

Se acata pero no se cumple: los colegios de las Mercedarias Misioneras de Bériz como ejemplo de resistencia frente a la legislación secularizadora de la II República (1933-1936)

Men egiten zaio baina ez da betetzen; Berrizko Mesedetako Misiolarien ikastetxeen erresistentzia-adibidea II. Errepublikako (1933-1936) legeria sekularizatzailearen aurrean

It is respected but not carried out: the schools of the Mercedarias Misioneras de Bériz as an example of resistance in the face of the secularizing legislation of the Second Republic (1933-1936)

Javier Imízcoz Abecia*

RESUMEN LABURPENA ABSTRACT

El presente artículo pretende contribuir al estudio de la reacción católica en el País Vasco frente a la legislación republicana en materia educativa y religiosa a través del análisis de un caso concreto: el del Instituto de las Mercedarias Misioneras de Bériz. Asimismo, el trabajo busca dar respuestas a la incógnita de cómo pudo dicho Instituto, en el contexto desfavorable para las congregaciones religiosas experimentado durante la Segunda República, vivir su etapa de mayor expansión misional y educativa, poniendo el foco en las dinámicas sociales y en las tácticas de camuflaje que lo hicieron posible.

Hezkuntza- eta erlijio-arloan legeria errepublikarraren aurka Euskal Herrian izandako erreakzio katolikoaren azterketarako lagungarria izan nahi du artikulu honek, kasu konkretu baten bidez: Berrizko Mesedetako Misiolarien Institutuaren kasua. Era berean, lanak erantzunak eman nahi dizkio, argitzeko nola lortu ote zuen institutu horrek, Bigarren Errepublikan kongregazio erlijiosoentzat aurkakoa izan zen testuinguruan, misio- eta hezkuntza-arloko bere zabalkunde-etaparik handiena izatea, dinamika sozialak eta hori ahalbidetu zuten kamuflaje-teknikak azpimarratuta.

This article aims to contribute to the study of the Catholic reaction in the Basque Country against Republican legislation in educational and religious matters through analysis of a specific case: that of the Instituto de las Mercedarias Misioneras de Bériz. Likewise, the study seeks to provide answers to the question of how this institution could, in the unfavorable context for religious congregations experienced during the Second Republic, experience its greatest period of missionary and educational expansion, focusing on social dynamics and camouflage tactics that helped make it possible.

PALABRAS CLAVE GAKO-HITZAK KEY WORDS

Segunda República; cuestión educativa; reacción católica; País Vasco; órdenes religiosas.

Bigarren Errepublika; hezkuntza-gaia; erreakzio katolikoa; Euskal Herria; ordena erlijiosoa.

Second Spanish Republic; educational issue; Catholic reaction; Basque Country; religious orders.

* Universidad del País Vasco/
Euskal Herriko Unibertsitatea
UPV/EHU
javierimizcozabecia@gmail.com

Fecha de recepción/Harrera data: 30-01-2020
Fecha de aceptación/Onartze data: 12-04-2020

1. INTRODUCCIÓN: DE LA REVOLUCIÓN "DESDE ARRIBA" EN MATERIA RELIGIOSA Y SUS EFECTOS

La aprobación de la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas el 17 de mayo de 1933 representó el broche de oro a la legislación secularizadora del primer bienio de la Segunda República española, el republicanismo-socialista¹. Desde el final de la Monarquía en abril de 1931, el pensamiento republicano dominante, heredero del racionalismo y del laicismo propios de la Ilustración y fuertemente influido por el proceso “laicizador” desarrollado en la Francia de la III República, hizo de la cuestión religiosa uno de los pilares fundamentales de su política². Entendiendo la secularización como un elemento indispensable para el progreso y la modernización del país, tanto el Gobierno provisional de Alcalá-Zamora –de manera más contenida– como el Gobierno posterior encabezado por Azaña –de manera más contundente–, pusieron en marcha una obra legislativa dirigida a hacer de España un Estado laico y a acabar con la influencia y el control que la Iglesia venía ejerciendo sobre la sociedad.

En este sentido, la postura de la coalición liderada por Azaña desde octubre de 1931 con respecto a la relación Iglesia-Estado quedó reflejada en las palabras de Félix Gordón Ordás, diputado por el Partido Republicano Radical Socialista, quien, con ocasión del debate parlamentario en torno a la Constitución de 1931, declaraba: “El Estado libre no puede existir mientras no logre sacar de él otro Estado que lo gobierne y dirija, y este Estado es la Iglesia; la Iglesia en cuanto significa la base fundamental del poder, de la familia, de la propiedad y de la enseñanza”³. Con la finalidad, por tanto, de “liberar al Estado”, ya desde las primeras semanas de vida de la República se vino produciendo un continuo goteo de medidas secularizadoras, como la promulgación de la libertad de cultos el mismo día de la proclamación del nuevo régimen, la supresión de la asistencia obligatoria a actos religiosos en cárceles y cuarteles el 19 de abril o la abolición de la obligatoriedad de la enseñanza religiosa en las escuelas el 6 de mayo⁴. No obstante, este goteo inicial se convirtió en un auténtico torrente una vez quedó aprobada la nueva Constitución y constituido el nuevo Gobierno de Azaña en diciembre de 1931.

La Constitución republicana, aprobada con el respaldo de todos los parlamentarios salvo de los ochenta y uno pertenecientes al Partido

1 Manuel Álvarez Tardío: *Anticlericalismo y libertad de conciencia. Política y religión en la Segunda República Española*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002. Denominada comúnmente “Ley de Congregaciones”.

2 Mónica Moreno Seco: “La política religiosa y la educación laica en la Segunda República”, *Pasado y Memoria*, 2, 2003, p. 83.

3 Julio de la Cueva Merino: “El anticlericalismo en la Segunda República y la Guerra Civil”, en Emilio La Parra López y Manuel Suárez Cortina (eds.): *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, p. 235.

4 *Ibid.*, pp. 215-225. Debía existir un deseo expreso de los padres de que sus hijos recibiesen una formación confesional. Dicho decreto también incluía la retirada de los símbolos religiosos de las aulas donde hubiese niños cuyos padres no desearan que estos recibiesen ese tipo de formación.

Agrario Español y a la coalición católico-fuerista vasco-navarra, establecía la aconfesionalidad del Estado, lo que invalidaba *de facto* el Concordato firmado con el Vaticano en 1851 y rompía el curso de las relaciones Iglesia-Estado tal y como se habían venido desarrollando hasta entonces⁵. No obstante, las disposiciones que en la práctica más directamente afectaron a la posición de la Iglesia se encontraban en los artículos 26 y 27. El primero de ellos disponía la supresión de la dotación de culto y clero con la que el Estado había contribuido al mantenimiento de la Iglesia desde 1849⁶, establecía la expulsión de los jesuitas por estar sujetos a un voto de obediencia “a una autoridad distinta de la legítima del Estado” (el Papa) y se anunciaba la nacionalización de todos sus bienes. Las demás órdenes religiosas, por su parte, serían reguladas por una nueva ley que, desarrollando lo dispuesto en el propio artículo 26, prohibiría a éstas “ejercer la industria, el comercio o la enseñanza” y las sometería a “las leyes tributarias del país”. El segundo, apuntalaba la supeditación del poder religioso al civil al otorgar la jurisdicción de todos los cementerios a los ayuntamientos y al fijar la obligatoriedad de solicitar una autorización a la institución correspondiente en cada caso para poder celebrar cualquier manifestación religiosa en la vía pública.

Una vez aprobada la Carta Magna, toda la legislación republicana en materia religiosa durante el primer bienio consistió en la promulgación de leyes que desarrollaban lo dispuesto en su articulado y que perseguían hacer efectivas la aconfesionalidad del Estado y la asunción por parte de éste de todas las funciones desempeñadas por la Iglesia hasta entonces⁷. Así, el decreto del 23 de enero de 1932 expulsaba de facto a los jesuitas y disponía la incautación de todos sus bienes, el del 30 de enero ponía los cementerios bajo la tutela de los ayuntamientos, el 2 de febrero se aprobaba la Ley del divorcio y, como hemos apuntado al comienzo, el 17 de mayo del año siguiente ocurría lo mismo con la Ley de Congregaciones, que definía el nuevo estatus legal de las órdenes religiosas.

La ley hacía efectiva la supresión de la dotación de culto y clero, nacionalizaba parte del patrimonio de la Iglesia –aunque en la mayoría de los casos se mantuvo a su disposición–, restringía el derecho a la propiedad y al desarrollo de actividades económicas a las órdenes religiosas y, sobre todo, les prohibía continuar ejerciendo la enseñanza, anunciando el cierre de todos los colegios regentados por religiosos para el 31 de diciembre de 1933⁸. Dicha ley supuso un auténtico *shock*

5 El artículo tercero declaraba: “El Estado español no tiene religión oficial”.

6 Sobre la Ley de dotación de culto y clero de 1849, véase Pedro Díaz Marín: *Política de Estado: los discursos de la Corona durante la Década moderada (1844-1854)*, Alicante, Publicacions de la Universitat d’Alacant, 2018, p. 244.

7 Julio Gil Pecharrómán: *La Segunda República: esperanzas y frustraciones*, Madrid, Historia 16, 1997, p. 40.

8 Miguel Ángel Giménez Martínez: “La cuestión religiosa como factor de conflictividad

para el conjunto del clero y para la mayoría de los fieles católicos y, a resultas de su aprobación, la tensión entre la Iglesia y el Gobierno y entre los sectores clericales y anticlericales de la sociedad alcanzó cotas desconocidas hasta entonces, con excepción tal vez de los meses durante los que se desarrolló el debate constitucional⁹.

De este modo, la legislación republicana en materia religiosa del primer bienio contribuyó a ahondar la división entre aquellos españoles que la recibieron con entusiasmo y aquellos que la sintieron como una agresión directa a sus creencias y a su forma de vida, convirtiendo la cuestión religiosa en el principal terreno de confrontación política y social durante el resto del periodo republicano¹⁰. Los límites entre lo político y lo religioso se fueron difuminando progresivamente: lo político se volvió religioso y lo religioso político. En este sentido, el historiador Julián Casanova ha afirmado que “en ningún sitio (...) la lucha entre la Iglesia católica y los diferentes proyectos socialistas, entre clericalismo y anticlericalismo, fue tan aguda como en la sociedad española de los años treinta”¹¹.

La reacción católica ante la legislación del bienio republicano-socialista, percibida como indudablemente anticlerical, no tardó en producirse. Ésta partió de tres ámbitos estrechamente conectados entre sí: desde el propio Papa Pío XI, quien se manifestó sobre la cuestión en su encíclica *Dilectissima Nobis*, y desde una amplia mayoría del clero español; desde los partidos políticos que se erigieron en defensores de la fe, algunos de nuevo cuño como Acción Popular -germen de la CEDA- y otros que experimentaron un repunte durante los años treinta como la Comunión Tradicionalista; y desde el asociacionismo católico de base, representado en todo el país por cientos de asociaciones entre las que destacaron, por su actividad y su elevado número de miembros, Acción Católica (AC) y la Asociación Católica de Propagandistas (ACdP). Dicha reacción, sin embargo, no se produjo con la misma intensidad en todas las regiones del país, sino que fue en el mundo rural y en las pequeñas capitales de provincia, lugares en los que la religión continuaba desempeñando un papel central en la vida cotidiana y en los que la práctica religiosa seguía estando sólidamente asentada, donde adquirió un mayor protagonismo, acentuándose todavía más en el Norte de la Península¹².

política durante la Segunda República”, *Cahiers de civilisation espagnole contemporaine*, 16, 2016 (<http://journals.openedition.org/ccec/6121>, 10 de diciembre de 2019). Los de Segunda Enseñanza para el 1 de octubre y los de Primera Enseñanza para el 31 de diciembre. Estos serían sustituidos por escuelas públicas.

9 Antonio Rivera y Santiago de Pablo: *Profetas del pasado: las derechas en Álava*, Vitoria-Gasteiz, Ikusager Ediciones, 2014, p. 396.

10 Julián Casanova: *República y guerra civil* (vol. 8), en Josep Fontana y Ramón Villares (dirs.): *Historia de España*, Barcelona, Crítica y Marcial Pons, 2007, pp. 84-85.

11 *Ibid.*, p. 75.

12 Mónica Moreno Seco: *op. cit.*, pp. 98-99.

Álava, por aquel entonces, formaba parte de ese mundo. Se trataba de una región eminentemente agrícola con una alta tasa de población rural, escorada políticamente a la derecha con respecto al conjunto del panorama español y definida por el intenso arraigo del tradicionalismo y por la estrecha vinculación de la mayoría de sus habitantes con la Iglesia católica y su doctrina¹³. De hecho, “Vitoria fue una de las pocas capitales de provincia en las que no triunfó el bloque republicano-socialista en abril de 1931”¹⁴, obteniendo dieciséis concejales los partidos monárquicos y quince los antimonárquicos¹⁵. Otra muestra de la inclinación conservadora del territorio alavés fue la hegemonía que Hermandad Alavesa, partido liderado por el bilbaíno José Luis Oriol, tuvo en la provincia a partir de su fundación en junio de 1931. Esta formación, cuyo ideario quedó explicitado en su lema “Religión-Fueros-Familia-Orden-Trabajo-Propiedad”¹⁶, obtuvo sendas victorias en las elecciones generales de 1933 y en las de 1936 una vez se hubo integrado en la Comunión Tradicionalista¹⁷.

Mientras tanto, la capital alavesa seguía siendo una pequeña ciudad de provincias que durante la Segunda República rondaba los 45.000 habitantes¹⁸. Una ciudad con poca industria, en la que predominaba el sector servicios y en la que, como resultado, los grandes capitalistas brillaron por su ausencia y las clases populares y trabajadoras tuvieron un protagonismo escaso en relación con el panorama que se había empezado a dibujar en las grandes ciudades del país. La sociología vitoriana, por tanto, continuó dominada durante el periodo republicano por “el fuerte peso de las clases medias y de la pequeña y mediana burguesía” que, por lo general, mostraban una actitud conservadora y reacia a los cambios¹⁹. Esta pequeña y mediana burguesía provinciana, junto a los descendientes de las familias de la nobleza tradicional, conformaba una élite local que tenía en sus manos la mayoría de los resortes del poder de la ciudad. Esta élite se caracterizaba, además, por mantener unos estrechos vínculos entre sí y por mostrarse generalmente cohesionada frente a los desafíos y amenazas que llegaban tanto del exterior como

2. ENTRE LA LEY Y LA PRÁCTICA: LA REACCIÓN CATÓLICA FRENTE A LA LEGISLACIÓN REPUBLICANA EN ÁLAVA

13 Antonio Rivera y Santiago de Pablo: *op. cit.*, p. 349.

14 *Ibid.* De las cuarenta y ocho capitales de provincia en las que se votó el 14 de abril, los monárquicos obtuvieron la victoria en tan sólo nueve: Vitoria, Pamplona, Burgos, Soria, Ávila, Lugo, Orense, Cádiz y Palma de Mallorca.

15 José María de Hoyos y Vinent: *Mi testimonio*, Madrid, Afrodisio Aguado, 1962.

16 Antonio Rivera y Santiago de Pablo: *op. cit.*, p. 354.

17 En las primeras alcanzó un 52% de los votos (20.178 electores) y en las segundas un 37'1% (16.020 electores). Véase José Luis de la Granja: *Nacionalismo y II República en el País Vasco: Estatutos de autonomía, partidos y elecciones. Historia de Acción Nacionalista Vasca (1930-1936)*, Madrid, Siglo XXI, 2008, pp. 386-387, 452-453 y 593-594.

18 Según los datos manejados por Antonio Rivera, la ciudad pasó de contar 40.641 habitantes en 1930 a 49.752 en 1940. Antonio Rivera: *La ciudad levítica: continuidad y cambio en una ciudad del interior (Vitoria, 1876-1936)*, Vitoria-Gasteiz, Diputación Foral de Álava, 1992, p. 431.

19 *Ibid.*, p. 421.

de aquellos que surgían en el seno de la propia ciudad. En el fondo, dicha élite no había estado compuesta tradicionalmente más que por un puñado amplio de familias, entre las que destacaban apellidos como Verástegui, Ajuria, Ortiz de Zárate, Aldama, Ruiz de Gauna, Anitua, López de Uralde, Salazar o Varona, entre otros²⁰.

El estudio de este entramado familiar constitutivo de la élite local resulta decisivo a la hora de comprender la rápida y contundente reacción orquestada en Vitoria ante los cambios promovidos por el Gobierno de Azaña durante el primer bienio republicano, sobre todo en materia religiosa. Numerosos miembros de estas familias, algunos de los cuales habían votado en favor de la República poco tiempo atrás, percibieron la legislación secularizadora puesta en marcha por la coalición republicano-socialista como un atentado contra la Iglesia, contra el modelo familiar y matrimonial que ésta defendía y contra la libertad para educar a sus hijos en su misma fe²¹.

Como ha mostrado Santiago de Pablo para el contexto vasco, la legislación republicana en materia religiosa constituyó, sin embargo, uno de los casos de la Historia en los que las transformaciones políticas impulsadas “desde arriba” no son acompañadas por importantes sectores de la sociedad, produciendo escasos resultados en la práctica e, incluso, añadiríamos, dando lugar a resultados contrarios a los esperados²². Así, un año después de la legalización del divorcio no se había tramitado en Vitoria “ni una sola demanda de separación matrimonial”, apenas se celebraron bodas por lo civil y en 1932 “sólo un 5’59% de los alaveses dejaron de cumplir el precepto pascual”²³.

No provocando apenas modificaciones en el modelo matrimonial y familiar católico asumido por la mayoría de los alaveses, la legislación del primer bienio sí levantó ampollas en el terreno educativo. Es aquí donde se disputaba el devenir de las futuras generaciones y, por tanto, donde se libraba la pugna decisiva por el modelo futuro de sociedad y de Estado. El Gobierno republicano-socialista, por un lado, interpretaba la educación como un derecho que debía ser igual para todos los niños independientemente de su origen o de sus creencias religiosas, considerándola el auténtico motor del progreso nacional. Por otro, la

20 Antonio Rivera y Santiago de Pablo: *op. cit.*, p. 11. Algunos incluidos por mí por guardar una especial relevancia para el objeto de análisis del artículo.

21 Lo segundo como resultado de la Ley del divorcio y de la legalización del matrimonio civil, disposiciones éstas que buscaban poner fin al control que la Iglesia había venido ejerciendo sobre el ámbito privado y familiar. Véase Inmaculada Blasco Herranz: *Paradojas de la ortodoxia. Política de masas y militancia católica femenina en España (1919-1939)*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2003, p. 209.

22 Santiago de Pablo, Joseba Goñi Galarraga y Virginia López de Maturana: *La Diócesis de Vitoria: 150 años de historia (1862-2012)*, Vitoria-Gasteiz, Editorial ESET, 2013, p. 263.

23 *Ibid.*, pp. 263-265.

Iglesia y los padres de familia católicos hicieron del derecho a educar a sus hijos en su propia fe su principal estandarte, sin prohibiciones ni imposiciones. Se enfrentaban, en consecuencia, dos concepciones de la educación difícilmente conciliables.

La Iglesia, como es comprensible, no iba a renunciar a impartir una educación religiosa de la que dependía en buena medida su propia supervivencia. La publicación de la encíclica *Divini Illius Magistri* por el Papa Pío XI en 1929, consagrada por entero a la educación cristiana de la juventud, afirmaba que “no puede existir educación completa y perfecta si la educación no es cristiana”²⁴ y hacía hincapié en que el papel de *mater et magistra* de la Iglesia le había sido encomendado directamente por Dios y que, por tanto, era un deber irrenunciable para la misma:

El mismo Dios ha hecho a la Iglesia partícipe del divino magisterio y, por beneficio divino, inmune del error; por lo cual es maestra, suprema y segurísima, de los hombres y lleva en sí misma arraigado el derecho inviolable a la libertad de magisterio. (...) Así, por necesaria consecuencia, la Iglesia es independiente de cualquier potestad terrena²⁵.

Estas ideas, completamente opuestas a la concepción educativa del primer bienio, sirvieron de guía al conjunto del clero español durante el periodo republicano. En este sentido, a pesar del acatamiento de la recién constituida República por parte del obispo de la diócesis vasca Mateo Múgica, escenificado por la circular con la que el 21 de abril de 1931 exhortaba a todos los católicos vascos a mantener una “respetuosa sumisión a los poderes constituidos”²⁶, pronto comenzaría a hacerse notar la campaña en defensa de la enseñanza religiosa puesta en marcha por el asociacionismo católico y por la propia diócesis.

De este modo, las numerosas asociaciones aglutinadas en torno a Acción Católica que, auspiciada en el País Vasco por Múgica a instancias del propio Pío XI²⁷, actuaba como una organización paraguas, experimentaron un repunte en su actividad y en su presencia en la sociedad alavesa a medida que la legislación secularizadora se fue desarrollando.

24 Pío XI: *Divini Illius Magistri*, 31 de diciembre de 1929 (https://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_31121929_divini-illius-magistri.html, 11 de diciembre de 2019)

25 *Ibid.*

26 Antonio Rivera y Santiago de Pablo: *op. cit.*, p. 376.

27 Santiago de Pablo, Joseba Goñi Galarraga y Virginia López de Maturana: *op. cit.*, p. 267. Acción Católica, fundada en 1922, actuaba como una organización paraguas destinada a coordinar “diversas asociaciones y actividades” con el fin de “instaurar el reino de Cristo en la sociedad y de combatir la influencia del laicismo”, evitando al mismo tiempo su presencia en el campo político. Para el caso español véase especialmente Feliciano Montero García (coord.): *La Acción Católica en la II República*, Alcalá de Henares, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2008.

Destacaron, por un lado, las Juntas parroquiales de la propia AC, decididamente impulsadas por el obispo Múgica desde su llegada a la diócesis vasca, y, por otro, las agrupaciones sectoriales como Acción Católica de la Mujer (ACM)²⁸, la Asociación Católica de Padres de Familia o las Juventudes Católicas, que cobraron un nuevo protagonismo²⁹. La Asociación Católica de Padres de Familia de Álava, por ejemplo, pasó de tener 350 socios tras su fundación en 1930 a contar con más de 4.000 miembros distribuidos por toda la provincia³⁰. Por otra parte, además de las asociaciones más estrechamente vinculadas a la AC, también cabe mencionar otras como la Adoración Nocturna, la Congregación de Hijas de María, con más de 4.000 inscritas tan sólo en Vitoria, la Unión de Damas Católicas o las Congregaciones Marianas, que tuvieron también una influencia considerable en el marco del asociacionismo católico alavés³¹.

Reactivados el tradicionalismo y el catolicismo alavés, la victoria de la Comunión Tradicionalista en la provincia y de las derechas en el conjunto del país en las elecciones generales de 1933 marcaron el final de la presidencia de Azaña y el inicio del bienio radical-cedista. Los numerosos gobiernos que se sucedieron a lo largo de los dos años siguientes representaron un auténtico freno para el proyecto secularizador emprendido en la etapa anterior. Para ello, trataron de suavizar en la medida de lo posible las consecuencias de la aplicación de la legislación social-azañista, por lo que se toleraron de nuevo las expresiones religiosas en la vía pública, se devolvieron parte de los bienes incautados a los jesuitas y, sobre todo, se prorrogaron los plazos dispuestos por la Ley de Congregaciones para la completa sustitución de la enseñanza ofrecida por las órdenes religiosas, adoptando una actitud laxa con respecto al control de los colegios católicos³².

El obispo Múgica, por su parte, ya había dejado claro su rechazo a la legislación educativa republicana en una carta pastoral dedicada a impulsar las escuelas católicas hecha pública en octubre de 1932. En la línea de *Divini Illius Magistri*, el prelado vasco denunciaba “la escuela sin Dios” y consideraba que no se podía “prescindir de la religión al

28 Sobre la intensa movilización femenina generada por lo que muchas mujeres católicas percibieron como un ataque a sus derechos como mujeres, madres y esposas, véase Inmaculada Blasco Herranz: *op. cit.*, pp. 208-223.

29 Santiago de Pablo, Joseba Goñi Galarraga y Virginia López de Maturana: *op. cit.*, pp. 267-269.

30 *Ibid.*, p. 269.

31 *Ibid.*, p. 267.

32 Nigel Townson: “¿Vendidos al clericalismo? La política religiosa de los radicales en el segundo bienio, 1933-1935”, en Feliciano Montero García y Julio de la Cueva Merino (eds.): *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, Alcalá de Henares, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2009, pp. 79-90.

tratar de instruir y educar al niño, al joven, al hombre racional”³³. Más adelante, se sumó al conjunto de la jerarquía católica en la declaración colectiva del 25 de mayo de 1933, en la que obispos y cardenales españoles rechazaban frontalmente la Ley de Congregaciones aprobada unos días antes³⁴.

La jerarquía católica recomendó adoptar “una actitud hostil, de lucha” y estableció unas “normas de obligado cumplimiento” para los fieles ante la nueva situación³⁵. Estas “normas para la defensa de la educación católica”, de la que se hizo eco buena parte de la prensa confesional, incluían, entre otras cuestiones, la obligatoriedad para los padres católicos de “mandar a sus hijos únicamente a las escuelas católicas”, el deber de “inspeccionar por sí mismos (...) los libros que se ponen en manos de sus hijos y las doctrinas que se les inculcan”, la responsabilidad de “apartarlos del trato y amistad de los compañeros escolares que puedan poner en peligro su fe” y el imperativo de “prestar auxilio moral y material a la fundación y sostenimiento de escuelas católicas”, lo que, en palabras de la historiadora Inmaculada Blasco, constituía todo un manual de instrucciones “para una guerra escolar”³⁶.

Desde Roma, Pío XI tampoco tardó en expresar abiertamente su desagrado ante el rumbo secularizador emprendido por el Gobierno del primer bienio. En la encíclica *Dilectissima Nobis*, publicada el 3 de junio de 1933 –apenas unas semanas después de la aprobación de Ley de Congregaciones– y consagrada íntegramente a denunciar la “injusta situación creada a la Iglesia católica en España”, el Pontífice se dirigía “a los obispos, al clero y a todo el pueblo de España” afirmando con duras palabras:

Mas ahora no podemos menos de levantar de nuevo nuestra voz contra la ley, recientemente aprobada, referente a las Confesiones y Congregaciones Religiosas, ya que ésta constituye una nueva y más grave ofensa, no sólo a la religión y a la Iglesia, sino también a los decantados principios de libertad civil, sobre los cuales declara basarse el nuevo régimen español³⁷.

Los católicos de base, muchos de los cuales formaban parte de las asociaciones católicas antes mencionadas, hicieron suyas las palabras y las recomendaciones del clero español y del propio Papa y enviaron

33 Santiago de Pablo, Joseba Goñi Galarraga y Virginia López de Maturana: *op. cit.*, p. 317.

34 Inmaculada Blasco Herranz: *op. cit.*, p. 219.

35 Maitane Ostolaza Esnal: “La guerra escolar y la movilización de los católicos en la II República”, en Feliciano Montero García y Julio de la Cueva Merino (eds.): *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, Alcalá de Henares, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2009, p. 336.

36 Inmaculada Blasco Herranz: *op. cit.*, pp. 219-221.

37 Pío XI: *Dilectissima Nobis*, 3 de junio de 1933 (http://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19330603_dilectissima-nobis.html, 11 de diciembre de 2019)

a sus hijos a colegios católicos, sosteniéndolos “moral y materialmente” e, incluso, un buen número de ellos se involucraron políticamente en la defensa de la religión católica³⁸. En este sentido, en palabras del historiador Manuel Álvarez Tardío, “con motivo de la protesta por la nueva ley, la movilización de los católicos alcanzó una cota altísima; no hubo día entre febrero y marzo de 1933 que no se hiciera público un manifiesto o que no se produjera una manifestación en algún rincón del país”³⁹.

Entre las actividades en favor del “sostenimiento moral” de las escuelas católicas desempeñadas por los padres católicos y por las asociaciones que estos integraban destacó su papel como intermediarios y testaferros de éstas, asumiendo *de iure* la titularidad de numerosos centros regidos por órdenes religiosas y dando así continuidad a la labor educativa llevada a cabo por las mismas⁴⁰. A fin de cuentas, mientras no figurasen oficialmente bajo la dirección y el control de congregaciones religiosas, las escuelas privadas no eran ilegales y en ellas se podía impartir una formación católica en caso de estar de acuerdo en ello padres y profesores⁴¹. Este fenómeno se reprodujo en la capital alavesa donde, como en muchas otras localidades españolas, los colegios religiosos pasaron a tener titulares laicos y a adoptar nombres más seculares o, directamente, sin ninguna connotación religiosa. Así, Ursulinas pasó a llamarse “Excelsior Alavés”, Marianistas fue rebautizado como “Colegio Minerva” y Corazonistas mudó en “Colegio Francisco de Vitoria”⁴². En estos centros, los religiosos continuaron dando clase como hasta entonces, pero contratados a título individual como profesores y, ocasionalmente, también fueron contratados enseñantes laicos con el fin de tener los papeles en regla y de guardar las apariencias⁴³.

38 Adolfo Carratalá: “Voces católicas y propaganda movilizadora ante la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas”, *Historia y Comunicación Social*, vol. 19, marzo de 2014, p. 292.

39 Manuel Álvarez Tardío: “La revolución de las conciencias. Política y secularización en el primer bienio, 1931-1933”, en Feliciano Montero García y Julio de la Cueva Merino (eds.): *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, Alcalá de Henares, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2009, p. 68.

40 Héctor Vicente Sánchez: “La secularización de la Enseñanza Primaria durante la Segunda República”, *Historia de la Educación*, 36, 2017, pp. 310-312.

41 Itziar Rekalde: *Escuela, educación e infancia durante la Guerra Civil en Euskadi*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2001, p. 313.

42 Santiago de Pablo, Joseba Goñi Galarraga y Virginia López de Maturana: *op. cit.*, p. 317.

43 Este método, denominado “autosustitución” por el político y periodista Luis Bello, fue común a muchas localidades españolas y consistió, en palabras de Héctor Vicente Sánchez, en “agrupar a los padres de alumnos en torno a una persona de reconocida solvencia moral mediante escritura pública (...) y presentando sus documentos ante el gobernador civil”. En Héctor Vicente Sánchez: *op. cit.* p. 310.

La reacción católica ante la nueva legislación educativa no fue exclusivamente defensiva o de resistencia. Al contrario de lo esperado, las leyes aprobadas entre 1931 y 1933 motivaron una participación del laicado nunca antes vista en la Diócesis de Vitoria, diócesis en la que, bajo la égida del obispo Múgica, se inició una auténtica campaña de recatolización de la sociedad vasca mediante, entre otros elementos, la apertura de nuevas escuelas confesionales camufladas y de nuevas escuelas parroquiales⁴⁴. El prelado guipuzcoano ya había sentado las bases de dicha campaña en su pastoral de octubre de 1932, en la que defendía que el modelo a seguir en materia de educación religiosa era el de las escuelas parroquiales. Su deseo era que hubiese “una escuela católica al lado de cada campanario”. Asimismo, disponía que todas estas escuelas, así como los colegios confesionales, se situasen bajo la dirección de una Comisión Diocesana que actuaría como órgano rector⁴⁵. El propio boletín de la diócesis incluía, en este sentido, un “reglamento de creación y funcionamiento de las escuelas católicas” y se preveía, además, la creación de una Caja de Escuelas Católicas para sostener económicamente todo el proyecto⁴⁶.

Gracias a este impulso catolizador, en octubre de 1933 se fundó la Obra Diocesana de Escuelas Católicas y en mayo de 1934 se inauguraron las Escuelas Monseñor Múgica en las afueras de Vitoria⁴⁷. No obstante, lo que en la capital alavesa fue posible gracias, en buena medida, a la contribución de la élite local y de parte de las clases medias, en el resto de la provincia resultó impracticable debido al menor poder adquisitivo de sus habitantes y a la mayor dispersión poblacional⁴⁸.

La llegada de las Mercedarias Misioneras de Bériz a Vitoria en septiembre de 1935 y la apertura del Colegio Vera-Cruz un mes después se inscriben plenamente en esta lógica de resistencia y reacción frente a la legislación republicana en materia educativa, pero no exclusivamente. Unida a la defensa de la educación católica y al impulso recatolizador promovido desde la diócesis vasca se encontraba una segunda dimensión: la misional.

El espíritu misionero que había recorrido Europa a lo largo del siglo XIX, resultado, en gran medida, de los nuevos descubrimientos geográficos de la centuria y del cada vez mayor contacto con otros pueblos y culturas –frecuentemente bajo formas de dominación y explotación– acabó prendiendo con intensidad también en España en las primeras

3. SOLIDARIDADES CATÓLICAS EN LA TORMENTA: LA EXPANSIÓN DEL INSTITUTO MISIONERO DE BÉRIZ

44 Santiago de Pablo, Joseba Goñi Galarraga y Virginia López de Maturana: *op. cit.*, p. 317.

45 *Ibid.*

46 *Ibid.*

47 *Ibid.*, p. 318. Edificio ubicado en la calle Portal de Castilla, actualmente sede de Comisiones Obreras en Álava.

48 *Ibid.*

décadas del siglo XX⁴⁹. La vocación universal del credo católico, que declara perseguir la salvación de todas las almas, y el deber de ayudar a los “más pobres y abandonados del universo”, condujeron a numerosas órdenes a adoptar una dimensión misional, llegando incluso a refundarse. Éste fue el caso del convento que la Orden de la Merced tenía en Bériz (Vizcaya), que pasó de ser un convento de clausura más de la congregación a abrirse al mundo con el nuevo rostro de un instituto misionero, el Instituto de las Mercedarias Misioneras de Bériz, tras la transformación impulsada desde dentro a lo largo de la década de 1920 por Margarita López de Maturana, su fundadora⁵⁰. Precisamente, el mismo año de 1926 en que las Mercedarias de Bériz obtenían desde Roma el permiso para abandonar la clausura y fundar misiones⁵¹, Mateo Múgica era nombrado presidente de la Unión Misional del Clero (UMC) para toda España⁵², lo que contribuyó a reforzar la ya íntima conexión misional existente entre el Instituto y la Diócesis de Vitoria forjada años antes del inicio de la etapa republicana⁵³.

No obstante, más allá de la responsabilidad misional que su cargo le exigía, Múgica mostró un especial interés por impulsar las misiones del clero vasco desde su posición al frente de la Diócesis de Vitoria, para lo que trató de aglutinar y dirigir toda la “acción misional” vasca a través del Secretariado Diocesano de Misiones, al frente del cual situó a Antonio Eiguren⁵⁴. Este empeño se hizo evidente, además, en la implantación de los estudios misionales en el Seminario de Vitoria a través de la asignatura de Misionología, impartida por José Ariztimuño desde 1928; en el propósito de que “cada parroquia tuviera su Comisión pro misiones”⁵⁵ y en el hecho de que, de los 16.000 asociados a la UMC en

49 Fidel González-Fernández: “Historia contemporánea de la Iglesia en África”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 5, 1996, pp. 211-212.

50 Véase Teresa Postigo e Isabel Ávila (eds.): *Margarita María López de Maturana: el porqué de una transformación*, Madrid, Impresos Izquierdo, 2006.

51 *Ibid.*, p. 54.

52 Santiago de Pablo, Joseba Goñi Galarraga y Virginia López de Maturana: *op. cit.*, p. 260.

53 De entre los actores que más influyeron en la transformación del convento mercedario de Bériz, cabe destacar la figura de José Zameza, teólogo y misionólogo vizcaíno, quien mantuvo una estrecha relación con Margarita López de Maturana durante toda la década de 1920 y quien fue el principal orientador de las misiones encabezadas por ésta desde 1926. Teresa Postigo e Isabel Ávila (eds.): *op. cit.* Sobre José Zameza véase Xabier Lasalle: “José Zameza”, *Enciclopedia Auñamendi* (<http://aunamendi.eusko-ikaskuntza.eus/fr/zameza-jose/ar-145818/citation/>), 16 de diciembre de 2019)

54 *Ibid.*, pp. 291-292. Probablemente, Ángel Sagarminaga, acompañado, entre otros, por Eiguren, Ariztimuño, Zameza, Zunzunegui, Lazcano, Barandiarán, Goiburua o Pedro Anitua, del que hablaremos después, fuera el principal impulsor de las misiones diocesanas desde el Seminario de Vitoria. Su discurso de inauguración del curso seminario pronunciado el 1 de octubre de 1919 es considerado como uno de los acontecimientos fundacionales del movimiento misional de la diócesis.

55 Javier Sánchez Erauskin: “Vitoria, capital misionera de la Hispanidad (1936-1945)”, *Sancho el Sabio*, 4, 1994, p. 288.

toda España, 1.400 fueran vascos⁵⁶. Como resultado, tal y como afirmó el teólogo y estudioso Joaquín Perea:

El movimiento misional fue considerado por el clero diocesano de Vitoria como una gran gesta que le caracterizó y singularizó ante el clero de otras diócesis, ante los religiosos e incluso ante la Iglesia universal. Muchas diócesis de España aceptaron el liderazgo del clero vasco, sus iniciativas y sus planteamientos teóricos en el terreno misional⁵⁷.

Por ello, en base a su doble dimensión misional y educativa, no es de extrañar que desde la propia diócesis y desde las distintas capitales provinciales vascas se animase al Instituto de las mercedarias misioneras y se le diesen todo tipo de facilidades para procurar su implantación urbana. En este sentido, como se desprende del diario de la fundadora, el Instituto se expandió en primer lugar hacia Bilbao, instalándose en la capital vizcaína un grupo reducido de la congregación y abriendo un colegio de nombre *Jakinbide* en octubre de 1933⁵⁸. Sin embargo, ya a finales de ese mismo año los intercambios entre el sacerdote Pedro Anitua y Margarita López de Maturana, en los que éste trataba de convencer a la madre superiora de que el Instituto se desplazase también a Vitoria, empezaron a ser frecuentes⁵⁹. El diario recoge varios pasajes en los que la fundadora hace referencia a esta cuestión. Así, el 27 de diciembre de 1933 Margarita anota: “Ayer estuvo aquí D. Pedro Anitua y me hizo una propuesta halagadora (...) de hacer trabajo social entre gente obrera. (...) lo trataré con el Consejo”⁶⁰. El 29 de diciembre: “La propuesta, que el día 26 nos hizo D. Pedro Anitua de trabajo social va a colmar estos deseos. Le he pedido un plan concreto por escrito”⁶¹. El 17 de enero de 1934: “Tengo delante de mí una carta muy expresiva de

56 Santiago de Pablo, Joseba Goñi Galarraga y Virginia López de Maturana: *op. cit.*, p. 293.

57 Joaquín Perea: *El modelo de Iglesia subyacente en la pastoral del clero vasco (1918-1936)*, Bilbao, Instituto Diocesano de Teología, 1991, p. 881. Se llegó a hablar de un “Ejército Misionero Vasco”.

58 Teresa Postigo e Isabel Ávila (eds.): *op. cit.*, pp. 156-159. El Instituto misionero tan sólo abrió dos centros educativos durante la etapa republicana, el de Bilbao en 1933 y el de Vitoria en 1935. Como relata el diario, la Casa de Bilbao se inauguró el 12 de septiembre y en ella habitaban cuatro Hermanas: Cecilia, Rita, Descensión e Ignacia.

59 Pedro Anitua Aranberri (1904-1983), figura cercana a Múgica, jugaría un papel central junto al sacerdote Manuel Zaldivar en la fundación de la Escuela de Aprendices de Acción Católica (futuras Escuelas Diocesanas) a mediados de los años cuarenta. Éstas estuvieron destinadas a la formación de los “niños procedentes de las más modestas familias” para que se convirtieran en “los jóvenes trabajadores de las nuevas industrias” de la capital alavesa. Véase Antonio Rivera (dir.): *Dictadura y desarrollismo. El franquismo en Álava*, Vitoria-Gasteiz, Ayuntamiento de Vitoria-Gasteiz, 2009, pp. 318-320. Para ampliar información sobre el desarrollo de la formación profesional en la provincia y sobre la figura de Pedro Anitua, indisoluble de dicho proceso: Hilario Murua Cartón, Joxe Garmendía Larrañaga e Iñaki Zabaleta Imaz: “La Formación Profesional en Álava-Araba (1936-1975)”, *Sancho el Sabio*, 36, 2013, pp. 233-256.

60 *Ibid.*, p. 165.

61 *Ibid.*

D. Pedro Anitua. En ella muestra una gran sintonía con todo lo nuestro. Respecto a la oferta que nos hace de encargarnos en Vitoria de una escuela para hijos de obreros solidarios, le he pedido que me aclare algunos puntos (...)⁶². Y, por último, el 23 de abril del mismo año:

Me llega una atenta y extensa carta de D. Pedro Anitua. Le contesto enseñada, pues no quiero que crea que me he olvidado del proyecto. Le he pedido que en cuanto pueda se venga por aquí para reanudar nuestras conversaciones. Me alegro mucho de que haya hablado de ello con el señor Obispo, pues, tratándose de un proyecto social, estoy segura de que lo apoyará (...)⁶³.

Estos intercambios epistolares destinados a la implantación de las mercedarias misioneras en Vitoria se interrumpieron como consecuencia del fallecimiento de Margarita el 23 de julio de 1934, quien, como resultado, no pudo participar en las gestiones finales de dicho proyecto ni tampoco verlo realizado.

Siguiendo el hilo temporal, el diario de la nueva casa-colegio del Instituto en Vitoria, finalmente ubicado en el actual Paseo Fray Francisco donde todavía hoy continúa abierto el Colegio Vera-Cruz, comienza sus páginas en septiembre de 1935 declarando que “a instancias de reiteradas súplicas de personas de Vitoria y, últimamente, vista la petición formal presentada al Sr. Obispo por una comisión de padres de familia, la Rvda. Madre (...) resuelve llevar a cabo la fundación de este colegio de Primera y Segunda Enseñanza”⁶⁴. Pero ¿quiénes eran estas personas? ¿Quiénes integraban dicha “comisión de padres de familia”? Sin duda, tener acceso a los nombres y apellidos de las cuarenta y ocho niñas matriculadas en el colegio durante los dos primeros cursos (1935/1936 y 1936/1937) nos ofrece valiosas pistas. Así, en la lista de inscripción figuran cuatro López de Uralde, dos Vinós, dos Anitua, dos Abaitua, dos Goya, dos Zuloaga, tres Ortiz de la Fuente, dos Aldama, dos Guevara, dos Zulueta y dos Echauri, además de otros apellidos como Salazar, Otazu, Pipaón, Ajuria o Soláun⁶⁵.

Desde luego, el análisis de las relaciones entre estas familias de la élite local vitoriana y de su actividad social y política durante la II República constituye un campo en el que todavía queda mucho por investigar, pero de lo que no cabe duda es de que dicho entramado familiar abanderó la respuesta conservadora a la legislación republicana del primer bienio en la capital alavesa. En este sentido, a través de la documentación conservada en el propio colegio, vemos cómo Pedro Anitua y Gaviña⁶⁶, “joyero y relojero de la ciudad”, fue quien arrendó

⁶² *Ibid.*, p. 169.

⁶³ *Ibid.*, p. 173.

⁶⁴ Archivo del Colegio Vera-Cruz (ACV): *Diario I* (sept. 1935-1938), septiembre de 1935.

⁶⁵ ACV: *Lista general de alumnas*, cursos 1935/1936 y 1936/1937.

⁶⁶ No confundir con el sacerdote, cuyo segundo apellido era Aranberri.

“con opción a compra” al Instituto el chalet en el que vivía el primero de octubre de 1935, dejando en él algunos muebles “a título gracioso” que, sin duda, las recién llegadas necesitaban⁶⁷. Cuando el colegio abrió sus puertas quince días después, dos de sus nietas se encontraban entre las primeras alumnas⁶⁸.

También revelador de la sintonía existente entre el propietario y el Instituto misionero resulta el hecho de que la pequeña comunidad llegada de Bériz se instalase en la casa dos semanas antes de formalizar el contrato, lo que no era habitual, para poder poner a punto todos los preparativos y abrir la matrícula de inscripción lo antes posible⁶⁹. El día 2 de octubre, las Hermanas recibieron por boca del propio Pedro Anitua la noticia de que “la señora de Otazu” les iba a prestar un altar, cuestión capital para una comunidad de religiosas⁷⁰. La mencionada en la documentación como señora de Otazu, María de las Nieves de Zulueta y Urquizu, y su marido, José María de Otazu y de Arratabe, pertenecientes a la nobleza vasco-navarra, tenían también a su hija Soledad inscrita entre las primeras alumnas del centro⁷¹.

Por su parte, José Luis López de Uralde, arquitecto vitoriano, fue otra de las personalidades que más estrechamente colaboró en los inicios de las mercedarias misioneras en la capital alavesa. Como el propio Uralde recordaba por carta en 1985 a Ana María de Ereño, entonces madre superiora de la casa de Vitoria, doce de sus hijos y cinco de sus nietas habían pasado por el colegio y contaba con una hermana, una hija y una sobrina sirviendo como religiosas en el Instituto⁷². Además, fue el arquitecto vitoriano quien, en 1937, construyó la capilla del colegio y quien, entre 1939 y 1941, se encargó de la ampliación del chalet original y de la construcción de un nuevo pabellón⁷³. Otro ejemplo más de la involucración familiar en los inicios del colegio lo ofrece la familia Echauri, con una hija en el centro, al donar a la comunidad un “enorme

67 ACV: *Contrato de alquiler firmado por D. Pedro Anitua y D^a Dolores López de Maturana*, 1 de octubre de 1935. Es significativo de la voluntad de ambas partes el hecho de que en el citado documento se afirmase expresamente “La finca se destina a la Enseñanza Católica”.

68 Ana María Anitua Lorente y Sofía Anitua Lorente.

69 ACV: *Diario I*, últimos días de septiembre.

70 *Ibid.*, 2 de octubre de 1935. Los días previos habían tenido que acudir a misa al cercano convento de Las Salesas, donde fueron bienvenidas, otra prueba de la solidaridad interreligiosa.

71 ACV: *Lista general de alumnas*, cursos 1935/1936 y 1936/1937.

72 ACV: *Carta de José Luis López de Uralde a la Rvda. Madre Ana María de Ereño*, 2 de noviembre de 1965. María Dolores López de Uralde y María Antonia López de Uralde figuran como la segunda y tercera alumnas matriculadas en el colegio.

73 Sobre López de Uralde, véase Fernando Tabar Anitua: *José Luis López de Uralde Elorza*, Real Academia de la Historia (<http://dbe.rah.es/biografias/49840/jose-luis-lopez-de-uralde-elorza>, 12 de diciembre de 2019).

cáliz para la eucaristía”⁷⁴. Por último, el diario de la casa da cuenta de la frecuente asistencia de padres y madres al centro con ocasión de inauguraciones, de actos religiosos, de charlas, etc.

Con la llegada del Instituto misionero a la capital alavesa se activaron, además, las solidaridades de buena parte del clero vitoriano. Para el día 12 de octubre la pequeña comunidad mercedaria tenía todos los permisos del obispado en regla para, entre otras cosas, celebrar oficios o poner un vía crucis, y ya le había sido asignado un confesor, el Padre Joaquín Zabala, y un sustituto, el Padre Recalde⁷⁵. También sabemos que, al día siguiente, el propio obispo dio el visto bueno a Pedro Anitua para dar misa diaria a la comunidad. El Padre Anitua tuvo desde entonces un gran protagonismo en la primera etapa del colegio. Él fue quien presidió la misa inaugural del centro, quien bendijo las clases, quien oficiaba las primeras comuniones y, sobre todo, quien durante los primeros meses de la Guerra Civil pasaba algunas noches en la casa-colegio para proteger a la comunidad, informaba de lo que ocurría en el exterior y proveía a las Hermanas de productos básicos en los momentos de mayor escasez. No obstante, además de Anitua y de los mencionados Zabala y Recalde, otros sacerdotes como “Don Tomás”, Emilio Latorre y el mismísimo Eiguren frecuentaban la comunidad⁷⁶

Tampoco faltaron encuentros con representantes de las demás órdenes religiosas de la ciudad. En este sentido, los días posteriores a la celebración del Día de Navidad de 1935 se presentaron en el colegio los abades y las abadesas de las comunidades de Marianistas, Corazonistas, Jesuitas y Carmelitas para dar la bienvenida a la nueva comunidad⁷⁷. Por su parte, el obispo Múgica visitó la casa-colegio el 28 de diciembre, visita en la que recorrió las instalaciones, saludó a los niños y habló con las Hermanas. La entrada del diario recoge: “Ha estado nuestro amadísimo pastor un buen rato, rodeado de éstas sus ovejitas, tan bondadoso y paternal como él acostumbra”⁷⁸. A comienzos de mayo de 1936 las familias volvieron a reunirse en el colegio con ocasión de la celebración de las primeras comuniones. Tras la eucaristía, oficiada una vez más por Pedro Anitua, las niñas, sus padres, algunas Hermanas y el propio sacerdote acudieron a un acto de recepción del obispo en su palacio episcopal en Montehermoso⁷⁹. Éste sería uno de los últimos actos de estas características ofrecidos por el prelado vasco antes de su exilio.

74 ACV: *Diario I*, 22 de diciembre de 1935. María Victoria Echauri, por iniciativa de sus padres, solía llevar al colegio figurillas viejas de Belén con las que las monjas pudieron apañar un nacimiento esas primeras Navidades.

75 ACV: *Adjudicación de confesor firmada por el obispo Mateo Múgica*, 12 de octubre de 1935.

76 ACV: *Diario I*, 10 y 11 de marzo de 1936.

77 *Ibid.*, 26 y 29 de diciembre de 1935.

78 *Ibid.*, 28 de diciembre de 1935.

79 *Ibid.*, 3 de mayo de 1936.



Niñas de primera comunión acompañadas por sus familias en la recepción del obispo. En el centro de la imagen podemos distinguir al propio Mateo Múgica. A su izquierda, de negro y con gafas, encontramos a Pedro Anitua y, a su derecha, con los hábitos puestos, a María Nieves Urizar, primera madre superiora de la casa de Vitoria [Imagen extraída del Archivo del Colegio Vera-Cruz. Reproducción: Imanol Araico Mugarza].

A la hora de lidiar con las exigencias de la legislación educativa y religiosa en vigor, el Instituto misionero de Bériz había adquirido cierta experiencia a raíz de la apertura del colegio de Bilbao en medio de la tormenta generada por la Ley de Congregaciones. Por ello, aunque sólo mediaron dos años entre la apertura de uno y otro centro, la experiencia exitosa del primero facilitó las cosas en el segundo caso, contribuyendo a establecer un *modus operandi* que sería reproducido en la capital alavesa. En este sentido, los diarios de la fundadora del Instituto ofrecen, una vez más, una valiosa información acerca de los preparativos y los dispositivos que debieron ser adoptados para llevar a efecto la apertura de *Jakinbide* en octubre de 1933.

Desde mediados de mayo ni siquiera he anotado nada en el diario. Todo este tiempo lo he pasado enferma o demasiado ocupada con la puesta en marcha del Colegio de Bilbao. Viajes, reuniones, cavilaciones, un completo rompecabezas. Y sin saber si quiera si, a pesar de las formalidades legales en que hemos puesto ese Colegio, lo dejarán continuar⁸⁰.

4. LAS MERCEDARIAS MISIONERAS DE BÉRIZ ANTE LA LEGISLACIÓN REPUBLICANA EN MATERIA EDUCATIVA Y RELIGIOSA: EL CASO DEL COLEGIO VERA- CRUZ DE VITORIA

Sin embargo, no sólo se trataba de poder abrir este nuevo colegio, sino de preservar el ya existente en Bériz frente al objetivo gubernamental de sustituir toda la enseñanza regida por órdenes religiosas a finales de año.

En Bériz este año hemos adelantado las vacaciones 15 días. El 29 de junio, por la tarde, se fueron todas las internas. Al acto de fin de curso asistieron como de costumbre los padres y las familias de las alumnas y aproveché la ocasión para informarles del nuevo rumbo que, desde octubre, tomará nuestro Colegio, que ha sido cedido a D^a Dolores Maturana, que ya se ha hecho cargo de él⁸¹.

En este pasaje podemos apreciar las medidas de urgencia tomadas por el Instituto ante la expectativa de ver el colegio de Bériz cerrado en cuestión de meses. Para preparar la transformación con suficiente tiempo, se envía a las alumnas a sus casas con antelación y se consensúa “el nuevo rumbo” del centro con los padres. Dolores López de Maturana, vista como la persona idónea por ser hermana de la fundadora, por ser laica y por contar con el título de “Maestra Nacional de Primera Enseñanza”⁸², pasa a figurar como principal responsable de todos los centros educativos regidos por las mercedarias misioneras. Margarita, por su parte, deja constancia en repetidas ocasiones del desagrado y los quebrantos que la situación le genera:

Estoy agobiadísima con tanto trabajo como tengo acumulado (...). Ya es un hecho que el Colegio de Bilbao se abre a primeros de octubre, pero tener que organizarlo todo veladamente complica mucho las cosas. Confío en que Dios nos ayudará a llevar adelante todos los planes que hemos hecho para hacer frente a la situación que nuestros gobernantes nos han creado a los religiosos⁸³.

Las páginas del diario también dejan constancia de algunas de las medidas concretas tomadas en el proceso de transformación y camuflaje de los colegios de las mercedarias misioneras. Entre sus líneas llama la atención una idea: la principal baza del Instituto ante la situación de la educación religiosa era, a ojos de su fundadora, la de ser una “Instituto desconocido”, lo que permitía encubrir legalmente a sus colegios con cierta facilidad frente a otras congregaciones con una larga tradición educativa y fácilmente reconocibles en lugares destacados de las principales ciudades vascas.

Pensábamos, y lo seguimos pensando, que un Instituto desconocido, como el nuestro, reunía excelentes condiciones de encubrimiento legal. Cosa

81 *Ibid.*

82 ACV: *Titulación de M.^a Dolores López de Maturana como Maestra Nacional de Primera Enseñanza*, 15 de septiembre de 1935.

83 Teresa Postigo e Isabel Ávila (eds.): *op. cit.*, p. 154. Entrada del 6 de julio de 1933.

bien difícil para las Religiosas del Sagrado Corazón, que están situadas en plena Gran Vía. De hecho, una sociedad civil, ajena a nosotros, va a dar al Colegio cobertura legal. El claustro de profesores estará formado por seculares. Pero, aunque el Colegio no aparezca llevado por religiosas, algunos profesores, la dirección y los métodos serán los nuestros. Ya tenemos permiso para prescindir del hábito⁸⁴.

Tal y como refleja el diario, el obispo Múgica no sólo estaba al tanto de estos procesos de camuflaje y encubrimiento de los colegios católicos vascos, sino que los amparaba de manera directa:

El día 2 me entrevisté en Vitoria con el señor Obispo por el asunto del Colegio de Bilbao. Y esta misma mañana le he comunicado a D. Federico Zabala, secretario de la Junta de Padres de Familia, la opinión del señor Obispo, que cree que es mejor que no anunciemos el Colegio como católico y que tanto el Colegio de Bilbao como el de Bériz sean reconocidos, defendidos y amparados por una Asociación de Padres de Familia Católicas⁸⁵.

La apertura del colegio de Vitoria dos años después se llevó a cabo en un contexto político más favorable debido a la victoria de las derechas en noviembre de 1933. Como en los casos de Bilbao y Bériz, fue Dolores López de Maturana quien figuró como responsable del centro y quien, además, se encargó tanto de la gestión de alquilar el chalet de los Anitua como de solicitar al Director General de Primera Enseñanza el permiso para “abrir una escuela privada de Primera Enseñanza, denominada «Vera-Cruz» en la ciudad de Vitoria”⁸⁶. Es, precisamente, gracias al expediente aportado en dicha solicitud como mejor podemos reconocer la distancia existente entre el plano legal, compuesto por los informes y formularios suministrados a la Administración, y la práctica cotidiana del colegio, de la cual nos informan los diarios, la correspondencia epistolar o las actas de la comunidad de Vitoria, entre otras fuentes.

El colegio, efectivamente, no constaba en los informes aportados como un centro dedicado a la enseñanza católica, sino que simplemente figuraba como “escuela privada”, impartiendo, eso sí, la asignatura de “Instrucción religiosa y moral”, lo que, como hemos explicado con anterioridad, no era necesariamente ilegal⁸⁷. Como maestras figuraban

⁸⁴ *Ibid.*, p. 155. Entrada del 28 de julio de 1933.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 156. Entrada del 5 de agosto de 1933.

⁸⁶ ACV: *Solicitud de apertura de escuela privada de Primera Enseñanza*, 15 de septiembre de 1935. A diferencia del colegio de Bilbao, en el centro de Vitoria encontramos un nombre cristiano. Es probable que el cambio político del primer al segundo bienio animase al Instituto a no esconderse tanto.

⁸⁷ ACV: *Informe presentado a la Dirección General de Primera Enseñanza: Enseñanza*

las “señoritas” Inés de Goitisoló, Josefina Aldaz y María del Carmen Nessi, todas ellas tituladas. En cuanto al calendario escolar, se hablaba de unas vacaciones en diciembre y enero y de las posteriores “vacaciones de primavera”, sin hacer mención en ningún caso a la Navidad o a la Semana Santa⁸⁸. Por último, en lo relativo a los requisitos de ingreso sólo se hacía mención a criterios generales tales como “ser sujeto apto para la educación que se da en este centro” o la “explícita aceptación de nuestro plan educativo y del reglamento del Colegio”, sin especificar realmente quién podía considerarse apto o en qué consistía dicho plan⁸⁹.

Pero este informe presentado a la Administración no era más que un reflejo de la situación que la enseñanza religiosa atravesaba en España en aquellos momentos. Como afirma Laura Fernández, Hermana del Instituto e historiadora:

Los actos de piedad como la confesión y la comunión, la asistencia a la Eucaristía los días festivos, la devoción a la Virgen y la celebración de las fiestas litúrgicas llenan las páginas de los Diarios y se puede asegurar que el colegio educó en cristiano cien por cien⁹⁰.

Para empezar, el colegio comenzó las clases sin esperar siquiera la respuesta de la Sección Administrativa de Primera Enseñanza, la cual no se expidió con carácter definitivo hasta el 11 de diciembre⁹¹. Por otro lado, de las tres maestras mencionadas en el informe, sólo una, Inés de Goitisoló, dio clases el primer año. A Inés, que en realidad no era laica sino religiosa, se unieron en la labor docente otras Hermanas como Emilia Capa, Consuelo Urruticoechea, Benita Bravo y María Josefa López de Opacua⁹². Por supuesto, entre los requisitos de admisión, además del más obvio de poder pagar la matrícula, se encontraba el estar bautizado, condición sin la cual difícilmente se podía participar en la actividad diaria del centro.

Como recoge el diario del colegio, el mismo día de su inauguración se celebró una homilía a las 11:30 tras la que religiosos, padres y niños salieron en procesión de la capilla “cantando el *Christus Vincit*” para iniciar la bendición de las aulas por Pedro Anitua. Éste, como era tradición, pronunció una oración en la puerta de cada una de ellas, tras

elemental, 15 de septiembre de 1935.

88 ACV: *Informe presentado a la Dirección General de Primera Enseñanza: Reglamento*, 15 de septiembre de 1935.

89 *Ibid.*

90 Laura Fernández: *Historia del Colegio Vera-Cruz (1936-1986)*, Vitoria-Gasteiz, 1986, p. 4.

91 ACV: *Autorización apertura centro de Primera Enseñanza*, 11 de diciembre de 1935.

92 Laura Fernández: *op. cit.*, p. 2. Las otras dos maestras citadas en el informe se incorporarían en cursos posteriores.

la cual se procedió a colgar crucifijos en sus interiores⁹³. Una vez terminada dicha bendición y reunidos todos en el salón principal, Dolores López de Maturana, en calidad de directora, expuso los objetivos educativos para el curso que iba a comenzar haciendo hincapié en algunos puntos “como la formación católica (...), el carácter moral y el sentido social (...)”⁹⁴.

En esta línea, se celebraban todos los días dos misas, una a las 7:00 para la comunidad y otra a las 9:00 a la que asistían las niñas antes de empezar las clases. Muchas de ellas acudían, además, los sábados al colegio para confesarse y los domingos de 16:00 a 18:00 por ser “el día misional”. Ese día recibían charlas sobre las misiones desarrolladas por el Instituto en otros países, establecían correspondencia con las niñas de los colegios de Japón y China y, así, iban adentrándose en el espíritu misionero⁹⁵.

Debido al contexto político favorable del segundo bienio, las Hermanas vistieron los hábitos durante los primeros meses del curso 1935/1936, hecho que cambió por completo a finales de febrero de 1936 con la victoria del Frente Popular y los crecientes rumores de ataques a comunidades religiosas en el resto de España. El diario refleja el hecho de que las niñas “quedaron bastante conmocionadas” al ver a las religiosas vestidas de señoritas⁹⁶. Asimismo, la nueva victoria de las izquierdas trajo consigo un renovado rigor en lo concerniente a la educación religiosa, que se volvió palpable con el aumento de las inspecciones educativas y con la firmeza con la que de nuevo se aplicaron los criterios dispuestos por la legislación. El Colegio Vera-Cruz no se libró de esta oleada de inspecciones.

A comienzos de mayo de 1936 llegó a oídos de la comunidad vitoriana que el colegio sería inspeccionado a fondo en fecha temprana, con lo que el camuflaje legal y administrativo dejaba de ser suficiente y se volvía necesario guardar las apariencias también en el plano físico. Así, junto a la disposición de quitarse los hábitos tomada a finales de febrero, las Hermanas procedieron a quitar las cruces de las clases, a retirar el altar de la capilla y, en general, a ocultar los símbolos religiosos del centro tanto como les fue posible, al tiempo que colocaban símbolos republicanos en su lugar⁹⁷. La inspección finalmente tuvo lugar el día 14 y su resultado no fue nada favorable para el colegio. El inspector habló personalmente con Emilia Capa, la madre prefecta, y le dijo que, a pesar de las apariencias, sabía de primera mano que el colegio perte-

93 ACV: *Diario I*, 15 de octubre de 1935.

94 *Ibid.*

95 *Ibid.*, 4 de diciembre de 1935.

96 *Ibid.*, 25 y 28 de febrero de 1936.

97 *Ibid.*, 11 de mayo de 1936.

neía a las Mercedarias Misioneras de Bériz y que cuando “recibiera el aviso” lo cerraría a menos que presentasen justificaciones⁹⁸.

Lo cierto es que, aunque por el momento no sabemos a través de qué contactos e influencias, finalmente el Instituto consiguió evitar el cierre del colegio tal y como muestra la entrada del diario del 18 de mayo: “aunque con disgustos y dificultades, queda por fin arreglado el asunto del colegio”⁹⁹. El verano llegó y las niñas volvieron a sus casas. El 18 de julio las Hermanas de Vitoria no pudieron contactar con la casa madre de Bériz por teléfono a lo largo de toda la jornada¹⁰⁰. Pensaron que se trataría de un problema de la línea, pero, poco después, se enteraron de que la ciudad entera había perdido prácticamente toda comunicación con Vizcaya y Guipúzcoa. Los militares hostiles a la República se habían sublevado, la Guerra Civil acababa de estallar.

5. CONCLUSIONES

La comunidad mercedaria instalada en Bériz experimentó un proceso de intensa transformación en la década de 1920, durante la que pasó de la clausura a abrirse al mundo bajo forma de instituto misionero. Este proceso radical de cambio estuvo directamente influido por el espíritu misionero que había empezado a penetrar con fuerza en el clero español desde comienzos de siglo. Fueron, en este sentido, algunos sacerdotes de la Diócesis vasca con sede en Vitoria, como José Zameza, Vicente Zengotita o José de Vidaurrázaga, quienes introdujeron este nuevo anhelo misionero en el convento vizcaíno. En el transcurso de dicha evolución, como resultado, se tejieron unas estrechas relaciones entre la Diócesis y el Instituto en torno a la cuestión misional que fueron claves en su expansión durante la etapa republicana.

En el contexto de intensa reacción católica generado por la aprobación de la Ley de Congregaciones en mayo de 1933, que prohibía ejercer la enseñanza a las órdenes religiosas, el Instituto misionero se reveló como un medio muy útil para sectores de la élite bilbaína y vitoriana de procurar una educación católica a sus hijos. En comparación con otros centros católicos con una larga tradición educativa ubicados en lugares señalados de las principales ciudades vascas, el Instituto podía, por ser poco conocido, pasar fácilmente desapercibido adoptando un sencillo encubrimiento legal.

De este modo, gracias a su dimensión misional, que tan estrechamente le vinculaba con la Diócesis vasca, y a las ventajas que ofrecía en

⁹⁸ *Ibid.*, 14 de mayo de 1936.

⁹⁹ *Ibid.*, 18 de mayo de 1936.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 18 de julio de 1936.

el contexto de la llamada “guerra escolar” de la etapa republicana, el Instituto vio cómo se activaban las solidaridades católicas en su favor, empezando por el propio obispo y pasando por figuras destacadas del clero, asociaciones católicas y padres y madres católicos a título particular, facilitando la implantación de dos nuevos centros en las capitales vizcaína y alavesa en 1933 y 1935 respectivamente.

Ambos colegios, *Jakinbide* y Vera-Cruz, consiguieron sortear en buena medida la legislación republicana referente a la educación impartida por las órdenes religiosas empleando una serie de tácticas de camuflaje y subterfugios, tales como la designación de laicos cualificados como titulares de los centros, la ausencia de referencias a la formación católica o a los criterios de aceptación escolares en los informes, la caracterización de las monjas como “señoritas” sustituyendo los hábitos por ropa civil o el disimulo ante las inspecciones educativas. De este modo, pudieron continuar desempeñando su actividad docente a lo largo de la etapa republicana y de la guerra

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez Tardío, Manuel : *Anticlericalismo y libertad de conciencia. Política y religión en la Segunda República Española*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.

Blasco Herranz, Inmaculada: *Paradojas de la ortodoxia. Política de masas y militancia católica femenina en España (1919-1939)*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2003.

Carratalá, Adolfo: “Voces católicas y propaganda movilizadora ante la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas”, *Historia y Comunicación Social*, vol. 19, marzo de 2014.

Casanova, Julián: *República y guerra civil* (vol. 8), en Josep Fontana y Ramón Villares (dirs.): *Historia de España*, Barcelona, Crítica y Marcial Pons, 2007.

De Hoyos y Vinent, José María: *Mi testimonio*, Madrid, Afrodisio Aguado, 1962.

De la Granja, José Luis: *Nacionalismo y II República en el País Vasco: Estatutos de autonomía, partidos y elecciones. Historia de Acción Nacionalista Vasca (1930-1936)*, Madrid, Siglo XXI, 2008.

De Pablo, Santiago; Goñi Galarraga, Joseba y López de Maturana, Virginia: *La Diócesis de Vitoria: 150 años de historia (1862-2012)*, Vitoria-Gasteiz, Editorial ESET, 2013.

Díaz Marín, Pedro: *Política de Estado: los discursos de la Corona durante la Década moderada (1844-1854)*, Alicante, Publicacions de la Universitat d'Alacant, 2018.

Fernández, Laura: *Historia del Colegio Vera-Cruz (1936-1986)*, Vitoria-Gasteiz, 1986.

Gil Pecharromán, Julio: *La Segunda República: esperanzas y frustraciones*, Madrid, Historia 16, 1997.

Giménez Martínez, Miguel Ángel: “La cuestión religiosa como factor de conflictividad política durante la Segunda República”, *Cahiers de civilisation espagnole contemporaine*, 16, 2016 (<http://journals.openedition.org/ceec/6121>, 10 de diciembre de 2019).

González-Fernández, Fidel: “Historia contemporánea de la Iglesia en África”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 5, 1996.

La Parra López, Emilio y Suárez Cortina, Manuel (eds.): *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998.

Lasalle, Xabier: “José Zameza”, *Enciclopedia Auñamendi* (<http://aunamendi.eusko-ikaskuntza.eus/fr/zameza-jose/ar-145818/citation/>, 16 de diciembre de 2019)

Montero García, Feliciano (coord.): *La Acción Católica en la II República*, Alcalá de Henares, Servicio de Publicaciones de la Universidad

de Alcalá, 2008.

Montero García, Feliciano y de la Cueva Merino, Julio (eds.): *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, Alcalá de Henares, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2009.

Moreno Seco, Mónica: “La política religiosa y la educación laica en la Segunda República”, *Pasado y Memoria*, nº 2, 2003.

Murua Cartón, Hilario; Garmendia Larrañaga, Joxe y Zabaleta Imaz, Iñaki: “La Formación Profesional en Álava-Araba (1936-1975)”, *Sancho el Sabio*, nº 36, 2013.

Perea, Joaquín: *El modelo de Iglesia subyacente en la pastoral del clero vasco (1918-1936)*, Bilbao, Instituto Diocesano de Teología, 1991.

Postigo, Teresa y Ávila, Isabel (eds.): *Margarita María López de Maturana: el porqué de una transformación*, Madrid, Impresos Izquierdo, 2006.

Rekalde, Itziar: *Escuela, educación e infancia durante la Guerra Civil en Euskadi*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2001.

Rivera, Antonio: *La ciudad levítica: continuidad y cambio en una ciudad del interior (Vitoria, 1876-1936)*, Vitoria-Gasteiz, Diputación Foral de Álava, 1992.

Rivera, Antonio (dir.): *Dictadura y desarrollismo. El franquismo en Álava*, Vitoria-Gasteiz, Ayuntamiento de Vitoria-Gasteiz, 2009.

Rivera, Antonio y de Pablo, Santiago: *Profetas del pasado: las derechas en Álava*, Vitoria-Gasteiz, Ikusager Ediciones, 2014.

Sánchez Erauskin, Javier: “Vitoria, capital misionera de la Hispanidad (1936-1845)”, *Sancho el Sabio*, nº 4, 1994.

Tabar Anitua, Fernando: *José Luis López de Uralde Elorza*, Real Academia de la Historia (<http://dbe.rah.es/biografias/49840/jose-luis-lopez-de-uralde-elorza>, 12 de diciembre de 2019).

Vicente Sánchez, Héctor: “La secularización de la Enseñanza Primaria durante la Segunda República”, *Historia de la Educación*, nº 36, 2017.