caer en aquellas controversias estériles. El suyo, pues, era un programa cargado de optimismo.

Jaime Balmes se muestra, a juicio de Manuel Revuelta, más realista. Se hallaba preocupado por la vida de los párrocos, la lucha de los sacerdotes frente a la incredulidad, su formación intelectual y la función que habrían desempeñar las órdenes religiosas que habían sido exclaustradas. Los párrocos no eran funcionarios egoístas y ociosos sino más bien trabajadores constantes. Ante la incredulidad, los clérigos debían evitar la timidez y la intransigencia, mientras que en la formación de los sacerdotes se hallaban preocupados por la armonía que la religión y la ciencia debían guardar, intentando alcanzar una síntesis entre la formación excluyente y cerrada de los seminarios con la más abierta de las universidades. Todo ello poseía un objetivo y éste era evitar el aislamiento de los sacerdotes. Balmes, en obras como “Cartas a un escéptico en materia de religión”, se mostraba en defensor histórico y teológico de las órdenes religiosas recientemente extinguidas. Él pensaba que los religiosos eran trabajadores adecuados para la enseñanza y para la atención y cuidado de los pobres. Insistía en todo ello en otros artículos publicados en “La Sociedad”. La industrialización y los avances científicos necesitaban

institutos religiosos propios, capaces de responder a la modernización política y social. La originalidad de las ideas de Balmes se encuentra en descubrir los nuevos destinatarios de las órdenes religiosas de esta sociedad burguesa y liberal: las víctimas de la revolución industrial, los nuevos marginados, considerando un grave error si se impide el desarrollo de los institutos religiosos que a ellos se podían dedicar.

“Porque conviene no olvidar que no son solamente los enfermos los verdaderamente necesitados; hay esa muchedumbre de pobres a quienes las vicisitudes de la industria amontona frecuentemente en las calles y en las plazas pidiendo un bocado de pan para sus numerosas familias; hay esas clases trabajadoras que, sin instrucción, sin educación, sin conocimiento de sus deberes, se hallan abandonadas a sus malos instintos, sin más freno que el temor de la vindicta pública; hay esas mujeres que comienzan la carrera de sus debilidades en los establecimientos fabriles y acaban por sumirse en la corrupción más asquerosa; hay esa infancia de quien nadie cuida, en quien nadie piensa, que sólo oye la obscenidad y la blasfemia, que asiste a menudo a escenas de escándalo, que divaga por lugares públicos entregada a sí misma creciendo en años y en perversidad para continuar una vida inmoral y tal vez cargada de crímenes... Véase, pues, si no será conveniente que se permita, que se proteja el establecimiento de aquellos institutos religiosos que sean a propósito para satisfacer tamañas necesidades”³.

En conclusión, ambos autores proponían un clero útil y activo con la nueva sociedad que había comenzado tras el liberalismo político, la industrialización y las nuevas relaciones sociales. Un clero por encima de las obligaciones y más cercano al servicio, tolerante y abierto, atento a las novedades del siglo y a las necesidades de los más menesterosos. Coordinadas todas ellas que no solamente pueden ser aplicables para mediados del siglo XIX.

³ Jaime BALMES, “Porvenir de las comunidades religiosas en España”, *La Sociedad*, 15 febrero 1844, pág. 859.

La reorganización del clero español vino definida, en parte, por el Concordato de 1851, aunque se produjeron importantes matices a partir de 1875. El Concordato establecía que, en compensación de la desamortización, los clérigos habrían de recibir una pensión anual y más segura. El clero secular sería engrosado por exclaustros que se habían adscrito al servicio de parroquias. Los religiosos de los conventos y colegios mantenidos por el gobierno eran muy escasos. Se hallaban dedicados a la enseñanza, a las misiones populares, a dar ejercicios al clero como ocurrió con los redentoristas, a la formación de misioneros de ultramar. A los 866 conventos de monjas que habían pervivido en 1837, se unieron las hermanas de la Caridad (un total de 1681 mujeres en 148 casas). A partir de la Restauración, aparecieron las primeras órdenes femeninas de vida activa.

El clero nuevo, en líneas generales, iba a estar mejor formado, utilizaba modernos instrumentos pastorales. Los retiros y los ejercicios espirituales habían dejado de ser una estrategia exclusiva de la dirección espiritual de la Compañía de Jesús, además de los nuevos métodos publicísticos. No obstante, todavía el sacerdote no estaba preparado para enfrentarse con las tendencias secularizadoras de la sociedad. En los seminarios no existió una tendencia aperturista. Los obispos manifestaban sus miedos a las Universidades y no dejaban salir a sus seminaristas a las facultades, siendo suprimidas de los planes de estudios liberales las cátedras de teología. Esta estrategia aisló, como se decía, las ciencias divinas de las humanas, impidiendo el acceso a los avances de la ciencia. El clero caminó hacia una uniformización ideológica importante, produciéndose no solamente una identificación con los obispos sino con el papa que alargaba y alargaba su pontificado: Pío IX. Se produjo una romanización de la Iglesia española y se desterraron anteriores corrientes regalistas. La misión del sacerdote, ante una sociedad que se encontraba a la deriva, era la de reconducirla y reconstruirla, portando en sus manos el “tesoro de la moral católica”. A esta visión mitificadora del clérigo se sucedió una literatura desmitificadora.



Imágenes de la Dehesa de los Canónigos, la antigua propiedad del Cabildo Catedral de Valladolid, desamortizada y en manos de la nueva clase propietaria de la sociedad burguesa. (Archivo García Laorden, cedidas por Pedro García de Padilla)

Las aspiraciones expuestas por Quadrado y Balmes se cumplieron en parte, aunque la acción pastoral había mejorado, siendo notable la dependencia de su posición política, todavía escasamente alejada de las actitudes más reaccionarias.

Los matices empezaron a llegar con la Restauración alfonsina, cuando el número de los clérigos aumentó, sobre todo gracias a las congregaciones masculinas y femeninas y no al clero secular, a pesar de que para los regulares eran años de tanteo. Aquel clero había asumido las directrices pastorales emanadas del nuevo estilo del papa León XIII —recordemos la romanización de la Iglesia española—. El pontífice les pedía el fomento de católicos piadosos, con ideas tradicionales, que colaborasen con un régimen moderado como era la Restauración y que contribuyesen a las estrategias de reforzamiento de la presencia social de la Iglesia. Eso sí, todavía el Papa no había normalizado la participación del católico en política, después de las condenas de Pío IX. Aquel retrato del clero de la Restauración era uno de los protagonistas de la trama narrativa de Clarín en “La Regenta”:

“Vetusta era su pasión y su presa. Mientras los demás le tenían por sabio, teólogo, filósofo y jurisconsulto —se refiere al magistrado Fermín de Pas—, él estimaba sobre todas su ciencia de Vetusta. La conocía palmo a palmo, por dentro y por fuera, por el alma y por el cuerpo, había escudriñado los rincones de las

consciencias y los rincones de las casas. Lo que sentía en presencia de la heroica ciudad era gula; hacía su anatomía, no como el fisiólogo que sólo quería estudiar, sino como el gastrónomo que busca los bocados apetitosos; no aplicaba el escarpelo sino el trinchante [...] De Pas había soñado con más altos destinos, y aún no renunciaba a ellos. Como recuerdos de un poema heroico leído en la juventud con entusiasmo, guardaba en la memoria brillantes cuadros que la ambición había pintado en su fantasía; en ellos se contemplaba oficiando de pontifical en Toledo y asistiendo en Roma a un cónclave de cardenales. Ni la tiara le parecía demasiado ancha; todo estaba en el camino; lo importante era seguir andando [...] Él [el magistral] era el amo del amo. Tenía al obispo en una garra, prisionero voluntario que ni se daba cuenta de sus prisiones. En tales días el provisor [que también lo era Fermín de Pas] era un huracán eclesiástico, un castigo bíblico, un azote de Dios sancionado por su ilustrísima”⁴.

El fiel mostraba reverencia ante el sacerdote y más todavía si formaba parte de ese alto clero conformado con las dignidades de las Catedrales y los prelados, rodeados de cierto ceremonial en sus actos cotidianos, en sus gestos, “la sonrisa inmóvil, habitual expresión de su rostro, cruzó las manos sobre el vientre, inclinó hacia delante un poco con cierta languidez entre mística y romántica la bien modelada cabeza, y más que anduvo se deslizó sobre el mármol del pavimento que figuraba juego de damas, blanco y negro”⁵. Lo que sí encontramos en la Restauración es un clero más culto, con figuras de raigambre nacional en el campo de la poesía como Jacinto Verdaguer –cuya efigie pobló los billetes azules de quinien-

tas pesetas de mi infancia-, el novelista jesuita Luis Coloma –el autor de Jeromín o del cuento “El ratoncito Pérez”-; el historiador Fidel Fita, los músicos Hilarión Eslava o el organista y canónigo en Valladolid Vicente Goicoechea; el arabista Miguel Asín Palacios o el pedagogo Andrés Manjón. En los colegios no empezaron a faltar laboratorios, lo que indicaba una atención a la ciencia. A pesar de todo, en la formación intelectual y científica del clérigo en los seminarios restaba mucho por hacer. Quizás desde otras coordenadas, Menéndez Pelayo lamentó la decadencia de la teología española por la pérdida de elementos nacionales. Un plan de estudios reformado a finales del XIX y en el cual la Suma Teológica de Tomás de Aquino habría de tener un peso muy relevante. En aquellos momentos, diez seminarios fueron elevados a la categoría muy solemne de Universidad Pontificia, aunque sin grandes cambios dentro de la corriente de neoescolasticismo⁶. Existió preocupación por insistir en lo que se llamaba fomento de la autenticidad de la vocación. Serán los años de los trabajos de los llamados operarios diocesanos fundados por Manuel Domingo y Sol⁷, por las iniciativas de los jesuitas en fundaciones como el Seminario Pontificio de Comillas convertido en 1904 en Universidad⁸.

La Iglesia de la Restauración se encontraba en un estado de misión para llevar a cabo la reconstrucción de una sociedad que había sido profundamente secularizada, cuando el papa León XIII había pedido a los sacerdotes que se mezclasen entre sus fieles, en el momento del nacimiento de la cuestión social de la Iglesia, desarrollada en los cír-

⁴ Leopoldo ALAS, “CLARÍN”, *La Regenta*, edición y notas de José Luis Gómez, introducción de Sergio Beser, Planeta / Autores Hispánicos, Barcelona, 1989, págs. 24-25.

⁵ Leopoldo ALAS, “CLARÍN”, *La Regenta*, edición y notas de José Luis Gómez, introducción de Sergio Beser, Planeta / Autores Hispánicos, Barcelona, 1989, págs. 34-35.

⁶ Vicente CÁRCEL ORTÍ, “Las universidades pontificias españolas erigidas por León XIII y suprimidas por Pío XI (1896-1933)”, *Burgense* 36 (1995), págs. 427-460.

⁷ F. MARTÍN HERNÁNDEZ, “La Hermandad de Sacerdotes Operarios Diocesanos y los seminarios españoles. Finales del siglo XIX y principios del XX”, *Seminarios* 77-78 (1980), págs. 461-484. F. MARTÍN HERNÁNDEZ y L. RUBIO, *Mosén Sol*, Salamanca 1978.

⁸ E. GIL (ed.), *La Universidad Pontificia Comillas. Cien años de historia 1892-1992*, Madrid, 1993.

culos y patronatos obreros. Esta capacidad de movilización de los clérigos no era vista siempre con buenos ojos por sectores de la burguesía, de la intelectualidad y por los propios obreros. Al final, los sacerdotes habían salido de las iglesias y sacristías para entrar en la sociedad en distintos ámbitos como la escuela, los hospitales, la prensa o el círculo sindical. Eso sí, en aquel clero no existía neutralidad política.

Todas estas disposiciones la podíamos ver cumplidas en el clero de la diócesis de Osma a la que pertenecía Aranda de Duero. En el caso de la provisión del obispado, se van a producir medidas de intervención estatal que provocaron prolongados periodos de sede vacante. En tiempos de la ocupación francesa, éstos obligaron al obispo José Antonio Garnica (entre 1801 y 1810), a residir en Soria junto con sus canónigos, viviendo en aquellos momentos los asaltos a la Catedral de Osma. Aun así, Garnica tuvo tiempo de preocuparse por la pureza de la doctrina y en mostrarse muy hostil con los jansenistas. Murió en Murcia en 1810. A partir de ahí, se inició un primer periodo, más breve, de sede vacante hasta que en 1814 comenzó a gobernar la diócesis un hombre que había formado parte de la Regencia, cuando ésta fue presidida por el duque de Angulema. Moría en 1832. Era Juan Cavia González. Comenzaba el periodo más prolongado de sede vacante en el obispado, de mayor intervención estatal y con especial relevancia de causas políticas, tras haber fracasado la nueva posesión que debía haber realizado José Sabau.

Fueron diecisiete años hasta que llegó el fraile jerónimo Gregorio Sánchez Rubio, en 1848, siendo trasladado como obispo de Ávila en 1852. Le sucedió un fraile benedictino exclaustro (había tomado el hábito en San Pedro de Arlanza y después fue párroco de la iglesia de San Marcos). Vicente Horcos San Martín manifestó su disconformidad con la desamortización, siendo desterrado a Cádiz, aunque murió en Osma en 1861. Fue



Imágenes de la Dehesa de los Canónigos, la antigua propiedad del Cabildo Catedral de Valladolid, desamortizada y en manos de la nueva clase propietaria de la sociedad burguesa. (Archivo García Laorden, cedidas por Pedro García de Padilla)

el obispo Horcos el que impulsó la llegada de las Hijas de la Caridad para los hospitales y hospicio de Soria y El Burgo de Osma.

El prolongado obispado del santanderino Pedro María Lagüera y Menezo⁹, entre 1861 y 1892, fue el tiempo de la Restauración del papel de la Iglesia. Canónigo de Valladolid, rector de su Seminario y catedrático de Cánones y Teología. Fue un hombre que se resistió, no solamente a ser nombrado obispo de Osma, sino también a las órdenes del gobierno por las que llegó a ser apresado. El gobierno le impidió su asistencia al Concilio Vaticano I, pues además se negó a jurar la Constitución de 1869, no recibiendo sus rentas como prelado durante más de un año. Después, ya en el tiempo político de Cánovas, facilitó el restablecimiento de las grandes órdenes religiosas en la diócesis de Osma. Vicente Guisasola y Menéndez (1893-1897), chantre de Santiago de Compostela antes que obispo de Osma, fue el prelado del Seminario, impulsando en su plan de estudios la inclusión de disciplinas científicas y superando, en parte, el aislamiento intelectual anterior, sin olvidar la enseñanza de las lenguas clásicas y el hebreo. Antes de su traslado a Jaén, los claretianos llegaron a Aranda de Duero, siguiendo la línea de su antecesor en la restauración y establecimiento de

⁹ I del CAMPO MÚÑOZ, Un integrista contra el sistema. Pedro María Lagüera y Menezo, 1817-1892, Madrid, 1997.

antiguas y nuevas religiones. El tránsito hacia el siglo XX lo protagonizó el que había sido canónigo magistral de Logroño, José María García Escudero (1897-1909) que recibió la nueva centuria con importantes actos de religiosidad.

En relación con los obispos, si en épocas anteriores considerábamos a los cabildos como instituciones que ocasionaban notables conflictos con los prelados, que contaban con su propia independencia económica, ingresos y posibilidades de defender su autonomía, a partir de este siglo XIX, se convirtieron –como indica Bernabé Bartolomé¹⁰– en “piezas colaboradoras directas de sus obispos en el régimen diocesano”, sancionado además por los distintos concilios y concordatos sucesivos. El de 1851, por ejemplo, reducía el número de canongías y de servicios catedralicios, es decir, los componentes de un Cabildo, suprimiéndose además la vida capitular de antiguas Colegiatas. Hasta 1851, los clérigos que componían los cabildos de la Catedral de Osma y los colegiales de la ciudad de Soria, Roa y Peñaranda de Duero, se configuraban como la elite intelectual de la diócesis. Salvo excepciones, la mayoría de los capitulares se mantuvieron en la línea política tradicional, de acuerdo a sus propios obispos.

4. ÓRDENES RELIGIOSAS:

El ejército exclaustro y recompuesto

La lectura política que Clarín hacía de la mirada que el magistral Fermín de Pas lanzaba hacia de la división urbano-social de la ciudad de Vetusta, permitía recorrer el mencionado proceso de la Iglesia española en el siglo XIX:

“Desde la torre se veía la historia de las clases privilegiadas contada por piedras y adobes en el recinto viejo de Vetusta [...] Los conventos ocupaban cerca de la mitad del terreno; Santo Domingo solo, tomaba una quinta parte del área total de la

Encimada [que era el barrio burgués], seguía en tamaño las Recoletas, donde se había reunido en tiempo de la Revolución de Setiembre dos comunidades de monjas, que juntas eran diez y ocupaban con su convento y huerta la sexta parte del barrio. Verdad era que San Vicente estaba convertido en cuartel y dentro de sus muros retumbaba la indiscreta voz de la corneta [uso cuartelario de edificios religiosos desamortizados], profanación constante del sagrado silencio secular; del convento ampuloso y plateresco de las Clarisas había hecho el Estado un edificio para toda clase de oficinas [necesidad de edificios públicos], y en cuanto a San Benito era lóbrega prisión de mal seguros delincuentes. Todo esto era triste; pero el magistral que veía con, amargura en los labios; estos despojos de que le daba elocuente representación el catalejo, podía abrir el pecho al consuelo y a la esperanza, contemplando, fuera del barrio noble, al Oeste y al Norte, gráficas señales de la fe rediviva en los alrededores de Vetusta, donde construía la piedad nuevas moradas para la vida conventual, más lujosas, más elegantes que las antiguas, si no tan sólidas ni tan grandes. La Revolución había derribado, había robado; pero la Restauración [canovista] que no podía restituir, alentaba el espíritu que reedificaba y ya las Hermanitas de los Pobres tenían coronado el edificio de su propiedad, tacita de plata, que brillaba cerca del Espolón al Oeste, no lejos de los palacios y chalets de la Colonia [de los indios que habían regresado], o sea el barrio nuevo de americanos y comerciantes del reino. Hacia el Norte, entre prados de terciopelo tupido, de un verde oscuro, fuerte, se levantaba la blanca fábrica que con sumas fabulosas construían las Salesas, por ahora arrinconadas dentro de Vetusta, cerca de los vertederos de la Encimada, casi sepultadas en las cloacas, en una casa vieja, que tenía por iglesia un oratorio mezquino. Allí como en nichos, habitaban las herederas de muchas familias ricas y nobles; habían dejado, en obsequio al Crucificado, el regalo de su palacio ancho y cómodo de allá arriba por la estrechez insana de

¹⁰ Bernabé BARTOLOMÉ, “Osma-Soria en la sociedad secularizada (siglos XIX-XX)”, en Historia de las diócesis españolas. Burgos, Osma-Soria, Santander, BAC, Madrid, 2004, pág. 436.

aquella pocilga, mientras sus padres, hermanos y otros parientes regalaban el perezoso cuerpo en las anchuras de los caserones tristes, pero espaciosos de la Encimada [...]

Y mientras no sólo a los conventos, y a los palacios, sino también a los árboles se les dejaba campo abierto para alargarse y ensancharse como querían, los míseros plebeyos que a fuerza de pobres no habían podido huir los codazos del egoísmo noble o regular, vivían hacinados en casas de tierra que el municipio obligaba a tapar con una capa de cal; y era de ver cómo aquellas casuchas, apiñadas, se enchufaban, y saltaban unas sobre otras, y se metían los tejados por los ojos, o sean las ventanas. Parecían un rebaño de retozonas reses que apretadas en un camino brincan y se encaraman en los lomos de quien encuentran delante”¹¹.

De esta manera, al menos en lo que se refiere a la propiedad inmobiliaria de la burguesa ciudad de Vetusta, muy episcopal por otra parte, la desamortización había servido de poco, pues a los usos estatales de algunos edificios religiosos y el mantenimiento de los conventos de religiosas, aun con algún asalto revolucionario, se sumaba la restauración de órdenes religiosas y el establecimiento de otras congregaciones nuevas, que si provisionalmente debían esperar la construcción de un nuevo edificio –Clarín recuerda las salesas-, después su establecimiento era exponente de los nuevos tiempos religiosos, y además de todo esto, había que unir las grandes casas de la vieja aristocracia y de la que había progresado con los tiempos liberales. Todo ello hacinaba las viviendas de una mayoría social de trabajadores. Pero dejemos el retrato literario, en este caso tan histórico, y recorramos la secuencia de los acontecimientos.

A pesar de las reformas y limitaciones propuestas por los ilustrados en el siglo XVIII, los monasterios y conventos no comenzaban el siglo

XIX con grandes variaciones. En la antigua diócesis de Osma se contaba con frailes jerónimos en Espeja de San Marcelino, con los cistercienses-benedictinos de San Pedro de Gumiel de Hizán; con los benedictinos del priorato y hospicio de San Benito de Soria; con dominicos en Aranda de Duero y Soria; con franciscanos en Soria, Aranda de Duero, La Aguilera y San Esteban de Gormaz; con agustinos en Soria; con carmelitas en Soria y especialmente en El Burgo de Osma, que por algo eran los postuladores de la causa de Palafox; con mercedarios en Soria; con premostratenses en La Vid; con clérigos menores en Nuestra Señora de la Fuente de Gómara. Solamente en el siglo XVIII, en 1767, se había decretado la supresión del colegio de los jesuitas de Soria. La tendencia era la habitual en la demografía eclesiástica moderna, con mayor número de domicilios masculinos que femeninos, que en la diócesis se reducían a seis.

La primera exclaustación del siglo XIX, como indicábamos, fue la de Napoleón, con la que se decretó el final de una tercera parte de los conventos de la nación, además de la prohibición de la admisión de novicios. Se trató de una exclaustación parcial que no suponía la supresión de la orden en España. Su grado de aplicación no fue sistemática. Sin duda, dependió de las circunstancias bélicas de cada uno de los lugares. En Aranda, además de haberse sufrido el saqueo de la parroquia de Santa María, los husares y la infantería se establecieron en los conventos y en el palacio episcopal de Aranda. La cofradía de la Vera Cruz, que celebraba sus cultos y cabildos en la capilla de las Insignias del convento de San Francisco, no pudo hacer ya la celebración de la Cruz de mayo de 1808 en su lugar habitual sino en la sacristía conventual, por haber sido ya ocupado el edificio por las tropas francesas, tal y como reflejan sus actas correspondientes. Los arandinos respondieron con fuerza cuando las tropas francesas intentaron asaltar el santuario de la patrona, la Virgen de las Viñas.

¹¹ Leopoldo ALAS, “CLARÍN”, *La Regenta*, edición y notas de José Luis Gómez, introducción de Sergio Beser, Planeta / Autores Hispánicos, Barcelona, 1989, págs. 28-30

Cuando en la noche del 13 de noviembre llegó la noticia de que la caballería de Napoleón, después de asaltar Burgos, se disponía a pasar por Aranda, las monjas bernardas salieron de su convento. Lo describe con tintes muy dramáticos el que fue obispo titular de Ticelia, Silverio Velasco:

*“Las mismas monjas de San Bernardo, como bando de palomas perseguidas por el gavilán, tuvieron que abandonar el convento aquella misma noche, y entre la obscuridad y el lodo de los caminos buscar cada una como pudo su salvación. Dos de ellas se fueron a Roa, otras dos a Quemada, varias a Arauzo de Miel, otras a Navas; una de ellas que estaba enferma se refugió en casa del Mayordomo del convento donde murió al medio año, siendo enterrada en la capilla de los Dolores; pero la Sra. Abadesa, D^a Rosa de Huerta, que estaba también muy achacosa y que, sin duda, fue la última en abandonar el convento, sin tiempo ya para desaparecer de la villa, tuvo la desventura de ser alcanzada por los franceses, que la maltrataron e hirieron, librándose sólo de la muerte por haberse fingido muerta. Un hombre compasivo la llevó entonces a la aceña del Santo Cristo, donde pudo pasar como madre de los molineros, hasta que tuvo ocasión de refugiarse en Roa, donde murió”*¹².

Después continuaron con otros destrozos que cometieron los franceses, con claras manifestaciones anticlericales, además del necesario traslado de las cofradías¹³:

“El 22 de diciembre [de 1808] quemaron los franceses el convento de San Francisco. Varias iglesias convirtieron en cuadras, profanando los vasos

*sagrados, mutilando las imágenes, descerrajando las arcas de las cofradías, y destruyendo los libros que contra ellos se habían permitido algún desabogo. Por eso, casi todas ellas abrieron libros nuevos en los siguientes años. El Ayuntamiento escondió los de su archivo en el coro tapiado de Santa María. El párroco de esta iglesia, ya muy anciano, pero que hasta ahora había llevado todo el peso de la parroquia, al golpe de tan horribles emociones cayó impedido, y tuvo que ceder el trabajo a D. Nicolás Ruiz, su teniente”*¹⁴.

La primera exlaustración total de la historia nacional fue la de José I el 18 de agosto de 1809, convertida en un castigo por haber desempeñado los frailes un papel imprescindible en la sublevación contra el ejército ocupante. El decreto suprimió a todas las órdenes sin excepción alguna, debiendo abandonar los conventos en quince días. Podían recibir una pensión del Estado mientras no sirviesen en curatos, siendo aplicados sus bienes —que fueron confiscados— al Estado, según lo regulaba otro decreto de 9 de junio de 1809. La aplicación de estas medidas se realizó en gran medida en diócesis como Osma, ocupada por los franceses. Los edificios, además, sufrieron importantísimos daños ocasionados por la guerra. Las Cortes de Cádiz tomaron el camino del medio pues eran conscientes de lo destacable que los religiosos habían sido en la insurrección, especialmente, desde el púlpito. Pero tampoco podían llevar a cabo un restablecimiento general. La devolución de los bienes no iba a ser simple sino que habría de elaborarse un plan general de las órdenes religiosas, con un posterior proyecto de ley, para el restablecimien-

¹² Silverio VELASCO PÉREZ, *Aranda, Memorias de mi Villa y de mi Parroquia*, Madrid, 1925 (1ª ed.); Madrid 1983, 2ª ed, págs. 402-403.

¹³ “Las cofradías [durante la Guerra de la Independencia] siguieron celebrando, aunque sin gusto, sus funciones religiosas. No así las de los conventos, por estar en ruinas aun la capilla de la Orden Tercera de San Francisco, que caía a la derecha de la iglesia y de la portería del convento. La cofradía de la Cruz previo convenio entre el Cura y sus dignatarios, Segundo Rojo, Romualdo Recio y Jerónimo Recobret las celebró en San Juan. La del Santísimo Cristo de la Salud, que antes las celebraba en Santo Domingo, después de haber trasladado la venerada imagen al presbiterio de Santa María, las celebró en esta iglesia. Ni las iglesias empero ni las capellanías ni las mismas cofradías se libraron de gabelas, subsidios y contribuciones de guerra que, aunque en parte fueron impuestas a calidad de reintegro, jamás se reintegraron”, Silverio VELASCO PÉREZ, *Aranda, Memorias de mi Villa y de mi Parroquia*, Madrid, 1925 (1ª ed.); Madrid 1983, 2ª ed, págs. 404-405.

¹⁴ Silverio VELASCO PÉREZ, *Aranda, Memorias de mi Villa y de mi Parroquia*, Madrid, 1925 (1ª ed.), Madrid 1983, 2ª ed, págs. 403-404.



Imágenes de la Dehesa de los Canónigos, la antigua propiedad del Cabildo Catedral de Valladolid, desamortizada y en manos de la nueva clase propietaria de la sociedad burguesa. (Archivo García Laorden, cedidas por Pedro García de Padilla)

to y reforma de las casas religiosas, controlando la admisión de nuevas vocaciones y su edad, teniendo en cuenta también su ubicación. El Estado se encargaría del mantenimiento de los frailes no restablecidos. Las solicitudes de restablecimiento fueron numerosas y sometidas a múltiples interpretaciones. Con todo, los frailes optaron por apartarse del liberalismo y aproximarse al realismo.

Fernando VII, por reales órdenes de marzo de 1814, restableció los conventos y sus propiedades. En la diócesis de Osma se beneficiaron todos, salvo el de los jerónimos de Espeja y el priorato benedictino de Soria. Los edificios se encontraban muy deteriorados. Las monjas bernardas que habían huído, hubieron de reparar su casa y fueron las primeras en restablecerse en diciembre de 1813¹⁵, mientras que los dominicos de Sancti Spiritus se encontraron con las tapias y huertas completa-

mente arruinadas. Fue fray Francisco Merinero el encargado de reconstruir esta casa, poniendo en orden su economía, gracias a la donación que recibió del obispo de Osma y a la venta de una bodega. Los franciscanos, mientras reparaban la iglesia del convento, habilitaron para el culto la ermita de la Virgencilla, junto a la puerta de la Isilla, compartiéndola entonces con los terciarios franciscanos, por concesión de los cofrades de Nuestra Señora del Buen Suceso. En realidad, la excomunión anterior de los franceses había hecho comenzar un proceso de secularización de los frailes.

Las nuevas disposiciones de los liberales durante el Trienio Liberal, trajeron una nueva excomunión, que en Osma suprimió a todos los monasterios salvo uno. A escala nacional la primera supresión correspondió a la Compañía de Jesús, aunque no se decretó la expulsión de sus miembros. Después habría de ocuparse del resto de las órdenes religiosas, con algunos matices en su excomunión, el pago de pensiones, el sometimiento de las religiosas al ordinario correspondiente —es decir, al obispo—, aplicándose los bienes al Crédito Público. Estas medidas fueron contestadas, por vez primera, por el nuncio pontificio y por algunos preladados, que se dirigieron al rey y a las Cortes. Las medidas se aplicaron con extraordinaria eficacia. En 1821, se comenzaron a vender las fincas de los monasterios, para pasar posteriormente a las de los conventos de mendicantes, abarcándose hasta la mitad de las fincas incautadas. El camino fue desandado cuando los absolutistas llegaron de nuevo al poder y a través de reales órdenes, se declaraban nulos todas las medidas tomadas

¹⁵ “Las primeras que acudieron a esta obra de restauración fueron las monjas de San Bernardo. La Ilma. Abadesa de las Huelgas, D^a Bernarda Orense, comisionó a una de las ahuyentadas monjas de Aranda, D^a Gertrudis Navas, para que reuniese nuevamente la comunidad y rehabilitase el convento. Hízolo con tal diligencia la nueva Abadesa, que, superando innumerables dificultades que se oponían a sus designios, logró al fin posesionarse del monasterio a presencia del corregidor y algunos testigos el 22 de diciembre de este año de 1813, y aplicándose sin la menor demora, sin medios y sin recursos y aun sin recibir la administración de los propios bienes que corrían a cargo del Gobierno, a hacer en el convento las más cercanas reparaciones, cuales eran destruir dos hornos de pan que los franceses habían hecho en la iglesia, reparar los coros y las celdas, después de haber tenido la Comunidad poco más de dos meses en una casa de la calle Empedrada, por fin el día de Nuestra Señora de los Dolores de 1814 la trasladó al convento entre el concurso y regocijo del pueblo, que pudo ya disfrutar nuevamente de la celebración de la Semana Santa en aquella iglesia”, en Silverio VELASCO PÉREZ, *Aranda, Memorias de mi Villa y de mi Parroquia*, Madrid, 1925 (1^a ed.), Madrid 1983, 2^a ed, págs. 408-409.



Imágenes de la Dehesa de los Canónigos, la antigua propiedad del Cabildo Catedral de Valladolid, desamortizada y en manos de la nueva clase propietaria de la sociedad burguesa. (Archivo García Laorden, cedidas por Pedro García de Padilla)

contra los regulares en los tres años anteriores. El Estado les devolvía sus propiedades y no concedía ninguna indemnización a los compradores.

La exclaustración definitiva será durante la regencia de la reina María Cristina de Borbón. La supresión de las órdenes no se hizo por un solo decreto, ni un solo hombre, sino gradualmente. Martínez de la Rosa suprimió los conventos que se hubiesen mostrado partidarios de los sublevados con la reina niña. Para la reforma del resto, se establecía por los moderados la Real Junta Eclesiástica en 1834, prohibiendo la admisión de novicios. Pero llegaron los signos anticlericales de la matanza de frailes del 17 de junio de 1834, donde fueron asesinados en Madrid, acusados del envenenamiento de las aguas, seguidos de otros tumultos en Zaragoza, Reus y Barcelona. Las exclaustraciones se produjeron en 1835 con la caída del gobierno de los moderados del conde de Toreno. A partir de septiembre de ese año, Mendizábal legalizó la extinción total de las órdenes religiosas, con un decreto desamortizador el 19 de febrero de 1836 y la declaración del estado de venta de todos los bienes. Las únicas excepciones fueron las de tres casas dedicadas a la formación de misioneros de

ultramar, escolapios y hospitalarios. Se suprimían también los conventos de monjas cuyas comunidades fuesen inferiores a las veinte religiosas, provocando la reunión de las mismas. Todos los bienes, tanto de casas de religiosos como de religiosas, estarán dedicados a la extinción de la deuda pública, no reconociéndose entidad jurídica alguna a los religiosos. A todos los afectados se les señalaba una corta pensión variable. A pesar de las quejas de los obispos, la exclaustración fue una clara realidad, matizando la reina Cristina los efectos para las monjas. Ni cayendo Mendizábal en mayo de 1836, se derogaron las medidas.

El decreto de exclaustración sería elevado a la categoría de ley por los progresistas. Los diez primeros años fueron muy duros para los exclaustrados pues no se les abonó la pensión prometida, ni tampoco pasaron a ocupar un puesto dentro del clero secular. La exclaustración¹⁶ y supresión no afectó de igual medida a las casas de religiosas. Sus poblaciones cada vez se mostraban menos heterogéneas en el sentido que aquellas que admitían jóvenes seglares al servicio de las religiosas, modificaron este comportamiento, como ocurrió con las bernardas de Aranda de Duero. Existía una circulación continuada de rumores, sobre la aplicación o no de todas estas medidas gubernamentales. Todo ello se manifestaba en la correspondencia, como aquella que mantuvo Blas Izquierdo desde Madrid, con las monjas franciscanas de Santa Isabel de la Cruz de la villa vallisoletana de Olmedo:

“El Decreto es ygal para todas, para todas las Provincias; y en esta Provincia lo an llevado con más rigor aunque no a sido con igualdad [...] en otros combentos como sucede a ustedes, ycieron el Ymbentario y no a llegado el caso de que descarge la nube como aquí, pero si estas cosas sigen así descargará = aquí cuando las cosas parecían estavan quietas las comunican la orden de su salida por boras todo precipitado sin necesidad de atropellar la cosa

¹⁶ Victoria MATEO RIVAS, *La diócesis de Osma en la crisis del Antiguo Régimen*, Tesis doctoral inédita.

como lo hicieron; pero nada les importa [...] ahora por la noche están haciendo el Exercicio los Nacionales en los claustros de los conventos, lo mismo en los de los religiosos que de religiosas [...] Los conventos que an quedado están esperando de hora en hora la misma suerte, pues aunque siguen en sus conventos no pose en nada de sus bienes [...] con que esto es lo que hay = ustedes por ahora participan de este beneficio más tiempo que las demás, pueden decir sea Dios, vendito, todo el tiempo que dure pueden decir vida y dulzura, esperanza nuestra y por último digan sin cesar, Señor ágase tu voluntad, ustedes ahora tienen este tiempo más de estar en sus casas, lo que no tienen las demás ya an dejado sus casas = lo que sucederá más adelante se queda para Dios”¹⁷.

En 1835, franciscanos y dominicos salieron de Aranda con la exclaustación, trasladándose las cofradías allí instaladas. La de la Cruz a la parroquia de San Juan; mientras que la de la Purísima, el Cristo de la Salud y las Cuarenta Horas a Santa María. Durante la primera guerra carlista ambos conventos fueron destinados a cuarteles, fortificándose para impedir el impacto de los fusiles. Al final, fueron destinados a cementerios.

La primera vez que los prelados subrayan los efectos de la inexistencia de casas de frailes, será en los días del obispo Lagüera advirtiendo de la situación de 1865. Había problemas para mantener a los exclaustados. A los secularizados se les otorgaba la oportunidad de testar y de poseer bienes, recibiendo la cantidad de cien ducados anuales. Será este mismo el que retome, en la diócesis de Osma, el proceso de restauración de las órdenes religiosas. La formación de misioneros para Ultramar fue el camino adecuado de nuevo. Los jesuitas, por ejemplo, fueron readmitidos en 1852 a través de la casa de misioneros de Loyola, aunque antes del sexenio buscaron el desarrollo de centros de enseñanza secundaria. Los escolapios habían continuado con sus funciones docentes a



Imágenes de la Dehesa de los Canónigos, la antigua propiedad del Cabildo Catedral de Valladolid, desamortizada y en manos de la nueva clase propietaria de la sociedad burguesa. (Archivo García Laorden, cedidas por Pedro García de Padilla)

pesar de la exclaustación. Se fundaron, además, nuevas órdenes masculinas de misioneros como los Misioneros del Corazón de María, fundados por san Antonio María Claret en 1849, confesor de Isabel II, los llamados claretianos; o los Hijos de la Sagrada Familia, fundados por el beato José Mañanet en 1864.

Aquellos comienzos fueron turbados por la revolución de 1868, con algunas medidas anticlericales –los jesuitas hubieron de salir disfrazados de Valladolid-. El gobierno provisional, reuniendo las medidas de las juntas revolucionarias, decretaba disposiciones exclaustadoras, extinguiendo todas las comunidades y asociaciones creadas desde 1835, pues las consideraban como “instituciones contrarias a la libertad”. Era un nuevo decreto aplicable a casas de frailes y monjas. Los conventos de monjas autorizados en 1837 debían ser reducidos a la mitad. Se mantenían las hermanas de la Caridad y las dedicadas a la enseñanza aunque bajo la autoridad del obispo correspondiente. Las limitaciones anteriores constituían una negación a la libertad de asociación que la revolución traía consigo, como lo puso de manifiesto el presidente republicano Estanislao

¹⁷ “Carta de Blas Izquierdo a la madre abadesa de Santa Isabel de la Cruz de la villa de Olmedo”, Madrid, 26 octubre 1836, en Archivo Convento Concepcionista Jesús María de Valladolid, sección Olmedo.



Las Hijas de la Caridad, un nuevo modelo de religiosas, ante las necesidades de sociedad burguesa

Figueras. Sin embargo, las autorizaciones para el restablecimiento de órdenes religiosas empezaron a llover en 1876. Eran los días de la nueva ley de asociaciones de 1887. En estos momentos el número de las religiosas será mayoritario sobre el de los frailes, con un porcentaje muy importante de las de vida activa sobre las contemplativas. Así en la segunda mitad del XIX, se fundaron 69 congregaciones femeninas españolas, de las cuales 41 lo hicieron en la Restauración. Gracias a esto, el número de los regulares se multiplicará sobre el de los seculares. El espacio privilegiado para su expansión será el de la ciudad, donde encontraron esos nuevos ámbitos de actuación. No todo el mundo aceptó este cambio de orientación convertida en una contraexclaustración, lo que conducirá en el nuevo siglo XX a la nueva legislación elaborada por los liberales de las leyes del candado.

Ese tiempo fuerte de la restauración, en la diócesis de Osma, se va a apreciar en el establecimiento de los agustinos filipinos en el secular de La Vid ó los pasionistas en Peñaranda de Duero; así como el regreso de los franciscanos a La Aguilera, custodiando el sepulcro de san Pedro Regalado, en consonancia con la cofradía. En

aquella fase, en la diócesis existían cinco conventos de monjas, todas ellas sometidas al ordinario, es decir al obispo de Osma, aunque las cistercienses bernardas de Aranda dependían de la abadesa de Las Huelgas de Burgos. Desde esta restauración se entiende la cesión que el obispo Victoriano Guisasola hizo en 1896 a los misioneros del Corazón de María de parte de su antiguo palacio episcopal en Aranda.

5. LA NUEVA PROPIEDAD: Consecuencias de la desamortización

El proceso desamortizador atacaba una forma de propiedad, no una institución específica como era la Iglesia, aunque ésta fue la gran perjudicada, produciéndose lo que después insistiremos como “secularización de las cosas”. Las desamortizaciones no se deben entender solo desde el reformismo agrario, sino más bien desde la posibilidad de que los compradores de los bienes “nacionales” se convirtiesen a la causa política de los liberales, sin descartar la solución del grave problema hacendístico y de la deuda. Todo ello tuvo consecuencias directas en la espiritualidad del pueblo, pues ya lo decía Blanco White, “la religión estaba íntimamente ligada a todo el sistema de vida española, tanto pública como privada”. Había unos afectados directos que fueron expulsados de sus casas: los exclaustrados, que podían llegar a secularizarse. Los secularizados que volvían —con la legislación anterior a Mendizábal—, recibían la incompreensión de sus superiores, siendo calificados de “desgraciados que salieron de nosotros sin ser de nosotros, hijos víperinos que rompieron el seno de su madre la religión para salir al mundo, y vertieron la negra ponzoña, el veneno de áspides”. Ante la huida de frailes, los que quedaban tenían, más posibilidad de ser suprimidos. Hubo conventos que tras 1823 cerraron a cal y canto las posibilidades de readmisión. En cualquier caso, resultó un trauma psicológico para ellos, como indica Manuel Revuelta, algo así como los afrancesados de la vida política en las estructuras eclesiásticas.

Sin duda, existía excesiva publicidad interesada cuando se hablaba de la opulencia de los frailes. Las economías de los regulares ya se encontraban muy deterioradas en este siglo XIX. El sentimiento de relajación moral, en ocasiones, era corroborado por los propios frailes: “arrojados de nuestros conventos por una donación injusta, nos vimos obligados a vivir en el torrente, impetuoso del siglo. Se nos pegó el contagio..., no volvimos con el espíritu con que habíamos salido”, decía un provincial franciscano en Extremadura. Después los políticos progresistas pensaron que los religiosos debían vivir sin posesiones, argumentando incluso razones evangélicas. Subrayaban que la propiedad había crecido a consta del perjuicio de los ciudadanos y que como esta posesión no era lícita, la nación podía intervenir. Llegaba la exclaustración total, la desamortización, las ventas, la legislación económica del clero en 1841 con la ley de Dotación del Culto y Clero. Mendizábal había hablado de una nueva propiedad en manos “activas e inteligentes”.

La comunidad de Silos, el monasterio benedictino de Silos, fue exclaustrada el 17 de noviembre de 1835. Veintisiete religiosos y su abad eran los habitantes de aquella casa en ese momento. Fray Diego de Echevarría, como máxima autoridad del monasterio, despedía a cada uno de sus hermanos de comunidad en el zaguán, entregándoles cuatro duros de plata... “para que se provea hermano, hasta que Dios le depare un lugar donde trabajar para su mayor gloria”. En la casa solamente quedaron seis, elaborando los inventarios y cuidando de aquella copiosa botica. Silos y la muy católica Burgos era un territorio poco conflictivo. En Barcelona, el anticlericalismo se manifestaba en desórdenes callejeros. El expresivo testimonio de Barraquer y Roviralta nos lo confirma... “los que fueron primeramente atacados sufrieron las mayores angustias, pues al verse atrapados entre el fuego y el puñal tuvieron que afrontar una huida o un escondite difícil y comprometido [...] No todos tenían preparado el traje interior, en paños menores o en pantalones cortos; y a todos traicionaba el

comprometido cerquillo, que procuraban cubrirse malamente con pañuelos atados a la cabeza. Algunos subieron en los primeros momentos a los terrados de los templos, como los carmelitas descalzos o los dominicos, pero el incendio obligó a los primeros a deslizarse por una cuerda, y otros a subir al tejado del campanario. Los franciscanos lograron salvarse en gran número deslizándose por la cloaca [...] los conventos que no fueron atacados tuvieron mejores oportunidades para acogerse con tiempo a casas de parientes y amigos [...] Murieron 16 religiosos, casi todos apuñalados en la calle”.

La exclaustración de los religiosos y religiosas se llevó a cabo a través de las Juntas diocesanas, desde 1836. En el caso de las religiosas se intentó asegurar la vida en comunidad a aquellas que lo desearan, evitando toda mezcla de diversas reglas. Exigencias en el número de religiosas y en el de casas dentro de una misma población. Mientras los que habían sido frailes podían dedicarse a trabajos pastorales ó educativos, las posibilidades de trabajo de las monjas eran más reducidas. Eso sí, un diputado del Congreso informaba que las dulcerías habían aumentado llamativamente en Madrid desde la exclaustración. Pero no todos los religiosos se encontraban en edad de trabajar. Por eso, se fundaron las casas de venerables. El pago de las pensiones prometidas por el gobierno fue bastante irregular y se generaron multitud de reclamaciones. Algunos productos de las ventas fueron destinados para finalizar las guerras carlistas.

La comunidad se encontraba exclaustrada y el convento ocupado por el gobierno. Pero las autoridades se olvidaron al principio de la custodia de las inmensas riquezas que atesoraban estos edificios. Sobre estas vicisitudes del patrimonio ha profundizado María José Zaparaín. Hubo robos, con amenazas extranjeras, inventarios no siempre finalizados, comisiones formadas desde la Academia de Bellas Artes de San Fernando de Madrid; los destinos cuartelarios, militares, públicos para las

administraciones que nacían; la realización de grandes obras urbanísticas en sus espacios, además de la instalación de hospicios, cárceles y hospitales. De los cuarenta y cinco conventos de la ciudad de Zaragoza, nueve se habían convertido en cuarteles en 1835, sin que ninguno de ellos abonasen su renta. Y no eran precisamente estos militares los más cuidadosos con los edificios. El bellissimo convento de los dominicos de San Esteban de Salamanca estaba ocupado en sus mejores tiempos por doscientos religiosos. Con la exclaustación y la desamortización, la iglesia plateresca continuó abierta al público pero su claustro y la magnífica sala capitular formaron parte de un cuartel: “no ha quedado en todo el edificio, puerta, balcón ni ventana, el piso levantado, madera y escaleras rotas y hasta las maderas de los techos han sido robadas”. Y esto no fue nada comparado con lo que sufrieron los conventos implicados en las zonas de la guerra carlista.

Las iglesias, habitualmente corrieron mejor suerte, pues la mayoría siguieron abiertas al culto como parroquias. Los obispos al menos lo intentaron. En Valladolid, San Benito no volverá a ser abierta al culto hasta 1897, cuando la Orden Tercera del Carmen llamó a los carmelitas descalzos para que se hiciesen cargo del templo. El resto del edificio había sido dedicado a cuartel. El antiguo convento que estos carmelitas, los hijos de Santa Teresa y San Juan de la Cruz, tenían en Valladolid se encontraba situado extramuros. Se encontraba consagrado a Nuestra Señora del Consuelo. La huerta de los carmelitas, desde 1833, se convirtió en cementerio de la ciudad. Su iglesia se libró de desaparecer, gracias a la hermandad de la Antigua Devoción de Nuestra Señora del Carmen, convirtiéndolo en el santuario de la Virgen del Carmen Extramuros. Fue una conservación, en cierta forma, particular. En las provincias, los derribos de los edificios no fueron tan abundantes aunque el abandono conquistó muchos claustros. Mesonero Romanos, uno de los mejo-

res observadores de la vida del Madrid de mediados del siglo, señalaba que muchos conventos se conservaban mejor después de la desamortización, que en los tiempos que eran habitados por los religiosos. Dificilmente podía ser restaurado un edificio, si se había realizado una desamortización por las necesidades hacendísticas del Estado. El deterioro de los edificios tampoco pudo ser frenado por los gobiernos moderados. Gaya Nuño concluía diciendo que en la pérdida de los conventos tuvo más efecto “la codicia, la indiferencia, la irresponsabilidad y la mala educación de los españoles”, que las leyes desamortizadoras. Pero otros autores nos señalan que es exagerado hablar de un vandalismo en el patrimonio, comparándolo con lo ocurrido en la Francia Revolucionaria.

Pongamos un ejemplo de las transformaciones sociales y de comportamientos desencadenados a partir del proceso desamortizador. Una dehesa ó coto redondo contiguo en el término de Pesquera de Duero, llamado Dehesa de los Canónigos, había pertenecido al Cabildo Catedral de Valladolid, de ahí su nombre. Aquel fue adquirido en 1842 por Toribio Lecanda, vecino de Palencia, pasando en años sucesivos a Clemente Mazariegos y al empresario de paños vallisoletano, además de senador, Gregorio García Garrote. Había sido desamortizado en virtud de la ley de 2 de septiembre de 1841, en la cual las Cortes declaraban “bienes nacionales todas las propiedades del Clero Secular, fábricas de las iglesias y cofradías con el objeto de extinguir ó minorar con ellos la deuda del Estado y poder atender á los gastos presupuestos del Culto y Clero, se dispuso también la enagenación de todas las fincas, derechos y acciones del Clero Catedral, Colegial, Parroquial y las de dichas Fábricas y Cofradías, sancionado por Su Alteza el Regente del Reino en nombre de Su Majestad Doña Isabel II”. Una finca que es descrita por sus lindes, por el oriente con la cañada del Indio; por el poniente con la dehesa que fue del monasterio de bernardos de Valbuena y, por

el norte, con las tierras de Valdemadera, término de Pesquera y con el monte alto, y al mediodía con el río Duero. Contenía la dehesa un arbolado de encina, roble, enebro y pino, entre los que se encontraban 2.318 pinos maderables. Dentro de ella tiene una casa con habitaciones altas y bajas, cuadras y corral, absolutamente inhabitable por estar arruinándose, y sin más provecho que el que puede prestar la piedra, baldosa y teja de que se compone. La finca fue tasada en 414.021 reales de vellón, siendo vendida al mejor postor en 600.000 reales de vellón, que debían ser pagados en cinco plazos. Pero la propiedad contaba con su historia precedente, que aquí no vamos a detallar, “testimonio en relación y con algunos insertos de una Real Carta Ejecutoria, expedida por la Real Chancillería, ganada por el Ilustrísimo Cabildo Catedral de la ciudad de Valladolid en 1635, en pleito seguido con la villa de Peñafiel sobre pago del principal y réditos de un censo, entre cuyas hipotecas se hallaba una Dehesa titulada de Pesquera, comprada hoy á la Nación por D. Toribio Lecanda, vecino de la Ciudad de Palencia”.

Durante mucho tiempo podemos de hablar de desamortización como sinónimo de “despojo”, “saña revolucionaria”, “inmenso latrocinio”. La mayor oposición a las medidas de Mendizábal nacieron del Parlamento y de la prensa moderada. La jerarquía católica aceptó con protestas suaves la desamortización, pues pensaba que formaba parte de un cambio de estructura que se estaba produciendo en la sociedad. La diplomacia vaticana, según nos dice Tomás y Valiente, buscó nuevas formas de poder en un Estado diferente al que se encontraba planteado. El Concordato de 1851 fue en este sentido la conclusión de esta estrategia. Mientras negociaba y aceptaba ciertas formas constitucionales y el Concordato, la Iglesia y su jerarquía se convertían en esa víctima injustamente perseguida. Y lo hacía a través de las voces de sus obispos, de sus periódicos, de los

escritores católicos como Cecilia Böhl de Faber (“Fernán Caballero”), el padre Coloma o Pedro Antonio de Alarcón. Por otra parte, la Iglesia también podía exponer sus argumentos públicamente a través del púlpito y privadamente a través del confesionario. Y la victoria de estos argumentos, encontraron su medio en los escrúpulos de algunos compradores y herederos de bienes nacionalizados.

Fernando Garrido, entonces una figura del partido demócrata y posteriormente un ilustre socialista, insistió en el error de “Mendizábal y sus amigos”: “consistió no en desamortizar los bienes de manos muertas, sino en hacerlo de manera que sólo a las clases medias y acomodadas alcanzasen los beneficios directos de la desamortización, por cierto inmerecidos”. Pi i Margall, presidente y ministro de la I República, señalaba que “no se había distribuido la propiedad todo lo que exigían los intereses de la libertad y el orden”. Fracasaron aquellos proyectos desamortizadores que, aunque más adecuados para un mejor reparto, eran contrarios a los intereses de la burguesía. La desamortización no estuvo dirigida a la consecución, al logro de una revolución social y tampoco de una reforma agraria en profundidad. El tipo de las explotaciones agrarias no variaron en sus tendencias. Allí donde existían pequeñas y medianas propiedades sobrevivieron, mientras que donde abundaban los latifundios se acumularon todavía más. Las desamortizaciones afectaron a la estructura de las ciudades y extendieron la propiedad inmobiliaria. La concentración de propiedades fue mucho menor en las casas y viviendas que en las fincas agrarias. Nuevos espacios urbanos se lograron por la desaparición de las huertas de los monasterios. Cambió el aspecto exterior de sus calles, dando lugar a nuevas avenidas. Cuando estas ciudades crecieron en el siglo XIX y albergaron una importante población de emigrantes, éstos no aumentaron el perímetro sino que se alojaron en esos espacios disponibles que habían creado los anteriores

edificios religiosos. Los nuevos construidos se encontraban dotados de una mayor altura y no tenían jardines que les rodeasen. Se producía así una concentración de las ciudades.

Sin duda, la diócesis de Osma se vio profundamente afectada por el proceso de la desamortización¹⁸ y por la supresión de los diezmos, convirtiéndose en una diócesis de paso para sus titulares. Se había producido la desvinculación de aquellos bienes, de los cuales se alimentaba la mesa episcopal, la capitular, los clérigos de las parroquias, las actividades de la beneficencia, la enseñanza sustentada por la Iglesia, las obras pías, cuando todos esos ingresos procedían de bienes raíces, rentas, censos y diezmos. Rosa Ortega ha llegado a una serie de conclusiones en lo que se refería a las consecuencias de la desamortización. La Iglesia de Osma no era especialmente poderosa económicamente, al menos en lo que es actual ámbito soriano. Los monasterios no contaban con grandes propiedades. Su sociedad era agraria y ganadera, pobre, con escasa población en pequeños pueblos, con una propiedad muy parcelada. No se subastó un importante número de ellas, por lo que tampoco se produjeron importantes cambios en la propiedad. Y aunque tuvo sus efectos, tampoco los recursos de la Mitra, el cabildo de la catedral de El Burgo eran cuantiosos. También las cofradías y las capellanías contaban con propiedades de escaso valor. Finalmente, el Concordato de 1851 estableció una paga estatal para el clero diocesano de Osma en recompensa de la desamortización. Los obispos iban a recibir unos 70.000 reales anuales con este fin, incluido dentro del presupuesto del ministerio de Gracia y Justicia, sin excesivos cambios hasta el principio del siglo XX. A los obispos de las diócesis llegaban quejas acerca de la supresión de determinados monasterios de los que antes recibían una intensa asistencia espiritual. Ocurrió con Zuzones y Espeja, ante la supresión ya en 1822 de los premostratenses de La Vid o de los jerónimos en el segundo de los lugares.

6. CARACTERIZACIÓN DE UNA SOCIEDAD: De la sacralización a la secularización

Tras la salida de los franceses, la abolición de las reformas liberales y el regreso del absolutismo, había numerosos gestos que hacían pensar que regresaba la sociedad sacralizada de Antiguo Régimen. Los hermanos de la cofradía del Entierro de Cristo, en 1816, desearon restablecer la ceremonia del Descendimiento. Pidieron licencia para ello al obispo de Osma, una vez que la iglesia de San Francisco se encontraba rehabilitada para el culto. La licencia se les concedió aunque se prohibió caer en errores anteriores y tan denunciados por los ilustrados: las apariencias, las meriendas y las comilonas. Por la noche de aquel Viernes Santo, se volvió a salir con la procesión de la Soledad. El Cabildo de San Nicolás de Aranda, muy herido por la ocupación francesa, continuó dando algunas muestras de cierta vitalidad, cooperando a la bajada de la imagen de Nuestra Señora de las Viñas hasta la parroquia para la celebración de la novena. A mediados de siglo, aquella institución terminaba su historia por la falta de sacerdotes y por las incautaciones de recursos y bienes que, a partir de mediados del XIX, eran administrados por los curas de Santa María, por indicación del obispo de Osma. La Venerable Orden Tercera había reconstruido y mejorado la capilla de su propiedad en el convento de San Francisco, la cual la habían comprado antes de la invasión francesa a la cofradía de la Cruz. La iglesia mayor se reservaba para la llamada procesión del cordón del último domingo de cada mes, detallándose en 1824 cuales eran sus propiedades. Todavía en 1834, hubo que bajar por dos veces la imagen de la Virgen de las Viñas a la parroquia de Santa María, a causa de la sequía y el cólera, participando en aquellos actos los frailes franciscanos y dominicos, siendo éstos últimos encargados de cantar por las tardes el rosario. No podemos seguir considerando la sociedad como la sacralizada de siglos anteriores sino que debemos ir conceptualizando un proceso de secularización, a

¹⁸ Rosa ORTEGA, *Las desamortizaciones de Mendizábal y Madoz en Soria*.

la que se respondió a través de una serie de estrategias de evangelización. El papel y trabajo pastoral ejercido por los frailes regulares en la Iglesia española hubo de ser sustituido, encontrándose a ellos asociado las órdenes terceras de seglares y las congregaciones marianas de los jesuitas.

El Santuario de la Virgen de la Peña de Francia había sido confiado a los dominicos desde los tiempos de la aparición de esta imagen en el siglo XV, durante el reinado de Juan II de Castilla. La devoción que aquella Virgen generó en la comarca que conocemos como la Sierra de Francia fue tan grande, que a la hora de la excomunión en el siglo XIX y la salida de los frailes, los pueblos más importantes de la comarca pelearon denodadamente por cobijar la imagen mariana en su iglesia parroquial para convertir su templo en todo un centro de peregrinación. Así ocurrió primero con los de Sequeros y después con La Alberca. Incluso, en 1873, la imagen desapareció robada y fue devuelta en un lamentable estado de conservación y en secreto de confesión, en 1889, al prior del convento de dominicos de San Esteban de Salamanca. Quizás había sido, una vez más, una estrategia de uno de los pueblos comarcanos para retener la imagen de la salmantina Virgen de la Peña de Francia.

En definitiva, los regulares eran los animadores de una serie de estrategias muy dinámicas de evangelización como la predicación, misiones populares, fomento de las devociones, animación de movimientos seglares –las citadas órdenes terceras y congregaciones–, la enseñanza en escuelas, colegios y cátedras, además de otras funciones hospitalarias, asistenciales y de beneficencia. Con todo, aquella Iglesia anterior al liberalismo mantenía la solemnidad del culto, a pesar de ser sus receptores las gentes sencillas, aunque se olvidaba fórmulas de enseñanza más directa, estrategias más continuadas de catequización, no reduciendo la instrucción a los sermones tradicionales desde el púlpito. Tardaron en aparecer los métodos nuevos de evangelización. Las novedades fueron sucedién-

dose en seglares que empezaron a destacar en la propaganda y en el ejercicio de la caridad, a través de sus colaboraciones en la prensa o en asociaciones. La mujer cristiana empezó a gozar de protagonismo. Desde ahí se entiende la actividad apostólica de las nuevas mujeres consagradas. Las nuevas santas –diríamos hoy– de la sociedad burguesa y de su espiritualidad se dedicaban a la atención domiciliar de los enfermos, como hizo santa Soledad Torres Acosta con sus monjas de las Siervas de María; la reeducación de mujeres a la que se dedicó santa María Micaela del Santísimo Sacramento y sus monjas adoratrices; el asilo de sirvientas y jóvenes de condición humilde a las que atendía santa Vicenta María López Acuña y la Congregación de Religiosas de María Inmaculada.

No habían desaparecido, como vemos, las viejas formas de religiosidad, en procesiones, fiestas patronales y cultos que se encontraban relacionados con el calendario litúrgico. Pero a estas formas antiguas se unen las modernas como la citada propaganda religiosa de revistas informativas, diarios católicos, editoriales como “La Librería Religiosa” de Barcelona. Se desarrolló la llamada “edad de oro del devocionario”, con esa endeblez teológica característica de esta obra, estilo sentimental o devoción individualizada, pero con una misión de presencias impresionante, porque a través de sus páginas los cristianos hallaban las verdades de la fe y sus obligaciones como tales, encontrando en la oración y piedad una manera de ser cristiano en una sociedad que ya no era tan intensamente sacralizada. El citado Antonio María Claret fue autor constante de octavillas y hojas sueltas en los que, a través de mensajes sencillos y fácilmente comprensibles, continuó esa línea constante de la fe.

Las cofradías habían sido duramente atacadas y las nuevas formas de sociabilidad religiosas eran asociaciones religiosas de seglares, aunque sin caer en las acusaciones anteriores que las cofradías habían recibido de notable apariencia y poca acción. Las nuevas asociaciones, que se fueron vinculando a colectivos y espiritualidades específi-

cas, intentaban conseguir una intensa vida interior y la citada acción caritativa y de propaganda. Asociaciones piadosas fueron el llamado Apostolado de la Oración desde 1865; las congregaciones marianas y su sección femenina conocida como las Hijas de María, la Corte de María; además de las devocionales a San José —la Asociación Josefina que se vinculó a los carmelitas descalzos—. Espíritu asociativo que demostraría un nuevo vigor a partir de la revolución de 1868. Los objetivos que se van a demostrar en sus funciones de caridad, se

van a orientar sobre todo, no a salvar al proletariado de su condición de clase, sino a acudir en auxilio de su pauperismo. Los hombres y mujeres, espiritualmente muy selectos, que conformaban la Congregación de la Doctrina Cristiana, sustituían a los jesuitas en sus funciones de catequesis a enfermos y pobres que se refugiaban en el hospital. En esa misma línea se encontraban las Conferencias de San Vicente de Paúl que llegaron a España por el músico Santiago Masarnau en 1849; las Escuelas Dominicales desde 1857 y por iniciativa del jesuita Mariano Cortés, en las cuales señoritas de buena posición social se encargaban de catequizar a sirvientas y niñas pobres.

Pervivían las cofradías de solidaridad laboral, aunque las gremiales ya habían desaparecido a finales del siglo XVIII. Las más habituales eran las que estaban bajo el patrocinio de San Blas, San Sebastián, San Cosme y San Damián, San Eloy, San Crispín, San José, el muy popular San Antonio de Padua, San Cristóbal, San Antón o San Isidro Labrador. Entre las devocionales, destacaban las que fomentaban las visitas al Santísimo Sacramento, que fueron la base para la posterior



Manuel de Castro, vallisoletano que llegó a ser arzobispo de Burgos, acompañado en su consagración episcopal de algunos de sus "amigos políticos"

Adoración Nocturna, desde finales del siglo XIX. En ese momento surgieron las dedicadas al culto al Sagrado Corazón de Jesús, una devoción importada de la Francia del siglo XVII y difundida en España por los jesuitas del XVIII, en medio de polémicas ilustradas. Fuera de esas controversias —como ocurrió con la Inmaculada— se extendió a la Iglesia universal la fiesta y oficio propio del Sagrado Corazón, el viernes siguiente al jueves, o mejor a la octava del Corpus Christi. Mientras aquella contaba con la asistencia de muchas de las señoras, las jóvenes de las parroquias se reunían, para el fomento de la práctica sacramental de comunión y confesión, las Hijas de María, sin olvidar otros compromisos, los retiros y los ejercicios espirituales. En este ámbito devocional se incluían las cofradías de Nuestra Señora del Carmen, la de Nuestra Señora del Pilar o la de los Desamparados.

Tampoco hay que olvidar las cofradías que existían en torno a los santuarios y ermitas fuera del ámbito parroquial, mantenidas las cofradías y los propios santuarios a pesar de las dificultades, por la devoción de sus cofrades o por las aporta-

ciones de los propios municipios. Algunas de estas advocaciones eran las de las patronas de las distintas localidades y comarcas. Fue el caso de la Virgen de las Viñas de Aranda de Duero, San Roque en Roa, además de Santo Domingo en Gumiel de Hizán y Caleruega. Estas festividades eran protagonizadas por las procesiones, danzas litúrgicas, canciones y la atracción de numerosas personas que ya no vivían en los lugares respectivos, pero que regresaban con este motivo, además de la llegada de vecinos y devotos de los pueblos limítrofes integrados en la misma comarca. Aun hoy, la religiosidad popular es una realidad.

La sociedad oxomense, en su conjunto, estaban plagada de pervivencias en sus estructuras y eminentemente agrícola. En una diócesis con estas características, y siempre antes de la reestructuración de 1955, era habitual que desde los púlpitos los clérigos contasen con sus propios caballos de batalla. Se insistía, en una sociedad agraria, en la necesidad de guardar el descanso dominical y recordando, sobre todo en el tiempo del verano en que se incrementaba la intensidad de la labor cosechera, la obligatoriedad de la misa. Sin duda, para que llegase el mensaje era muy importante, como hemos visto, la existencia de los suficientes ministros. Juan de Cavia, en un periodo bélico, advertía de la presencia de los sacerdotes en acciones de la que conocemos como Guerra de la Independencia: “durante este tiempo con el estrépito de las armas no se puede decir nada del precepto de oír misa ni de la administración de los sacramentos, muchos sacerdotes jóvenes concurrieron a la guerra y hasta murieron en ella, por ello ha tardado la educación de los jóvenes y he realizado concurso a curatos ya que muchas de las parroquias estaban desiertas”¹⁹. Después será necesario el envío de misioneros populares, “a todos los pueblos de la dió-

cesis, insistiendo en el cultivo de la virtud y práctica de los sacramentos”²⁰.

Obispos como el tantas veces citado Lagüera parecen tener muy claro los medios que tenían que utilizar los sacerdotes para el ejercicio de sus ministerios y de los objetivos que se marcaban. El sacerdote debía mostrarse vigilante ante los nuevos medios de propagación de ideas, con los periódicos y las publicaciones; con la creación de escuelas de párvulos y de gramática; con el cultivo de la ciencia y de las artes; con el ejercicio de la caridad cristiana y su impulso; la intensificación de los ejercicios propios de asociaciones dedicadas a la dignificación del culto, la frecuencia sacramental; la fundación de círculos y ámbitos de reunión donde todas estas prácticas y ejercicios de vida cristiana se convirtiesen en una realidad, tanto en la enseñanza, como en la caridad, como en distintas obras de piedad. El sacerdote, para buen cumplimiento de todo ello, debía seguir un proceso de formación permanente. Y en todo ello insistieron las Constituciones Sinodales que fueron promulgadas, para el caso de Osma, en 1906.

Se insistía en la necesidad de mostrar las precauciones en lo tocante a la diversidad, uniéndose a un caballo de batalla tan típico como era el de los bailes. En los comportamientos, se recordaba desde los púlpitos y algunas pastorales, que la blasfemia era un mal habitualmente arraigado en el mundo rural y en el obrero. Obispos como Lagüera aceptaban, como diremos después, de forma muy hostil los cambios que venían otorgados desde la ampliación de las libertades en lo que al culto se refería, la aparición de los cementerios civiles y la existencia de matrimonios mixtos, entendiéndose entonces por la presencia de un católico o católica con otro u otra que no lo era.

¹⁹ Cit en Bernabé BARTOLOMÉ, “Osma-Soria en la sociedad secularizada (siglos XIX-XX)”, en *Historia de las diócesis españolas*. Burgos, Osma-Soria, Santander, BAC, Madrid, 2004, pág. 454.

²⁰ Cit en Bernabé BARTOLOMÉ, “Osma-Soria en la sociedad secularizada (siglos XIX-XX)”, en *Historia de las diócesis españolas*. Burgos, Osma-Soria, Santander, BAC, Madrid, 2004, pág. 455.

En relación, con la Virgen María, este siglo XIX será el de la declaración “ex cátedra”, de la definición formal del dogma de la Concepción Inmaculada de María, por el papa Pío IX el 8 de diciembre de 1854. Había sido una aspiración de buena parte de la Iglesia española desde hacia siglos; se habían desarrollado prolongadísimas controversias, donde habían participado activamente los regulares. Pero, a mediados del siglo XIX, cuando habían sido exclaustrados franciscanos y dominicos, cuando la iconografía habían llenado las iglesias de Inmaculadas; el papa Pío IX proclamaba el dogma, impulsado desde España con algunos clérigos, un dominico precisamente, fray Fernando Blanco, secretario del arzobispo de Compostela. Aquel dogma fue muy celebrado en Aranda, en tiempos del curato de Francisco Villanueva como párroco de la villa. La protagonista fue de nuevo la Virgen de las Viñas, a la que se recurrió cuando hubo que hacer rogativas para librarse de la epidemia de cólera en 1855. Para la celebración del dogma, Silverio Velasco sirvió de cronista, con aquella procesión por la Plaza, misa con exposición del Santísimo Sacramento, sermón predicado por el citado párroco, “con arrebatadora elocuencia como solía”, canto del Te Deum, asistencia del Ayuntamiento en pleno, siendo costeados los actos por los cofrades de Nuestra Señora de la Concepción. A partir de aquellas celebraciones hubo rumores de los estragos que estaba causando en todo el país, el cólera morbo. Aquellas rogativas seguían el esquema y el espíritu de las propias de una sociedad sacralizada. Eso sí, se leyó una carta pastoral del obispo de Osma, Vicente Horcos, el cual estaba desterrado en la isla de Tenerife, en La Laguna. Ante la Virgen de las Viñas no existían procesos de secularización:

“Describir el entusiasmo de Aranda en estos emocionantes momentos en que su Reina y Patrona Soberana recorre las calles de su villa para volver a su casa, y entra en ella entre vivas, aclamaciones,

sollozos, salvas, arcos, colgaduras, aglomeramiento y oleadas de gente que se apiñan por contemplarla, rezarla, aclamarla y llevarla sobre sus hombros, resulta imposible porque es sencillamente sublime. Cantáronse dos salves, conociéndose que salían las voces de corazones llorosos y compungidos, y finalmente quedó allí la Perla, el Tesoro, la Madre y Emperatriz de los Arandinos, que pronto volverían a celebrar, por haberles librado de la peste, solemne función de gracias”.

La nueva sociedad burguesa ya no es de estamentos sino de clases y de todas ellas la Iglesia se sentirá madre, desarrollando para cada una de las clases sus propias estrategias de evangelización. Así para los hijos de las clases elevadas serán los colegios de segunda enseñanza o de bachillerato; para los obreros las escuelas populares o nocturnas; para la mejora de las condiciones de trabajo, el sindicalismo católico y los círculos católicos de obreros y si en estos últimos entraban sectores burgueses, la estructura será vertical con las consideraciones de socios protectores y socios obreros. Los objetivos de la evangelización no se mostraban radicales sino más bien contemporizadores con la sociedad que se había consolidado. Manuel Revuelta lo ha definido como una “evangelización esplendorosa en cuanto al fomento de la piedad personal y de la afirmación colectiva de la fe; pero menos resuelta –aunque no dejó de producir obras admirables- en los aspectos relativos a los problemas sociales”²¹.

Si en la época isabelina anterior encontrábamos elementos de vanguardia de la nueva evangelización, esos se van a desarrollar en la Iglesia española de reconquista y recristianización de la Restauración, con la participación numerosa de seglares –especialmente de mujeres- como agentes evangelizadores en la nueva sociabilidad religiosa; la recuperación de la actividad misionera desde España y hacia fuera, por ejemplo con la provin-

²¹ Manuel REVUELTA GONZÁLEZ, “Jalones de la Evangelización en el siglo XIX”, en *La Iglesia española en el siglo XIX. Desafíos y respuestas*, Universidad de Comillas, 2005, pág. 245.

cia agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas; con la predicación de la Palabra de Dios, especialmente a través de las campañas de misiones populares –su metodología será adoptada por gentes de distintos signo en las llamadas misiones pedagógicas de la II República–; la popularización del método de los Ejercicios Espirituales. En el terreno de la publicística, tuvo especial esplendor la Asociación del Apostolado de la Prensa, desde cuya labor editorial se difundieron escritos y autores de especial interés para la vida cristiana, algunos de ellos recuperados desde sus primeros tiempos editoriales. Será la puerta de entrada para la publicación de las obras de grandes escritores y novelistas del final del siglo y el pórtico para la fundación de revistas de gran calidad como “La Ciudad de Dios” –de los agustinos–, “Ciencia Tomista” –de los dominicos– y “Razón y Fe” –de los jesuitas–. Nueva religiosidad, nuevas formas de evangelización, nuevas o formas adaptadas de presentación de la perfección, con esos nuevos santos de la sociedad burguesa decimonónica: ya no eran los que recibían visiones y revelaciones a cada paso como en el barroco, eran los que respondían a las nuevas necesidades de su tiempo.

Después de haber expuesto todos estos rasgos de presencia de lo espiritual, vale la pena abrir la conceptualización de la secularización. Seguimos, de nuevo, a Manuel Revuelta²². La secularización se unió a una situación previa de sacralización y que, por tanto, se convierte en una “antinomía de dos realidades en tensión constante”. “Toda secularización –escribe Revuelta– es una transformación, un proceso de cambio en relación con las valoraciones religiosas”. Existe, pues, un peligro de configurar la historia como una sacralización que retrocedió por la acción de la secularización. Una dimensión que ha perdurado durante mucho tiempo. No obstante, este proceso de seculariza-

ción-sacralización se encuentra interrelacionado aunque tampoco conviene simplificarlo. En la secularización existen una serie de aspectos histórico-jurídicos relacionados con la incautación de los bienes eclesiásticos y con un nuevo concepto del Estado, que se declara religiosamente neutro. Puede existir una dimensión filosófico-cultural en la secularización, al considerar que la religión se oponía al nacimiento de un espíritu moderno. La secularización sociológica hablaba de un desinterés social de lo religioso, que se manifestaba en la reducción de las prácticas devocionales ó en el descenso de las vocaciones. E incluso, se ha desarrollado un aspecto teológico de la secularización al considerar, que se trata de una etapa de la llamada “historia de la salvación”, convertida en un proceso de purificación, liberando a la fe de algunas adherencias de la religión que nunca se debían haber cometido. Considerando todo esto, la secularización no sería ya un efecto negativo, que condujese al fin de la religión. Lo que ocurría es que, habitualmente, estas concesiones no se producían por libre disposición de la jerarquía y desde ahí se entienden las reacciones hostiles.

Primero llegaba la secularización de las cosas, para seguir por la secularización de las actitudes, una “desacralización de los comportamientos humanos en general”²³. Esta última no respondía a los decretos gubernativos, aunque éstos podían acelerar algunos procesos. Secularización de las actitudes que no debía ser identificada por la citada relajación de costumbres, de la moral o el incumplimiento de determinados rituales que se consideraban preceptivos. Siempre han existido llamadas desde la ortodoxia eclesiástica al descenso de niveles en estos ámbitos de actuación. Siempre se ha dicho que se vivían tiempos de relajación moral. Llamaba la atención a los legisladores de 1812, la fe firme de los españoles. La secu-

²² Manuel REVUELTA GONZÁLEZ, “La secularización de las cosas y de las actitudes y las reacciones eclesiásticas”, en *La Iglesia española en el siglo XIX. Desafíos y respuestas*, Universidad de Comillas, 2005, págs. 159-200.

²³ Manuel REVUELTA GONZÁLEZ, “La secularización de las cosas y de las actitudes y las reacciones eclesiásticas”, en *La Iglesia española en el siglo XIX. Desafíos y respuestas*, Universidad de Comillas, 2005, pág. 174.

larización de las actitudes comenzaba cuando afectaba a esas convicciones religiosas y se generalizaban los comportamientos de indiferencia. Se había empezado a alcanzar el escepticismo religioso cuando éste ya no se consideraba una excepción, se desdramatizaba y se trataba de impulsar a través de su divulgación por la propaganda o la enseñanza. La secularización de la enseñanza ha sido siempre –lo es también ahora– una de las grandes batallas de la cuestión religiosa histórica de España.

En ese comienzo de la secularización de las actitudes se ha apreciado mucho el juicio de los que venían de fuera, los viajeros, los que llegaban con una imagen espiritual preconcebida de España y no se la encontraban. Signo externo de todo ello era el abandono de importantes edificios religiosos, plasmado también en el deterioro de otro “edificio”: el de las ideas. Dentro de éste se encontraba la moral, la pérdida de respeto que al mismo tiempo era de valoración de las cuestiones religiosas y la corporización de la duda generalizada, sobre la que insistían mucho los primeros autores que representaban la secularización atea. Lo que éstos tenían de exagerado, por ejemplo el presidente Francisco Pi y Margall, era que extendían su escepticismo a toda su generación, sin que valiese matiz alguno. Frente a la ruina del cristianismo, la salvación se encontraba en la razón:

“¿Qué de extraño para una generación que ha visto, hace veinte años, arder los conventos de su patria, derribar del ara sagrada de los altares las imágenes de Dios y de los santos, levantar sobre la punta de las bayonetas las momias de los primeros mártires, hacer gala de llevar la impiedad en el espíritu, y en los labios la blasfemia? ¿para una generación que ha oído decretar en pleno parlamento la venta a pública subasta de los bienes del clero, y hoy ve aún a los ateos de aquellos tiempos viviendo ricos

y tranquilos sobre el patrimonio de la Iglesia? [...] Dejad que esa juventud, ahora escéptica, se convierta en pensadora; que balle en una escuela filosófica el modo racional de explicar sus relaciones con Dios, la humanidad y el mundo; la duda se transformará en negación; y a no dudarlo hallaréis dentro de poco rodeadas de silencio y soledad nuestras iglesias”²⁴.

Esa muestra victoriosa de la secularización, que hace Francisco Pi para toda su generación, no la comparten en la misma medida todos los republicanos y ámbitos democráticos españoles de la segunda mitad del siglo XIX. Así ocurría con la orientación que otorgaba a estos cambios Emilio Castelar, también presidente que fue de aquella efímera República: “que la religión se encienda en una fe completamente superior a todos los intereses terrenales, despertando en el hombre la idea moral por excelencia, la idea divina del derecho”. Palabras que fueron pronunciadas por este magnífico orador parlamentario en las sesiones en las que se discutía, en 1876, la libertad religiosa. Cuando se estaba discutiendo este articulado, se podían apreciar testimonios de indiferencia religiosa entre un sector notable de la masa obrera. Ésta no hallaba en la Iglesia católica, ni en ninguna confesión religiosa, una respuesta y comprensión hacia lo que eran sus verdaderos problemas: “van a una iglesia católica –responde un obrero encuadernador a la Comisión de Reformas Sociales en 1884– a oír misa, y no la entienden; porque les predicán la caridad, y ven que su patrón, que tal vez es cofrade de una asociación religiosa, les da 10 reales de jornal sabiendo que con ello no tienen lo bastante para comer [...] mi religión –continúa este testimonio– consiste en trabajar, en no hacer daño a nadie y en cumplir bien con los que cumplen conmigo; y creo que es la mejor religión, importándome poco de Moisés y otras cosas por el estilo”. En la apreciación

²⁴ Francisco PI y MARGALL, *La Reacción y la Revolución. Libro editado en 1854*, Publicaciones de la Revista Blanca, 2ª ed., Barcelona, s.a., págs. 51-52. Cit en Manuel REVUELTA GONZÁLEZ, “La secularización de las cosas y de las actitudes y las reacciones eclesiásticas”, en *La Iglesia española en el siglo XIX. Desafíos y respuestas*, Universidad de Comillas, 2005, pág. 179.

social que el magistral Fermín de Pas hacía desde lo alto, Clarín leía su pensamiento y haciéndolo, daba cuenta de esa falsa orientación que, desde la Iglesia decimonónica, se hizo de la cuestión social. Miraba a los barrios obreros a través de su catalejo desde la “cumbre” de la torre catedralicia: “Allí vivían los rebeldes; los trabajadores sucios, negros por el carbón y el hierro, amasados con sudor; los que escuchaban con la boca abierta a los energúmenos que les predicaban igualdad, federación, reparto, mil absurdos y a él [al magistral de Pas] no querían oírle cuando les hablaba de premios celestiales, de reparaciones de ultratumba. No era que allí no tuviera ninguna influencia, pero la tenía en los menos. Cierto que cuando la creencia pura, la fe católica arraigaba, era con robustas raíces, como con cadenas de hierro. Pero si moría un obrero bueno, creyente, nacían dos, tres, que ya jamás oírían hablar de resignación, de lealtad, de fe y obediencia. El magistral no se hacía ilusiones. El Campo del Sol –el barrio obrero– se les iba. Las mujeres defendían allí las últimas trincheras [...] No, aquel humo no era de incienso, subía a lo alto, pero no iba al cielo; aquellos silbidos de sátira, silbidos de látigo. Hasta aquellas chimeneas delgadas, largas, como monumentos de una idolatría, parecían parodias de las agujas de las iglesias”²⁵.

Todos ellos eran rasgos de una secularización que no solamente se plasmaba en el mundo del trabajo sino también, por los mismos problemas aparentes de adaptación, en el ámbito de la cultura, pues la cultura laica entraba en confrontación con la cultura eclesiástica oficial. Muchos intelectuales de la generación del 68, de la Restauración, de la crisis finisecular, integrados en la llamada “edad de Plata de la cultura española” (y que abarca hasta la generación del 27) se mostraron sumamente críticos con la Iglesia católica, por considerar que ésta era incapaz de adaptarse a los avances científicos, al pensamiento, a las exigencias políticas y democráticas del mundo que estaban viviendo.

Un proceso de secularización al que se reaccionó con violencia, contemplando un sector importante de católicos, con sus jerarquías a la cabeza, un programa inteligentemente diseñado de des-cristianización por sectores sociales anticlericales del ámbito político, filosófico o cultural. Los obispos, los predicadores, dijeron en repetidas ocasiones que el panorama religioso español hacía apreciar una falta de convicciones religiosas y morales en el pueblo español que se traducían, a su vez, constitucional y oficialmente, como “católico”. En ese mismo sentido es necesario interpretar aquella celebre frase de Manuel Azaña como presidente del gobierno, en un contexto temporal que se sale al que estamos estudiando en esta ocasión, cuando proclamó –con gran escándalo de muchos oídos que le escucharon– aquella sentencia de que “España había dejado de ser católica”. Era el mismo anuncio de secularización en que se resaltaba que el catolicismo español había perdido parte de su influjo político, sociológico, cultural, además de su poder económico con la incautación de sus bienes.

Esa percepción diferenciada del proceso secularizador se produjo dentro de la Iglesia católica, en medio del debate desarrollado entre católicos tradicionales y los llamados católicos liberales. Este último no era un grupo homogéneo aunque contaban con un elemento claro en su debate: la necesaria libertad de cultos. Por eso, el catolicismo liberal va a encontrar bases para su controversia en la promulgación de la encíclica “Quanta cura” (8 de diciembre de 1864); con su catálogo de errores modernos, el llamado Syllabus, en el que Pío IX recogió el espíritu de lo desarrollado por su antecesor Gregorio XVI en su encíclica “Mirari vos” (15 agosto 1832). Un segundo punto de debate, además de lo ideológico, era la dimensión temporal de la Iglesia, cuando se desarrollaba en esos años la “cuestión romana”, por la que el Papa se vio privado de su dimensión como soberano de

²⁵ Leopoldo ALAS, “CLARÍN”, *La Regenta*, edición y notas de José Luis Gómez, introducción de Sergio Beser, Planeta / Autores Hispánicos, Barcelona, 1989, pág. 30.

los Estados Pontificios, condición que como afirmaban otros sectores católicos le aseguraba su independencia. La “cuestión romana” se mezcló con los últimos tiempos del reinado de Isabel II, caracterizado por un deterioro democrático. Culminaba esa orientación “divergente” del catolicismo con la Constitución de 1869, donde se formulaba la libertad de cultos. Fueron, por tanto, los años sesenta, instantes fundamentales para la caracterización del catolicismo liberal en España.

Dentro de ese grupo, los más propios eran los que defendían la pureza de la Iglesia y las libertades individuales, mientras que había otros que se encontraban en la frontera de la heterodoxia, políticamente demócratas y republicanos. Existieron católicos liberales más avanzados que se mostraban defensores de la libertad de cultos. Se mostraron muy respetuosos con la Iglesia, aunque se terminaron alejando de ella –a veces con auténtico dolor–, afectados con algunas resoluciones de Vaticano I. Entre aquellos “librecultistas” se encontraban los krausistas como Francisco Giner de los Ríos, Gumersindo de Azcárate y Fernando de Castro. Entre las “exigencias secularizadoras fundamentales” –como indica Manuel Revuelta– se encontraban las que conducían a una emancipación del pensamiento, librándose de toda tutela inquisitorial; las que conducía a una emancipación del Estado con respecto a la Iglesia, además de un deseo de eliminar todo apoyo y actuación temporal de la Iglesia.

Naturalmente, frente a estos católicos liberales –cuya posición exigía reflexión y madurez intelectual– se encontraba el sector más tradicional, refugiado por las palabras de las jerarquías, especialmente de los obispos, que rechazaron este proceso de secularización. Condena a esta posición pero al mismo tiempo salida. Ésta se producía, no a través de una integración en la nueva sociedad, sino por una estrategia de recuperación espiritual de lo que se había perdido, especialmente en actitudes, presencias y gestos, dejando de lado las propiedades. Una premisa inicial era que la verdad

dogmática no podía ser matizada por la conciencia individual, no existiendo lugar para la libertad de pensamiento. No podían admitir que la secularización era efecto del cambio social y en la forma de vida de la nueva sociedad liberal. Ahí se encontraba el problema.

Relacionado con este proceso de secularización se hallaban las manifestaciones anticlericales. De nuevo, éstas se asociaron con la dimensión negativa de la misma, no considerando que la secularización podía servir para la “purificación de la misión y de la presencia”, en este caso, de la Iglesia. Sin embargo, en numerosas ocasiones, las medidas se tomaron “a pie forzado”, convirtiéndose en muestra de un laicismo agresivo, que impedía incluso la actividad democrática de la Iglesia dentro de la nueva sociedad que se pretendía construir. Ni secularización suponía agresividad, ni tampoco se debía confundir con laicismo, produciéndose eso sí, un retroceso del clericalismo, pues se estimulaba la reducción de su papel político, ideológico y sociológico.

En resumen, hoy somos herederos de aquella sociedad liberal, burguesa que empezaba a construir democracia. Hoy hablamos también de secularización, aunque en la Iglesia –con el Concilio Vaticano II en la mano– no existe una dimensión negativa hacia este proceso. Eso sí, a partir de los años ochenta, esa secularización positiva se ha matizado cuando se habla de descristianización y de permisividad moral, englobada además en un concepto de neopaganización. Sin embargo, hablar hoy de indiferencia y de descenso de la práctica religiosa, no significa fin de la religión, como proclamaba Pi y Margall.

7. LO EDUCATIVO Y BENEFICIAL

Precisamente, uno de los debates más polémicos de la secularización fue el correspondiente a la enseñanza. La instrucción y el fomento de la cultura habían sido elementos de atención por parte de las jerarquías eclesásticas, en su intento por

combatir lo que podía atacar a la fe, el riesgo de los errores y las influencias foráneas. Tempranamente, el obispo Juan de Cavia denunciaba el peligro de la “corrupción moral”, recordando las letras apostólicas que había escrito el papa León XII. Desde posiciones conservadoras, el obispo Lagüera manifestaba sus precauciones hacia lo que consideraba mala prensa, que debía ser sustituida por la “buena prensa” o prensa católica, que se empezaba a asociar en distintos congresos y reuniones desde los que se intentaba fomentar la lectura de las buenas publicaciones.

Educativamente, al comenzar el siglo XIX, debemos hablar de dos instituciones desde las cuales la Iglesia influía en el mundo de la formación dentro de la diócesis de Osma: la Universidad de Santa Catalina y el Seminario Diocesano, ambos en la ciudad episcopal. La primera comenzó en esta centuria su definitiva decadencia. La supresión culminaba en 1807 con la intervención de la de Oñate, siendo trasladados sus fondos bibliográficos hasta Valladolid. Después llegaría su efímera restauración en su sede original en 1814, su traslado a Soria por un curso académico en 1840, además de la utilización militar de sus instalaciones. El Seminario estaba destinado, naturalmente, a la formación de los futuros sacerdotes. Se mostraron preocupaciones, a pesar de los vaivenes, por una mejora de la preparación académica y humana de los estudiantes.

Los obispos pensaban que enseñanza y beneficencia eran campos propios de religiosos y religiosas, aun habiéndose producido un cambio en la mentalidad. Desde estas coordenadas se entienden las nuevas fundaciones realizadas durante la restauración canovista. La Constitución de 1876 proporcionaba un marco favorable, según interpretaciones, para la recuperación del poder educativo de la Iglesia, aunque al mismo tiempo se crearon interesantes ejemplos de instituciones docentes laicas. Los gobiernos conservadores pudieron conceder mayores facilidades para el establecimiento de grandes colegios de religiosos. Los libe-



Oratorio edificado en la Dehesa de los Canónigos. La desamortización no suponía la secularización de los comportamientos (Archivo García Laorden)

rales aplicaron la libertad de enseñanza controlada que existía en favor de iniciativas laicas como la Institución Libre de Enseñanza, sin que por ello, se eliminase la presencia de los educadores católicos. Los pedagogos católicos no se cruzaron de brazos y elaboraron todo un corpus doctrinal donde tampoco desdeñaron las innovaciones metodológicas de la enseñanza, aunque atacando a la escuela racionalista. Existía una clara guerra de la escuela. El problema se agudizó a partir de 1898, cuando se rompió el consenso educativo formal que existía entre liberales y conservadores. También aquella sociedad tenía planteado el problema de la asignatura de religión y planes de bachillerato como el del marqués de Pidal (de 1899), en el que se reforzaban las humanidades con las lenguas clásicas y se presentaba la religión como asignatura obligatoria durante cuatro cursos. Entonces, aquel plan de estudios era conside-

rado vaticanista. Las fuerzas hostiles a esta fuerza educativa de lo católico realizaban manifestaciones anticlericales, aunque también se pedía una organización que se intentó conseguir, en 1899, en el Congreso Católico de Burgos. Después los obispos apoyaron sus conclusiones a través de una carta colectiva, el 4 de septiembre de 1899.

Con el nuevo siglo, la enseñanza dejaría de depender del Ministerio de Fomento, creándose en 1902 el Ministerio de Instrucción Pública cuyo primer titular fue recibido con cierto recelo por los católicos. Con él, las clases de religión se transformarían en charlas y conferencias, aunque a los religiosos que daban clase les reconoció algunos derechos. En esa transición hacia el nuevo siglo, Canalejas iba a ser el nuevo látigo del anticlericalismo en el aula, apoyado incluso con el estreno de "Electra", la polémica obra de Benito Pérez Galdós. Se empezó a controlar a las congregaciones religiosas docentes y a sus colegios, con la insistencia de la escuela laica de que la enseñanza confesional negaba el necesario espíritu de libertad. En definitiva, era el encuentro entre dos concepciones: aquella que decía que había que educar desde la libertad de conciencia y aquella otra que ponía en armonía el proceso educativo con la fe religiosa. Sin embargo, siempre espíritus inquietos como el de Francisco Giner de los Ríos abrieron posibilidades de acercamiento. Ya se lo dijo al que fue el español que gobernó mundialmente la Compañía de Jesús a finales de siglo, el padre Luis Martín, "seguimos direcciones diversas, más ¿quién sabe si nos encontraremos en alguna parte?"²⁶.

Hemos hecho mención, en repetidas ocasiones, de la formación de los propios sacerdotes. En los seminarios, la intervención estatal no era necesaria, pues se contaba normalmente con uno de estos centros en cada una de las diócesis. Sus aulas eran capaces de otorgar una notable formación

humanística, además de proporcionar estudios medios a numerosos muchachos —especialmente del medio rural—, con independencia de que luego continuasen la carrera eclesiástica. En 1892 se habían fundado el Seminario de Comillas y el Colegio Español en Roma, lugares de formación de numerosos eclesiásticos que van a constituir las jerarquías de la Iglesia, además del seminario propio de los agustinos en Valladolid (para las misiones y que había superado las medidas desamortizadoras), junto con los dominicos en Salamanca y los jesuitas en Oña.

Sin embargo, la enseñanza media era el campo preferente de actuación educativa de los religiosos, frente a lo que consideraban peligro de la enseñanza laicista. En 1900 se habían establecido y habían sobrevivido 59 institutos provinciales frente a los 466 colegios privados. Los primeros contaban con 14.000 alumnos oficiales, los segundos 30.000. Donde la Iglesia no consiguió posiciones avanzadas fue en el ámbito universitario pues en Madrid fracasó el ensayo de los Estudios Católicos y habrá que esperar a los jesuitas de Deusto (en 1886) o a los agustinos de El Escorial (1893). Ambos dos fueron únicos ejemplos en este periodo de una universidad libre y católica en España.

Aparte de la lenta restauración de exclaustros y fundación de congregaciones, especialmente femeninas, se recibieron a numerosísimos religiosos expulsados desde Francia, muchos de ellos dedicados a la enseñanza, reforzando en número a los miembros de las órdenes ya existentes en España. Las cifras eran elocuentes y ello muestra que se produjo más que una recuperación. Son datos gubernamentales para 1902 en los cuales se hablaba de 10.000 religiosos varones para 535 casas, de las cuales 201 se hallaban dedicadas a la enseñanza. Las religiosas llegaban a las 40.000 en 2.699 casas, de las cuales 932 se ocupaban de labores educativas. Todavía las cifras rea-

²⁶ *Memorias del P. Luis Martín, General de la Compañía de Jesús*, ed. Por José Ramón EGILLOR, Manuel REVUELTA y Rafael María SANZ de DIEGO, t. I, 1988, p. 585.

les eran mayores porque tanto monjas dedicadas a la beneficencia, como conventos de clausura contaban con establecimientos educativos. Es más, en los años de la exclaustación, desde los obispados se advirtió a los conventos de contemplativas que una manera de encontrar una labor eficaz para los gobernantes era el establecimiento de escuelas para niñas. Así lo recomendaba, por ejemplo, el obispo de Ávila a las religiosas concepcionistas de Olmedo, pertenecientes en el siglo XIX a su diócesis.

Ya no fueron solamente escolapios y jesuitas, sino también hermanos de La Salle, maristas y salesianos, los que destacaron por su dedicación a sectores más populares, con nuevos métodos didácticos y estilos pedagógicos, siendo por ejemplo los salesianos los promotores de las escuelas profesionales. De las femeninas podríamos hablar de 110 congregaciones para 1902, desde las carmelitas de la Caridad de Joaquina Vedruna en 1826 hasta las escolapias de Paula Montal en 1829. Algunas congregaciones se especializaron, desde sus comienzos, sobre situaciones de riesgo, en hospicios e incluso, en la enseñanza a discapacitados, a la reeducación y regeneración de jóvenes —como las adoratrices, oblatas o filipenses—, ó a la formación de artesanas y obreras —como las siervas de San José—. En todo ello, no estuvo ajena la promoción educativa y profesional de la mujer.

Junto a la dimensión cuantitativa de las fundaciones, debemos unir la cualitativa del desarrollo de la mencionada pedagogía católica. Los principales autores consideraban que ésta se debía encontrar en sintonía con el humanismo, en una adecuada relación entre la fe y la ciencia, junto con el acercamiento a la cultura dentro de la formación integral de la persona. Se debía resaltar la dignidad del hombre, todo ello presidido por una adecuada vida cristiana. Los pedagogos racionalistas consideraban que esa relación entre la fe y la enseñanza la desvirtuaba, posición que era rebatida por uno de aquellos principales pedagogos, Andrés Manjón. Así, el maestro cristiano no sola-

mente debían prestar atención a la instrucción, sino muy especialmente al compromiso cristiano, sin olvidar que estos maestros eran religiosos. Francisco Giner de los Ríos no era ajeno a esa dedicación plena de los maestros religiosos. Sin embargo, la pedagogía cristiana no podía ser calificada, únicamente, de ideas y teorías, sino que contaba con un notable componente práctico. Así se manifestó en Andrés Manjón, Ramón Ruiz Amado, Pedro Poveda, Rufino Blanco ó Ángel Ayala. Tras las grandes figuras, encontramos la pedagogía más cotidiana que encontraba traducción en las Escuelas del Ave María, por ejemplo. Así pues, la educación cristiana no sólo se reducía a las aulas sino que extendía su grado de influencia a las familias, a las asociaciones religiosas juveniles, a los antiguos alumnos e incluso a toda una serie de actividades que hoy llamaríamos “extraescolares”, con el deporte, el teatro, las excursiones, en los cuales se aplicaba un deseo constante de superación. En conclusión, la gran ventaja de los colegios católicos era la dedicación de sus profesores y la gran cantidad de servicios con los que cumplían.

La beneficencia también fue objeto de reforma por parte de las Cortes de Cádiz en 1812, pasándose estas competencias a los municipios, aunque éstos encontraron serias dificultades por lo que a través de la Ley de 1822 se intentaron trasladar estas competencias a las diputaciones, con una carga de contribuciones exigidas a la Iglesia, a través de lo que se recaudaba por la bula de cruzada, y a la sociedad. Así se mantuvo hasta la Ley de 1849-1853, que aunque continuaba siendo una legislación secularizadora, ya permitía la acción de la Iglesia, sobre todo en lo referido a los niños expósitos. Ya en la Restauración canovista, en 1885-89, se hablaba de la Iglesia en su condición de “patrono” de instituciones benéficas o de participante en las juntas de beneficencia. A pesar de las dificultades de la primera mitad del XIX, la Iglesia continuó participando en acciones benéficas, no por el camino de las propiedades y de la distribución de los bienes, sino por la colabora-

ción de instituciones religiosas y seculares. Se incrementaba la participación del laicado y de la mujer, a través de las mencionadas congregaciones religiosas. La desamortización proporcionó consecuencias negativas a la beneficencia. Algunas instituciones pasaron a la propiedad y administración del Estado, como ocurrió con el Hospital de San Agustín del Burgo de Osma y su Hospicio, además del Hospital de Santa Isabel de Soria y el de Aranda de Duero²⁷. El concurso del Estado no podía ser el único, por lo que el Cabildo de Osma, a través de la Sociedad Económica de Amigos del País, organizó la llamada Junta de Caridad, con el fin de hacer llegar a los pobres la llamada sopa económica. Esa Sociedad Económica, un producto ilustrado precisamente, era presidida por el canónigo Francisco Ayuso.

Aunque en la primera mitad del siglo, el episcopado español no demostraba una conciencia hacia los problemas de la beneficencia, las directrices acerca de la cuestión social se fueron manifestando en la segunda mitad, especialmente a través de León XIII, sobre todo por lo generado en la industrialización y las desigualdades que aparecieron en las relaciones sociales de producción. Es verdad que en algunos documentos existía una conformidad excesiva en el hecho consumado de la existencia de pobres y ricos, aunque también se empezó a resaltar la necesaria justa distribución de la riqueza, la práctica de la limosna o las llamadas al excesivo lujo que demostraban los sectores privilegiados. La cuestión social se apreció en el cardenal Antolín Monescillo, con su "Pastoral sobre el pauperismo" (1868). El obispo Casañas, en 1890, consideró la necesidad de repartir lo superfluo que los ricos tenían, debiendo ejercer la beneficencia. Estas preocupaciones se canalizaron a través de la fundación y encomienda de trabajos a congregaciones religiosas de nuevo cuño, pidiendo estos prelados a los laicos que trabajasen por una sociedad más justa. Las pastorales de obispos como el de Madrid, Ciriaco

Sancha o el de Orihuela, Juan Maura y Gelabert, remarcaban estas cuestiones.

Pero sobre la crudeza de algunas "espinas" reflexionaron escritores católicos en la primera mitad del XIX, interviniendo en las polémicas y controversias que se desataron. En la segunda mitad de la centuria se llevaron estas cuestiones al campo de la literatura y el ensayo, para su denuncia. Quizás novelistas como Pereda, Ruiz de Alarcón y Fernán Caballero se refugiaron en exceso en la resignación. Otros más críticos denunciaron la falsa conducta de la burguesía como pudimos ver en Leopoldo Alas "Clarín", línea a la que se unieron Pérez Galdós o Emilia Pardo Bazán. Una crítica practicada, desde campos diferentes, por Concepción Arenal y el propio Menéndez Pelayo.

La respuesta práctica de centros de beneficencia será a través de las casas-cuna de niños expósitos en primer lugar. Dentro de los centros asistenciales de acogida de la Iglesia destacaron las Hijas de la Caridad, establecidas en España desde 1802 y que fueron haciéndose cargo de fundaciones propias, con la ayuda de los municipios o de las diputaciones, además de otras entidades o iniciativas de carácter particular. Para los ancianos serán las Hermanitas de los Ancianos Desamparados, fundadas en 1872 por iniciativa del canónigo de Huesca, Saturnino López Novoa y difundidas por Teresa de Jesús Jornet. De los enfermos se ocuparon los Camilos y los Hermanos de San Juan de Dios, dos congregaciones fundadas en el siglo XVI, además de otras femeninas como las Hermanas Hospitalarias del Sagrado Corazón, fundadas en 1881. La atención domiciliaria a enfermos la fomentaron seglares que componían las Conferencias de San Vicente de Paúl, asumida esta misión después por congregaciones religiosas. Nombres en este sentido que no pueden dejar de ser asociados al cuidado de pobres, enfermos y ancianos como el obispo Antonio María Claret, la

²⁷ Bernabé BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, "Centros de asistencia, prevención y rehabilitación social de la Iglesia en España", en ID (dir.), *Historia de la acción educadora de la Iglesia*, II, Madrid, 1997, págs. 954-994.

madre Ràfols, Soledad Torres Acosta, María Rosa Molas, María Josefa Sancho y Guerra, Ángela de la Cruz, Joaquina María de Vedruna, Enrique de Ossó, María Vicenta López Vicuña.

Fueron de notable importancia los centros de promoción social cristiana a través de Casas de Misericordia, Hospicios, Asilos, Refugios o Casas de Beneficencia. Un tercer grupo serán los centros de rehabilitación y reforma. Podríamos poner variados ejemplos, como la reeducación e integración de mujeres en la vida social llevada a cabo por la mencionada santa María Micaela del Santísimo Sacramento, que fundó en 1854 las Adoratrices; la madre Antonia María de Oviedo,

fundadora de las Oblatas del Santísimo Redentor en 1864 o el Instituto de los Ángeles Custodios en 1894.

Con todo, en el siglo XIX surgieron diversas formas de acción de la beneficencia y de la acción cristiana social que rompía con los modelos tradicionales, entre los que también se encontraban los Círculos Católicos de Obreros, los Montepíos de Piedad o Cajas de Ahorros, las Cooperativas ó Sociedades de Socorros Mutuos, ya hacia el siglo siguiente. La Iglesia, después del periodo crítico desamortizador, volvió a contar con un papel relevante en el ejercicio de la mejora de las condiciones de vida de los marginados.

