

eman ta zabal zazu



Universidad
del País Vasco

Euskal Herriko
Unibertsitatea

DEPARTAMENTO DE HISTORIA CONTEMPORÁNEA

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

FRANCISCO ANTONIO AGUIRRE ARRIZABALAGA

**EL HECHO RELIGIOSO EN LA VIDA
POLÍTICA DE MANUEL IRUJO**

DIRECTORES

Dra. VIRGINIA LÓPEZ DE MATURANA DIÉGUEZ

Dr. SANTIAGO DE PABLO CONTRERAS

Vitoria-Gasteiz, 2021

ÍNDICE

Siglas y abreviaturas	5
Introducción	7
1. INFANCIA Y JUVENTUD. PRIMERA ETAPA POLÍTICA	
1.1. La España finisecular. Navarra y Estella en el cambio de siglo.....	13
1.2. Familia, religiosidad, primer influjo sabiniano y estudios en Deusto.....	17
1.3. Vida política y profesional. Primeros pasos.....	25
2. LA II REPÚBLICA: HACER POLÍTICA, RENOVAR EL NACIONALISMO	
2.1. Los inicios de la República y el Estatuto de Estella.....	43
2.2. Las Constituyentes, el Estatuto de las Gestoras y los conflictos del primer bienio.....	55
2.3. La cuestión social y la renovación del ideario nacionalista.....	70
2.4. El segundo bienio: diputado a Cortes por Gipuzkoa.....	82
2.5. La visita a Roma y las elecciones de febrero de 1936.....	97
3. LA GUERRA CIVIL	
3.1. Irujo ante la sublevación: por la República y los derechos humanos.....	113
3.2. El ministro del Estatuto. Humanizar la guerra.....	122
3.3. Ministro de Justicia con Negrín. ¡Se terminaron los <i>paseos</i> !.....	135
3.4. Los intentos de restauración de la libertad de cultos y los contactos con el Vaticano.....	150
3.5. Relaciones con Torrent, vicario de Barcelona.....	167
3.6. La salida definitiva del Gobierno, la búsqueda de la paz y el final de la guerra.....	181
4. UNA LARGA POSGUERRA	
4.1. Irujo con los presos y refugiados.....	202

4.2. La democracia cristiana y el federalismo europeo.....	209
4.3. Críticas a la política religiosa del franquismo.....	222
4.4. El Irujo <i>ecuménico</i>	232
4.5. Las encíclicas papales y el Concilio Vaticano II.....	254
4.6. Justicia social, migraciones, universalismo y devociones particulares.....	269

5. EL FINAL DEL EXILIO Y LA TRANSICIÓN DEMOCRÁTICA

5.1. Nuevos tiempos en la Iglesia. La provincia eclesiástica vasca.....	280
5.2. El rechazo a la violencia. Ni ETA ni “crimen legalizado”.....	285
5.3 EAJ-PNV. Adaptarse a los nuevos tiempos.....	301

Conclusiones	312
---------------------------	-----

Fuentes y bibliografía

Archivos y centros documentales.....	324
Prensa periódica.....	324
Otras fuentes impresas.....	324
Bibliografía.....	328
Recursos de Internet.....	355
Entrevistas.....	359

SIGLAS Y ABREVIATURAS

SIGLAS

ANV	Acción Nacionalista Vasca (Euzko Abertzale Ekintza)
AVASC	Agrupación Vasca de Acción Social Cristiana
BBB	Bizkai Buru Batzar (Ejecutiva de Bizkaia de EAJ-PNV)
BBC	British Broadcasting Corporation (Radiotelevisión pública del Reino Unido)
CEDA	Confederación Española de Derechas Autónomas
CFPC	Centro Francés Patronal Cristiano
CNT	Confederación Nacional del Trabajo
CNV	Comunión Nacionalista Vasca
CT	Comunión Tradicionalista
DRV	Derecha Regional Valenciana
EAB	Emakume Abertzale Batza (Asociación de Mujeres Patriotas)
EBB	Euzkadi Buru Batzar (Ejecutiva Nacional de EAJ-PNV)
EAJ-PNV	Eusko Alderdi Jeltzalea-Partido Nacionalista Vasco
ELA-SOV	Euzko Langilleen Alkartasuna-Solidaridad de Obreros Vascos
ERC	Esquerra Republicana de Catalunya
ESEI	Euskal Sozialisten Elkartze Indarra
ETA	Euzkadi Ta Askatasuna
FAI	Federación Anarquista Ibérica
FRAP	Frente Revolucionario Antifascista y Patriota
GBB	Gipuzko Buru Batzar (Ejecutiva de Gipuzkoa de EAJ-PNV)
JARE	Junta de Auxilio a los Refugiados Españoles
JEL	Jaungoikoa eta Lagi Zarra (Dios y Ley Vieja)
IRA	Irish Republican Army (Ejército Republicano Irlandés)
LIAB	Liga Internacional de Amigos de los Vascos
NBB	Napar Buru Batzar (Ejecutiva de Navarra de EAJ-PNV)
NEI	Nuevos Equipos Internacionales
NKVD	Comisariado del Pueblo para Asuntos Internos
PCE	Partido Comunista de España
POUM	Partido Obrero de Unificación Marxista
PSE	Partido Socialista de Euskadi
PSOE	Partido Socialista Obrero Español

PSUC	Partido Socialista Unificado de Catalunya
SERE	Servicio de Evacuación de los Refugiados Españoles
SIM	Servicio de Información Militar
STV	Solidaridad de Trabajadores Vascos
TOP	Tribunal de Orden Público
UEDC	Unión Europea de Demócratas Cristianos
UDC	Unió Democrática de Catalunya
UGT	Unión General de Trabajadores
UNESCO	Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura
URSS	Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas
USOV	Universidad Social Obrera Vasca

ABREVIATURAS UTILIZADAS EN LAS NOTAS

AAV	Archivo Apostólico Vaticano
AEI	Archivo Eusko Ikaskuntza
AGN-DFN	Archivo General de Navarra-Diputación Foral de Navarra
AHE	Archivo Histórico de Euskadi
AHNV	Archivo Histórico del Nacionalismo Vasco
AIA	Archivo Irujo Amezaga
CDMH	Centro Documental de la Memoria Histórica
DCS	Diario de Sesiones de las Cortes

INTRODUCCIÓN

Tal y como indica su título, esta tesis doctoral busca arrojar luz sobre la influencia e importancia que la religiosidad cristiana tuvo en la conformación ideológica y en la praxis política de uno de los máximos exponentes de la modernización del nacionalismo vasco de la primera mitad del siglo XX. El estudio comprende todo el periplo vital de Manuel Irujo Olo, desde su infancia en Estella hasta su fallecimiento en 1981, haciendo especial hincapié en aquellos momentos en que su vida política fue más intensa, tal y como sucedió en la Guerra Civil.

El objetivo principal de la tesis es analizar la figura de Manuel Irujo desde la vertiente de su compromiso religioso como factor determinante en su quehacer político. Se trata de ofrecer una visión global que alcance la totalidad de su vida para poder estudiar qué tipo de evolución se produce en su pensamiento religioso y sobre todo su incidencia en lo político. Por ello, aunque siga el orden cronológico de su vida, no se ha pretendido escribir una biografía completa de su protagonista, ni siquiera una biografía política. Aunque a veces sea difícil distinguirlas, esta aparece como telón de fondo para conocer la influencia del hecho religioso en su vida pública en cada momento. Por ello, se dejan de lado aspectos de su actuación política o del contexto que no tienen relación directa con el objeto de estudio. Así sucede, por ejemplo, aunque pueda parecer extraño a primera vista, con el bombardeo de Gernika, el pacto de Santoña, el Consejo Nacional de Euzkadi en Londres o la frecuente correspondencia sobre cuestiones políticas con el lehendakari Agirre durante su etapa como ministro durante la Guerra Civil o en la posguerra.

Como hipótesis de trabajo, planteo que en Irujo se dio un componente religioso-político cristiano muy apegado a lo evangélico y al concepto de justicia social, superador del integrismo aranista, abierto a los planteamientos más modernos de la intelectualidad católica europea y solidario con otras confesiones cristianas en diversos contextos sociopolíticos. Su evolución se enmarcaría, por tanto, en el catolicismo moderno de carácter democristiano, representado por figuras como Jacques Maritain o Luigi Sturzo, con un punto de inflexión importante en los documentos del Concilio Vaticano II, y en especial en la *Gaudium et Spes*, sobre la relación entre la Iglesia y el mundo moderno.

En cuanto a fuentes primarias, ha sido fundamental el riquísimo Fondo Irujo del Archivo de Eusko Ikaskuntza. Además, se han consultado otros centros documentales, como el archivo familiar de los Irujo-Amezaga, con interesante documentación sobre la

etapa estudiantil de Manuel Irujo; el Archivo Histórico de Euskadi, con información centrada en el periodo de la Guerra Civil; el Archivo del Nacionalismo Vasco, analizando, por ejemplo, temas relativos a canjes de prisioneros en la contienda bélica española y los textos programáticos de la Asamblea Nacional de EAJ-PNV en mayo de 1977; el Archivo General de Navarra, con datos relativos a la etapa de Irujo como diputado foral y a los expedientes condenatorios y de incautación de bienes a la familia Irujo en la Guerra Civil. Otros archivos importantes han sido consultados solo a través de los elencos documentales publicados: se trata, en concreto, del Archivo Gomá, recopilado en varios volúmenes por José Andrés-Gallego y Antón Pazos, y el Archivo Apostólico Vaticano (antiguo Archivo Secreto Vaticano), cuyos documentos sobre la España de los años treinta ha publicado Vicente Cárcel Ortí. Por el contrario, la consulta directa del Archivo del Ministerio de Justicia no dio el resultado esperado, al no encontrarse documentos de interés, en relación al tema de estudio.

De todas formas, la documentación generada por el protagonista de este estudio a lo largo de su vida fue tan ingente (incluso en momentos difíciles, como la guerra o el primer exilio), que ha sido necesario seleccionar los documentos analizados (especialmente, las cartas), tras hacer una recopilación completa de todos ellos. Las fuentes inéditas se han completado con el recurso a las publicaciones periódicas, tanto oficiales (el *Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados de la II República*, centrándome en sus discursos de temática social) como políticas o de información general. También aquí ha sido necesario seleccionar, dada la larguísima vida política de Irujo y la multiplicidad de diarios y revistas. Destacan el diario pamplonés *El Eco de Navarra* para las primeras décadas del siglo XX; el semanario *Amayur* y el diario *Euzkadi*, para la etapa republicana y la Guerra Civil; *Alderdi* en la época del exilio; y para el periodo de la Transición Democrática, la revista *Garaia* y los periódicos *La Voz de España* y *El Diario Vasco*. También he acudido al *ABC* de Madrid y a *La Vanguardia* de Barcelona para aspectos más generales del periodo republicano y de la Guerra Civil.

Por último, en cuanto a entrevistas personales, he mantenido encuentros con Arantzazu Amezaga, biógrafa y familiar de Manuel Irujo, y con Josu Bergara, dirigente del PNV y ponente de la Ponencia de organización de la formación *jeltzale* en la Asamblea de Iruña de 1977. Además, como fuente oral indirecta, me he servido de varias entrevistas o recuerdos del propio Irujo, como los transcritos por Eugenio Ibarzabal o Iñaki

Anasagasti. También cabe la pena mencionar los dos grandes títulos de memorias redactados por el propio Manuel Irujo: *La Guerra Civil en Euzkadi antes del Estatuto y Un vasco en el Ministerio de Justicia*, así como sus recopilaciones de artículos: *Desde el Partido Nacionalista Vasco* y *Escritos en Alderdi*. Sin olvidar otras memorias de nacionalistas vascos, como José Antonio Agirre (*Entre la libertad y la Revolución*), Alberto Onaindia (*Hombre de paz en la guerra*) o Jesús Galíndez (*Los vascos en el Madrid sitiado*).

En cuanto al estado de la cuestión y las fuentes secundarias, no existía hasta ahora ninguna obra que abordara en su conjunto la faceta religiosa en la vida política de Manuel Irujo, aunque sí una abundantísima bibliografía sobre el contexto político y diversas obras específicas sobre el político navarro. Así, en el apartado más personal, la obra de Arantzazu Amezaga *Manuel Irujo, un hombre vasco* ofrece una interesante panorámica de la vida del personaje, con detallada información acerca del contexto familiar y educativo en el que se desarrolla la primera religiosidad del futuro político navarro. También hay que mencionar la obra de Martín de Ugalde, *Manuel de Irujo, un hombre leal a su tiempo* y, para la Guerra Civil, la de Paul Vignaux, *Manuel de Irujo: ministre de la République dans la guerre d'Espagne, 1936-1939*. Por último, desde el punto de vista historiográfico el mejor acercamiento a la biografía del protagonista de la tesis es el número monográfico de la revista *Vasconia* nº 32 (2002), titulado “Manuel de Irujo Ollo (1891-1981) en el 20º aniversario de su muerte”, con participación de algunos de los mejores expertos en el tema, como José Luis de la Granja, Ludger Mees, Pedro Barruso, Hilari Ragner, Juan Carlos Jiménez de Aberásturi, José Antonio Rodríguez Ranz, Ángel García-Sanz, Idoia Estornés o Iosu Chueca.

Sobre el contexto político-religioso de la Iglesia católica, de España y del País Vasco a lo largo del siglo XX han sido muchas las obras que me han servido para enmarcar la vida y las ideas de Irujo en su tiempo histórico. La producción historiográfica es tan amplia que no merece la pena detenerse en todos los títulos consultados de una u otra manera, pues todos ellos se citan en la bibliografía final. A nivel general, los libros de Javier Tusell o Manuel Tuñón de Lara han sido fundamentales. Para Navarra, cabe mencionar a Jesús María Usunáriz, Iosu Chueca, Manuel Ferrer, Víctor Manuel Arbeloa o Carlos Clavería; para Euzkadi, Pedro Barruso o José Antonio Rodríguez Ranz; sobre el nacionalismo vasco, han sido imprescindibles José Luis de la Granja, Ludger Mees, Juan Pablo Fusi, Fernando de Meer, Santiago de Pablo, José Antonio Rodríguez Ranz,

Leyre Arrieta, etc. Dos obras colectivas en las que han intervenido estos autores han sido fundamentales: *El péndulo patriótico. Historia del Partido Nacionalista Vasco* y *La política como pasión: el lehendakari José Antonio Aguirre (1904-1960)*. Para la historia eclesiástica vasca es fundamental el libro Santiago de Pablo, Joseba Goñi y Virginia López de Maturana sobre los 150 años de la diócesis de Vitoria.

La Guerra Civil tiene detrás una amplia bibliografía, tanto a nivel general como reducido a Euskadi. Para la cuestión religiosa resulta imprescindibles las obras de Hilari Ragner, Alfonso Botti, Miguel Ángel Dionisio, Antonio Fernández, Santiago Martínez, Cristóbal Robles Muñoz, Vicente Cárcel Ortí, etc. Para el contexto del largo exilio nos hemos basado sobre todo en autores como Leyre Arrieta, autora de una obra fundamental (*Estación Europa: la política europeísta del PNV en el exilio, 1945-1977*), Xabier Irujo, Jean-Claude Larronde, Gregorio Arrien, Juan Carlos Jiménez de Aberásturi, Iñaki Goiogana, Iñaki Anasagasti y Koldo San Sebastián, entre otros. Por último, hay menos estudios sobre la Transición, que Irujo vivió ya en la última etapa de su vida, aunque cabe mencionar algunos de los autores ya reseñados, como la parte dedicada a esta época en *El péndulo patriótico*.

En cuanto a la estructura de la tesis, decidimos seguir la cronología clásica, que coincide con diversas etapas de la vida política de Irujo y de su pensamiento. Así, en el primer capítulo se abordan su infancia y juventud, dentro del contexto político, socioeconómico y religioso de la España de finales del siglo XIX y principios del XX (crisis del 98, surgimiento del nacionalismo vasco, integrismo religioso), así como sus primeros pasos en política. En el capítulo 2 se realiza un amplio recorrido por los acontecimientos de la II República. A lo largo de diversos epígrafes, en los que la cuestión religiosa se destapa como un elemento central, se desgranán los pormenores del proceso autonómico, el compromiso prorrepblicano de Irujo, la elaboración de la Constitución, el laicismo institucional, la solidaridad con el nacionalismo catalán, la Ley de Congregaciones Religiosas y la intervención de los poderes eclesiásticos. El capítulo incluye además varios epígrafes dedicados a la cuestión social durante los años treinta del siglo XX.

En el capítulo 3, dedicado a la Guerra Civil, se realiza una exposición de los avatares religioso-humanitarios vividos por Irujo desde julio de 1936 hasta su dimisión definitiva como ministro y el final de la contienda. En los distintos apartados, se analizan aspectos tales como las cartas pastorales de 1936 y 1937, la tarea de Irujo en pro de los derechos

humanos y de la normalización del culto, las relaciones con la jerarquía eclesiástica, y con organizaciones católicas como Emakume Abertzale Batza y Unió Democrática.

El Capítulo 4 se centra en la primera parte del largo periplo del exilio, analizando la labor de Irujo en pro de los refugiados, su participación en el incipiente movimiento cristianodemócrata europeo, su anhelo de justicia social y su gran interés por la realidad religiosa mundial, al tiempo que se realiza un recorrido por las encíclicas papales más importantes. En un plano más local, también son objeto de análisis su devoción por dos grandes santos vascos (san Ignacio de Loyola y san Francisco Javier), su polémica con otros políticos nacionalistas vascos acerca de la creación del Instituto Sabiniano y su relación con el aranismo. El último capítulo aborda la etapa del final del exilio (marcada por la evolución de ETA, nacida en 1959 y, en el terreno religioso, por las consecuencias del Concilio Vaticano II y la renovación de la Iglesia en el País Vasco y en España en general), así como la Transición, hasta la muerte de Irujo en 1981. Entre los temas que aquí se estudian cabe mencionar el compromiso de Irujo por el uso del euskera en la liturgia, la creación de una circunscripción eclesiástica vasca y por la modernización de la Iglesia, su rechazo a todo tipo de violencia y los debates religiosos en el seno del PNV.

Aunque se ha intentado mantener un cierto equilibrio entre la extensión de los diferentes capítulos, como es lógico se ha prestado más atención a aquellas etapas en que Irujo tuvo más protagonismo y la cuestión religiosa más influencia (Segunda República, Guerra Civil y primer exilio). Por el contrario, el último capítulo es menos extenso, pues corresponde a los últimos años de vida del *jeltzale* navarro, donde como es lógico fue menos importante en la política vasca, aunque se mantuvo activo hasta el final.

A nivel formal, dado el amplio arco cronológico que abarca la tesis, con cambios en el marco legal, en los nombres oficiales y en la ortografía, se ha decidido los nombres oficiales actuales en euskera en los territorios históricos y localidades. También se emplea la grafía euskérica de los apellidos en aquellos casos en que sus protagonistas la utilizaran de modo más o menos habitual. En las citas textuales, como es lógico, se han mantenido las diversas palabras en su versión original; y salvo que se diga lo contrario, las traducciones de las citas en otras lenguas son del autor de la tesis.

Por último, quisiera agradecer a todas aquellas personas sin cuya ayuda esta tesis doctoral no hubiera podido hacerse realidad. En especial, a Santiago de Pablo y Virginia López de Maturana, por ser grandes directores y mejores personas. A Adolfo Morais,

por su formidable insistencia en que cursara el doctorado. A Iñaki Anasagasti y Xabier Albistur, por su inestimable apoyo a la hora de realizar consultas y disponer de documentación. A Josu Bergara, por explicarme con gran detalle los debates de la Asamblea Nacional de EAJ-PNV en 1977. A mi querida Arantzazu Amezaga, por abrirme con todo el cariño el archivo familiar de los Irujo en Alzuza. A la futura doctora Maialen Beltrán y a mi hijo Mikel, por estar siempre ahí dispuestos a ayudar. Y por supuesto, a Paula, mi mujer, por su enorme e infinita confianza, por creer permanentemente en mí, a pesar de mí mismo. A todos ellos, mi más sincera gratitud.

1. INFANCIA Y JUVENTUD. PRIMERA ETAPA POLÍTICA

1.1. La España finisecular. Navarra y Estella en el cambio de siglo

A la altura de 1891, cuando nació en Estella Manuel Irujo Olló, España se veía ya incapaz de competir con las grandes potencias mundiales. El país estaba marcado por el incipiente proceso de emancipación de sus últimas colonias, que no sólo desembocó en una derrota militar y en la pérdida de las posesiones de ultramar sino también en la agudización de un sentimiento de “inseguridad colectiva”, acentuado por la inestabilidad política y el atraso económico¹.

La crisis de 1898, que había demostrado la incapacidad del sistema de la Restauración para ofrecer respuestas a los retos de la sociedad española en el contexto de expansión del resto de las potencias occidentales, provocó una profunda ruptura ideológica, “quiebra ideológica, que no política y social”². En este contexto aparecieron nuevos nacionalismos, unidos por la defensa de los valores tradicionales: por una parte, un nacionalismo español de corte integral, centralista y unificador³; por otra, los nacionalismos catalán y vasco, que trataban de reivindicar su *ser nacional*. En el caso vasco, Sabino Arana, el fundador del Partido Nacionalista Vasco (PNV) conceptuó los Fueros en clave de soberanía originaria vasca y no, como los entendía el carlismo, como régimen histórico singular “fundamento de la unidad de España”⁴. Un ser nacional que se reivindicaba en un contexto de crisis identitaria tradicional, como resultado del incipiente y rápido proceso de industrialización que estaba socavando las bases económicas y sociales de Vizcaya⁵.

En este ambiente se desenvolvía con un papel protagonista la Iglesia católica, que desde la Restauración borbónica de 1875 había obtenido un importante trato de favor, aceptando la política liberal templada de la monarquía alfonsina, aunque no el

¹ Javier Tusell: *Historia de España en el siglo XX. Del 98 a la proclamación de la República*, Madrid, Taurus, 2007, p. 10. Véase Juan Pan-Montojo (coord.): *Más se perdió en Cuba: España, 1898 y la crisis de fin de siglo*, Madrid, Alianza, 1998.

² Manuel Tuñón de Lara: *España, la quiebra del 98 (Costa y Unamuno en la crisis de fin de siglo)*, Madrid, Sarpe, 1986, p. 13; Pedro Carlos González Cuevas: *Historia de las derechas españolas. De la Ilustración a nuestros días*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 187.

³ González Cuevas, *Historia*, p. 189.

⁴ José Luis de la Granja: *El siglo de Euskadi. El nacionalismo vasco en la España del siglo XX*, Madrid, Tecnos, 2003, p. 22.

⁵ Javier Corcuera: *La patria de los vascos: orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco (1876-1903)*, Madrid, Taurus, 2001.

liberalismo como doctrina. Tal y como ha señalado Joseba Louzao, en esta etapa “los católicos comenzaron a adaptarse al mundo y a la cultura moderna, quizá mucho más de lo que estaban dispuestos a aceptar”⁶. Ello no impidió que continuara una extendida mentalidad integrista, enfrentado a un anticlericalismo que, dispuesto a socavar los cimientos del poder religioso en el Estado, trataba de sumar al proletariado a esa lucha (junto con intelectuales y sectores burgueses progresistas)⁷.

La Iglesia, regida por el Concordato de 1851, había recuperado en la Constitución de 1876 las prerrogativas perdidas con la revolución de 1868 y la instauración de la I República (1873). La nueva Carta Magna recogía así en su artículo 11 la cuestión religiosa: “La religión católica, apostólica, romana, es la del Estado. La Nación se obliga a mantener el culto y sus ministros. Nadie será molestado (...) por sus opiniones religiosas ni por el ejercicio de su respectivo culto, salvo el respeto debido a la moral cristiana. No se permitirán, sin embargo, otras ceremonias ni manifestaciones públicas que las de la religión del Estado”⁸. No obstante, tal situación ventajosa no implicó que el integrismo católico español se mostrara satisfecho con un régimen político que aceptaba la tolerancia de otros credos religiosos.

Por otro lado, el Papa León XIII promulgó en 1891 la encíclica *Rerum Novarum*, dedicada a la cuestión social que, entre otros asuntos, exigía el reconocimiento del asociacionismo laboral y los derechos de los trabajadores (descanso dominical, prohibición del trabajo infantil, salarios justos, protección de la mujer, previsión social etc.), abogando a su vez por la colaboración entre clases sociales en la búsqueda de una vía intermedia entre el capitalismo degradante y el socialismo marxista⁹.

Era, como señala José Sánchez, “una necesidad objetiva y apologética en una época en la que se acentúa el desencanche respecto a la Iglesia de la intelectualidad, del mundo obrero y de la burguesía”¹⁰. Esta encíclica, que apostaba por la directa participación

⁶ Joseba Louzao: *Soldados de la fe o amantes del progreso. Catolicismo y modernidad en Vizcaya (1890-1923)*, Logroño, Genuve, 2011, pp. 122-123.

⁷ Julio Caro Baroja: *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español*, Madrid, Istmo, 1980; Emilio La Parra y Manuel Suárez Cortina: *El anticlericalismo en la España contemporánea*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007; Manuel Delgado: *La ira sagrada. Anticlericalismo, iconoclastia y antimilitarismo en la España contemporánea*, Barcelona, RBA, 2002.

⁸ <http://www.cepc.gob.es/docs/constituciones-espa/1876.pdf> (acceso 7-I-2021).

⁹ Los antecedentes de esta encíclica se remontan a los trabajos de la llamada Unión de Friburgo y a la obra del prelado W.E. Ketteler. Teodoro López: “León XIII y la cuestión social (1891-1903)”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, nº 6, 1997, pp. 29-44.

¹⁰ José Sánchez: *La acción social cristiana en el último decenio del siglo XIX: las repercusiones de la “Rerum Novarum” en España*, Madrid, Universidad Complutense, 1980, p. 124.

laica en la recristianización, constituirá el sustrato ideológico de la corriente política democrata-cristiana, cuyo primer congreso europeo se celebró en 1897. En España, la influencia de este documento pontificio se reflejó en las conclusiones del V Congreso Católico Nacional (Burgos, 1909) que apuntaban la necesidad de que, en su labor pastoral, los curas rurales se implicaran en la organización de sindicatos, cooperativas agrícolas y cajas de ahorro rurales “para contrarrestar la usura y la ruina de los campesinos”¹¹.

De todos modos, la Iglesia, que comenzaba a mostrar algunos síntomas de revitalización en lo referente, por ejemplo, al clero secular, se caracterizaba en este cambio de siglo por un profundo poso reaccionario. Tal como señala Javier Tusell, su participación en el fomento del “patrioterismo de la guerra colonial” había contribuido en gran medida a la profusión de sentimientos y conductas anticlericales. Además, la década final del siglo XIX había sido testigo de un proceso de “politización del catolicismo”¹². El pontificado de Pío X (1903-1914), centrado en la necesidad de revitalizar la vida religiosa y la espiritualidad, marcó el catolicismo español de los primeros años del siglo XX, por su planteamiento contrario a heterodoxias, que hubieran resultado superadoras del integrista vigente¹³.

Por su parte, Navarra, tradicionalmente agraria y de dispares identidades colectivas, había sufrido en el período 1872-1876 las nefastas consecuencias de la última guerra carlista, donde el elemento religioso fue crucial¹⁴. Al igual que sucedió en otras provincias, asistió a partir de 1890 a una intensificación de la vida pública (sufragio universal masculino, incremento de fuerzas políticas, progresiva crisis del sistema caciquil, etc.)¹⁵.

¹¹ Feliciano Montero, Antonio Moreno y Marisa Tezanos (coords.): *Otra Iglesia. Clero disidente durante la Segunda República y la guerra civil*, Gijón, Trea, 2014, p. 18.

¹² Tusell, *Historia*, p. 176. Véase Federico M. Requena: “Vida religiosa y espiritual en la España de principios del siglo XX”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, nº 11, 2002, pp. 39-68.

¹³ Véase Emmanuel Cabello: “San Pío X y la renovación de la vida cristiana”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, nº 6, 1997, pp. 45-60; Juan María Laboa: *Historia de los Papas. Entre el reino de Dios y las pasiones terrenales*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2013, pp. 458 y ss.

¹⁴ Jesús María Usunáriz: *Historia Breve de Navarra*, Pamplona, Sílex, 2006, ps. 4026 (E-Book). Véase también Ignacio Olábarri: “Notas en torno al problema de la conciencia de identidad colectiva de los navarros en el siglo XIX”, *II Congreso Mundial Vasco. Congreso de Historia de Euskal Herria*. Donostia-San Sebastián, Txertoa (1988), vol. V, pp. 307-322; Ángel García-Sanz y Fernando Mikelarena: *Españolismo, vasquismo y navarrismo foral: cambios y persistencias en la interpretación de la identidad navarra hasta 1936*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014.

¹⁵ María del Mar Larraza Micheltoarena: “La Gamazada en el contexto de la política navarra de fin de siglo”, *Príncipe de Viana*, nº 204, 1995, p. 184. Como ejemplo de actuaciones caciquiles “en 1891 el

La vida política navarra se exacerbó cuando, el 11 de marzo de 1893, el ministro de Hacienda, Germán Gamazo, presentó en Cortes una nueva ley de presupuestos que homologaba fiscalmente al Viejo Reino con los demás territorios del Estado¹⁶. La condena de lo que se consideraba un atentado contra las atribuciones forales derivadas de la Ley de Modificación de los Fueros (habitualmente denominada “Ley Paccionada”) de 1841, derivó en una protesta generalizada. La Gamazada, cuyo punto culminante fue la gran manifestación popular que tuvo lugar en Pamplona el 4 de junio de 1893, supuso poner políticamente en valor la defensa de la foralidad. Fue además el primer contacto del incipiente nacionalismo vasco con Navarra, siendo Daniel Irujo (el padre de Manuel), quien invitó a su antiguo compañero de colegio Sabino Arana a acudir a Navarra¹⁷.

En lo económico, Navarra vivió un importante tiempo de transformación en este cambio de siglo, fundamentalmente en el ámbito agrícola, con la regeneración de viñedos afectados por la plaga de la filoxera y la instalación en la zona de la Ribera de distintas empresas azucareras, conserveras y harineras. Desde el punto de vista religioso, la Iglesia navarra finisecular era uno de los grandes focos del pensamiento carlista, integrista y reaccionario.

En los primeros años del nuevo siglo, Navarra, resistente a los cambios, se vio envuelta en aceras disputas religiosas. Las medidas anticlericales de los gobiernos liberales, que no encontraron el necesario respaldo social, provocaron una dura reacción de los partidos católicos. La excomunión del republicano navarro Basilio Lacort por sus críticas periodísticas al obispado, la controversia en torno al Proyecto de Ley de Asociaciones Religiosas de 1906 y a la llamada *Ley del Candado* de Canalejas de 1910 fueron los momentos álgidos de este periodo de exaltación político-religiosa¹⁸.

candidato conservador por Estella ofreció a cambio del voto “empleos en la Diputación, puestos de magistrados, indultos, excarcelaciones, indemnizaciones por la guerra, etc.”.

¹⁶ Ángel García-Sanz: *La Navarra de “La Gamazada” y Luis Morote*, Pamplona, Morentín Graphycems, 1993; Pedro Esarte: *Cien años de Gamazada*, Pamplona, Pamiela, 2002; María del Mar Larraza Micheltorena (coord.): *La Gamazada: ocho estudios para un centenario*, Pamplona, EUNSA, 1995; Ángel García-Sanz, Iñaki Iriarte y Fernando Mikelarena: *Historia del Navarrismo (1841-1936). Sus relaciones con el vasquismo*, Pamplona, Universidad Pública de Navarra, 2002, pp. 167-179.

¹⁷ Arantzazu Amezaga: *Manuel Irujo: un hombre vasco*, Bilbao, Fundación Sabino Arana, 1999, p. 88; Iosu Chueca: *La Gamazada desde el nacionalismo vasco. De la presencia al mito*, Pamplona, Universidad Pública de Navarra, 1993.

¹⁸ Usunáriz, *Historia*, p. 61. Daniel Irujo fue uno de los firmantes (y, posiblemente, redactor) del documento de protesta por el Proyecto de Ley remitido por el Ayuntamiento de Estella a la Diputación Foral. Fuente: Archivo Municipal de Estella, libro 264. Véase Ángel García-Sanz: *Daniel Irujo Urra. El carlo-nacionalismo imposible del defensor de Sabino Arana*, Pamplona, Pamiela, 1995, p. 107.

La Iglesia navarra, “de criterios dogmático-morales intransigentes” y de gran influencia social, comenzó a tejer una importante red asociativa¹⁹. Ya en 1912, el obispo de Pamplona, fray José López-Mendoza, hacía gala de que dirigía una de las diócesis más católicas, “de creencias religiosas arraigadas”²⁰. Así describió Manuel Irujo, muchos años más tarde, la Navarra de aquella época:

Era una Navarra de base carlista fundamentalmente. Había también elementos liberales que eran, o bien intelectuales, o gente que se había enriquecido con la desamortización. El pueblo era carlista: los ricos del pueblo, liberales. Vida triste, monótona, sin muchos incentivos, alumbrada por el recuerdo de la tradición, por el sentido religioso y por el trabajo²¹.

1.2. Familia, religiosidad, primer influjo sabiniano y estudios en Deusto

En este contexto, Irujo vivió su infancia en un entorno donde la religión, entendida como la relación de la persona con lo trascendente, conformaba un aspecto central en la vida familiar. Sus padres (Daniel Irujo Urrea y Aniana Ollo Elordi) inculcaron a su primogénito Manuel una profunda fe. Fueron progenitores de una extensa descendencia, con diez hijos, aunque varios de ellos murieron en la infancia, como era habitual en aquella época²².

Fueron muchos los familiares de Manuel Irujo que optaron por la vida religiosa. Arantzazu Amezaga trazó la semblanza de algunos de ellos, poniendo de manifiesto la vinculación entre lo político y lo religioso. El sacerdote Sebastián Urrea, tío materno, ejerció una notable influencia en Daniel Irujo²³. Como carlista, tuvo conocimiento de los planes de sublevación que dieron lugar a la última guerra civil del siglo XIX y en 1873, tras el fracaso carlista en la toma de esta ciudad, abandonó Estella. Manuel Irujo

¹⁹ José María Jimeno Jurío: “Alcance de la represión en Navarra”, *Gerónimo de Ustariz*, nº 2, 1988, p. 109.

²⁰ Javier Dronza: *Con Cristo o contra Cristo. Religión y movilización antirrepublicana en Navarra (1931-1936)*, Tafalla, Txalaparta, 2013, p. 19.

²¹ Eugenio Ibarzabal: *Manuel de Irujo*, Donostia-San Sebastián, Erein, 2001, p. 42.

²² García-Sanz, *Daniel*, pp. 49-50. El matrimonio Irujo-Ollo tuvo diez hijos: Manuel (1891), Eusebio (1893), Rosario (1894), Juan Ignacio (1897), Delfín (1900), Josefina (1902), María Luisa (1904-1905), Francisco Javier (1905-1907), Andrés (1907), Pello (1910).

²³ *Ibidem*, p. 31. Manuel Irujo Ollo reconoció el ascendiente de los Urrea: “Yo no debiera llamarme Irujo, ni Ollo, ni Elordi, sino Urrea, porque nuestra es la casa troncal de los Urrea, y los Urrea fueron unos distinguidos segundones del Palacio de Urbasa, a los que echaron del Palacio, porque lo necesitaba enterito el heredero, y se establecieron en Estella. Archivo Eusko Ikaskuntza (AEI), Fondo Irujo, 2, caja 3, expediente 1,62.

conservó durante toda su vida el libro *Elementos de Religión y Moral*, escrito por su tío-abuelo, profesor de esta asignatura²⁴.

También hay que citar a D. Joaquín Izcue, vicario de la parroquia de San Pedro de la Rúa de Estella, tío materno de Estanislao Aranzadi (casado con Juana, hermana de Daniel Irujo) y a Agustina Olo, monja en el convento de Sancti Spiritus (Puente La Reina) con quien su sobrina Aniana mantuvo una estrecha relación intelectual, pasando algunas temporadas en el convento²⁵.

Daniel y Aniana (cuya familia era de extracción liberal) participaron en la Cofradía del Rosario y de la Santísima Virgen del Carmen. Además, Aniana era hija de la Inmaculada Concepción y Daniel perteneció a la Cofradía del Santísimo Sacramento²⁶. De la religiosidad profunda e íntima, que asume e interioriza como cosa de Dios hasta las mayores desgracias, tenemos un claro ejemplo cuando, con motivo del fallecimiento de sus dos hijos de corta edad (María Luisa y Francisco), Daniel Irujo exclama: “¡Alabado sea el Señor!”²⁷. Esta fórmula de confortación familiar la repetiría Manuel Irujo con motivo del fallecimiento de su padre en 1911, por una pulmonía y tras la muerte de su esposa, Aurelia Pozueta Aristizabal, a causa de la gripe (epidemia conocida popularmente como “la gripe del 18”), el 15 de octubre de 1918²⁸.

Manuel Irujo estudió en el Colegio de Nuestra Señora de la Antigua en Orduña (Bizkaia), un tradicionalista centro educativo de las élites vizcaínas, regido por la Compañía de Jesús²⁹. Aquí obtuvo el grado de bachiller en 1907. El núcleo duro del proyecto educativo del colegio pivotaba en torno a la formación espiritual: “Misas, comuniones generales, rosarios, ceremonias de entronización del Sagrado Corazón y otras celebraciones religiosas formaban parte natural de la agenda”³⁰.

²⁴ Archivo Irujo Amezaga (AIA), Caja “Eliza”: En el prólogo se puede leer: “Para comprender la importancia (...) del estudio de nuestra Santa Religión basta considerar que esta es la única ciencia que (...) Cristo Señor Nuestro, vino a enseñar al mundo”.

²⁵ Amezaga, *Manuel*, p. 65.

²⁶ *Ibidem*, p. 74 y García-Sanz, *Daniel*, p. 50.

²⁷ Esta fórmula religiosa aparece en documentos del Mariscal Pedro de Navarra en el siglo XVI. Testimonio de Arantzazu Amezaga.

²⁸ Amezaga, *Manuel*, pp. 120, y 126, 144-157. Manuel Irujo y la también estellesa Aurelia Pozueta Aristizabal nacida en 1892 y de familia carlista, contrajeron matrimonio el 27 de octubre de 1916. De esa unión nacería su única hija, Miren, el 31 de agosto de 1917.

²⁹ También estudiaron aquí los hermanos Luis y Sabino Arana, coincidiendo con Daniel Irujo, así como, más tarde, el futuro lehendakari José Antonio Aguirre. José Luis de la Granja: “La forja de un líder mesiánico: Sabino Arana (1865-1882)”, *Sancho el Sabio*, extra 3, 2020, p. 165.

³⁰ Mees, José Luis de la Granja, Santiago de Pablo y José Antonio Rodríguez Ranz: *La política como pasión: el lehendakari José Antonio Aguirre (1904-1960)*, Madrid, Tecnos, 2014, p. 27.

Con tales mimbres, Orduña contribuyó, sin duda, a fijar firmemente la conciencia religiosa de Manuel Irujo. Así, en 1903 ingresó en la Congregación de la Inmaculada Virgen María y de San Luis Gonzaga, asociación canónica mariana que tenía como santo patrón a este jesuita italiano del siglo XVI, declarado por Benedicto XIII patrono de la juventud.³¹ La vida espiritual de los congregantes se resumía en la *Regla de Vida*: oración diaria, examen de conciencia, frecuencia de sacramentos, dirección espiritual y ejercicios espirituales según el método de san Ignacio de Loyola. En el Archivo Irujo Amezaga se conserva un pequeño tríptico de papel-cartón titulado *Mi reglamento de vida cristiana*, escrito de puño y letra por el joven Irujo en el que se detallan determinadas intenciones con respecto a la plasmación práctica de esta vivencia:

Por la mañana me levantaré (...) y antes de salir de mi habitación haré el ofrecimiento de obras al Señor. En la tarde leeré por espacio de diez minutos un libro espiritual (...) Me confesaré todas las semanas y a más tardar cada quince días siempre en un día fijo. Los viernes y sábados me impondré una mortificación corporal. Mis virtudes predilectas serán la caridad, evitando las murmuraciones, la castidad, evitando cuando puede ofenderla (...), la bondad en mis superiores y amigos. Meditaré los jueves y domingos cerca de la Sagrada Eucaristía³².

Siendo adolescente, Manuel fue miembro de la Sección de Adoración Nocturna en Estella, asociación devocional en fase de expansión desde 1900 que fomentaba el culto a la eucaristía y realizaba velas nocturnas para “desagraviarla”³³. En esos tiempos acudía junto a su madre y hermanos a todos los entierros de los pobres de Estella “y como en la Misa de Difuntos de los pobres no se tocaba el órgano, el joven Manuel subía y lo tocaba”³⁴. Manuel mantendría la costumbre familiar de rezar el Ángelus, cómo cuando en 1930, acompañado de un labrador, paró su coche en Abarzuza en el momento en que “sonaban las campanas del Ángelus”³⁵.

³¹ García-Sanz, *Daniel*, p. 44. En palabras de José Luis de la Granja (“La forja”), “Orduña se caracterizó por impartir una enseñanza católica muy imbuida de tradicionalismo y antiliberalismo”. Ángel García-Sanz: *Diccionario biográfico de los Diputados Forales de Navarra (1840-1931)*, Pamplona-Iruña, Gobierno de Navarra, 1996, p. 236: “en 1915 [Manuel Irujo] era Secretario de la Congregación de San Luis Gonzaga”.

³² AIA, Caja “Eliza”. Desconocemos si Manuel Irujo puso en práctica tales preceptos.

³³ *Ibidem*: Se conserva un recordatorio (12-12- 1922) firmado por el Secretario del Turno Rafael Zorrilla en el que, a Manuel Irujo, inscrito en el Turno 5 *Cor Jesu*, “se le espera para recibirle en audiencia la noche del 15 al 16 de diciembre de 1922”.

³⁴ Amezaga, *Manuel*, p. 124.

³⁵ *Ibidem*, p. 189: durante el viaje, el labrador, sin conocer la personalidad del chófer, comentó a este que en las elecciones “todo iba bien, pero desde que ha salido ese diablo de Irujo, nos las han partido”. Al parar a rezar el Ángelus Manuel Irujo le dijo: “pues mire usted, ese diablo de Irujo, soy yo”.

Si Manuel recibió desde la más tierna infancia esta religiosidad, la herencia familiar se complementa con las ideas políticas que recibió de su padre, cuya ideología ha sido definida como un “carlo-nacionalismo imposible”. Daniel era un *carlista de abolengo* que todavía en 1908 mantenía su acta de concejal por el tradicionalismo en Estella, aunque a la vez ya se había acercado al nacionalismo vasco. Poco después de los actos de la Gamazada en Castejón en 1894, Daniel Irujo confesaba a Sabino Arana Goiri en un restaurante bilbaíno: “soy de los tuyos, pero sin dejar de ser carlista”³⁶. Daniel Irujo fue el abogado defensor de Arana Goiri en varios procesos que supusieron el encarcelamiento del creador del PNV. En ellos calificó al fundador del nacionalismo vasco como “héroe que sufre persecución por la Justicia”³⁷. La influencia que Arana ejerció en Daniel Irujo fue tal, que hasta su hijo Manuel declarararía años después que “defendiendo a Sabino (mi padre) se hizo abertzale”. La relación estrecha de los Irujo-Ollo con los Arana se consolidaría con el tiempo aunque, tal como expone García-Sanz, “su paso al nacionalismo no se produjo hasta 1908, a raíz de una polémica sobre la oportunidad y significado de la plantación de un retoño del árbol de Guernica en la ciudad del Ega”³⁸.

Pero no solo su padre tuvo relación estrecha con Sabino Arana. El propio Manuel pasó largas veladas en la casa de los Arana (Casa Albia, cerca de la iglesia de San Vicente) en la calle Ibáñez de Bilbao de la capital vizcaína³⁹. En 1902, con motivo del encarcelamiento de Sabino Arana, tras intentar enviar un telegrama felicitando al presidente norteamericano Theodore Roosevelt por el reconocimiento de la independencia de Cuba, Manuel acompañó a su padre a la celda de la prisión de Larrinaga en la que estaba preso Arana:

Él no tenía hijos y se había acostumbrado a hacerme fiestas. Mi padre se las arregló para que, salvando los reglamentos que dificultaban la entrada de un niño de mi edad en la

³⁶ García-Sanz, *Daniel*, p. 59. Véase también Daniel Irujo: *Inocencia de un patriota. Notable defensa del fundador del Partido Nacionalista Don Sabino de Arana y Goiri ante el tribunal*, Buenos Aires, Irrintzi, 1913.

³⁷ Irujo, *Inocencia*, p. 10; Iñaki Anasagasti: “El diputado Aguirre visto por Irujo”, *Hermes*, nº 33, 2010, p. 27.

³⁸ García-Sanz, *Daniel*, p. 59; Amezaga, *Manuel*, p. 90; Ángel García-Sanz: “La adscripción ideológica de los antepasados de Manuel Irujo Ollo”, *Vasconia*, nº 32, 2002, pp. 19-38. Sobre el episodio del retoño del árbol de Gernika en Estella, véase Ángel García-Sanz y Fernando Mikelarena: “Españolismo, vasquismo y navarrismo foral: cambios y persistencias en la interpretación de la identidad navarra hasta 1936”, *Historia y Política*, nº 2, 1999, pp. 83-122.

³⁹ Iñaki Anasagasti: *Manuel Irujo sin florituras. Conversación mantenida en 1975 con D. Manuel Irujo por Iñaki Anasagasti*, p. 14 [<http://ianasagasti.blogs.com> (consultado el 17-5-2021)]. AEI, Fondo Irujo (1979), J-19-2. Carta de Irujo a Paul Vignaux (14-8-1979).

cárcel, pudiera entrar. Tendría 6 o 7 años. A esa edad pasé el rastrillo de la prisión de Larrinaga para ver a Arana Goiri. Mejor dicho, para que él me viera a mí⁴⁰.

Años después, Manuel Irujo escribió esto sobre aquella visita: “un chico sabe que a la cárcel van los malos. No le cabe en la cabeza que sean puestos en prisión personas decentes, y como tal debía yo reputar a quien era amigo de mi padre”⁴¹.

Además de su relación con los Arana Goiri, la familia Irujo estuvo muy unida al padre Evangelista de Ibero, cuyo verdadero nombre era Ramón de Goikoetxea y Oroquieta. Este capuchino, profesor de Derecho Canónico, Pastoral y Elocuencia del convento capuchino de Pamplona (1901-1903) y director y guardia de la Escuela Seráfica Capuchina de Rocamador en Estella (1903-1906), fue el autor de *Ami Vasco* (1906), especie de catecismo del nacionalismo vasco donde, a través de un planteamiento de preguntas y respuestas, se definía este como “el sistema político que defiende el derecho de la raza vasca a vivir con independencia de toda otra raza” y se ensalzaban las virtudes de Sabino Arana: “convicciones católicas arraigadísimas; piedad profunda, conducta intachable, amor inextinguible a la patria (...) alma grande hecha para los grandes triunfos y los grandes sufrimientos”⁴².

La obra analizaba con 196 preguntas, más un pequeño apartado de conclusión, conceptos como los de nación, estado y patria, en línea con el catolicismo del PNV. Así, tras afirmar que la sangre, la raza o el origen eran elementos constitutivos de la nacionalidad, consideraba que el nacionalismo, por su relación con el catolicismo, entroncaba con los principios de justicia y caridad cristiana. En la pregunta 92, relativa al lema aranista de *Jaungoikoa eta Lagi Zarra*, el catecismo de Ibero explicaba:

La palabra Dios significa acatamiento absoluto y humildísimo de los derechos de Cristo y de la Iglesia sobre Euzkadi, con radical exclusión de toda herejía, de todo cisma, de todo espíritu racionalista o liberal, de todo culto no católico, de toda tolerancia pública u oficial con el error⁴³.

⁴⁰ Manuel Irujo: “Arana Goiri ante los Tribunales”, *Alderdi*, 79-80, 1953, pp. 105-106. AEI, Fondo Irujo, (1979), J-19-2: “Cuando Arana Goiri fue encarcelado, pidió a mi padre que le llevara al “mocete”. Carta de Irujo a Paul Vignaux (14-8-1979).

⁴¹ Amezaga, *Manuel*, p. 110.

⁴² Evangelista Ibero: *Ami Vasco*, Bilbao, Imprenta E. Arceche, 1906: preguntas 49 y 89. Véase García-Sanz, *Daniel*, p. 89; Javier Corcuera y Yolanda Orive: *Historia del Nacionalismo Vasco en sus documentos*, Bilbao, Eguzki, 1991, vol. 3, p. 193.

⁴³ Ibero, *Ami Vasco*, pregunta 92.

En el epígrafe siguiente se afirmaba que el PNV quería para Euskadi la unidad católica “con todas sus consecuencias”, explicitando al tiempo que la independencia vasca es:

Para que sirva mejor a Dios, como lo servía antes de caer bajo la dominación española. Y no os quepa la menor duda; entre ver a una Euzkadi libre, pero apartada de Cristo y verla esclava, pero fiel a Cristo, el Partido Nacionalista Vasco opta por lo segundo⁴⁴.

Cuatro años antes, en un acto celebrado en la catedral de Pamplona con ocasión de *La Fiesta del Ángel*, Evangelista de Ibero pronunció un polémico sermón en honor al arcángel San Miguel donde, criticando la impiedad y el liberalismo, pero sin expresar ningún planteamiento rupturista con España, exhortó a los fieles católicos a que:

Abandonando apatías y neutralidades, defendieran la causa de Dios (‘la causa de Dios es la causa del Pueblo Vasco’), unieran sus fuerzas en las elecciones políticas bajo la bandera ‘que tremoló San Miguel en el cielo, adaptada a nuestra tierra, la que tiene por lema: Dios y Fueros’⁴⁵.

El sermón fue muy bien acogido en los medios católicos, conservadores y nacionalistas, pero hizo que las fuerzas políticas de izquierda llevaran a los tribunales al capuchino, quien, finalmente, resultó absuelto⁴⁶. La persecución emprendida desembocó en el desmantelamiento del grupo de religiosos que seguían sus doctrinas. El P. Ramón de Rentería se trasladó a Tudela y el Padre Pío de Orikain (que dio auxilio espiritual a Daniel Irujo en su agonía) a Buenos Aires. El propio Evangelista Ibero se incorporó a la comunidad capuchina de Híjar (Zaragoza), donde murió.

En una carta enviada por Andrés Irujo a su sobrina Miren (única hija de su hermano Manuel) el 21 de julio de 1953 se ofrece una interesante información que ilustra hasta qué punto el Padre Ibero mantuvo una estrecha relación con la familia Irujo y con Arana Goiri: “Como consecuencia del proceso, Sabino sostuvo una gran correspondencia con el P. Evangelista, y cuando aquel salió de la cárcel (...) fue de incógnito a Estella, y allí celebró una entrevista a la que también asistió papá”⁴⁷.

⁴⁴ *Ibidem*, pregunta 93.

⁴⁵ Evangelista de Ibero: *Sermón predicado en la Catedral de Pamplona el día 8 de abril de 1902, fiesta de la dedicación de aquella santa iglesia y ante la imagen de San Miguel de Excelsis*, Pamplona, Biblioteca Católica de Propagandistas, 1902, p. 4.

⁴⁶ Carlos Clavería: *Navarra. 100 años de nacionalismo vasco*, Bilbao, Fundación Sabino Arana, 1996, p. 116; AEI, Fondo Irujo (1953), J-2-9.

⁴⁷ AEI, Fondo Irujo (1953), J-2-9.

Por la correspondencia mantenida con su hermano Andrés en el exilio, sabemos que Manuel Irujo estuvo interesado en lo concerniente al proceso seguido contra el padre capuchino y, por un escrito propio, que transcribía su alocución radiofónica en Radio Euzkadi, sabemos que tampoco olvidó a los seguidores de Ibero. En dicho escrito, fechado en 1953, Manuel Irujo aludía al “Padre Pío de Orikain (...) el discípulo predilecto del Padre Evangelista de Ibero”⁴⁸. Irujo recordaba que el P. Orikain había intervenido en la confección del *Ami Vasco* y que el cincuentenario de su sacerdocio coincidía con la fecha del fallecimiento de Sabino Arana Goiri, “de quien era el Padre Pío muy devoto”⁴⁹. No obstante esta relación estrecha, Manuel Irujo no hizo suyo el integrismo religioso del P. Ibero, como tampoco su extremismo político. En palabras de Arantzazu Amezaga, “el nacionalismo extremo, casi germánico del padre Ibero, no fue (...) el que exhibió Manuel Irujo en su actuación futura”⁵⁰.

En 1908, el mismo año en el que el PNV hacía profesión de fe católica en el Manifiesto aprobado en la Asamblea de Elgoibar el 8 de octubre, Manuel Irujo ingresó en la Facultad de Derecho de la Universidad de Deusto, en la que su padre había ejercido como profesor de Historia General del Derecho y Derecho Procesal. También se matriculó en Filosofía y Letras⁵¹.

Dirigida por los jesuitas, Deusto fue la primera universidad católica de la España contemporánea, teniendo como rasgos característicos el espíritu de familia y el de silencio y aislamiento. Destinada a ofrecer formación superior a los miembros de la burguesía bilbaína en un momento de gran expansión económica de la ciudad, Deusto garantizaba además una sólida formación religiosa y moral. En su etapa de estudiante universitario, Manuel Irujo actuó a la vez como propagandista en favor del nacionalismo vasco: “como músico y como propagandista recorrí toda Bizkaia, las más de las veces en montón, pero también de *txistulari* e incluso participando en algún mitin electoral”⁵². Indignado porque el rector de la Universidad pedía el voto para los mauristas (“más enemigos nuestros que las izquierdas”, según evocaba él mismo años

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ AEI (1953), J-52.2.

⁵⁰ Amezaga, *Manuel*, p. 109.

⁵¹ Sobre ese Manifiesto, véase Santiago de Pablo, José Luis de la Granja y Ludger Mees (eds.): *Documentos para la historia del nacionalismo vasco. De los fueros a nuestros días*, Barcelona, Ariel, 1998, p. 51.

⁵² Ibarzabal, *Manuel*, p. 27; AEI, Fondo Irujo (1979), J-19-2. Carta de Irujo a Paul Vignaux (14-8-1979); Amezaga, *Manuel*, p. 132. Sobre el maurismo, véase González Cuevas, *Historia*, p. 195.

más tarde), se afanó en convencer a profesores y alumnos de la idoneidad de la causa *abertzale*:

Me fui cuarto por cuarto, jesuita por jesuita, a desnudar a los mauristas. A decir qué clase de gente eran, qué significaban en el pueblo, qué papel social tenía. Asimismo, les expliqué quiénes eran los nacionalistas. Recuerdo que a un jesuita asturiano le hice votar nacionalista⁵³.

En virtud de los recuerdos transmitidos por Manuel Irujo al periodista Eugenio Ibarzabal en 1978, el ambiente universitario en Deusto, e incluso el de la juventud bilbaína de aquellos años, estaba impregnado de *abertzalismo*: “La mayor parte de los chicos, no sólo en la Universidad, sino en la calle, eran nacionalistas. Más o menos avanzados (...) pero nacionalistas”⁵⁴.

En 1910, Manuel Irujo se presentó a los exámenes finales de la carrera de Filosofía y Letras en la Universidad de Salamanca. Allí tuvo como examinador de griego a Miguel de Unamuno quien, al leer su apellido, le preguntó si era familiar del defensor de Arana Goiri. Ante su respuesta afirmativa, Unamuno, que había asistido a algunas de las sesiones del juicio, sentenció: “su padre lo hizo bien; y no era fácil asunto porque Arana era demasiado honrado para poder ser bien defendido”. Después de pedirle que tradujera del Evangelio algunas páginas, le espetó que había traducido bien pero que “daba la sensación de leer lo que no entendía porque los educandos con religiosos no saben una palabra de religión”⁵⁵. Toda una declaración de principios de quien, procedente de una familia liberal de Bilbao (su padre había sido concejal de la villa), trocó, en una etapa personal de gran exaltación vasquista, su juvenil ideología fuerista intransigente en liberal, afirmando que el liberalismo era socialista pero que el espíritu religioso (no necesariamente católico) debía ser el que coronara la sociedad “puesto que era lo que impregnaba toda la vida social del hombre”⁵⁶. Para Unamuno, “España había sido grande mientras fue capaz de servirse del catolicismo para fines humanos y que al invertirse esta relación sobrevino su decadencia, adueñándose la religión de España”⁵⁷.

⁵³ Ibarzabal, *Manuel*, pp. 25-26.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 125.

⁵⁶ Luisa Montaña: “Unamuno y Arana: la cara y la cruz del nacionalismo vasco”, *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, vol. 48, nº 1, 2010, pp. 71-86, p. 73.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 74.

Irujo consideró a Unamuno como un hombre sabio, con ideas y posiciones geniales, cuya obra fue leída con satisfacción por el navarro⁵⁸. Salvando las distancias, el humanismo cristiano de Irujo tiene un punto de conexión importante con algunas ideas unamunianas, tal como las describe el doctor en Teología José María Melero:

Frente a la reducción del hombre a ciudadano (del socialismo, anarquismo y movimientos federalistas), él afirmará que el hombre es morador de una ciudad común y morador de su exclusivo desierto (...); la conciencia de humanidad y de ciudadanía son previas y objetivamente mucho más sagradas que el patriotismo⁵⁹.

Frente al Irujo católico practicante, Unamuno contraponía su repugnancia a los ortodoxos, “sean católicos o protestantes”, y su aversión tanto a la “rutina del dogmatismo católico” como al “dogmatismo librepensador o cientifista”⁶⁰.

1.3. Vida política y profesional. Primeros pasos

En 1908 Manuel Irujo se afilió al PNV, siendo miembro del Centro Vasco y de Juventud Vasca y del Batzoki de Deusto (Bilbao). La muerte de su padre en 1911, propició, tal como señala García-Sanz, su mayor dedicación política. Ese mismo año 1911, el mes de febrero, “varios líderes del PNV se desplazaron al Vaticano para pedir a Pío X el cese de la persecución del obispo contra el nacionalismo, una mayor presencia del euskera en la vida eclesial y que se prohibieran los sermones españolistas por parte del clero”⁶¹.

En 1912, recién acabada la carrera de Derecho, Irujo dejó Bilbao y comenzó a ejercer como abogado en su Estella natal, mostrando en sus primeras tareas inquietudes de tipo social. Uno de sus primeros casos, que ganó, fue el de la defensa de un grupo de campesinos que denunciaron la roturación y privatización de terrenos comunales por parte de un grupo de labradores próximos a Estella, “dotados de mejores medios técnicos que el resto de vecinos”⁶². Según testimonio del insigne historiador José María

⁵⁸ Ibarzabal, *Manuel*, p. 122.

⁵⁹ José María Melero: “Unamuno: una religiosidad agónica”, *Ensayos. Revista de la Facultad de Educación de Albacete*, nº 2, 1988, p. 90.

⁶⁰ Melero, *Unamuno*, p. 105.

⁶¹ Santiago de Pablo: *La patria soñada. Historia del nacionalismo vasco desde su origen hasta la actualidad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2015, p. 89.

⁶² *Diario de Sesiones del Congreso*, 205, pp. 8322-8323; Eugenio Ibarzabal, *50 años de nacionalismo vasco*, Donostia-San Sebastián, Ediciones Vascas, 1978, p. 140; AEI, Fondo Irujo (1978), J-60-6: “Irujo siguió defendiendo esta cuestión en sus últimos años de vida. Así, el 21 de septiembre de 1978, escribió al

Jimeno Jurío, “a partir de ese momento, Irujo se convirtió en el abogado de jornaleros y desheredados, cualquiera que fuera su ideología política”⁶³.

En 1913 – año en el que los *jeltzales* cosecharon malos resultados en las elecciones municipales- Irujo conformó junto con otros vecinos de la ciudad del Ega el *Comité Permanente del Bloque Administrativo*, agrupación que englobaba a los sectores anticarlistas de Estella (independientes, datistas y mauristas)⁶⁴. A partir de ese momento, el político *abertzale* fue blanco de las críticas de la prensa carlista. El diario de Barcelona *La Trinchera*, le dedicó estas palabras: “joven antiespañol, mil veces antijaimista, estúpido separatista encarnizado enemigo de nuestro partido”; el pamplonés *El Duende*, por su parte, lo que sigue: “Del Centro de Obreros es el amigo Irujo, ese buen señor, católico ferviente, que no tiene más defecto que el de ser enemigo de los carlistas y de los amigos de éstos, y quieren que todos los Centros Católicos de Obreros sean sabinistas”⁶⁵.

En 1915, su apoyo en las elecciones de marzo a Pablo Echeverría, apoyado también por los datistas, le granjeó descalificaciones por parte del diario *El Pensamiento Navarro*, que lo acusó de “nacionalista vergonzante, porque ese señor, que predica en los centros vascos de Puente La Reina y Pamplona, procura no declararse nacionalista en Estella”. Un año después, en las elecciones de febrero, apoyó al nacionalista Claudio Armendáriz (derrotado por Antonio Baztán)⁶⁶.

En abril de 1917, en un contexto de buenas relaciones entre el PNV en Navarra (coloquialmente llamados *napartarras*) y las derechas del Viejo Reino, Manuel Irujo participó, en representación de los *jeltzales*, en la Asamblea de Tafalla. En dicha cita, los partidos, en plena crisis del sistema restauracionista español, abordaron la cuestión de la profundización foral (a partir de la denominada *Ley Paccionada* de 1841) y la renovación de la vida política, a fin de acabar con las prácticas caciquiles derivadas de la gran concentración de poder ejercida por los siete miembros de la Diputación Foral

entonces ministro de Agricultura de la UCD, D. Jaime Lamo de Espinosa para buscar una solución en relación con los montes del Valle de Aezkoa, cedidos a la corona”.

⁶³ Discurso de José María Jimeno Jurío en el acto de homenaje a Manuel Irujo Olo (Teatro Gayarre, Pamplona, 1981).

⁶⁴ Santiago de Pablo, Joseba Goñi y Virginia López de Maturana: *La Diócesis de Vitoria. 150 años de historia (1862-2012)*, Vitoria-Gasteiz, ESET/ Obispado de Vitoria, 2013, p. 203; Mauro Elizondo: “*Bizkaitarrismo* e injerencias políticas en el gobierno interino de la Provincia capuchina de Navarra”, *Scriptorium Victoriense*, vol. 36, nº 1-2, 1989, pp. 200-224); Ludger Mees: *Nacionalismo vasco, movimiento obrero y cuestión social (1903-1923)*, Bilbao, Fundación Sabino Arana, 1992, p. 107.

⁶⁵ García-Sanz, *Diccionario*, p. 236.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 237.

de Navarra. Según García-Sanz y Mikelarena, “la Asamblea fue el colofón a la campaña navarrista que, con el lema ‘Por Navarra y para Navarra’, ideó el diario liberal pamplonés *El Pueblo Navarro*”⁶⁷.

En esta Asamblea, cuya celebración no puede desligarse del proceso de reivindicación autonomista que estaba desarrollándose al mismo tiempo en las provincias vascas, Irujo, al igual que el diario nacionalista vasco *Napartarra* (fundado en 1911 en “defensa de la doctrina nacionalista vasca”), se adhirió a los planteamientos de defensa de la Ley Paccionada de 1841 y de modificación (en sentido anticaciquil) de las reglas de juego políticas. Su objetivo puede resumirse en esta frase del discurso del Presidente de la Asamblea, José Ramón Hermoso de Mendoza, próximo a los conservadores: “Ha llegado el momento de pactar (...) la reivindicación de las verdaderas libertades administrativas y económicas de Navarra y derrotar el caciquismo”. Resulta interesante comprobar cómo Irujo en particular y el PNV de Navarra en general, en un contexto de crisis de la Restauración y de moderación del discurso *jeltzale*, apoyaron esta Asamblea impulsada por el diario liberal *El Pueblo Navarro*. Y resulta interesante, asimismo, observar el pragmatismo político con el que jugó el nacionalismo vasco en aquella ocasión, reivindicando una legislación (la Ley Paccionada de 1841) que no suponía la plena reintegración, que los *abertzales* entendían se lograba volviendo al marco jurídico-político previo al 25 de octubre de 1839.

Este proceder pragmático del nacionalismo vasco de la época Navarra, que también se ejemplificará en años posteriores con alianzas entre *abertzales* y otros sectores políticos, puede deberse a que, tal como explicita Jesús María Fuente Langas, “las organizaciones políticas navarras supeditaban sus programas políticos, por muy contrapuestos que fueran, a la conveniencia de un triunfo en un proceso electoral”⁶⁸. Por analogía, este proceder se podía priorizar a la hora de buscar un espacio reconocido en el tablero político y expandir zonas de influencia territorial.

Dada la condición que el carlismo en su conjunto tenía, a pesar de sus escisiones, de “árbitro de la situación” política, otros sectores como los mauristas, liberales y nacionalistas establecieron ententes electorales con los carlistas, ententes éstas que Jesús

⁶⁷ Mikel Urquijo: “La crisis de 1917. Las reivindicaciones autonómicas en el País Vasco”, en VV.AA.: *II Congreso Mundial Vasco. Congreso de Historia de Euskal Herria*, Donostia-San Sebastián, Txertoa, 1988, Tomo VII, pp. 305-311; García-Sanz, Iriarte y Mikelarena, *Historia*, p. 39; García-Sanz y Mikelarena, “Españolismo”, p. 111.

⁶⁸ Jesús María Fuente: “Los procesos electorales de 1923 en Navarra”, *Príncipe de Viana. Anejo* 15, 1993, pp. 445-456.

María Fuente señala que se conocían eufemísticamente como “uniones circunstanciales”. En el caso de las posteriores alianzas de los *abertzales* con el jaimismo (corriente mayoritaria del carlismo en el Viejo Reino), existían además razones de concordancia en defensa de la religión y la foralidad⁶⁹.

La Asamblea de Tafalla, apelando a la unión de todos los navarros desde una caracterización suprapartidista, trataba con su propuesta de hacer frente al “centralismo caduco”, pero también “a los que (...) piensan en una Navarra grande alejada de nuestra querida España, por cuya grandeza queremos laborar (...) trabajando con nuestras fuerzas para engrandecer a Navarra”⁷⁰. Esta estrategia moderada, que coincidió con los mayores éxitos del nacionalismo vasco desde su fundación, tuvo su correlato en el movimiento autonomista vasco del mismo año, donde los *jeltzales* no solo aceptaron una autonomía sin Navarra sino un autogobierno “dentro de la nación española”⁷¹.

En 1918, Irujo fundó junto con otros militantes el *Centro Nabarro de Estella*, vinculado al nacionalismo vasco. Por aquel entonces, el partido ya había oficializado en sus estatutos internos de 1916 el nuevo nombre de *Comunión Nacionalista Vasca* (CNV), reflejando la aspiración de la formación de representar a la nación vasca en su totalidad⁷².

Ese año, Irujo había rechazado el apoyo a la candidatura de Isidoro la Pedraza y de la Pascua a Cortes por no coincidir en sus objetivos con el candidato monárquico: “los principios que en Navarra y en España entera se debaten en la lucha actual no son (...) los dinásticos, sino, la cuestión religiosa, la cuestión foral o autonomía y la neutralidad”⁷³. Además de estas razones, y en relación con esta candidatura, Irujo, en carta enviada en enero del año en curso, expuso a Antonio Baztán, a la sazón vicepresidente de la Diputación Foral de Navarra, “que no podía apoyar la candidatura de un cunero extraño al país y al distrito, que no había nacido en esta tierra y ni tenía

⁶⁹ Jesús María Fuente: “Los tradicionalistas navarros bajo la dictadura de Primo de Rivera (1923-1930)”, *Príncipe de Viana*, nº 202, 1994, p. 417-428. En las divisiones del carlismo, el integrismo respondía a la escisión promovida por Cándido Nocedal en 1888: la escisión de los partidarios de Vázquez de Mella se produjo en 1919; el jaimismo, que toma su nombre del pretendiente carlista Don Jaime, fue el grupo mayoritario en Navarra.

⁷⁰ *El Pueblo Navarro*, 7-6-1917. García-Sanz, Iriarte y Mikelarena, *Historia*, p. 230.

⁷¹ Santiago de Pablo y Ludger Mees: *El péndulo patriótico. Historia del Partido Nacionalista Vasco (1895-2005)*, Barcelona, Crítica, 2005, p. 68.

⁷² *Ibidem*, p. 55. AEI, Fondo Irujo (1979), J-19-2. Carta de Irujo a Paul Vignaux (14-8-1978). Las razones de la permanencia de Irujo en CNV radican en una cuestión de organización territorial del nacionalismo vasco: “en aquella época yo no estaba ya en Bilbao, toda la organización de Navarra se quedó prácticamente en *Comunión*” (Ibarzabal, *Manuel*, pp. 58-59).

⁷³ Amezaga, *Manuel*, p. 154.

con nosotros vínculos de ningún género, ni conocía ni podía defender nuestros fueros”⁷⁴. En aquel contexto preelectoral, el diario *El Pueblo Navarro* había publicado la noticia de un auto de procesamiento a Isidoro La Pedraza por un delito de estafa contra una entidad bancaria de Barcelona⁷⁵.

Las elecciones generales de 1918 supusieron “la presencia, por primera vez, del partido nacionalista vasco en unas elecciones generales navarras”. Como consecuencia del acuerdo interno (nunca fue hecho público) que habían alcanzado grupos integristas, liberales, datistas y *abertzales*, el integrista Sánchez Marco, electo por la circunscripción de Pamplona, forzó su retirada, siendo proclamado diputado el nacionalista vasco Manuel Aranzadi Irujo, primo carnal de Manuel Irujo Olo⁷⁶.

En 1919, Irujo participó en Vitoria (los días 7 y 8 de diciembre) en el primer Congreso de la Federación de Juventudes Vascas, donde se criticó la “negligencia del partido [CNV] en cuestiones sociales” y se pidió la confección de un programa social *abertzale* que subordinara la estrategia electoral a la llamada “cuestión social”⁷⁷. En aquel encuentro juvenil, el *jeltzale* navarro presentó, a modo de conclusión, un documento que exponía lo que sigue:

La Asamblea de Juventudes Vascas (...) haciéndose intérprete del ambiente que reina en todo el país y en el nacionalismo vasco, preocupado por los modernos hechos (...) presentados en todo el mundo en orden al mejoramiento material y espiritual de todo hombre y considerando que la orientación actual oficial del partido no se ocupa debidamente de las cuestiones y problemas gravísimos presentados alrededor de estos hechos, que nuestro País, como todos, tiene necesidad urgentísima de resolver (...) se acuerde (...) Primero: una revisión general de la doctrina y organización contenidas en el manifiesto-programa de Elgoibar para que el Partido, así como sus principios básicos, se amplíen y respondan mejor las nuevas exigencias de la vida colectiva y de las libertades individuales, incorporando al Nacionalismo vasco en todos sus órdenes, a las corrientes de progreso de la Humanidad.

⁷⁴ Francisco Javier Baztán Moreno: “Antonio Baztán y Goñi. La política en Navarra durante la Restauración”, *Príncipe de Viana*, nº 277, 2020, p. 599.

⁷⁵ María Isabel Iribertegi: “Las elecciones generales de 1918 en Navarra”, *Príncipe de Viana. Anejo*, nº 15, 1993, p. 497.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 498. Sobre las elecciones en Pamplona en esta etapa, véase María del Mar Larraza Micheltoarena: *Aprendiendo a ser ciudadanos: retrato socio-político de Pamplona, 1890-1923*, Pamplona, EUNSA, 1997.

⁷⁷ Mees, “El nacionalismo vasco entre 1903 y 1923”, *Vasconia*, nº 17 (1990), p. 134.

Segundo: nuevas normas de procedimiento en nuestra actuación política de manera que las cuestiones puramente políticas y electorales queden subordinadas al estudio y resolución de los problemas económicos, sociales en todos sus aspectos⁷⁸.

Estas críticas –que ilustran, por un lado, la consolidación del protagonismo político de Manuel Irujo y, por otro, la influencia de la doctrina social de la Iglesia en las nuevas generaciones de militantes *jeltzales*– se deben entender asimismo en el marco de la crisis interna de la Comución, frente a cuya estrategia moderada se rebelaron algunos sectores de las juventudes, sobre todo en Vizcaya, dando lugar en 1921 a la escisión *aberriana*. Sin embargo, Irujo no tuvo un papel destacado en esta asamblea y desconocemos cuál era su posición con respecto a la crisis en ciernes.

La crítica hacia el Partido que supusieron las conclusiones lideradas en la Asamblea de la Federación de Juventudes Vascas (Euzko Gaztedi Batza), llevaron al Euzkadi Buru Batzar de la CNV a convocar una Asamblea Nacional los días 23 y 24 de mayo de 1920 en Donostia⁷⁹. En su punto 2º debía tratar sobre “Orientaciones que debe seguir ésta [la CNV] en las cuestiones sociales por aplicación del espíritu social vasco”⁸⁰.

Sin embargo, siendo esta asamblea “el primer intento serio del nacionalismo de superar el neutralismo social”, lo cierto es que los resultados no estuvieron en consonancia total con los postulados defendidos por Manuel Irujo y la Federación de Jóvenes Nacionalistas sólo unos meses antes. La cuestión nacional prevaleció y una polémica suscitada por el Diputado a Cortes Manuel Aranzadi (pariente de Irujo), determinó el aplazamiento del debate social hasta una próxima Asamblea (que nunca se llegó a celebrar)⁸¹.

Volviendo a 1919, también se celebraron en Navarra elecciones provinciales. Irujo, que además era vocal del Consejo Regional de Navarra de la CNV (*Napar Buru Batzar*, NBB), se presentó a esta cita electoral “obligado por la insistencia y requerimientos de

⁷⁸ *Euzkadi*, 9-12-1919: “El señor Irujo es ovacionadísimo (...) los representantes de Nabarra abandonan el salón para tomar el rápido (...) La despedida que se les hace es entusiasta, estallando los concurrentes en una explosión de cálidos aplausos”: *Euzkadi*, 12-12-1919 y 15-12-1919 (Crónica de Vicente de Aizkibel: “El Batzar de los jóvenes”).

⁷⁹ *Euzkadi*, 14-3-1920.

⁸⁰ *Euzkadi*, 8-4-1920.

⁸¹ Mees, *Nacionalismo*, pp. 287-290. Santiago de Pablo, Ludger Mees y José Antonio Rodríguez Ranz: *El péndulo patriótico. Historia del Partido Nacionalista Vasco I: 1895-1936*, Barcelona, Crítica, 1999, p. 132.

respetables personas y entidades”, con el lema “Todo por Navarra y para Navarra”⁸². Tras obtener 267 votos más que el dinástico Antonio Baztán y Goñi, fue elegido diputado por la Merindad de Estella. Sin embargo, su elección fue posteriormente anulada por la denuncia de compra de votos formulada por el propio Baztán⁸³. Según el testimonio posterior del propio Irujo, Baztán le acusó “de ser la Revolución”: “Yo había propugnado que las fincas que (...) no eran aprovechadas, se parcelaran, se vendieran, y fueran adjudicadas a los cultivadores”⁸⁴.

También recordaba que Bruno Lezaun, cura de Estella, comentó que votar por él era pecado, “por ser hijo del diablo y anarquista”. Estas discrepancias no impidieron que, en tiempos de la dictadura de Primo de Rivera (que ostentaba el título de Marqués de Estella) Irujo acudiera a dicho sacerdote para salvar del expolio el Monasterio de Iranzu, centro religioso que siempre fue motivo de preocupación por parte de Irujo⁸⁵.

En 1921 el nacionalismo vasco quedó dividido en dos partidos: “El periódico *Aberri*, los dirigentes más destacados de la Juventud Vasca de Bilbao (encabezados por Elías Gallastegi), el miembro del EBB Manuel Egileor (...) eran expulsados de la CNV”. En septiembre del mismo año los jóvenes escindidos fundaban el nuevo Partido Nacionalista Vasco, que retomaba así el nombre primitivo⁸⁶.

En esta escisión, cuyas causas no tenían que ver con diferencias en materia religiosa, ya que el PNV *aberriano* mantuvo su catolicismo, Irujo se mantuvo fiel a los postulados más posibilistas de Comución⁸⁷. Tal posicionamiento pudo deberse a factores de índole territorial, pues en el Viejo Reino apenas tuvieron incidencia las tesis de *Aberri*, muy vinculado al ámbito vizcaíno. También influyó, posiblemente, el hecho de que Irujo consideraba el nacionalismo como una forma de entender la integridad del ser humano, en sintonía con el argumentario del dirigente nacionalista moderado guipuzcoano Luis Eleizalde. Este afirmaba que “más que un Partido somos una Comución, más que a un régimen político aspiramos a un régimen social que englobe a lo político”. Por último, además de sus propias ideas, no hay que olvidar que la familia Irujo estaba emparentada

⁸² Baztán, “Antonio”, p. 602.

⁸³ García-Sanz, *Diccionario*, p. 188.

⁸⁴ Ibarzabal, *Manuel*, p. 47. García-Sanz, *Diccionario*, p. 237: “[Irujo] atribuyó su triunfo a que él representaba la renovación frente a la vieja política y el desgaste de su oponente”.

⁸⁵ AIA, Caja “Eliza”. En este archivo se encuentra interesante información acerca de las gestiones en favor de dicho monasterio realizadas por Manuel Irujo en tiempos de la II República.

⁸⁶ De Pablo y Mees, *El péndulo*, p. 78.

⁸⁷ Mees, *El nacionalismo*, p. 136.

con los Aranzadi y precisamente el diputado a Cortes por Navarra Manuel Aranzadi Irujo se convirtió en el adalid de la moderación en el seno del nacionalismo vasco⁸⁸.

Muchos años después de estos hechos, en un artículo conmemorativo de la alianza Galeuzca (Galicia, Euskadi, Cataluña), Manuel Irujo, corroborando la tesis de entender aquella ideología de una manera integral, definía así el nacionalismo:

Nacionalismo es amor, adhesión, voluntad firme de hacer de la patria una nación y de la nación un estado libre. Nacionalismo es la afirmación de la existencia de un pueblo, unida a la voluntad de dotarlo de los medios políticos, sociales, económicos, culturales y religiosos que complementen su personalidad soberana y con las facultades necesarias para el ejercicio normal de esa soberanía⁸⁹.

Y también incidió en la misma línea en una entrevista concedida al periodista Eugenio Ibarzabal en 1977: “El Partido Nacionalista ha educado a una parte del pueblo vasco no como un partido político sino en base a una formación original de tipo humanista”⁹⁰. Dichas afirmaciones concordaban con los términos empleados en la propuesta de denominación “comunionista” de 1916⁹¹.

Volviendo al tiempo que nos ocupa, en 1921 Irujo concurrió con otros miembros de su partido junto a los carlistas *jaimistas* de Joaquín Baleztana (opuestos al tradicionalismo oficial de Juan Vázquez de Mella) a las elecciones a diputados forales navarros. Esta coalición, después de “continuados escarceos y acercamientos”, que se presentó con el nombre de Alianza Foral, propugnaba la reintegración foral plena, una colaboración estrecha con las provincias vascas hermanas y el “acatamiento humilde de todas las doctrinas, enseñanzas y mandatos de la Iglesia Católica, Apostólica y Romana”⁹².

Dicha entente, que generó asombro “cuando no disgusto” en otras fuerzas políticas, sirvió a los nacionalistas vascos “para penetrar en zonas rurales y asegurar su acceso a plataformas institucionales”⁹³. Irujo se presentó por el Distrito de Estella, despertando su candidatura gran simpatía entre los pueblos de la Merindad⁹⁴. Los jaimistas de su

⁸⁸ De Pablo y Mees, *El péndulo*, pp. 77-78; Manuel Ferrer: *Elecciones y partidos políticos en Navarra durante la Segunda República*, Pamplona. Gobierno de Navarra, 1992, p. 167.

⁸⁹ Artículo de Manuel Irujo, “Galeuzca y Represión”, cit. en Ugalde, *Manuel*, p. 20.

⁹⁰ Ibarzabal, *Manuel*, p. 55.

⁹¹ De Pablo, *La patria*, p. 97.

⁹² Clavería, *Navarra*, 100, p. 233. Art. 1 del Manifiesto Electoral de Alianza Foral. Elena Floristán y María Luisa Garde: “El manifiesto constitutivo de la Alianza Foral (1921)”, *Príncipe de Viana*, Anejo nº 10, 1988, p. 147.

⁹³ Iosu Chueca: *El nacionalismo vasco en Navarra (1931-1936)*, Bilbao, UPV/EHU, 1999, p. 46; Fuente, “Los procesos”, p. 446.

⁹⁴ Mees, *Nacionalismo*, p. 303.

localidad natal, por ejemplo, afirmaban que “tenemos como candidato propio a don Manuel de Irujo (...) y como tal debemos apoyarle, hasta conseguir que la candidatura centralista ‘sea derrotada’”⁹⁵. También hay que indicar, que la entrada de los *abertzales* en la coalición generó cierta controversia y la candidatura de Irujo solamente se oficializó tras haber utilizado el sistema conocido como de “antevotación”⁹⁶.

En aquellos comicios, Manuel Irujo fue elegido diputado foral por el distrito de Estella junto con el jaimista Francisco Errea⁹⁷. En su nuevo cometido político, Manuel Irujo propuso que, siguiendo la estela de las provincias vascas, Navarra creara una Caja de Ahorros al amparo de su régimen privativo y de las demás Leyes Generales⁹⁸,

La propuesta, consonante y consecuente con la doctrina social de la Iglesia, contaba en Navarra con diversos precedentes. El 15 de julio de 1867, la Diputación Foral de Navarra ya había abogado, en su “Alocución al País”, por la creación de un banco agrícola vasco-navarro; desde el siglo XIX existían ya la Caja de Ahorros Municipal de Pamplona y una pequeña Caja de Ahorros del Centro Escolar Dominical de Obreros de Pamplona⁹⁹; en 1918 se había creado, por ejemplo, la Caja Rural de Peralta, surgida a partir del impulso del párroco de la localidad Don Tomás Biurrun¹⁰⁰. El planteamiento, concordante además con los postulados de los Sindicatos Católicos Libres de Navarra, buscaba una reforma agraria en clave de acceso de los arrendatarios a las propiedades de las tierras que trabajaban¹⁰¹.

⁹⁵ Citado en Clavería, *Navarra*, p. 234. Baztán, “Antonio”, p. 604: “el también carlista Llorens, tras años de amistad con Baztán, apoyó a Irujo porque Baztán había favorecido al liberal José María Gastón Pujadas frente a él mismo en las elecciones a Cortes por Estella”. Véase Floristán y Garde, “El manifiesto”, p. 149.

⁹⁶ García-Sanz, *Diccionario*, p. 237. Archivo General de Navarra-Diputación Foral de Navarra (AGN-DFN), Caja 12550. La candidatura de Irujo presentó un total de 2.202 electores proponentes ante la Junta Provincial del Censo Electoral de Navarra.

⁹⁷ Baztán, “Antonio”, p. 606: “Baztán perderá las elecciones contra Irujo (...) por 5096 votos frente a 4364”. Aunque volvió a impugnar el resultado electoral, su reclamación fue desestimada por la Diputación.

⁹⁸ No sólo Álava, Guipúzcoa y Vizcaya contaban en esta época con sus propias Cajas de Ahorros, sino que estas existían en casi todas las provincias y habían sido impulsadas por corporaciones de ideologías muy diversas, en su mayor parte conservadoras. Véase José López Yepes: *Historia urgente de las Cajas de Ahorro y Montes de Piedad en España*, Madrid, Confederación Española de Cajas de Ahorros, 1973; Agustín González Enciso (dir.): *Caja de Ahorros y Monte de Piedad Municipal de Pamplona: 125 años de historia, 1872-1997*, Pamplona, Caja de Ahorros Municipal, 1998.

⁹⁹ José Andrés-Gallego: “Sobre el inicio de la política obrera contemporánea en Navarra, 1855-1916”, *Príncipe de Viana*, nº 150-151, 1978, p. 345.

¹⁰⁰ Salvador Carrasco: “Los Sindicatos Libres en Navarra (1915-1923)”, *Príncipe de Viana*. Anejo nº 5 1986, pp. 53-67.

¹⁰¹ Carrasco, “Los Sindicatos”, p. 64.

Habiendo sido aprobada la iniciativa del diputado *jeltzale*, Irujo pudo darle forma en breve espacio de tiempo¹⁰²: “Yo propuse cinco diputados, uno por cada merindad, y cuatro personas de prestigio, ninguno de los cuatro nacionalistas vascos. Gente de dinero y de posición con capacidad suficiente para hacer buena sonda a la Caja de Ahorros”¹⁰³.

Las propuestas sociales de Irujo, que incluyeron en esta legislatura la propuesta de una “reforma agraria mediante la adquisición de tierra por los renteros”, entroncaban con lo expuesto en el programa de la CNV de 1922¹⁰⁴. Este texto hablaba de la necesidad de “búsqueda de un régimen de justicia social acomodado a las enseñanzas de la Iglesia Católica”, de acuerdo con los planteamientos de la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII. En este ámbito, quedó inconcluso uno de los proyectos acariciados por el diputado estellés: llevar a América sucursales de las Cajas de Ahorro Federadas del País Vasco¹⁰⁵

En coherencia con sus planteamientos de hacer que las tierras pasaran a propiedad de los que las trabajaban acudió a Tierra Estella, merindad donde existían dos importantes latifundios, para trasladar su propuesta de crear una Junta de Colonización con este propósito, y con el de minorar la conflictividad social¹⁰⁶. Si bien los colonos acogieron con agrado la propuesta, no ocurrió lo mismo con los propietarios. El duque de Alba acusó a Irujo de intentar revolucionar a sus colonos y rentistas y el duque del Infantado intentó iniciar un proceso judicial contra el diputado foral¹⁰⁷. El proyecto no prosperó por el rechazo aristocrático.

El año 1923 estuvo marcado por el debate de la reforma del artículo 11 de la Constitución de 1876, que definía a la “religión católica, apostólica, romana” como la oficial del Estado¹⁰⁸. Ese mismo año, Irujo, en la cita electoral de junio, fue candidato por Estella de la Alianza Foral, coalición llamada carlonacionalista (*jaimistas* y

¹⁰² AGN-DFN, Caja 111292.

¹⁰³ <http://ianasagasti.blogs.com>. Ibarzabal, *Manuel*, p. 45. Al comentarle Severino Aznar, director del Instituto Nacional de Previsión, que los diputados carlistas (Baleztena y Errea) habían quedado fuera del Consejo de la Caja de Ahorros (“los carlistas representas a los pobres (...) sin embargo, han quedado fuera”) Irujo reflexionó y “cedí mi puesto a Errea”. AGN. DFN Caja 111292.

¹⁰⁴ García-Sanz, *Diccionario*, p. 237.

¹⁰⁵ Discurso de José María Jimeno Jurío en el acto de homenaje a Irujo celebrado en Pamplona en 1981.

¹⁰⁶ Jimeno, “Alcance”, p. 109.

¹⁰⁷ Baztán, “Antonio”, p. 602. Dos años antes, el duque del Infantado había escrito a Antonio Baztán y Goñi solidarizándose con la derrota electoral de este último y lamentándose de la entrada en el gobierno foral de un nacionalista (Irujo).

¹⁰⁸ Usunáriz, *Historia*, p. 111; Rosa Ana Gutiérrez: “¡A las urnas en defensa de la fe! La movilización política católica en la España de comienzos del siglo XX”, *Pasado y Memoria*, nº 7, 2008, pp. 239-262.

abertzales)¹⁰⁹. En la campaña electoral, se ensalzó de Irujo Olo, amén de su labor de diputado, “su condición de católico, social y foral”¹¹⁰. Aunque elegido nuevamente miembro de la Diputación Foral de Navarra (que contó a partir de ese momento con mayoría monárquica), el candidato jaimista por Estella de la propia Alianza Foral Francisco Errea (que había obtenido alrededor de cien votos menos que el candidato *abertzale*), recurrió el acta de elección de Manuel Irujo, “cosa que la Diputación no tiene en cuenta”¹¹¹.

Meses después, Irujo, al igual que el resto de diputados forales, se mantuvo en su cargo y expectante ante el levantamiento militar de Miguel Primo de Rivera (13 de septiembre de 1923) y sólo unos días después del golpe de Estado, concretamente el día 20 de septiembre, fue destituido como miembro de la Diputación tras haber aceptado la Audiencia Territorial la reclamación electoral del jaimista Francisco Errea por el delito de compra de votos del candidato *jeltzale*¹¹².

El golpe, que puso fin al sistema político puesto en marcha por Cánovas del Castillo desde 1876, quiso en opinión de Francisco Miranda, “salvar la integridad nacional, restablecer el orden público y la paz social, al tiempo que pretendía eludir la responsabilidad directa de la Corona en los sucesos de Marruecos de 1921”¹¹³. El levantamiento militar fue bien acogido, en general, en el ámbito socio-político español y navarro, dados los graves problemas de profundo desprestigio que arrastraba un régimen sustentado en el fraude electoral y en las prácticas caciquiles¹¹⁴.

España veía cómo su neutralidad en la Primera Guerra Mundial generaba profundas diferencias sociales entre las clases trabajadoras y los empresarios que se habían lucrado

¹⁰⁹ Jesús María Fuente: “Aproximación a los conflictos forales durante la dictadura de Primo de Rivera (1923-1930)”, *Príncipe de Viana*, nº 195 (1992), pp. 254-255: “que reclamaban la reintegración foral plena, no desde 1841, sino antes de 1839 cuando consideraban a Navarra soberana, ejercitando sus derechos, con sus Cortes etc.”. Dichas elecciones supusieron la victoria de los “cuarentainunistas” [en alusión a la Ley Paccionada de 1841] que unió a liberales, conservadores, mellistas, mauristas, integristas etc.

¹¹⁰ Fuente, “Los procesos”, p. 454.

¹¹¹ Amezaga, *Manuel*, p. 177. Fuente, “Los procesos”, p. 454. Irujo obtuvo 3.935 votos y Errea 3.605 votos (no resultó electo). Ibarzabal, *Manuel*, pp. 45-46: “Errea, al que yo había cedido el puesto en el Consejo de la Caja de Ahorros, salió derrotado. Pues bien, Errea impugnó el acta”.

¹¹² *Ibidem*, p. 255; Amezaga, *Manuel*, p. 178.

¹¹³ Francisco Miranda: *La Dictadura de Primo de Rivera en Navarra (1923-1930)*, Pamplona-Iruña. Eunote, 1995, p. 22.

¹¹⁴ Francisco Martí Gilabert: “La Iglesia y la Dictadura de Primo de Rivera (1923-1929)”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, nº 2, 1993, pp. 152-153; Vicente Cárcel Ortí: “Iglesia y Estado durante la dictadura de Primo de Rivera (1923-1930)”, *Revista Española de Derecho Canónico*, vol. 45, nº 124, 1988, p. 213.

con las exportaciones a las naciones beligerantes en la contienda y cómo esta realidad derivaba no en aumentos salariales sino en importantes alzas de precios al consumo¹¹⁵.

En Navarra, la llegada de la Dictadura fue bien recibida por amplios sectores católicos y conservadores. En opinión de Francisco Miranda, “una de las claves políticas que pudiera justificar la buena acogida del régimen primorriverista en Navarra fue la supresión del liberalismo, y por consiguiente, de sus partidos políticos”¹¹⁶. Nada más enterarse de lo sucedido, *Diario de Navarra* afirmó: “No importa que lo llamen ‘dictador’, porque el pueblo y la historia lo llamarán ‘salvador’”¹¹⁷.

El pretendiente carlista don Jaime Borbón-Parma se adhirió a la Dictadura, “que supone un enorme patriotismo”, aunque después terminaría rompiendo con ella. Tanto las instituciones como la ciudadanía del Viejo Reino aceptaron el “regeneracionismo” que parecía impulsar Primo de Rivera¹¹⁸.

La Iglesia navarra, que vio una oportunidad para acabar con el hostigamiento que sufría por parte del régimen anterior, apoyó una dictadura que buscó “la avenencia con la Iglesia”, dejó en suspenso la Carta Magna de 1876, “hizo desaparecer todas las medidas vejatorias de la misma y mantuvo en vigor el Concordato existente”¹¹⁹. Este apoyo quedó reflejado en numerosos escritos en la prensa católica del territorio “que tenía su correa de transmisión en el semanario propagandista *La Avalancha*”¹²⁰.

El nacionalismo vasco, ante la imposibilidad de ejercer mínimamente su acción política, optó, utilizando la expresión de los autores de *El péndulo patriótico*, por su *hibernación*, más acusada en el caso de la rama unionista (CNV) que en la *aberriana* (PNV). Los periódicos nacionalistas *Euzkadi* y *La Voz de Navarra* (órgano unionista en Pamplona) también siguieron este proceder, en la creencia, que luego se demostró falsa, de que “el régimen primorriverista sería una Dictadura transitoria”¹²¹. *La Voz de Navarra* sufrió especialmente la censura de prensa y en diciembre de 1923, su director, Eladio Esparza, fue detenido durante varios días. A pesar de esta posición de retraimiento obligado por las circunstancias, la CNV, rama

¹¹⁵ Miranda, *La Dictadura*, p. 21. Aitor Pescador: *Los promotores del 36 en Navarra. El Somatén pamplonés en la Dictadura de Primo de Rivera*, Pamplona-Iruña. Pamiela, 2019, p. 24.

¹¹⁶ Miranda, *La Dictadura*, p. 29. De Pablo, Mees y Rodríguez Ranz, *El péndulo*, p. 149.

¹¹⁷ *Diario de Navarra*, 18-9-1923. Véase Pescador, *Los promotores*, p. 23.

¹¹⁸ Miranda, *La Dictadura*, pp. 27-28.

¹¹⁹ Shlomo Ben Ami: *La Dictadura de Primo de Rivera (1923-1930)*, Barcelona, Planeta, 1984, p. 75 y ss.; Martí Gilabert, “La Iglesia”, pp. 152-153.

¹²⁰ Miranda, *La Dictadura*, p. 32.

¹²¹ De Pablo, Mees y Rodríguez Ranz, *El péndulo*, pp. 149-150.

abertzale en la que militaba Manuel Irujo, sí desarrolló una cierta actividad orgánica. El EBB se fue reuniendo y sus centros desplegaron “actividades lúdicas, culturales, deportivas y religiosas” entre las que faltaron las misas de aniversario del fundador del nacionalismo vasco y las fiestas de San Miguel y San Ignacio¹²².

Aunque tal como apuntan De Pablo, Mees y Rodríguez Ranz, no hubo una excesiva represión contra la CNV, ya que esta podía aparecer como una formación autonomista, sí que habría que señalar que los concejales abertzales comunionistas de Pamplona, entre ellos el miembro del EBB Santiago Cunchillos, “fueron detenidos el día en que se celebraba el primer aniversario del golpe y se les mantuvo aislados durante varias horas sin motivo concreto alguno”¹²³.

Por lo que respecta a Manuel Irujo, la Dictadura, no solo, “truncó sus intentos de aplicar soluciones de democracia social en materia presupuestaria foral”, sino que le generó una serie de problemas personales¹²⁴. Pocos días después del golpe militar, el general Sánchez Ocaña, hasta entonces gobernador militar de la provincia y desde el día 14 de septiembre gobernador civil de la misma, acudió a la Diputación Foral. En dicha visita, arremetió contra una serie de artículos publicados en el diario *abertzale La Voz de Navarra*, que entendía tenían un “nefando aire socialista” y acusó de los mismos al director del rotativo Eladio Esparza de su autoría. Irujo “no podía admitir para otros la responsabilidad que solamente a él le atañía y confirmó su autoría en dichos escritos. Siguiendo el relato de Arantzazu Amezaga, “al día siguiente, 20 de septiembre, se le informa a Irujo, desde la Audiencia Territorial, que su acta de diputado ha quedado anulada ante la reclamación de Errea. Había comenzado la depuración política de la dictadura”¹²⁵.

A tenor de información posterior de prensa, Irujo pudo llegar a ser encarcelado en la prisión de Pamplona en 1926 durante varios días, por orden del general Manuel Sánchez Ocaña y Suárez del Villar¹²⁶. Así lo reflejó una década después el diario madrileño *ABC* del 27 de septiembre de 1936, en la nota titulada “Don Manuel Irujo, ministro sin cartera en el gobierno del Frente Popular”: “el general Sánchez Ocaña lo encerró en la

¹²² *Ibidem*, pp. 153-154.

¹²³ Pescador, *Los promotores*, p. 32.

¹²⁴ Amezaga, *Manuel*, p. 177.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 178: “Para Irujo se inicia el largo periodo de la oscuridad”.

¹²⁶ Amezaga, *Manuel*, p. 178.

cárcel de Pamplona”¹²⁷. Esa misma nota de prensa relataba cómo “cuando Primo de Rivera dio su golpe de Estado, Irujo alzó su protesta más viva”.

Las razones de tal encarcelamiento, que Arantzazu Amezaga estima de dos semanas, pudo deberse, a falta de más fuentes coetáneas, a las “relaciones con republicanos de Madrid. Así se lo señaló el propio Irujo a Iñaki Anasagasti en una entrevista concedida en 1975: “me conocían en Madrid, pues algunas cartas o notas o algo envié, ya que yo era un poco el refugio de los trabajadores sin refugio que eran ordinariamente de ideas socialistas. Un poco como el abogado de los republicanos (...) protector de republicanos, socialistas, izquierdas, gentes contrarias al gobierno... y un buen día por una cosa o por otra, me encuentro en la cárcel”¹²⁸. Por lo demás, no parece que hubiera una mayor resistencia personal y política de Irujo: “la represión de la época de Primo de Rivera fue muchísimo menor que la actual. Yo no recuerdo manifestaciones de fuerza y de dureza de la Policía”¹²⁹.

Tras la caída de Primo de Rivera en 1930 y la formación del gobierno de Dámaso Berenguer (la “Dictablanda”), una Real Orden del 23 de febrero de ese mismo año le restituyó en su puesto de diputado foral una vez cesado el anterior equipo al que se acusó de “falta de foralismo y de haber sido servil a la Dictadura”¹³⁰. Dicha orden estipulaba que la nueva Diputación se constituyera con los exdiputados forales que mayor número de votos hubieran obtenido desde 1913¹³¹.

La aceptación de la restitución en el cargo por parte de Manuel Irujo no resultó coincidente con la línea seguida por los *jeltzales* en el País Vasco, ya que estos, el día 24 de febrero firmaron un acuerdo con *jaimistas*, republicanos y socialistas “de no ocupar cargos públicos en las diputaciones y ayuntamientos más que por medio del ejercicio de la soberanía popular”¹³². En la primera sesión del nuevo gobierno foral, Irujo criticó el Convenio Económico firmado en 1927 con el gobierno y sus manifestaciones en este sentido “fueron asumidas por el nuevo gobernador civil,

¹²⁷ *ABC*, 27-9-1936, p. 8.

¹²⁸ Entrevista a Manuel Irujo por Iñaki Anasagasti en 1975 en Caracas. Publicada en la revista *Euzkadi*, 1981, enero, cit. en Amezaga, *Manuel*, p. 182. Véase Ibarzabal, *Manuel*, pp. 49-50.

¹²⁹ Ibarzabal, *Manuel*, p. 50.

¹³⁰ Francisco Miranda: *La Dictadura de Primo de Rivera en Navarra (1923-1930)*, Pamplona-Iruña. Eunat, 1995, p. 173; Martí Gilabert, “La Iglesia”, p. 177.

¹³¹ *Ibidem*. Ordenados de mayor a menor número de votos: Lorenzo Oroz, Esteban Martínez Vélez, José María Modet, Manuel Irujo, Pedro Uranga e Ignacio Baleztena. Pescador, *Los promotores*, p. 75.

¹³² Fuente, “Aproximación”, p. 266.

prometiendo elevar su protesta ante el gobierno”¹³³. Además, planteó la necesidad de renovar cuanto antes la Diputación a través de unas elecciones convocadas bajo el signo del sufragio universal ya que “sólo entonces una Diputación democrática y apoyada en ayuntamientos de elección popular podría llevar a cabo la revisión o anulación del convenio económico”¹³⁴.

En la toma de posesión de su cargo, además de hacer votos por la rápida celebración de elecciones, realizó, al tener que prestar juramento a la Ley Paccionada de 1841, un alegato a favor de la reintegración foral plena¹³⁵.

En esta línea de preocupación por la llamada cuestión social, Manuel Irujo, criticó que en el Consejo Foral Administrativo (órgano asesor y consultivo de la Diputación) las organizaciones obreras tuvieran una escasa representación. El diputado estellés pidió que su representación pasara de uno a tres miembros de diversas tendencias: socialista (UGT), católica (Sindicatos Católicos Libres) y nacionalista vasca (SOV)¹³⁶.

En la base de esta crítica de Manuel Irujo pudo estar el descontento del sindicalismo de raíz cristiana y de otros sectores católicos hacia la política desarrollada por la finiquitada Dictadura de permisividad con el socialismo y con el sindicato UGT. Para Shlomo Ben Ami, siendo la Dictadura “antimarxista y relacionada fundamentalmente con las enseñanzas de la Iglesia, no mostró ninguna preferencia por los Sindicatos Libres ni los Sindicatos Católicos”. Para este historiador israelí, la explicación era que “el dictador no quería sacrificar la alianza con los socialistas para complacer a los católicos, que, de todos modos, no disponían de ninguna opción revolucionaria”¹³⁷. Como escribió Raymond Carr, “el socialismo era el niño mimado del régimen, que a veces cobró la apariencia de un sistema bipartidista de UP y socialistas. De ahí la oposición que encontró entre patronos y algunos católicos”¹³⁸.

¹³³ Francisco Miranda: “Política y Foralidad durante la Dictadura de Primo de Rivera”, *Huarte de San Juan Geografía e Historia*, nº 12, 2005, p. 355; García-Sanz, *Diccionario*, p. 238.

¹³⁴ Miranda, *La Dictadura*, pp. 176-177

¹³⁵ García-Sanz, *Diccionario*, p. 238. Se mantuvo en el cargo hasta el 19 de abril de 1931.

¹³⁶ Iván Giménez: *ELA en Nafarroa*, Tafalla, Txalaparta, 2012, p. 20.

¹³⁷ Ben Ami, *La Dictadura*, p. 195.

¹³⁸ Raymond Carr: *España 1808-1939*, Barcelona, Ariel, 1970, p. 550, cit. en Martí Gilabert, “La Iglesia”, p. 175; Miranda, *La Dictadura*, p. 24.



Manuel Irujo (de pie, primero por la izquierda) en su etapa de Diputado Foral (Archivo Iñaki Anasagasti).

Ese mismo año, en noviembre de 1930, tuvo lugar en Bergara la asamblea de reunificación del nacionalismo, a la que no asistió Irujo. *Comunión y Aberri* dejaban así atrás la escisión de 1921, adoptando de nuevo la denominación de PNV y “reafirmando la ideología tradicional de Sabino Arana, reflejada en su lema JEL”¹³⁹.

Sin embargo, la unificación provocó una nueva escisión de carácter liberal y aconfesional, que dio lugar a la creación de ANV (*Euzko Abertzale Ekintza*-Acción Nacionalista Vasca). Una de las causas de esta escisión fue precisamente la inalterabilidad de los dogmas religiosos aranistas en el PNV reunificado. De este modo, “nacía una izquierda nacionalista moderada (...) cuyos principales rasgos fundacionales, que le diferenciaban del PNV, eran la aconfesionalidad (separación Iglesia/Estado) y la apertura de alianzas políticas con los republicanos y socialistas”¹⁴⁰. Para José Luis de La Granja, Manuel Irujo “por su preocupación por la cuestión social y por su republicanismo (...) pudo haber pertenecido a ANV”¹⁴¹. Sin embargo, tal como

¹³⁹ José Luis De La Granja, “El aranismo, ideología dominante del Partido Nacionalista Vasco en los años treinta: acta de la Asamblea de Bergara”, en *II Congreso Mundial Vasco. Congreso de Historia de Euskal Herria*, Donostia-San Sebastián, Txertoa, 1988, p. 462; De Pablo, Mees y Rodríguez Ranz, *El péndulo*, p. 199.

¹⁴⁰ De la Granja, *El siglo*, p. 213.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 261: “La debilidad del PNV en Navarra, fue una de las causas, de la permanencia de Manuel Irujo en el PNV. Sus hermanos Juan Ignacio y Pello Mari militaron en ANV”.

explicita Santiago de Pablo, la debilidad del nacionalismo vasco en el Viejo Reino, pudo haber aconsejado a muchos *jeltzales*, “no originar una nueva división que, dada su débil implantación, hubiera supuesto una dificultad añadida para el asentamiento político y electoral del nacionalismo vasco”¹⁴².

Meses antes de la reunificación *jeltzale* y del nacimiento de ANV, el 17 de agosto de 1930, se cerró en el Casino Republicano de la capital guipuzcoana el acuerdo conocido como *Pacto de San Sebastián*. Por él, fuerzas republicanas españolas (incluida la derecha liberal de Miguel Maura y Alcalá Zamora) y formaciones catalanas de centro-izquierda y el líder socialista Indalecio Prieto a título individual, acordaban luchar para instaurar la República y lograr la materialización del Estatuto de autonomía para Cataluña¹⁴³. El PNV, en pleno proceso de reconstitución orgánica interna, no acudió a la cita y ni siquiera fue invitado. Los nacionalistas consideraban la disyuntiva entre monarquía o república un “pleito ajeno” a Euskadi. Además, influyó en ello la cuestión religiosa, pues los *jeltzales* estaban enfrentados con el previsible laicismo republicano¹⁴⁴.

La ausencia del PNV llevó a Prieto y al republicano federal Fernando Sasiain (alcalde de San Sebastián a partir de abril de 1931) a acusar al nacionalismo vasco de “reaccionario político y social y de clericalismo congénito”¹⁴⁵. Por su parte, los dirigentes del PNV tenían claro que habían actuado de forma correcta. Así lo reconoció Irujo apenas un año después de la firma del acuerdo pro-republicano. En una conferencia pronunciada en la *Euzko Etxea* de la capital donostiarra el 29 de agosto de 1931, se empleó con dureza contra el Pacto de San Sebastián:

No lo firmamos por dos motivos. El primero, porque no fuimos llamados a suscribirlo por sus promotores. El segundo, porque, aunque nos hubieran llamado, no habiéramos otorgado nuestro consentimiento a sus términos, y a su significación (...) Aquel pacto

¹⁴² Santiago de Pablo: “La renovación ideológica del nacionalismo vasco en 1930: de la ponencia navarra al manifiesto de San Andrés”, *Príncipe de Viana*, Anejo nº 15, 1993, p. 410.

¹⁴³ 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, p. 5; Shlomo Ben Ami: *Los orígenes de la Segunda República española. Anatomía de una transición*, Madrid, Alianza, 1990, p. 159.

¹⁴⁴ Según Cipriano Ramos (“El Nacionalismo Vasco entre la Dictadura de Primo de Rivera y la II República”, *Espacio, Tiempo y Forma*, nº 1, 1988, p. 306), aunque el PNV hubiera sido invitado, “probablemente no habría aceptado la invitación porque su acentuado derecho le impedía la implantación de un régimen que se estaba destapando con unos caracteres laicos y anticlericales. Su implantación era una amenaza para la religión católica y para el orden social”. Véase también Ricardo Miralles: *Indalecio Prieto. La nación española y el problema vasco. Textos políticos*, Bilbao, UPV/EHU, 2019, p. 92.

¹⁴⁵ Maximiano García Venero: *Historia del Nacionalismo Vasco*, Madrid, Editora Nacional, 1969, p. 471.

fue en lo esencial no un compromiso de republicanos para la República, sino un compromiso de las izquierdas, para instaurar un régimen laico, acatólico y ateo¹⁴⁶.

El propio Irujo utilizó años más tarde un símil católico para hablar de las relaciones del PNV con la izquierda en esa etapa: “las circunstancias en las que vivían socialistas y nacionalistas en Vizcaya eran de oposición (...) aquí socialistas y nacionalistas eran como el diablo y el agua bendita: no se podían ni ver”¹⁴⁷.

El dirigente *abertzale* navarro, reconoció años después al periodista Eugenio Ibarzabal el error histórico de no haber participado en la reunión: “Cometimos el error de no participar en el Pacto de San Sebastián”¹⁴⁸. Este reconocimiento ayudó a que, tras la muerte de Franco los líderes veteranos del PNV, Irujo entre ellos, fueran los más favorables a la implicación del partido en la Transición democrática española¹⁴⁹.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 262.

¹⁴⁷ De la Granja, *El siglo*, p. 262; Ibarzabal, *50 años*, p. 151.

¹⁴⁸ Ibarzabal, *50 años*, p. 15.

¹⁴⁹ Santiago de Pablo, Ludger Mees y José Antonio Rodríguez Ranz: *El péndulo patriótico. Historia del Partido Nacionalista Vasco II, 1936-1979*, Barcelona, Crítica, 2001, p. 365. Sobre el sentido del voto del PNV en el referéndum sobre la Constitución española de 1978, había “afiliados que estaban dispuestos a hacerlo a favor. Entre estos últimos estaban algunos de los líderes veteranos del partido –como Leizaola o Irujo–, que eran “mucho más pragmáticos” que los jóvenes y tenían presente lo negativo que había sido para el PNV y para la autonomía vasca en los años treinta la ausencia del partido del pacto de San Sebastián y el rechazo a la Constitución republicana de 1931”.

2. LA II REPÚBLICA: HACER POLÍTICA, RENOVAR EL NACIONALISMO

El 12 de abril de 1931 se celebraron en España unas elecciones municipales que se convirtieron en un auténtico plebiscito sobre el sistema político a implantar, en una confrontación entre Monarquía y República. El PNV, no siendo monárquico pero sí reacio al establecimiento de una República anticlerical, optó por el aislamiento, presentándose en solitario en la mayoría de los municipios¹⁵⁰.

La victoria de la Conjunción Republicano-Socialista en casi todas las capitales de provincia y en los principales núcleos urbanos llevó a la salida de España de Alfonso XIII y a la proclamación de la II República española el 14 de abril de 1931. Por el contrario, en Navarra resultó triunfante la Candidatura Antirrevolucionaria, que derrotó claramente a la Conjunción Republicano-Socialista, frente a un PNV muy minoritario¹⁵¹.

Con la proclamación de la República, la relación entre la Iglesia y el poder político cambió radicalmente. Tal y como señala Miguel Ángel Dionisio, “a partir de 1931, el tema de la naturaleza, situación y funciones de la Iglesia en la sociedad española adquiere una intensidad sin comparación posible con ninguna otra época”. Vicente Cárcel Ortí estima que “el laicismo y el anticlericalismo subieron al poder con la República”. En cuanto a las causas de este desencuentro, los especialistas señalan interpretaciones diversas, poniendo el acento en la cercanía previa de la Iglesia a la Monarquía y a las clases altas, o en el tradicional anticlericalismo del republicanismo español, procedente del siglo XIX. En cualquier caso, tal y como remarca Hilari Ragner, abril de 1931 fue “el despertar brusco de una ilusión”. En palabras de Joseba Goñi, la jerarquía eclesiástica debía comenzar “a descubrir en su acción pastoral toda la distancia abierta entre el catolicismo oficial y sociológico del catolicismo real y concreto del país”¹⁵².

¹⁵⁰ De Pablo, *La patria*, p. 141; De la Granja, *El siglo*, p. 217. Leizaola definió este aislamiento con un pareado: “Que pase lo que pase del Ebro para allá, aquí *Jaungoikoa eta Lagi Zarra*”.

¹⁵¹ Juan Jesús Virto Ibáñez: *Las elecciones municipales de 1931 en Navarra*, Pamplona, Institución Príncipe de Viana, 1987.

¹⁵² Hilari Ragner, *La Unió Democràtica de Catalunya i el seu temps (1931-1939)*, Barcelona, Publicaciones de la Abadía de Montserrat, 1976, p. 21; Joseba Goñi Galarraga: *La Guerra Civil en el País Vasco. Una guerra entre católicos*, Vitoria-Gasteiz, ESET, 1989, p. 54; Miguel Ángel Dionisio: *Por Dios y por la patria. El cardenal Gomá y la construcción de la España nacional*, Toledo, Instituto Superior de Estudios Teológicos San Ildefonso, 2015, p. 1; Vicente Cárcel Ortí: *La persecución religiosa en España durante la Segunda República (1931-1939)*, Madrid, Rialp, 1990, p. 94. Sobre la mentalidad religiosa de

2.1. Los inicios de la República y el Estatuto de Estella

Siguiendo lo indicado por Pío XI y por el nuncio Tedeschini, la jerarquía católica española proclamó la aceptación del nuevo régimen. No obstante, algunos obispos, como el de Tarazona, Isidro Gomá y un mes después el cardenal arzobispo de Toledo, Pedro Segura, no dudaron en denunciar a la República y en lamentar la caída de la Monarquía. El 15 de abril, el diputado foral Manuel Irujo, en un discurso pronunciado en la propia Diputación navarra, se mostró partidario del nuevo orden:

Proclamada hoy en toda España la República Federal, en Barcelona la República Catalana y en Bilbao la República Vasca, éstas como integrantes de la Confederación Ibérica Republicana: la Diputación de Navarra está en el caso de manifestar (...) la aceptación del nuevo régimen (...) recabando para nuestra tierra su derecho a la reintegración foral plena que la Monarquía le negó¹⁵³.

Esta declaración netamente pro-republicana tenía mucho que ver con la estrategia del PNV tras la proclamación del nuevo régimen¹⁵⁴. Tal y como señalaba el propio Irujo, siguiendo el ejemplo catalán, varios alcaldes del PNV habían proclamado “un Gobierno republicano vasco vinculado a la República Federal española”, pidiendo a la vez el respeto a “la religión de la mayoría de los vascos”¹⁵⁵. El Gobierno provisional de la República recondujo las propuesta catalana, convirtiéndola en una Generalitat provisional. En el caso vasco, habría que esperar a un futuro Estatuto de autonomía. Ante este *jarro de agua fría*, es lógico que, en su discurso en la Plaza de Toros de Tafalla, el 9 de agosto de 1931, Irujo volviera al accidentalismo tradicional del PNV:

Nosotros no somos enemigos de la República (...). Días antes de las elecciones municipales fui yo mismo el que en un acto público y en presencia de los dirigentes

la época, véase Luis Cano: *Reinaré en España: La mentalidad católica a la llegada de la II República*, Madrid, Encuentro, 2009. Sobre el anticlericalismo en la España republicana, véase Manuel Álvarez Tardío: *Anticlericalismo y libertad de conciencia. Política y religión en la II República*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.

¹⁵³ Ángel Pascual: “La actividad de las Gestoras de la Diputación Foral (1931-1939) y sus relaciones con el poder central”, *Príncipe de Viana*, nº 187, 1989, p. 431. Más adelante, el republicanismo de Irujo dentro del PNV se acentuaría, tal y como tendremos ocasión de comprobar. Véase Ibarzabal, *Manuel*, p. 71; José Antonio Rodríguez Ranz: “Manuel de Irujo: lealtad crítica (1960-1975)”, *Vasconia*, nº 32, 2002, p. 159; Artículo de Irujo: “Somos republicanos”, 1969, Archivo Irujo, 53-5B-16.

¹⁵⁴ José Luis de La Granja: “Manuel Irujo y la II República española (1931-1936)”, *Vasconia*, nº 32, 2002, pp. 39-62. Este artículo es el estudio monográfico más completo sobre la actuación de Irujo durante el quinquenio republicano.

¹⁵⁵ De Pablo, *La patria*, p. 142.

republicanos de Tafalla (...) dije que la monarquía se había vuelto de espaldas al país. Dije, eso sí que, para nosotros, las formas de gobierno son accidentales; que la esencia son la vida de libertad y de derecho para los ciudadanos dentro de la patria, y las de nuestro pueblo y de todos los pueblos dentro del mundo¹⁵⁶.

Para entonces, la participación de Irujo como diputado foral navarro había llegado a su fin. Junto al carlista Ignacio Baleztena, el 17 de abril había pedido al Gobierno provisional la “elección restringida” de los siete diputados por parte de los consistorios navarros. Ante la negativa del ministro de Gobernación, Miguel Maura a tal pretensión, la Diputación dimitió en pleno. Como en todas las provincias, el gobernador civil nombró una Gestora, integrada exclusivamente por miembros de los partidos que apoyaban al Gobierno¹⁵⁷.

El Ayuntamiento de Estella, presidido por el *jelkide* Fortunato Agirre, acordó también su adhesión al nuevo régimen: “esperamos que será una República reparadora de injusticias y reconocedora de los sagrados derechos de Navarra, tan mermados y menospreciados por los gobiernos de la fenecida Monarquía”¹⁵⁸. No obstante, la aceptación del régimen republicano por parte del PNV estuvo plagada de recelos, relacionados en gran medida con la cuestión religiosa. Así, el mismo día de la proclamación de la II República el GBB (*Gipuzko Buru Batzar*) señalaba en una nota oficial que “peligran los intereses religiosos de nuestro pueblo (...). Es necesario fomentar una gran organización vasco-católica que en Euzkadi sea la garantía del orden, del progreso, de la familia, de la propiedad”¹⁵⁹.

El 23 de abril, y a convocatoria del Papa Pío XI, se desarrolló una reunión plenaria de la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, en la que los cardenales reconocieron de facto al nuevo régimen¹⁶⁰. Contribuyendo a disipar dudas y generar sosiego en las esferas eclesiásticas, el católico Niceto Alcalá-Zamora, jefe del Gobierno provisional, realizó unas tranquilizadoras declaraciones al diario londinense *Daily*

¹⁵⁶ *Discurso Manuel Irujo en Plaza de Toros de Tafalla, (9-8-1931)*, Imprenta Fray Diego de Estella, 1931.

¹⁵⁷ Ángel García Sanz: *El exilio republicano navarro de 1939*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 2001, p. 2.

¹⁵⁸ Clavería, *Navarra*, p. 425.

¹⁵⁹ De la Granja, *Nacionalismo*, pp. 149-151. El primer documento oficial del PNV de apoyo a la República lo firmó el BBB, abogando “por mantener con toda firmeza nuestra aspiración total, el gobierno del pueblo vasco por sí mismo”. El 19 de abril, un manifiesto del EBB declaró que su ideal era la “República Confederada de los Estados Vascos, libremente reconstituidos” (*Euzkadi*, 15 y 22-4-1931).

¹⁶⁰ Francisco Sánchez Pérez (coord.): *Los mitos del 18 de julio*, Barcelona, Crítica, 2013; Gabriel Jackson: *La República española y la guerra civil, 1931-1939*, Barcelona, Crítica, 1976, p. 30; Víctor Manuel Arbeloa. *La Semana Trágica de la Iglesia en España (1931)*, Barcelona, Galba, 1976, p. 11.

Herald: “El gobierno provisional no tiene la más pequeña intención de alterar la naturaleza de las relaciones de España con la Iglesia católica”¹⁶¹. En la *Gaceta de Madrid* se recogían declaraciones análogas: “El Gobierno provisional hace pública su decisión de respetar de manera plena la conciencia individual mediante la libertad de creencias y cultos, sin que el Estado en momento alguno pueda pedir al ciudadano revelación de sus convicciones religiosas”¹⁶².

En este nuevo escenario, al comprobar lo inviable de la propuesta de República Vasca, tras la reconducción de la República Catalana en Generalitat, el nacionalismo vasco se aprestó a lograr un régimen autonómico. Pero, mientras ANV formaba parte de la coalición republicano-socialista, para el PNV la reivindicación autonomista no solo tenía una finalidad política sino también religiosa. José Antonio Agirre Lekube, alcalde de Getxo, que se convertiría en el principal líder del PNV a partir de estas fechas, argumentaba así en 1935 la necesidad de la campaña pro-Estatuto emprendida cuatro años antes:

El espíritu profundamente cristiano de nuestro pueblo reaccionó sin agresividades innecesarias, pero con un instinto de propia defensa muy natural dada la significación sectaria de muchos de los revolucionarios triunfantes. La espiritualidad de nuestro pueblo (...) era una síntesis sabia de la firmeza en la convicción propia, unida a la tolerancia y al respeto a los demás (...). Por eso se aprestaba en guardia contra el sectarismo, agresivo e intolerante. Para eso también necesitaba de libertad¹⁶³.

En la misma línea de defensa de la religiosidad frente al laicismo republicano, que había provocado a nivel de todo el Estado una movilización católica sin precedentes, Engracio Aranzadi (*Kizkitza*), uno de los principales ideólogos del PNV, exhortaba a las masas a que se unieran al partido: “para impedir el derrumbamiento de las instituciones católicas (...) deben los católicos incorporarse a la única organización capaz de salvar a la familia vasca”¹⁶⁴. Por todo ello, unido a la derecha católica y tradicionalista, el PNV puso en marcha un movimiento estatutista, liderado por los municipios vascos. Los *jelkides* defendían la competencia exclusiva de los consistorios, arguyendo razones de foralidad y de tradición democrática. Era también un modo de que la iniciativa autonómica no

¹⁶¹ *Paraula cristiana*, nº 77, p. 469, cit. en Ramón Muntanyola: *Vidal i Barraquer. El cardenal de la paz*, Barcelona, Laia, 1974, p. 186.

¹⁶² *Gaceta de Madrid*, 15-4-1931. Véase Fernando de Meer, *La cuestión religiosa en las Cortes Constituyentes de la II República española*, Pamplona, EUNSA, 1975, p. 23.

¹⁶³ José Antonio Agirre: *Entre la libertad y la revolución, 1930-1935. La verdad de un lustro en el País Vasco*, Bilbao, Verdes Achirica, 1935, p. 11.

¹⁶⁴ *Kizkitza*: “La Salvación por el nacionalismo”, *Euzkadi*, 16-5-1931.

recayera en el Gobierno provisional, republicano-socialista¹⁶⁵. El 8 de mayo de 1931, el denominado Movimiento de Alcaldes acordó encargar a la Sociedad de Estudios Vascos (*Eusko Ikaskuntza*) la redacción del Estatuto, que incluía a las cuatro provincias. El texto de *Eusko Ikaskuntza* como tal no tuvo recorrido, pues el PNV y la Comunión Tradicionalista añadieron varias enmiendas confesionales, que dieron un peculiar carácter al “Estatuto General del Estado Vasco”, aprobado en Estella el 14 de junio¹⁶⁶.

El encargo a la Sociedad de Estudios Vascos coincidió en el tiempo con el estallido de numerosas acciones violentas, que incluyeron quemas de conventos en Madrid, Andalucía y el Levante, y con la carta pastoral del cardenal primado de Toledo, Pedro Segura, que, desde posiciones teocráticas y monárquicas, arremetió duramente contra la II República y llamó a la movilización masiva, especialmente de las mujeres, “ensalzando a Alfonso XIII”. Este hecho le acarreó la expulsión del país, por orden del ministro de Gobernación, el republicano católico Miguel Maura¹⁶⁷.

Al mismo tiempo, en este ambiente crispado la prensa izquierdista pedía “ajustar cuentas con la Iglesia”¹⁶⁸. El 18 de mayo, el Gobierno expulsó a Mateo Múgica, obispo de Vitoria, “por su acendrado monarquismo y por los ataques a la República”, además de “por el carácter eminentemente político que daba a sus visitas a las ciudades de su diócesis”. Los autores que han estudiado documentalmente esta cuestión han llegado a la conclusión de que Múgica era de ideas monárquicas, pero tras la proclamación de la República extremó su prudencia y no hizo nada que justificara legamente su expulsión¹⁶⁹. Establecido primero en Anglet, y, posteriormente, en Lappuie (diócesis de Poitiers), el Gobierno permitió a Múgica establecer su residencia en Bugedo (Burgos) en 1932 y regresar a Vitoria en abril de 1933.

La expulsión de Múgica elevó la tensión político-religiosa en el País Vasco, aunque aquí no tuvieron incidencia las quemas de conventos que se produjeron en otras zonas. Los intentos del Gobierno de atajar los desmanes vía represiva, se encontraron con numerosas reticencias dentro del propio gabinete. Maura quería utilizar la fuerza pública

¹⁶⁵ De Pablo, Mees y Rodríguez Ranz, *El péndulo*, p. 122.

¹⁶⁶ Juan Goti Ordeñana: “La cláusula eclesiástica del Estatuto de Estella”, *Azpilcueta. Cuadernos de Sección. Derecho*, nº 4, 1989, p. 124.

¹⁶⁷ Santiago Martínez: *Los papeles perdidos del cardenal Segura, 1880-1957*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2004, p. 263. Alfonso Botti: *Con la Tercera España. Luigi Sturzo, la Iglesia y la Guerra Civil española*, Madrid, Alianza, 2020, ps. 883 y 886 (E-Book); Cárcel Ortí, *La persecución*, p. 117.

¹⁶⁸ Meer, *La cuestión*, p. 27; Ben Ami, *Los orígenes*, p. 359.

¹⁶⁹ De Pablo, Goñi y López de Maturana, *La Diócesis*, pp. 302-305. Véase Carlos Moreda de Lecea: “Don Mateo Múgica Urrestarazu (Antecedentes, pontificado en Pamplona y algunos aspectos de su pontificado en Vitoria)”, *Cuadernos doctorales: Teología*, nº 21, 1992, pp. 522-638.

para atajar la quema de iglesias, a lo que se negó Azaña, mientras Alcalá-Zamora adoptó una actitud indecisa y condescendiente: “son unos chiquillos que juegan a la revolución y todo se calmará enseguida”¹⁷⁰.

Ante esta situación, la jerarquía católica reaccionó desde la moderación, condenando los hechos “pero sin hacer recaer mayores culpas sobre un gobierno con quien no deseaba enemistarse”¹⁷¹. El propio Alejandro Lerroux alabó tal prudencia: “La Iglesia, a pesar de la quema de conventos (...) nunca en ninguna parte aceptó tan resignadamente (...) un estado de cosas tan contrario a sus intereses espirituales”¹⁷². En la Declaración Colectiva de los Metropolitanos, redactada el 9 de mayo, se insistía en la vía de la concordia. Decían abrigar “la esperanza de que el Gobierno, conforme a los propósitos (...) de paz y concordia, nada intentará (...) respecto a la Iglesia y a sus derechos, sin ponerse de acuerdo con la Santa Sede”¹⁷³.

En aquel panorama, la postura dominante en la Iglesia, dividida entre integristas y accidentalistas, era más cercana a las tesis moderadas de *ralliement* (del francés *se rallier*, adherirse) del cardenal Vidal i Barraquer, que a las extremistas del cardenal Segura, que había declarado que los males del momento eran producto de la “cenagosa reforma protestante”. También el arzobispo de Santiago de Compostela, Zacarías Martínez Núñez (quien en el periodo 1923-1928 había sido obispo de Vitoria), manifestó su respeto al Gobierno republicano¹⁷⁴. *La Voz de Navarra*, periódico afín al PNV, expresaba así su malestar por los ataques antirreligiosos: “Cualquiera que sea la causa (...) es intolerable que una masa de hombres, sacie su cólera y su pasión contra casas de frailes y monjas indefensos dedicados al servicio de Dios”¹⁷⁵. A finales de 1931, la Declaración Colectiva del Episcopado (20 de diciembre), muy crítica con el contenido de la nueva Carta Magna, ratificaba sin embargo la vía moderada: “Un buen

¹⁷⁰ Meer, *La cuestión*, p. 44. Véase Julio de la Cueva Merino: “Si los curas y frailes supieran. La violencia anticlerical”, en Santos Juliá (ed.): *Violencia política en la España del siglo XX*, Madrid, Taurus, 2000, pp. 191-233.

¹⁷¹ Ramiro Trullén Floría: “La jerarquía episcopal durante la II República”, en Carmelo Romero y Alberto Sabio (coords.): *Universo de micromundos. VI Congreso de Historia Local de Aragón*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico/Prensas Universitarias de Zaragoza, 2009, p. 263.

¹⁷² José Ricart: *Un obispo antes del Concilio*, Madrid, Religión y Patria, 1973, p. 99.

¹⁷³ Mónica Moreno Seco: “La política religiosa y la educación laica en la Segunda República”, *Pasado y Memoria, Revista de Historia Contemporánea*, nº 2, 2003, p. 91; Jackson, *La República*, p. 36.

¹⁷⁴ Muntanyola, *Vidal*, p. 47; Vicente Cárceles Ortí: *Benedicto XV y el catolicismo social español*, Barcelona, Balmes, 1990, p. 136; Raguier, *La Unió*, p. 73; Martínez Sánchez, *Los papeles*, p. 91; Javier Tusell: *Historia de España en el siglo XX. La crisis de los años treinta: II República y Guerra Civil*, Madrid, Taurus, 2007, p. 91.

¹⁷⁵ Citado en Clavería, *Navarra*, p. 434.

católico (...) ha de ser el mejor de los ciudadanos, fiel a su patria, lealmente sometido a la autoridad legítimamente establecida, cualquiera que sea la forma de régimen”¹⁷⁶.

Todo ello no evitó que continuara la tensión, en torno precisamente al proyecto de Constitución aprobado en diciembre de 1931. En el País Vasco, el hecho de que los partidos católicos confluyeran en torno al Estatuto de Estella unió la cuestión religiosa y la autonómica, aunque cada uno pusiera más énfasis en una u otra. Tal como expresan De Pablo y Mees, “el principal objetivo de la derecha no era reivindicar un marco autonómico, sino socavar los cimientos del nuevo régimen, evitando la aplicación en el País Vasco de las disposiciones republicanas”¹⁷⁷.

De este modo, religión y política quedaron unidas en este proceso, hasta tal punto que en zonas de Navarra donde la implantación del nacionalismo vasco era escasa, sus ayuntamientos apoyaron el proyecto de Estatuto en defensa de la religión. Así, el manifiesto de los municipios del valle navarro de La Solana exponía que “queremos tener las facultades necesarias para impedir que hordas salvajes pretendan repetir en él [Euskal Herria] el lamentable y bochornoso espectáculo que ha avergonzado España”¹⁷⁸. Por estas fechas, la prensa comenzó a insistir en la necesidad de que el nuevo régimen autonómico estableciera competencias exclusivas para regular las relaciones entre el País Vasco y el Estado Vaticano. En efecto, el 27 de mayo se habían reunido en el Salón Príncipe de Viana de la Diputación navarra los alcaldes iniciadores del proceso a favor de la autonomía conjunta, acordando celebrar el 14 de junio una “Asamblea Magna de todos los ayuntamientos del País”. El 31 de mayo, *Eusko Ikaskuntza* entregó el anteproyecto del Estatuto General del Estado Vasco, texto de carácter foral y federal (interterritorialmente y en sus relaciones con la República), que concedía grandes atribuciones a cada uno de los territorios vascos. En lo religioso, reservaba a la República española la competencia de regular las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

En este sentido, habían prevalecido las tesis de ANV y del principal redactor del proyecto, el republicano Ramón Madariaga, sobre la mayoría de los miembros de la Junta Permanente de la Sociedad, “católicos conservadores que preferían que dichas

¹⁷⁶ Daniel Arasa: *Católicos del bando rojo*, Barcelona, Styria, 2009, p. 15; Cárcel Ortí, *La persecución*. 157.

¹⁷⁷ De Pablo y Mees, *El péndulo*, p. 122.

¹⁷⁸ *Euzkadi*, 26-5-1931.

relaciones fueran competencia del Estado Vasco”¹⁷⁹. La razón de tal decisión se situaba en la constatación de que el nuevo régimen laico republicano no iba a permitir dejaciones en materia tan sensible. Tal constatación se confirmó el 9 de diciembre de 1931 cuando las Cortes Constituyentes aprobaron la nueva Carta Magna que disponía en su artículo 3º que “El Estado Español no tiene religión oficial” y en su artículo 14 que era competencia exclusiva del Estado “la Relación entre las Iglesias y el Estado y régimen de cultos” (epígrafe 2) y la “Representación diplomática y consular” (epígrafe 3). El dictamen del anteproyecto estatutario de Eusko Ikaskuntza en materia religiosa, respondía al pragmatismo y al ejercicio de posibilismo de la mayoría de sus miembros.

Nada más conocerse el anteproyecto, las distintas fuerzas comenzaron a tomar posiciones. Sólo ANV y el pequeño Partido Republicano Autónomo de Vizcaya del citado Madariaga aprobaron sin reservas el informe. Las enmiendas en materia religiosa introducidas por los grupos católicos (nacionalistas vascos y tradicionalistas), desdibujaron el texto inicial generando una notable bipolarización política en torno al Estatuto.

El PNV convocó el 7 de junio su Asamblea Nacional en San Sebastián, acordando la introducción en el proyecto de una enmienda, por la cual las relaciones de la Iglesia con el Vaticano serían fijadas por el futuro Estado Vasco, incluyendo la firma de un concordato del Estado Vasco con el Vaticano. Manuel Irujo, que era partidario acérrimo de la vía estatutista, fue valedor de tal enmienda en calidad de representante por Estella en la Asamblea, ya que “EAJ/PNV es francamente confesional. El único partido nacionalista, quizás, en el mundo, que proclama el catolicismo como fundamento de su doctrina y del porvenir nacional del pueblo vasco”¹⁸⁰. La misma línea fue seguida por otros dirigentes, como Engracio Aranzadi *Kizkitza*, Jesús María Leizaola y Luis Arana (hermano del fundador del PNV), que por aquellas fechas publicó una serie de artículos

¹⁷⁹ De la Granja, *Nacionalismo*, p. 160; Mees et al., *La política*, p. 101.

¹⁸⁰ Amezaga, *Manuel*, p. 201. Ugalde, *Manuel*, pp. 187-202, p. 190. Este autor, citando Ibarzabal, *50 años*, expone los argumentos de Irujo para avalar esta enmienda: “Hau bere kontestuan ulertu behar da; Espainian garai hartan zegoen giro erlijioso adierazi behar da: Euskal Herrian, kristautasuna kalean zegoen, tolerantzia eta errespetuko giroan. Espainian, berriz, aitzitik, komunio jeneraletik elizak erretzera pasa ziren, Honek zera erakusten du: bi gizarteko kontestu politiko eta sozial ezberdinak araubide ezberdina eskatzen duela” (“Esto hay que entenderlo en su contexto; hay que explicar el ambiente religioso que se vivía en aquella época en España: En Euskal Herria el cristianismo estaba en la calle en un clima de tolerancia y respeto. En España, por el contrario, habían pasado de la comunión general a la quema de iglesias. Esto nos muestra lo siguiente: los diferentes contextos políticos y sociales precisan de una legislación distinta”).

en el diario *Euzkadi* resaltando el valor de aquella competencia y criticando a la Sociedad de Estudios Vascos por no incluirla en el proyecto de Estatuto¹⁸¹.

El PNV no quería “dejar la defensa de la Iglesia en manos del carlismo vasco-navarro renaciente”¹⁸². Pero no se trataba solo de una forma de atraerse a sectores católicos antirrepublicanos, pues estas propuestas reflejaban bien la ideología del PNV en ese momento. Tal y como hizo Irujo, fue apoyada por todos los líderes y militantes del partido, sin que se produjera ninguna crítica interna. Para De La Granja, la “enmienda concordataria” se configuraba como la manera de contrarrestar las políticas laicistas de la naciente República¹⁸³. El propio Irujo siguió defendiendo años después la actitud de su partido en esta cuestión. En 1945, opinaba que “después de contemplar la conducta intachable del clero y de los católicos vascos con motivo de la guerra peninsular, no habrá un solo demócrata español que (...) no encuentre racional, lógico (...) el que seamos los vascos los que decidamos sobre el futuro de esas relaciones, en lo que a Euzkadi afecta, pues que, hemos probado ser el único país peninsular con madurez suficiente para saber dar a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César, haciendo respetar en nuestra patria un régimen eficaz de libertad de conciencia y de cultos, contra las epilépticas y pendulares contorsiones que han polarizado a España, creando un oprobioso régimen de intolerancia, en el que se alimentó la guerra”. Todavía en 1977, en una entrevista concedida a Eugenio Ibarzabal, argüía razones de contexto socio-religioso para defender la presentación de la “enmienda concordataria”¹⁸⁴.

Por otra parte, la idea del concordato, fundamentada en el Derecho Público Eclesiástico, contaba con la apoyatura de la alocución consistorial papal *In hac quidem* de Benedicto XV (1921), por la que se instaba a los pueblos a establecer tratados con el Vaticano. Esta idea, recogida por la democracia cristiana, había sido ya aplicada en Baviera y Prusia¹⁸⁵. Para el PNV, esa fórmula era una exigencia de sus bases y de su electorado.

¹⁸¹ Mees et. al., *La política*, p. 104: “porque somos cristianos y vascos por añadidura” (*Euzkadi*, 31-5-1931).

¹⁸² *Ibidem*, p. 105. Manuel Ferrer: “Los frustrados intentos de colaboración entre el Partido Nacionalista Vasco y la derecha navarra durante la Segunda República”, *Príncipe de Viana*, Anejo nº 10, 1988, pp. 127-138, p. 128.

¹⁸³ De la Granja, *Nacionalismo*, p. 160.

¹⁸⁴ Ibarzabal, *50 años*, pp. 17-18; Ugalde, *Manuel*, p. 24; Manuel Irujo: *Instituciones Jurídicas Vascas*, Buenos Aires, Ekin, 1945, p. 114.

¹⁸⁵ Federico M. Requena: “Benedicto XV, un Papa entre dos mundos”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, nº 6, 1997, p. 70; Goti, “La cláusula”, p. 128; Juan María Laboa: *Historia de los Papas. Entre el reino de Dios y las pasiones terrenales*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2013, p. 483.

El 11 de junio, los ayuntamientos guipuzcoanos reunidos en Azpeitia (con la ausencia de los representantes de municipios republicano-socialistas) acordaron incorporar al proyecto estatutario las enmiendas del PNV, entre ellas la “concordataria”: “las relaciones entre la Iglesia y el Estado quedarán reservadas al Estado Vasco, el que negociará directamente un concordato con la Santa Sede”. Esta resolución generó las protestas socialistas, y en especial de Indalecio Prieto, que calificó el proyecto de vaticanista y cavernícola. Según el dirigente del PSOE, los nacionalistas habrían convertido el Estatuto en un “comodín religioso clerical” al servicio de la Compañía de Jesús¹⁸⁶.

La asamblea de municipios vascos iba a celebrarse el 14 de junio en Pamplona, pero la coincidencia con un mitin tradicionalista hizo que el gobernador civil no autorizara su celebración en la capital navarra. Ante tal panorama, y a propuesta de José Antonio Agirre, Manuel Irujo y el alcalde de Estella, Fortunato Agirre, realizaron gestiones para el traslado de la Asamblea a la “Vieja Lizarra”. Así lo relata el propio Agirre:

Manuel de Irujo con su formidable dinamismo marchó a Lizarra (...) contrató el Teatro para la Asamblea, la Plaza de Toros para el mitin y obtuvo del Ayuntamiento (...) las autorizaciones (...) para el estacionamiento de millares de vehículos que (...) habían de llegar de todos los rincones de Euzkadi¹⁸⁷.

Con la inasistencia de las izquierdas, la asamblea, bajo la presidencia del alcalde de Getxo, aprobó por aclamación la enmienda presentada por los alcaldes de Azpeitia, Bergara, Tolosa, Andoain y Zumaia, por la cual el Estado Vasco se reservaba la facultad de regular las relaciones con la Iglesia y de firmar un concordato con el Vaticano. En total, se calcula que 485 ayuntamientos de las cuatro provincias, de un total de 549, aprobaron el Estatuto, aunque faltaban las cuatro capitales y los núcleos más poblados, controlados por la izquierda, que sumaban casi la mitad de la población¹⁸⁸. La oposición de las izquierdas, así como de las Comisiones Gestoras de las Diputaciones (de mayoría republicano-socialista) al proyecto de Estella haría que las elecciones a Cortes Constituyentes del 28 de junio de 1931 se plantearan como un enfrentamiento entre dos bloques irreconciliables¹⁸⁹.

¹⁸⁶ Agirre, *Entre la libertad*, p. 93; Miralles, *Indalecio*, p. 102; De la Granja, *Nacionalismo*, p. 150.

¹⁸⁷ Agirre, *Entre la libertad*, p. 66.

¹⁸⁸ Mees et al., *La política*, p. 107.

¹⁸⁹ Para las elecciones y la política navarra en esta etapa es fundamental el libro de Ferrer: *Elecciones*.

Estos comicios tuvieron en el País Vasco un carácter plebiscitario: los promotores del Estatuto de Estella plantearon presentar una candidatura conjunta en las cuatro provincias, para enfrentarse a la coalición republicano-socialista. Según su interpretación, “el Estatuto Vasco contaría o no con el asenso popular según fuera el resultado de la lucha electoral próxima”¹⁹⁰. No obstante, la situación político-electoral no era homogénea en todos los territorios. Dadas las malas relaciones entre el PNV y las derechas navarristas y tradicionalistas, la formación *jeltzale* presentó, en un principio, lista propia en Navarra, encabezada por Manuel Aranzadi (presidente del NBB) y Santiago Cunchillos, y de la que también formaban parte Silverio Lacosta, Jesús Doxandabaratz y Manuel Irujo¹⁹¹. La complicada situación quedó reflejada en la carta que Irujo había remitido al presidente del PNV Ramón Bikuña el 14 de junio, el día de la asamblea de Estella:

Los momentos en Navarra son de una absurda política de derechas: “Viva Cristo Rey, sin más contenido de doctrina ni de acción”; o de izquierdas, “Viva la República, aunque eso no diga nada concreto”. Y nosotros que no somos ni esas derechas ni esas izquierdas, nos quedamos fuera del tren de opinión general. Por eso, lo probable va a ser que las derechas obtengan la mayoría, las izquierdas la minoría, y nosotros nos quedemos sin nada. No ha habido posibilidad de inteligencia ni con las izquierdas, que se reputan a sí mismas lo bastante sectarias como para no ir con nosotros, ni con las derechas, cuya actitud con el Estatuto y el acto de hoy has podido observar. Por eso vamos solos, aun sabiendo lo probable de nuestra derrota¹⁹².

Sin embargo, el 16 junio de 1931 el EBB dictó un decreto comunicando el apoyo a las candidaturas a favor del Estatuto. De inmediato, el NBB retiró su candidatura y apoyó la coalición Católico-Fuerista, en la que solo se reservaba un puesto para el PNV. Irujo no figuró como candidato y Manuel Aranzadi, que en principio iba a ser el elegido, fue apartado de la lista, siendo sustituido por José Antonio Agirre¹⁹³.

En Navarra, a diferencia de lo acontecido en Bizkaia y Gipuzkoa, donde la campaña tuvo un fuerte componente pro-estatutario, la cuestión religiosa (único tema que podía aglutinar a sensibilidades políticas diversas) se convirtió en el eje central de la campaña, como lo demuestra este artículo de *La Voz de Navarra*:

¹⁹⁰ Agirre, *Entre la libertad*, p. 92.

¹⁹¹ Mees et. al., *La política*, p. 110; De la Granja, *Nacionalismo*, p. 200.

¹⁹² Centro Documental de la Memoria Histórica, Político-Social (CDMH, PS), Bilbao, 194, cit. en Mees et al., *La política*, p. 110.

¹⁹³ Chueca, *El nacionalismo*, p. 71.

Intentarán convertir la Iglesia en una esclava del Estado si es que no quieren excluirla de tu patria. Pretenderán dejar las escuelas sin Dios; secularizar los cementerios, hacerlos “civiles”, establecer el divorcio para destruir la familia cristiana, expulsar a las órdenes religiosas (...) para que no puedan dar instrucción religiosa a tus hijos¹⁹⁴.

En las elecciones, la coalición católico-fuerista obtuvo el 57% de los votos y quince diputados en el conjunto del País Vasco, frente a los nueve que consiguió la coalición republicano-socialista. En Navarra, el triunfo de la coalición defensora del Estatuto de Estella fue aún más claro: 63,7 % y cinco diputados¹⁹⁵.

Los meses que siguieron a la aprobación del Estatuto de Estella fueron de gran actividad propagandística para el PNV. La campaña continuó incluso después de las elecciones, debido a la intensidad de los debates constitucionales. Irujo acompañó a otros dirigentes como Agirre, Arbeloa o Robles Arangiz, en un largo periplo de mítines por Navarra. En sus discursos, el *jelkide* navarro reflejó su profundo sentido religioso y su preocupación por la justicia social, pero también su pragmatismo político. Así, el 9 de agosto en Tafalla defendió el Estatuto como instrumento de autogobierno “bueno para atajar cuestiones como la agraria” y censuró a quienes acusaban a los nacionalistas vascos de ser “borregos gobernados por curas trabucaires”, olvidando que la Iglesia realizaba acciones para ayudar a todos los obreros, “sin que nadie les pregunte ni indague si votaron por Dios”¹⁹⁶. Asimismo, salió al paso de las acusaciones vertidas contra el PNV de buscar reimplantar la Inquisición, con una argumentación de tipo histórico sobre la supuesta inexistencia del Santo Oficio en Navarra¹⁹⁷.

Y en un mitin en Elizondo el 23 del mismo mes, protestó por las burlas de las que en el Parlamento español era “objeto nuestro país por su religiosidad”, criticando asimismo las medidas del gobierno republicano en materia de derechos y libertades, que según Irujo adquirirían mayor gravedad por su manifiesta parcialidad: “por la ausencia de poder

¹⁹⁴ *La Voz de Navarra* 28-5-1931, cit. en Chueca, *El nacionalismo*, p. 72.

¹⁹⁵ De la Granja, *Nacionalismo*, pp. 212-218.

¹⁹⁶ “Porque cuando el Ministro de Trabajo [Largo Caballero] no puede dar pan (...) a esos obreros afiliados a la UGT (...) son los curas trabucaires los que, con su óbolo voluntario, han preparado los tajos”. Se refería en concreto a las obras en la Basílica del Puy de Estella y el Seminario de Pamplona. *Discurso*, AIA, Caja “Eliza”.

¹⁹⁷ *Ibidem*. “Esa planta [la Inquisición] no floreció jamás en nuestra tierra (...) la fe navarra, la fe vasca, no precisó de acicates para mantener su ortodoxia por encima de todos los horrores y de todas las herejías. Nos bastó para ello con la libertad que queremos ahora para seguirla practicando”. En realidad, la Inquisición sí se implantó en Navarra. Véase William Monter: *La otra Inquisición: la Inquisición española en la Corona de Aragón, Navarra, el País Vasco y Sicilia*, Barcelona, Crítica, 1992; J. Ignacio Reguera: “Los comienzos de la Inquisición en Navarra”, *Príncipe de Viana*, nº 152-153, 1978, pp. 585-609.

y gobierno hacia otros periódicos que escarnecen a Dios, a los valores fundamentales de la sociedad, propiedad, familia y orden social”¹⁹⁸. En este acto, Irujo emplazó a los diputados en Cortes a lograr la aprobación del Estatuto, aunque no les fuera posible lograrlo en su integridad: “si es preciso ceder en algunos detalles, deben hacerlo”¹⁹⁹. Además, el líder estellés se hizo eco, en tono aprobatorio, de las supuestas apariciones marianas acaecidas en la localidad guipuzcoana de Ezkioga. Las visiones generaron mucha controversia y fueron posteriormente desestimadas por la Iglesia, pero, tal y como señalan De Pablo, Goñi y López de Maturana, desde las izquierdas fueron interpretadas como una maniobra clerical “y a favor del Estatuto de Estella”²⁰⁰. En el mitin de Elizondo, Irujo se refirió a ellas en estos términos:

Ningún daño hicimos ni a la República ni a España con acudir llevados por nuestra devoción a la Virgen Santísima a las montañas de Ezkioga, a tributar el respeto que merece ante nuestras conciencias de católicos, y a hacer de ello manifestación lícita, patente y leal. Y contra esa conducta nuestra que a nadie dañó, se han alzado en las Cortes españolas dicerios de mal gusto, comentarios nauseabundos, insultos soeces e indignos de un país culto, a la Virgen del Estatuto [sic] a las conspiraciones monárquicas escondidas en los accesos de devoción sentidos en Ezkioga²⁰¹.

Esta defensa de los sentimientos católicos por parte de Irujo, plasmada en ese momento en el respeto a la posibilidad de creer en las apariciones, era compatible con la línea pragmática proestatutaria. Así lo reiteró en la conferencia que pronunció en el centro *jeltzale* Euzko Etxea de San Sebastián el 29 de agosto: “La existencia del Estatuto es tanto como la existencia de Euzkadi, y esta no puede quedar al evento de una potestad más”²⁰². En este proceder, contó con el apoyo de clérigos vascos como el P. Bernardino de Estella (Isaac Etxeberria Galdeano) quien, en carta remitida al dirigente nacionalista Jesús Zabala, le informaba de una conversación con el líder estellés:

Y todavía le decía [a Manuel Irujo] esto (...) si Prieto y sus compañeros se avienen a defender y sacar adelante el Estatuto laico de la Sociedad de Estudios Vascos, debemos nosotros unirnos a ellos y aunar las fuerzas para que de todo esto salga el Estado Vasco,

¹⁹⁸ Clavería, *Navarra*, p. 506. Chueca, *El nacionalismo*, p. 86. “Discurso pronunciado por don Manuel de Irujo en el frontón Iriarte de Elizondo, el día 23 de agosto de 1931”. CDMH, Folleto 4111.

¹⁹⁹ Clavería, *Navarra*, p. 507.

²⁰⁰ De Pablo, Goñi y López de Maturana, *La Diócesis*, p. 308. Véase también William A. Christian Jr.: *El reino de Cristo en la Segunda República: una historia silenciada*, Barcelona, Ariel, 2011; Idoia Estornés: “Las apariciones de Ezkioga. Un episodio molesto”, *Muga*, nº 2, 1979, pp. 70-77; De la Granja, *Nacionalismo*, p. 264.

²⁰¹ De la Granja, *El siglo*, p. 263.

²⁰² Manuel Irujo: *La Guerra Civil en Euzkadi antes del Estatuto*, Bilbao, Kirikiño, 2006, p. 197.

que será defectuoso y muy alejado de nuestras aspiraciones pero que nos da el enorme beneficio de agruparnos a todos los vascos en un Estado, cosa que jamás se ha conseguido (...) No sé si todo esto sonará a blasfemia. Hay que ser un poco flexible en la vida política²⁰³.

El 15 de julio de 1931 se celebró la sesión de apertura de las Cortes Constituyentes. Debido al desconcierto de las derechas y al entusiasmo por la reciente proclamación de la República, republicanos y socialistas coparon el hemiciclo. La denominada Minoría Vasco-Navarra, compuesta por 14 diputados (del PNV, carlistas y católicos independientes), bregó por la defensa del Estatuto de Estella y de los derechos de la Iglesia. Apenas 60 parlamentarios en toda la Cámara se opusieron al laicismo y anticlericalismo predominantes en la mayoría²⁰⁴. Agirre recalcó la defensa del concordato propio, en base al carácter eminentemente religioso del pueblo vasco, “hecho diferencial que debería ser respetado como minoría religiosa”²⁰⁵.

El ambiente político crispado de la primavera se enrareció aún más con la promulgación de las primeras medidas del Gobierno provisional, que incluían la retirada de símbolos católicos de colegios y edificios públicos. La expulsión Segura y Múgica añadió leña al fuego. Ante las protestas de la prensa católica vasca, el Gobierno respondió decretando el cierre de los periódicos tradicionalistas y nacionalistas vascos. Ello derivó en altercados callejeros²⁰⁶. El ministro republicano católico Miguel Maura acusó a los nacionalistas de connivencia con la Compañía de Jesús, responsabilizándoles de que el proyecto estatutario vasco-navarro no siguiera adelante:

Si el Estatuto vasco, en un Parlamento como éste [las Cortes], comprensivo y liberal, no tiene ambiente en su día, culpa vuestra será, porque os habéis empeñado en convertirlo en un comodín religioso, clerical, obedeciendo quizá a las exigencias excesivas de una orden religiosa que os empuja por detrás²⁰⁷.

2.2. Las Constituyentes, el Estatuto de las Gestoras y los conflictos del primer bienio

²⁰³ Cit. en Pedro P. Altabella: *El catolicismo de los nacionalistas vascos*, Madrid, Editora Nacional, 1939, p. 83.

²⁰⁴ Víctor Manuel Arbeloa: *La minoría vasco-navarra: la religión y la autonomía*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 2015; De la Granja, *El siglo*, p. 265; Meer, *La cuestión*, p. 62.

²⁰⁵ Mees et. al., *La política*, p. 121.

²⁰⁶ De Pablo y Mees, *El péndulo*, p. 126.

²⁰⁷ *Diario de Sesiones de las Cortes* (DSC). 25 de agosto de 1931, p. 571.

Tras la apertura de las Cortes, comenzó la preparación del texto constitucional, del que iba a depender el alcance de la autonomía vasca. Pero el Movimiento de Alcaldes se resistía a desistir del proyecto de Estella. El 22 de septiembre de 1931, la Comisión de Alcaldes hizo entrega a Niceto Alcalá-Zamora, del Proyecto de Estatuto General del Estado Vasco. La respuesta del presidente del Gobierno provisional, instando a que el proyecto autonómico, en base a lo establecido en el Pacto de San Sebastián, fuese refrendado en un plebiscito, no resultó satisfactoria para sus promotores. Irujo no tenía ningún cargo municipal y por tanto no debería haber ido a ese encuentro, pero participó en la comitiva, *camuflado* como alcalde de Aguilar de Codés, según admitió en 1976. Eso sí, reconoció que el viaje a Madrid había sido un fracaso²⁰⁸.

Cuatro días después, se aprobó en las Cortes el Título Primero de la Constitución, que abandonaba la idea de un modelo de Estado Federal y en el que “la autonomía se contemplaba como una posibilidad, para acceder a la cual se precisaba la voluntad manifiesta de la región y la posterior aprobación por parte del Parlamento”²⁰⁹. Con esta disposición, la vía seguida por el Estatuto de Estella no servía y su aceptación quedaba condicionada a una nueva aprobación. Ante esta circunstancia, el bloque parlamentario católico vasco-navarro optó por la vía posibilista, acordando mostrar su aceptación a “la carta autonómica que las circunstancias permitan sin perjuicio de mantener el derecho de nuestro pueblo a la reivindicación plena de sus libertades forales”²¹⁰.

La Minoría Vasco-Navarra intentó que la Carta Magna incluyera la posibilidad de que las regiones tuvieran un régimen autónomo de cultos. Leizaola defendió una alternativa al artículo 14 de la Constitución, que establecía que serían potestad de las regiones autónomas las materias relativas a:

Relaciones con las Iglesias y régimen de cultos en las regiones que recaben para sí esta facultad para cuyo caso se reserva el Estado el amparo en última instancia de la libertad de conciencia para que nadie pueda ser obligado a abrazar contra su voluntad una

²⁰⁸ AIA, Caja “Eliza”. Entrevista con Iñaki Anasagasti en “Agirre y Leizaola vistos por Irujo”, *Euzkadi*, 1976; Amezaga, *Manuel*, p. 204.

²⁰⁹ Véase Constantino Álvarez: *El Estado integral de las autonomías: según la Constitución de la II República*, Madrid, Dosbe, 1982; Adolfo Hernández Lafuente: *La Constitución de 1931 y la autonomía regional*, Madrid, Fundación Juan March, 1978; María del Carmen de Frías: *Iglesia y Constitución. La jerarquía eclesiástica ante la II República*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000. José Manuel Castells (“El componente foral de la inicial pretensión estatutaria vasca de la II República: El proyecto de la Sociedad de Estudios Vascos”, *Gerónimo de Ustariz*, nº 2, 1988, p. 36) habla de la “fórmula estatutaria en el interior de un Estado integral, explicitada con cierta cicatería y de forma especialmente crítica en determinados intelectuales “al servicio de la República”, salvo la (...) excepción de D. Manuel Azaña”.

²¹⁰ De la Granja, *Nacionalismo*, p. 275.

religión determinada, ni dificultado en el ejercicio de la suya, sin que el hecho de profesar una cualquiera o el de no profesar ninguna impida el acceso, en tales regiones a las funciones públicas; pudiendo también oponer su veto a la regulación pública de la vida religiosa que infringiere estas garantías²¹¹.

Sin embargo, esta enmienda fue rechazada y el artículo citado consagró la reserva al Estado español de las relaciones con la Iglesia. De este modo, el proyecto de Estatuto de Estella pasaba a ser inconstitucional.

El 13 de octubre se debatió en la Cámara el artículo 26, que aprobó la disolución de órdenes religiosas “que impongan además de los tres votos canónicos, otro especial de obediencia a autoridad distinta a la legítima del Estado” (en referencia a los jesuitas que juraban lealtad al Vaticano en la persona del Papa). Además, entre otras medidas, prohibía la práctica de la enseñanza a las órdenes religiosas y preveía la eliminación, en el plazo de dos años, del presupuesto de culto y clero. La aprobación de este artículo, en medio de un gran escándalo, provocó el abandono provisional de las Cortes de los integrantes de la Minoría Vasco-Navarra, junto a los demás diputados derechistas. Los dos republicanos católicos miembros del gabinete, el presidente Alcalá-Zamora y Maura, presentaron su dimisión. Azaña pasó a ocupar la presidencia del Gobierno provisional. Para la izquierda, por el contrario, se había producido un avance histórico²¹².

La cuestión religiosa se había convertido, tal como señala Hilari Ragner, “en un poderoso factor de polarización de opiniones y de pasiones”. Para Paul Preston, “el gobierno se arriesgó a ofender los sentimientos de millones de fieles”. Según Julián Casanova, la aprobación constitucional supuso el arraigo del catolicismo “como movimiento político de masas capaz de convertirse en árbitro del futuro de la República”²¹³. La jerarquía católica reaccionó con dureza. En una carta pastoral colectiva datada el 20 de diciembre de 1931, el episcopado español afirmó:

Los principios y preceptos constitucionales en materia confesional no sólo no responden al *mínimum* de resto a la libertad religiosa y de reconocimiento de los derechos

²¹¹ DSC, II nº 24, 20 de agosto de 1931, Apéndice 10, 2.

²¹² Jackson, *La República*, p. 62; De Pablo, De la Granja y Mees, *Documentos*, p. 109.

²¹³ Hilari Ragner: “La Iglesia española en la Segunda República”, *Arbor*, nº 426-427, 1981, p. 51; Joan Oliver: “La cuestión religiosa en la Constitución del 1931: una nueva reflexión sobre un tema clásico”, *Revista de Estudios Políticos*, nº 81, 1993, p. 175; Julián Casanova: *La Iglesia de Franco*, Barcelona, Crítica, 2001, p. 20.

esenciales de la Iglesia (...), sino que, inspirados por un criterio sectario, representan una verdadera oposición agresiva aún a aquellas mínimas exigencias²¹⁴.

Como los demás sectores católicos, el PNV criticó duramente la norma legal²¹⁵. El propio Irujo calificó de “ofensa para el país”, el texto constitucional²¹⁶. No obstante, los *jeltzales* fueron menos tremendistas que otros diputados, como el sacerdote Antonio Pildain. Al fin y al cabo, otorgaban la primacía a la consecución del régimen autonómico, sin desdeñar la cuestión religiosa. Comenzaba a materializarse así la fractura con el tradicionalismo, que se haría efectiva posteriormente²¹⁷. Con la ausencia de los representantes del PNV, el 9 de diciembre de 1931 las Cortes aprobaron la Constitución de la República, que, en lo tocante a lo religioso, establecía la total igualdad entre todas las confesiones, sin privilegio alguno para la Iglesia Católica, disolvía la Compañía de Jesús, nacionalizaba los bienes de las órdenes religiosas, les prohibía la enseñanza y limitaba el culto al interior de los templos²¹⁸.

Sólo un día antes, el 8 de diciembre, a iniciativa del socialista Indalecio Prieto, el Gobierno aprobó el decreto que regulaba la tramitación del proceso autonómico, dentro del marco constitucional. Para su conformación definitiva, debía superar cuatro fases: redacción, cuya competencia recaía en las Comisiones Gestoras de las Diputaciones, designadas por los gobernadores civiles; aprobación por parte de los ayuntamientos; ratificación popular vía referéndum (en el que se exigía un 66% del censo electoral, un porcentaje imposible de alcanzar sin manipular las urnas) y aprobación por las Cortes. Ante la opción de enterrar definitivamente el Estatuto de Estella y de iniciar un nuevo proceso autonómico ajustado a la Constitución, Irujo mostró su talante pragmático, otorgando preeminencia a la aprobación estatutaria. Así se expresaba en carta remitida a José Antonio Agirre el 11 de diciembre de 1931:

Para vivir en Estatuto, no hay otro medio que acudir a las citaciones de las Gestoras votando en las asambleas de municipios lo que nos convenga para el más seguro resultado. Y acudir al plebiscito para sacar en él, el 70% a fuerza de pucherazos o de

²¹⁴ Muntanyola, *Vidal*, p. 232. Incluso el cardenal arzobispo de Tarragona Francisco Vidal i Barraquer, representante del sector de la jerarquía más proclive a establecer fórmulas conciliadoras con el Gobierno, fue sumamente crítico con el texto.

²¹⁵ De la Granja, “Manuel”, p. 43. “[Irujo] dejó claro que él y los miembros del PNV no eran enemigos ‘del régimen, sino del sistema sectario que lo informa’”.

²¹⁶ Víctor Manuel Arbeloa: “Notas sobre el PNV y el Estatuto Vasco-Navarro (1931-1933)”, *Príncipe de Viana*, nº 250, 2010, p. 225.

²¹⁷ Martín Blinkhorn: *Carlismo y contrarrevolución en España 1931-1939*, Barcelona, Crítica, 1979, p. 105; Josu Legarreta: *Desde el futuro. Nacionalismo es más democracia*, Irún, Alberdania, 2004, p. 120.

²¹⁸ Meer, *La cuestión*.

milagros, pero sacarlo. Esa es la enseñanza del momento. Esa fue la orientación marcada por el Partido en la Asamblea de San Sebastián. Y eso es lo que dicta un rudimentario Instituto [sic] de defensa, de sentido común, de tacto político:

Estatuto a cualquier precio, con enmiendas o con chanfainas, pero Estatuto (...) No pongamos dificultades a las Gestoras (...). A las derechas les diremos que, con ellas vamos a la revisión constitucional encantados de la vida. Pero, mientras tenga vigencia esta Constitución, es preciso que nos adaptemos a ella y eso será el Estatuto que ahora gesten los bloques [republicano-socialistas]²¹⁹.

Unos meses antes, en el verano de 1931, Irujo, convencido de que el Estatuto de Estella sería invalidado tras la redacción de la Carta Magna, ya había expuesto su planteamiento de primacía de la consecución estatutaria sobre cualquier otra reivindicación, también en materia religiosa. En el mitin de Tafalla el 9 de agosto, especificaba cual era, desde el punto de vista político y desde una perspectiva histórica, la significación del proyecto autonómico:

El Estatuto es la concreción actual de nuestras posibilidades inmediatas. Es el reconocimiento de Euzkadi. Es el principio de su existencia en el orden político, ante el derecho constituido. Es el programa mínimo nacionalista. Es el primer paso hacia la soberanía plena de nuestra patria. Lo indispensable, lo preciso (...) es que el Estatuto se apruebe, y con esa aprobación sea reconocida la existencia de Euzkadi en la vida del derecho (...), lo menos esencial, que le sean atribuidas facultades determinadas (...). Nada, pues, de hacer depender la existencia del Estatuto de que se concedan con él tales o cuales facultades. La existencia del Estatuto es tanto como la existencia de Euzkadi. Para mí, el problema es que haya o no Estatuto. Lo demás es secundario. Vendrá después (...). Ante todo, y sobre todo al Estatuto, que es lo bueno (...) Pero, no pongamos en peligro su obtención por pretender abarcar demasiado de una vez²²⁰.

En otros apartados del discurso, el político navarro afirmó que el Estatuto no tenía como objetivo “tiranizar las conciencias de los que no creen” sino el logro de una libertad que garantizara los derechos de todos:

Pero, porque así pensamos y actuamos, estamos obligados a hacer pública ostentación de nuestras creencias, de nuestros ideales, de nuestra fe cristiana. Por algo estamos afiliados a una organización confesional (...). Queremos en religión (...) lo que la Iglesia mande, pues que por ello somos sus hijos. Nada de intransigencia, nada de

²¹⁹ Víctor Manuel Arbeloa: “En torno al Estatuto Vasco-Navarro (correspondencia Agirre-Irujo)”, *Revista Príncipe de Viana*, nº 250, 2010, pp. 225-239, p. 225.

²²⁰ De la Granja, *Nacionalismo*, p. 278. Miralles, *Indalecio*, p. 114-115

estancamiento, nada de hacer comercio con las creencias religiosas. La fe de Cristo no necesita de la fuerza hecha a las conciencias de los demás y la repele; nació a pesar de la opresión, y sólo pedimos para ella ambiente de libertad para su desarrollo (...). Ambiente de libertad sí; no de dictadura ni de sectarismo, sino de tolerancia y de respeto²²¹.

Irujo comenzaba así a marcar distancias con los sectores más integristas de su partido, pese a que ello no le hacía acercarse a las izquierdas. Así, en este mitin salió al paso de las acusaciones izquierdistas de “haber abusado [en las últimas elecciones] de la influencia de los curas en las montañas” y denunció la agresión por parte de grupos republicano-socialistas en la estación de tren de Castejón a afiliados nacionalistas vascos²²².

En su discurso en Elizondo el 23 de agosto, Irujo ratificó su prioridad estatutista:

Para mí, el problema es que haya o no Estatuto. Lo demás es secundario. Vendrá después. Lo traeremos fatalmente (...) como no lograríamos esa discutida facultad, es si por estirar demasiado la cuerda, se rompe: si por pretender lograr lo más de una vez, nos quedamos sin lo menos, que es lo indispensable. El Estatuto. Abandonemos la tesis (...) del todo o nada, y quedémonos con lo esencial que es el Estatuto, aunque no sea todo (...), no pongamos en peligro su obtención por pretender abarcar demasiado de una vez. Nosotros tenemos un Estatuto, el aprobado en Estella (...). Pero sería un craso error el que nos aferráramos a la letra estricta [sic] de ese Estatuto, ahora que se está discutiendo la Constitución del Estado.

Tal postura fue ratificada seis días más tarde en la mencionada conferencia pronunciada en Euzko Etxea de San Sebastián, con el título *La misión del nacionalismo*:

Nada, pues, de hacer depender la existencia del Estatuto de que se concedan con él tales o cuales facultades. La existencia del Estatuto es tanto como la existencia de Euzkadi, y ésta no puede quedar al evento de una potestad más²²³.

Esta opción pragmática iba ganando enteros en el seno del PNV. Ante la elección por los diputados de Alcalá-Zamora como presidente de la República, el 10 de diciembre de 1931, la Minoría Vasco-Navarra había decidido otorgar libertad de voto a sus componentes. Mientras sus compañeros se abstenían, los parlamentarios *jeltzales* decidieron votar a favor. El diario *Euzkadi* explicó que había “sido un acierto religiosa y

²²¹ AIA, Caja “Eliza”.

²²² *Ibidem*.

²²³ Cit. en De la Granja, *El siglo*, p. 267.

políticamente, porque Alcalá-Zamora representa un mal menor dentro del republicanismo al ser católico y moderado, y porque hay por medio un Estatuto Vasco”²²⁴.

Se trataba ahora de aplicar lo previsto en la Constitución y en el decreto de diciembre de 1931 para aprobar el llamado Estatuto de las Gestoras, pues estas eran quienes ahora llevaban el timón del proceso. No iba a ser una tarea fácil, pues el “Estatuto Vasco-Navarro” encalló ante la negativa de los municipios navarros a aprobarlo. Y ello a pesar de que en una primera asamblea, celebrada en enero de 1932, habían dado su visto bueno inicial a la idea de una autonomía conjunta²²⁵.

Irujo, que conocía bien la idiosincrasia navarra, temía por la decisión que adoptaran los ayuntamientos del Viejo Reino. El 23 de enero de 1932 escribía a Agirre: “La izquierda está en contra en frente único (...), los tradicionalistas están asimismo en contra; por los votos carlistas se va a acordar la abstención el Ayuntamiento de Estella (...). Todos confían en una solución positiva y ésta va cada día más lejos, porque, izquierdas y derechas, sectarios todos, antivascos todos, oyen con indiferencia cuando no con prevención o con odio el Estatuto Vasco (...) lo peor que nos pudiera suceder es, un Estatuto Vasco sin Navarra”. Según el *jelkide* estellés, los párrocos carlistas estaban “haciendo el pollino de un modo despiadado”, oponiéndose al Estatuto, pero más complicada aún era la situación en la Ribera, netamente izquierdista y nada vasquista. Por ello, para Irujo, Navarra era “la parte más difícil, siendo su Ribera nuestro Ulster”²²⁶.

Para aprobar el texto definitivo, la asamblea de municipios vascos que debía ratificar el Estatuto Vasco-Navarro fue convocada para el día 19 de junio de 1932 en Pamplona²²⁷. En aras a consolidar la posición proestatutaria entre los representantes municipales navarros, Irujo se dirigió en varias ocasiones en esta etapa al obispo de Pamplona, Tomás Muñiz, para pedirle que saliera al paso de las declaraciones tendenciosas que

²²⁴ *Euzkadi*, 12-12-1931. “La razón de un voto”. Arbeloa, *La Semana*, p. 224.

²²⁵ Manuel Ferrer: “La cuestión estatutaria en Navarra durante la Segunda República”, *Príncipe de Viana*, nº 193, 1991, pp. 197-221; Víctor Manuel Arbeloa: *Navarra ante los estatutos: introducción documental (1916-1932)*, Pamplona, ELSA, 1978.

²²⁶ Citas en Arbeloa, “Notas”, p. 225; De Pablo, *La patria*, p. 153; Clavería, *Navarra*, p. 561; Santiago de Pablo: “Navarra y el Estatuto vasco. De la asamblea de Pamplona al Frente Popular”, *Príncipe de Viana*, nº 184, 1988, p. 402. Josu Chueca: “Manuel Irujo y la cuestión navarra”, *Vasconia*, nº 32, 2002, p. 190: “Irujo recaba la participación de republicanos y socialistas de las Vascongadas para motivar a sus correligionarios navarros en un sentido favorable al Estatuto”.

²²⁷ Ludger Mees: “Tras el fracaso de Estella: las pautas y claves del Estatuto de 1936”, *Iura Vasconiae*, nº 10, 2012, pp. 461-490.

efectuaban muchos curas navarros en relación con la laicidad del proyecto autonómico, que aprovechaban para criticar al PNV²²⁸. En junio de 1932, Irujo volvió a escribir una carta al obispo –al que en privado calificaba como “un andaluz fulero”–, en la que denunciaba la persecución a la que estaban sometidos los defensores del Estatuto por parte de “piadosos varones que, con la enseña de Cristo, pretenden arrojar sobre nosotros el sambenito de laicos, ateos y enemigos de la Religión”. En la misiva, el dirigente navarro instaba al obispo a que saliera al paso de las ideas esgrimidas por algunos curas acerca de una supuesta inmoralidad del proyecto estatutario. La respuesta de este, resultó decepcionante: “Yo he puesto en manos de la Santa Sede las normas de mi conducta (...) que cada uno obre con arreglo a su conciencia; y si en ello tuviere dudas, que consulte con su confesor”²²⁹. Para superar este obstáculo, Irujo propuso a los dirigentes *jeltzales* contar con la intermediación del obispo de Vitoria, Mateo Múgica, para que “desde Poitiers, se dirija a nuestro Obispo de Pamplona y le diga (...) algo que lo haga definirse y ayudarnos, con una orientación de palacio para algunos sacerdotes que, hoy como hace cinco siglos, miran demasiado a palacio”²³⁰.

Los meses previos a la asamblea de Pamplona fueron de gran agitación. Muchos tradicionalistas navarros, que habían apoyado el Estatuto de Estella solo por la cuestión religiosa, recalcan ahora la falta de confesionalidad del nuevo texto y la contraposición entre la vía estatutaria y la foralidad. La situación reflejaba los objetivos opuestos de las fuerzas integrantes de la coalición católico-fuerista de 1931: mientras el PNV luchaba por lograr un Estatuto Vasco en el marco constitucional, muchos dirigentes carlistas abandonaban un barco al que solo habían subido como un vía de salvación de la Iglesia. A ello se añadía la hostilidad al Estatuto de buena parte de las izquierdas navarras²³¹.

La asamblea de Pamplona se celebró en el Teatro Gayarre. En su inicio, el diputado radical-socialista y alcalde de Santesteban Emilio Azarola logró que los ayuntamientos navarros celebrasen una reunión particular con el objetivo de marcar posición de cara a

²²⁸ No todos tenían la misma actitud. El canónigo de la catedral de Pamplona Néstor Zubeldia, por ejemplo, escribió que “el hecho de que ya no contenga la fórmula concordataria, no debe ser óbice para que un católico lo vote sin escrúpulos de conciencia” (Néstor Zubeldia: *Lo que conviene que los navarros sepan en la hora de decidirse por el Estatuto*, Pamplona, Aramburu, 1932).

²²⁹ AIA, 1º 35 y 37; CDMH, PS, Bilbao, 185, cit en Mees et. al., *La política*, p. 137.

²³⁰ Carta de Irujo a Bikuña, Agirre, Leizaola y Goñi, 23-1-1932, cit. en De la Granja, *El siglo*, p. 269.

²³¹ Ferrer, “La cuestión”, pp. 197-221. El periódico integrista donostiarra *La Constancia*, del 18 de mayo, publicaba esta información. “Al que en el Estatuto Vasco (...) encuentre una sola vez la palabra ‘Dios’, *La Constancia* (...) le gratificará con 5.000 pesetas”. Mees et. al., *La política*, p. 129.

la votación final. En la reunión conjunta, la inmensa mayoría de los representantes de las tres provincias votaron a favor del Estatuto. Por el contrario, Navarra se posicionó en contra del mismo (109 a favor, 123 en contra y 35 abstenciones)²³². El no al Estatuto Vasco, que desvelaba que para el tradicionalismo navarro la cuestión autonómica era secundaria respecto a la religiosa, también se apoyó en sectores republicano-socialistas. Tal y como señalaba Irujo, muchos carlistas “votaron Estatuto NO porque había desaparecido la cláusula referente a las relaciones con Roma. Entonces era un Estatuto laico. Esa misma razón, pero a la inversa, fue aducida por las izquierdas para boicotarlo”²³³.

Tras este fracaso, las Gestoras de Álava, Bizkaia y Gipuzkoa decidieron seguir el proceso autonómico solo para las tres provincias. El PNV, aun lamentando la salida de Navarra, decidió apoyar esta vía, siempre que en el nuevo texto se incluyera la posibilidad de que Navarra se adhiriera al mismo en el futuro, si así lo decidían democráticamente sus representantes. En una carta enviada a José Antonio Agirre el 25 de junio, Irujo se lamentaba de la negativa navarra y mostraba su desesperación porque el PNV no hubiera hecho lo suficiente para garantizar el apoyo navarro al texto estatutario:

Mi punto de vista, tan distinto del de todos Vds. en este malhadado asunto del Estatuto, me ha avinagrado la vida, convirtiéndome en protestante perpetuo y en suegra molesta, papel único que vengo desempeñando hace ya mucho tiempo, y al que voy a poner fin, porque no quiero que por mí se perturbe la vida de los demás, ni se embarace la marcha de las cosas del partido y de la patria. Mudo haré más por ella seguramente, que de permanente Jeremías (...). Me pasé horas (...) rogando a todos Vds. que cuidaran de Navarra; que no se fiaran de apariencias puramente literarias (...); que se obligara al Obispo a situarse en cristiano, visitándole, yendo a Roma si fuere preciso, que todo lo merecía el Estatuto, les envié las cartas del mismo que lo ponían de manifiesto, haciendo un llamamiento hacia el peligro gravísimo que corríamos, si agarraban el Cristo y salían con él a la calle; les pedí organización de la Asamblea, carteles alusivos,

²³² De la Granja, *Nacionalismo*, p. 298. Algunos apoderados votaron en contra de lo indicado por sus respectivos municipios pero, tal y como han demostrado las últimas investigaciones, incluso si lo hubieran hecho a favor, no se hubiera alcanzado en Navarra el quorum requerido. De Pablo, *La patria*, p. 155. La tesis contraria en José María Jimeno Jurió: *Navarra jamás dijo no al Estatuto vasco*, Tafalla, Txalaparta, 1997.

²³³ Clavería, *100 años*, p. 597. Santiago de Pablo. “El Estatuto Vasco y la cuestión foral en Navarra durante la Segunda República”, *Gerónimo de Ustariz*, nº 2, 1988, p. 43: “Desde junio de 1932 a abril de 1933 el proceso del Estatuto Vasco estuvo (...) paralizado, tanto por el enfrentamiento entre los nacionalistas vascos y el Gobierno de la República como por los intentos de que Navarra se reincorporase al Estatuto antes de que éste fuera definitivamente aprobado”.

aviones, caravanas; insistí en la necesidad de hacer con los alcaldes lo que hicieron en Vitoria, buscarlos en su pueblo y darles de comer para no perder contacto con ellos! Si aún en el acto de la Asamblea Vd. seguía creyendo que Navarra estaba bien, y por eso y sólo por eso accedió en mala hora a la reunión parcial que separaba a Navarra²³⁴.

Además, Irujo exteriorizó la desazón provocada porque su partido hubiera emprendido la vía de un Estatuto para tres territorios, abandonando a Navarra a su suerte: “En fin, amigo Aguirre, yo me doy por fracasado, con fracasados no se puede ir a ninguna parte. Sigán Vds. alentando al Partido y que sea lo que Dios quiera de él. Acierte o se equivoque, yo sigo siendo el último afiliado, cada vez más navarro, más vasco y más nacionalista”²³⁵. Para Irujo, un proyecto autonómico sin Navarra “garantizará la separación perpetua de Euzkadi, en Vascongados y Navarros, o lo que sería aún peor, en vascos y navarros”²³⁶.

Estas afirmaciones evidenciaban su desacuerdo con el decreto del EBB del 22 de junio. que exponía que se agotarían todas las vías para poder volver al proyecto estatutario conjunto, pero sin renunciar a una autonomía circunscrita a las tres provincias. A la vez, el PNV puso en marcha una *Comisión pro Nabarra y Araba*, con el objetivo de relanzar la “propaganda del ideal nacionalista” en estos dos territorios, pues, una vez separada Navarra, el líder tradicionalista en Álava, José Luis Oriol, había anunciado que preconizaría también la salida de esta provincia, que se sentía ahora *desprotegida*²³⁷. Sin embargo, Irujo estaba tan descontento con la actitud de su partido que se negó a colaborar con esa Comisión. En carta al presidente del NBB afirmaba que “eso equivaldría a que yo sancionara con acto mío personal la gestión, que creo inconveniente, de someter la propaganda y las cosas de Navarra a la dirección omnímoda de Bilbao”²³⁸. Sin embargo, tal y como afirma Ludger Mees, “Irujo no hizo *casus belli* de este tema (...), siguió la línea oficial de su partido (...) porque el navarro sabía que en realidad no había una alternativa estratégica viable”²³⁹.

²³⁴ Cit. en Arbeloa, “Notas”, p. 230.

²³⁵ Ibidem, p. 231.

²³⁶ De Pablo, “Navarra”, p. 230.

²³⁷ De Pablo, *En tierra de nadie: los nacionalistas vascos en Álava*, Vitoria-Gasteiz, Ikusager, 2005, pp. 190-191.

²³⁸ Cit. en Arbeloa, “Notas”, p. 540 y 549; De Pablo, “Navarra”, p. 406. Véase Víctor Manuel Arbeloa y Enrique Jaurrieta: *Navarra: del Estatuto rechazado al Frente Popular (1932-1936)*, Pamplona, Eunate, 2020.

²³⁹ Mees, “Tras el fracaso”, p. 471.

Inmediatamente después de la asamblea de Pamplona y de la salida de Navarra del Estatuto, el PNV tuvo que hacer frente a nuevo embate: el 17 de julio de 1932 se repartieron en las puertas de las iglesias pamplonesas unos folletos anónimos difamatorios contra el PNV, titulados *Nacionalismo-Comunismo-Judaísmo*²⁴⁰. En ellos se vertían durísimas acusaciones contra los *jeltzales*, a los que se acusaba de actuar en rebeldía contra el catolicismo y en connivencia “con el movimiento judeo-masónico y la Internacional Comunista”. El libelo, apoyado con una portada con la imagen de la hoz y el martillo y el compás (símbolo masónico), terminaba animando a los nacionalistas vascos a elegir entre el Papa y Trotsky²⁴¹.

Este hecho llevó al EBB del PNV a remitir a diversos estamentos religiosos (Santa Sede, obispos, superiores de los jesuitas, carmelitas, pasionistas, capuchinos, etc.) cartas en las que denunciaba la “profanación del púlpito en beneficio de la dominación española”²⁴². La dirección *jeltzale* se entrevistó con el obispo de Pamplona y con el nuncio Tedeschini, pero las únicas gestiones que dieron frutos positivos fueron las realizadas con el obispo de Vitoria, Mateo Múgica. Desde el obispado, se emitió una nota desaprobatoria del folleto: “¿Cómo es posible que ese folleto (...) mereciera jamás censura favorable y aprobación eclesiástica? Por eso, de acuerdo con el Censor lo desautorizamos oficialmente”. En efecto, un censor nombrado por el obispado calificó el contenido del folleto de “ridículo, indignante y aún grotesco”²⁴³.

Frente al apoyo del obispado vitoriano, el de Pamplona se inhibió del asunto a través de una breve carta, el 1 de septiembre de 1932. José Antonio Agirre, acompañado del diputado por Bizkaia Francisco Basterretxea, se reunió con el nuncio apostólico, Monseñor Tedeschini, obteniendo de este instrucciones precisas y positivas (que no fueran desveladas en su momento por los delegados *jeltzales*) y la sugerencia de que “el folleto sea firmado como es lo caballero y sea sometido a la censura eclesiástica como es lo cristiano”. Según el informe de la entrevista redactado por Agirre, Tedeschini escuchó las noticias acerca del folleto difamatorio “con exclamaciones de asombro y de dolor, acompañadas con una sonrisa de conmiseración para los calumniadores”²⁴⁴.

²⁴⁰ De Pablo, Goñi y López de Maturana, *La Diócesis*, p. 313; Tusell, *Historia*, p. 52; Ferrer, “Los frustrados”, p. 135.

²⁴¹ De Pablo y Mees, *El péndulo*, p. 132; De Pablo, *La patria*, p. 162.

²⁴² De Pablo y Mees, *El péndulo*, p. 133.

²⁴³ Francisco Rodríguez de Coro: “Catolicismo vasco, entre el furor y la furia (1931-1936)”, *Vasconia*, nº 9, 1988, p. 193; Tusell, *Historia*, p. 53. De Pablo, Goñi y López de Maturana, *La Diócesis*, p. 334.

²⁴⁴ Tusell, *Historia*, p. 53; Agirre, *Entre la libertad*, p. 314.

Un mes antes, en agosto de 1932, el EBB se había dirigido al nuncio, solicitándole el nombramiento para la diócesis de Pamplona de “un pastor que conociera con el balar el sentir de sus ovejas”, metáfora ésta que Irujo definía con un símil gráfico, “como la aplicación de la misma ley que a los negros y a los chinos, que sean hombres de nuestra raza, de nuestra lengua, de nuestro modo de ser”²⁴⁵.

Irujo ya había criticado esta última cuestión anteriormente. El 4 de octubre de 1932 remitió un artículo a la revista cultural *Yakintza*, fundada por el sacerdote José Ariztimuño (*Aitzol*), titulado “El euskera, la Iglesia y la cultura”. El texto era una dura crítica a la escuela española pero también al modelo de evangelización y al españolismo de la jerarquía eclesiástica del momento. Irujo arremetía contra el clero, señalando que la sala del infierno que faltó a Dante en su *Divina Comedia* era “una estancia ocupada por un sacerdote y un maestro que no saben euskera y que enseñan en castellano el primero el catecismo y el segundo la gramática, a unos chicos que no entienden otro idioma que el vasco”. Tachando de “tragedia” esta situación, criticaba una enseñanza religiosa enseñada de memoria “a grito limpio, sin que los chicos entiendan una sola palabra”. Para Irujo, la doctrina de Cristo y su catecismo, eran justo lo contrario: “caridad, amor, respeto, bondad, afecto y perdón”²⁴⁶.

Poniendo como ejemplo Ustarroz, pueblo perteneciente al Roncal, comarca que, según el dirigente estellés, era la zona montañosa de Navarra de menor fervor religioso, “donde más fácilmente los hombres dejan de oír Misa y de cumplir con Pascua”, Irujo afirmaba que dichas prácticas evangélicas, donde los curas actuaban más como colonizadores de una determinada patria que como ministros universales de Dios, eran las causantes del descenso de devoción cristiana: “Han sido sacerdotes equivocados, pero portadores afortunados del alma de Castilla en su lengua impuesta desde el confesionario, desde el púlpito, desde la sacristía (...). Con sus actividades se ha perdido espíritu religioso casi en tanta proporción y en razón inversa como ha avanzado el castellano”. Irujo concluía que “la penitencia mayor que ha podido imponerse durante

²⁴⁵ De Pablo y Mees, *El péndulo*, p. 133.

²⁴⁶ AEI, Fondo Irujo, J-2-5. Sobre la relación entre enseñanza, idioma e identidad en el País Vasco, véase Maitane Ostolaza: “Educación y procesos de nacionalización en el País Vasco (1876-1936)”, *Historia Social*, nº 43, 2002, pp. 33-58; id.: “La nación española en el País Vasco, 1857-1931: el papel de la escuela”, en Luis Castells, Arturo Cajal y Fernando Molina (eds.): *El País Vasco y España: identidades, nacionalismos y Estado (siglos XIX y XX)*, Bilbao, UPV/EHU, 2007, pp. 163-184.

varias generaciones en las zonas de ocupación colonial a los chicos, ha sido la de llevarlos a la iglesia o a la escuela”²⁴⁷.

Estos conflictos reflejaban el progresivo alejamiento entre el PNV y las derechas españolas a partir de 1932. Sin embargo, la incidencia de la cuestión religiosa en el primer bienio republicano hizo que los *jeltzales* siguieran coincidiendo con ellas en su crítica a las medidas anticlericales de las instituciones republicanas. Así sucedió con motivo de la decisión del Ayuntamiento de Bilbao (en manos republicano-socialistas) de derribar el monumento al Sagrado Corazón de Jesús situado en la Gran Vía, en 1933. El monumento había sido inaugurado en 1927. Su erección se enmarcó en el auge de la advocación a esta imagen que, con antiguos antecedentes que datan de la Baja Edad Media, tuvo su momento cenital en la consagración del género humano al Sagrado Corazón de Jesús puesta en marcha por el Papa León XIII. Dicha consagración había tenido su correlato en España cuando en 1919 el rey Alfonso XIII, en un acto oficial en el Cerro de los Ángeles, dedicó el país al Sagrado Corazón²⁴⁸.

Enmarcado en el contexto de la batalla iniciada por la Iglesia para recuperar la hegemonía simbólica en el paisaje urbano, el monumento sufrió las consecuencias del laicismo republicano. El 8 de febrero de 1933, el Ayuntamiento bilbaíno, con los votos favorables de republicanos y socialistas y la negativa del PNV, ANV y los monárquicos, aprobó un informe de demolición que desató una ola de protestas sociales. Mientras para las fuerzas de izquierda la construcción del monumento había sido una imposición de los jesuitas en plena Dictadura primorriverista, para los *jelkides*, su destrucción significaría la constatación de la persecución religiosa y un ultraje a la mayoría católica de los ciudadanos bilbaínos. El PNV organizó un mitin de protesta el 19 de febrero, con el lema “Euzkadi, por su fe y su honor”. En él intervino Manuel Irujo, que atacó duramente la medida municipal, apelando incluso al espíritu guerrero del arcángel san Miguel y a su santuario de Aralar, un lugar simbólico para el nacionalismo vasco:

Esta imagen nos recuerda que San Miguel [de Aralar] fue jefe de las milicias cristianas y nos obliga a los nabarros a venir aquí (...) y hacer que en esta tierra sea permitido el

²⁴⁷ Ibídem. El texto no llegó a publicarse en *Yakintza*, quizás porque a Ariztimuño estas críticas generalizadas la parecieron exageradas.

²⁴⁸ Requena, “Vida”, pp. 44 y 63; Joseba Louzao Villar: “El Sagrado Corazón de Jesús como instrumento de nacionalización (1898-1939)”, en Mariano Esteban de Vega y María Dolores de la Calle (coords.): *Procesos de nacionalización en la España Contemporánea*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2010, pp. 173-189; María Antonia Herradón: “Reinaré en España: la devoción al Sagrado Corazón de Jesús”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, nº64/2, 2009 pp. 193-218; Cano: *Reinaré*, pp. 29-136.

que nuestra conciencia, nuestra libertad y nuestra fe levanten y conserven el monumento al Sagrado Corazón, que es símbolo de la fe cristiana y católica²⁴⁹.

Finalmente, el monumento no fue demolido ya que el Tribunal Contencioso suspendió la ejecución del acuerdo municipal, medida que fue confirmada en 1936 por el Tribunal Supremo de la República²⁵⁰.

Mayor trascendencia tuvieron diversas medidas legales del Gobierno, que concretaban los artículos de la Constitución en materia religiosa. Así, se formularon en los primeros meses de 1932 nuevas reformas, como la disolución de la Compañía de Jesús (decreto del 23 de enero), el establecimiento del matrimonio civil y el divorcio (2 de febrero), la supresión de los cuerpos eclesiásticos del Ejército y las Órdenes Militares, y la reducción de las ayudas económicas públicas a la Iglesia²⁵¹. Además, el Gobierno de Manuel Azaña, como desarrollo del artículo 26 de la Constitución, aprobó el 17 de mayo de 1933 la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas, que De Pablo, Goñi y López de Maturana consideran “la culminación de la obra anticlerical de la República”²⁵². La Ley imponía para las distintas órdenes religiosas la obligatoriedad de inscripción en un registro especial del Ministerio de Justicia y nacionalizaba buena parte del patrimonio eclesiástico (reservando a la Iglesia el derecho de uso). Asimismo, quedaba en manos estatales la potestad de veto sobre los nombramientos de las jerarquías eclesiásticas y se procedía a la clausura de los centros educativos de la Iglesia (“centros católicos de enseñanza secundaria para el 1 de octubre de ese año y el de las escuelas primarias para el primer semestre del siguiente”):

Las órdenes y Congregaciones Religiosas no podrán dedicarse al ejercicio de la enseñanza. No se entenderán comprometidas en esta prohibición las enseñanzas que organice la formación de sus propios miembros. La inspección del Estado cuidará de

²⁴⁹ Irujo, *La Guerra*, p. 203. Véase José María Tápiz: “San Miguel de Aralar”, en Santiago de Pablo, José Luis de la Granja, Ludger Mees y Jesús Casquete (coords.): *Diccionario ilustrado de símbolos del nacionalismo vasco*, Madrid, Tecnos, 2012, pp. 707-715.

²⁵⁰ De Pablo, *La patria*, p. 140; Joaquín Álvarez: “El monumento al Sagrado Corazón de Jesús en Bilbao”, *Ondare*, nº 22, 2003, pp. 5-44.

²⁵¹ Manuel Álvarez Tardío: “Política y Secularización en la Europa Contemporánea”, *Studia Histórica*, nº 16 (1998), p. 150; Alfredo Verdoy: *Los bienes de los jesuitas. Disolución e incautación de la Compañía de Jesús durante la Segunda República*, Madrid, Trotta, 1995; Ricardo Lezcano: *El divorcio en la Segunda República*, Madrid, Akal, 1979.

²⁵² De Pablo, Goñi y López de Maturana, *La Diócesis*, p. 316. Véase Jackson, *La República*, p. 131; Maitane Ostolaza: “La ‘guerra escolar’ y la movilización de los católicos en la II República (1931-1936)”, en Julio de la Cueva y Feliciano Montero (eds.): *Laicismo y catolicismo: el conflicto político-religioso en la Segunda República*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2009, pp. 321-350; Justo Polo, Karen M^a Vilacoba y M^a Teresa Muñoz: “La Ley de Congregaciones Religiosas de 1933 y la fundación de las Descalzas Reales de Madrid”, *Hispania Sacra*, vol. LXIV, Extra I, 2012, p. 181.

que (...) no puedan crear o sostener colegios de enseñanza privada ni directamente ni valiéndose de personas interpuestas²⁵³.

Las reacciones, ante esta normativa no se hicieron esperar. Aunque el Vaticano siguió manteniendo la política establecida desde los tiempos de León XIII de obediencia a las autoridades legítimas, se multiplicaron las protestas por parte de una jerarquía eclesiástica, que, en opinión de Vicente Cárcel Ortí, reaccionó con “miedo tremendo ante disposiciones inmensamente peores”²⁵⁴.

El día de su publicación, los arzobispos españoles reunidos en Roma firmaron una carta pastoral colectiva de condena de la Ley, en la que decían sentir hondamente “el duro ultraje a los derechos divinos de la Iglesia”²⁵⁵. En este apartado relativo a la educación, el documento episcopal arremetía contra la Ley, señalando:

El Estado español no sólo no respeta y ampara esta libertad docente de la Iglesia, sino que la niega y coarta, haciendo más patente e injusta su oposición a ella (...) Los obispos reivindicaremos no sólo cuanto a la Iglesia, injusta y sectariamente se niega o arrebató, sino también el derecho natural de los padres de familia, que la misma Constitución reconoce, a regir la educación de sus hijos²⁵⁶.

El 3 de junio de 1933, mismo día que la *Gaceta de Madrid* publicaba el texto legal, Pío XI mostró su rechazo a la Ley (“obra de ingratitud y manifiesta injusticia”) a través de la Encíclica *Dilectissima Nobis* que, aunque ratificaba la posición pontificia de sujeción a los poderes legítimamente constituidos, calificaba de falso el camino emprendido por el Gobierno²⁵⁷. El Papa advertía que “no es hiriendo el alma del pueblo (...) como se consigue aquella concordia de los espíritus indispensable para la prosperidad de una nación”. Y en otro párrafo de su encíclica afirmaba que la Ley de Confesiones y Congregaciones constituía “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 español”. En octubre, el Papa alertó a los creyentes, a

²⁵³ Álvarez Tardío, “Política”, p. 151. Véase Concha García Proas: *Relaciones Iglesia-Estado en la Segunda República Española*, Oviedo, Cajastur, 1996, pp. 117-173; Adolfo Carratalá: “Voces católicas y propaganda movilizadora ante la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas”, *Historia y Comunicación Social*, vol. 19, extra 3, 2014, pp. 289-299.

²⁵⁴ Vicente Cárcel Ortí: *1936. El Vaticano y España*, Madrid, Ediciones San Román, 2016, p. 99. Véase Ángeles Egido (coord.): *Memoria de la Segunda República. Mito y realidad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, p. 193.

²⁵⁵ *Declaración del Episcopado* del 25 de mayo de 1933, cit. en Casanova, *La Iglesia*, p. 22.

²⁵⁶ Cit. en Muntanyola, *Vidal*, p. 245.

²⁵⁷ Carratalá, “Voces”, p. 291.

través de sus obispos, sobre los peligros que corría la Iglesia, comunicándoles al tiempo que dichos riesgos se debían evitar “por todos los medios lícitos”²⁵⁸.

El PNV, a través de sus diputados José Antonio Agirre, Jesús María Leizaola y José Horn, pidió la derogación de la Ley, por ser atentatoria contra la conciencia religiosa de los vascos. Como partido confesional y católico, aprobaba la necesaria división de poderes entre el ámbito religioso y civil pero no veía lógica que tal “distinción de poderes” menoscabara la absoluta “libertad de la Iglesia católica para ejercer su misión divina”. Para los nacionalistas vascos, la organización histórica de los Estados democráticos vascos se había basado en la perfecta armonía entre ambos poderes (civil y religioso), “reflejándose el espíritu y la Moral de la Iglesia de Cristo, profundamente arraigados en el alma del Pueblo, en las leyes y costumbres por las que (...) se regía con libertad soberana”²⁵⁹. En consonancia con tales presupuestos, los dirigentes *jeltzales* aprovecharon la ocasión para marcar posición contraria a la Ley y dar cuenta de la situación religiosa en la que se encontraba Euskadi.

Irujo se unió a las protestas de su partido contra una Ley que consideraba injusta. En un mitin celebrado en Tafalla en julio de 1933 criticó el precepto legal y alentó la campaña del PNV para crear “Escuelas Vascas”, de claro signo católico. Inició entonces una campaña dirigida a los ayuntamientos para explicarles las nefastas consecuencias de la aplicación de la nueva legislación, calificada de “maniobra atea que pretende descatozarnos, borrando de nuestros hijos la imagen de Cristo”²⁶⁰. El 3 de septiembre del mismo año, Irujo pronunció un discurso en la localidad de Elizondo, en el que explicó que el programa político del nacionalismo vasco debía entenderse “sin xenofobia, sin particularismos”. En contrapartida, defendió la libertad de los católicos, que la República afirmaba para todos los ciudadanos: “Nos hemos dado la mano libremente porque la libertad es de todos y la exigimos de la República española como de todo el mundo, y esperamos de la Providencia y de nuestro esfuerzo conseguirla en toda plenitud”²⁶¹.

²⁵⁸ Cárcel Ortí, 1936, p. 103; Hilari Ragner: “España ha dejado de ser católica. La Iglesia y el ‘alzamiento’”, en Sánchez Pérez, *Los mitos*, p. 245; José Manuel Castells: *Las asociaciones religiosas en la España Contemporánea*, Madrid, Taurus, 1973, pp. 424-450.

²⁵⁹ De la Granja, *Nacionalismo*, p. 339; Ildefonso Moriones: *Euskadi y el Vaticano (1935-1936)*, Roma, s.i., 1976, p. 31.

²⁶⁰ *La Voz de Navarra*, 2-7-1933, cit. en Chueca, *El nacionalismo*, p. 194.

²⁶¹ Clavería, *Navarra*, p. 692.

Además, la formación *jeltzale* recordó el principio adoptado por la Sociedad de Naciones sobre tratados constitucionales, de reconocimiento a las minorías nacionales, religiosas o lingüísticas y su derecho a “crear, dirigir y administrar a sus expensas instituciones religiosas, sociales y de beneficencia, escuelas (...) con derecho a usar libremente su propia lengua y a ejercer y practicar libremente su religión”²⁶². El PNV defendía que el País Vasco cumplía los tres requisitos, al ser en el conjunto peninsular una minoría nacional, lingüística e incluso religiosa. Pese a las protestas del PNV y de los demás sectores, la nueva Ley entró en vigor en 1933, aunque los católicos consiguieron reducir su incidencia, transformando los colegios religiosos en centros privados, propiedad de los padres de los estudiantes²⁶³.

2.3. La cuestión social y la renovación del ideario nacionalista

En diciembre de 1931 se constituyó, como “Organización políticamente neutral, católica e interclasista” AVASC (Agrupación Vasca de Acción Social Cristiana). Siguiendo el desarrollo de la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII y *Quadragesimo Anno* de Pío XI, su fin era la difusión de la doctrina socialcristiana –vía intermedia entre los preceptos comunistas y el capitalismo radical– “con ejemplos prácticos y útiles”²⁶⁴. El 10 de diciembre de 1931 AVASC celebró su primera Junta General en los locales de Gran Vía 3, 2º de Bilbao y expresó sus ideas en un primer manifiesto:

El problema social va revistiendo proporciones aterradoras. Su crudeza conmueva y aflige al mundo entero, e incluso en aquellos países de organización social sólidamente cimentada (...) aún las doctrinas más moderadas, reconocen que la propiedad individual tiene una función social destacada, que la vida económica no se regula exclusivamente por las famosas leyes de la libre concurrencia, y que el trabajo no es una mercancía (...) sometido a las leyes de la oferta y la demanda (...). Si las doctrinas extremadas de los dos últimos siglos, hicieron del hombre un dios y (...) esclavo del hombre, las actuales tienden a hacer del hombre, esclavo del dios sociedad y del dios Estado. Hemos de evitar (...) la lucha de clases, anticristiana y antisocial, atajar el atentado criminal, la huelga revolucionaria, el lock-out, el sabotaje, la destrucción y el odio.

²⁶² De la Granja, *Nacionalismo*, p. 242.

²⁶³ De Pablo, Goñi y López de Maturana, *La Diócesis*, p. 317.

²⁶⁴ La denominación inicial fue Acción Social-Popular Cristiana. De Pablo, Goñi y López de Maturana, *La diócesis*, p. 298; Darío Ansel: “Del Congreso de Vitoria a la evolución sindicalista de Solidaridad de Trabajadores Vascos. 1933-1936”, *Sancho el Sabio*, nº 31, 2009, pp. 81-116, p. 91. Véase Jesús María Palomares: “Aspectos de la ‘cuestión social’ desde la Iglesia española”, *Historia Contemporánea*, nº 29, 2005, pp. 671-690 y Constant J. F. Van Gestel: *La doctrina social de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1959.

Según este manifiesto, la actuación radical de los sindicatos socialistas, comunistas y anarquistas había “alterado violentamente” la paz secular del País Vasco, “hasta el punto de que puede ser origen de su disolución radical, y es nuestro deber ineludible devolverle el sentido profundamente cristiano de su vida histórica”. Sus objetivos eran:

Promover por todos los medios legales a su alcance la cultura social (...); La cultura social-cristiana que informó nuestras tradiciones seculares que hoy necesitamos todos, ricos y pobres, los que poseen millones y los que carecen de riquezas (...) ¡Son momentos de vida o muerte!! Nuestra actuación de hoy tiene trascendencia histórica! ¡No escatimemos sacrificios!²⁶⁵

Para ello, trataría de “reunir en vistas al mañana toda suerte de datos que favorezcan la resolución cristiana de la cuestión social en el País Vasco”, ilustrando “en lo posible a cuantos por ella se interesan y en ella son parte, a las clases modestas de obreros, pescadores y empleados”. Antonio Elorza situó el origen de AVASC en el objetivo de tutela clerical hacia el sector obrero, auspiciado por los llamados “sacerdotes propagandistas”²⁶⁶. En efecto, existía un importante elenco de sacerdotes nacionalistas impregnados de un potente catolicismo social, como Alberto Onaindia (*Egizale*), José Ariztimuño (*Aitzol*) y Policarpo Larrañaga²⁶⁷. Este último, además, organizó de manera notable en Gipuzkoa las agrupaciones de empleados y *nekazaris* (labradores arrendatarios).

Según uno de ellos, Alberto Onaindia, el objetivo de la nueva organización era “difundir la cultura social cristiano-vasca en el sector del trabajo y patronal (...) y organizar e implantar medios de difusión de las enseñanzas sociales dentro del marco de las encíclicas papales y destacando el elemento racial vasco”²⁶⁸. Su actividad principal fue la celebración de cursos de formación social dirigidos a los obreros e impartidos por patronos y sacerdotes. En 1933, esta organización creó en la capital vizcaína la

²⁶⁵ *Euzkadi*, 20-12-1931.

²⁶⁶ Antonio Elorza: *Ideologías del nacionalismo vasco, 1876-1937 (de los “euskaros” a Jagi Jagi)*, San Sebastián, Haranburu, 1978, p. 294. Véase Feliciano Montero: “El primer catolicismo social en España. Estado de la cuestión”, *Historia Contemporánea*, nº 2, 1984, pp. 185-192.

²⁶⁷ De La Granja, *El siglo*, p. 234; Ansel, “Del Congreso”, p. 98; Germán M. Iñurrategui: *Al servicio de la justicia en tiempo de guerra*, Vitoria-Gasteiz, Gobierno Vasco, 2005, p. 103; Jesús Insausti et al.: “*Aitzol*” en su tiempo, Bilbao, Fundación Sabino Arana, 1990, p. 59. Elorza, *Ideologías*, p. 266; Joaquín Perea: *El modelo de Iglesia subyacente en la pastoral del clero vasco (1918-1936)*, Bilbao, Descleé de Brouwer, Instituto Diocesano de Teología y Pastoral, 1991, pp. 1543-1617; Antxon Narbaiza: *Policarpo Larrañaga (1883-1956)*, Vitoria-Gasteiz, Departamento de Cultura del Gobierno Vasco, 2001, p. 16.

²⁶⁸ <https://www.deia.eus/actualidad/historias-de-los-vascos/2013/01/12/accion-social-cristiana-salvar-sociedad/271107.html> (acceso, 1-V-2021), p. 3. Palabras de Alberto Onaindia.

Universidad Social Obrera Vasca (USOV), con el objetivo añadido de formar un grupo de propagandistas católicos obreros²⁶⁹.

Aunque no estaba integrada en el partido ni era una entidad oficialmente nacionalista vasca, en la práctica AVASC fue una iniciativa de dirigentes *jeltzales*. Varios de ellos (como Agirre, Leizaola y Robles Arangiz) firmaron su primer manifiesto²⁷⁰. El catolicismo del PNV, impregnado ya de la doctrina social católica, contribuyó decisivamente a que dirigentes *jeltzales* se erigieran en promotores de la entidad. Sin embargo, el hecho que estuviera sustentada en torno a un eje bipolar (“solidarismo-pronacionalista de un lado y la orientación patronal y eclesiástica de otro”) generó fuertes discrepancias dentro de la formación *jeltzale*²⁷¹. El sector de Eli Gallastegi (más abiertamente independentista) denunció “la impronta capitalista de la entidad y su carácter no nacionalista vasco”²⁷².

Las críticas también llegaron del sindicato nacionalista SOV (denominado ELA-STV a partir de 1933), que acusó a la asociación de actuar al dictado del empresariado. De hecho, en 1934, “la dirección de SOV prohibió a sus afiliados asistir a los cursos de AVASC, lo cual coadyuvó al fracaso final de esta institución”²⁷³. El propio Manuel Robles Arangiz, líder de ELA-STV que había formado parte de la primera Junta de AVASC, acusó en 1946 a esta entidad, según Iñaki Anasagasti, “de haber tenido como única función el enfriamiento de la actividad reivindicativa obrera y de su acoplamiento a las necesidades empresariales”²⁷⁴.

También en el caso español, propagandistas católicos, como Maximiliano Arboleya, consideraban que el problema de la descristianización de la sociedad provenía, en parte, de la actitud acrítica de la jerarquía eclesiástica con el comportamiento de patronos y empresarios²⁷⁵. La crítica contra el paternalismo y el corporativismo que parecían

²⁶⁹ De la Granja, *Nacionalismo*, p. 363; Elorza, *Ideologías*, p. 300. Sobre USOV, véase Joaquín Azpiazu: “La universidad social obrera vasca de Bilbao”, *Yakintza*, nº 4, 1933, pp. 298-305 y “La labor de AVASC, 1932-1934”, *Idearium*, nº3, julio-agosto 1934, pp. 213-221.

²⁷⁰ *Euzkadi*, 20-12-1931.

²⁷¹ Elorza, *Ideologías*, p. 295.

²⁷² De Pablo y Mees, *El péndulo*, p. 160.

²⁷³ De la Granja, *El siglo*, p. 236.

²⁷⁴ https://ianasagasti.blogs.com/mi_blog/2013/02/acci%C3%B3n-social-cristiana-para-salvar-la-sociedad.html, acceso 1-4-2021.

²⁷⁵ Feliciano Montero: “La ‘apostasia de las masas’ y la recristianización de la sociedad: las estrategias pastorales de la Iglesia española en el siglo XX”, *V Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea. El siglo XX: Balance y perspectivas*, Valencia, Universidad de Valencia/Fundación Cañada Blanch, 2000, pp. 391-398.

encubrir iniciativas análogas a las de AVASC se formuló también a nivel europeo por autores como Jacques Maritain, quien afirmaba:

La tentación que proviene de las antiguas concepciones (...) es la tentación del paternalismo, que tiende a hacer depender la mejora de la suerte de la clase obrera de las iniciativas de los patrones (...). Esta concepción tiende a tratar al obrero como a un menor y se opone de la manera más radical a la conciencia de la dignidad social y de los derechos de la persona obrera (...). Otra tentación es la del corporativismo visto como un medio para abolir la lucha de clases sin salir de los cuadros de la economía capitalista. Los que ceden a esta tentación, acaban siendo arrastrados a un corporativismo de Estado completamente opuesto a los principios católicos y que (...) abre la vía al fascismo (...) La noción de corporación, tal como ha sido enunciada, está completamente inmune de estas connotaciones²⁷⁶.

La cuestión de AVASC provocó muchos problemas internos dentro del PNV, que trataba de mantener un equilibrio interno entre los sectores radicales del semanario *Jagi-Jagi*, liderados por Elías Gallastegi (que en 1934 se escindió del partido) y aquellos otros más moderados, proclives a apoyar a AVASC. En 1934, el BBB (*Bizkai Buru Batzar*) señaló que la Agrupación contaría con el “incondicional apoyo del PNV en Bizcaya, a cambio del control que el partido ejercerá sobre ella”²⁷⁷. Sin embargo, tan solo unos meses más tarde, en 1935, José Antonio Agirre, José María Izaurieta, Pedro Garate, Pedro Basaldua y Francisco Horn, todos ellos destacados miembros del PNV, abandonaron AVASC, considerándola “amarillista”, apoyada por la burguesía y hasta cierto punto, españolista²⁷⁸. Por otra parte, los rumores que llegaban desde la jerarquía católica vasca, acerca de la posibilidad de crear en Madrid una organización similar a AVASC y vinculada a la Acción Católica española, supusieron, en opinión de De Pablo, Goñi y López de Maturana, dar la puntilla a esta entidad, “nacida y pensada para Euskadi”²⁷⁹.

A diferencia del otro gran líder del PNV en la etapa republicana, su amigo José Antonio Agirre, Manuel Irujo no participó en AVASC. De hecho, más allá de sus experiencias de infancia, nunca se sintió atraído por el asociacionismo de tipo religioso y, en

²⁷⁶ Jacques Maritain, *Los derechos del hombre. Cristianismo y democracia*, Madrid, Palabra, 2001, pp. 82-83.

²⁷⁷ De Pablo, Mees y Rodríguez Ranz, *El péndulo*, p. 267.

²⁷⁸ Elorza, *Ideologías*, p. 295 y 305; De Pablo y Mees, *El péndulo*, p. 160; Ansel, “Del Congreso”, pp. 93-94; Dario Ansel: *ELA en la Segunda República: evolución sindicalista de una organización obrera*, Tafalla, Txalaparta, 2011, pp. 265-272.

²⁷⁹ De Pablo, Goñi y López de Maturana, *La Diócesis*, p. 299.

consecuencia, tampoco militó en la Acción Católica, lo que sí hizo Agirre. Así lo recordaba el propio Irujo en la Transición:

A mí no se me ocurrió ni de lejos. No es que no fuera católico, pero no me llamaba. En cambio, Aguirre era presidente de Bizkaia. Claro, esto era una diferencia, y esa diferencia, no hay que olvidarlo, condujo más fácilmente a la unión con las derechas en 1931 en torno al Estatuto de Estella. Mucho más fácilmente que si hubiera sido yo. Mire usted la diferencia. José Antonio era amigo, el adalid de los católicos en Bizkaia. Yo, prácticamente, el protector de los republicanos y de los socialistas en Navarra. A José Antonio le tocaba ir a presidir funciones de iglesia. A mí, ir a la cárcel. Lo digo esto de forma caricaturesca²⁸⁰.

En este sentido, la afirmación de Juan Pablo Fusi de que el hecho decisivo en la evolución democrática del PNV fue “la entrada en el partido, a fines de la década de 1910 y durante los años veinte, de una nueva generación de militantes procedentes de las filas de la acción social cristiana”, tiene en Manuel Irujo Olló la excepción que confirma la regla, pues este no formó parte de organizaciones católico-sociales²⁸¹.

Sin embargo, la afirmación de Fusi sería cierta si la entendemos no a nivel asociativo sino como reflejo de la acción social cristiana en sí. En efecto, Irujo, en consonancia con los planteamientos reclamados por el canónigo Arboleya y otros miembros de la democracia cristiana española (que afirmaban que “los obreros quieren y necesitan un sindicato eficiente, si es católico, tal vez mejor, pero ante todo y, sobre todo, buscan un verdadero y eficaz sindicato”) apostó por la acción sindical pura, evitando apoyar iniciativas mixtas o *amarillas* como AVASC²⁸². Por aquellos años, Irujo colaboró con ELA-STV, central sindical nacionalista, “una de las mejores concreciones prácticas en el terreno sindical del catolicismo social”, en opinión de Javier Tusell²⁸³. La religiosidad del sindicato se manifestaba en que la profesión de fe católica era *conditio sine qua non* para la afiliación. Además, su aspiración programática era lograr un modelo social asentado en “los recios principios de la justicia y moral cristiana, y acomodado a las

²⁸⁰ Anasagasti, *Manuel*, p. 37. La afirmación de Irujo sobre su protección a sectores navarros de izquierdas hace referencia a que, a pesar de haber sido elegido diputado por Gipuzkoa en noviembre de 1933, siguió trabajando por los intereses de Navarra, haciendo que “incluso ayuntamientos y sectores de izquierda muy distantes de las posiciones del PNV, tuvieran a aquel como gestor en diferentes cuestiones como, por ejemplo, todas las relacionadas con la suspensión de ayuntamientos, dándole una proyección de diputado más amplia que la estrictamente partidaria” (Chueca, *El nacionalismo*, p. 335). No obstante, parece que Irujo mezcló dos etapas distintas: la previa a 1931 de Agirre y la suya posterior a 1933.

²⁸¹ Juan Pablo Fusi: *Política obrera en el País Vasco (1880-1923)*, Madrid, Turner, 1975, p. 15.

²⁸² Montero, “La apostasía”, p. 393; Cárcel Ortí, *Benedicto XV*, p. 69.

²⁸³ Mees, *Nacionalismo*, p. 109. Con la fundación de este sindicato, el PNV se distanciaba del “catolicismo social interpartidista”.

instituciones tradicionales del pueblo vasco y a su especial modo de ser”²⁸⁴. Sin embargo, ello no impedía a ELA representar un sindicalismo “reivindicativo, horizontal, huelguístico y católico”, que era el que defendía Irujo²⁸⁵.

El *jelkide* navarro tuvo ocasión de proponer la aplicación de la doctrina social cristiana, pues en noviembre de 1933 fue elegido, como veremos, diputado a Cortes por Gipuzkoa. Durante el bienio radical-cedista, los diputados del PNV en las Cortes presentaron varias propuestas de ley que seguían las reivindicaciones de “salario variable” formuladas por el sindicato ELA-STV en su Congreso de Vitoria (1933). Se trató de una proposición de Ley (no nata) sobre el salario familiar y la participación de los obreros en los beneficios de las empresas (fórmula ésta ya aplicada en la empresa familiar de José Antonio Agirre, Chocolates Bilbaínos)²⁸⁶. En su contenido, se hablaba de hacer partícipes a los obreros en los beneficios empresariales, ya que “las riquezas incesantemente aumentadas por el incremento económico-social deben distribuirse entre las personas y clases de manera que no padezca el bien común de toda la sociedad”. Además, indicaban que “al obrero hay que atribuirle la remuneración que corresponda a su trabajo y sea suficiente para sus necesidades, es decir, su propia sustentación y la de su familia, en términos de cuantía relativa o absoluta”. Por último, se planteaba tomar medidas en las empresas “para que no se abuse de la edad infantil y de la debilidad de la mujer”²⁸⁷.

Esta propuesta legislativa entroncaba con los planteamientos de las encíclicas *Rerum Novarum* y *Quadragesimo Anno* y con los postulados del movimiento social cristiano europeo de finales del siglo XIX que, en su distanciamiento del liberalismo económico,

²⁸⁴ Francisco G. de Mardones: *Les Ouvriers Chrétiens sous le Gouvernement de Franco*, París, Editions des Archives Espagnoles, 1938. Véase Javier Tusell: *Historia de la Democracia Cristiana en España*, Madrid, Sarpe, 1986, vol. II, p. 19; De Pablo, Goñi y López de Maturana, *La Diócesis*, p. 297: la posterior evolución cada vez más sindicalista, “no impidió que desde el Obispado [de Vitoria] se le considerara tan confesional como a los Sindicatos Católicos”.

²⁸⁵ Vicente Cárcel Ortí: *Breve historia de la Iglesia en España*, Barcelona, Planeta, 2003, p. 372.

²⁸⁶ Según Ansel (“Del Congreso”, p. 97), lo “que Solidaridad intentaba realizar era la transformación del asalariado en accionista”. Véase Policarpo Larrañaga: *Contribución a la historia obrera de Euskalerrria*, Donostia-San Sebastián, Auñamendi, 1976, p. 218.

²⁸⁷ *Índice de las intervenciones de los diputados nacionalistas vascos en las Cortes Constituyentes de 1931 a 1933 y en las ordinarias de 1933 a 1936*, Bilbao, Editorial Vasca, 1936; Tusell, *Historia de la Democracia*, vol. II, pp. 87-88: “La propuesta (...) consistía en que por contraer matrimonio el obrero viera aumentado su jornal un 10 por ciento, y en el caso de que su mujer trabajara también y dejara de hacerlo a partir de su matrimonio, el aumento fuera del 20 por ciento (...) recibirían, asimismo, un aumento de sueldo del 10 por cien por cada hijo menor no emancipado”.

abogaba por encontrar soluciones prácticas “acerca del descanso, condena de la opresión del débil por sexo o edad y, en suma, de cualquier explotación humana”²⁸⁸.

Fiel reflejo de su sentido cristiano, varias federaciones de ELA-STV pidieron a Irujo en 1934 –en un contexto de enfriamiento de relaciones entre el sindicato y el PNV– que intercediera ante el Ministerio de Trabajo en aras al establecimiento de un libre pacto entre obreros y patronos para fijar fiestas intersemanales de precepto:

Es lamentable que Festividad (la del Corpus Christi) sea aquí en el “txoko” de nuestra querida Euzkadi, donde nos preciamos todos los buenos católicos, tengamos que acudir al trabajo en la citada fiesta (...), pues en caso del Viernes Santo pasado en la votación los de UGT 286 votos de 1.008 obreros que componen la factoría y por el mero hecho tuvimos que acudir al trabajo los restantes 782 obreros²⁸⁹.

Ya anteriormente, de cara al Congreso de Vitoria (1933), donde ELA-STV se identificó con las bases de la justicia social cristiana y solicitó su ingreso en la Internacional Sindical Cristiana (Congreso de Montreux 1934), la agrupación pamplonesa del sindicato requirió asesoramiento a Irujo sobre “atención particular a los trabajadores del mar y del campo”²⁹⁰. Por aquel entonces, ELA-STV contaba con unos 300 afiliados en Navarra y ya se distanciaba, de modo general del *antimarketismo* aranista. En el mitin organizado por la central sindical nacionalista en el Frontón Euskal Jai de Pamplona el 7 de mayo de 1933, uno de los oradores, el abogado vizcaíno Julio Jauregi, subrayó que “ELA no puede abandonar a aquellos obreros que sin ser vascos hayan venido a nuestro país a buscarse el medio de vida y, sintiendo afecto al mismo y a nuestras cosas, quieren formar en las filas solidarias”²⁹¹.

También existe constancia de que, en 1935, la Federación de Agrupaciones de Gipuzkoa de ELA-STV, solicitó ayuda a Irujo para que interesara por la situación de varios militantes que habían perdido su trabajo al ser acusados de participar en la huelga convocada durante la revolución de octubre de 1934: “El castigo impuesto no fue por la actuación de esos obreros, sino que se aprovecharon de esa circunstancia para eliminarlos por su actuación anterior sindical”²⁹².

²⁸⁸ Jean B. Duroselle: “Les débuts du catholicisme social en France (1822-1870)”, *Revue d'Histoire de l'Église de France*, nº 130, 1951, pp. 226-228, cit. en Palomares, “Aspectos”, p. 675.

²⁸⁹ Manuel Ferrer Muñoz y Onésimo Díaz Hernández: “Solidaridad de Trabajadores Vascos en Navarra durante la Segunda República”, *Príncipe de Viana*, nº 173, 1994, p. 582.

²⁹⁰ Giménez, *ELA*, p. 35; Ferrer Muñoz y Díaz Hernández, “Solidaridad”, p. 586.

²⁹¹ Giménez, *ELA*, p. 37.

²⁹² Ferrer Muñoz y Díaz Hernández, “Solidaridad”, p. 588.

Pese a la importancia de la cuestión social, el PNV seguía sin contar con un programa socioeconómico específico. En teoría, esta carencia iba a cubrirse en un congreso específico convocado a tal efecto para 1934, pero finalmente fue suspendido. A falta de mayor concreción en este terreno, la doctrina social de la Iglesia Católica (basada en el personalismo, la intervención del Estado, la protección de los débiles y la defensa de la función social de la propiedad privada y del asociacionismo obrero), suplía esta carencia²⁹³. Según José Luis de la Granja, esta escasa concreción era “característica típica de un movimiento nacional interclasista que agrupaba patronos y obreros, a campesinos y pescadores, a empleados y profesionales liberales, y que se basaba en la colaboración de clases dentro de la comunidad nacionalista”²⁹⁴.

No obstante, el diario *Euzkadi* adelantó en junio de 1934 algunos de los postulados que, supuestamente, habían de presentarse en el citado congreso. Así, en el apartado relativo a la agricultura, se consideraba al caserío como “patrimonio familiar, suficiente e inembargable”, apostando por la “higienización de caseríos y establos” y la construcción de nuevos caseríos con ayuda de “Diputaciones y Cajas de Ahorro”; en el epígrafe dedicado a “La Tierra”, la reivindicación sobre la propiedad del caserío por los propios baserritarras y la modernización de las tareas agrícolas era firme. En cuanto a “Instituciones económico-sociales”, la apuesta era la estructuración de la economía rural, con establecimiento de mutualidades y asociaciones de reaseguro “para casos de vejez, enfermedad, invalidez o fallecimiento con el mismo beneficio, amparo y asistencia que los obreros industriales”; en materia de pesca, las iniciativas eran muy numerosas: creación de cooperativas de consumo, “extirpando la usura, basado en la deuda perpetua del pescador”, educación primaria y profesional para los *arrantzales*, “necesidad de una acción conjunta internacional para aumentar los actuales límites que protegen la pesca de anzuelo y bajura”, cooperativas de armadores de cara a la adquisición, en mejores condiciones, de combustible y efectos pesqueros, generación de una marca comercial vasca etc. En “Industria y Comercio” se abordaba el empleo de jóvenes y aprendices, la protección económica y social de las mujeres trabajadoras, el fomento de las “casas baratas”, salario mínimo vital familiar con establecimiento de cajas de compensación, protección a familias numerosas, participación obrera en beneficios de capital, cogestión patronal-obrera o fomento de industrias domésticas. Por

²⁹³ Maritain (*Los derechos*, pp. 18-19) definió esta doctrina como el bien del cuerpo social.

²⁹⁴ De la Granja, *El siglo*, p. 220.

último, en “Agrupaciones patronales y obreras” se hablaba de impulsar el cooperativismo y la formación de un censo profesional de patronos y obreros²⁹⁵.

A lo largo del quinquenio republicano, el PNV no solo tuvo que hacer frente a la candente cuestión social, actualizando sus propuestas a una perspectiva social-cristiana. También tuvo que actualizar su organización y su ideario, que aparecía apenas se habían modificado desde la etapa inmediatamente posterior a la muerte de Sabino Arana. El 4 de diciembre de 1932, el PNV convocó una Asamblea Nacional en Tolosa para presentar el nuevo Proyecto de organización interna, que sustituiría al anterior, aprobado en 1914. A raíz de la reunificación del partido en la Asamblea de Bergara de 1930, se había encargado al EBB que preparara este proyecto, cuya aprobación se retrasó hasta una segunda fase de la Asamblea, que tuvo lugar el 29 de enero de 1933. Según los autores de *El péndulo patriótico*, ante esta asamblea, “la discusión y la polémica parecían estar servidas, máxime cuando se perfilaba entre los dirigentes del partido un *decalage* entre la vieja guardia ortodoxa e inmovilista (representada por los ex-aberrianos Arana, Xemein y Errasti) y un sector *renovador* (Ag irre, Irujo, Monzón, Landaburu), heterogéneo en sus sensibilidades, pero que compartía juventud y, sobre todo, una interpretación más dinámica de los principios y *modus operandi* del partido”²⁹⁶.

Finalmente, fue el sector renovador el que se impuso, modernizando el partido a nivel organizativo pero sin cambiar a fondo la ideología sabiniana, pues el pragmatismo de la nueva generación se reflejó más en la práctica política que en los principios doctrinales oficiales. Uno de los apartados más debatidos fue el relativo al derecho de afiliación para mujeres, que fueron admitidas a partir de ese momento como miembros de pleno derecho, y de sacerdotes. En cuanto a estos últimos, el presidente del partido, Luis Arana Goiri, apoyado por Ceferino Xemein, manifestó su opinión contraria a la entrada de sacerdotes, entendiendo las características del “altísimo ministerio sacerdotal y de la necesidad de mantenerlo fuera del campo de la política”. La mayoría apoyó las tesis del hermano del fundador del partido, que implicaban mantener lo ya dispuesto reglamentariamente. En efecto, desde Sabino Arana la tradición era que los sacerdotes

²⁹⁵ *Euzkadi*, 16-6-1934. Tusell, *Historia de la Democracia*, vol. II, p. 85-86: “Desde la segunda mitad de 1934, hubo una profundización (...) en temas sociales. En *Euzkadi*, órgano oficial del partido, existía una sección titulada ‘Labor social’. A partir de la fecha indicada, apareció también una sección periódica titulada ‘*Esprit nouveau vasco*’, muy relacionada con publicaciones francesa y belgas de la época. En ella se trataron (...) el valor cristiano de la democracia, la ‘revolución cristiana’ y el deseo de hacer desaparecer al proletariado mediante el acceso a la propiedad”.

²⁹⁶ De Pablo, Mees y Rodríguez Ranz, *El péndulo*, p. 239.

no se afiliaran al PNV, aunque hubiera clérigos que simpatizaban con el mismo, incluso entre sus ideólogos²⁹⁷.

No obstante, también hubo voces discrepantes. El apoderado de Bergara, Telésforo Monzón Ortiz de Urruela, contradijo el criterio de la presidencia, alegando que el sacerdote “no debe ser político, debe ser patriota, como el sacerdote de todos los países lo es”. También Irujo defendía abrir la afiliación al partido al clero, tal y como recordaba Xemein en una carta escrita al político estellés en el exilio el 1 de enero de 1951: “Vd. defendía el punto de vista de que los clérigos podían y debían ser afiliados al Partido. Yo me oponía (...). El sentimiento vasco tradicional y sabiniano se impuso y fue rechazada su propuesta”²⁹⁸.

El debate sobre la afiliación sacerdotal se hizo presente en el ámbito epistolar entre las dos fases de la asamblea, entre diciembre de 1932 y enero de 1933. Manuel Irujo que, junto con José Antonio Agirre, había sido redactor de la Ponencia de Organización, escribía así a José Ariztimuño (*Aitzol*) el 17 de diciembre de 1932: “me queda el mal sabor de que se tapone constitucionalmente el ingreso de los sacerdotes en el Partido. Yo creo que no debe ser así”. Para el ponente, no existía dicha prohibición en ningún partido peninsular y, además, había que diferenciar una formación política al uso de una entidad como el PNV, que se consideraba a sí mismo, más que un partido, la representación de *un pueblo en marcha*: “en la obra de reconstruir la patria, siquiera tome la forma de partido político por imposición de la realidad, no pueden excluirse a los sacerdotes”²⁹⁹.

Irujo, que en la misiva pedía consejo sobre la materia a *Aitzol*, entendía que la independencia requerida al clero debía ser una opción que concernía voluntariamente a cada clérigo. La respuesta de Ariztimuño llegó el 30 de diciembre de 1932 y sirvió para ratificar las tesis y otorgar solidez argumental al criterio de Irujo. El sacerdote *jeltzale* calificaba de “dislate de derecho político” la exclusión sacerdotal, comparando el reglamento interno del partido con una futura Constitución vasca e, indirectamente, con lo que había hecho la Constitución española de 1931: “el PNV pretende redactar un

²⁹⁷ El caso más conocido en las primeras etapas del nacionalismo vasco es el del capuchino *Evangelista de Ibero* (Ramón Goikoetxea). De Pablo, *La patria*, p. 86.

²⁹⁸ AEI, Fondo Irujo, J-22-3 y 5; Clavería, *Navarra*, p. 635.

²⁹⁹ AEI, Fondo Irujo (1932), J-2-5.

reglamento que sea la constitución futura. Y en ella se excluye al clero de sus derechos políticos. Serán ciudadanos con todas las obligaciones y sin derechos”³⁰⁰.

Para reforzar las tesis de Irujo, *Aitzol* expuso que la incompatibilidad en esta materia era competencia del derecho canónico y no tenía carácter absoluto. Ponía como ejemplo de participación sacerdotal en la política, la de Luigi Sturzo, secretario nacional del Partido Popular italiano, un partido “de católicos” y no “de los católicos”, creado tras la autorización del Papa Benedicto XV. Y en el ámbito español, se refería al caso del partido Acción Popular, el partido en torno al cual se nucleó la CEDA, que sí admitía clérigos³⁰¹. Por ello, *Aitzol* no veía inconveniente “que impida a un sacerdote desligado del ejercicio pastoral dedicarse a una política católica” y solicitaba al PNV que no fuera “más papista que el Papa”³⁰². En su respuesta del 2 de enero de 1933, Irujo exponía a Ariztimuño que ya había redactado una enmienda para la asamblea: “Me molestaría no sacarla a flote, por lo que significaría de negado, de retrógrado, de integrista el criterio contrario”³⁰³.

Cuando, el 29 de enero de 1933 tuvo lugar en Tolosa, la segunda fase de la Asamblea Nacional del PNV, le tocó a Irujo, en calidad de apoderado de Estella-Lizarra, defender la enmienda de supresión al apartado e) del artículo 3 de los estatutos, que vetaba a los sacerdotes la pertenencia al PNV. Con la lectura de un informe que fue calificado como “brillante”, Irujo logró la supresión del citado apartado. Con ello, a partir de ese momento se abría la vía a la afiliación del clero al PNV, aunque esta medida, en su traslación práctica, tuvo un efecto nulo³⁰⁴. Ello resulta lógico pues, al mismo tiempo, el obispado de Vitoria prohibía a los sacerdotes participar e incluso escribir sobre política³⁰⁵.

El análisis del debate en torno a esta cuestión en el seno del PNV en 1932-1933 resulta de gran interés, pues demuestra lo cambiante de algunas etiquetas. Posiblemente Irujo y Agirre tenían muy presente la Constitución de 1931 y entendían que impedir al clero afiliarse al partido era tan injusto como prohibirles la enseñanza o expulsar a los jesuitas de España. Desde este punto de vista, era una cuestión de más democracia y derechos

³⁰⁰ *Ibidem*. Véase De la Granja, *Un siglo*, pp. 150-153.

³⁰¹ Véase Laboa, *Historia*, p. 476; Álvarez Tardío, “Política”, p. 157; Montero, Moreno y Tezanos, *Otra Iglesia*, p. 50.

³⁰² AEI, Fondo Irujo, J-2-5. Véase Alberto Onaindia: *Obras Completas*, Bilbao, La Gran Enciclopedia Vasca, 1980, Tomo III, pp. 502-506.

³⁰³ AEI, Fondo Irujo (1932), J-2-5.

³⁰⁴ AIA, Caja “Eliza”; Amezaga, *Manuel*, p. 212.

³⁰⁵ De Pablo, Goñi y López de Maturana, *La Diócesis*, pp. 327-328.

humanos para todos. El propio Irujo recordaba en la Transición que hubiera sido igual que aprobar un texto “que impida a un protestante o a un mahometano ser miembro de EAJ/PNV”³⁰⁶. Por ello calificaban su postura de *progresista* y la de sus contrarios de *integrista*. Sin embargo, desde el Concilio Vaticano II, la Iglesia ha recalado que los clérigos no deben afiliarse a ningún partido, para así respetar la libertad de elección de los laicos³⁰⁷. Así, la postura de Irujo se calificaría hoy de más *integrista* que la de sus oponentes. No obstante, la historiografía debe tener en cuenta el contexto y la mentalidad de cada época y no juzgar actitudes de hace años con la mentalidad actual³⁰⁸.

En cualquier caso, en términos generales la Asamblea Nacional de Tolosa obtuvo logros en cuanto a la modernización de la vida interna del partido. También sacó a primer plano el problema de la necesidad que la formación *jeltzale* tenía de dotarse de un corpus ideológico más acorde con el rumbo democristiano que iban adoptando sus nuevos dirigentes. Aunque las bases doctrinales sabinianas no se vieron formalmente modificadas, ni siquiera en el apartado religioso, aquel proceso asambleario supuso la victoria de los sectores renovadores o democristianos frente a los más integristas³⁰⁹. El líder estellés escribía así a Aguirre:

Creo absolutamente preciso que se piense en algo que sustituya al actual Manifiesto programa, que hoy no puede publicarse, que no encaja con la organización, que no recoge nuestra actual realidad, que no mira a lo futuro, que tiene un corte tradicionalista vasco, que no responde a nuestra vitola racial nacionalista de raza remozada y de pueblo en renacentismo³¹⁰.

Esta declaración de principios contrastaba con las afirmaciones realizadas sólo tres años antes por el dirigente *jelkide* Jesús María Leizaola quien, en su conferencia “El nacionalismo vasco y su futura actuación política”, había sostenido la intangibilidad del

³⁰⁶ Entrevista de I. Anasagasti a M. Irujo, en AIA, Caja “Eliza”.

³⁰⁷ Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, 1965, nº 43: “De los sacerdotes, los laicos pueden esperar orientación e impulso espiritual. Pero no piensen que sus pastores están siempre en condiciones de poderles dar inmediatamente solución concreta en todas las cuestiones, aun graves, que surjan. No es ésta su misión. Cumplen más bien los laicos su propia función con la luz de la sabiduría cristiana y con la observancia atenta de la doctrina del Magisterio”.

³⁰⁸ En este sentido, la postura de Irujo es contradictoria con sus críticas a la intervención del clero carlista en esta época contra el PNV y contra él mismo: si un sacerdote podía ser afiliado al PNV, lógicamente intervendría en las campañas electorales criticando a los demás partidos y a sus candidatos. Se trata de algo habitual en política y en las relaciones humanas, donde no se ven del mismo modo lo que afecta a uno mismo que a otras personas o entidades contrarias.

³⁰⁹ De la Granja, *El siglo*, pp. 150-153.

³¹⁰ Tusell, *Historia de la Democracia*, vol. II, p. 49.

programa original *abertzale*³¹¹. Mucho más lo estaba de los sectores más tradicionalistas del partido, como Luis Arana, e incluso de la visión tradicionalista y hasta organicista de la democracia que sostenía su amigo *Aitzol*. En su obra *La Democracia en Euzkadi* (1935), el sacerdote nacionalista expuso que la democracia vasca “debe estar tan distante de la democracia liberal socializante, que en un falso colectivismo pretende ahogar la personalidad humana, como de todo régimen autoritarista, llámese dictadura fascista, racista o de cualquier otra denominación”³¹². Por el contrario, en estas fechas Irujo admitía plenamente la democracia liberal, enlazando, como ya se ha comentado, con la línea abierta por los democristianos europeos.

2.4. El segundo bienio: diputado a Cortes por Gipuzkoa

En el otoño de 1933, el primer bienio republicano había llegado a su fin. Tras la caída de Manuel Azaña y un breve intento del líder del Partido Republicano Radical Alejandro Lerroux, su correligionario Diego Martínez Barrio conformó en octubre un amplio Gobierno que, poco después, convocó elecciones generales para el 19 de noviembre. Para dichos comicios, el PNV decidió presentar candidaturas propias en todos los territorios e incluir en sus listas de Navarra a un sacerdote, como reafirmación de sus postulados religiosos: “como católicos, aspiramos a que los principios religiosos informen la vida del país, a la educación de la juventud y los cauces de nuestra espiritualidad”³¹³. A tal fin, visitaron al obispo Muñiz para solicitarle su autorización. En dicha entrevista, los representantes nacionalistas trataron de reforzar su propuesta informando al prelado de que el Bloque de Derechas había incluido en las listas al dominico asturiano José Domingo Gafo. Según Clavería, el obispo de Pamplona replicó que se negaba a conceder esa autorización, pues “los sacerdotes se deben por entero a su misión espiritual, sin disputar a los hombres civiles estas actividades políticas”³¹⁴. Ello indica que Muñiz buscaba que el PNV no se presentara en solitario, sino que se integrara en la coalición derechista, tal y como había hecho en 1931. A la vez, lo cierto era que Gafo, al ser religioso, no necesitaba la autorización del obispo de Pamplona para

³¹¹ *Euzkadi*, 28-9-1930.

³¹² José Ariztimuño: *La democracia en Euzkadi. Lucha de idiomas en Euzkadi y en Europa*, Donostia-San Sebastián, Erein, 1986, p. 191 (1ª ed., 1935).

³¹³ Ibarzabal, *50 años*, p. 16.

³¹⁴ Clavería, *Navarra*, p. 717.

presentarse por la circunscripción de Navarra, según la legislación eclesial de la época, lo que sí era necesario en el caso de los sacerdotes diocesanos³¹⁵.

Al final, como ya se ha indicado, el PNV se presentó en solitario en todas las circunscripciones vascas. Irujo, lo mismo que Agirre, fue candidato tanto por Gipuzkoa como por Navarra, dado que la legislación electoral permitía optar a dos puestos, renunciando posteriormente a uno de ellos, en caso de salir elegido en las dos circunscripciones. En este contexto, la campaña electoral, en la que la cuestión religiosa fue un tema de primer orden, se caracterizó por una dura pugna, a menudo dialécticamente agresiva, entre el nacionalismo vasco y el denominado Bloque de Derechas, fuerzas ambas que se disputaban a un numeroso electorado católico. En el mitin celebrado por el PNV en el frontón Euskal Jai de Pamplona, Manuel Irujo y José Antonio Agirre criticaron con dureza la parcialidad eclesiástica a favor de la candidatura derechista, hablando de “Obispos de levita que obran como si darían [sic] pasaportes para ir al cielo” o también “sacerdotes que valiéndose de su cargo han convertido sus iglesias en centros monarquizantes”³¹⁶.

Algunos sacerdotes, que según los nacionalistas vascos eran “agentes electorales del Bloque [de derechas]”, acusaban a los jeltzales de ser “peores que las izquierdas por encubrirse con la etiqueta de católicos sin serlo”³¹⁷. En un artículo titulado “Queremos fueros”, Irujo, tras remarcar que los nacionalistas vascos querían la reintegración foral en virtud de una soberanía propia y no como meras concesiones monárquicas, finalizaba con exclamaciones de sentido cristiano y patriótico: “¡Queremos Dios y Fueros!, ¡Religión y Patria sí! ¡Monarquía y dictadura no!”³¹⁸.

La confrontación llegó hasta el punto de que el Secretariado del NBB redactó un amplio dossier titulado “Informe sobre persecuciones de orden religioso sufridas en Nabarra por el PNV”. El dirigente de Corella de esta formación, Daniel Peralta, envió al NBB una carta en la que se exponían los duros ataques eclesiásticos contra el nacionalismo vasco en aquella localidad ribereña navarra:

³¹⁵ Ferrer, *Elecciones*, p. 336. Este autor explica “que [Muñiz] prohibió expresamente a los sacerdotes de su diócesis, la participación en actividades políticas. Dirigentes nacionalistas protestaron ante Muñiz por la excepción a esa norma que suponía la candidatura de Gafo, y el obispo contestó que nadie le había solicitado la autorización en favor del dominico, quizá sus superiores entendían que la condición de religioso exento hacía innecesaria la licencia del obispo diocesano”.

³¹⁶ Chueca, *El nacionalismo*, p. 205.

³¹⁷ De la Granja, *Nacionalismo*, p. 442.

³¹⁸ AIA, Caja “Eliza”: “Votad a los nacionalistas que quieren fueros con todo el alma, sin someterlos al triunfo de Azaña, Lerroux, Gil Robles ni Alfonso Carlos. Queremos fueros que miren a Navarra, no migajas que nos vengan de Madrid”.

Han empezado contra nuestra candidatura una campaña inicua curas, monjas y todas las damas del Roperero y Conferencias de San Vicente que van de casa en casa poniendo al Nacionalismo verde, haciendo creer a toda la masa neutra que somos masones, lacayos de Prieto y que el Obispo no ha permitido que figurara en nuestra candidatura un sacerdote, porque el PNV es un partido sin Dios³¹⁹.

Ante tal aluvión de críticas, la ejecutiva navarra nacionalista escribió una carta al obispo de Pamplona y denunció, vía nota de prensa, la participación militante de sacerdotes de Tierra Estella en reuniones en la sede del Círculo Carlista. Según esta información, estos clérigos habrían remarcando a los allí congregados que es “preferible desde el punto de vista católico el triunfo de los socialistas enemigos declarados de la religión al de los nacionalistas”³²⁰.

Manuel Irujo también denunció por estas fechas la actitud seguida por varios párrocos navarros (Bidaurreta, Barindano y Azanza)³²¹. Uno de ellos, Manuel Mendivil, párroco de Barindano, no tuvo reparo en reconocer por carta al político estellés su actitud proactiva a la hora de señalar la opción de voto preferente a los feligreses de su parroquia: “La proclamación de candidatos la haré yo desde el púlpito, diciéndoles lo que deben hacer”³²². Ante estas elecciones se recrudecieron los ataques del sector tradicionalista del clero navarro contra Irujo, al que criticaban por haber defendido en el primer bienio “el Estatuto laico, sin Dios ni Religión, llenando de laicismo los católicos valles y pueblos del país”. Los párrocos de Guembe y Barindain le acusaron de ser “izquierdista y acatólico”³²³. Ante la nula respuesta por parte de la jerarquía católica a las peticiones de rectificación nacionalistas, el PNV pasó a la ofensiva, incidiendo en las contradicciones del Bloque de Derechas, por no retirar de la candidatura al dominico Padre Gafo. El mismo día de los comicios, el PNV hizo un último llamamiento al voto con el lema: “Por Dios y por Navarra”³²⁴.

Estas elecciones supusieron el triunfo de la CEDA (Confederación Española de Derechas Autónomas) de Gil Robles, que fue el partido con más escaños en las Cortes, seguido del centrista Partido Republicano Radical. Pese a su victoria, Gil Robles no se

³¹⁹ Archivo Ramón Goñi, cit. en Chueca, *El nacionalismo*, p. 209.

³²⁰ *Ibidem*, p. 210.

³²¹ Cartas aparecidas en *La Voz de Navarra* a partir del 5 de noviembre de 1933, cit. en Chueca, *El nacionalismo*, p. 209.

³²² *Ibidem*.

³²³ Mees et. al., *La política*, p. 137.

³²⁴ *La Voz de Navarra*, 15-11-1933. Para los conflictos político-religiosos en Navarra en esta época, véase Dronda.

atrevió a formar Gobierno, y este pasó a estar presidido por el líder radical Alejandro Lerroux. En el segundo bienio de la República se asentó la política diseñada al alimón por el cardenal Vidal i Barraquer y Ángel Herrera Oria, director de *El Debate*, de conjugar la concertación con el Gobierno y la movilización popular, en aras de una mejor defensa de los intereses de la Iglesia³²⁵. Con esta nueva correlación de fuerzas, y hasta febrero de 1936, la Iglesia pudo paliar, en parte, los efectos negativos que para ella había supuesto el bienio anterior. Aunque no se modificó la Constitución, durante el bienio radical-cedista se rebajó la aplicación de las medidas que la Iglesia consideraba más contraproducentes³²⁶.

En estas elecciones, el PNV obtuvo el mayor triunfo de toda su historia, con una clara victoria en Bizkaia y Gipuzkoa y doce diputados en las tres provincias. Por el contrario, en Navarra la victoria del Bloque de Derechas fue aplastante (71%) frente a un 14% del PSOE o al 9% del PNV. Irujo fue elegido diputado por Gipuzkoa y fue el más votado dentro de la candidatura *jeltzale* en Navarra, lo que demuestra que los ataques personales de parte del clero navarro contra él no debieron tener mucha incidencia³²⁷. Pese a su éxito global, la contundente victoria derechista en Navarra, por su oposición directa y pertinaz al Estatuto, fue un varapalo para el nacionalismo vasco. A pesar de ello, Irujo hizo especial hincapié en el concepto de “victoria moral” que había supuesto obtener casi 15.000 votos en Navarra a pesar de las presiones de los “sacerdotes de la Iglesia convertidos en agentes de la Candidatura triunfante”³²⁸. La derecha, aliada del nacionalismo vasco en anteriores citas electorales y en la defensa del Estatuto conjunto de 1931, consolidaba con este resultado, tal y como expresa Ángel García-Sanz, “un terreno propio en Navarra (...) una región isla (...) dotada de su propia cultura política y en la que controlaban todos los resortes del poder”³²⁹.

Como parlamentario por Gipuzkoa, Irujo no dejó de ocuparse, además de los temas generales o los propiamente guipuzcoanos, de aquellos que afectaban a Navarra. Tal y como hemos visto al hablar de la cuestión social, aplicó en ellos su perspectiva cristiana. Así, en la sesión plenaria del 23 de marzo de 1934, Irujo, “ejercitando mi derecho de Diputado, al propio tiempo que mi condición de católico vasco y hombre

³²⁵ Jackson, *La República*, p. 63.

³²⁶ Víctor Manuel Arbeloa: *La Iglesia que buscó la concordia (1931-1936)*, Madrid, Encuentro, 2008, p. 198.

³²⁷ De la Granja, *Nacionalismo*, pp. 448-450.

³²⁸ *La Voz de Navarra*, 21-11- 1933. Véase Chueca, *El nacionalismo*, p. 216.

³²⁹ García-Sanz, *El exilio*, p. 34.

preocupado de la obra de caridad, apostolado y civilidad que realizan los misioneros”, formuló un ruego oficial al ministro de Estado (Asuntos Exteriores), el independiente ex miembro de los Luises, Leandro Pita Romero, pidiendo al Gobierno la puesta en marcha de medidas urgentes de cara a la liberación de dos misioneros vascos secuestrados en China (los padres Tomás Esteban de Lesma e Ismael Gutiérrez)³³⁰.

La llamada *cuestión agraria* se había conformado como uno de los principales ejes programáticos de la II República. Los cambios en materia agraria debían ser profundos por la persistencia secular de un latifundismo que “no se sustentaba tan solo en la racionalidad económica del terrateniente, sino en un conjunto de relaciones sociales que requería distintos apoyos para que funcionara todo el sistema”³³¹. En muchas zonas de España, y a pesar de que un decreto gubernamental había establecido una jornada máxima de ocho horas, “los braceros trabajaban dieciséis horas, de sol a sol, sin cobrar por las horas extras”³³².

En el País Vasco el problema agrario no era tan grave como en algunas zonas del sur de España, aunque sí se planteaba la cuestión de los arrendamientos justos de los caseríos, de alguna grandes fincas del sur de Navarra y de las corralizas navarras (antiguos terrenos comunales que en el siglo XIX habían pasado a manos particulares). El PNV, siguiendo los postulados de la doctrina social cristiana, apoyó a los trabajadores del campo defendiendo la gestión de colonización de las tierras comunales y manifestándose contrario a los intereses de los grandes terratenientes³³³. Ya en el mitin pro Estatuto celebrado en Tafalla el 9 de agosto de 1931, Irujo se refirió a esta cuestión, denunciando la situación de apartamiento de algunos agricultores, “que no se atreven a sembrar sus tierras por temor a medidas que los dejen sin el producto de su trabajo”³³⁴. Asimismo, quiso dejar claro que la posición del PNV pasaba por apoyar los diferentes decretos que en materia de legislación social agraria estaba poniendo en marcha el Ministerio de Trabajo, cuyo titular era el socialista Francisco Largo Caballero:

³³⁰ DSC, 1934, nº 56, p. 1814.

³³¹ Ángel Viñas (ed.): *En el combate por la historia. La República, la guerra civil, el franquismo*, Barcelona, Pasado & Presente, 2012, p. 126.

³³² Paul Preston: *El holocausto español*, Barcelona, Debate, 2011, p. 55.

³³³ Véase Juan Cruz Alli Aranguren: “Las corralizas en Navarra. Historia, naturaleza y régimen”, *Iura Vasconiae*, nº 1, 2004, pp. 315-364; Iñaki Iriarte: *Bienes comunales y capitalismo agrario en Navarra, 1855-1935*, Madrid, Ministerio de Agricultura, Alimentación y Medio Ambiente, 1996.

³³⁴ AIA, Caja “Eliza”. Ya antes de la República Irujo se había preocupado por esta cuestión. Como diputado foral de Navarra, había gestionado la adquisición de la finca de Anderaz para el patrimonio municipal de Abarzuza y su explotación como terreno comunal por parte del vecindario. Significativamente, esta iniciativa fue obra del párroco tradicionalista de la localidad, lo que refleja que el catolicismo social era compatible con diversas ideologías.

“habríamos de tomar cuantos comunican a nuestro país, porque nosotros no somos exclusivos, sabemos que vivimos en una sociedad humana, y que los avances y conquistas son no sólo para un pueblo, sino para todos los hombres”³³⁵.

No obstante, las tesis *jeltzales* en esta materia diferían notablemente de determinadas prácticas de los grandes propietarios, que Majuelo define como “la gran propiedad nobiliaria o usurpadora de los derechos de los pueblos”, y del maximalismo colectivista de las izquierdas, sector ideológico al que se enfrentó dialécticamente Irujo³³⁶. En el mencionado mitin de Tafalla, el *jeltzale* estellés criticó que en Azagra y otros municipios navarros, los mayores contribuyentes respondieran “con sus firmas y con sus bienes todos, de un empréstito concedido por la Caja de Ahorros Navarra, que el ayuntamiento socialista está empleando en dar pan a los obreros sin trabajo, en las obras de defensa de las inundaciones del Ebro”. Esta fórmula de garantía solicitada por la entidad de ahorro era una práctica habitual, pero lo que Irujo cuestionaba era, concretamente en este caso, su destino final, controlado por los socialistas. Pese a ello, afirmó que eso demostraba que en Navarra, “con la colaboración de los propietarios al acerbo [sic] común van más allá (...) de lo que pudo soñar para España el ministro socialista que nos gobierna”³³⁷.

Meses después, en un mitin celebrado en Olite a mediados de noviembre de 1931, Irujo fue boicoteado por un grupo de socialistas, encabezados por el alcalde de la localidad, al grito de *¡Viva el socialismo!* y *¡Viva el reparto!* Así le respondió el político navarro:

Nosotros no os decimos que vamos a repartir entre todos expoliando a sus dueños las tierras de los demás: porque ni es nuestra bandera, ni está en nuestras manos hacerlo (...). Nosotros venimos a deciros que la propiedad es o debe ser fruto del trabajo. Que las tierras son de sus dueños (...). En nuestro ideal está el deseo de que la tierra sea del que la trabaja, de que el reparto de la tierra convierta en propietarios la mayor cantidad posible de braceros, que defendamos el derecho de propiedad como fundamental del orden social sin perjuicio de procurar que su ejercicio se atempere a las grandes

³³⁵ AIA, Caja “Eliza”. En este mitin, Irujo reconoció la “laboriosidad” y “honradez” de Largo Caballero, pero criticó algunos de sus Decretos por ser “francamente perturbadores y otros absolutamente doctrinales”. Afirmó tener “tolerancia absoluta para todos, recogiendo cuanto de bueno o apropiado encontremos en los demás”.

³³⁶ Emilio Majuelo: *Luchas de clases en Navarra (1931-1936)*, Pamplona-Iruña, Gobierno de Navarra, 1989, p. 275.

³³⁷ AIA, Caja “Eliza”.

conveniencias del país, con la base jurídica fundamental de su respeto absoluto, de que no puede robarse la tierra a su propietario³³⁸.

En la campaña electoral a las elecciones a Cortes del 19 de noviembre de 1933, el PNV hizo público un manifiesto donde se detallaban las propuestas *jeltzales* para solucionar la llamada *cuestión agraria*, especialmente importante en Navarra, donde gran parte de la población “subsistía en una situación de miseria, con bajos salarios que variaban según las zonas”. Para solucionar este problema el PNV proponía la devolución a los municipios de los bienes comunales, la redistribución de carácter equitativo de las zonas de cultivo y el aumento del número de propietarios³³⁹. Como señala Iosu Chueca, el PNV consideraba más importante que el proyecto de ley de arrendamientos colectivos, “el reconocimiento en favor de las instituciones navarras de la potestad para resolver este problema [el agrario]”. No hay que olvidar que la Diputación Foral disponía de competencias en cuanto al desarrollo de facerías, baldíos, tierras de propios etc., que habían sido desamortizados y privatizados el siglo XIX³⁴⁰.

El propio Irujo, en un artículo periodístico de 1933 titulado “El Bloque y los labradores”, criticó la incoherencia de Rafael Aizpún, dirigente de la Unión Navarra y del Bloque de Derechas, quien, habiéndose mostrado antes del advenimiento republicano favorable a la profundización del sistema foral como vía para la solución de los problemas agrarios navarros, apostaba ahora por solucionar el problema “haciéndolo depender de la victoria de los agrarios de Castilla y Andalucía, como si nosotros no tuviésemos personalidad”³⁴¹.

Tras estas elecciones, el PNV se unió inicialmente a la CEDA en cuestiones sociales, pero dentro de la coalición de Gil Robles coexistían ideas contrapuestas al respecto y finalmente se produjo lo que se ha denominado una “contrarreforma” agraria durante el segundo bienio. Ello acarreó un fuerte movimiento de protesta de los braceros, que afectó a la zona de la Ribera navarra³⁴².

³³⁸ *La Voz de Navarra*, 17-11-1931, cit. en Chueca, *El nacionalismo*, p. 104.

³³⁹ Clavería, *Navarra*, p. 856. Esta lucha contra la miseria engarza con los planteamientos de Emmanuel Mounier, para quien ésta es “la expresión primera que se ofrece del desorden establecido” (Manuel Rodríguez Maciá: *El ideal político de Emmanuel Mounier: la ciudad personalista y comunitaria*, Alicante, Publicacions de la Universitat d'Alacant, 2017, p. 29).

³⁴⁰ García-Sanz, *El exilio*, p. 31.

³⁴¹ AIA, Caja “Eliza”.

³⁴² Manuel Azaña: *Causas de la guerra de España*, Barcelona, Crítica, 2002, p. 7; Ángel García-Sanz y Jesús Sanz (eds.): *Reformas y políticas agrarias en la historia de España*, Madrid, MAPA, 1996, p. 263; Jacques Maurice: *La reforma agraria en la España del siglo XX*, Madrid, Siglo XXI, 1978; Cristóbal Robles Muñoz, “Católicos y nacionalistas vascos: las elecciones de febrero de 1936 y la guerra”,

Esta deriva enfrentó nuevamente a las derechas con el nacionalismo vasco. El diputado Irujo, en una entrevista concedida a *La Voz de Navarra*, se manifestó a favor de la reforma agraria para acabar con los grandes problemas del campo navarro: reivindicación de los tradicionales comunes, corralizas, latifundios etc. Para él, las Diputaciones debían de proceder a gestionar sus propias competencias y abordar cuestiones como la de declaración de utilidad pública, a fin de ejecutar expropiaciones, realizar obras hidráulicas para una mayor eficacia de la reforma, la inembargabilidad del patrimonio familiar o el acceso a la propiedad para convertir en propietarios a los colonos. Y todo ello, contando con el apoyo económico de la Confederación de Cajas de Ahorro del País Vasco. Para la consecución de tales objetivos, el político estellés propició encuentros entre la Diputación de Navarra, el Ministerio de Agricultura y el Instituto para la Reforma Agraria (IRA), reuniones que cayeron en saco roto tras la sustitución de la Comisión Gestora navarra nombrada por el Gobierno por una Diputación representativa en enero de 1935³⁴³.

En junio de 1934, un nuevo conflicto relacionado con la cuestión agraria distanció aún más al PNV de las derechas. Hay que recordar que, tras la asamblea de Pamplona de junio de 1932 y la salida de Navarra del Estatuto, el proceso autonómico reducido a las tres provincias había seguido su curso. El 6 de agosto de 1933, la asamblea de Municipios de Álava, Bizkaia y Gipuzkoa aprobó el proyecto de Estatuto Vasco, dejando la puerta abierta a la futura incorporación navarra. El 5 de noviembre de 1933, los electores de las tres provincias aprobaban por amplia mayoría el Estatuto en referéndum. Sin embargo, la vía estatutaria quedó paralizada en las Cortes del segundo bienio de la República, de mayoría del Partido Radical y de la CEDA, debido a la discusión sobre la cuestión alavesa³⁴⁴. Ello, unido al crispado contexto político de 1934 (movimiento municipalista en defensa del Concierto económico y revolución socialista de octubre) hizo que el proyecto estatutario encallara durante el bienio radical-cedista.

Hispania Sacra, nº 126, 2010, p. 731; Viñas, *En el combate*, p. 108; Stanley G. Payne: *El colapso de la República. Los orígenes de la Guerra Civil (1933-1936)*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2005, p. 155; Majuelo, *Luchas*, p. 274.

³⁴³ Beatriz Aizpún Bobadilla: “La reposición de la Diputación Foral de Navarra, enero 1935”, *Príncipe de Viana*, Anejo 10, 1988, pp. 17-22. También en este bienio el PNV, en consonancia con los postulados social católicos, realizó una defensa del cooperativismo, entendido éste como un sistema integral de cooperativas de producción, consumo, agrícolas y financieras, en oposición a los planteamientos revolucionarios del socialismo *largocaballerista*.

³⁴⁴ Oriol y la Comunión Tradicionalista alavesa alegaban que en Álava no se había alcanzado el porcentaje de votos sobre el censo previsto en la Constitución. Así era, pero desde el punto de vista jurídico ese porcentaje debía aplicarse al conjunto de la región, tal y como aprobaron las Cortes en 1936. De Pablo, *En tierra*, p. 224.

Tal y como señala José Luis de la Granja, “el PNV constató entonces la inviabilidad del Estatuto en una Cámara con fuerte presencia derechista”³⁴⁵. El proyecto se retomó en la primavera de 1936, tras la victoria del Frente Popular, aunque el Estatuto se aprobó hasta octubre de ese año, en plena Guerra Civil.

El pistoletazo de salida del conflictivo verano de 1934, previo a la rebelión de los ayuntamientos vascos, se produjo el 12 de junio de 1934. Ese día, los diputados del PNV, entre ellos Irujo, abandonaron las Cortes en solidaridad con los nacionalistas de la Esquerra Republicana de Catalunya (ERC). Estos dejaron sus escaños en protesta por la decisión del Tribunal de Garantías Constitucionales de suprimir, el 10 de junio, la Ley catalana de Contratos de Cultivos (en realidad, una reforma agraria) aprobada en el *Parlament* constituido tras la formalización del *Estatut de Núria* de 1932. Lo más significativo es que, mientras los disputados *jelkides* se solidarizaban con los de ERC, los de la Lliga Catalana, representantes del catalanismo conservador, permanecían en sus escaños³⁴⁶.

Esta decisión fue un “gesto de solidaridad nacionalista y de simpatía ideológica hacia el avance social significado en aquella ley”. En efecto, junto a la cuestión agraria, influyó en ella la escasa receptividad encontrada en el centro-derecha gobernante para conceder el régimen autonómico vasco. Testigos del momento, como el futuro líder comunista Santiago Carrillo, que en ese momento se encargaba de la información parlamentaria, creen que esa decisión fue, por parte de Agirre, “un gesto hacia la izquierda”, en un momento en que “el PNV, poco a poco, rompe con la crisálida clerical”³⁴⁷. En su *Historia de Euskadi*, Martín Ugalde, rescató esta apreciación de Manuel Irujo, ilustrativa de la desesperanza en la que se sumió el nacionalismo vasco ante la indiferencia estatutaria de Madrid:

Esperábamos la aprobación del Estatuto desde antes del verano de 1934. Estaba todo él dictaminado (emitido ya el juicio favorable de la Comisión); sólo faltaba algún artículo referente a la Hacienda y los preceptos transitorios, Habían participado en su elaboración todos los sectores de la Cámara, y de manera singular, Prieto, Aguirre y

³⁴⁵ José Luis de la Granja: “1934: Un año decisivo en el País Vasco. Nacionalismo, socialismo y revolución”, *Sancho el Sabio*, nº 21, 2004, p. 13.

³⁴⁶ De la Granja, *Nacionalismo*, p. 500; Jackson, *La República*, 140.

³⁴⁷ Santiago Carrillo: *La Segunda República. Recuerdos y reflexiones*, Barcelona, Plaza y Janés, 1999, p. 184. Véase también De la Granja, *El siglo*, p. 89.

Calvo Sotelo, el cual, en contra lo que alguien ha dicho y escrito, contribuyó a la gestación sin sectarismo y de manera efectiva³⁴⁸.

En su artículo “El estado del Estatuto”, publicado por *Euzkadi* el 13 de abril de 1934, Irujo se hizo cargo de la dura realidad de la tramitación estatutaria: “No nos hagamos ilusiones. En las actuales Cortes ‘se masca’ el desafecto, la oposición, el odio al Estatuto. La regla general que orienta a las derechas imperantes es ‘no poder aguantarlo’”³⁴⁹. Esta desesperanza contrastaba con el optimismo de Irujo a principios del año 1934: “Las cosas nos han salido mucho mejor de lo que nosotros esperábamos en Madrid”³⁵⁰. Muchos años después, el dirigente estellés valoraba así esos acontecimientos:

Quando nos fuimos (de las Cortes) estábamos situados en el centro-derecha. Cuando volvimos, a los cuatro meses, y después de la Revolución del 4 de octubre de 1934, nos encontramos situados en el centro-izquierda, junto a la Esquerra Catalana³⁵¹.

En relación con el PNV y el vector político izquierda-derecha, afirma Robles Muñoz:

La posición solitaria de los nacionalistas en el círculo de la Iglesia se correspondía en política con el centro. De las izquierdas les separaba el “abismo de la fe”. Las derechas los agraviaban negando los lazos de religión y raza que les unían y tratándolos como a sus perores enemigos, aunque los llamaban en los días de peligro³⁵².

El PNV, en virtud de su ideario socioeconómico que seguía los postulados de la doctrina social de la Iglesia, planteaba una suerte de tercera vía “entre el capitalismo más egoísta y el socialismo estatista”, y no podía dejar de apoyar, en la línea de la defensa del agro navarro que Manuel Irujo había protagonizado un año antes, una ley “justa y cristiana”, que proporcionaba estabilidad contractual y acceso a la compra de tierras (al cabo de dieciocho años) por los *rabassaires* (aparceros viticultores). A juicio del diario *Euzkadi*, el principio contemplado en esa Ley, según la cual los labradores tenían derecho a hacerse propietarios de las tierras que trabajaban, engarzaba ciento por ciento con los postulados socialcristianos³⁵³:

³⁴⁸ Ugalde, *Manuel*, p. 30. Es posible que Irujo cometiera un error al hablar de memoria, mezclando la situación del Estatuto vasco en las Cortes en 1934 y las de 1936.

³⁴⁹ De la Granja, *Nacionalismo*, p. 490; AIA, Caja 1º, 47.

³⁵⁰ *Euzkadi*, 1 y 22-2-1934. *Ibidem*, p. 489.

³⁵¹ Testimonio de Manuel Irujo en Ibarzabal, *50 años*, p. 27.

³⁵² Cristóbal Robles Muñoz: *La Santa Sede y la II República (1934-1939). Paz o victoria*, Madrid, Asociación Científica y Cultural Iberoamericana, 2015, p. 38.

³⁵³ De la Granja, *Nacionalismo*, p. 501. Véase Daniel Guerra Sesma: “La crisis de la ley de cultivos catalana de 1934”, en Francisco M. Espino Jiménez y Marcos Calvo-Manzano (coords.): *La problemática*

Es la aplicación práctica de un principio lícito, es la ejecución de un derecho natural, en el que son coincidentes desde Lenin a León XIII y Pío XI. ¿Dónde está el anarquismo? ¿Hay cosa más justa que esto? ¿Hay modo más lícito de resolver los problemas del campo?

Esta postura acarrió al PNV críticas por parte de la prensa integrista, que acusaba a los *jeltzales* de apoyar “el movimiento que inicia la Esquerza masónica, con la complicidad del socialismo internacionalista”³⁵⁴. Era el comienzo de una campaña desatada contra el nacionalismo vasco por la derecha tradicionalista y monárquica, que obligó a intervenir a dirigentes como Agirre e Irujo, para negar cualquier pacto revolucionario con las izquierdas, pero también para mostrar su adhesión republicana³⁵⁵. Fue el comienzo de la ruptura nacionalista con las derechas católicas y el centro lerrouxista, ante el impasse de la tramitación estatutaria. Se iniciaba el *giro a la izquierda* del PNV, que en dos años supondría cerrar un acuerdo autonómico con republicanos de izquierda y socialistas. En palabras de Agirre, en una carta escrita en julio de 1935, “el Estatuto vasco tendrá más dificultades cuanto más se acentúe el auge derechista, y tendrá más facilidades a medida que decrezca aumentando la izquierda. Esta es nuestra tragedia”³⁵⁶. De la misma opinión era Irujo, que en noviembre de ese año comentó: “Si las derechas nos lo niegan, tengamos confianza en Dios y en nuestro esfuerzo y ¡bendiga la mano por medio de la que nos llegue el Estatuto!”³⁵⁷.

Pero de momento, aún faltaba tiempo para que ese giro hacia la izquierda fuera completo. El movimiento municipalista en defensa del Concierto económico del verano de 1934 unió al PNV con la izquierda republicano-socialista vasca, pero la revolución de octubre de 1934 volvió a poner en un primer plano su soledad, entre una izquierda revolucionaria a la que no podía apoyar y una derecha radicalizada que le acusaba precisamente de haberse convertido en cómplice de la revolución. Para contrarrestar esas acusaciones, los diputados *jelkides* se reintegraron a las Cortes y votaron la confianza al Gobierno radical-cedista en noviembre de 1934³⁵⁸.

de la tierra en España durante la historia contemporánea, Madrid, Egregius, 2019, pp. 129-142; Albert Balcells: *El problema agrario a Catalunya. 1880-1936. La qüestió rabasaire*, Barcelona, Nova Terra 1968.

³⁵⁴ *Euzkadi*, 20-6-1934. Véase Tusell, *Historia de la Democracia*, vol. II, p. 72; Mees et. al., *La política*, p. 203.

³⁵⁵ Mees et. al., *La política*, p. 212.

³⁵⁶ Cit. en De Pablo, Mees y Rodríguez Ranz, *El péndulo*, I, p. 281.

³⁵⁷ *La Voz de Guipúzcoa*, 26-11-1935, cit. en Juan Pablo Fusi: *El problema vasco en la II República*, Madrid, Turner, 1979, p. 126.

³⁵⁸ De la Granja, *Nacionalismo*, p. 536.

En la siempre espinosa cuestión social, el PNV se opuso a la materialización de desahucios campesinos en Bizkaia y Gipuzkoa a partir del verano de 1935, tras la aprobación en Cortes de la Ley de Arrendamientos Rústicos en marzo del mismo año. Los diputados *jelkides* habían votado favorablemente a aquella legislación, por estar en sintonía con la doctrina social-cristiana. El propio Irujo participó en la Comisión de Agricultura de las Cortes: trató de introducir una enmienda de preservación de los derechos de las Diputaciones vascas en esta materia y recalcó que el PNV aspiraba a “garantizar el derecho de propiedad y el de trabajo y a hacer que el nexo que una a los dos no sea la lucha de clases que derrumba, sino la solidaridad, la confraternidad humana que es la Ley del Cristianismo”. Sin embargo, según los nacionalistas vascos, el reglamento que la desarrollaba desvirtuó su esencia, haciendo posible los desahucios en caso de que los propietarios arguyeran querer cultivar directamente sus tierras³⁵⁹.

Para el PNV, aquellos desahucios eran “una maniobra política de los propietarios monárquicos contra los inquilinos nacionalistas”³⁶⁰. En julio de 1935, los *jeltzales* presentaron una Proposición No de Ley, firmada por Irujo, que rezaba así:

Las Cortes confían (...) en el que el Gobierno de la República impida (...) y, si es preciso, dicte con urgencia las disposiciones oportunas que impidan que se lleven a cabo por despido y desahucio contra el espíritu de la ley de arrendamientos, con violencia para los arrendatarios cumplidores de sus obligaciones y pacíficos trabajadores habitantes del campo y con un grave peligro para la paz pública³⁶¹.

Secundaron la iniciativa diputados radicales, cedistas, de Unión Republicana, independientes y progresistas; todos, menos los monárquicos y tradicionalistas. En noviembre de 1935, Irujo se reunió con un grupo de diputados de diversas ideologías para estudiar el grave problema creado por el número alarmante de desahucios y lanzamientos promovidos por los propietarios contra arrendatarios y colonos de fincas rústicas³⁶².

En la campaña electoral de febrero de 1936, el PNV denunció que este tema era utilizado por las derechas a modo de coacción. Como el PNV había votado a favor de la Ley, la izquierda le acusó de ser el responsable de los desahucios. Lo hizo por boca del

³⁵⁹ DSC, nº 140, 1934, p. 5535-5337. Véase De la Granja, *Nacionalismo*, p. 585; Jackson, *La República*, p. 179.

³⁶⁰ De la Granja, *Nacionalismo*, p. 585; Elorza, *Ideologías*, p. 221-222.

³⁶¹ *Euzkadi*, 6-7-1935.

³⁶² *Euzkadi*, 16-11-1935.

dirigente socialista vasco Indalecio Prieto, quien en un mitin celebrado en Eibar en febrero de 1936, afirmó:

Y para baldón y oprobio de la representación nacionalista hemos de registrar el hecho de que la ley tan monstruosa como la de arrendamientos rústicos que aquí ha causado tantos daños materiales y morales obtuvo el asentimiento, la aprobación, la adscripción de los votos de los diputados nacionalistas³⁶³.

Este dato era cierto, pero en una entrevista concedida al diario *Euzkadi* meses antes, el diputado Robles Arangiz concretaba las claves políticas en las que se había fundamentado la aprobación *jeltzale*:

Votamos la Ley de Arrendamientos Rústicos por estimarla mejor que las disposiciones hasta entonces vigentes y después de ser rechazados, en dura lucha, nuestros votos particulares y enmiendas encaminadas a excluir al País Vasco de los efectos de la ley. Además, votamos la orientación del señor Jiménez Fernández, entonces Ministro de Agricultura, quien en decreto de 23 de marzo defendía al inquilino contra los abusos que ahora se producen amparados en la interpretación del actual ministro, de orientación totalmente contraria³⁶⁴.

La defensa por parte del *jelkide* navarro de una reforma agraria en clave de justicia social prosiguió en la primavera de 1936, tras las elecciones de febrero que dieron la victoria al Frente Popular. Irujo preguntó al entonces Ministro de Agricultura, el miembro de Izquierda Republicana Mariano Ruiz-Funes, sobre la función social de la legislación vigente, que correspondía en el País Vasco y Navarra a las respectivas diputaciones forales, “previo el oportuno concierto intervenido por el Instituto de Reforma Agraria para la aprobación de sus bases de aplicación”³⁶⁵.

Dos décadas después, Irujo responsabilizó desde el exilio “a los grandes propietarios feudales de España” del fracaso de la Reforma Agraria en el periodo republicano:

Si los grandes terratenientes hubieran sentido algo más y distinto que su egoísmo de clase, habrían ayudado a que la Reforma Agraria se realizara dentro de la ley y del

³⁶³ *El Liberal*, 29-2-1936.

³⁶⁴ *Euzkadi*, 7-7-1935. Dos días más tarde, este periódico ofrecía otra entrevista con el diputado nacionalista Irazusta, “Una conversación con el señor Irazusta”, profundizaba aún más en la cuestión.

³⁶⁵ DSC (1936), Nº 16, p. 276. Sesión plenaria del 8 de abril. Intervención de Irujo: “Las mencionadas Diputaciones han formulado ya aquellas bases, que tiene en su poder el Instituto de Reforma Agraria desde hace varios meses, sin que los beneficios del régimen aprobado hayan podido llegar al territorio vasco (...) no habiendo sido posible tampoco constituir el organismo que recogiera, de una parte, la tradición foral, la autonomía económico-administrativa y el crédito público reflejado en sus instituciones de ahorro y finanzas, y de otra las ansias de mejora del agro vasco para acometer y realizar la reforma, atenta a las peculiaridades del país articuladas con los principios de avance social consagrados en la ley”.

orden social. Pero el egoísmo de aquellos latifundistas no tiene límites. Ni las consideraciones religiosas, ni los sentimientos patrióticos, ni una posición de solidaridad humana los contuvo”³⁶⁶.

Junto a la cuestión social, pese a que el segundo bienio de la República fue mucho más calmado en este tema, la religión siguió siendo una de las principales preocupaciones de Irujo y de su partido en esta etapa. Las gestiones emprendidas con el nuncio en la etapa anterior para que el clero no hiciera campaña contra el nacionalismo vasco y para conseguir un obispo vasco para Pamplona no parecían haber prosperado. De hecho, tampoco una nueva visita realizada en otoño de 1933 por diputados de la Minoría del PNV en las Cortes obtuvo respuesta satisfactoria. En esta cita, en la que Manuel Irujo participó como diputado por Gipuzkoa, la comisión *jeltzale* sometió a la consideración del nuncio la creación de una única diócesis vasca dirigida por preladados que supieran euskera, el fin de la persecución de la prensa nacionalista en determinadas órdenes religiosas (por ejemplo, los capuchinos) y el cese del proselitismo político españolista desde los púlpitos.

Pese al nulo resultado de estas entrevistas, Irujo no desfalleció y en julio de 1934 envió una carta al nuncio, recordándole la persistencia de esos problemas³⁶⁷. En esta ocasión sí hubo respuesta de la Nunciatura: por un lado, se comunicó al político estellés la obligatoriedad del nuncio de elevar las cuestiones relativas a los territorios diocesanos a la Santa Sede; por otro lado, se le informó de que, en el caso de quejas por actuaciones sacerdotales, “no se ha dejado de llamar sobre ello la atención de las autoridades a quienes correspondía corregir este género de faltas”³⁶⁸. En una carta posterior, redactada el 17 de agosto y dirigida a los varios religiosos vascos residentes en Roma (Arriandiaga, Larrakoetxea y Galdos), Irujo denunciaba la actitud cicatera de Tedeschini, a quien no dudaba en retratar como “un diplomático vestido con todas las reservas laicas inherentes a tal misión, sobre las conchas clásicas de un purpurado romano”. En opinión del líder navarro, las peticiones realizadas a la nunciatura hubieran tenido más recorrido si el PNV hubiera sido un partido aconfesional. Tedeschini nunca iba a apreciar la cuestión vasca como lo pudiera hacer el Cardenal Vidal y Barraquer “porque tiene otras análogas en casa” (la cuestión catalana)³⁶⁹.

³⁶⁶ AEI, Fondo Irujo (1954), J-52-1. Artículo “La invasión maketa”, firmado como Puy Zaldu Galdarrain.

³⁶⁷ Carta de Irujo a Tedeschini (24-7-1934). Archivo de Ramón Goñi.

³⁶⁸ *Ibidem*, p. 246. Carta de Irujo a Tedeschini (24-7-1934). Archivo Ramón Goñi.

³⁶⁹ *Ibidem*, p. 247.

El 20 de enero de 1935 el NBB convocó una Asamblea Regional del PNV para tratar cuestiones relativas a la reforma de la organización del partido en Navarra. En la cita, abierta con la invocación en euskera a la Santísima Trinidad habitual en los *batzarres* (asambleas) del PNV, la cuestión religiosa ocupó un lugar preeminente, ya que muchas de las intervenciones versaron sobre el *Informe sobre persecuciones de orden religioso sufridas en Nabarra por el PNV*, elaborado por el Secretariado del NBB en noviembre de 1933, en el marco de la campaña electoral. El apoderado de Azkoien (Peralta) propuso a la asamblea que se remitiera a todos los obispos de las diócesis vascas una memoria acerca de la persecución religiosa sufrida por el PNV. Ante esta propuesta, tomada en consideración por la Asamblea, intervino Manuel Irujo “para poner las cosas en su verdadero término”³⁷⁰. En su opinión, y entendiendo que la división de Navarra en varias diócesis dificultaba la materialización de las gestiones señaladas por el apoderado de Azkoien, no existía otra vía que la de acatar lo dispuesto por la jerarquía eclesiástica, aunque sus decisiones estuvieran en línea divergente con los postulados nacionalistas vascos:

No hay más remedio que actuar y hacer propaganda con fe, con resignación y sacrificio y tener la arraigada convicción de que el Papa es el representante de Cristo y la esperanza de que, yendo progresivamente hacia lo bueno, un día no lejano se nos hará justicia³⁷¹.

En el verano de 1935, Irujo realizó algunas gestiones para lograr que el nombramiento del nuevo obispo de Pamplona, en sustitución de Tomás Muñiz, recayera en la persona del sacerdote alavés (natural de Amurrio) Justo Echeguren Aldama, que, desde el 28 de enero de 1935 era obispo de Oviedo. Como ya hemos visto, las relaciones de Irujo con su obispo eran pésimas por lo que, al enterarse de su marcha, escribió en privado con ironía: “Bien ido M. Muñiz”. Por el contrario consideraba óptima la candidatura de Echeguren: “¡Qué gran Obispo el de Oviedo para Iruña!”. Para Irujo, tal como se lo manifestó al diputado nacionalista José Horn, “sería muy lamentable que ahora se proveyese el Obispado en un andaluz”³⁷². Finalmente, aunque no parece que en ello influyeran las peticiones del PNV, el elegido para el cargo fue un vasco. El 23 de agosto

³⁷⁰ Clavería, *Navarra*, p. 799. Txema Arenzana: *De la guerra al exilio. Miguel José Garmendia Aldaz (Oroz-Betelu 1909-México 1986)*, Pamplona, Pamiela, 2012, p. 43.

³⁷¹ Irujo, *La Guerra*, p. 213.

³⁷² “El PNV también venía con buenos ojos el que ese puesto recayera en José Eguino, obispo de Santander o en Luciano Pérez, obispo de Segovia (nacido en Arizaleta, Navarra)”. Robles Muñoz, *La Santa*, p. 113.

de 1935 era designado el baracaldés Marcelino Olaechea Loizaga, un prelado preocupado por la cuestión social, hasta el punto de que acostumbraba a decir que debajo de su sotana llevaba “pantalones de obrero”³⁷³.

2.5. La visita a Roma y las elecciones de febrero de 1936

Al poco de iniciar su mandato (14 de diciembre de 1935), el presidente del Gobierno Manuel Portela Valladares (amigo personal de Alcalá-Zamora y antiguo miembro del monárquico Partido Liberal), atacado por izquierdas y derechas, tuvo que presentar su dimisión. El presidente de la República, Alcalá-Zamora, disolvió las Cortes el 7 de enero de 1936, convocando a las urnas para el 16 de febrero. El crispado ambiente que se vivía tuvo sus efectos en la persona de Irujo, cuando el periódico derechista *Diario de Navarra* profirió duras palabras contra él, acusándole de connivencia con el anticlericalismo republicano. Irujo contestó a esta acusación de forma rotunda: “Son absolutamente inexactas estas acusaciones. Soy católico, pero no doy patentes a nadie de religiosidad... Jamás he atentado contra la Iglesia, ni menos he estado con los autores de la revolución de octubre, ni con otras actividades similares. Las acusaciones (...) carecen de fundamento, son injuriosas y atentan contra mi dignidad”³⁷⁴.

En este tenso contexto, el PNV preparó una visita oficial al Vaticano, con el objetivo de trasladar, si fuera posible al Sumo Pontífice, la posición de su formación en relación con cuestiones de organización eclesial, relaciones Iglesia-Estado etc. La preparación de este viaje estuvo precedida de multitud de contactos de alto nivel entre representantes del PNV, sacerdotes vascos y miembros de la jerarquía vaticana. Como ya hemos visto, a principios del año 1934 la minoría parlamentaria nacionalista vasca había cursado una visita al nuncio en España, Monseñor Tedeschini, trasladándole la solicitud de creación de una archidiócesis vasca, el empleo del euskera en las misas y la neutralidad de la jerarquía eclesiástica en relación con el nacionalismo³⁷⁵. Así lo recogió Manuel Irujo en la carta enviada a Monseñor Tedeschini el 31 de enero de 1934: “Una de las primeras visitas que la Minoría Parlamentaria Nacionalista Vasca hizo al constituirse fue la de

³⁷³ Jesús Ekiza: *Los sacerdotes navarros ante la represión de 1936-1937 y ante la rehabilitación de los fusilados*, Berriozar, Cénlit, 2012, p. 19.

³⁷⁴ Clavería, *Navarra*, p. 877.

³⁷⁵ De Pablo, Goñi y López de Maturana, *La Diócesis*, p. 334: “Este proyecto de ‘nacionalización’ (...) ya había sido planteado por la dirección del PNV en 1932, cuando su líder vizcaíno Elías Gallastegui propuso que ‘las provincias religiosas se refieran a territorio nacional vasco exclusivamente’”.

S.E.”³⁷⁶. Aquel mismo año, el 12 de junio, Irujo volvió a escribir a Tedeschini una carta cuyo contenido se condensaba en el siguiente párrafo:

Aspiración nuestra de que la diócesis de Vitoria, Tarazona, Calahorra y Pamplona, entre las cuales está disperso nuestro pueblo de Navarra, Álava, Guipúzcoa y Vizcaya, adquieran contornos que correspondan a la territorialidad de nuestro país, y estén servidos por Prelados que sean vascos y conozcan nuestra lengua. Digo que actualmente ha quedado sobre el tapete este tema, porque en nuestro concepto, puede y debe resolverse con motivo del Concordato que en los momentos presentes se trata de concertar entre la Iglesia y el Estado.

A esta carta siguió otra del 20 de julio, en la que Irujo manifestaba a Tedeschini que habían transcurrido varios meses desde la visita parlamentaria y que:

Las consecuencias de la falta de autoridad y gobierno en la diócesis de Pamplona (...), continúan, adoptando iguales formas de inconveniente actividad política en algunos sacerdotes, que han dado lugar a recientes hechos (...). Y si estos sucesos aislados se dan cuando la calma nos rodea, no es de extrañar que al igual que con lo sucedido en las anteriores elecciones, los púlpitos vuelvan a convertirse en tribunas políticas de las candidaturas monárquicas³⁷⁷.

Como un primer gran hito de aquellos contactos preparatorios, el 12 de diciembre de 1934, el entonces secretario de Estado del Vaticano, Cardenal Pacelli, concedió una audiencia en Roma a Luis Bereciartua, en la que éste último, sobrino de una gran benefactora económica de la Santa Sede (de nombre de pila Victorina), le hizo saber al futuro Pío XII la situación de supeditación de la espiritualidad vasca a los intereses políticos del Gobierno español, “que procuraba influir en todo sentido en la gobernación eclesiástica, empezando por el nombramiento de obispos” y la persecución que, con la colaboración de sectores de la Iglesia, desarrollaba el poder central contra “las ideas políticas del Pueblo Vasco”, alertando asimismo del riesgo de apostasía generalizada que pudiera producirse como consecuencia de tal situación³⁷⁸.

Como correlato de aquella reunión, Bereciartua envió en enero de 1935 un extenso documento (pro-memoria) al cardenal, escrito por el carmelita descalzo P. Hipólito de la Sagrada Familia (Alejandro Larrakoetxea), en el que se informaba de la aversión de

³⁷⁶ Vicente Cárcel Ortí: *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2014, vol. III, pp. 709-710.

³⁷⁷ Archivo Apostólico Vaticano (AAV), Archivo Nunz. Madrid 918, f. 498-498 v., cit. en ibidem.

³⁷⁸ Moriones, *Euzkadi*, p. 15.

determinados obispos hacia los ideales y el idioma (el euskera) de buena parte de su feligresía: “la suerte de estos infelices es peor que la de los neófitos de las misiones”³⁷⁹.

El informe también recordaba los términos de agresividad contemplados en la Circular de la Sagrada Congregación de Religiosos remitida en tiempos de la nunciatura de Francesco Ragonessi (1913-1921), “en que se ordenaba a los Superiores vigilaran sobre los religiosos afectos a las ideas nacionalistas” y de la necesidad de que la jerarquía católica en el País Vasco asumiera una total neutralidad en asuntos políticos³⁸⁰. El documento de Bereciartua hacía referencia asimismo a los intentos de los gobiernos españoles de conquistar el ama vasca, “utilizando medios destinados por Dios y por la Iglesia a la santificación de las almas”³⁸¹.

Un segundo hito lo constituyó la remisión al Papa, en junio de 1935, de un extenso documento en el que los dirigentes del PNV, “como hombres, como vascos y como católicos”, explicaban al Santo Padre su visión negativa de la política laicista desarrollada por el Gobierno republicano español que, con la Ley de Congregaciones Religiosas de 1933, establecedora de numerosas restricciones a las comunidades religiosas “mil veces bendecidas por todos los supremos Jerarcas del orbe católico”, llevaba a la “esclavización total de la Iglesia de Cristo, a la negación de todos sus sagrados derechos, al despojo de sus bienes”³⁸². En el texto se reiteraba, con citas a Sabino Arana, la confesionalidad del nacionalismo vasco desde sus orígenes, al tiempo que se remarcaba la necesidad de la separación entre el Estado y la Iglesia, “única definidora e intérprete de estos preceptos (cristianos)”³⁸³. Partiendo de estos planteamientos, el documento *jeltzale* incorporaba la “queja de Euzkadi” hacia determinados modos y actitudes del clero secular y regular contra un nacionalismo, el vasco, fundado por Arana Goiri con el objetivo último de servir a Dios.

En esta línea, el documento solicitaba del Papa el respeto a las disposiciones canónicas en materia de lenguas vernáculas, la creación de un arzobispado vasco único y la aplicación de una orden clara a toda la jerarquía eclesiástica vasca “de guardar absoluta imparcialidad y neutralidad ante el pleito nacionalista que sostiene nuestra Patria con el

³⁷⁹ Robles Muñoz, *La Santa*, p. 135. Original firmado y copia, 318/35 Pizzardo-Tedeschini, 25 enero. AAV, Archivo Nunciatura. Madrid 9135 5 681-689 666-672 y 673; Moriones, *Euzkadi*, p. 22.

³⁸⁰ Moriones, *Euzkadi*, p. 22.

³⁸¹ Robles Muñoz, *La Santa*, p. 113.

³⁸² Moriones, *Euzkadi*, pp. 32 y 85.

³⁸³ Las referencias a los textos sabinianos incluyen el concepto de la subordinación de lo civil a lo religioso, lo cual pudiera generar contradicciones con la tesis de la independencia Iglesia-Estado.

Estado español, prohibiendo todo ataque directo contra el Nacionalismo Vasco confesional y toda preferencia españolista en actos del culto público”³⁸⁴.

Sobre el tema del arzobispado, en palabras de Irujo, el objetivo se resumía así:

Un Arzobispado proyectado en Pamplona, la sede más antigua de Euzkadi, con los obispos necesarios que correspondan y se demarquen dentro de nuestro territorio, pudiendo tener de tal modo la Iglesia vasca, dicho sea, en el sentido reflejado en estas líneas y sin asomos cismáticos, una relación directa con el Vaticano, sin pasar por el cauce canónico de Toledo”³⁸⁵.

Un tercer hito fue la carta remitida el 17 de agosto de 1935 al Nuncio Monseñor Tedeschini por el diputado nacionalista José Horn y Areilza, en solicitud de que fuera un vasco el que ocupara el obispado de Pamplona:

Únicamente imploramos que la designación recaiga (...) en persona eminente que, a sus cualidades de bondad y cultura, agregue la que estimamos muy interesante para la salvación de las almas y la conservación de las buenas costumbres, de que conozca el idioma citado y hasta pueda expresarse en él para su necesaria comunicación con todos sus diocesanos³⁸⁶.

En principio, la visita de la dirección del PNV a Roma, para tratar estos temas, no tenía nada que ver con las elecciones de febrero de 1936. Pero la coincidencia de fechas, en medio de un clima político de extrema polarización, hizo más difíciles las cosas. La delegación *jeltzale* preparó su visita a Ciudad del Vaticano con la colaboración del obispo de Oviedo Justo Echeguren, aunque su ayuda no debió ser nada fructífera, a tenor de lo expuesto por José Horn al propio Irujo en agosto de 1935³⁸⁷.

El 12 de enero de 1936, el PNV conoció la predisposición a la entrevista del cardenal secretario de Estado del Vaticano, Eugenio Pacelli, y decidió enviar a Roma en la segunda quincena de enero a una nutrida representación compuesta por varios diputados, miembros del Tribunal de Garantías Constitucionales y del EBB, acompañados de un sacerdote de Bermeo³⁸⁸. El carmelita descalzo Hipólito de la Sagrada Familia (Alejandro Larrakoetxea), que en 1935 había sido designado miembro de la Comisión Pontificia para la Codificación del Derecho Canónico Oriental, ejerció

³⁸⁴ Moriones, *Euzkadi*, p. 64.

³⁸⁵ Rodríguez de Coro, “Catolicismo”, p. 217.

³⁸⁶ Carta de José Horn a Monseñor Tedeschini (17-8-1935), cit. en Altabella, *El catolicismo*, p. 33.

³⁸⁷ CDMH (1935), PS, Bilbao, 103/027, cit. en Martínez, *Los papeles*, p. 356.

³⁸⁸ Fernando de Meer: *El Partido Nacionalista Vasco ante la guerra de España (1936-1937)*, Pamplona, EUNSA, 1992, p. 59.

de introductor en los ambientes vaticanos y como maestro de ceremonias³⁸⁹. Manuel Irujo era uno de los comisionados.³⁹⁰

El viaje, que para Santiago Martínez no tenía conexión directa con la convocatoria electoral pero sí “una intencionalidad política”, tuvo dosis de sorpresa para muchos comisionados. Así lo narró Irujo en carta enviada en 1964 al sacerdote Iñaki Azpiazu:

Un día entre los días, recibimos los diputados una carta de E.B.B en la que nos pedía que estuviéramos en Donostia en fecha determinada provistos del traje de etiqueta y de tantas pesetas, en disposición de estar al servicio del partido durante tantos días (...) allí nos enteramos, muy vagamente, de que íbamos a Roma. Fue en ruta donde conocimos algún detalle, no demasiados³⁹¹.

La visita fue retrasada para evitar coincidir con el cardenal arzobispo de Toledo, Isidoro Gomá, “que no nos tiene simpatía”³⁹². Duró seis días y fue, a pesar de los parabienes iniciales, un fracaso³⁹³. José Antonio Agirre quería enmarcar determinadas cuestiones, como la petición de una provincia eclesiástica, desde una óptica estrictamente religiosa, sin prefigurar futuros marcos políticos. Pero, a pesar de las gestiones llevadas a cabo por Alejandro Larrakoetxea ante el secretario del maestro de Cámara de Su Santidad primero y ante Amleto Tondini, minutante en la Sección de Asuntos Ordinarios de la Secretaría de Estado después, la representación vasca no logró audiencia con el Santo Padre, ni tan siquiera reunirse con el cardenal Pacelli³⁹⁴.

Tal y como veremos, las demandas vascas fueron consideradas inadmisibles para el Vaticano, tal y como refleja un documento de la Santa Sede publicado por Alfonso Botti: “los memoriales que éstos [los nacionalistas vascos] presentaron contienen peticiones absolutamente exorbitantes respecto a la competencia de hombres políticos laicos”³⁹⁵. En opinión de Joseba Goñi, la polarización política de España, “en la que estaban en juego realidades tan fundamentales para la Iglesia” estaba detrás de la prudencia política con la que la diplomacia vaticana dio al traste con las pretensiones *jeltzales*³⁹⁶. Santiago Martínez indica que Pizzardo “se esforzó en hacerles comprender

³⁸⁹ Martínez, *Los papeles*, p. 360.

³⁹⁰ AEI, Fondo Irujo (1964), J-6-1ª; Clavería, *Navarra*, p. 881.

³⁹¹ Carta de Irujo a Iñaki Azpiazu (29-2-1964) en AEI, Fondo Irujo (1964), J-6-1A.

³⁹² Robles Muñoz, *La Santa*, p. 209.

³⁹³ Mees et. al., *La política*, p. 245.

³⁹⁴ Meer, *El Partido*, p. 61; Moriones, *Euzkadi*, p. 122.

³⁹⁵ “Nota d’archivio circa la venuta di una commione di baschi” (AAV, Arc. Nunz. Parigi, b. 609. 849, f. 21), cit. en Botti: *Con la Tercera*, ps. 1.841 (E-Book).

³⁹⁶ Goñi Galarraga, *La Guerra*, p. 93.

que la Santa Sede no podía mezclarse en estos asuntos y que lo único que deseaba era que los católicos españoles estuvieran unidos para la defensa de sus ideales”³⁹⁷. Para otros autores, como Fernando de Meer, el gobierno de Portela Valladares pudo haber boicoteado la visita nacionalista vasca. Mora, Encargado de Negocios de España ante la Santa Sede, exponía lo siguiente al Presidente de Gobierno el 25 de enero:

Ayer visité Monseñor Pizzardo y hoy Cardenal Secretario de Estado para prevenirles de intenciones políticas que han traído a Roma grupo once personas nacionalistas vascas de las cuales seis diputados. Monseñor Pizzardo asegura no haber aceptado conversación sobre política nacionalista y Santo Padre y Cardenal Secretario se han negado a recibirles”³⁹⁸.

Tras haber llegado a Roma la noche del 18 de enero y percatarse de que, tal y como establecían los protocolos vaticanos, la delegación no contaba con las recomendaciones del obispo de Bilbao ni las del nuncio apostólico en España, gestión que había sido encomendada al diputado José Horn. Agirre, Basterretxea e Irujo, acompañados de Alejandro Larrakoetxea y, tras haber acudido junto con el resto de sus compañeros a la Basílica de San Pedro, se entrevistaron con el secretario de la Congregación de Negocios Extraordinarios de la Secretaría de Estado, monseñor Pizzardo³⁹⁹.

En dicho encuentro, los comisionados vascos hicieron saber a su interlocutor la importancia que concedían a la reunión con el cardenal Pacelli y su deseo ferviente de ver al Papa y recibir su bendición “y entregarle al mismo tiempo el óbolo de 25.000 pesetas que le traen”⁴⁰⁰. Su interlocutor, en vez de abordar las cuestiones generales que querían plantear los representantes *jeltzales*, les conminó a que el PNV se uniera al Bloque de Derechas en las próximas elecciones. En carta enviada en 1964 al sacerdote Iñaki Azpiazu, Irujo recordaba que, en aquel momento, Pizzardo les indico que “si ustedes no firman su disposición a ingresar en la unión de las derechas (...) ni el Santo Padre ni el Secretario de Estado les recibirán”. Y añadía el líder navarro: “Escribo ‘si ustedes no firman’, porque lo dijo con un papel y un lápiz en la mano, invitando a la materialidad de la firma”⁴⁰¹. Según el testimonio del diputado estellés, “toda la nobleza que José Antonio [Agirre] tenía en el alma y reflejaba en su cuerpo, fue puesta, con emoción verdadera y ostensible al servicio de aquella gestión”:

³⁹⁷ Martínez, *Los papeles*, p. 351.

³⁹⁸ Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores, RE 155, carp. 42, cit. en Meer, *El Partido*, p. 63.

³⁹⁹ Archivo Histórico de Euskadi (AHE), AFIP/1/Caja 21, Carpeta 1, Legajo 349.

⁴⁰⁰ Robles Muñoz, *La Santa*, p. 210.

⁴⁰¹ Carta de Irujo a Iñaki Azpiazu (29-2-1964). AEI, Fondo Irujo (1964), J-6-1A.

Una de las veces, respondiendo a aquella emoción, que estaba en carne viva en Aguirre, Mons. Pizzardo pasándole la mano por la cara, como se acaricia a un chico, le dijo: eso sí, pero eso no es lo que ahora interesa (“eso” era que aquel día habíamos oído misa y comulgado todos, pero ahora de lo que se trata es de que la Iglesia gane las elecciones)”. Yo –continuaba Irujo con su relato– dije a Mons. Pizzardo con cara seria y probablemente agria, bastantes cosas, de esas que no dan lugar a que le pasen a uno la mano por la cara acariciándole; Dice usted –le espeté– que la Iglesia va a ganar las elecciones. El que juega, gana o pierde. ¿Y si en lugar de ganar pierde? ¿Quién es capaz de prever las consecuencias del juego?

Y, realizando un pronóstico sobre el resultado de los comicios, recordó que:

Puesto ante un mapa de España, tracé una línea por la mitad: una horizontal tomando como base Madrid, y dije a Mons. Pizzardo: en España las izquierdas ganarán las elecciones en todas las capitales y en todas las provincias del sur de esta raya, más en Cataluña y Asturias al norte: total dos terceras partes de diputados de la nueva Cámara serán de izquierda (...). Tanto José Antonio como yo, de manera distinta, lleno de unión y cordialidad él, enjuto y seco yo, expusimos nuestra base de esperanza: las izquierdas ganan las elecciones. Nosotros no somos el Frente Popular. Pero contamos con el respeto de sus dirigentes (...). La Iglesia va a pasar difíciles momentos. Nosotros no podemos dar seguridad alguna. Pero sí podremos afirmar que tenemos Gobierno Vasco, instituciones autonómicas y respeto de los demás, y que este respeto lo emplearemos siempre, siempre, en favor de la libertad religiosa y de las asistencias necesarias para que esa libertad sea guardada⁴⁰².

Los representantes *jeltzales* le contestaron que el PNV no quería hacer causa común con ninguno de los extremos españoles en liza, pero certificaron a Pizzardo que “en las cuestiones religiosas siempre había ido unido (el PNV) con las demás derechas”⁴⁰³. En realidad, los argumentos de Pizzardo no podían estar más lejos que los esgrimidos en la pastoral colectiva de los obispos españoles de diciembre de 1931, en la que indicaban:

En el orden estrictamente político, no se debe en manera alguna identificar ni confundir a la Iglesia con ningún partido, ni utilizar el nombre de la religión para patrocinar los partidos políticos, ni subordinar los intereses católicos al previo triunfo del partido respectivo, aunque sea con el pretexto de parecer éste el más apto para la defensa religiosa⁴⁰⁴.

⁴⁰² *Ibidem*.

⁴⁰³ Moriones, *Euzkadi*, p. 126.

⁴⁰⁴ Carta pastoral del episcopado español del 20 de diciembre de 1931, en Muntanyola, *Vidal*, p. 234.

Con todo, no parece que las recomendaciones de Monseñor Pizzardo pudieran considerarse únicamente a título personal. En este sentido, resulta interesante analizar lo expuesto por Vicente Cárcel Ortí, examinando las ideas del cardenal Pacelli en relación con la unión de las fuerzas católicas:

Había traído de Alemania la experiencia de los católicos, políticamente unidos (...) Pacelli pretendía que en España se repitiera la experiencia alemana, lo cual era utópico porque los católicos españoles eran completamente diferentes de los alemanes (...) Pero como en Alemania la unidad política de los católicos monárquicos con los republicanos había evitado la victoria de los comunistas, el nuevo secretario de Estado quería repetir en España el mismo experimento, sin darse cuenta de que era imposible⁴⁰⁵.

Contrastando con el optimismo de Agirre y del propio Larrakoetxea, Irujo y Basterretxea se mostraron pesimistas por el cariz de la entrevista, que no auguraba nada bueno para la resolución del viaje. Comenzaban a temer que “no se va a conseguir la audiencia ni de Pacelli ni del Papa”⁴⁰⁶. Además, el ambiente en Euskadi estaba enrarecido, informativamente hablando, por las tangencialmente opuestas interpretaciones que la prensa de uno y otro signo ideológico realizaban del viaje. El diario católico *La Gaceta del Norte* acusaba a los nacionalistas de organizar la visita para solicitar al Vaticano que el líder católico vizcaíno y dueño del diario José María Urquijo “cesara en la cruzada contrarrevolucionaria que realiza desde *La Gaceta* e indicaba, asimismo, que había datos para pensar que el fascismo italiano consideraba a los comisionados espías abisinios”⁴⁰⁷. Respondiendo a estas acusaciones, *Euzkadi* acusó a *La Gaceta* de actuar desde la mentira y la delación. Por su parte, el republicano *El Liberal* informaba que el verdadero motivo de la visita era la llamada de la propia Santa Sede al PNV a fin de buscar la unión electoral de todas las derechas.

En este viaje Manuel Irujo tuvo un importante protagonismo⁴⁰⁸. Junto con el padre Larrakoetxea, José Eizagirre y Doroteo Ziaurriz, participó el 20 de enero en la entrevista mantenida con el cardenal italiano Vincenzo La Puma, prefecto de la S. Congregación de Religiosos⁴⁰⁹. En dicha reunión, el dirigente *jelkide* transmitió al prefecto la preocupación de la delegación vasca por la persecución a la que los capuchinos navarros sometían al euskera y al nacionalismo. Monseñor La Puma, tras manifestar que la

⁴⁰⁵ Cárcel Ortí, *La persecución*, p. 137.

⁴⁰⁶ Moriones, *Euzkadi*, p. 127.

⁴⁰⁷ *Ibidem*, p. 125.

⁴⁰⁸ De La Granja, “Manuel”, p. 55: “Este viaje (...) había sido apoyado por Irujo desde 1934”.

⁴⁰⁹ Moriones, *Euzkadi*, p. 129.

libertad y la justicia deben ser iguales para todos, se comprometió a analizar con detenimiento el caso.

Un día más tarde, Irujo acudió al Vaticano, junto con Agirre y Basterretxea, para una audiencia con el cardenal Pacelli, organizada por Monseñor Pizzardo. Pero tampoco esta vez pudo materializarse la cita. Según les dijeron, el fallecimiento del Rey de Inglaterra la víspera hacía necesaria la presencia de Pacelli en la Embajada inglesa en Roma⁴¹⁰. El pesimismo de Irujo, salió nuevamente a la luz⁴¹¹. No obstante, tampoco se daba por perdida la posibilidad de audiencia con el cardenal Pacelli y, en aquella esperanza, Irujo, Agirre, Basterretxea y Larrakoetxea se dedicaron a preparar concienzudamente el sumario de la reunión⁴¹².

El día 23 de enero, estos cuatro delegados se reunieron nuevamente con monseñor Pizzardo, en la que iba a ser su última entrevista en el Vaticano. Pizzardo, insistiendo nuevamente en cuestiones políticas, se expresó de la siguiente manera:

Miren señores, desde Madrid nos han comunicado que ustedes, los nacionalistas vascos, son los únicos de derecha que no quieren ir unidos con los demás católicos en las elecciones próximas; y en tales condiciones, cree el Cardenal [Pacelli] que no les puede recibir sin contraer una responsabilidad de conciencia⁴¹³.

Aferrados a la última esperanza, que bien pudiera considerarse empecinamiento, y tras haber obtenido informaciones como las del jesuita padre Guenechea, referentes a que Monseñor Pizzardo pudiera haber actuado a espaldas de Pacelli y del propio Pío XI, la delegación del PNV decidió que Ziaurriz, Agirre, Basterretxea, Landaburu e Irujo se quedaran en Roma para poder materializar, *in extremis*, alguno de los objetivos del viaje⁴¹⁴. Nada de esto pudo hacerse realidad. El Cardenal Rossi, carmelita descalzo como Larrakoetxea, había comunicado a éste que, cuanto hacía Pizzardo, “lo hacía a sabiendas y por orden de Pacelli”. Lo único que se pudo lograr fue la remisión de la carta de los diputados a Pacelli. Irujo, por su parte, había logrado hablar al abad de la

⁴¹⁰ AEI, Fondo Irujo (1952), J-52-9.

⁴¹¹ Según Moriones (*Euzkadi*, p. 123), “dicha jornada terminó con la visita de la Delegación Vasca a la tumba de Rosario Irujo Olo, hermana de Manuel para rezar un responso”. Si tenemos en cuenta las cartas que Manuel Irujo cruzó con el capuchino P. Labiano en 1955, podemos concluir que, o bien aquella visita de 1936 a la tumba de Rosario Irujo no tuvo lugar o que, en aquella ocasión, no pudieron encontrar el nicho (AEI, Fondo Irujo, J-20-2).

⁴¹² AEI, Fondo Irujo (1952), J-52-9.

⁴¹³ Moriones, *Euzkadi*, p. 136; Martínez, *Los papeles*, p. 351-352.

⁴¹⁴ Moriones, *Euzkadi*, p. 151.

Basílica de San Pedro del proyecto de la fundación benedictina de Zumarraga, cuestión esta que no pareció contar con el entusiasmo del interpelado.

A pesar de la petición vaticana de unión con las derechas no solo para aquellos comicios sino con un carácter permanente, los nacionalistas vascos respondieron que en el grupo de las derechas había representantes no católicos y que en el programa del Frente Popular no se contemplaba ni la revolución proletaria ni la persecución religiosa. En consecuencia, rechazaron la propuesta, “sin entrar ni siquiera en discusión” y acudieron en solitario a las urnas con el lema “Por la Civilización Cristiana, la Libertad de la Patria y la Justicia Social”. Este lema les permitía situarse en una posición de centralidad entre las izquierdas y las derechas⁴¹⁵.

Tal como señaló el propio Irujo, la tesis del PNV era la aplicación de máxima evangélica “A Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César”⁴¹⁶. Tal posición era coherente con los planteamientos ya totalmente democráticos del PNV, en el sentido de postular por una total separación entre Iglesia y Estado, posición que se traducía en la “nula intervención de los poderes civiles en los oficios y cosas propias de la Iglesia” y en la “nula intervención de las personas eclesiásticas en los poderes del Estado” Además, entroncaba con la tesis expuesta por León XIII en su encíclica *Inmortale Dei* de 1885 sobre la constitución cristiana del Estado:

Líbrenos Dios de tomar parte en política, que desgraciadamente suele ser semillero de discordias e incentivo de pasiones. La Santa Iglesia de Dios, atenta siempre a su divina misión, deja a los hombres que discutan los problemas de política, y que con más o menos luz, con más o menos acierto anden en busca de soluciones para los asuntos de orden temporal y terreno, que son el campo de actuación de la sociedad⁴¹⁷.

Tras finalizar las infructuosas visitas, y antes de iniciar el viaje de vuelta, se produjo una distribución de gestiones entre los integrantes de la comisión:

Uno fue a ver al Papa Negro [el superior de la Compañía de Jesús] para contarle lo sucedido, cosa que, los entendidos –yo no estaba entre ellos– reputaban interesante. Yo me metí en mi cuarto y me puse a redactar (...) todo lo ocurrido, porque estimé la

⁴¹⁵ De la Granja, *Nacionalismo*, p. 582; Francisco Rodríguez de Coro: *Nacionalismo Vasco y Frente Popular*, Vitoria-Gasteiz, Gobierno Vasco, 1986, p. 14..

⁴¹⁶ Irujo, *La Guerra*, p. 55; AEI, Fondo Irujo (1938), J-23-4. Mees, *Nacionalismo*, p. 1299. Esta misma frase había sido utilizada por el minoritario y efímero Partido Nacionalista Republicano “en su ofensiva propagandística contra los peneuvistas” por su subordinación “de la política nacional a intereses clericales” (*Azkatasuna* 1/5-2-1911).

⁴¹⁷ Muntanyola, *Vidal*, p. 118.

trascendencia de aquello y así lo estimaron también los demás. Los demás se fueron a visitar las catacumbas.

Aquel informe del viaje redactado por Manuel Irujo, aprobado por José Antonio Agirre “no recuerdo si lo vieron los demás”, fue entregado “sin sacar copia” al presidente del EBB Doroteo Ziaurriz, “para que el Partido pudiera utilizarlo a discreción”⁴¹⁸.

No obstante, a fin de evitar que la juventud *jeltzale* se escorase hacia la izquierda, los dirigentes nacionalistas vascos ocultaron a la opinión pública el desaire, afirmando que “la comisión ha sido objeto de distinción excepcional en el Vaticano”⁴¹⁹. En esta misma línea de ocultación, Alberto Onaindia escribió a José Antonio Agirre recomendando reserva absoluta:

Sin permitir que lleguen las noticias a conocimiento del pueblo, que se escandalizaría y con razón. Es indudable que llevado en silencio tiene que venir con el tiempo, y a no tardar mucho, una justa reparación a tantas desatenciones del Monseñor de Secretaría. Este año de 1936 es año de visita ad limina para los obispos españoles, y con ese motivo pasarán por allí el de Oviedo, el Cardenal de Tarragona etc. Creo que una vez pasadas las circunstancias de estos días electorales convendría poner en conocimiento de estos señores, por ejemplo, todo lo sucedido. Ellos podrán hacer mucho a favor de la causa. Lo interesante ahora es guardar la absoluta reserva, y no puede Dios permitir fracase una causa en la que se ha procedido con esa lateza [sic] de miras⁴²⁰.

El periódico donostiarra *El Día* (de ideología nacionalista vasca) justificó la falta de entrevista de la comisión del PNV con el Papa, por “haberse hallado suspendidas toda clase de audiencias públicas y privadas, de las que ni una sola tuvo lugar durante nuestra permanencia en Roma, circunstancia que nos obligó a solicitar ese altísimo honor”⁴²¹. Como señala Goñi, la delegación vasca, para tratar de cubrir el fracaso de las gestiones, informó de que habían sido invitados a la misa de aniversario de la muerte de Benedicto XV en la Capilla Sixtina, que contó con la presencia de Pío XI⁴²². Todo ello no impidió

⁴¹⁸ AEI, Fondo Irujo (1964), J-6-1A: “Después he oído a Juan Ajuriaguerra que...se perdió [el informe]. Claro que eso, como la mayor parte de las cosas que he oído de ese jaez a Juanito Ajuriaguerra, no le he creído nunca, aunque admita la posibilidad del evento. ¡Tantas cosas se han perdido!”. Carta de Irujo a Iñaki Azpiazu (29-2-1964).

⁴¹⁹ Mees et. al., *La política*, p. 245.

⁴²⁰ Meer, *El Partido*, p. 64; Altabella, *El catolicismo*, p. 31.

⁴²¹ Moriones, *Euzkadi*, p. 157.

⁴²² Goñi Galarraga, *La Guerra*, p. 94.

que, en la campaña electoral de febrero de 1936 Indalecio Prieto acusara falsamente al PNV de contar con la bendición papal⁴²³.

En el mitin de esta campaña, celebrado en el Frontón Euskalduna de Bilbao el 12 de enero de 1936, donde intervinieron también como oradores José Antonio Agirre, José Horn y Telesforo Monzón, Manuel Irujo resaltó –en clara crítica a las derechas y mostrando la vinculación del PNV con la II República– que solamente los diputados vascos habían acudido al acto de imposición del birrete cardenalicio a monseñor Tedeschini⁴²⁴.

Asimismo, siguiendo la doctrina social de la Iglesia y subrayando su defensa de la identidad nacional, Irujo se refirió a que “los candidatos nacionalistas no son de clase, sino que expresan los puntos de vista de la nación vasca”⁴²⁵. No obstante, la campaña desarrollada por los nacionalistas vascos en Navarra tuvo como mensaje-fuerza el de la religiosidad, remarcando su carácter confesional (de verdadero catolicismo) en oposición a la actitud de las derechas navarras que habían buscado “una alianza con sectores ligados a la masonería” (en referencia al Partido Republicano Radical)⁴²⁶. Este mensaje confesional también se aplicó en los demás territorios vascos, presentándose el PNV como fuerza antimarxista y antirrevolucionaria. Así se expresaba por aquellas fechas Engracio Aranzadi (*Kizkitza*):

Su fuerza, sin par en el país, debe obligar a los demás ciudadanos que se precien der su fe religiosa a apoyar en la contienda presente a la organización más fuerte antimarxista (...); si hay un sentido verdaderamente antirrevolucionario en Euzkadi, éste se halla en el Partido Nacionalista Vasco (...); en Bizkaya, como en Euzkadi entera, el único enemigo eficiente del izquierdismo es el Partido Nacionalista Vasco.

El nacionalismo vasco centró su argumentario electoral en los logros alcanzados por sus diputados y dirigentes en materia social y de derechos religiosos durante el segundo bienio. Buena muestra de ello es el artículo esquemático publicado el 11 de febrero de 1936 por el diario *Euzkadi* en el que se ensalzaban, entre otras cuestiones, la defensa de

⁴²³ “El nacionalismo concedió siempre absoluta preferencia, sobre sus ideales políticos, sobre sus amores a las libertades vascas, a su etiqueta vaticanista, a su sello clerical (...) se obstinó en crear aquí una especie de Estado pontificio”. Discurso de Prieto en el Frontón Astelena de Eibar, 28-2-1936, cit. en Juan Pablo Fusi y Francisco Rodríguez de Coro: “El Estatuto vasco de la república fue Indalecio Prieto”, *Sancho el Sabio: Revista de Cultura e Investigación Vasca*, nº 1, 1991, p. 41.

⁴²⁴ Irujo, *Un vasco*, p. 70: “imposición de birrete cardenalicio que, por delegación de Su Santidad le fue hecha por el presidente de la República don Niceto Alcalá Zamora”.

⁴²⁵ Tusell, *Historia de la Democracia*, vol. II, p. 105.

⁴²⁶ Chueca, *El nacionalismo*, pp. 332-333.

la religión en Cortes, el apoyo a las escuelas cristianas y vascas, el auxilio a los pescadores en sus infortunios, el impulso a la sindicación socialcristiana, la creación de cajas de ahorro, la asistencia a enfermos y parados o la Proposición de Ley en Madrid sobre la enseñanza del catecismo en las escuelas⁴²⁷.

En estas elecciones, donde los nacionalistas vascos denunciaron las malas artes de los sectores monárquicos, el Bloque de Derechas obtuvo una victoria aplastante en Navarra, llevándose todas las actas parlamentarias, tal y como ya había hecho en 1933. En Álava también triunfó la Comunión Tradicionalista y en la circunscripción de Bilbao el Frente Popular, mientras en Bizkaia-provincia y en Gipuzkoa la victoria correspondió al PNV⁴²⁸. Manuel Irujo, candidato por Navarra y Gipuzkoa, obtuvo acta por este último territorio. En el conjunto de España, la victoria fue para el Frente Popular. En carta enviada a José Agerre, Presidente del NBB, sólo siete días después de los comicios, Irujo volvía a mostrar su malestar por la actitud coactiva desarrollada por algunos sacerdotes en el Viejo Reino, que llegaron a acusarle de “izquierdista” y “masón”, con afirmaciones del siguiente tenor:

El que no vota al Bloque se condena, está excomulgado, no es un buen católico, deja de ser hijo de la Iglesia, el Bloque es la única candidatura católica de derechas, las restantes son de izquierdas, lo mismo da votar al nacionalista que al comunista⁴²⁹.

Según la legislación electoral de la época, en algunas circunscripciones (Álava, Bizkaia-provincia y Gipuzkoa) fue necesaria una segunda vuelta. Para salir al paso de las críticas sobre insolidaridad confesional vertidas por las derechas, los nacionalistas vascos solicitaron del obispado de Vitoria un pronunciamiento sobre la catolicidad de su formación política. La respuesta del obispo del 23 de febrero no dejó lugar a duda: “[el Sr. Obispo] considera al PNV tan católico como el bloque de derechas siendo, por tanto, lícito votar a cualquiera de estos partidos”. Días más tarde, una carta firmada por el vicario general de la diócesis de Vitoria, Jaime Verástegui, cerraba la controversia: “El

⁴²⁷ *Euzkadi*, 11-2-1936.

⁴²⁸ De la Granja, *Nacionalismo*, pp. 588-606.

⁴²⁹ Carta de Irujo a Aguerre, 23-2-1936, cit. en De la Granja, *El siglo*, p. 277. En otras circunscripciones, las derechas también se quejaban de que los sacerdotes nacionalistas decían que votar al Bloque de Derechas era apoyar a la izquierda, puesto que suponía restar votos a la candidatura católica con más opciones. No obstante, sus proclamas eran menos tremendistas. El problema de fondo era la intervención política del clero, sin respetar la libertad de los laicos. De ahí que el Obispado recalcará que el clero no debía intervenir en política, aunque esas reconveniones normalmente no fueran escuchadas. De Pablo, Goñi y López de Maturana, *La Diócesis*, pp. 327-328.

PNV no ha incurrido en rebeldía a las normas de la iglesia (...) es indiferente desde el punto de vista católico votar a cualquiera de las candidaturas católicas en lucha”⁴³⁰.

Tras los comicios, el PNV volvió a reiterar su firme compromiso con la justicia social, indicando que “no les asustan a los cristianos, no nos asustan a nosotros los avances sociales”. Al mismo tiempo, trataba de marcar terreno propio en aquel panorama político tan polarizado y tenso: “No fuimos derechas cuando ellas triunfaron. No seremos izquierdas, cuando las izquierdas triunfan”⁴³¹.

En aquellos duros momentos de la primavera de 1936, que desembocaron en el verano en una sublevación militar y en una contienda bélica, se dio, en palabras de Stanley G. Payne, “un persistente acoso hacia las actividades religiosas”⁴³². En la polarización en que se encontró la República en estos meses, el PNV se situaba en una posición centrista, de equidistancia radical con cualquier tipo de extremismo, en una vía cada vez más democristiana, que otorgaba gran preponderancia a la cuestión social. En esta evolución, liderada por una nueva generación de líderes entre los que se incluía Manuel Irujo Olo, el PNV, tal como señala Javier Tusell, “estaba ya muy cerca de la democracia-cristiana y su evolución se completó rápidamente en años venideros”⁴³³. Para García-Sanz y Fernando Mikelarena, el PNV dejaba atrás el teocratismo y los sentimientos antiliberales, adoptando “un marchamo democrático, del que había carecido en sus primeros años de existencia”⁴³⁴. En opinión de Juan Pablo Fusi, el PNV era ya un partido democristiano y moderado, “que aspiraba a crear una sociedad vasca igualitaria y dinámica sobre la base de una comunidad étnica, cultural y cristiana entre las distintas clases sociales vascas”⁴³⁵. Para Santiago de Pablo, a lo largo de los años republicanos el partido fue evolucionado “poco a poco hasta la aceptación de la democracia liberal, integrándose en las corrientes social-cristianas”⁴³⁶. Coincidiendo con esta última idea, José Luis de la Granja afirma que el PNV de la Segunda República:

⁴³⁰ Goñi Galarraga, *La Guerra*, p. 100.

⁴³¹ Tusell, *Historia de la Democracia*, vol. II, p. 106. *Euzkadi*, 18-2-1936.

⁴³² Payne: *El colapso*, p. 345. Véase Fernando del Rey: *Palabras como puños: la intransigencia política en la Segunda República española*, Madrid, Tecnos, 2011; Eduardo González Calleja: *Cifras cruentas: las víctimas mortales de la violencia sociopolítica en la Segunda República española (1931-1936)*, Granada, Comares, 2015.

⁴³³ Tusell, *Historia de la Democracia*, vol. II, p. 115.

⁴³⁴ García-Sanz y Mikelarena, *Españolismo*, p. 118.

⁴³⁵ Fusi, *Política*, p. 15.

⁴³⁶ Santiago de Pablo: “Entre el recelo y la fascinación: el nacionalismo vasco y la independencia de Argelia”, en Eloy Martín y Josep Pich (eds.): *La Guerra de Independencia de Argelia y sus repercusiones en España*, Barcelona, Bellaterra, 2018, p. 175.

Fue un conglomerado ideológico en el que coexistieron rasgos aranistas tradicionales y antiliberales con otros más modernos y democráticos, por lo que su democristianismo en la República fue sólo el punto de partida de una evolución ideológica que no se consumó hasta los años de su exilio durante el franquismo⁴³⁷.

Tal y como se ha ido viendo a lo largo de este capítulo, Manuel Irujo había sido la punta de lanza de esa renovación que llevó al PNV desde el integrismo aranista a la democracia cristiana. Si observamos algunas de sus manifestaciones del verano de 1931, puede verse que él también había evolucionado, aunque lo hizo siempre por delante que casi todos sus compañeros de partido. Los trágicos acontecimientos que comenzaron el 18 de julio de 1936 confirmaron que en esta fecha Irujo tenía ya las ideas muy claras.

⁴³⁷ Granja, *Nacionalismo*, p. 303.

3. LA GUERRA CIVIL

3.1. Irujo ante la sublevación: por la República y los derechos humanos

El 31 de marzo de 1936, parafraseando el título de la novela de Erich María Remarque, Manuel Irujo escribió un artículo titulado “Sin novedad en el frente”, en el que mostraba su estupefacción por la violencia (también antirreligiosa) que se vivía en España:

Que, en Madrid, Extremadura, Andalucía, Levante, se queman iglesias, conventos, fábricas (...); que se hace salir desnudas a las religiosas y se las somete al trato que no se da a las mujeres profesionales (...) que se asesina a la Guardia Civil (...) ¿Es esto tolerable? El estallido se masca. Lo exige el ambiente. Y no tardando⁴³⁸.

Como muchos otros protagonistas, Irujo era muy pesimista con respecto a la situación política y veía acercarse una tragedia. Además, tenía datos sobre la sublevación que se estaba preparando. Tras su última visita a Estella, puso en conocimiento del gobernador civil de Navarra las informaciones remitidas por el alcalde, Fortunato Agirre (PNV). Este le había informado de que en el monasterio de Irache se escondían armas para los requetés -que llevan tiempo preparando un levantamiento contra la República- y que el general Mola se estaba reuniendo con personalidades fascistas⁴³⁹. Sin embargo, esta comunicación no surtió efecto; el ministro de Gobernación, Santiago Casares Quiroga, ordenó la retirada de la guardia preventiva en Irache, afirmando que “no hay dudas sobre Mola”⁴⁴⁰.

El 17 de julio de 1936, tras acudir a Tolosa (Gipuzkoa) a una reunión de la fábrica papelerera de la que era consejero, Irujo recibió, la noticia de la sublevación del Ejército en el norte de África⁴⁴¹. Trasladado a San Sebastián, al día siguiente decidió, en

⁴³⁸ *El Día*, 31-3-1936, cit. en José Andrés-Gallego y Antón M. Pazos: *Archivo Gomá. Documentos de la Guerra Civil*, Madrid, CSIC, 2001-2006, vol. 1, pp. 168-169. Sobre los antecedentes de la contienda, véase Santos Juliá: “Antecedentes políticos: la primavera de 1936”, en Edward Malefakis (coord.): *La Guerra Civil española*, Madrid, Taurus, 2006, pp. 45-70.

⁴³⁹ Irujo, *La Guerra*, p. 62. Véase Ángel Belzunegui, Josep Sánchez Cervelló y Alberto Reig (coords.): *Esglesia i franquisme. De la col·laboració amb el franquisme al seu combat*, Tarragona, URV Publicacions, 2017, p. 284; De Meer, *El Partido*, p. 22; Paul Preston (ed.): *La República asediada. Hostilidad internacional y conflictos internos durante la Guerra Civil*, Barcelona, Península, 1999, p. 250.

⁴⁴⁰ Juan Iturralde: *La guerra de Franco. Los vascos y la Iglesia*, Donostia-San Sebastián, Publicaciones del Clero Vasco, 1978, p. 56.

⁴⁴¹ AEL, Fondo Irujo (1979), J-19-2; Ugalde, *Manuel*, pp. 9 y 190. AGN-DFN, Caja 119642. Manuel Irujo poseía 96 acciones de la Papelería “San José” S.A. de Belauntza-Tolosa. Tras la sublevación, se procedió a abrir un expediente sancionador (nº 20-202) instruido por la Comisión Provincial de Incautación de Bienes de Guipúzcoa. Con fecha 11 de septiembre de 1937, el General Jefe de la 6ª Región Militar (con

compañía del también diputado nacionalista José María Lasarte, comunicar inmediatamente a través de Unión Radio, el apoyo *jeltzale* a la legitimidad republicana: “Nosotros, como demócratas tomamos partido junto a la encarnación legítima de la soberanía popular representada en la República”⁴⁴². Tal y como señalan Anasagasti y San Sebastián, la de Irujo y Lasarte fue la primera nota pública prorrepblicana en Gipuzkoa, incluso “adelantándose (...) a los pronunciamientos que siguieron de partidos y sindicatos de izquierda”⁴⁴³. Según Irujo, esta rápida declaración del 18 de julio sirvió también para que “la guarnición de Donostia demorara la proclamación del Estado de Guerra”⁴⁴⁴.

Sin embargo, no todos los dirigentes del PNV tenían tan clara su actitud ante la sublevación, cuyo alcance concreto no se conocía, como Irujo y Lasarte. De hecho, el EBB en pleno se reunió esa misma tarde en San Sebastián y decidió desautorizar la declaración de los dos diputados y declararse neutral ante el golpe, posiblemente pensando que iba a fracasar de inmediato. Pero por la noche se vio que esa neutralidad era imposible y se hizo pública la posición oficial del PNV en el diario *Euzkadi* a favor de la República:

Planteadas la lucha entre la ciudadanía y el fascismo, entre la República y la Monarquía, sus principios le llevan indudablemente a caer del lado de la ciudadanía y de la República en consonancia con el régimen demócrata y republicano que fue privativo de nuestro pueblo en sus siglos de libertad⁴⁴⁵.

En una situación muy compleja, con Bizkaia y Gipuzkoa en el lado republicano, y Navarra y la mayor parte de Álava en zona sublevada, no todos los miembros del PNV estaban de acuerdo con la decisión oficial del partido⁴⁴⁶. De hecho, la posición

sede en Burgos) firmó in decreto haciendo a Irujo “responsable de los daños a que se refiere el artículo 6º del Decreto-Ley de 10 de enero de 1937, fijando la cuantía de la responsabilidad en VEINTE MILLONES DE PESETAS”.

⁴⁴² De Pablo y Mees, *El péndulo*, p. 170. Pedro Barruso “Manuel de Irujo y la Guerra Civil en Guipúzcoa en el verano de 1936”, *Vasconia*, nº 32 (2002), pp. 65-66: “llega [a San Sebastián] por la carretera de Zarauz sin problemas pese a un presunto intento de atentado que debía llevar a cabo un requeté”.

⁴⁴³ Iñaki Anasagasti y Koldo San Sebastián: *El otro pacto de Santoña*, Madrid, Catarata, 2017, p. 17.

⁴⁴⁴ AEI, Fondo Irujo (1938), J-24-5.

⁴⁴⁵ Aunque la decisión la tomó el Bizkai Buru Batzar en Bilbao, desde San Sebastián hubo esa noche muchas “llamadas telefónicas, casi todas a cargo de Manuel Irujo” (Mariano Estornés: “Lasarte Arana, José María”, Auñamendi Eusko Entziklopedia (http://www.euskomedia.org/aunamendi/87008_5-4-2017). Véase De Meer, *El Partido*; José Luis de la Granja: “El nacionalismo vasco ante la Guerra Civil”, en Carmelo Garitaonandía y José Luis de la Granja (eds.): *La Guerra Civil en el País Vasco: 50 años después*, Bilbao, UPV/EHU, 1987, pp. 61-62; Iñaki Azpiazu: *7 meses y 7 días en la España de Franco. El caso de los católicos vascos*, Caracas, Gudari, 1964.

⁴⁴⁶ Barruso, “Manuel”, p. 69: “el 20 de julio tuvieron lugar dos reuniones del GBB en las que se puso de manifiesto la existencia de opiniones favorables a posicionarse junto a los militares”.

prorrepblicana de Irujo no fue respaldada por el NBB –la ejecutiva navarra *jeltzale*–, que emitió el 20 de julio un comunicado explicando que el PNV de Navarra, “dada su ideología fervientemente católica y fuerista, no se ha unido ni se une al Gobierno en la lucha actual, declinando en sus autores toda responsabilidad que se derive, de la declaración de adhesión al Gobierno aparecida en la prensa, sobre la que podemos asegurar, no ha sido tomada por la autoridad suprema del Partido”⁴⁴⁷. A la vez, comenzaba una dura represión en Navarra contra los sectores opuestos a la sublevación, que alcanzó también a la familia Irujo⁴⁴⁸.

Aunque el golpe de Estado militar no tenía inicialmente nada que ver con la defensa de la religión, sí fue determinante “en la decisión insurreccional del carlismo vasconavarro”⁴⁴⁹. La unión entre catolicismo y conservadurismo en España y el hecho de que, nada más fracasar el golpe, comenzara una cruentísima persecución anticlerical, hizo que la cuestión religiosa se situara en el centro de la tragedia. Para el PNV, tal y como señala Leyre Arrieta, fue una decisión arriesgada, ya que “la disyuntiva bando republicano-bando nacional les había situado ante un verdadero dilema moral”, especialmente cuando se vio que “la jerarquía eclesiástica había dado su apoyo al nuevo orden”⁴⁵⁰. El Frente Popular estaba a punto de conceder por fin la autonomía a Euskadi, pero el PNV estaba ideológicamente lejos de algunos de sus aliados. De ahí que hubiera actitudes diversas a nivel personal dentro del partido y que durante el verano de 1936 la actitud *jeltzale* fuera de apoyo al bando republicano, pero sin mucho entusiasmo y sin implicarse directamente en la lucha.

En esta disyuntiva, Irujo fue el líder *jeltzale* más favorable a apoyar a la República y oponerse al golpe. Mientras en otros católicos pesaban más otros aspectos (el miedo al comunismo y la revolución, etc.), Irujo seguía la doctrina papal de respeto cristiano al poder constituido, recogida en la encíclica *Au Milieu de León XIII* de febrero de 1892.

⁴⁴⁷ *Diario de Navarra*, 23-7-1936, cit. en De Meer, “La Guerra”, p. 203; De la Granja, *El siglo*, p. 223: “Por compartir la defensa de la religión o el rechazo a la revolución, varios miembros de la familia Aranzadi (parientes de los Irujo) y el dirigente nacionalista navarro Ramón Goñi se alistaron al Requeté”.

⁴⁴⁸ García-Sanz, *El exilio*, p. 101; Jackson, *La República*, p. 250; Stanley G. Payne, *Los militares y la política en la España contemporánea*, Madrid, Ibérica de Ediciones y Publicaciones, 1986, p. 357; VV. AA.: *Navarra 1936: de la esperanza al terror*, Tafalla, Altaffaylla, 2018. Más tarde, Irujo hizo gestiones, encomendadas al *jeltzale* navarro Miguel José Garmendia, para lograr el canje de sus familiares. Archivo Histórico del Nacionalismo (AHNV), K-13, C-1). Las gestiones no fructificaron debido al asesinato en San Sebastián, por milicias anarquistas, del dirigente tradicionalista Víctor Pradera y su hijo.

⁴⁴⁹ De Pablo, Goñi y López de Maturana, *La Diócesis*, p. 341.

⁴⁵⁰ Leyre Arrieta: *Estudio introductorio y edición de La causa del Pueblo Vasco de F.J. Landaburu*, Bilbao, UPV/EHU, 2017, p. 57.

Tal y como remarca Leyre Arrieta, esta decisión se explica por la ligazón con “la democracia cristiana y el catolicismo moderado europeo”⁴⁵¹.

Las cosas tampoco debieron ser fáciles para Irujo, con la mayor parte de su familia en la zona controlada por los sublevados y tratando de mediar en el ambiente revolucionario que se creó en San Sebastián en el verano de 1936. En medio de un ambiente turbulento y revolucionario, con las calles controladas por milicias comunistas y anarquistas que crearon sus propias prisiones y procedieron a la aplicación de una política arbitraria de registros y detenciones, Irujo y sus otros compañeros diputados se hicieron cargo del control del Gobierno Civil⁴⁵².

En los primeros momentos de la sublevación, las tropas del Cuartel Militar de Loyola (San Sebastián), bajo el mando del coronel Carrasco, permanecieron expectantes y en actitud cautelosa. Al cabo de unos días, la guarnición se unió a la sublevación, lo que provocó un enfrentamiento armado en las calles donostiaras con milicianos izquierdistas⁴⁵³. Incapaces de controlar la situación, mientras esperaban refuerzos desde Navarra, los sublevados se replegaron nuevamente a los cuarteles. Tras varias negociaciones, los diputados vascos, con Irujo a la cabeza, cerraron el 28 de julio un acuerdo con el teniente coronel Vallespín, la segunda autoridad militar de la plaza. El acuerdo suponía la total rendición de los sublevados, con la única condición de garantizar la vida de los detenidos hasta ser juzgados por un consejo de guerra⁴⁵⁴.

El entonces diputado por Gipuzkoa y futuro ministro de Justicia, el republicano Mariano Ansó, reflejó así la acción de Irujo en ese escenario: “su intervención personal, hábil y enérgica logro la rendición de los cuarteles”⁴⁵⁵. Lo mismo opina Manuel Tuñón de Lara:

⁴⁵¹ Leyre Arrieta: “El nacionalismo vasco y Jacques Maritain (1936-1945)”, *Ayer*, nº 113, 2019, pp. 195-196.

⁴⁵² Para el contexto de esta etapa es fundamental el libro de Pedro Barruso: *Verano y revolución: la guerra civil en Gipuzkoa (julio-septiembre de 1936)*, Donostia-San Sebastián, R&B, 1996. Véase también Carlos Blasco Olaetxea: *Diálogos de guerra, Euskadi 1936*, Donostia-San Sebastián, Gráficas Izarra, 1983, p. 14; Goñi Galarraga, *La Guerra*, p. 21; Eugenio Ibarzabal: *Juan Ajuriagerra, el hermano mayor*, Donostia-San Sebastián, Erein, 2019, pp. 34-35; Irujo, *La Guerra*, p. 67.

⁴⁵³ Luis María Jiménez de Aberásturi y Juan Carlos Jiménez de Aberásturi: *La Guerra en Euskadi*, Madrid, Plaza y Janés, 1978, p. 132; Pedro Basaldua: *Euskadi, la guerra antes del Estatuto*, Oñati, IVAP, 2017 (1ª ed. 1978), p. 33.

⁴⁵⁴ Irujo, *La Guerra*, p. 96. AGN-DFN, Caja 119642. En un informe de la Delegación Nacional de Información e Investigación de F.E.T y de las J.O.N.S fechado en Zaragoza (4-11-1939) se dice textualmente de Irujo: “Intervino en la rendición de los Cuarteles de Loyola, tomando posesión de ellos en unión del Comandante de Estado Mayor rojo Garmendia y Jesús Larrañaga, Presidente del Comisario de Guerra”. En otro informe de la Delegación del Estado para la Recuperación de Documentos, fechado en Salamanca (10-12-1939) se certificaba que Manuel Irujo “no tiene antecedentes masónicos”.

⁴⁵⁵ Víctor Manuel Arbeloa: “De la Comisión Gestora a la Diputación Foral de Navarra (1931-1935)”, *Príncipe de Viana*, nº 260, 2014, p. 595.

Hay los que no vacilan, como es Irujo, el primero. No sólo no vacila, sino que Irujo es un hombre clave cara a toda Euskadi, y en Donostia salva la situación. En fin, es un hombre fundamental, y con él la serie de personas que podríamos llamar más avanzadas del nacionalismo⁴⁵⁶.

Horas después, una delegación institucional, de la que Irujo era miembro, tomó posesión de los cuarteles y organizó el traslado de los detenidos (66 militares) al edificio del Palacio de la Diputación. Para Irujo, la prioridad pasaba por velar por los derechos de los detenidos, trasladados después a la cárcel de Ondarreta, cuya conducta debía ser juzgada por los tribunales. Para lograrlo, Irujo tuvo que pasar momentos complicados. Cuando el coronel Carrasco, acompañado de milicianos armados, estaba siendo conducido al exterior del edificio para ser *paseado*, Irujo se encaró con el grupo de milicianos y consiguió reintegrar al militar a su celda. En aquella violenta discusión “hubo un momento en el que yo tuve apoyada una ametralladora en el vientre durante varios segundos, mientras con gesto de extrema emoción en sus facciones cruzaba su mirada con la mía mantenida, el mismo que acariciaba el gatillo con el índice de la mano derecha⁴⁵⁷.

Pese a los esfuerzos del diputado *jeltzale* y de otros cargos del Frente Popular, muchos de los militares, junto a otros presos derechistas y algún religioso, fueron asesinados durante los traslados o en los asaltos a la cárcel de Ondarreta. Ello provocó la dimisión del comisario de Orden Público de la recién creada Junta de Defensa de Gipuzkoa, el *jelkide* Telésforo Monzón y Ortiz de Urruela⁴⁵⁸. La extrema gravedad de los acontecimientos determinó la publicación de una nota condenatoria conjunta por parte del GBB (ejecutiva de Gipuzkoa) del PNV y de la Confederación Regional de Gipuzkoa del sindicato STV, en los siguientes términos:

El PNV y STV se sumaron al movimiento en defensa del régimen constituido, no porque esto significase la satisfacción política de nuestra ideología, sino porque somos enemigos de la guerra, de la violencia, del fascismo, de la dictadura y de los

⁴⁵⁶ Ugalde, *Manuel*, p. 53. Sobre la biografía de Irujo en este periodo, véase Pedro Barruso: “Manuel de Irujo y la Guerra Civil en Guipúzcoa en el verano de 1936”, *Vasconia*, nº 32, 2002, pp. 63-74.

⁴⁵⁷ Irujo, *La Guerra*, p. 113; Basaldua, *Euzkadi*, p. 37; Julián Zugazagoitia, *Guerra y vicisitudes de los españoles*, Barcelona, Tusquets Editores, 2001, p.122.

⁴⁵⁸ AEI, Fondo Irujo (1936), J-23-3; Mikel Aizpuru (dir.): *El otoño de 1936 en Guipúzcoa. Los fusilamientos de Hernani*, Irún, Alberdania, 2007, p. 72; Iñurategui, *Al servicio*, p. 67; Irujo, *La Guerra*, p. 118; Pedro Barruso: “La política de justicia de la Junta de Defensa de Guipúzcoa”, *Sancho el Sabio*, nº 6, 1996, p. 164; id.: “De los Tribunales Populares a las comisiones depuradora. Violencia y represión en Guipúzcoa durante la Guerra Civil y el primer franquismo (1936-1945)”, *Pasado y Memoria*, nº 4, 2005, pp. 50-54.

pronunciamientos militares (...) no podemos admitir la actuación de bandas de asesinos que (...) realizan crímenes que avergüenzan a toda conciencia honrada (...); hemos hecho todo cuanto hemos podido para evitarlos. Estamos tan lejos de esos procedimientos, como de los que los “requetés” carlistas han empleado matando mujeres y niños indefensos⁴⁵⁹.

Los pronunciamientos institucionales y políticos en contra de esos métodos expeditivos lograron frenar, en parte, los fusilamientos indiscriminados de presos. Sin embargo, estaba pendiente el juicio contra los militares sublevados que no habían sido asesinados. Seis de ellos fueron condenados a muerte. Irujo, basándose en los acuerdos alcanzados durante la rendición de los cuarteles y en que el consejo de guerra no se había constituido con arreglo a la legalidad, formuló en nombre de todos los diputados una petición de indulto, que no fue atendida: los seis condenados fueron fusilados en 14 de agosto⁴⁶⁰.

Tras un bombardeo naval a la capital guipuzcoana a mediados de agosto, la situación se volvió a repetir, abriéndose juicio sumarísimo contra varios militares de los cuarteles de Loyola. Junto al socialista Miguel Amilibia, Irujo intentó de nuevo mediar para evitar estos fusilamientos, incluyendo el del “Comandante Erze, gran republicano, al que yo conocía bien desde la niñez”⁴⁶¹. Pero todo fue en vano:

Se produjo una escena violentísima. Había llegado la hora de la ejecución. Yo exigía que previamente fuera resuelta nuestra demanda de indulto (...) El jefe del piquete que debía proceder a cumplir la sentencia, se presentó asimismo en la Diputación, manteniendo la necesidad absoluta de ejecutar a los condenados, pues de otro modo, el pueblo tomaría la justicia por su mano...Suspendida la ejecución, se hizo buscar al Comandante Militar de la Plaza (...) éste estuvo indeciso durante mucho tiempo. Al fin (...) ordenó la ejecución⁴⁶².

Años más tarde, Irujo recordaría aquel terrible verano de 1936 en Gipuzkoa, donde se produjo una situación revolucionaria que escapó al control de las autoridades: “Han transcurrido muchos años y todavía recuerdo los fracasos sufridos con dolor y vergüenza”. En conversación con Arantzazu Amezaga añadiría: “Soy cristiano,

⁴⁵⁹ *Frente Popular*, 2-8-1936, cit. en Barruso, “Manuel”, p. 70. El autor califica este documento de “hecho lo único en la España republicana”.

⁴⁶⁰ Pedro Barruso, “De los Tribunales”, p. 52; Ugalde, *Manuel*, pp. 57-58.

⁴⁶¹ Irujo, *La Guerra*, p. 145.

⁴⁶² Testimonio de Irujo en CDMH, Barcelona, 894, cit. en Barruso, “La política”, p. 162.

demócrata y vasco. Mi gestión respondió a esos dictados. Soy enemigo de la pena de muerte (...). Una vida humana es el tesoro más grande (...). Salvé las que pude”⁴⁶³.

Frente al caos de Gipuzkoa, donde en un breve lapso de tiempo se sucedieron varios *jeltzales* en la Comisaría de Orden Público de la Junta de Defensa, en Bizkaia el Gobierno había logrado mantener el control de la situación. Por ello, a primeros de septiembre Irujo propuso enviar a los presos a Bilbao “como único medio de garantía para evitar así la repetición de aquellos hechos sangrientos que se habían producido en el asalto a las cárceles”⁴⁶⁴.

Durante el verano de 1936, la actitud del PNV ante la sublevación se vio sometida a una prueba de fuego a raíz de la pastoral *Non Licet* (“No es lícito”), hecha pública por los obispos de Vitoria y Pamplona (Mateo Múgica y Marcelino Olaechea) el 6 de agosto de 1936. En ella, con apelaciones al concepto de “cruzada”, ordenaba al PNV no oponerse a un movimiento (el de los sublevados), cuyo objetivo sería “el amor tradicional a nuestra religión sacrosanta”, frente al “monstruo moderno, el marxismo o comunismo, hidra de siete cabezas, síntesis de toda herejía, opuesta diametralmente al cristianismo”:

No es lícito (...) en ningún terreno, y menos en la forma cruentísima de la guerra, última razón que tiene los pueblos para imponer su razón, fraccionar las fuerzas católicas ante el común enemigo (...) ni se puede anteponer la política a la religión: antes que la Patria está Dios (...) Menos lícito, mejor, absolutamente ilícito es, después de dividir, sumarse al enemigo para combatir al hermano, promiscuando el ideal de Cristo con el de Belial⁴⁶⁵.

Sobre la autoría intelectual y material del texto, así como sobre su inspiración, siguen existiendo diferentes versiones. En concreto, la participación en él de Múgica dio lugar a múltiples polémicas ya en el momento de su difusión. En la actualidad, se considera probada la autoría del texto por parte del primado de España, cardenal Gomá –que al inicio de la guerra estaba veraneando en Navarra–, pero también es seguro que tanto Múgica como Olaechea lo aceptaron plenamente y con total libertad. El propio Múgica certificó la autenticidad de la instrucción pastoral el 8 de septiembre, en una alocución en Radio Vitoria⁴⁶⁶.

⁴⁶³ Irujo, *Un vasco*, p. 9; Amezaga, *Manuel*, p. 245. Irujo, junto a Leizaola, también hizo gestiones para salvar las vidas de los encarcelados en el fuerte de Guadalupe, cerca de Irún.

⁴⁶⁴ Basaldua, *Euzkadi*, p. 161.

⁴⁶⁵ *Boletín Oficial del Obispado de Vitoria*, 1936, pp. 416-422. Véase De Meer, *El Partido*, pp. 105-186.

⁴⁶⁶ AEI, Fondo Irujo (1937), J-23-4; Gallego y Pazos, *Archivo*, vol. 2, p. 13.

Sin embargo, desde el inicio de la contienda Múgica estaba en una situación incómoda. Ya antes del inicio de la guerra había sido acusado por los carlistas de ser condescendiente con el nacionalismo vasco y en el verano de 1936 intentó una mediación con dirigentes alaveses del PNV para hacer variar la posición pro-republicana de los nacionalistas vascos⁴⁶⁷. Más adelante, se negó a sancionar sin pruebas a sacerdotes de su diócesis, tal como le pedían los carlistas; protestó ante el fusilamiento de varios clérigos diocesanos por los sublevados y elevó, en octubre de 1936, una protesta formal a la Santa Sede por entender que los creyentes eran “injustamente perseguidos, vejados, castigados y expoliados por los representantes y propagandistas del Movimiento Nacional”⁴⁶⁸. Esta actitud hizo que los sublevados le expulsaran de su diócesis. Tras presionar a Gomá y al Vaticano Múgica abandonó el territorio español por la frontera de Irún el 14 de octubre de 1936⁴⁶⁹.

También la actitud de Olaechea, amigo personal de Manuel Irujo y obispo de la diócesis a la que pertenecía, resultó contradictoria. Al igual que Múgica, participó en actos político-religiosos de apoyo al levantamiento, pero también se negó a bendecir a las tropas sublevadas, dejó de acudir a misas patrióticas y defendió a religiosos perseguidos, como el capuchino P. Ladislao de Donostia, a quien los carlistas quisieron fusilar bajo la acusación de alarmismo. Sobre todo, publicó un valiente alegato contra la durísima represión en Navarra, pidiendo expresamente “no más sangre que la decretada por los Tribunales de Justicia (...). Que mueran los odios. Ni una gota más de sangre de castigo”⁴⁷⁰. Según su testimonio, Olaechea confesó al nacionalista vasco Manuel Aranzadi, familiar de Irujo, que para oponerse a la sublevación “hubiera necesitado ser mártir y él no se sintió con vocación de mártir”⁴⁷¹.

La pastoral fue conocida por los nacionalistas de Bizkaia y Gipuzkoa, que inicialmente negaron su autenticidad, justificándola como producto de la coacción. Después, ante la evidencia de su veracidad y tras consultarlo con varios sacerdotes, argumentaron que no

⁴⁶⁷ De Pablo, Goñi y López de Maturana, *La Diócesis*, p. 342-343; Andrés-Gallego y Pazos, *Archivo*, vol. 2, pp. 69-70.

⁴⁶⁸ *Ibidem*, pp. 343-350: “En 1945 (...) Múgica publicó el folleto ‘Imperativos de mi conciencia’, lamentando haber firmado la pastoral *Non Licet*”. Andrés-Gallego y Pazos, *Archivo*, p. 140; Arasa, *Católicos*, p. 24.

⁴⁶⁹ De Pablo, Goñi y López de Maturana, *La Diócesis*, pp. 340-346.

⁴⁷⁰ Discurso *Ni una gota de sangre de venganza*, cit. en Casanova, *La Iglesia*, p. 106. Véase AEI, Fondo Irujo (1936), J-23-3; Santiago Martínez: “¿Canes mudos? Los obispos españoles ante la represión franquista durante la guerra civil española”, *Historia y Política*, nº 33, 2015, pp. 256-257.

⁴⁷¹ Equiza, *Los sacerdotes*, p. 21; Francisco Rodríguez de Coro: “El obispo Olaechea y su pastoral conjunta sobre el nacionalismo vasco (1936)”, *Vasconia*, nº 4, 1984, p. 261; Andrés-Gallego y Pazos, *Archivo*, vol. 4, pp. 213-214.

se ajustaba a la realidad de lo que sucedía en Gipuzkoa y Bizkaia, desconocida por los obispos. Además, se daban cuenta de que un cambio de postura a esas alturas sería imposible y contraproducente⁴⁷². De este modo, se reafirmó el compromiso de los nacionalistas vascos con la II República, acrecentándose la división entre sectores de la sociedad vasca católica y su propia jerarquía eclesiástica⁴⁷³.

El hecho de que, como ya se ha comentado, en otoño de 1936 trece sacerdotes vascos, acusados de ser nacionalistas, fueran fusilados por los sublevados (uno más lo sería en primavera de 1937), no solo horrorizó a Múgica sino también a los *jeltzales*. No obstante, estos también eran conscientes de que estas cifras no eran comparables a los miles de clérigos fusilados en la España republicana. Incluso en la zona vasco-republicana, que ha sido denominada con razón un “oasis”, en comparación con el resto, murieron violentamente 59 sacerdotes y religiosos⁴⁷⁴. Ante esta situación, el PNV envió a Roma al canónigo Alberto Onaindia para recabar la opinión del Vaticano acerca de “si los vascos, al defender sus derechos, obraban bien o no; si moralmente acertaban o no”. La respuesta de la Santa Sede provino de monseñor Pizzardo, secretario de la Congregación de Negocios Extraordinarios de la Secretaría de Estado, quien manifestó no haber oposición moral alguna a la actitud vasca ante la Guerra Civil⁴⁷⁵.

Mientras tanto, las tropas sublevadas provenientes de Navarra, en buena medida compuestas por requetés carlistas voluntarios, habían ido avanzando en la conquista del territorio guipuzcoano. Tras tomar Irún y cortar la comunicación con la frontera francesa, el 13 de septiembre de 1936 conquistaron San Sebastián. Esta fue evacuada de forma ordenada, evitando la política de tierra quemada que había llevado días antes a la destrucción de Irún. Manuel Irujo se mostró orgulloso de cómo su hermano Andrés, en calidad de comisario de Orden Público, procedió a la evacuación de la capital guipuzcoana, decidida por unanimidad de todos los partidos para evitar el bombardeo de la ciudad. Andrés Irujo se quedó “con cien gudarís para mantener el orden, evitando

⁴⁷² De Pablo, *La patria*, p. 224. De Meer, *El Partido*, p. 209; Alfonso Álvarez Bolado: “Guerra Civil y universo religioso. Fenomenología de una implicación (I)”, *Miscelánea Comillas. Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, vol. 44, nº 85, 1986, p. 74.

⁴⁷³ Artículo “La lealtad del nacionalismo” en el diario *Frente Popular* de San Sebastián (13-8-1936), cit. en De Meer, *El Partido*, p. 116. Véase Robles Muñoz, *La Santa*, p. 316; Casanova, *La Iglesia*, p. 56.

⁴⁷⁴ De Pablo, Goñi y López de Maturana, *La Diócesis*, pp. 337-350; José Luis de la Granja: *El oasis vasco: el nacimiento de Euskadi en la República y la Guerra Civil*, Madrid, Tecnos, 2007; Aizpuru, *El otoño*, p. 151.

⁴⁷⁵ La respuesta de Pizzardo vino acompañada de una frase pronunciada por el funcionario vaticano que le acompañaba: “políticamente se equivocan, porque ustedes han elegido el camino de quienes van a perder”. Pizzardo le espetó: “Respete el dolor de unos hombres que sufren” (Basaldua, *Euskadi*, p. 58). Véase De Meer, *El Partido*, pp. 202-217.

saqueos, incendios o agresiones, hasta que los militares (sublevados) entraron en el casco de la ciudad”⁴⁷⁶. Tras tomar la capital, en dos semanas los sublevados avanzaron rápidamente. A finales de septiembre controlaban ya casi toda Gipuzkoa y amenazaban con entrar en Bizkaia. En este contexto, la guerra en Euskadi y la vida de Manuel Irujo iban a dar un cambio trascendental y, en el caso del *jelkide* navarro, inesperado.

3.2. El ministro del Estatuto. Humanizar la guerra

El 25 de septiembre de 1936 Manuel Irujo Ollo era nombrado ministro sin cartera en el Gobierno de concentración presidido por el socialista Francisco Largo Caballero, que había sustituido el 4 de septiembre al republicano de izquierdas José Giral. Culminaban así las conversaciones entre las fuerzas de izquierdas y el PNV, que trataba de lograr la aprobación del Estatuto vasco a cambio de una mayor implicación en la guerra. Para los *jelkides*, entrar en un Gobierno español era un paso que solo podían dar en una situación de gravedad excepcional como esta. Tampoco Irujo era partidario de la participación nacionalista en el Gobierno y se resistió todo lo que pudo⁴⁷⁷.

Según el documento remitido al Vaticano por el canónigo Alberto Onaindia, las condiciones de Irujo para formar parte del gabinete republicano fueron: “a) respeto a la conciencia religiosa; b) respeto a la propiedad privada c) Gobierno autónomo vasco y d) servicio de las milicias incluso durante la guerra, sólo en territorio vasco”⁴⁷⁸. No obstante, y tal como expresa José Luis de la Granja, el “Estatuto” era la “única condición sine qua non” del PNV para entrar en el Gobierno⁴⁷⁹.

Además de la razón política, existía una de carácter humano en su negativa inicial a acceder al gabinete: su familia. Irujo pensaba que su participación en el Gobierno

⁴⁷⁶ Andrés Irujo: *Los vascos y la República española. Contribución a la historia de la Guerra Civil, 1936-1939*, Tafalla/Buenos Aires, Ekin/Txalaparta, 2005 (1ª ed.: 1944), p. 90. Véase también Iñaki Anasagasti, Jean Claude Larronde y Koldo San Sebastián: *Los años oscuros. El nacionalismo vasco en la posguerra (1937-1946)*, Irun, Alberdania, 2019, p. 25; Pedro Barruso y Juan Carlos Jiménez Aberásturi: *El comienzo de la Guerra Civil en Euskadi a través de los documentos diplomáticos franceses*, Donostia-San Sebastián, Kutxa Fundazioa, 2011, p. 71.

⁴⁷⁷ Véase Irujo, *La Guerra*, p. 173; Ugalde, *Manuel*, p. 193.

⁴⁷⁸ De Meer, *El Partido*, p. 148. Informe Onaindia (23-10-1936). La existencia de una “condición religiosa”, vuelve a aparecer en el guion de la conferencia que Manuel Irujo debió ofrecer en París el 21 de diciembre de aquel año y que, finalmente, fue pronunciada por el miembro consultivo del BBB, José María Izaurieta. Carta de Irujo a Álvarez del Vayo (28-12-1936.) CDMH, PS, Barcelona, 314.

⁴⁷⁹ José Luis De La Granja. Discurso de clausura del Congreso Internacional “La Guerra Civil en el País Vasco. Historia y Memoria”, Vitoria-Gasteiz, (25/26-5-2017). Considera a Irujo como el “tercer padre fundador” de Euskadi (junto a Agirre y Prieto).

republicano colocaría en un serio peligro a sus familiares detenidos en Navarra⁴⁸⁰. Este escollo fue superado gracias a la intervención de Juan Ajuriagerra, que le hizo ver que su nueva condición ministerial concedería a sus parientes un valor añadido para un posible canje⁴⁸¹.

En espera del avión que le llevaría a Madrid, Irujo visitó en la cárcel de Santander al obispo de esta diócesis, monseñor José Eguino Trecu (que había sido propuesto por los nacionalistas vascos como obispo de Pamplona)⁴⁸². Aunque el obispo se negó en un principio, el ministro, una vez instalado en Madrid, se puso en contacto con el gobernador de Santander a fin de que el prelado fuera puesto bajo la jurisdicción de las autoridades vascas. Tras la constitución del Gobierno vasco, este gestionó la repatriación del obispo y de otros sacerdotes santanderinos. Eguino remitiría poco después una carta al entonces consejero de Cultura Jesús María de Leizaola, señalándole que el Gobierno vasco “había salvado su diócesis”⁴⁸³. Aunque una vez en la otra zona apoyó al bando vencedor, insistió en la necesidad de la reconciliación y, en febrero de 1937, intercedió ante el cardenal Gomá para lograr la liberación de Pedro María, hermano de Manuel Irujo⁴⁸⁴.

El 1 de octubre de 1936, el mismo día en que las Cortes aprobaron el Estatuto vasco, Irujo se sentó por primera vez en la “bancada azul”, desde donde escuchó el discurso del diputado José Antonio Agirre, exponiendo los principios de catolicismo social que preconizaba su partido. En una nota que recogió *ABC* de Madrid, el nuevo ministro destacó que él entraba en el ejecutivo porque los *jeltzales*, como “cristianos y vascos, aportamos un concurso que es obligada consecuencia de nuestros principios”. Según *Heraldo de Madrid*, Irujo era un “hombre profundamente cristiano y liberal. Con muy avanzado criterio social. Lucha contra el fanatismo, contra el mal uso de la religión en problemas políticos, por una política agraria de justicia social, contra la esclavitud de los trabajadores (...). Por eso mereció el odio bestial de las derechas”⁴⁸⁵.

⁴⁸⁰ Ibarzabal, *50 años*, p. 249; Irujo, *La Guerra*, pp. 174-175; id.: *Un vasco en el Ministerio de Justicia*, Buenos Aires, Editorial Vasca Ekin, 1976-1979, vol. I, p. 73.

⁴⁸¹ Hilari Ragner, “Manuel de Irujo Olo, ministro del Gobierno de la República”, *Vasconia* n° 32, 2002, p. 77: “pero a todo se sobrepuso su sentido del deber”.

⁴⁸² Casanova, *La Iglesia*, p. 169; Alberto Gárate y Miren Izagirre, “Eguino Trecu, José”, Auñamendi Eusko Entziklopedia ([http://www.euskomedia.org/aunamendi/37350_\(6-4-2016\)](http://www.euskomedia.org/aunamendi/37350_(6-4-2016))).

⁴⁸³ Irujo, *Los vascos*, p. 201; Andrés-Gallego y Pazos, *Archivo*, vol. 2, p. 351.

⁴⁸⁴ Andrés-Gallego y Pazos, *Archivo*, vol. 4, p. 208; Jiménez de Aberásturi y Jiménez de Aberásturi, *La Guerra*, p. 199.

⁴⁸⁵ Citas en AEI, Fondo Irujo (1937), J-24-5; Amezaga, *Manuel*, p. 258. Para toda la etapa ministerial de Irujo, véase Hilari Ragner: “Manuel de Irujo Olo, ministro del Gobierno de la República (1936-1938)”,

Pocos días después, el 7 de octubre, quedaba constituido en Gernika el primer Gobierno vasco de la historia, de coalición entre el PNV y el Frente Popular, con Agirre como lehendakari. Como ministro sin cartera, Irujo no tenía un campo específico de acción, pero actuó siempre en conexión con el Gobierno vasco. Además, desde el principio tuvo claro que sus objetivos eran la marcha hacia una República federal y la humanización de la guerra, tal y como explicó en su primera nota de prensa:

El sentido humano demócrata y cristiano de nuestra concepción política, nos impele fatalmente a la paz (...) mi gestión en el seno del gobierno, ha de enderezarse a fortalecer los frentes de combate, para anticipar cuanto sea posible la victoria y la paz, humanizar la guerra, garantizar la asistencia y la vida del prisionero, llevando piedad para el vencido que le libre de la venganza y el desquite⁴⁸⁶.

Este documento programático también incluía toda una declaración de principios socioeconómicos de inspiración democristiana:

La necesidad de crear un nuevo orden económico social que encauce la solución de tan candente (...) problema, es para nosotros, los vascos, un postulado religioso emanado del principio de fraternidad universal, justicia social e igualdad humana, encarnada en el catolicismo que (...) que es la religión del amor (...) y que no permite descanso a nuestra conciencias políticas, mientras la injusticia social (...) no encuentre corrección y avance hacia un orden menor, más justo, más (...) más cristiano⁴⁸⁷.

El 1 de diciembre, en una conferencia impartida en París, Irujo explicó la entrada de un partido católico como el PNV en el Gobierno del Frente Popular. Se refirió a la participación *jeltzale* como garantía de la conformidad de un Gobierno vasco que, en el ámbito religioso, supuso el reconocimiento de la libertad religiosa, la oferta de clases de religión en las escuelas, celebración de misas en las cárceles o el respeto al culto. Denunció la hipocresía de quienes, apelando a la causa religiosa, no dudaron en asesinar a sacerdotes por su condición ideológica de nacionalistas vascos y manifestó que la contienda no era una guerra santa⁴⁸⁸. Ya en febrero de 1937 recalcó sus ideas en una entrevista concedida en Barcelona al periodista W.M. Ullman, enviado especial de la *Geneve Press Service*:

Vasconia, nº 32, 2002, pp. 75-89; José M. Margenat Peralta: "Manuel de Irujo: la política religiosa de los gobiernos de la República en la guerra civil (1936-1939)", *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*, nº 4, 1983, pp. 175-193; Paul Vignaux: *Manuel de Irujo: ministre de la République dans la guerre d'Espagne, 1936-1939*, París, Beauchesne, 1986.

⁴⁸⁶ Amezaga, *Manuel*, p. 258.

⁴⁸⁷ Irujo, *Los vascos*, p. 99.

⁴⁸⁸ Robles Muñoz, *La Santa*, p. 430.

Nuestro catolicismo no sólo no excluye la tolerancia, sino que es perfectamente compatible con ella. No creo que el cristianismo sea compatible con una dictadura (...); creo, por el contrario, que cristianismo significa democracia y debe ser siempre democrático (...) En las Cortes españolas, hubo época en que cada vez que se trataban problemas religiosos, se hacía objeto de ataque a nuestros diputados por considerarles de “extrema derecha”. En cambio, cuando se discutían cuestiones de trabajo y economía se decía de nosotros que “simpatizábamos con los comunistas” (...) Como cristianos que somos (...) somos partidarios de un reparto justo de los bienes y de las fortunas, considerando al capitalismo extremista como algo contrario a la religión, como algo pagano (...) En Euzkadi se ha hecho todo lo posible para humanizar la guerra, y hemos logrado el cambio de rehenes y presos políticos (...) Somos religiosos y nacionalistas. Pensamos en categorías universales. (...) Uno de nuestros himnos, “Gernikako Arbola”, reza que los frutos de este árbol de libertad deben ser destinados para todos los pueblos de la tierra⁴⁸⁹.

Sin embargo, ni su sentido humanitario ni el logro de más libertades para Euzkadi parecían ser compartidos por sus compañeros de gabinete. En carta enviada al lehendakari en diciembre de 1936, explicaba que “en el seno del Gobierno encuentran obstáculo el intento de humanizar la guerra y el de caminar en sentido federal”. Irujo tenía un concepto muy negativo del gabinete de concentración al que pertenecía:

Hay que permitir que se siga quemando iglesias, colectivizando fábricas, asesinando ciudadanos en la retaguardia y asaltando propiedades. Esta es la revolución amparada por el Gobierno (...) la que no encuentra obstáculos en su actuación. En cuanto se bosqueja un gesto de humanización o un avance federal, el Gobierno invoca la Constitución y las leyes⁴⁹⁰.

En sus primeros momentos como ministro, a pesar del clima de extremismo anticlerical que se vivía en Madrid, Irujo no escatimó esfuerzos para la reapertura de iglesias. El 5 de octubre de 1936 contactó con miembros de la Delegación Vasca en la capital española para analizar qué templo sería el más adecuado para la apertura de una “iglesia de los vascos”⁴⁹¹. Una de las alternativas barajadas, al estar dirigida por el sacerdote

⁴⁸⁹ Reproducida en *Euzkadi*, 7-2-1937.

⁴⁹⁰ AHE (1936), Secretaría General/Secretaría, 23/04.

⁴⁹¹ AIA, caja 1, exp. 5; Montero, Moreno y Tezanos, *Otra Iglesia*, p. 164.

prorrepblicano Leocadio Lobo, fue la de la San Ginés, cerca de la Puerta del Sol, “una parroquia de obreros pobres, rica en rebelión y blasfemias”⁴⁹².

Con motivo de la llegada del presidente Azaña a Barcelona en octubre de 1936, Irujo promovió la creación de la Delegación General de Euzkadi en Catalunya. Él mismo fue el primer delegado, con el miembro de Esquerra Republicana de Catalunya, Ricard Altaba i Planuch como secretario. La Delegación organizó un sistema de apoyo y previsión a los refugiados vascos en Cataluña⁴⁹³. A la vez, el ministro centró su ayuda humanitaria en los sacerdotes y religiosos, al coincidir su llegada al Gobierno con los meses más sangrantes del llamado *terror rojo*, con numerosas checas y sacas. De hecho, el 95% de los sacerdotes asesinados en Madrid lo fueron en el segundo semestre de 1936⁴⁹⁴. Irujo salvó a un buen número de la muerte, al sacarlos de la cárcel y proveerlos de documentación. Fue el caso de los jesuitas Luis Izaga y el padre Azpiazu; un grupo de marianistas del Colegio de Nuestra Señora del Pilar; varios novicios de un convento de Guadalajara⁴⁹⁵. Un caso reseñable fue el del trinitario vasco Pedro Errasti que, gracias a Irujo, pudo marchar de la capital camuflado como “secretario” del grupo de diputados vascos que había aprobado el Estatuto en las Cortes. Errasti era portador del Santísimo, que viajó en el equipaje de avión junto al texto del Estatuto vasco⁴⁹⁶. También medió Irujo para conseguir la salida de España en febrero de 1937 del sacerdote Jerónimo García Gallego, diputado republicano independiente en las Cortes Constituyentes⁴⁹⁷.

⁴⁹² Onaindía, *Obras completas*, Tomo I, p. 99: Este sacerdote fue protagonista de una anécdota ilustrativa del duro contexto religioso. Un anarquista se presentó en su casa y le dijo: “Señor cura, mi madre es creyente y está para morir. Venga a asistirle y si no lo hace, estoy dispuesto a darle a Vd. dos tiros”. Recogida también en la autobiografía novelada de Arturo Barea: *La forja de un rebelde III. La llama*, Madrid, Losada, 1953, p. 352. Véase José Luis González Gullón: “Leocadio Lobo, un sacerdote republicano (1887-1959)”, *Hispania Sacra*, nº 125, 2010, p. 279.

⁴⁹³ Gregorio Arrien e Iñaki Goigana: *El primer exilio de los vascos. Cataluña 1936-1939*, Bilbao/Barcelona, Fundación Sabino Arana/Fundació Trias Fargas, 2002, p. 125. Ragner, Manuel, p. 78: “Si en la dramática primavera del 36, se habló del oasis catalán (...) en la Cataluña de la guerra civil hay que hablar del oasis vasco, ámbito de salvamento de vidas y de libertad para los catalanes (...) sobretodo fue obra de un grupo de vascos con los que Cataluña (¡y la Iglesia!) siempre estará en deuda, y entre estos vascos destaca singularmente Manuel de Irujo”.

⁴⁹⁴ Según Jackson (*La República*, p. 257), “los sacerdotes (...) fueron las principales víctimas del gansterismo puro”.

⁴⁹⁵ Galíndez, *Los vascos*, p. 40; Alberto Elósegui: *El verdadero Galíndez*, Bilbao, A. Saldaña Ortega, 1990, p. 9.

⁴⁹⁶ Irujo, *Los vascos*, p. 112.

⁴⁹⁷ Archivo General Militar de Ávila, carpeta 69, expediente 5.1, cit. en Montero, Moreno y Tezanos, *Otra Iglesia*, p. 65. Sobre su figura, Ángel García-Sanz: “Las tribulaciones de un presbítero diputado a Cortes de la II República: Don Jerónimo García Gallego”, *Estudios Segovianos*, nº 111, 2012, pp. 199-228.

El político navarro ya comenzaba a erigirse en “campeón de la libertad de cultos”. Para ello, contó con la ayuda de su secretario particular, el *jeltzale* de Algorta Ostria, responsable del negociado de presos y desaparecidos, que durante varios meses recorrió las checas y prisiones de la Dirección General de Seguridad en busca de curas y seglares⁴⁹⁸. Paralelamente, y en la mayoría de ocasiones a petición de Irujo, el Comité-Delegación del PNV facilitaba salvoconductos a sacerdotes, monjas y frailes, además de a laicos perseguidos por sus ideas⁴⁹⁹.

De hecho, cuando Irujo accedió al Ministerio la situación en la España republicana era caótica: los *paseos* se sucedían, la tolerancia religiosa era inexistente y la vida poco o nada valía para muchos⁵⁰⁰. En esta coyuntura, uno de cuyos episodios sangrientos fue el fusilamiento de 23 religiosas adoratrices en la tapia del cementerio madrileño del Este, el nuevo ministro desarrolló una ingente labor para salvar la vida de muchas personas, sin distinción de ideologías. Entre las personas salvadas por el político estellés cabe citar a Beitia, un médico bilbaíno de ascendencia cubana, que la noche antes de su *paseo* logró salir de Guadarrama camuflado como escolta de Irujo. La lista de personas salvadas por la acción de Irujo, pudiera componer, tal como señala Arantzazu Amezaga, una particular “Lista de Schindler” en la Guerra Civil española.

Una de estas acciones humanitarias fue el rescate, a petición del cuerpo consular hispanoamericano en Valencia, de los hijos de los duques de Santa Cristina, “niños de corta edad que la CNT guardaba con fines poco confesables”. Aunque la solicitud se elevó al ministro de la Gobernación, Irujo, enterado de las circunstancias, envió su escolta de policía al lugar indicado; en ese momento, “la policía, entrando en la casa, se hizo cargo de los menores y los condujo directamente a la embajada inglesa”, que los trasladó a Gran Bretaña, “pues que sus padres a la sazón se encontraban detenidos en las prisiones de la República”⁵⁰¹. Asimismo, después de que una gestión diplomática argentino-chilena no obtuviera resultado, logró la liberación de Ramón Carvajal Colón, hijo mayor del asesinado duque de la Vega, “detenido como rehén en el vapor Cabo Quilates, en el puerto de Bilbao”⁵⁰².

⁴⁹⁸ Galíndez, *Los vascos*, p. 44.

⁴⁹⁹ *Ibidem*, p. 104. Dada la enorme cantidad de actuaciones desarrolladas, el Comité del PNV se transformó en Delegación General del Gobierno de Euzkadi en Madrid. AHNV, K24, C1.

⁵⁰⁰ Amezaga, *Manuel*, p. 261.

⁵⁰¹ AEI, Fondo Irujo (1937), J-22-5.

⁵⁰² Antonio Manuel Moral: *Diplomacia, humanismo y espionaje en la Guerra Civil española*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013, ps. 1268 (E-Book).

Como ministro sin cartera, Irujo se preocupó por la política carcelaria. Visitó diversas prisiones y se preocupó de otorgar a las cárceles una decencia hasta entonces inexistente (enfermería, cocinas, supresión del hacinamiento, etc.). También se ocupó de la situación en las morgues y ordenó la exhumación de los cadáveres de los cementerios clandestinos⁵⁰³. Dicha labor quedó oscurecida cuando, tras los sucesos de finales de agosto en la Cárcel Modelo de Madrid, el control de las prisiones quedó en manos de los milicianos del Comité Provincial de Investigación Pública que, como señala Preston, provocó que “las sacas de las cárceles y el asesinato de los detenidos en las afueras de la ciudad alcanzaran una frecuencia aún mayor a lo largo de septiembre y octubre”⁵⁰⁴.

Día a día, tuvo que enfrentarse a grupos políticos y sindicales izquierdistas, que, como responsables de aquellas dependencias, “cooperaban a la labor de crimen que de tal oscurecía manchando su estela”. Estas visitas carcelarias lograron en parte el efecto deseado: “a los pocos días de hacer esta labor, descendía de 70 a 3 el número de accidentados cuyos cadáveres eran recogidos al amanecer”⁵⁰⁵. Asimismo, Irujo organizó en la capital española, con la colaboración del donostiarra Peña, una milicia con miembros de la colonia vasca, cuyo cometido era la salvaguarda del orden en las calles en Madrid⁵⁰⁶.

Pese al esfuerzo de Irujo y de otras personas, la situación en Madrid alcanzó en noviembre uno de sus peores momentos. Tras las *sacas* masivas de prisioneros de las cárceles madrileñas los días (7/8-11-1936) y las posteriores ejecuciones, Irujo hizo llegar al presidente Azaña noticia de tales atrocidades, solicitando al general Miaja detalle sobre medidas a adoptarse por parte del ejecutivo. En estas informaciones trasladadas por Galíndez, el ministro navarro tomaba nota de la labor humanitaria desarrollada por el anarquista Melchor Rodríguez (director general de Prisiones), que evitó nuevas *extracciones* carcelarias y dio cobijo a un buen número de reos en su cuartel general del Palacio de Viana⁵⁰⁷.

El mismo mes de noviembre, el dirigente navarro criticó la negativa del gabinete republicano a aceptar las iniciativas presentadas por varios representantes diplomáticos

⁵⁰³ Ragner, *Manuel*, p. 84: “identificar los cadáveres y, procesar y encarcelar a los culpables”.

⁵⁰⁴ Preston, *El holocausto*, p. 553. Véase Javier Puerto: *Giral: el domador de tormentas*, Madrid, Corona Borealis, 2003; Robles Muñoz, *La Santa*, p. 38.

⁵⁰⁵ AEI, Fondo Irujo (1937), J-22-5.

⁵⁰⁶ Testimonio de A. Onaindia en Jiménez de Aberásturi y Jiménez de Aberásturi, *La Guerra*, p. 219; Galíndez, *Los vascos*.

⁵⁰⁷ Véase Alfonso Domingo: *El ángel rojo: la historia del anarquista Melchor Rodríguez*, Córdoba, Almuzara, 2009.

(Reino Unido, Chile y Argentina) para crear en Madrid una zona neutral, “la cual podría servir de refugio a la población civil no combatiente”⁵⁰⁸. En carta al cónsul general de Chile en Barcelona, indicó que deploraba la actitud gubernamental y renovaba “mi agradecimiento y el del pueblo vasco al que en el seno del Gobierno de la República represento, por la obra humanitaria llevada a cabo por ustedes”⁵⁰⁹.

Su idea de dar la primacía al individuo, basada en el personalismo cristiano, hizo que Irujo defendiera públicamente el derecho que asistía a todo preso de hablar con el ministro. Uno de las personas que se acogió a tal prerrogativa fue el abogado y político de la CEDA Ramón Serrano Suñer (cuñado de Franco), que ostentó el cargo de ministro de Asuntos Exteriores en 1940-1942. Alegando una úlcera gástrica, logró de Irujo, con la intermediación del diputado socialista Jerónimo Bugada, autorización para ser trasladado desde la Cárcel Modelo de Madrid (a donde había llegado “tras un amago de fusilamiento en el Parque del Oeste”) a una clínica privada (Clínica España), de la que el 20 de enero huyó disfrazado de anciana, con destino a Alicante⁵¹⁰. Según testimonio de Alberto Onaindia, Irujo “en aquel momento lo único que vio fue a un hombre en la cárcel que él consideraba como persona honrada y lo sacó”. Una de las personas que lo ayudó en la fuga fue el encargado de negocios de la embajada holandesa en Madrid, Francis Schlosser Passow, amigo personal de Jesús Galíndez y de la Delegación del Gobierno de Euzkadi en Madrid y del que después se supo que actuaba como agente doble al servicio de la Alemania nazi⁵¹¹.

La relación de los nacionalistas vascos con Schlosser no quedó circunscrita al acontecimiento de la fuga de Serrano, sino que alcanzó al ámbito familiar de Manuel Irujo. Su hermano Pello Mari, miembro de ANV, había sido hecho prisionero por los sublevados durante la evacuación de San Sebastián. En marzo de 1937, la Delegación del Gobierno de Euzkadi en Madrid recibió una llamada del ministro navarro desde Valencia, informando que su hermano iba a ser ejecutado a las pocas horas. Jesús Galíndez, como miembro de la Delegación Vasca, acudió a Schlosser, quien, a través de Nicolás Franco, (hermano del *Generalísimo* y embajador de la España franquista en Lisboa), pidió a Serrano Suñer que intercediera, logrando de ese modo la suspensión del

⁵⁰⁸ Moral, *Diplomacia*, ps. 2036 (E-Book).

⁵⁰⁹ CDMH, PS, Barcelona, 317/28. Carta al cónsul de Chile, Barcelona, 3-11-1936.

⁵¹⁰ Charles Foltz: *The Masquerade in Spain*, Boston, Houghton Mifflin, 1948, p. 83, cit en Jackson, *La República*, p. 379. Merino, *Serrano Suñer*, pp. 54 y 200.

⁵¹¹ Galíndez, *Los vascos*, p. 134; Jiménez de Aberásturi y Jiménez de Aberásturi, *La Guerra*, p. 208; Merino, *Serrano Suñer*, p. 202.

fusilamiento⁵¹². Pese a ser indultado, Pello Mari Irujo seguiría preso hasta después del final de la guerra. Por el contrario, el 21 de octubre de 1936 las mujeres de la familia Irujo-Ollo, detenidas en Pamplona, fueron canjeadas, a través de la mediación de Marcel Junod (de la Cruz Roja Internacional), por un grupo de 130 mujeres detenidas en el convento de los Ángeles Custodios de Bilbao⁵¹³.

La política de canjes promovida por Irujo atravesó problemas por parte de ambos bandos. En diciembre de 1936 Largo Caballero censuró en una reunión del ejecutivo que los Gobiernos vasco y catalán se inmiscuyeran en estas cuestiones, que constitucionalmente dependían del Gobierno central, al tratarse de relaciones internacionales. Irujo protestó contra este “criterio legalista”, cuando a la vez “algunos ministros Gobierno predicán revolución social, alimentan actividades contra preceptos constitucionales, amparan incendios iglesias, asaltos propiedad y violencia retaguardia”. El ministro *jeltzale* reaccionó amenazando con su dimisión, tal y como haría en otras ocasiones⁵¹⁴.

Más tarde, la política de canjes se intensificó, con la creación en marzo de 1937 de una Comisión Interministerial, en la que fue imprescindible la colaboración de Irujo. Por ejemplo, el 16 de abril de 1937, la Delegación del Gobierno de Euzkadi en Madrid, recibió a través de la legación diplomática rumana, una propuesta de evacuación intermediada por el navarro José María Sánchez de Muniain, miembro de la Junta Suprema de Acción Católica. La idea era enviar al extranjero a un grupo de monjas que se encontraban en la zona republicana. Al habla con el ministro *jelkide*, este acordó que Muniain se personase en la capital del Turia para exponer el asunto, pero no pudo llegar a su destino, al ser detenido. Tras ingresar en la cárcel de San Antón, logró escribir a Galíndez solicitando ayuda⁵¹⁵.

Una de las obsesiones de Irujo a lo largo de toda la guerra fue la de procurar que la España republicana tuviera una buena imagen en los ámbitos internacionales, también en materia religiosa. Era una tarea casi imposible, puesto que, como acabamos de

⁵¹² Irujo logró también el canje de una sobrina de Franco, Pilar Jaraiz de Lago, que dio a luz en la cárcel de Valencia. Al poco de nacer, el niño enfermó e Irujo autorizó la estancia de Pilar en la clínica penitenciaria para atender a su vástago. AEI, Fondo Irujo (1937), J-23-7B; Javier Rubio: *Asilos y canjes en la Guerra Civil española*, Barcelona, Planeta, 1979, pp. 419-420.

⁵¹³ Marcel Junod: *Le troisieme combattant: De l'yperite en Abyyssinie á la bombe atomique d'Hiroshima*, Ginebra, Cruz Roja Internacional, 1947, cit. en Iñaki Anasagasti: *Marcel Junod. Delegado del Comité Internacional de la Cruz Roja. Su mediación ante el Gobierno Vasco y los sublevados durante la Guerra Civil en Euzkadi*, Vitoria-Gasteiz, Gobierno Vasco, 2007, pp. 52-57.

⁵¹⁴ AHE (1936), Secretaría General/Secretaría, 23/04.

⁵¹⁵ AEI, Fondo Irujo (1965), J-7-17; AHNV, K81, C2; Galíndez, *Los vascos*, p. 216.

explicar, la realidad no avalaba la imagen que se quería ofrecer con fines propagandísticos. Así, en diciembre de 1936 Irujo envió un telegrama al ministro de Estado, Julio Álvarez del Vayo, con el objetivo de que los representantes diplomáticos de la República tomaran como referencia de la situación religiosa en territorio leal la normalidad con que las manifestaciones religiosas se desarrollaban en Euzkadi, y no el resto de España, donde desde julio no había habido ni un solo acto de culto y todos los clérigos vivían en la clandestinidad, por el temor fundado de ser asesinados. Irujo reconocía que en la España republicana no había garantía de respeto y consideración hacia la libertad religiosa y por ello apelaba a que los distintos embajadores y cónsules “a ser posible no se muevan Euzkadi”⁵¹⁶.

Poco después, Irujo, haciendo suya la sugerencia de un grupo de cristianos antifascistas de Baiona (País Vasco francés), informaba al secretario de la Presidencia del Gobierno, el socialista Rodolfo Llopis, de la necesidad de realizar una declaración gubernamental de ratificación de la legislación en materia religiosa emanada de la Constitución, de denuncia de las vulneraciones cometidas y de compromiso con el cumplimiento de la ley y con el libre ejercicio del culto religioso. Sin embargo, sus peticiones cayeron en saco roto, lo que pone de manifiesto la dificultad de su misión, en un ambiente hostil. De hecho, el 15 de diciembre comunicó a Álvarez del Vayo su decisión de presentar su dimisión como ministro, que no había hecho efectiva, por habérselo pedido así el lehendakari Agirre⁵¹⁷. Irujo se preguntaba:

¿Por qué no impide [el gobierno] y si ante la emoción revolucionaria no puede impedirlo, proclama el Gobierno su contrariedad, con la necesaria discreción, para no proclamar su impotencia, por el incendio y destrucción de templos, y asesinato de sacerdotes y religiosos? (...) ¿Por qué no libera los cientos de sacerdotes, religiosos y católicos encarcelados por el solo hecho de serlo? ¿Por qué las tesis del Gobierno es la Constitución y la Ley de Congregaciones pero la hipótesis real es su negación a fondo?⁵¹⁸.

Estos documentos son un contrapunto a la tesis de Gabriel Jackson de que Largo Caballero “de buena gana apoyó a Manuel Irujo” y logró así reestablecer por completo

⁵¹⁶ CDMH, PS, Barcelona, 314; De Meer, *El Partido*, p. 250. Véase Antonio Montero: *Historia de la persecución religiosa en España*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.

⁵¹⁷ CDMH, PS, Barcelona, 314; De Meer, *El Partido*, p. 251.

⁵¹⁸ Nota de Irujo a Llopis (21-12-1936) y carta de Irujo a Álvarez del Vayo (28-12-1936). CDMH, PS, Barcelona, 314, cit. en De Meer, *El Partido*, pp. 251-252.

el orden en la zona republicana⁵¹⁹. Así se vio el 7 de enero de 1937, cuando Irujo presentó a sus compañeros de gabinete un memorándum sobre la persecución religiosa en la España republicana. En el documento se mencionaban la generalizada destrucción de imágenes y templos, la suspensión del culto religioso y la detención indiscriminada de sacerdotes y religiosos, fusilados sin formación de causa: “hechos que, si bien amenguados, continúan aún, no tan solo en la población rural, donde se les ha dado caza y muerte de salvaje, sino en las poblaciones”. La propuesta apelaba no solo a los derechos humanos sino a “la conveniencia de la República” a nivel de imagen en el exterior. Sin embargo, esta propuesta fue rechazada en la reunión del ejecutivo del 9 de enero. Lo mismo sucedió con otra similar, presentada dos días después, a favor de la libertad de culto⁵²⁰. De modo valiente, Irujo llegó a denunciar en una alocución radiofónica los desmanes violentos en la retaguardia republicana: “revolución no es asesinar, ni derruir, ni incendiar (...); quien mata por odio, por venganza o por instinto, es enemigo nuestro, porque con sus actos fomenta ese fascismo que nosotros queremos destruir”⁵²¹.

A Irujo le quedaba el consuelo de las declaraciones sobre la Guerra Civil efectuadas por el papa Pío XI el 14 de septiembre de 1936 en su residencia veraniega de Castelgandolfo ante 500 refugiados españoles. Según la interpretación realizada por el PNV, el Papa se refería a la labor del nacionalismo vasco en la contienda al decir que “nuestra bendición se dirige de una manera especial a cuantos se han impuesto la difícil y peligrosa tarea de defender y restaurar los derechos y el honor de Dios y de la religión”. El Papa condenó también la persecución religiosa en zona republicana, pero cada bando interpretó este mensaje de modo acorde con sus intereses. Así, el PNV obvió que Pío XI se refirió en su discurso, en sentido negativo, a la colaboración entre comunistas y católicos. Por su parte, el franquismo quedó decepcionado por un discurso en el que, entre otras cosas, el Papa aludía a los excesos de la represión franquista, hasta el punto de censurar esta parte del mensaje⁵²².

⁵¹⁹ Jackson, *La República*, p. 396.

⁵²⁰ Irujo, *Un vasco*, pp. 107 y 192. Un diario madrileño calificó a Irujo de “pedazo de fascista” y a su política de “clerical y cavernícola”, dedicándole un soneto en el que, tras pedir su muerte por enemigo de la justicia social y de la revolución, ofrecía “una cruz de flores amarillas” para su tumba. Raguer, *La Unió*, p. 469; Albert Manent y Josep Raventós: *L'Esglesia clandestina a Catalunya durant la Guerra Civil (1936-1939)*, Barcelona, Publicacions de l'abadia de Montserrat, 1984, p. 115, p. 84.

⁵²¹ AEL, Fondo Irujo (1937), J-24-5.

⁵²² *Acta Apostolicae Sedis*, vol. XXVIII, nº 11 (15-IX-1936), cit. en De Meer, *El Partido*, p. 156. Véase Álvarez Bolado, “Guerra Civil”, I, p. 285.

Pero la labor religiosa de Irujo no solo se centró en su intento de restablecer el culto católico, sino que afectó también a las Iglesias protestantes, muy minoritarias entonces en España. En los primeros meses de 1937, llevando a la práctica los criterios de tolerancia religiosa preconizados por León XIII, el ministro sin cartera mantuvo una relación epistolar con Ramón Taibo, secretario de la Agrupación Juvenil de Propaganda Evangélica, con sede en Madrid. Irujo, partidario de la separación entre Iglesia y Estado, superaba la consideración de dicha tolerancia como un mal menor, para entroncar, adelantándose algunos años, con las directrices del Concilio Vaticano II. En carta del 1 de mayo de 1937, Taibo, felicitó a Irujo por su actitud noble y honrada, y auguraba una fructífera colaboración entre “los católicos vascos y el movimiento evangélico”. La respuesta del líder *jeltzale* a esta misiva ilustra su conciencia de “cristiano sincero y leal” y el carácter progresista de su fe:

Me honra mucho la confianza de los demás cristianos en el deseo de una vida más espiritual para la República. Creo que sin una formación política de democracia y de tolerancia no lograremos el respeto a nuestras creencias, perdiendo entretanto la sociedad española los beneficios que el evangelio trae a los hombres. Por eso figuro yo, como están los míos, enrolados en la defensa de la democracia republicana, de la cual esperamos que permitirá en un sistema de libertad la exaltación de Cristo al lugar rector de la sociedad, que cada día sueño yo con más ansia y mayor convencimiento⁵²³.

Más tarde, ya como ministro de Justicia, siguió preocupándose del protestantismo. Por ejemplo, en agosto de 1937 Irujo encomendó al padre Leocadio Lobo la ayuda a los pastores protestantes en situación de riesgo o necesidad. Ese mismo mes, en el contexto de los contactos oficiosos que se estaban llevando en París con altos representantes de la Santa Sede, autorizó a su hermano Andrés (secretario del enviado oficioso republicano a la capital gala, Lluís Nicolau D’Olwer) el establecimiento de contactos con sectores del protestantismo para facilitar la libertad de cultos en España. En diciembre, planteó al Ministerio de Defensa que los pastores evangélicos en edad militar pudieran cumplir con el Ejército en servicios “compatibles nuestra profesión de paz y amor”, según habían solicitado⁵²⁴.

⁵²³ AEI, Fondo Irujo (1937), J-23-1. Véase Teodoro López: “León XIII y la cuestión social (1891-1903)”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, nº 6, 1997, 31; Egido, *Memoria*, p. 189; Laboa, *Historia*, p. 442; Joseba Louzao: “El síndrome de Jerusalén. ¿Los vascos y la religión?”, en Fernando Molina y José A. Pérez (eds.): *El peso de la Identidad. Mitos y ritos de la historia vasca*, Madrid/Vitoria-Gasteiz, Marcial Pons/Instituto de Historia Social Valentín de Foronda, 2015, p. 91.

⁵²⁴ AIA, caja 21/1; CDMH, Bilbao 259-31; Irujo, *Un vasco*, pp. 316-317. El 1 de marzo de 1938 se dictaba una orden por la que los ministros de las diferentes confesiones quedaban exentos de la lucha

Otra de las preocupaciones de Irujo en esta etapa fue la regularización de los matrimonios que no habían podido ser formalmente inscritos ni celebrados debido a la guerra. Mediante un decreto firmado el 10 de abril de 1937 legalizó los matrimonios contraídos en el frente desde el 18 de julio anterior, así como los de carácter póstumo. La nueva disposición, que atendía a la ideología de determinados sectores proletarios remisos a marchamos legales, tenía en cuenta el caos burocrático (desaparición de juzgados, registros etc.). Esto había llevado a que “muchas uniones sexuales, con intención de efectivo matrimonio, se verificaron buscando el testimonio; donde pudieron encontrarlo, de autoridades, de agentes de las mismas o Comités populares (...) Y otras uniones se realizaron sin darles siquiera esa formalidad, pero con voluntad e intención de verdadera convivencia matrimonial”. A este tipo de enlaces se les dio el nombre popular de “matrimonios anarquistas”. Las uniones de carácter póstumo, se regularizaron para aquellas mujeres viudas de milicianos en “edad de haber podido contraer matrimonio”, que hubiesen quedado embarazadas o pudieran demostrar una relación de convivencia afectiva igual o superior a diez meses, “o menor si de resultas de la unión hubiera quedado embarazada”⁵²⁵.

Aunque este decreto sí fue aprobado por el Gobierno, en otros aspectos (en especial, lo referente al orden público y la cuestión religiosa) las demandas de Irujo caían casi siempre en saco roto. De hecho, en los primeros meses de 1937 las discrepancias de Irujo con Largo Caballero alcanzaron un punto cenital, no solo por la cuestión religiosa sino también por la autonómica. En un marco de dificultades de relación entre el Gobierno republicano y el vasco, la reunión del Consejo de Ministros del 11 de marzo de 1937 trató, en un tono crítico, el deseo del Gobierno vasco de centrar en Bilbao la correspondencia bancaria proveniente de las sucursales de la España franquista. Debido a esta razón, Irujo remitió el mismo día su carta de dimisión a Largo, en la que expresaba su desazón porque el líder socialista no apoyara su labor de “humanización

activa en el ejército y sólo realizarían labores de apoyo en cuerpos de sanidad y auxiliares. AEI, Fondo Irujo (1938), J-21-2B; AIA (1937), Caja “Eliza”. Ya desde el exilio, Irujo continuó denunciando los ataques contra el credo protestante por parte de los prelados que “fustigan el protestantismo con el Cardenal Segura” (AEI, Fondo Irujo (1952), J-52-2). Véase Juan B. Vilar: “Los protestantes españoles: la doble lucha por la libertad durante el primer franquismo (1939)-1953”, *Anales de Historia Contemporánea*, nº 17, 2001, p. 253.

⁵²⁵ Esta legalización no se alejaba en exceso de la normativa establecido en el Código de Derecho Canónico de 1917 (canon 1.008), por el que bastaba la presencia de testigos, si no había sacerdotes legítimamente facultados para autorizar el matrimonio. AEI, Fondo Irujo (1937), J-22-1 y J-25-2; Manent y Raventós, *L'Església*, p. 58.

de la guerra, tema que (...) figuraba ya como programa de Gobierno y a cuya preocupación he respondido siempre”:

Más para ser Ministro con honor, es preciso contar con la confianza del Jefe del Gobierno, la que Vd. me ha retirado hoy en presencia del pleno del Consejo, al manifestar que la gestión de aquel gobierno autónomo y la mía propia, inducía a desconfianza (...). Yo reconozco mi insignificación personal, pero tengo claro concepto de mi responsabilidad como representante en el Gobierno de la República de la opinión mayoritaria de Euzkadi y de su Gobierno Autónomo. Y porque la tengo, he mantenido mi colaboración ministerial, no obstante, mi discrepancia fundamental como hombre, como vasco y como ciudadano, con procedimientos, violencias, abandonos y decaimientos que matizan fuertemente la gestión de este Gobierno⁵²⁶.

Esta dimisión había sido solicitada por el presidente del EBB, Doroteo Ziaurriz, para el caso de que el ejecutivo español no aceptara las propuestas del Gobierno vasco sobre control de divisas. Finalmente, el dirigente estellés no abandonó el cargo, que todavía ocupaba cuando, en mayo de 1937, en una situación muy complicada para la República, Largo Caballero fue sustituido en la presidencia del Gobierno por el también socialista Juan Negrín⁵²⁷.

3.3. Ministro de Justicia con Negrín. ¡Se terminaron los paseos!

En sus últimos momentos como ministro sin cartera, Irujo había aconsejado al presidente Azaña “la rápida formación de un Gobierno de concentración, presidido por un Ministro socialista, que inspire confianza a la opinión republicana del país y a las democracias extranjeras”. El dirigente *jeltzale* era consciente de que Largo Caballero había perdido la confianza política de los grupos del Frente Popular y optaba para sustituirlo por Negrín, Prieto o Besteiro. Irujo detallaba al presidente indicaciones sobre lo que debiera ser la acción del futuro gobierno, donde se incluían referencias expresas al restablecimiento de la libertad de conciencia y de cultos⁵²⁸.

Finalmente, el 17 de mayo de 1937, con el Gobierno instalado en Valencia en otoño del año anterior, Manuel Irujo cesó como ministro sin cartera y fue nombrado, en

⁵²⁶ Carta de Irujo a Largo Caballero (11-3-1937), AEI, J-23-7B.

⁵²⁷ Véase Ricardo Miralles: *Juan Negrín: la República en guerra*, Madrid, Temas de Hoy, 2003; Enrique Moradiellos: *Negrín: una biografía de la figura más difamada de la España del siglo XX*, Barcelona, Península, 2015.

⁵²⁸ AEI, Fondo Irujo (1937), J-20-2.

sustitución del anarquista Juan García Oliver, ministro de Justicia en el Gobierno de Negrín. En su toma de posesión, Irujo remarcó lo odioso de la Guerra Civil (“guerra total, promovida por la doctrina fascista”) y habló de la salvaguarda de las leyes y la independencia del poder judicial como instrumento para posibilitar el triunfo en la contienda. Su disertación ejemplificaba un modelo de religiosidad alejado de los planteamientos de *cruzada*, pero también su crítica a la situación en la zona republicana, hasta el punto de incluir un drástico “¡Se han acabado los paseos!”:

Ellos (los fascistas) pueden condenar por las ideas; nosotros no. Aspiran aquellos a imponer un sistema o credo religioso: nosotros a la libertad de conciencia, que permita al hombre, libérrimamente, elevar el corazón a Dios y practicar, libremente también su culto, sin otras limitaciones que las impuestas por la moral⁵²⁹.

Tal y como señaló en su declaración oficial, Irujo tenía claro que “solamente podremos ganar la guerra si somos un régimen de derecho”. En manifestaciones a la prensa, recalcó su intención de proceder “al restablecimiento del régimen constitucional, con libertad de conciencia y culto”. Para ello era necesario reorganizar la Justicia y garantizar la seguridad en las cárceles⁵³⁰. Como veremos, su labor al frente del Ministerio fue muy difícil, pero su esfuerzo fue alabado posteriormente por dirigentes de otros partidos, como Mariano Ansó y Luis Portillo, de Izquierda Republicana. Por el contrario, fue tachada por comunistas y anarquistas de “reaccionaria y facciosa”⁵³¹.

En el Ministerio de Justicia Irujo tuvo como colaboradores, entre otros, al valenciano de Izquierda Republicana Vicente Sol y al *jeltzale* navarro Miguel José Garmendia, (director e inspector General de Prisiones, respectivamente). Además, la Dirección General de Seguridad dejó de estar en manos de los comunistas, nombrando director a Carlos de Juan Rodríguez, teniente fiscal de la República, “como máxima garantía de que la policía dejaba de ser el partido político organizado estatalmente para convertirse

⁵²⁹AEI, Fondo Irujo (1937), J-24-5.

⁵³⁰ *La Lucha de Clases*, 15-5-1937. Preston (*El holocausto*, p. 766) dice que Irujo abrió incluso diligencias judiciales para aclarar el papel que el dirigente comunista Santiago Carrillo, miembro de la Junta de Defensa de Madrid, había jugado en las matanzas de Paracuellos del invierno anterior. Sin embargo, no hay constancia documental de este hecho.

⁵³¹ AEI, Fondo Irujo (1939), J-25-2; Mariano Ansó: *Yo fui ministro de Negrín*, Barcelona, Planeta, 1976, p. 191; AEI, Fondo Irujo (1938), J-24-5; Manent y Raventós, *L'Església*, p. 99; Ángel Viñas: *El escudo de la República. El oro de España, la apuesta soviética y los hechos de mayo de 1937*, Barcelona, Crítica, 2011, pp. 714-736.

en órgano de coacción al servicio del Estado y sin otra autoridad que de la ley asistida por el Gobierno”⁵³².

Los primeros momentos de Irujo en el Ministerio fueron fecundos en lo que a promulgación de órdenes relativas a la defensa de los derechos humanos se refiere aunque, tal y como había sucedido en la etapa anterior, no todos sus proyectos pudieron hacerse realidad. Por ejemplo, encargó a Mariano Gómez, presidente del Tribunal Supremo, el anteproyecto de un decreto para juzgar los crímenes cometidos desde el comienzo de la guerra, incluyendo una revisión de los casos de criminales comunes liberados por la amnistía de García Oliver. El decreto abarcaría todas las muertes extrajudiciales, pero nunca llegó a hacerse realidad, dadas las divisiones internas y el escándalo que habría provocado el llevar ante la justicia a los responsables de las represiones de 1936 en zona republicana. En palabras del ministro, no era “posible moralizar la retaguardia si no la libramos de los monstruos, ladrones y criminales que la mancharon”. Irujo adujo la necesidad de independencia del poder judicial, pero incluso los responsables de crímenes que fueron encausados durante su mandato fueron absueltos meses más tarde, en cuanto Irujo salió del Ministerio de Justicia⁵³³.

Sí que se hicieron realidad otras órdenes, como la del 21 de mayo, trasladando al Tribunal Supremo la facultad para decidir sobre depuraciones y reorganizaciones en la administración de justicia; las del 23 de mayo, nombrando un juez especial que esclareciera los sucesos acaecidos en Orihuela y en relación con sumarios abiertos contra oficiales del Ejército; la del 31, denunciando al Tribunal Supremo las anomalías en varios Juzgados de Badajoz y Aragón. Asimismo, dictó circulares encaminadas a una política de “humanización de prisiones” (cuya gestión regresó a la jurisdicción ordinaria del Estado) y modificó el reglamento interno de los campos de trabajo forzoso, que eran especialmente duro. Pero no siempre pudo conseguir sus propósitos. Pasado el tiempo, el delegado de la Cruz Roja Internacional, Marcel Junod se entrevistó con él para exponerle la dura situación que se vivía en las cárceles republicanas. Dio cuenta a Irujo de una terrible carta escrita por un preso de la cárcel de Santa Úrsula en Valencia, en la que se reseñaban “todo tipo de torturas”. El ministro, después de leer la misiva, expuso:

Lamentablemente, temía que estuviese ocurriendo esto. He hecho todo lo que he podido, pero no soy dueño de la situación en todas partes. La guerra que estamos

⁵³² AEI, Fondo Irujo (1939), J-25-2.

⁵³³ AEI, Fondo Irujo (1937), J-22-5; AHNV, K11, C3 y K28, C18; Preston, *El holocausto*, p. 766.

viviendo no tiene frente. En cada provincia, en cada ciudad, en cada casa (...) hay un enemigo que nos traiciona. Si aflojamos un instante la vigilancia, estamos perdidos.

El político navarro, reconociendo que Junod le obligaba “a tomar conciencia de algo que estaba intuyendo”, preguntó al delegado de la Cruz Roja: ¿“Qué desea que haga yo?”, a lo que este último respondió: “¿Sería posible aplicar a todos los detenidos el mismo régimen que en la Cárcel Modelo? La República española ha construido las mejores prisiones del mundo. Las ha llamado ‘cárceles modelo’. ¡Que lo sean todas!”.

En julio de 1937, Irujo aceptó la oferta realizada por Guillermo Favre, presidente de la Comisión Española de la Cruz Roja, para que se estableciera en las cárceles un servicio de noticias a los detenidos. La propuesta fue aprobada por el Consejo de Ministros⁵³⁴.

Especial importancia tuvo el decreto que regulaba “que las cárceles sean Instituciones del Estado”:

Quiero en que no haya más autoridad que la del Gobierno a través del Ministerio de Justicia. He de imponer la necesidad de que no salga un solo preso de las cárceles más que por mandato de la autoridad competente. Se han terminado las visitas a las cárceles de los Sindicatos o Comités para fusilar, o para extraer de la cárcel, para trasladarles a otros establecimientos. Se han terminado todas las disposiciones en virtud de las cuales los Sindicatos, los Partidos Políticos o los particulares se han arrogado atribuciones para disponer de la vida de los ciudadanos, de su libertad, para enjuiciarlos y fallar sobre estos sus responsabilidades⁵³⁵.

La medida carcelaria más importante desde el punto de vista religioso, fue la relativa al establecimiento, prisión por prisión, de una relación de los allí detenidos sin acusación ni disposición judicial ninguna, con especial mención a los sacerdotes internados por el mero hecho de su condición sacerdotal. Irujo entendía que había que proceder a liberarlos gradualmente, “comenzando por aquellos que ejerzan cargos jerárquicos de la organización eclesiástica”. Una de las consecuencias de esta orden fue la liberación de 65 sacerdotes de la cárcel de Tarragona; lo mismo sucedió en otras provincias, como Barcelona. En las cárceles, en virtud de las nuevas disposiciones, los sacerdotes que aún quedaban presos eran destinados a funciones adecuadas a “su carácter y dignidad sacerdotal”. Otra medida suprimió “todos los comités políticos de las Prisiones y las

⁵³⁴ AHNV, K75, C1.

⁵³⁵ AEI, Fondo Irujo (1937), J-22-5.

Comisarías”. Se autorizaron asimismo permisos carcelarios “para que se trasladasen a sus domicilios respectivos, en actos importantes de la vida civil de sus familiares”⁵³⁶.

Por otra parte, Irujo autorizó la labor humanitaria de los delegados de la Cruz Roja Internacional en las cárceles, posibilitando que España fuera el primer país en que sus comisionados pudieron ejercer su labor sin cortapisas. El delegado de esta organización en Barcelona, Philippe Hahn, agradeció a Manuel Irujo el haberle suministrado la lista de 130 sacerdotes y religiosos. Entre ellos, un grupo de maristas reos en Cartagena⁵³⁷. Al terminar su mandato como titular de Justicia, había reducido la población reclusa en más de 10.000 prisioneros.

Un ejemplo de la dificultad en la aplicación de las nuevas normas es el del capellán Pedro Rusalleda cuyo caso, según Irujo, demostraba que “bastaba acreditar la condición de sacerdote para dar con sus huesos en la cárcel”. Tras una intervención del Ministerio de Justicia, “obtuvo la libertad el pasado mes de junio, no obstante, continúa detenido en calidad de preso gubernativo en la Prisión preventiva judicial La Modelo”⁵³⁸. Según el catalanista católico Josep María Trias, el delegado de Orden Público de Barcelona era remiso a la excarcelación de sacerdotes (“no suelta un cura ni a tres tirones”) y las absoluciones judiciales parecían no tener efecto en la Ciudad Condal⁵³⁹. A la vez, la política de humanización carcelaria dio lugar a situaciones singulares: en el campo de trabajo de Val-muel, los presos salían a trabajar, “a 12 kms sin guardas y volvían todos” en Alcañiz y Caspe los presos compartían los refugios antiaéreos con la población civil y “cuando se daba la señal de vuelta a la normalidad, todos los presos reingresaban en la cárcel, sin que se registrase deserción alguna”; en los campos de trabajo, los reclusos se negaban a ir “al tajo” con guardias de Asalto o milicianos; sólo lo hacían si estaban acompañados de funcionarios de prisiones⁵⁴⁰.

En estos meses, el despacho de Irujo era un trasiego de peticiones: la del jesuita José Azorín, que habiendo recalado en Valencia tras la sublevación, solicitaba a Irujo ayuda para legalizar su situación y encontrar empleo; o la del sacerdote navarro Miguel Inchaurredo, amigo de su hermano Pello Mari, que solicitaba la excarcelación de la prisión de mujeres de Madrid (Ventas) para un grupo de religiosas, la mayoría de ellas

⁵³⁶ AEI, Fondo Irujo (1937), J-22-7B, J-22-5 y (1939), J-25-2; Arrien y Goigogana, *El primer*, p. 189.

⁵³⁷ AEI, Fondo Irujo (1937), J-1-4. AEI, Fondo Irujo (1959), J-3-17.

⁵³⁸ AEI, Fondo Irujo (1937), J-23-3 y J-1-5.

⁵³⁹ AEI, Fondo Irujo (1937), J-1-5.

⁵⁴⁰ AEI, Fondo Irujo (1937), J-22-5.

no juzgadas⁵⁴¹. El escolapio turolense Salvador Dalmau, recluso en Barcelona “por desafecto al Régimen”, suplicó por carta (29-11-1937) al ministro vasco que se dignara a revisar los términos del fallo judicial para su anulación o para que el recurso se sustanciara en base a criterios de independencia judicial”⁵⁴².

A finales de 1937, Irujo invitó al abad benedictino catalán Antoni María Marcet i Poal, a que reuniera a la comunidad benedictina dispersa y perseguida, y regresara toda ella a Montserrat, formándose a su alrededor una colonia vasca. Marcet rechazó tal ofrecimiento, alegando que no existían garantías plenas de libertad, “no sólo para el monasterio, sino también para todas las diócesis de la región”. Según Robles Muñoz:

Se propuso a la Santa Sede que los curas vascos residentes en Barcelona ocuparan el Monasterio de Montserrat. El Gobierno de Barcelona estaba intentando cerrar la idea de que en la zona roja bajo su control había libertad religiosa (...). En marzo de 1938 se dio el monasterio a los capuchinos vascos. Buscaban quebrar la resistencia del clero secular y normalizar la situación religiosa en Cataluña⁵⁴³.

Otras peticiones, como la del redentorista Manuel Llamero, llegaban a través de la Delegación Vasca de Barcelona⁵⁴⁴. Este, en nombre de otros dos hermanos de congregación, se dirigía al ministro solicitando gestiones para su libertad, ya que se encontraban presos en la cárcel de Barcelona desde el 3 de diciembre de 1936⁵⁴⁵. La Delegación vasca en Baiona actuó de puente entre el Gobierno vasco y el Ministerio de Justicia para resolver peticiones humanitarias. Este fue el caso de Enrique María Laburu, que solicitó la liberación de religiosos capuchinos encarcelados⁵⁴⁶.

Para una adecuada defensa de los católicos perseguidos, el ministro de Justicia creó una Comisión en la que tomaron parte el sacerdote Alberto Onaindia, miembros de la Generalitat y de Unió Democràtica de Catalunya. Esta Comisión visitó la catedral de Santa Eulalia, así como tugurios, tiendas y locales donde se escondían alrededor de un millar de sacerdotes y monjas, “atendidos por Irujo y en espera de papeles para su salida

⁵⁴¹ AEI, Fondo Irujo (1937), J-1.-5.

⁵⁴² AEI, Fondo Irujo (1937), J-23-2. Carta de Salvador Dalmau a Manuel Irujo (29-11-1937).

⁵⁴³ Lamberto Font-Valerio Valeri, s.f., pero después del 5 de marzo y antes del 19, AAPV Arch. Nunz. Parigi “Spagna” (609 851 85-86), cit en Robles Muñoz, *La Santa*, ps. 15722 (E-Book).

⁵⁴⁴ Cárcel Ortí, 1936, p. 213.

⁵⁴⁵ AEI, Fondo Irujo (1937), J-1-5. Carta de Llamero a Irujo (13-6-1937).

⁵⁴⁶ AEI, Fondo Irujo (1937), J-1-5.

a Francia”. Eran muchos los ejemplos de esta labor, que llevó a que el ministro fuera conocido como “el libertador”⁵⁴⁷.

Asimismo, en junio de 1937, un sacerdote nacionalista vasco (el navarro Miguel Intxaurreondo) escribió al ministro solicitándole la libertad para 26 monjas presas en la prisión de Ventas en Madrid. En octubre del mismo año José María Tarragó le pidió interceder por la situación del joven sacerdote Pedro Montmany, “de ideas democráticas y liberales, catalanista cien por cien”, preso en la cárcel Modelo de Barcelona con una causa ya sobreseída. Las peticiones de ayuda provenían también de instituciones oficiales. Irujo recibió el 28 de junio una carta de la Embajada británica en Valencia, preguntando por la situación de cuarenta supervivientes de la Orden Capuchina en España, “entre cuyo número hay bastantes vascos”, y rogando fueran expedidos permisos para que los más ancianos de ellos pudieran salir de España⁵⁴⁸. La magnitud de la tarea de Irujo fue tal que un padre capuchino catalán llegado a Pamplona en 1938, declaró: “Ojalá tuviéramos en Cataluña cien Irujos. Es incalculable el número de sacerdotes, religiosos y religiosas que el señor Irujo ha salvado de la muerte”⁵⁴⁹.

Un caso especial fue el del obispo de Teruel, el agustino Anselmo Polanco, detenido durante la toma republicana de esta ciudad en enero de 1938. Como casi todos los obispos españoles, había firmado la Carta Colectiva de julio de 1937, lo que constituía una base jurídica para su detención y procesamiento, según la legislación republicana. Una vez encarcelado, Irujo intercedió para que recibiera la visita de un enviado del cardenal Verdier, arzobispo de París. Según el ministro navarro, este llevaba la orden del cardenal Pacelli de pedir a Polanco que hiciera “manifestaciones públicas de ponderación y si fuera posible, de adhesión a la República”⁵⁵⁰.

El ministro de Defensa, Indalecio Prieto, recibió a iniciativa de Irujo a varios sacerdotes nacionalistas vascos, cuyos hermanos habían sido fusilados por los sublevados. Estos pidieron la liberación del obispo Polanco, pero el Gobierno se negó, aduciendo que no disponía de garantías de que el prelado no sería beligerante en el futuro. El propio Irujo, en carta al cardenal-arzobispo de Barcelona, reconocía que la Carta Colectiva del

⁵⁴⁷ Amezaga, *Manuel*, p. 286. En esa comisión estaba la escritora y periodista Elena de La Souchère, “que se cartearía toda la vida con Irujo, por quien tuvo devoción”.

⁵⁴⁸ AEI, Fondo Irujo (1937), J-1-5.

⁵⁴⁹ Irujo, *Los vascos*, p. 255.

⁵⁵⁰ AEI, Fondo Irujo, J-2-7, J-22-8, J-23-3 y J-21-5. Véase Pablo Martín de Santa Olalla: “La actitud de la Iglesia católica ante la represión ejercida por el régimen de Franco”, en *Actas del Congreso Las prisiones franquistas*, s.f, p. 1 (<https://centrederecerca.uab.cat>, acceso 1-4-2020), p. 14.

Episcopado español, uno de los ataques “que mayor daño han inferido a la República”, estaba sancionada, con arreglo a la legalidad, con la pena de muerte. Pese a ello, hubo varios intentos de canje, incluido uno con el hijo del general republicano Vicente Rojo Lluch (católico practicante). Lo único que consiguió Irujo fue que Polanco pudiera celebrar misa en la prisión de Barcelona donde se encontraba, contando para ello con la colaboración de Emakume Abertzale Batza, que instaló una capilla en prisión, proveyéndole de todo lo necesario⁵⁵¹. Finalmente, el obispo Polanco fue asesinado, junto con otros dos sacerdotes de su misma diócesis y otros 39 reos, el 7 de febrero de 1939 por un grupo de *incontrolados* en las cercanías de Figueras, en el momento de la huida hacia Francia del ejército republicano tras la caída de Barcelona⁵⁵².

Pero Irujo no solo se ocupó de la situación del clero perseguido en zona republicana. Sensible hacia sectores de población más frágiles, hizo frente a la problemática de miles de niños huérfanos y ancianos abandonados por efecto de la guerra⁵⁵³. A fin de eliminar los numerosos casos de presos menores de 16 años, creó el Consejo Nacional de Menores, “extendiendo hasta los 18 años (...) sus beneficios específicos”⁵⁵⁴. No obstante, su labor también halló dificultades en las instancias gubernamentales. En una carta remitida al ministro de Gobernación, Julián Zugazagoitia, el 5 de septiembre de 1937, el titular de Justicia aseguraba “vivir a codazos con los compañeros de Gobierno, con los periódicos gubernamentales, con la preocupación de defendernos de la Policía y de los Gobernadores Civiles, eso ya sobrepasa todos los cálculos y, yo, al menos, no me siento con fuerzas para seguirlo”. En ocasiones, la orden del Ministerio de Justicia de absolver a presos encallaba con la retención de los mismos, al ser susceptibles, según Gobernación, de ser canjeados por otros presos en manos de los sublevados. Esta situación generó un intercambio epistolar entre Irujo y Zugazagoitia, en cuyo departamento se encuadraba la Delegación del Gobierno en Cataluña, dirigida por el socialista Paulino Gómez Sainz (Delegado de Orden Público). En esta comunicación epistolar, Irujo, informó a Zugazagoitia de que Gómez “impedía abandonar la cárcel a los ciudadanos absueltos por los Tribunales, cuando tales detenidos tienen la condición de religiosos”. Sin embargo, estas peticiones no fueron atendidas, pese a que Irujo las

⁵⁵¹ AEI, Fondo Irujo (1938), J-20-2 Polanco envió una nota de agradecimiento a la Sra. P. Alaba, presidenta de EAB (27-8-1938). Sobre EAB, véase Mercedes Ugalde Solano: *Mujeres y nacionalismo vasco. Génesis y desarrollo de EAB (1906-1936)*, Bilbao, UPV/EHU, 1993.

⁵⁵² Casanova, *La Iglesia*, p. 166; Preston, *El holocausto*, p. 775; Irujo, *Un vasco*, vol. 2, p. 87.

⁵⁵³ AEI, Fondo Irujo (1937), J-24-5.

⁵⁵⁴ AEI, Fondo Irujo (1939), J-25-2.

apoyó con documentación procedente del consejero de Justicia de la Generalitat, de la fiscalía, la Cruz Roja y los cónsules de Francia y el Reino Unido⁵⁵⁵.

Otro tema que suscitó una interesante correspondencia entre los dos ministros se refería a las dificultades de concesión de pasaportes colectivos para religiosos que quisieran salir de España. Irujo se hacía eco de la dramática situación por la que atravesaba un grupo de religiosas, “muchas de ellas ancianas y evacuadas de Madrid, que se encuentra sin poder comer y sin posibilidad de trabajar”. Su compañero de gabinete le comentaba que “más que suspenderse, lo que ocurre con respecto a las religiosas que están en Barcelona esperando el pasaporte, es que se lleva una negociación con el Cónsul de Inglaterra, para conseguir determinadas familias de compañeros nuestros que están al otro lado [en la zona sublevada]”⁵⁵⁶.

Asimismo, un decreto ministerial promovido por Irujo vino a establecer una situación de orden en la materia de los bienes eclesiásticos sujetos de aplicación de la ley de 1933 de Confesiones y Congregaciones Religiosas. Siendo el Estado el único ente facultado para disponer el destino de los mismos, la orden establecía que una serie de bienes religiosos pertenecían al poder estatal, de acuerdo con la legislación de 1933. En relación con las medidas de protección de bienes eclesiásticos, Irujo emitió una orden (18-11-1937) en la cual se prohibían todo tipo de atentados contra templos y otros edificios religiosos y artísticos, ordenando a su vez a los fiscales la incoación de sumarios criminales contra los autores de tales hechos⁵⁵⁷.

La labor humanitaria de Irujo como ministro de Justicia no afectó solo a sacerdotes y religiosos, sino también a seglares católicos. Algunos pertenecían a grupos políticos implicados en la sublevación, como el carlista navarro Antonio Lizarza, que había sido detenido antes del inicio de la guerra en el aeropuerto de Burgos, cuando iba a tomar un avión destino Lisboa, para completar una misión de enlace con el general Sanjurjo. Encarcelado en la cárcel Modelo de Madrid, salvó su vida “cuando se produjo el asesinato de la mayor parte de los detenidos”, gracias a la intermediación de Irujo⁵⁵⁸.

En otros casos, los detenidos no tenían ninguna conexión con la sublevación. El caso más claro fue el de un obrero tipógrafo que no solo había sido encarcelado sino condenado por un tribunal por haber estado afiliado a sindicatos católicos en la etapa

⁵⁵⁵ AEI, Fondo Irujo (1937), J-1-4; Manent y Raventós, *L'Església*, pp. 125-126.

⁵⁵⁶ *Ibidem*. Carta de Zugazagoitia a Irujo, 21-7-1937.

⁵⁵⁷ Cárcel Ortí, *La persecución*, p. 296.

⁵⁵⁸ AHNV, K81, C2; Payne, *Los militares*, p. 349; Iñurrategui, *Al servicio*, p. 141.

monárquica. Era un caso flagrante porque, con razón, desde el bando republicano se acusaba a los tribunales franquistas de condenar solo por afiliaciones o ideas sostenidas durante la República, cuando no eran delito, y aquí sucedía exactamente lo mismo, pero en sentido contrario. Sin embargo, el diario anarquista madrileño *El Sindicalista* publicó un artículo aplaudiendo esta condena. Irujo publicó una réplica en el mismo medio el 9 de diciembre de 1937, recordando que la libertad religiosa estaba plenamente garantizada en la República y que iba a proceder a rectificar la denuncia “o, en caso contrario, a imponer la sanción pertinente”⁵⁵⁹.

Por último, como titular de Justicia, Irujo intervino en el “Caso Lucía”, en referencia a Lluís Lúcia Lúcia, uno de los fundadores de la Agrupación Regional de Acción Católica, primera experiencia democristiana que obtuvo representación en Cortes en 1923. Hombre místico y moderado, posteriormente fue director del *Diario de Valencia* y fundó la Derecha Regional Valenciana, integrada en la CEDA, de la que fue fundador y vicepresidente. En el segundo bienio de la República fue ministro de Comunicaciones con Alejandro Lerroux y Joaquín Chapaprieta. Debido a su moderación, fue propuesto en abril de 1936 en la conocida como “Operación Prieto”, fallido intento de evitar la guerra con la creación de un gobierno de unidad nacional⁵⁶⁰.

Tras el inicio de la guerra en Valencia, se posicionó a favor de la legalidad republicana. Sin embargo, por su adscripción política derechista tuvo que ocultarse durante varios meses en la comarca de El Maestrazgo (Teruel), hasta su detención por fuerzas anarquistas en febrero de 1937. Su esposa sobrevivió a un fusilamiento y fue liberada gracias a la actuación de un grupo de agentes de policía enviados por Irujo. Procesado por rebelión el 31 de diciembre de 1937, tras aceptar todos los grupos parlamentarios (a excepción del PNV) la concesión del suplicatorio, dada su condición de diputado, la intervención de Irujo en los meses previos al juicio favoreció la situación personal del político valenciano⁵⁶¹. Aunque razones humanitarias impulsaron a Irujo a propiciar dicha ayuda, el nacionalismo vasco tenía una “deuda política” con Lúcia, que defendía dentro de la CEDA los “principios republicanos, demócratas y sociales” y había apoyado el Estatuto vasco en las Cortes en 1934. Finalmente, Lúcia pasó dos años en prisiones valencianas y barcelonesas. Logró sobrevivir a la guerra pero, por haber apoyado la legalidad en 1936, fue juzgado y condenado a muerte por los tribunales

⁵⁵⁹ AEI, Fondo Irujo (1937), J-21-1.

⁵⁶⁰ Payne, *Los militares*, p. 331.

⁵⁶¹ Ragner, *Manuel*, p. 85

franquistas, aunque finalmente fue indultado por el dictador gracias a la mediación del arzobispo de Valencia⁵⁶².

Pero sin duda el caso más célebre que Irujo tuvo que afrontar como ministro de Justicia fue el de Andreu Nin, exconsejero de Justicia de la Generalitat y dirigente del antiestalinista POUM (Partido Obrero de Unificación Marxista). Nin fue detenido el 16 de junio de 1937 e incomunicado en prisión como responsable de los *Sucesos de Mayo* en Barcelona, donde trotskistas y anarquistas se enfrentaron a fuerzas republicanas y de la Generalitat⁵⁶³. Tras ser detenido, fue extraído de su prisión madrileña y secuestrado, a modo de represalia por las disputas en el entorno político comunista, por un grupo de agentes de la inteligencia soviética. Según recordaba el propio Irujo, “Ortega (Director General de Seguridad y ex gobernador civil de Gipuzkoa), lo llevó a Madrid y lo entregó a los rusos”. Ya en ese momento se rumoreó que Nin, exsecretario de León Trotsky, había sido fusilado por miembros de la policía secreta y su cuerpo arrojado a la calle. Otros diarios publicaron que Nin había huido a territorio sublevado, lo que fue desmentido por Irujo⁵⁶⁴.

El ministro vasco promovió dentro del gabinete el debate sobre la desaparición del líder del POUM e intentó rescatarlo, contando con la ayuda de Julián Zugazagoitia. Negrín, respondiendo a la presión internacional, autorizó a Irujo la creación de un juzgado especial para investigar el caso y depurar posibles responsabilidades en la administración. El fiscal especial del caso detuvo a varios sospechosos, pero solo se sabía que Nin había desaparecido sin dejar más rastro que el de la constatación de incomunicación en una finca aislada de Alcalá de Henares controlada por el PCE. En realidad, Nin fue sacado de la prisión alcalaína por un grupo a las órdenes de la NKVD dirigido por el general Orlov y transferido a un chalé propiedad de un militar comunista, Ignacio Hidalgo de Cisneros, jefe del Estado Mayor del Aire. Allí fue torturado y asesinado sin dejar rastro del cadáver”. Ángel Viñas define el caso Nin como el “epítome individualizado y por excelencia del terror estalinista”⁵⁶⁵.

⁵⁶² Vicente Comes: *En el filo de la navaja. Biografía de Luis Lucia (1888-1943)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, cit. en Arasa, *Católicos*, p. 286; Tusell, *Historia de la Democracia*, vol. II, p. 273.

⁵⁶³ Véase Pelai Pagés: *Andreu Nin. Una vida al servei de la classe obrera*, Laertes, 2009; Documental de María Dolores Genovés “Operación Nikolai” (1992).

⁵⁶⁴ Ibarzabal, *Manuel*, p. 110; Viñas, *En el combate*, p. 336; Pelai Pagés y Pepe Gutiérrez-Álvarez (dirs.): *El POUM y el caso Nin. Una historia abierta*, Barcelona, Laertes, 2014, p. 122; Jackson, *La República*, p. 430; George Orwell: *Recuerdos de la guerra de España*, Barcelona, Debate, 2011, p. 155.

⁵⁶⁵ Viñas, *En el combate*, ps. 8841 (E-Book); Preston, *El holocausto*, pp. 743-769; Pagés y Gutiérrez-Álvarez, *El POUM*, pp. 122-123; Irujo, *Los vascos*, p. 144; José María Zavala: *Los expedientes secretos*

Irujo designó a un hombre de su plena confianza, el *jeltzale* navarro Miguel José Garmendia, para la tarea de buscar a Nin en las cárceles. Incluso llegó a amagar con su cese: “presentamos la dimisión Zugazagoitia y yo. Prieto, que era Ministro de Defensa, también dimitió”⁵⁶⁶. Años después recordaría Irujo que “en los círculos internacionales orientados hacia la izquierda produjo un efecto desastroso. Si la derecha estaba con Franco y por tanto contra la República, y la izquierda se ponía también en contra, imagina la solución que nos quedaba”⁵⁶⁷. La única consecuencia *positiva* del caso Nin fue la excarcelación de los últimos 200 sacerdotes de la prisión gubernativa de Barcelona⁵⁶⁸.

A la vez, los Sucesos de Mayo de Barcelona condujeron a prisión a casi todos los componentes del Comité Ejecutivo del POUM, acusados sin pruebas de espionaje⁵⁶⁹. Debido a su prolongada estancia en la cárcel, se inició una huelga de hambre, tanto de mujeres como de hombres presos, en la que tomaron parte presos antifascistas y extremistas extranjeros, perseguidos por el estalinismo español. La protesta internacional por estos encarcelamientos aumentaba y la huelga de hambre podía terminar trágicamente. En esta situación, Irujo envió a uno de sus secretarios a entrevistarse con una de las cabecillas de la huelga, la austriaca antifascista Katia Landau, que cinco meses después de su arresto seguía sin juicio y sin información de su marido (Kurt Landau) “desaparecido”. Tras una entrevista con Irujo, la huelga de hambre terminó y la mayor parte de los huelguistas presos fueron expulsados de España⁵⁷⁰.

Por su parte, los ocho militantes trotskistas condenados a muerte por el Tribunal Especial de Espionaje y Alta Traición, acusados de pertenecer a una red de espionaje pro-franquista descubierta en Madrid, al ser preguntados por el presidente del Tribunal si querían alegar algo, estos suplicaron “que declare el Ministro”⁵⁷¹. Irujo ya había dejado el Gobierno y, estando en París, fue reclamado por el embajador español en Francia, Ángel Ossorio y Gallardo y se presentó en Barcelona para declarar en el juicio.

de la Guerra Civil. Una investigación a fondo sobre las muertes violentas en los dos bandos: de Durruti a José Antonio, Barcelona, Espasa, 2016, pp. 198-199.

⁵⁶⁶ Zugazagoitia, *Guerra*, p. 308; Moradiellos, *Negrín*, p. 272.

⁵⁶⁷ Amezaga, *Manuel*, p. 280.

⁵⁶⁸ Irujo, *Un vasco*, vol. 2, p. 26.

⁵⁶⁹ AEI, Fondo Irujo (1962-1963), J-4-2c y J-4-2b.

⁵⁷⁰ AEI, Fondo Irujo (1937), J-22-5; Irujo, *Los vascos*, p. 139; Preston, *El holocausto*, p. 765.

⁵⁷¹ Irujo, *Un vasco*, p. 108.

Irujo declaró durante hora y media, logrando trocar la acusación fiscal de *traición a rebelión*. La pena de muerte fue conmutada⁵⁷².

Irujo, defensor del lema bíblico *No Matarás*, asumió en el Gobierno Negrín la competencia de analizar los expedientes de sentencias de pena capital. En su condición de ponente, siempre defendió el indulto para los reos. Como estimaba el Ministro de Estado, Álvarez del Vayo, “mientras Irujo estuvo en el gobierno, fue imposible escapar a las consecuencias de su excesivo interés en examinar cada caso con el más escrupuloso cuidado”. Esta opinión era compartida por Indalecio Prieto: “Irujo siempre proponía y defendía el indulto (...); se ha matado ya con exceso, escandalosamente. No más ejecuciones”. Era cierto. Tal como él mismo indicaba, no solía contar, a priori, con muchos apoyos en el ejecutivo, “solamente se alineaban por sistema y con seguridad dos ministros, los señores Giral y Prieto, y con mucha frecuencia el catalán Ayguadé”⁵⁷³.

Pese a que su compleja labor como ministro de Justicia fue alabada por sectores muy distintos, Irujo no duró mucho en el cargo. De hecho, estuvo a punto de dejar el Ministerio muy poco después de su nombramiento, poco antes de la conquista de Bilbao por los franquistas, cuando se vio que Euskadi estaba irremisiblemente perdido. La tensa situación entre las autoridades vascas y republicanas y el “complejo de abandono” de los primeros ante la falta de ayudas, llevó al EBB a solicitar el 13 de junio la dimisión de los consejeros *jelkides* en el Gobierno vasco y del ministro Irujo. Aunque los acontecimientos se sucedieron vertiginosamente e Irujo decidió no asistir a las reuniones del gabinete, “atendiendo únicamente a los casos más urgentes”, la dimisión del navarro no se hizo efectiva⁵⁷⁴.

Por fin, el 1 de diciembre de 1937 Irujo presentó definitivamente su dimisión, a raíz del proyecto de Negrín de crear los llamados Tribunales de Guardia. Según Irujo, su fin era “amoldarse a las pretensiones gubernamentales de cada momento y primar la victoria bélica sobre los derechos del hombre”. Para Irujo, al estar compuestos por una mayoría de vocales no letrados, nombrados por el Gobierno, eran antidemocráticos por

⁵⁷² Ibarzabal, *Manuel*, pp. 110-111.

⁵⁷³ Amezaga, *Manuel*, p. 277; Irujo, *Un vasco*, p. 89.

⁵⁷⁴ Anasagasti y San Sebastián, *El otro*, p. 76. “Complejo de abandono”, término empleado por Manuel Tuñón de Lara: “Guerra Civil española y guerra en el País Vasco”, en José Luis de la Granja y Carmelo Garitaonandía (eds.): *La Guerra Civil en el País Vasco: 50 años después*, Bilbao. UPV/EHU, 1987, p. 39.

definición, rompían con el precepto de la independencia del poder judicial e incluso se inspiraban en el fascismo italiano⁵⁷⁵.

En el Consejo de Ministros que aprobó su creación, Irujo se opuso al decreto por motivos formales (al pasar por encima de la opinión del titular de Justicia) y doctrinales, porque el modelo, adoptado de las *checas* italianas, dejaba la vida humana “al arbitrio del gobierno”⁵⁷⁶. Para Irujo, en el Gobierno republicano:

Había triunfado el espíritu y la doctrina fascista, sin que (...) la guerra se mantenga entre la democracia y el fascismo, sino entre dos fascismos. Importa poco que se llame Franco o Negrín (...) quienes vayan a ejercer el Poder omnímodo sin otra norma definitiva que de su voluntad. Si la República es algo, significa el imperio de la ley y esta doctrina queda (...) conculcada y arrumbada con el texto (...) esto no será un Tribunal sino una Sección de Policía más (...), los Jefes y Direcciones de Policía podrán disponer de la vida de los ciudadanos con arreglo a las conveniencias (...). Al dictar sentencia de muerte en juicio verbal sin otra garantía de enjuiciamiento, sin sumario ni otros antecedentes que el atestado de la Policía, destruye por completo el concepto del respeto a la vida humana, que es básica y fundamental de la declaración de derechos individuales en que se funda el Régimen republicano por el que luchamos⁵⁷⁷.

En su discurso de despedida, Irujo reiteró que “en tal sistema toman inspiración las atrocidades que cometen los llamados tribunales de justicia instaurados por los rebeldes”. Además, “no nos es permitido a los demócratas acudir a procedimientos fascistas para combatir al fascismo. El fin no justifica los medios”⁵⁷⁸.

Finalmente, la intervención del lehendakari recondujo en parte la situación. Inmediatamente después de su dimisión, Irujo volvió a ser nombrado ministro, pero no de Justicia sino sin cartera. Se volvía así a la situación de septiembre de 1936. Irujo continuó en este cargo, incluso tras la reorganización del Gobierno, el 5 de abril de 1938, hasta diciembre de este año⁵⁷⁹.

Lo cierto es que buena parte del edificio garantista construido por Irujo en su etapa en Justicia, fue cercenada durante el Ministerio del también navarro Mariano Ansó (Izquierda Republicana), que le sustituyó en el cargo. Así sucedió con la orden de

⁵⁷⁵ AEI, Fondo Irujo (1939), J-25-2; Preston, *El holocausto*, p. 774; Anasagasti, *Manuel*, p. 48; Arrien y Goigana, *El primer*, p. 269.

⁵⁷⁶ *Ibidem*, p. 52.

⁵⁷⁷ *Ibidem*, pp. 52-53.

⁵⁷⁸ Irujo, *Los vascos*, p. 178. AEI, Fondo Irujo (1937), J-24-5 y (1939), J-25-2; Iñaki Anasagasti: “El diputado Aguirre visto por Irujo”, *Hermes: Revista de Pensamiento e Historia*, nº 33 (2010), pp. 26-37.

⁵⁷⁹ AEI, Fondo Irujo (1939), J-25-2; Mees, *La política*, p. 380.

disolución de la Sección de Información, Prensa y Propaganda, que el ministro estellés había creado para “servir al criterio de que la República es un régimen jurídico apoyado en el secreto y cuya finalidad es mantener la paz estableciendo la convivencia ciudadana sobre la base del respeto a los derechos (...) de los hombres y de los pueblos”⁵⁸⁰.

Pese a ser ahora solo ministro sin cartera, el Gobierno de Negrín acordó que Irujo siguiera desempeñando funciones relativas a condenas a muerte. Así lo admitió el propio Negrín en el momento de su nombramiento:

Negrín dijo: Sres, aquí está el nuevo ministro de Justicia, Mariano Ansó. El Sr. Irujo es ministro sin cartera, pero como es notorio el afán (...) por los derechos del hombre del Sr. Irujo de los que es permanentemente defensor, frente incluso a los intereses que puedan parecer más inmediatos de la guerra (...) ¿Qué les parece a ustedes? Sr. Ministro de Justicia, que las penas de muerte (...) todo lo que se refiera a eso, siga a cargo del Sr. Irujo. ¡Ah sí, sí, sí! Yo encantado, dijo el ministro de Justicia (...) yo seguí siendo el firmante de las penas de muerte, no siendo ministro de Justicia. Eso significa que los condenados a muerte tenían un defensor nato (...). Ya lo sabía todo el mundo que yo era opuesto a la pena de muerte por naturaleza⁵⁸¹.

Además de ocuparse de las penas de muerte, Irujo siguió muy pendiente en su nuevo Ministerio de las cuestiones religiosas. Por ejemplo, envió una carta al director de Carabineros, Víctor Salazar, solicitándole que procediera a la retirada de una sogá atada al cuello de una efigie de san Francisco, que habría sido colocada por miembros de la FAI en un hospital barcelonés, instalado en los locales de un convento. También remitió una carta a la directora de la Cárcel de Mujeres de Barcelona (*Presó de Les Corts*), en la que comunicaba a esta que la autorización para asegurar la asistencia religiosa a las reclusas que lo solicitaran, “de un modo singular si es condenada a muerte, circunstancia que recae con relación a Carmen Tranchoni”⁵⁸². Asimismo, la Dirección de Prisiones oficializó el 20 de febrero el permiso para que los sacerdotes pudieran prestar asistencia religiosa en los centros penitenciarios. También llevaba su *firma* la orden del Ministerio de Defensa del 1 de marzo de 1938 eximiendo del servicio activo de armas mortíferas al personal religioso, destinado a partir de ese momento a

⁵⁸⁰ AEI, Fondo Irujo (1939), J-25-2.

⁵⁸¹ Anasagasti, “El diputado”, p. 35. Sin embargo, su cometido no quedó exento de situaciones dramáticas, como el fusilamiento de mosén Josep Massip i Guiu, que había sido nombrado por Irujo para un cargo en el Ministerio de Justicia y sobre el que recayó una condena a muerte por “conspiración”.

⁵⁸² AEI, Fondo Irujo (1938), J-21-1 y J-21-2B.

cumplimentar “con carácter de derecho inherente a su condición sacerdotal a funciones de sanidad, beneficencia y derivadas”⁵⁸³.

Es muy probable que fuera suya la idea de incluir un punto 6º en el documento sobre los fines de la guerra que el Gobierno de la República publicó el 30 de abril de 1938 (los famosos *Trece puntos* de Negrín): “El Estado Español garantizará la plenitud de los derechos al ciudadano en la vida civil y social, la libertad de conciencia y asegurará el libre ejercicio de sus creencias y de sus prácticas religiosas”⁵⁸⁴. Suya también pudo ser la inspiración del acuerdo gubernamental del 5 de mayo de 1938 para la concesión de pasaportes en grupo. Esto facilitó, entre otras posibilidades, la evacuación de comunidades de religiosas cuyas congregaciones tuvieran sedes en otros países. Pero, como veremos, tampoco Irujo pudo mantenerse mucho tiempo como ministro sin cartera en el Gobierno de Negrín, pues dimitió definitivamente en agosto de 1938, tras poco más de ocho meses en su cargo.

3.4. Los intentos de restauración de la libertad de cultos y los contactos con el Vaticano

Junto a la normalización de la Justicia y de la vida en las cárceles, una de los máximos objetivos de Irujo como ministro de Justicia fue la normalización de la libertad religiosa, desaparecida por completo en zona republicana desde julio de 1936. Con este fin, Irujo anunció en mayo de 1937 la presentación de un proyecto para la restauración del culto religioso. El solo anuncio de esa idea provocó numerosas críticas en la prensa izquierdista, que ridiculizó a Irujo y a su fe religiosa. El proyecto de decreto *Sobre la restauración de la libertad de Cultos en España* se presentó en el Consejo de Ministros del 16 de junio. En su parte expositiva, la propuesta remarcaba la posición de respeto de la República española para con las diferentes creencias y su libertad de conciencia, amparados dichos derechos por los preceptos constitucionales y por la ley de 2 de junio de 1933, con independencia de la actitud de la mayor parte de los católicos a favor de la sublevación:

El hecho de que algunos o muchos católicos hayan delinquido contra la República, no puede justificar la acusación indiscernida contra los ciudadanos que sinceramente profesan esa religión, ni contra su credo (...). Para los fines del derecho no interesa

⁵⁸³ *Diario Oficial del Ministerio de Defensa* nº 53 (3-3-1938), cit. en Cárcel Ortí, *La persecución*, p. 308.

⁵⁸⁴ Irujo, *Los vascos*, p. 195; Cárcel Ortí, *La persecución*, p. 308.

saber su número. Habría de existir en las filas republicanas un solo católico y sería tan respetable con sus derechos individuales como cualquier otro ciudadano.

En el apartado dispositivo se determinaban medidas sobre la creación de un Comisariado de Cultos, que en la práctica tardaría casi año y medio en crearse. También incluía autorizaciones para la reanudación del culto (señalando que el hacerlo en casas particulares no podía ser considerado *delito*), la libertad de elección de ministros o administradores por parte de las Iglesias o la oficialización de un registro específico para Iglesias, Órdenes y Confesiones religiosas. En el tiempo de la presentación del proyecto, el ministro recibió diferentes muestras de apoyo, entre ellas la de varios sacerdotes que apoyaban a la República, como Leocadio Lobo o José Esteban. La misiva de este último refleja bien el modo de pensar de esta parte del clero que conectaba con el ideario de justicia social de Irujo:

Estoy pidiendo a Dios (...) que le dé luz y acierto para llevar a cabo con éxito su loable propósito (...). Sigo creyendo que, para su acción espiritual (...) convenía más a la Iglesia la República que la Monarquía (...). La Iglesia rompió en 1931 todas las amarras políticas que la esclavizaban (...); la Iglesia y el Estado deben marchar paralelamente hacia sus objetivos soberanos, desde órbitas distintas, prestándose mutua ayuda (...), pero sin subordinarse jamás uno a otro dentro de sus funciones (...). La llamada justicia social ha sido considerada (...) como un mito o como un terrible enemigo. ¡Y la sapientísima doctrina de León XIII durmiendo el sueño de los justos (...). La masa obrera, el pueblo, no ha sido atendido en sus justas demandas de trabajo constante, salario remunerado, mejoramiento moral, avance cultural, previsión social etc. La justicia social (...) pudo haber evitado esta horrible catástrofe española, si el clero la hubiese patrocinado y el capitalismo materialista (a veces con máscara espiritual y piadosa) la hubiese implantado (...). No se me ocultan las gravísimas dificultades con que V.E tropezará para conseguir la restauración del culto (...) teniendo en cuenta el estado general de la nación y los sentimientos opuestos de las gentes que nos odian (...), la empresa es noble y santa⁵⁸⁵.

El Gobierno republicano, utilizando como pretexto el hecho de que la libertad de cultos no había sido derogada oficialmente, y por tanto no hacía falta restaurarla, no autorizó el proyecto. Para el gabinete de Negrín, no era el “actual momento el indicado para el desarrollo de la política que inspira el proyecto, ni para la reapertura de las iglesias públicas”. Por ello, el 31 de julio autorizó solamente, a través de un acuerdo verbal, la

⁵⁸⁵ AEI, Fondo Irujo (1937), J-1-5. Carta de José Esteban a Irujo (18-7-1937). Véase Arasa, *Católicos*, p. 279.

práctica del culto en capillas privadas, explicitada en un decreto aprobado el 6 de agosto⁵⁸⁶.

Lo cierto es que el momento no era muy adecuado para conseguir que el Gobierno de la República se mostrara tolerante con la Iglesia, pues el 1 de julio de 1937 se había publicado la Carta Colectiva del Episcopado español. Redactada por Gomá y dirigida a todos los obispos del mundo, se había publicado expresamente después de la conquista de la Euskadi autónoma por Franco, para evitar que el caso vasco fuera todavía una excepción en el conjunto de la España republicana. El texto había nacido, en opinión de sus firmantes, “por el desconocimiento de la verdad de lo que ocurre en España” y fue firmada por 45 obispos y 5 vicarios capitulares. Entre ellos, no se encontraban ni el obispo de Vitoria, Mateo Múgica, ni el arzobispo de Tarragona, el cardenal Vidal i Barraquer (refugiado en la cartuja de Farneta de Lucca), que expuso al cardenal Pacelli, su disconformidad con un texto que significaba que la Iglesia “apareciera tan manchada con la causa de los militares rebeldes”⁵⁸⁷.

El documento, que obviaba el término “Cruzada”, buscaba romper la inhibición episcopal mundial frente a la represión religiosa. Para Alfonso Botti, la resonancia que obtuvo se debía a “lo que oculta o mistifica (cuestión vasca, bombardeo de Guernica, represión franquista) y a lo que enfatiza (amenaza comunista)”. El escrito justificaba la sublevación, en base a su carácter defensivo de “los principios fundamentales de toda sociedad civilizada”, interpretaba la guerra española como “producto de la pugna de ideologías irreconciliables” y expresaba su lamento por el estallido de la contienda, “porque ella es siempre un mal gravísimo”. La carta explicitaba que la única esperanza era la victoria de los alzados, pero realizaba una exhortación a la paz y al perdón⁵⁸⁸.

Como es lógico, Manuel Irujo, –que destacó el paralelismo de esta carta con la de los obispos vascos de agosto de 1936– realizó una valoración negativa del documento. Para el ministro, contrario “a la tesis que ofrece una religión maniatada por el Estado”, la carta justificaba a posteriori la sublevación como medio de resolver los conflictos y planteaba presupuestos pre-democráticos, al calificar las formas de gobierno

⁵⁸⁶ AEI, Fondo Irujo (1937), J-23-3; Cárcel Ortí, *La persecución*, p. 292.

⁵⁸⁷ De Meer, *El Partido*, p. 507; De Pablo, Goñi y López de Maturana, *La Diócesis*, p. 355; Muntanyola, Vidal, p. 323; Cárcel Ortí, *1936*, p. 184; Hilari Ragner, “Nadando contra corriente: cristianos por la República”, *Iglesia Viva*, nº 241, 2010, p. 117.

⁵⁸⁸ Alfonso Botti, *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, p. 94; Muntanyola, Vidal, p. 482; Casanova, *La Iglesia*, pp. 7 y 68; Montero, *Historia*, pp. 732-733.

parlamentarias como “autocracias irresponsables”. Observando la contradicción entre esta declaración y la pastoral de los obispos españoles de 1931, aceptando la República, Irujo se refirió a la encíclica de León XIII, *Au Millieu des sollicitudes* (1892), sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado en Francia, que establecía que “La Iglesia (...) ha condenado a aquellos hombres que se han rebelado contra la legítima autoridad, aun cuando los que ejercen el poder lo han usado contra la Iglesia”⁵⁸⁹.

El líder navarro se rebeló contra un texto que criticaba la actitud de los nacionalistas vascos, nada decía de las atrocidades cometidas por los sublevados y justificaba la instauración de una dictadura: “¿Los prelados españoles sólo estarán contentos (...) cuando se haya repuesto a los Borbones y una nueva dictadura estilo Primo de Rivera sea restablecida?”. Por otra parte, lamentó que la carta solo dedicara unas pocas palabras a los abusos sociales y económicos, “pequeñas negligencias en el cumplimiento de la justicia y de la caridad”⁵⁹⁰. En la publicación de la Carta hay que tener en cuenta el duro contexto en que se produjo para la Iglesia española, pero Irujo, de acuerdo con lo que había sostenido desde julio de 1936, supo ver más allá del momento. El escritor católico francés Georges Bernanos escribió que “en una futura historia de la Iglesia, se leerá que la carta colectiva (...) no fue más que una torpeza lamentable que no compromete en modo alguno a los principios”⁵⁹¹.

Para Vicente Cárcel Ortí, la publicación de la Carta fue la responsable de que, a partir de entonces, el Gobierno republicano comenzara a tener en cuenta las opiniones de Irujo en materia religiosa, pero no parece que esto se cumpliera⁵⁹². Así, el 10 de agosto Irujo comunicó al Presidente de la Generalitat el acuerdo que permitía el culto privado, junto a la decisión de su Ministerio de abrir una Delegación en Cataluña, para cuya dirección proponía al dirigente de la Unió Democràtica de Catalunya (UDC) Josep Maria Trias Peitx. La idea era abrir el culto privado en Cataluña, al amparo de la Generalitat. Sin embargo, ese mismo día, el propio Trias expuso por carta al ministro estellés sus reticencias ante una vía que podría suponer, de facto, silenciar la vulneración sistemática que a lo largo de los años ha venido sufriendo la Ley de Confesiones y Congregaciones. El catalán no olvidaba que la persecución religiosa fue consentida por

⁵⁸⁹ Irujo, *Un vasco*, vol. 2, p. 91

⁵⁹⁰ AEI, Fondo Irujo (sf): “Los vascos no desoyeron la voz de la Iglesia, puesto que siguieron fielmente lo estatuido por ella”. Véase Botti, *Cielo*, p. 94; Irujo, *Un vasco*, vol. 2, p. 92.

⁵⁹¹ Georges Bernanos: *Los grandes cementerios bajo la luna*, Barcelona, Lumen, 2009, p. 84.

⁵⁹² Cárcel Ortí, *1936*, p. 177.

las altas esferas republicanas, “lo que se ha vulnerado una vez sin rectificación ni sanción, puede vulnerarse cincuenta veces”⁵⁹³.

No obstante, enseguida se celebraron algunas misas privadas en Valencia (en el domicilio del propio Irujo) y en Madrid (por el padre Lobo). De ellas dio noticia la propaganda republicana, pensando sobre todo en los medios internacionales. Así, la agencia *United Press* dio cuenta de la primera misa autorizada “se celebró en el edificio del Gobierno autónomo vasco en Valencia (...). El ministro, que es católico, recibió la santa comunión de manos del Padre Martínez (...) con otros veinte vascos, hombres y mujeres”. Irujo declaró a *La Voz Valenciana* que “La libertad de culto es (...) el postulado lógico de un Estado que cumple su ley fundamental en un régimen de orden, que en nada pugna con los avances merecidos de clases sociales”⁵⁹⁴. En Madrid, Lobo – que ocupaba un despacho en la Delegación General del Gobierno de Euzkadi– dijo haber abierto la capilla del Santísimo Cristo de la Paz, “a la cual asistieron muchos católicos”. Por estas fechas, el propio Lobo informaba a un redactor del *Heraldo de Madrid*: “Se están preparando la apertura de tres templos. Uno de ellos, San Antonio de los Alemanes, y dos más”⁵⁹⁵.

Sin embargo, la realidad se alejaba mucho de lo que este sacerdote republicano declaraba en público. El decreto obligaba a los sacerdotes a inscribirse, para poder celebrar culto, en un registro del que se encargaba el padre Lobo. Este trabajaba con optimismo, señalando que “en el plazo de dos meses habrá cambiado por completo el panorama religioso de Madrid”. La cruda realidad se impuso a estos deseos, pues en 1938 sólo un sacerdote de la diócesis de Madrid había solicitado el permiso oficial a tal efecto. Era la consecuencia lógica de la situación de persecución a que había sido sometido el clero desde julio de 1936. Aparte de los miles que habían asesinado, la mayoría temían por su vida y optaban por la clandestinidad; otros pensaban que acogerse ahora a estas medidas sería una traición a sus compañeros ejecutados y un apoyo de facto a un régimen cuya política religiosa no compartían. A su vez, tal y como indica Raguer, el decreto de Irujo era resultado de un equilibrio entre el apoyo comunista a su política y la actitud hostil anarquista. El hecho de que se conozcan todos

⁵⁹³ AEI, Fondo Irujo (1937), J-21-1; J-23-4; Irujo, *Un vasco*, p. 259. El 12 de agosto, un nuevo decreto declaró como delitos las denuncias falsas, el acusar a un sacerdote por el mero hecho de serlo o “por administrar un sacramento” (AEI, Fondo Irujo, J-21-1).

⁵⁹⁴ Irujo, *Un vasco*, pp. 270-272; Montero, Moreno y Tezanos, *Otra Iglesia*, p. 164.

⁵⁹⁵ Irujo, *Un vasco*, p. 60; González Gullón, “Leocadio”, p. 296; Montero, Moreno y Tezanos, *Otra Iglesia*, p. 169.

y cada uno de los escasos casos en que se reinició el culto (como sucedió en la localidad leridana de Aitona o en el convento de las Hermanitas de los Ancianos Desamparados) refleja que se trataba solo de excepciones a una situación en la que el culto había desaparecido⁵⁹⁶.

La principal excepción a la ausencia completa del culto católico en la España republicana durante la guerra estuvo vinculada directamente al nacionalismo vasco. Como acabamos de ver, la primera misa privada se celebró en el domicilio de Irujo en Valencia. Enterado el bando franquista, publicó en la prensa afecta artículos como el titulado “La Misa de Irujo o del lobo, un pelo” en el que definía la medida como “farsa que prepara el equipo de granujas de Valencia”⁵⁹⁷. El 15 de agosto de 1937 se celebró en la Delegación de Euzkadi en Valencia una misa solemne a la que asistió Irujo, pronunciando un discurso a su finalización. Durante su estancia en Barcelona, el ministro vasco vivió en una casa sita en la calle Lauría, donde existía un oratorio, que había sido desmantelado para evitar profanaciones. A petición de Irujo, la capilla fue restituida e inaugurada por el vicario general. El culto también se celebró en la sede de la Delegación de Euzkadi en Barcelona, en el Paseo de Gracia, y el Hospital Euzkadi contabilizó numerosos bautizos⁵⁹⁸.

Pero los católicos nacionalistas vascos refugiados en Cataluña querían disponer de un templo para poder asistir a misa con mayor normalidad. El 20 de noviembre de 1937 una comisión representativa de este grupo se reunió con Irujo, pidiendo la apertura de una “Iglesia de los vascos” en Barcelona. La comisión aducía “la insuficiencia que la autorización del culto ofrece para satisfacer el anhelo de reanudarse sus deberes religiosos”, pero también el esfuerzo de los católicos vascos que habían “derramado su sangre en defensa de Euzkadi y de sus seculares libertades, entre las cuales descuella la libertad religiosa y de conciencia”⁵⁹⁹.

Por fin, a lo largo de 1937 se abrieron en Barcelona dos capillas. Una, organizada en Rambla de Cataluña nº 9 por el propio PNV, fue llamada “La Misa de los Vascos” y tuvo carácter temporal. La otra, en pleno Barrio Gótico, fue inaugurada el 6 de

⁵⁹⁶ AEI, Fondo Irujo (1937), J-21-1; AMI, 22. 2A.59; Cárcel Ortí, *La persecución*, p. 337; Montero, Moreno y Tezanos, *Otra Iglesia*, p. 167; González Gullón, “Leocadio”, p. 293; Manent y Raventós, *L'Església*, p. 59.

⁵⁹⁷ *El Diario Vasco*, 9-6-1937, cit. en Irujo, *Un vasco*, vol. 2 p, 27.

⁵⁹⁸ Alberto Onaindia: *Capítulos de mi vida, I. Hombre de paz en la guerra*, Buenos Aires, Ekin, 1973, p. 454.

⁵⁹⁹ AEI, Fondo Irujo (1937), J-52-2.

diciembre de 1937 y estaba en la sede de la agrupación femenina *jeltzale* EAB (Emakume Abertzale Batza), en la calle Pino nº 5. Esta capilla, conocida como *Gure Etxia*, tenía capacidad para 700 personas y fue sufragada por suscripción entre los vascos residentes en Barcelona. Irujo tuvo una participación estrecha en la puesta en marcha de *Gure Etxia* y en las gestiones para la provisión de sacerdotes euskaldunes⁶⁰⁰.

La puesta en marcha de esta capilla tuvo que superar varias dificultades, como la negativa inicial del vicario general de la diócesis (el padre Torrent) a conceder permiso para su apertura o la campaña contra el templo emprendida por la *Quinta Columna*, propagando el rumor de que la capilla estaba excomulgada. Según Alberto Onaindia, el resultado fue satisfactorio, pues “fue en su día la única manifestación pública de vida religiosa en la zona republicana”⁶⁰¹. Con permiso del vicario general, gozaba de un cierto status de *extraterritorialidad*, a modo de parroquia personal con libros sacramentales propios.

El éxito de *Gure Etxia* fue tal que la dirección de EAB, presidida por Concha Alzola, se dirigió al ministro el 22 de febrero de 1938 comunicándole que la gran afluencia de fieles (no solo vascos, sino también de otras procedencias) hacía necesario otro local con más capacidad. La idea era abrir la iglesia de la Barriada 6 de Octubre del pueblo de Aigües Toses de Llobregat, “que se encontraba intacta y bien abastecida de ornamentos”. Sin embargo, la visita de EAB a esta iglesia, el 7 de marzo, constató que había sido quemada “por unos salvajes de un pueblo vecino”⁶⁰². Ante este fracaso, surgió la idea de utilizar la iglesia de San Severo, ocupada por la Generalitat, junto a la de San Justo, “para defenderla de los asaltos de los primeros días” de la guerra⁶⁰³.

De momento, la capilla siguió en la sede de EAB en Barcelona; tuvo como primer responsable al padre Hilario Uranga, acompañándole varios sacerdotes catalanes, pero no logró contar con sacerdotes vascos, a pesar de los esfuerzos de Irujo. El requerimiento realizado tuvo respuestas positivas por parte de dirigentes nacionalistas vascos (“Monzón me ofreció a los P.P. Garay y Mokoroa. Lasarte a los P.P. Alzo e

⁶⁰⁰ Irujo, *Un vasco*, p. 19: dos meses después, el entonces ministro sin cartera tuvo que acudir a EAB para que alojaran en esta sede a 12 religiosas “muertas de hambre y frío” a quienes no se les facilitaba el pasaporte de salida de España. AEI, Fondo Irujo (1938), J-23-2; AHNV, K24, C1.

⁶⁰¹ Onaindia, *Capítulos*, p. 416; Galíndez, *Los vascos*, p. 45.

⁶⁰² Irujo, *Un vasco*, vol. 2, p. 36 y 313.

⁶⁰³ AEI, Fondo Irujo (1938), J-21-1 y J-21-5B. El vicario era reticente a ampliar el culto. Hablando de esta iniciativa de EAB para la nueva sede la capilla vasca, llegó a decir: “no adopto medidas más violentas por las circunstancias”.

Inza. He aceptado a los cuatro”), pero el tema no llegó a buen puerto⁶⁰⁴. Y ello que hubo clérigos vascos que se ofrecieron a atender la capilla, como el padre Koldobika Garai, residente en Bélgica, que se declaraba “euzkeldun y abertzale”. En carta remitida a Irujo el 2 de febrero de 1938, el sacerdote comunicó desde La Rochelle que ya había comenzado su periplo para desempeñar su labor en la Ciudad Condal:

Me fueron remitidos a su debido tiempo los dos telegramas de V.S y al momento hice las gestiones pertinentes: darme de baja en la Compañía belga, obtener el permiso de la autoridad eclesiástica y procurarme el pasaporte. Una vez todo en regla (...) tomé el tren para París, donde recibí la contraorden (...). Se me dijo que volviera de nuevo a Bélgica. La solución me resultó demasiado cómoda (...) tomé la determinación de venir a La Rochelle a pasar unos días durante los cuales estoy esperando se solucione el conflicto (...). Sacrifiqué muy gustoso mi bienestar de Bélgica, para correr a donde mis hermanos baskos (...) hoy me encuentro sin saber a qué atribuir el cambio de cosas⁶⁰⁵.

Sobre la causa de las dificultades para conseguir clero vasco que atendiera la capilla hay varias interpretaciones. Onaindia dijo “que más cómodamente y con mayor seguridad se vivía en los países neutrales”, lo que dificultó la llegada de sacerdotes, pero el caso de Garai no confirma esta idea. Raguer opina que estos no iban a aceptar la colaboración solicitada por el ministro, “al margen del Ordinario Diocesano de Barcelona, menos creyendo –equivocadamente– que el P. Torrent fundamentaba su negativa en instrucciones precisas de Roma”. Irujo pensaba que ello era debido a la actitud de cierta reserva que, con respecto a este tema, mantenían tanto la Santa Sede como el vicario diocesano Torrent, pero no queda claro de quién partió la contraorden para que sacerdotes como Koldobika Garai no prosiguieran su viaje hacia la capital catalana⁶⁰⁶.

En cualquier caso, la capilla consiguió una amplia actividad diaria. Había meses con funciones especiales dedicadas a la Virgen María, al Sagrado Corazón de Jesús y al Santísimo Rosario cada día. Entre los asistentes a los oficios, figuraban miembros del Gobierno vasco, “cónsules extranjeros y algún dirigente catalán”. Las celebraciones de la Semana Santa de 1938 se organizaron con gran solemnidad y a finales de septiembre de ese año, *Gure Etxia* celebró, con motivo del aniversario de su fallecimiento, misas en recuerdo de Sabino Arana, que alcanzaron cierto eco internacional. El éxito de la actividad de la capilla generó problemas derivados de la caracterización parroquial (de

⁶⁰⁴ AEI, Fondo Irujo (1938), J-23-3.

⁶⁰⁵ AEI (1938). Ministerio de Justicia J-25-5. Carta de Garai a Irujo (6-2-1938).

⁶⁰⁶ Onaindia, *Capítulos*, p. 418; Raguer, *La Unió*, p. 500.

la que no disponía *Gure Etxia*) de algunas ceremonias litúrgicas, como el bautismo o el matrimonio. Dada esta problemática, Irujo sugirió a las *emakumes* el envío de un escrito al vicario general para conocer su parecer al respecto⁶⁰⁷.

La *normalización* del culto en Barcelona y la singularidad religiosa vasca llevaron al ministro navarro a querer abordar nuevamente la cuestión de la autorización del culto público a nivel general. Sus planteamientos respondían a una arraigada conciencia cristiana y chocaban con las ideas del presidente del Gobierno Negrín, para quien, según Raguer, “el culto, público, pero limitado, condicionado, era una instrumentalización de la Iglesia”. Antes de plantear el tema en el Consejo de Ministros, Irujo diseñó la fórmula de crear una “Iglesia de los Vascos” en un templo público, para allanar el camino y “evitar la posible reacción contra el intento de vuelta al culto público”. En carta remitida al consejero de Justicia de la Generalitat, Pedro Bosch Gimpera, el 12 de noviembre de 1937, solicitaba de éste colaboración para determinar qué iglesia pudiera ser la más adecuada para el proyecto⁶⁰⁸.

Por fin, el 13 de mayo de 1938 la Consejería de Cultura de la Generalitat hizo entrega a EAB de la mencionada capilla de San Severo, pero los primeros intentos de apertura se toparon con la prohibición policial. Irujo trasladó al Consejo de Ministros los términos en que se redactó la negativa de la policía, que produjo la suspensión del oficio previsto para el domingo 10 de julio. En palabras de Irujo:

El Consejo ha estimado que los católicos tienen perfecto derecho a practicar su culto; pero entiende, (...) que no debe privar al Ministro de la Gobernación de los medios necesarios para apreciar en todo momento las posibilidades de desorden a que puede dar lugar la apertura de un templo (...). No se trata de impedir que se abra una iglesia, pero sí de evitar que este hecho pueda provocar una reacción, lo cual daría un resultado contraproducente al que se intenta⁶⁰⁹.

Las gestiones continuaron avanzando y, gracias a Irujo, ya como ministro sin cartera, EAB obtuvo la disposición oficial de las autoridades que ocupaban los edificios (Ministerio de Hacienda y Generalitat), para abrir las capillas de San Severo, Pompeya y la Iglesia de San Justo en Barcelona, además de la iglesia de Caldetas. También en el

⁶⁰⁷AEI, Fondo Irujo (1938), J-21-1. Carta de Irujo a la presidenta de EAB (12-10-1938); Manent y Raventós, *L'Església*, p. 129.

⁶⁰⁸ AEI, Fondo Irujo (1937), J-21-1 y J-23-2; Manent y Raventós, *L'Església*, p. 135.

⁶⁰⁹AEI, Fondo Irujo (1938), J-21-1: “Se adoptó el acuerdo de que la apertura de iglesias y capillas se hagan en adelante dirigiéndolas al Sr. Ministro de la Gobernación”. Carta de Irujo a Concha Azaola (12 – 7-1938). AHNV, K23, C4. El 11 de julio, Irujo daba cuenta de esta cuestión a José María Lasarte.

barrio barcelonés de Tossa de Llobregat, “el párroco con una parte de la feligresía” solicitó a EAB la apertura de aquel templo como capilla vasca, pero estos intentos chocaron con la oposición del vicario general de la diócesis de Barcelona, que se negaba a aceptar una medida que podía interpretarse como la aceptación por parte de la Iglesia de todo lo sucedido con sus templos y sus ministros desde julio de 1936⁶¹⁰.

Por otro lado, finalmente, el Comisariado de Cultos que Irujo había promovido en 1937 vio la luz el 9 de diciembre de 1938, meses después de su salida del gobierno. Su primer comisario el Dr. Jesús M. Bellido, quien tras ser nombrado, cursó una visita a Salvador Rial, vicario general de Tarragona, “poniéndose a disposición de la Autoridad Eclesiástica”. En sus declaraciones públicas, Bellido afirmó que desde hacía mucho tiempo había culto en la zona republicana y anunció la celebración de misas y actos eucarísticos, como el “triduo con exposición del Santísimo y turnos de vela de media hora”, que tuvo lugar en Tarragona el penúltimo día del año. El 20 de enero de 1939, Bellido “pidió un local (...) del Eixample de Barcelona para el culto católico del que se encargarían los curas de la capilla vasca”. Pero, dado el cariz que estaba tomando la guerra, el comisario se exilió a Francia a los dos meses de su nombramiento, con su esposa y siete hijos⁶¹¹.

En la práctica, según Paul Vignaux, el Comisariado de Cultos sólo desplegó dos actividades: la creación del “Comité Católico de Socorro a la Población”, bajo la presidencia de Salvador Rial (el vicario general de Tarragona), y la autorización de apertura al culto de una capilla de la catedral de Tarragona, tres días antes de que las tropas franquistas tomaran esta ciudad⁶¹². Esta visión pesimista era compartida por Manuel Irujo que, en carta remitida desde París a su hermano Andrés, el 10 de enero de 1939, se lamentaba de no saber nada acerca de la apertura de templos: “Nada absolutamente eficaz se ha hecho, ya que lo único eficaz es abrir una iglesia (...) Muchas conferencias con el Vicario General de Tarragona y con el Comisario de Cultos, pero esta es la hora en que no se ha abierto una iglesia”⁶¹³.

⁶¹⁰ AEI, Fondo Irujo (1938), J-1-9; Cárcel Ortí, *La persecución*, p. 310; Onaindia, *Capítulos*, p. 402; Arrien y Goigana, *El primer*, p. 194.

⁶¹¹ Arasa, *Católicos*, pp. 115-116; Alfonso Álvarez Bolado, “Guerra Civil y universo religioso. Fenomenología de una implicación (III)”, *Miscelánea Comillas. Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, Vol. 47, nº 90 (1989), pp. 41-42; Arrien y Goigana, *El primer*, p. 283.

⁶¹² Vignaux, *Manuel*, pp. 468 y ss.; Vicente Cárcel Ortí: *1936. El Vaticano y España*, Madrid, San Román, 2016, pp. 238-239.

⁶¹³ AEI, Fondo Irujo (1939), J-56-5. Carta de Manuel Irujo a su hermano Andrés (10-1-1939).

Tras la aprobación por parte del Consejo de Ministros de la autorización del culto privado el 31 de julio de 1937, Manuel Irujo intentó dar un paso más, tratando de normalizar las relaciones diplomáticas con el Vaticano. Siguiendo la tradicional prudencia de la Santa Sede en estas cuestiones, el Vaticano no había reconocido a la España franquista ni había roto formalmente su relación con la República, pero esta se mantenía entre paréntesis. El ministro de Justicia remitió el 15 de agosto una carta al presidente Negrín en los siguientes términos:

Propuse a D. José Giral aprovechar las circunstancias que me brinda la posibilidad de una charla con el Nuncio de Roma en París y quedamos conformes en que aproveche el momento para conversar con aquel (...) por mediación de otra persona. Para ello tuvimos presente: 1º– La reanudación de las relaciones entre el Estado republicano y la Iglesia, significaría un formidable golpe asestado en el corazón a la rebeldía de Franco. 2º– Si algo pudiera avanzarse antes de reunirse la Sociedad de Naciones, la situación de la República mejoraría (...). 3º– El último acuerdo del Gobierno sobre cultos, ha sido comentado favorablemente por toda la prensa del mundo, menos por la facciosa (...). 4º– Mi conversación sería la de un ministro católico y vasco, preocupado por el problema, sin misión de Gobierno. 5º– La situación de Alemania contra el Vaticano aconseja aprovechar el momento. 6º– Las indicaciones recogidas de algunos países americanos, dan interés y trascendencia a la gestión⁶¹⁴.

Fue Lluís Nicolau D'Olwer (el gobernador del Banco de España) quien entregó una nota en la Nunciatura vaticana en París, manifestando la disposición del Gobierno de reanudar las relaciones con el Vaticano. Aunque el Vaticano no había nombrado aún Nuncio Apostólico en España desde la salida de Tedeschini el 11 de julio de 1936, la República mantenía a Luis de Zulueta como embajador ante la Santa Sede. Por aquellas fechas, la Nunciatura Vaticana en Madrid se encontraba dirigida por el redentorista navarro Máximo Alfonso Ariz Elcarte⁶¹⁵. Paralelamente, Irujo, con el pretexto de una actuación en materia de canjes, envió a Josep María Trias a Francia con la misión secreta de consultar con el cardenal Vidal i Barraquer la creación del mencionado Comisariado de Cultos y el restablecimiento de relaciones República-Santa Sede. Era el inicio de la “Operación Triángulo” (Barcelona-París-Roma), que pretendía alcanzar el Vaticano a través de la Generalitat y de la Nunciatura en Francia.

⁶¹⁴ CDMH, PS, Bilbao, 0259-031.

⁶¹⁵ AEI, Fondo Irujo (1938), J-20-2 y J-23-4; Robles Muñoz, *La Santa*, p. 505.

Sin embargo, esta idea no logró su objetivo, como tampoco lo hizo el intento de que Ariz Elcarte formara parte de una comisión especial que el Gobierno republicano enviaría a la Santa Sede para hablar sobre la sistematización del culto religioso público. Ya en el año 1938, Irujo encomendó a Juan Sosa Barrenechea, secretario general de la Delegación de Euzkadi en Madrid, que hablara de nuevo con Ariz Elcarte. En esta ocasión, esta gestión tenía dos objetivos: por un lado, que el Vaticano pidiera al Gobierno republicano que confiara a su “guardia y custodia” al mencionado Anselmo Polanco, obispo de Teruel, que se encontraba entonces detenido en Barcelona; por otro, instar al Vaticano a dar pasos “con discreción y cautela, pero sin mayores aplazamientos” para la autorización del culto público. Irujo hizo saber a Sosa la dificultad de su tarea, pues Franco era contrario a tal propósito, lo mismo que el cardenal-arzobispo de Toledo y varias personalidades de la Santa Sede, como monseñor Pizzardo⁶¹⁶.

En carta enviada al ministro de Defensa, Indalecio Prieto, Irujo indicaba que había realizado gestiones, cerca del cardenal-arzobispo de París (Jean Verdier) y el nuncio en Francia, en contacto asimismo con el arzobispo de Tarragona Francesc Vidal i Barraquer, encaminadas a una paz religiosa, “abriendo cauces a un *modus vivendi* con el Vaticano”. A la vez, Irujo estaba en contacto constante con el Gobierno vasco (con sede ya entonces en Barcelona), que actuó asimismo como mediador en estas cuestiones, tal y como demuestra la correspondencia de estas fechas entre el ministro y el consejero Leizaola⁶¹⁷.

Gracias a estas gestiones, al final la Santa Sede designó al cardenal Verdier (arzobispo de París) de ideología liberal, como mediador. Verdier, al que Irujo calificaba de “cristiano y demócrata, gran patriota francés” debía dirigirse al ministro de Justicia, bajo los auspicios del Gobierno francés, trasladándole una información “confidencial y secreta” sobre la situación religiosa en la zona bajo control republicano. Además, pedía

⁶¹⁶ AEI, Fondo Irujo (1938), J-23-4. Irujo entendía que el Papa y el secretario de Estado Vaticano, Luigi Maglione, aunque “mal informados y excesivamente irresolutos”, no compartían las tesis de Pizzardo y de otros a los calificaba de “fascistoides del Vaticano”.

⁶¹⁷ AEI, Fondo Irujo (1938), J-23-4; Onaindia, *Obras completas*, tomo II, p. 149; Manent y Raventós, *L'Església*, p. 80.

al político navarro la libertad de los sacerdotes detenidos en Barcelona, “sin otro motivo que su carácter sacerdotal”⁶¹⁸.

El emisario de Verdier para llevar este mensaje hasta Valencia (sede del Gobierno de la República) fue el sacerdote catalán Josep María Tarragó i Ballús que, bajo el seudónimo de *Víctor Montserrat* ejercía de corresponsal en España de los diarios católicos franceses *L’Aube* y *La Croix*. El mensaje trasladado por el cardenal Verdier era el de “proteger, así como liberar a los desgraciados sacerdotes. Tal acto de clemencia causará la mejor de las impresiones sobre la opinión pública y preparará el camino hacia la paz”. A la vez, planteaba el envío a la zona leal española de un observador “al objeto de preparar el nombramiento de un administrador apostólico, dando cauce al retorno a las relaciones entre el Vaticano y la República”. A Tarragó, encargado de realizar las inspecciones, se le facilitó la visita, con total libertad, a las prisiones de Valencia, Madrid, Alicante, Murcia y Barcelona. A su regreso a París, Irujo le confiaba una carta para el cardenal:

Presumo que para cuando estas líneas lleguen a sus manos, estarán ya en libertad todos los sacerdotes de Barcelona (...). Motivos de índole puramente local han retrasado, bien a mi pesar, la ejecución de esa disposición, que es precisa consecuencia del carácter y significación del actual gobierno⁶¹⁹.

El elegido como observador oficioso de la Santa Sede ante la República fue Monseñor Fontanelle, canónigo titular de San Pedro de Roma. Pero, aunque inicialmente su designación fue aceptada por el Gobierno republicano, que a su vez nombró al sacerdote Alberto Onaindia para el mismo cometido, lo cierto es que las buenas intenciones no se concretaron en hechos y estos nombramientos no se hicieron efectivos.

Para añadir más obstáculos al proyecto, el Gobierno republicano recibió la noticia de la carta que Verdier, “agradecido y admirado”, había remitido a Gomá por la publicación de la Carta Colectiva de los obispos españoles del 15 de julio de 1937⁶²⁰. La noticia generó malestar en el bando republicano y en el PNV, que creía haber perdido uno de

⁶¹⁸ AEI, Fondo Irujo (1937), J-21-2F; Irujo, *Un vasco*, p. 55; Jean Claude Larronde: *Exilio y Solidaridad. La Liga Internacional de Amigos de los Vascos*, Milafranga, Bidasoa/Instituto de Historia Contemporánea Hegoa, 1998, p. 164.

⁶¹⁹ AEI, Fondo Irujo (1938), J-23-3 y J-21-2F; Irujo, *Un vasco*, pp. 391-392; Manent y Raventós, *L’Església*, pp. 116 y 126. Véase Víctor Montserrat: *Le drame d’un peuple incompris: la guerre au Pays Basque*, París, H.G. Peyre, 1937.

⁶²⁰ Irujo, *Un vasco*, p. 422-423. Doc 519: “la gran familia católica recordará (...) los sacrificios que los hijos de la noble España debieron hacer para salvar su fe (...)”. Carta de Verdier a Gomá (7-9-1937). Robles Muñoz, *La Santa*, p. 451. “Verdier cree que en España hay una lucha titánica entre la civilización cristiana y el comunismo soviético”.

sus mejores aliados. El propio Negrín escribió a Irujo anunciándole que el Gobierno no podía “admitir ningún delegado oficioso, a título de experto, de dicho cardenal, que no ha estimado conveniente conservar la ecuanimidad indispensable a quien interviene en tales negociaciones”. El propio Irujo reprochó a Verdier, en carta del 1 de diciembre de 1937, su actitud, por lo que suponía de prestar su “prestigio” para “la propaganda subversiva del general Franco”. El cardenal le respondió el 28 de enero de 1938, explicando que “creía no haber expuesto más que la contribución soviética a las masacres, por una parte, y, por la otra, la actitud heroica de tantos inocentes”⁶²¹. Y es que, para quien estaban en el fragor de la guerra, como Irujo, era difícil entender la actitud de personas como el cardenal Verdier que, a la vez que apoyaban la postura pro-republicana del PNV, también protestaban con todas sus fuerzas contra la situación en zona republicana en el primer año de la Guerra Civil⁶²².

En su intento de normalizar la vida religiosa, Irujo también mantuvo una amplia relación epistolar con el cardenal Vidal i Barraquer, arzobispo de Tarragona. El 11 de febrero de 1938 (a través de representantes de la UDC), este recibió una carta del ministro, comunicándole la invitación del Gobierno de la República para que volviera de su exilio italiano e hiciera una visita a su arzobispado:

Garantizándole el respeto y asistencia unidos a la dignidad de su persona y a los prestigios y jerarquía de su cargo y jurisdicción. Cumplo aquel encargo (...) como ministro de la República, como vasco y como católico, significando la esperanza de días mejores para la Iglesia, para la República y para Cataluña⁶²³.

La petición del ministro vasco fue reiterada en la primavera de 1938, aclarando que su visita no tendría carácter propagandístico, siendo su única motivación la restauración de la vida religiosa y la apertura de templos. Vidal i Barraquer desestimó la petición, arguyendo que para ello haría falta una reparación pública de los ultrajes cometidos contra la Iglesia:

Cómo puedo yo (...) aceptar tal invitación, cuando en las cárceles continúan sacerdotes y religiosos muy celosos y también seculares detenidos y condenados (...). Los fieles todos, y en particular los sacerdotes y religiosos, saben perfectamente los asesinatos de

⁶²¹ AEI, Fondo Irujo (1937), J-21-3B; Larronde, *Exilio*, p. 162.

⁶²² Esta actitud era compartida por eclesiásticos, intelectuales y políticos democristianos europeos, que apoyaban al Gobierno legítimo republicano, pero no compartían la situación real de la España leal posterior a julio de 1936. Su postura está relacionada con la llamada *tercera España* (Véase Botti, *Con la Tercera*).

⁶²³ AEI, Fondo Irujo (1938), J-20-2; Irujo, *Un vasco*, vol. 2, p. 60.

que fueron víctimas muchos de sus hermanos (...) y no les consta que hasta el presente la Iglesia haya recibido de parte del Gobierno reparación alguna⁶²⁴.

Pese a su negativa, el cardenal valoraba muy positivamente el esfuerzo de Irujo, que estaba en una situación muy comprometida: “Pido a Dios que recompense a Vd. el bien que hace y que pueda hacer portándose siempre como católico digno y ejemplar y siguiendo las normas admirables trazadas por el Papa en sus últimas Encíclicas”. Dado que Vidal i Barraquer había asegurado a Irujo que su negativa no era definitiva, el 23 de mayo de 1938 el ministro, que constataba las afinidades que ambos mantenían en materia de catolicidad y defensa de la democracia social, reiteró su ofrecimiento al cardenal. De hecho, Irujo no había trasladado su negativa a Negrín, con la esperanza de que cambiara de idea. En esta misiva, remitida “al cardenal y amigo”, el político *jeltzale* recordaba a Vidal i Barraquer la tragedia del hecho religioso en la guerra y le solicitaba ayuda para proceder debidamente, “sin ofender al culto ni a sus ministros”, en un contexto en el que la religión y el ejercicio sacerdotal estaban al servicio de una “cruzada política”. El estellés pedía perdón al cardenal por la dureza del texto:

Me ahogo en medio de la inmutabilidad con que la jerarquía eclesiástica, por el gobierno reconocida y amparada por mí, impide la normalización de la vida religiosa. No sé hasta dónde voy a poder resistir. Todo mi sentido religioso, cada día más fuertemente religioso, más hondamente cristiano, recibe una contrariedad, en el andar hacia la restauración, que muy de veras ansía el Gobierno.

Quejándose de la politización de la Iglesia, acusaba a los sacerdotes de preferir vivir en régimen de catacumbas, en vez de colaborar con sus intentos de normalizar la situación:

Prefieren no salir a la luz pública. No temen hoy persecuciones de nadie. Esperan que entre Franco (...). Yo, que soy ministro de la República y ferviente católico, me revuelvo impotente contra los modos (...) en los que bien claramente se ve puesta la religión y el ejercicio sacerdotal a disposición de una cruzada política a la que existe singular empeño en considerar como religiosa (...). Los sacerdotes no me oyen. Oyen a sus prelados. Sus prelados esperan a Franco y los ministros del culto prefieren suspender éste hasta que Franco llegue (...). Facilito un carnet a cuantos sacerdotes lo desean para que nadie les moleste ni detenga. Son pocos los que lo piden. Prefieren

⁶²⁴AEI, Fondo Irujo (1938), J-23-4. Carta de Vidal a Irujo (30-4-1938); Cárcel Ortí, 1936, p. 288.

vivir camuflados bajo el carnet de la CNT o escondidos en régimen de catacumba hasta que llegue el “liberador”⁶²⁵.

Aunque Irujo pensaba que ya no habría persecución, parece lógico que, después de todo lo que habían sufrido y de lo que aún veían, la mayor parte del clero tuviera miedo y prefiriera esperar al final de la guerra. En este sentido, la respuesta del cardenal (30 de junio), hacía ver a Irujo que los datos proporcionados no se correspondían con otras noticias que él disponía. Por ello, justificaba la actitud de retraimiento en que podían encontrarse algunos sacerdotes, por la situación de violencia que habían padecido, pero también hablaba de otros que, “luego de recobrar la libertad, han emprendido apostólicos viajes recorriendo varias comarcas para dedicarse a sus ministerios”. Habían sido también muchos los que “han celebrado a diario la Santa Misa y atendido a los fieles en las condiciones que les han permitido las circunstancias”⁶²⁶.

Vidal i Barraquer exigía que la solución a adoptar tuviera las debidas garantías y hubiera “una inteligencia leal y comprensiva con el Ordinario diocesano, a cuyo criterio y apreciación quedan las circunstancias de tiempo y lugar, según suele norma de la Santa Sede”. En su respuesta, Irujo mostraba una gran desazón ante la situación:

Ni yo puedo ni debo hacer más. Sé luchar contra el sectarismo extremista y los medios políticos desafectos. No pude imaginarme que después de vencidos éstos, hubiera de encontrarme con la oposición de la jerarquía eclesiástica y el silencio de Roma. No he nacido para fiscalizar, discutir o amontonar cargos contra las autoridades de la Iglesia⁶²⁷.

El líder navarro criticaba que el cardenal le recomendara seguir las instrucciones vaticanas, al tiempo que todas las gestiones del ministro ante la Santa Sede fracasaban: “he acudido a Vd., al arzobispo de Burdeos, al de París, al Cardenal Pacelli. He pretendido abrir iglesias, reorganizar los capellanes del ejército y de las Prisiones (...) reanudar ‘de facto’ las relaciones entre el Estado y la Iglesia”. Para Irujo, el Vaticano, que en mayo de 1938 había reconocido a la España franquista, se había convertido en “una potencia unida a los Estados totalitarios fascistas”. No obstante, Irujo pedía perdón al que consideraba su amigo, pues solo había pretendido ver “la vida pastoral reorganizada”, lo que le daría “una gran satisfacción como creyente y como

⁶²⁵ AEI, Fondo Irujo (1938), J-20-2. Carta de Irujo a Vidal i Barraquer (23-5-1938); Muntanyola, *Vidal*, pp. 346-348.

⁶²⁶ Muntanyola, *Vidal*, p. 355.

⁶²⁷ AEI, Fondo Irujo (1939), J-21-2C.

ciudadano”⁶²⁸. Por su parte, el cardenal, habiendo analizado toda la documentación con la que contaba, había informado al secretario de Estado de que en España existían problemas “muy delicados en el aspecto religioso” y había manifestaba su parecer de que “no existen garantías sólidas para establecer el culto público”⁶²⁹.

A partir de este momento, los esfuerzos de Irujo se centraron en la mediación del vicario general de la archidiócesis de Tarragona, Salvador Rial Lloveras (y, por tanto, número dos y hombre de confianza del cardenal), que acababa de salir de la cárcel. Tras ser liberado, había expresado su intención de visitar a Vidal i Barraquer, lo que permitiría a este, según comunicó el cardenal a Irujo, conocer “algunos extremos en materia eclesiástica” a través del vicario. Según Irujo, “Rial tenía el mismo interés que yo en restablecer el culto”, por lo que se proponía visitar al arzobispo de Tarragona en su exilio “y también la Secretaria de Estado de la Santa Sede”⁶³⁰.

La reunión Rial-Vidal i Barraquer se produjo a principios de agosto de 1938 en la cartuja de La Valsainte (Suiza); el 12 de agosto, Rial escribía a Pacelli trasladándole el mensaje del ministro de Estado, Álvarez del Vayo, de aplicar la política de libertad religiosa expuesto en el punto sexto de los llamados *Trece Puntos de Negrín*. Dos días más tarde, el propio Vidal i Barraquer escribió a Pacelli proponiendo el nombramiento de Rial como delegado apostólico para las diócesis catalanas. En la reunión mantenida con Monseñor Pizzardo, Rial entregó un memorial donde se argumentaba la necesidad de que el Vaticano enviara a España un visitador apostólico para proporcionar instrucciones precisas a los vicarios generales. Sin embargo, aunque Irujo constataba que a Pizzardo “no le cabía duda de que llegar a la normalización de la vida religiosa, contando con la tolerancia del Gobierno y la asistencia del pueblo, era una ventaja y una necesidad”, la Santa Sede no aceptó esta propuesta, pues Pío XI prefirió dictar instrucciones a los vicarios directamente desde la sede pontificia⁶³¹.

En el tramo final de la guerra, Irujo remitió al cardenal Vidal i Barraquer una carta que terminaba así: “la Iglesia, sea por lo que fuere, figurará como mártir en la zona

⁶²⁸ AEI, Fondo Irujo (1938), J-23-4.

⁶²⁹ Manent y Raventós, *L'Església*, p. 185.

⁶³⁰ Andrés-Gallego y Pazos, *Archivo*, vol.13, p. 242; Cárcel Ortí, *La persecución*, p. 327. Véase Hilari Raguer: *Salvador Rial, Vicari del Cardenal de la Pau*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1993.

⁶³¹ Álvarez Bolado, “Guerra Civil”, III, p. 55-55; Alberto Onaindia, *Capítulos*, pp. 410-412; Cárcel Ortí, *La persecución*, p. 332.

republicana y formando en el piquete de ejecución en la zona franquista”⁶³². Por aquella época, realizó asimismo una serie de confidencias al cardenal-arzobispo:

Cada día más profundamente cristiano (...) y con el respeto y adhesión al Sumo Pontífice que corresponde a un católico, vivo, no obstante, como católico, como vasco y como republicano, en medio de reservas y diferencias con respecto a la política vaticana⁶³³.

Vidal i Barraquer, aunque calificaba a Irujo de impulsivo e intemperante, afirmaba creer “en la sinceridad de sus reiteradas profesiones de catolicismo y me explico su apasionamiento por la gran tribulación que han sufrido los vascos”. Vidal, situado en la mencionada *tercera España*, se negó a firmar la Carta Colectiva de los Obispos españoles. El cardenal apreciaba los esfuerzos de Irujo pero no tenía ninguna simpatía con la situación en la zona republicana, hasta el punto de que, si se le obligaba a elegir, al menos en febrero de 1937 prefería la victoria de Franco a la de la República, según le comunicó a Pacelli⁶³⁴.

3.5. Relaciones con Torrent, vicario de Barcelona

A lo largo del epígrafe anterior hemos visto cómo Irujo tuvo serias discrepancias con el padre Torrent, vicario general de la diócesis de Barcelona. Merece la pena detenerse en la relación entre ambos durante la guerra, que supuso un auténtico quebradero de cabeza para el ministro vasco. El 28 de noviembre de 1937, con el Gobierno instalado en Barcelona, Irujo recibió en su domicilio a Torrent, máxima autoridad eclesiástica tras la desaparición del obispo nombrado en 1930, el navarro Manuel Luis Irurita Almandoz. En esta cita, el ministro preguntó a su interlocutor si tenía noticias del obispo, que había huido con su familia el 21 de julio de 1936, refugiándose en varias casas particulares⁶³⁵.

El Padre Torrent, dijo no saber nada de su paradero, pero suponía “que se hallaba en vida”. Posteriormente, Irujo, que junto con Alberto Onaindia, había realizado gestiones

⁶³² Viñas, *En el combate*, p. 507.

⁶³³ Manuel Irujo, *Un vasco*, docs. 165 y 169.

⁶³⁴ Carta de Vidal a Pacelli, 21-2-1937, cit. en Cárcel Ortí, 1936, p. 285. Véase Muntanyola, *Vidal*; Hilari Ragner: *Tres catalans de la tercera Espanya: Carrasco i Formiguera, Domènec Batet, Vidal i Barraquer*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2018.

⁶³⁵ Manent y Raventós, *L'Església*, p. 46; Cárcel Ortí, 1936, p. 221; Irujo, *Un vasco*, vol. 2, p. 33. Véase Peligrín-Luís Llorens Raga: *El obispo mártir. Perfil biográfico de Monseñor doctor Manuel Irurita y Almandoz, apóstol del Corazón Eucarístico de Cristo*, Valencia. Editores varios, 1972; Antonio Sospedra: *La misteriosa muerte del santo mártir obispo de Barcelona doctor Manuel Irurita Almandoz*, Barcelona. MN. Antonio Sospedra i Buyé, 2008.

para su localización, pudo saber que Irurita había sido detenido el 1 de diciembre de 1936 por una patrulla en el domicilio barcelonés donde se ocultaba, bajo el nombre supuesto de un sacerdote vasco (Manuel Luis, coincidente con el nombre de pila del obispo). El obispo ingresó en la prisión de San Elías, controlada por los anarquistas. A partir de ese momento, Irujo trató, infructuosamente, de lograr la puesta en libertad del prelado⁶³⁶. Onaindia hizo también gestiones para su liberación, a través del embajador británico ante la República, del clérigo minorista argentino José de Anzizu, que tenía a su vez el encargo del cardenal Segura; y del cardenal Gomá, aunque esta última iniciativa recibió por respuesta un “no lo veo claro”⁶³⁷.

Una de las opciones que se barajaron fue el canje del obispo por el líder de la UDC, el republicano católico catalanista Manuel Carrasco i Formiguera, que había sido apresado por los franquistas a bordo del vapor Galdames el 4 de marzo de 1937, junto con su esposa y seis de sus ocho hijos, y trasladado a la cárcel de Burgos, tras salir de Cataluña por temor a su seguridad. El 27 de enero de 1938 Irujo remitió a Torrent una carta en la que le informaba de que desde el Ministerio de Estado le comunicaban que se aceptaba el canje de *Manuel Luis* por Carrasco i Formiguera. Sin embargo, Torrent no solo desconocía el paradero de Irurita sino que hizo saber al Vaticano que “cada día se arraiga más en mí el convencimiento de que el obispo fue vilmente ejecutado”. También Irujo había recibido informaciones de que “el Sr, Obispo fue fusilado cuando se hallaba en la cárcel clandestina de la calle Arrabal”⁶³⁸. En efecto, todo indica que Irurita fue fusilado la noche del 3 al 4 de diciembre en el cementerio de Montcada. Según Onaindia, Emeteria Almandoz Ervite (prima de Irurita) hizo llegar la cruz pectoral del obispo a Irujo y éste los envió al Vaticano a través del Cardenal Verdier, quien los hizo llegar a la Santa Sede. Esto frustró los intentos de canje con Carrasco i Formiguera que, pese a recibir peticiones de indulto por parte de autoridades eclesiásticas, fue fusilado en Burgos el 9 de abril de 1938⁶³⁹.

⁶³⁶ Onaindia, *Capítulos*, p. 424. Andrés-Gallego y Pazos, *Archivo*, vol. 3, pp. 331-332; Ricart, *Un obispo*, p. 188; Cárcel Ortí, *1936*, p. 222.

⁶³⁷ AEI, Fondo Irujo (1939), J-21-2E; Onaindia, *Capítulos*, p. 426; Álvarez Bolado, “Guerra Civil”, III, p. 41; Anasagasti, *Marcel*, p. 33; Ricart, *Un obispo*, p. 200.

⁶³⁸ AEI, Fondo Irujo (1939), J-21-2E; Cárcel Ortí, *1936*, p. 224; Onaindia, *Capítulos*, p. 426; Álvarez Bolado, “Guerra Civil”, III, p. 41; Anasagasti, *Marcel*, p. 33; Ricart, *Un obispo*, p. 200.

⁶³⁹ Cárcel Ortí, *1936*, p. 227 (Despacho nº 791 de Maglione a Valeri, Vaticano 5 abril 1939. AAV, Arch. Nunz. Parigi, 610, fasc.869 f. 215); Ricart, *Un obispo*, p. 275; Arasa, *Católicos*, p. 172; Andrés-Gallego y Pazos, *Archivo*, vol. 9. Véase Hilari Raguer: *Carrasco Formiguera: un cristiano nacionalista (1890-1938)*, Barcelona, PPC, 2002. Existen, sin embargo, versiones contradictorias sobre la muerte de Irurita.

Con independencia de las gestiones para localizar al obispo, el motivo principal de la entrevista del 28 de noviembre de 1937 era solicitar al vicario que transmitiera a Roma los planes del Gobierno republicano y recabar el apoyo de Torrent a la reapertura al culto público de la catedral de Barcelona y otros grandes templos catalanes. Como ya se ha comentado, la petición había venido de un grupo de católicos vascos residentes en Cataluña, que exigían su “derecho de ofrecer culto público a Dios”. Pero, cuando trataron de exponer sus peticiones a Torrent, el vicario general ni los recibió, “con el pretexto de que el asunto debía tratarse (...) entre las dos potestades supremas, eclesiástica y civil”⁶⁴⁰.

En la entrevista, Torrent se limitó a preguntar al ministro sobre las garantías a la Iglesia en caso de aceptación de la propuesta. La respuesta de Irujo fue “que poco a poco se van normalizando las cosas e imponiendo la justicia, la que persigue y condena todos los desmanes”⁶⁴¹. Torrent remitió una carta al Cardenal Pacelli sobre aquella entrevista, manifestando que la respuesta del ministro se resumía en “buenos deseos, pero poca ortodoxia práctica”. La carta incluía una valoración positiva de la labor desarrollada por Irujo:

Puede que la actividad de este Sr. obedezca a la vez que a un imperativo de su conciencia a una finalidad política; él es, sin duda, el elemento de más orden en el Ministerio, y siente más que sus compañeros la necesidad de una legalidad, tanto para vivir en casa como para mejorar el frente internacional⁶⁴².

La actitud obstruccionista de Torrent resultó desconcertante, ya que el Vaticano había mostrado inicialmente su disposición de fomentar el culto. Ya en septiembre de 1936, el secretario de Estado Pacelli había comunicado a Filippo Maroto, general de los claretianos, la autorización del Santo Padre para que sacerdotes, seculares y religiosos celebraran el Santo Sacrificio “sine ara sacra, sine vestibus sacris, utendo, loco calicis, vase vítreo decenti” (sin altar, sin vestiduras sagradas, usando, en lugar de una copa, un vaso decente). Sin embargo, esta normativa no se refería primariamente al culto público, sino a la posibilidad de mantenerlo clandestinamente, mientras la República no garantizara la seguridad del clero y de los fieles católicos que quisieran acudir a las celebraciones litúrgicas. En efecto, este documento conformaría la base canónica para

⁶⁴⁰ AEI, Fondo Irujo (1938), J-21-2B; Carta de Torrent al Pacelli (4-12-1937/Archivo Torrent), cit. en Manent y Raventós, *L'Església*, p. 136.

⁶⁴¹ Manent y Raventós, *L'Església*, p. 136.

⁶⁴² Cárcel Ortí, *1936*, p. 233. Carta de Torrent a Pacelli (4-12-1937) (AA.EE. SS., Spagna 923, fasc. 331, ff 20-24).

que el culto clandestino se mantuviese en su modalidad de “emergencia”. Y, además, en aquella situación bélica, muchos laicos se convirtieron en “repartidores” clandestinos de la Eucaristía (en octubre llegó la orden de que sólo los sacerdotes podían administrarla). Esta orden sería ratificada casi un año después, para la diócesis de Barcelona, mediante una nueva disposición de Torrent⁶⁴³.

Pero lo que Irujo perseguía iba mucho más allá, pues buscaba la reapertura de iglesias y el culto público, a la que se negaba Torrent, temeroso de la seguridad del clero diocesano y de que una respuesta positiva fuera utilizada políticamente por la República para dar por *normalizada* la situación, olvidando lo sucedido desde julio de 1936. Tras la inicial negativa del vicario general, que llegó a amenazar con la suspensión *a divinis* de los sacerdotes de su diócesis que no siguieran sus indicaciones, Irujo –conocedor de la posición vaticana proclive al fomento del culto–, volvió a intentar un acuerdo. En realidad, Pacelli dejaba en manos del vicario general el establecimiento de medidas de fomento del culto. Según Hilari Ragner, personas próximas a Torrent sabían de su posición contraria a la apertura del culto público y, por tanto, de la contrariedad del vicario al recibir la respuesta vaticana, abierta a una posible respuesta positiva⁶⁴⁴. Según Cárcel Ortí, Torrent “sufrió mucho desde diciembre de 1937 hasta enero de 1939 porque nunca pudo apoyar su prohibición del culto público en una prohibición recibida del Vaticano”⁶⁴⁵.

El hecho de que la persecución religiosa se hubiera rebajado muchísimo desde las matanzas del año 1936 animaba al ministro a seguir insistiendo. En una nueva carta del 11 de enero de 1938, Irujo planteó al vicario la reapertura de las iglesias al culto público, dado que el autorizado culto privado se había convertido, de hecho, en semipúblico. Para el ministro, había que hollar ese camino e instaba a Torrent a adoptar una decisión, habiendo transcurrido más de dos meses desde que este solicitara instrucciones al Vaticano. Irujo recordó al vicario la tolerancia religiosa que, en su opinión, habían admitido incluso los partidos extremistas, así como el avance que suponía que un Gobierno republicano hubiera autorizado el culto privado. Torrent fundamentó su negativa en la falta de respuesta de la Santa Sede. En realidad, esto no se ajustaba a la realidad, pues, gracias a las gestiones del cardenal Vidal i Barraquer (iniciadas el 10 de mayo de 1937) y tal como relata Josep Vilardaga, “la

⁶⁴³ Manent y Raventós, *L'Església*, pp. 50, 55 y 56.

⁶⁴⁴ Ragner, *La Unió*, p. 486

⁶⁴⁵ Cárcel Ortí, *La persecución*, p. 300; Manent y Raventós, *L'Església*, p. 51.

correspondencia con el Vaticano, aunque no muy frecuente, fue establecida con fuerza, regularidad y seguridad”⁶⁴⁶. Además, en carta del 29 de diciembre de 1937 el cardenal Pacelli ya había transmitido a Torrent la postura vaticana favorable a la promoción del culto⁶⁴⁷.

Las dificultades del ministro vasco no se limitaron al vicario, ya que en agosto de 1937 habían aparecido en Barcelona pasquines que acusaban a Irujo de connivencia con los “rojos” y denunciaban que la política de tolerancia religiosa no tenía otro fin “que conocer a los católicos que en secreto profesan el culto a Dios Nuestro Señor”. Desde el punto de vista subjetivo, es lógico que muchos católicos que habían sido testigos de la cruenta persecución religiosa desatada tras el fracaso del golpe de Estado de 1936 se dejaran llevar por el miedo⁶⁴⁸. En su intento por abrir centros de culto, Irujo desarrolló iniciativas rompedoras, buscando subterfugios y vías alternativas.

El 14 de enero, en mensaje remitido a Eliodoro de la Torre (consejero de Hacienda del Gobierno vasco), informaba a este de que había encargado a Velar Jauregibeitia “que se aviste con el Sindicato de Espectáculos (C.N.T.) para ver el modo de adquirir un cine en lugar céntrico en el cual abrir una capilla católica para los vascos”. Reconociendo que la operación era una “epopeya”, la idea del ministro consistía en superar, por elevación, las reticencias del vicario general, utilizando para el culto público un local dependiente de una organización extremista contraria, a priori, de la libertad religiosa. Irujo se preguntaba sobre los anarcosindicalistas, “¿Cómo iban esos señores a combatir la publicidad del culto si ellos colaboran a tal finalidad con sus propios actos?”. Para el estellés, el problema quedaría diáfano ante el Gobierno republicano: “Dejaría de existir razón que oponer a la reapertura de las iglesias públicas. ¿Qué temores podrían mantenerse (...) ante tal colaboración de los hombres de la CNT?”⁶⁴⁹.

La actitud obstruccionista de Torrent a las gestiones de Irujo pudo tener como base varios argumentos complementarios. El primero, el temor del vicario a ser acusado de “colaboracionista” republicano. El segundo, de pusilanimidad con el franquismo y de “inexperiencia como hombre de gobierno”, además de una suerte de radicalismo evangélico de desconfianza del hecho político y diplomático. El tercero, señalado años

⁶⁴⁶ Manent y Raventós, *L'Església*, p. 117.

⁶⁴⁷ Raguer, *La Unió*, p. 486.

⁶⁴⁸ Sobre la incidencia emocional del miedo en el contexto bélico puede verse Nancy Berthier y Vicente Sánchez Biosca (coords.): *Retóricas del miedo: imágenes de la Guerra Civil española*, Madrid, Casa de Velázquez, 2012.

⁶⁴⁹ AEI, Fondo Irujo (1938), J-21-2B. Carta de Irujo a Eliodoro de La Torre (14-1-1938).

después por Irujo, el recelo de Torrent ante “la actitud más abierta y resolutiva de Vidal i Barraquer”⁶⁵⁰.

Aunque no cedió en su negativa, el vicario general (que a la vez colaboró con Irujo en la ayuda a sacerdotes necesitados) sí autorizó la presencia sacerdotal catalana en las capillas vascas, tal y como ya hemos comentado. Así Torrent escribió “refiriéndose a las que en la actualidad funcionan y a cuantas en adelante sean abiertas”, lo que suponía un reconocimiento formal a su existencia⁶⁵¹. Sin embargo, incluso en el reconocimiento de los centros de culto para los vascos, bajo el paraguas del PNV y de EAB, el vicario trataba de señalar límites a su funcionamiento. Así explicó Irujo al consejero de Justicia del Gobierno vasco, Jesús María Leizaola, en carta del 21 de abril de 1938, la actitud de Torrent ante las peticiones *jeltzales* en materia religiosa:

Está autorizado el culto [privado] con dispensa de una serie de requisitos. Se puede comulgar a las siete de la tarde. Se puede officiar con traje gris y en mangas de camisa, sustituyendo los vasos sagrados por copas de vidrio. Pero cuando la capilla de los vascos solicita autorización para funciones de Semana Santa, se impone a esos ritos la obligación de que sean celebrados con todas las formalidades de orden canónico⁶⁵².

La actitud de Torrent resultaba contradictoria con su trayectoria anterior de propagación apostólica, en el contexto de mayor violencia y persecución de las primeras etapas de la contienda civil, de apoyo decidido a la difusión del culto clandestino (y, por lo tanto, no legalizado). Según Manent y Raventós, incluso recomendaba “con insistencia, que nada privase, ni disminuyese la frecuencia de la celebración de la Santa Misa”⁶⁵³.

En otros aspectos, la relación de Irujo con el vicario fue más fluida. Por ejemplo, el 19 de febrero de 1938 el ministro navarro autorizó a Torrent la administración de sacramentos y otros auxilios espirituales a tres presos falangistas condenados a muerte. Al tiempo, requirió la ayuda del vicario para la confección de un censo de sacerdotes y religiosos presentes en Cataluña en el momento de la sublevación. Pero, salvo estas excepciones, en general la relación del ministro Irujo con el vicario fue, en los meses que transcurrieron hasta la caída de la ciudad, tortuosa. El 31 de mayo de 1938, Irujo criticó a Torrent su apatía ante la suerte de sacerdotes y religiosas que se encontraban en

⁶⁵⁰ Manent y Raventós, *L'Església*, p. 185; Muntanyola, *Vidal*, p. 626.

⁶⁵¹ AEI, Fondo Irujo (1938), J-23-4.

⁶⁵² AEI, Fondo Irujo (1938), J-23-3. AEI, Fondo Irujo (1937), J-22-5.

⁶⁵³ Manent y Raventós, *L'Església*, p. 80.

cárceles barcelonesas por el mero hecho de su condición⁶⁵⁴. Dicha preocupación se la había transmitido al líder *jeltzale* el cardenal Vidal i Barraquer.⁶⁵⁵

Mientras en el verano de 1938 se abrían las capillas vascas, continuaron las gestiones para la apertura de un culto público más amplio. Como las relaciones con el Vaticano correspondían también al Ministerio de Estado, el líder de la UDC Josep María Trias (en contacto permanente con Torrent para la constitución de un Comité para la Libertad espiritual) puso al ministro Álvarez del Vayo al corriente del caso. En la entrevista que ambos mantuvieron el 8 de julio, Trias le informó de que el vicario general no era proclive a la reapertura de templos pero que, “bajo ciertas bases que permitieran esperar la instauración de una tolerancia religiosa efectiva, es muy probable que se inclinara a solucionar desde el punto de vista canónico aquel importante asunto”. Irujo no quedó satisfecho ni con el contenido ni con el resultado de la cita, ya que el propio Trias, en la carta que le envió el 12 de julio, parecía querer *justificarse* ante el ministro navarro:

No hubo más, D. Manuel. Pero es muy lógico que el Sr. Ministro de Estado sacara como conclusión que la apertura de iglesias en Barcelona sin aquella autorización eclesiástica, “equivaldría a una mayor dificultad en las relaciones con la Santa Sede”. Creo haber hecho en conciencia lo que debía hacer (...). Haber evitado que se considerara a la autoridad eclesiástica en una actitud recalcitrante y equívoca, no siendo verdad. Y haber contribuido (...) a evitar una gravísima perturbación espiritual en muchas almas⁶⁵⁶.

Todo ello provocó roces entre los dos ministros implicados. En el siguiente Consejo de Ministros, Álvarez del Vayo desautorizó a Irujo, quien tampoco contó con el apoyo del Ministro de Defensa para proveer la capilla vasca de San Severo con sacerdotes movilizados en el Ejército⁶⁵⁷. La víspera de fecha prevista para su inauguración, EAB recibió un escrito de la Comisaría General de Orden Público de la Generalitat pidiendo se abstuvieran de abrir iglesias sin contar con la previa autorización⁶⁵⁸.

⁶⁵⁴ Martín de Santa Olalla, “La actitud”, p. 3.

⁶⁵⁵ AEI, Fondo Irujo (1938), J-22-A.

⁶⁵⁶ AEI, Fondo Irujo (1938), J-23-3. Carta de Trias Peitx a Irujo (12-7-1938).

⁶⁵⁷ Manent y Raventós, *L'Esglesia*, pp. 190-191: “Trias, que estaba en contacto con el Padre Torrent con el fin de obtener la autorización para constituir un Comité para la libertad espiritual, y en previsión de las consecuencias negativas que acarrearía el hecho de abrir una iglesia en contra de la voluntad del vicario general, movió todos los resortes para evitarlo y se entrevistó con Álvarez del Vayo, ministro del Estado, poniéndole al corriente del caso”.

⁶⁵⁸ AEI, Fondo Irujo (1938), J-21-1.

El problema no era solo, por tanto, lograr la autorización del vicario, sino también que sus propios compañeros de gabinete y la Generalitat se oponían. Pero para Irujo era más incomprensible la negativa eclesiástica que la civil. Por ello, ante esta actitud obstruccionista de Torrent, el ministro vasco rompió relaciones con él. En carta remitida a Alberto Onaindia, explicaba: “La cuestión es oponer una dificultad más. Dejar lo fácil y hacedero para buscar lo dificultoso y desconocido. Eso es gobernar en la diócesis de Barcelona y en la España leal la Iglesia de Cristo”⁶⁵⁹.

Tampoco facilitó Torrent la obtención por parte de los sacerdotes de la “cédula de ministro religioso” o documentación requerida por las autoridades, poniendo así a los eclesiásticos en una situación complicada si tropezaban con la Policía, “teniendo presente la guerra civil vivida y la crisis padecida por la organización eclesiástica”⁶⁶⁰. Sin que se pueda afirmar taxativamente que esta obstrucción vicarial fuese la causante del problema, lo cierto es que la expedición de documentos acreditativos de la condición sacerdotal no registró la afluencia prevista: “Son pocos los que piden. Prefieren vivir camuflados bajo el carnet de la CNT o escondidos en régimen de catacumbas hasta que llegue el ‘libertador’”. Todo ello suponía un problema de conciencia para Irujo, tal y como le explicó al cardenal Vidal i Barraquer: “No sé hasta dónde voy a poder resistir. Todo mi sentido religioso, cada día más fuertemente religioso, más hondamente cristiano, recibe una contrariedad en el andar hacia la restauración”⁶⁶¹. Para Irujo, “Torrent veía muy cerca el triunfo de Franco y prefería que la apertura de iglesias, (...) y las ventajas de esa libertad de conciencia viniera con Franco”⁶⁶².

Pese a esta contumaz actitud, Irujo se esforzó para lograr la liberación del vicario cuando fue detenido, junto a algunos militantes de la UDC (incluido Ignasi, hermano de uno de los hombres de confianza de Irujo, Josep María Trias) y a varios sacerdotes, el 22 de marzo de 1938, bajo la acusación de cambiar dinero en el mercado negro, y trasladado a una prisión del SIM (Servicio de Investigación Militar). Al punto de ser detenido, escribió en tercera persona una carta al ministro navarro, firmando como “Un sacerdote de Barcelona”, expresando su temor a que no se materializara “la segunda edición de lo que ocurrió con el Sr. Obispo” (en alusión a Monseñor Irurita). El estellés, dirigiéndose al director de Seguridad, expuso que el local donde fue detenido el vicario

⁶⁵⁹ Arrien y Goiogana, *El primer*, p. 195.

⁶⁶⁰ Irujo, *Un vasco*, vol. 2, p. 38.

⁶⁶¹ AEL, Fondo Irujo (1938), J-20-2. Carta de Irujo a Vidal i Barraquer (23-5-1938).

⁶⁶² Amezaga, *Manuel*, p. 288.

tenía como función el reparto de socorros y limosnas a sacerdotes católicos. Al día siguiente del apresamiento, Torrent ya disponía en su celda de “mesa de altar con los elementos precisos para decir Misa”, y pocos días después, ya había recobrado su libertad⁶⁶³. Irujo expuso a las autoridades la inconveniencia del mantenimiento de la detención en un contexto de negociaciones del Gobierno Negrín para restablecer las relaciones con el Vaticano. Tiempo después, a iniciativa del político navarro, el sumario del caso fue sobreesido⁶⁶⁴.

Este caso puso de manifiesto las difíciles relaciones de Irujo con los líderes de la democristiana UDC y con el propio Trias, así como lo convulso de la coyuntura. En ella operaban tareas de asistencia social clandestina, ligadas al *Socorro Blanco* tradicionalista, pero también otros apolíticos o vinculados a la UDC, destinados a facilitar ayudas a sacerdotes escondidos y a sus familiares y allegados. Irujo mostró su enfado por el tono “secreto y catacumbario” con que se distribuían los suministros y retiró el pasaporte diplomático a Josep María Trias, responsable de coordinar el reparto de las ayudas concedidas por el cardenal Vidal i Barraquer (ayudas éstas que llegaban clandestinamente a través del consulado suizo y se negociaban en el mercado negro). Irujo, de cara a conseguir la liberación de los detenidos, envió una carta al presidente de la Audiencia de Barcelona, José Andreu, solicitándole que se ocupara de la situación de los encarcelados, ya que “es cierto todo lo que dice Unió Democrática”⁶⁶⁵.

Como ya hemos señalado, Irujo había propuesto a Trias para ocuparse del Comisariado de Cultos que quería poner en marcha. En principio, el PNV simpatizaba con la UDC, una organización catalanista, prorrepública y que compartía con los nacionalistas vascos su adhesión a los principios del catolicismo social⁶⁶⁶. Sin embargo, Trias y los demás dirigentes de la UDC se habían mostrado reticentes a apoyar a Irujo en su empeño por restablecer el culto público y en crear el Comisariado pues pensaban que ello podía convertirse en un instrumento de propaganda a favor del Frente Popular y contra la Iglesia. Para Trias, la situación era incompatible con el papel de “representante oficioso” de los católicos perseguidos que había ejercido durante el verano de 1936.

⁶⁶³ Los ornamentos fueron proporcionados por EAB. Irujo, *Un vasco*, vol. 2, p. 38.

⁶⁶⁴ AEI, Fondo Irujo (1938), J-21-3b. Carta a Irujo (23-3-1938); Manent y Raventós, *L'Església*, p. 174.

⁶⁶⁵ AEI, Fondo Irujo (1938), J-1-9; Manent y Raventós, *L'Església*, p. 178. Carta de Irujo a Vidal i Barraquer (12-8-1938); Ragner, *La Unió*, p. 424.

⁶⁶⁶ Queralt Solé y Gemma Caballer: “Aproximación biográfica a Josep María Trias Peitx (Barcelona 1900-Prada de Conflent 1979): un hombre de Unió Democrática de Catalunya (UDC) clave para el exilio republicano en los campos de internamiento franceses”, *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, nº 12, 2013, p. 168.

Además, en palabra de Ragner, “los de UDC recordaban muy bien los meses de terror”. El propio Irujo, en sus memorias, reconoce “el acierto de algunas de sus apreciaciones, que los hechos posteriores vinieron a confirmar”⁶⁶⁷.

Finalmente, Trias comunicó a Irujo la negativa de UDC a aceptar el nombramiento, fundamentada en el temor al fracaso del proyecto. No obstante, Trias inició una amplia tarea de gestiones de alta diplomacia, con la mira puesta en la normalización religiosa. Así, contactó en París con el cardenal Verdier, con la Nunciatura, los democristianos Jacques Maritain y Marc Sangnier y otras personalidades francesas⁶⁶⁸. Sin embargo, la confianza entre Irujo y Trias se quebró por completo, tanto porque a este no le gustó que paralelamente Irujo contactara con el cardenal Verdier sin su consentimiento como por el incidente de la detención de Torrent y otros democristianos catalanes⁶⁶⁹. Trias llegó a acusar al dirigente estellés (“la gran deslealtad de los vascos”) de haber marginado de tales contactos a personajes como Mendizábal, Roca, Romeva, Maritain, Coll, y a él mismo. En una extensa carta enviada al ministro, Trias defendía así su labor en aquel desempeño:

Yo soy el instrumento para terminar y llevar a feliz término la gestión. No por mí (...) sino por yo he conseguido esta confianza del Cardenal Verdier, que se apoya no sólo en la confianza que directamente me tiene, sino en la que se me tiene más arriba por el intermedio de nuestro Cardenal, confianza ésta última que me ha sido ratificada⁶⁷⁰.

Las relaciones entre ambos se fueron distanciando. El ministro vasco, que todavía el 3 de febrero de 1938 calificaba a Trias como de “persona de mi confianza”, no quedó satisfecho de las gestiones realizadas por este para normalizar las relaciones entre la República y el Vaticano⁶⁷¹. Uno de los motivos de discrepancia residió en el papel que Trias y las gentes de UDC debían jugar en la provisión, por parte del cardenal Verdier de un enviado oficial a la España republicana (cargo para el que, como ya se ha señalado, se había pensado en monseñor Fontanelle). El 13 de febrero de 1938, Trias remitió una carta a Irujo:

⁶⁶⁷ AEI, Fondo Irujo (1937), J-21-1; Irujo, *Un vasco*, pp. 384-385; Hilari Ragner, *La espada y la cruz (La Iglesia, 1936-1939)*, Barcelona, Bruguera, 1977, p. 203; Manent y Raventós, *L'Església*, p. 113.

⁶⁶⁸ Robles Muñoz, *La Santa*, p. 443. Correspondencia Pizzardo-Valeri, 30 de noviembre de 1937. AAV, Archivo Nunziatura. París “Spagna” 609 851 228; Manent y Raventós, *L'Església*, pp. 150-151.

⁶⁶⁹ Irujo había recibido del dirigente alavés del PNV Francisco Javier Landaburu datos negativos sobre Trias y decidió no ofrecerle más encargos. AHNV, Fondo Irujo K24, C1.

⁶⁷⁰ Solé y Caballer, “Aproximación”, p. 168. Carta de Trias a Irujo, FP (Trias) 1 (1) dl. Biblioteca del Pavelló de la República (UB)M; Arrien y Goigogana, *El primer*, p. 253.

⁶⁷¹ AEI, Fondo Irujo (1938), J-23-4, Carta de Trias a Irujo (13-2-1938).

Antes mis insinuaciones de discrepancia sobre la forma usada para dar conformidad al nombre del Prelado presentado en principio como informador a mandar por el Cardenal Verdier por indicación del Vaticano, me pidió V. que le precisara el porqué y la forma en que puedo intervenir yo de nuevo en esto (...). Pero con la leal franqueza (...) he de manifestarle que discrepamos (...). Nuestra misión creemos sinceramente que, por ahora, está muy lejos de haber terminado (...). El Cardenal Verdier al leerme la carta que para V. tuvo a bien confiarme, hizo hincapié en que me fijara en los términos en que hablaba a V. del asunto del enviado oficioso: ‘El Sr Trias le comentará mis esfuerzos por organizar un estudio sobre la situación religiosa de la España republicana. De cara a este objetivo, yo solicito la ayuda de todo vuestro poder para lograrlo’. El Cardenal me confiaba a mí la misión cerca del Gobierno de la República (...). Por lo tanto, no puedo considerarme al margen del asunto (...). Por ello me considero con una cierta autoridad para hablarle francamente, cuando veo que (...) va a desplazarse el asunto del plano de mi intervención.

Sobre la llegada de Monseñor Fontanelle, Trias entendía que, para avanzar, debían seguirse una serie de puntos concretos:

Conviene que inmediatamente salga una carta mía para el Cardenal Verdier informándole de mi visita al Obispo de Teruel y del plácet oficioso concedido por el Gobierno a Monseñor Fontanelle, carta que confirme la de V., y el telegrama para que no parezca que la gestión de Vs queda al margen de la mía. Salir yo para París con la finalidad concreta de traer al enviado. Previendo que Monseñor Fontanelle no haya merecido la buena acogida del Vaticano o haya posibles inconvenientes por parte del Quai d’Orsay (...) convendría que el Gobierno me concediera (...) facultades discrecionales para proponer otros nombres (...) todo debe tender a que el enviado pueda llegar cuanto antes (...). Establecer un protocolo de recepción aquí. Debe tenerse en cuenta para ello que, si bien no debe perder su carácter de enviado oficioso, interesa a la República darle un mayor realce⁶⁷².

En carta enviada al canónigo Onaindia el 27 de marzo de 1938, Irujo le expuso las razones que le habían llevado a prescindir de Trias: “ni él era indispensable ni yo estaba dispuesto a comprometer el éxito y la seriedad de la gestión política por un deseo o un capricho de sector o de persona determinada”⁶⁷³. En la misiva, incluyó duras palabras contra la formación cristiano-demócrata catalana:

⁶⁷² Irujo, *Un vasco*, p. 464.

⁶⁷³ AEI, Fondo Irujo (1938), J-23-2. En carta del 1-4-1938, Onaindia decía a Irujo que “en el asunto de Trias veía yo pequeñeces que aconsejaban no inquietarse demasiado”. No obstante, en otra misiva

Los catalanes son catalanes. Los hombres de Unió Democrática asomados al problema religioso son integristas catalanes. Vi, inicialmente que, estas gentes, serían nuestros adversarios en el caso de que no fueran coadyuvantes. Con todos los inconvenientes que esta segunda solución tiene, yo la preferí (...). Di a esta gente una oficina dentro de la Delegación, una credencial dentro del Ministerio y un pasaporte para hacer gestiones de tipo religioso y político con cargo y a costa de Euzkadi o del Estado y en beneficio de su organización religiosa. Yo sabía esto perfectamente⁶⁷⁴.

En este magma de “palos en las ruedas” y medias verdades, el anhelo de normalización religiosa parecía provenir en exclusiva del lado de Irujo y los nacionalistas vascos, puesto que -como acabamos de ver- ni siquiera los democristianos catalanes compartían todos sus puntos de vista. Además, Irujo sospechaba que Torrent podía contar con apoyos en la Secretaría de Estado del Vaticano, “que sellaron los labios y sujetaron las manos de aquel purpurado”. No olvidaba que Pacelli había sido el responsable del *portazo* de la Santa Sede a la delegación de representantes del PNV que se había trasladado a Roma en enero de 1936⁶⁷⁵.

El 23 de mayo de 1938, el dirigente *jeltzale* escribió una carta al cardenal Vidal i Barraquer, dándole cuenta de la posición de Torrent:

Ya en septiembre próximo pasado rogué al vicario general que, como autoridad eclesiástica, permitiera la apertura de templos públicos, asegurándole la asistencia de las autoridades civiles (...); se negó rotundamente a ello, afirmando así que cumplía instrucciones pontificias (...). Ahora cuento con las iglesias de San Justo, San Severo y Pompeya en Barcelona y la parroquial de Caldetas, puestas por las autoridades en manos de los vascos (...). Los vascos no pueden abrir templos públicos, porque no son la autoridad eclesiástica. Tratan de servirse de estas iglesias en concepto canónico de capillas privadas, si bien en ejercicio de semipúblicas (...). El Sr. Vicario General ha vuelto a oponerse⁶⁷⁶.

La actitud de Torrent no solo era reticente a la normalización de relaciones con la República, sino que sus autoridades las interpretaron incluso a veces como una provocación. El ejemplo más notorio tuvo lugar durante las exequias del vicecónsul

fecha el (14-5-1938) comentaba a Irujo: “Le habrá informado el Lehendakari de la manera como se porta en París Trias (...). Conviene evitar esas intrigas (...) Parece que ha logrado que la Embajada le envíe a él a Budapest en lugar de Tarragó, que pensaba ir en calidad de periodista”.

⁶⁷⁴ AEI, Fondo Irujo (1938), J-20-2; Arrien y Goigogana, *El primer*, p. 253. Carta de Irujo a Onaindia (27-3-1938). AIA, Caja 20, “Culto y Clero”.

⁶⁷⁵ Irujo, *Un vasco*, vol. 2, p. 44.

⁶⁷⁶ Cárcel Ortí, *La persecución*, p. 302.

francés en Barcelona Antoine Lecouteaux, muerto por efecto de la metralla tras un bombardeo en la capital catalana a principios de abril de 1938. Dada su condición de católico practicante, el Consulado solicitó al Gobierno de la República, a través del ministro de Estado, un capellán para las honras fúnebres. Irujo, en atención a la dignidad del finado y por respeto a la jerarquía eclesiástica, pidió a Torrent que oficiara las ceremonias. En la primera de ellas, celebrada en la capilla francesa (en aquellos momentos Hospital de Euzkadi), se negó a aceptar los ornamentos que le ofrecía el padre Hilario Uranga: “Revestido, no. Me pondré la estola encima. Ya basta. Así se entenderán todos como estamos en Barcelona”. En la segunda, que tuvo lugar en el barco que trasladaría su cadáver a Francia, sí que se revistió para officiar, posiblemente al pensar que ya estaba fuera del territorio republicano y que por tanto su actitud tenía otro significado. El doble gesto del vicario fue interpretado como un acto de hostilidad hacia el régimen republicano, amén de un desaire diplomático⁶⁷⁷. A pesar de todo, el líder navarro, que llegó a confesarse varias veces con el vicario, consideró a Torrent un gran sacerdote (“mejor hombre de confesionario que gobernador de una Diócesis”)⁶⁷⁸.

Ante la nula voluntad del Torrent de avanzar en la normalización de la vida religiosa, por entender que no había garantías suficientes, Irujo (como ya se ha adelantado) optó por abrir una vía de contacto con el Vaticano a través de Salvador Rial, vicario general de Tarragona, nombrado por el cardenal Vidal i Barraquer. Irujo pensaba que Rial estaba más dispuesto que Torrent a atender a sus deseos de normalizar la situación religiosa en la España republicana. Por ello, Rial, sufragado por la República, acudió a Francia y Suiza para entablar contactos con dignatarios eclesiásticos que pudieran contribuir a normalizar las relaciones Iglesia-Estado en la España leal. Al no haber podido reunirse personalmente con Pacelli, trasladó a este desde la cartuja de La Valsainte un mensaje del ministro de Estado Álvarez del Vayo y del ministro sin cartera Manuel Irujo, para su entrega al Papa:

El Gobierno de la República tiene (...) el deseo ardiente y sincero de normalizar el restablecimiento del culto público. El regreso de los sacerdotes a sus parroquias y aún el regreso del eminentísimo metropolitano (...) La libertad religiosa que figura en los trece puntos (...) el gobierno desea verlo convertido en realidad (...) La aplicación práctica de la libertad religiosa lleva consigo algunas dificultades (...). Estas dificultades desaparecerían si pudiera conseguirse alguna representación diplomática (...). Por un

⁶⁷⁷ AEI, Fondo Irujo (1938), J-20-2; Onaindia, *Capítulos*, p. 407.

⁶⁷⁸ AEI, Fondo Irujo (1938), J-20-2. Carta de Irujo a Vidal i Barraquer (23-5-1938).

lado, el Gobierno de la República conferiría su representación, ante la Santa Sede, en persona católica que podría serle grata; y desea también que, por su parte, la Santa Sede enviase algún representante suyo ante el Gobierno de la República⁶⁷⁹.

Las gestiones (que incluyeron al final, una relación directa entre Rial y Pacelli) no dieron los frutos deseados. El 23 de octubre de 1938 Pacelli contestó a Rial que, “respecto a la conveniencia de designar un visitador apostólico para las diócesis catalanas, razones graves aconsejan a la Santa Sede el no hacerlo”. La misma falta de apoyo en sede pontificia recibió finalmente la propuesta de restablecer el culto público. A su regreso, Rial se reunió con altos cargos del Gobierno republicano para explicarles que sus gestiones no habían dado resultado. Vidal i Barraquer se lamentó de que el Vaticano tuviera una idea restrictiva de la práctica religiosa, aunque en un momento en que todo el mundo era consciente de que la República tenía perdida la guerra, hasta el punto de que Gran Bretaña y Francia estaban a punto de reconocer a Franco, es lógico que la diplomacia se impusiera a otras razones⁶⁸⁰.

En efecto, poco más pudo hacer ya el vicario, pues Cataluña fue enseguida tomada por las tropas franquistas. Tras la visita de Rial a Roma, el 1 de diciembre de 1938 Torrent se manifestó incluso contrario a la medida sugerida por el Vaticano de celebrar una reunión con los demás vicarios de Cataluña para analizar una posible vía de apertura de templos al culto público. Y, tras la entrada de las tropas de Franco, el vicario general escribió con gozo a Pacelli: “El restablecimiento del culto en iglesias semidestruidas o en locales bendecidos ad hoc se verifica con gran entusiasmo; es un espectáculo muy consolador”⁶⁸¹.

Al final de la guerra, el dirigente abertzale navarro, escribía a Vidal i Barraquer, recalcando su frustración por no haber podido restaurar el culto público, en parte por la oposición de las autoridades eclesiásticas:

Puse todo mi empeño en normalizar la vida religiosa, restaurar el culto y reanudar las relaciones del Estado con la Iglesia (...). De no haberse cruzado la actitud de la

⁶⁷⁹Álvarez Bolado, “Guerra Civil”, III, p. 34; Muntanyola, *Vidal*, p. 353. AEI, Fondo Irujo (1938), J-22-8. Irujo, en una carta sin fecha, trasladó a Onaindia su opinión sobre aquel momento: “Los catalanes a su aire. L Vicario [Torrent] como es. El Carnal [Vidal i Barraquer] en Lucca. Paccelli, en silencio. El Papa, con Nuncio en Salamanca y Addis Abbeba. Los curas vascos en oración permanente (...) Vayo sirviéndose de Trías. El Ministro de la gobernación prohibiendo abrir una capilla”.

⁶⁸⁰ Muntanyola, *Vidal*, p. 354. Carta de Pacelli a Rial (23-10-1938) y de Vidal i Barraquer a Pacelli (7-11-1938).

⁶⁸¹ Cárcel Ortí, *La persecución*, p. 344.

jerarquía católica, es probable que aquel empeño hubiera sido logrado. Mete grima en el alma de un católico tener que confesarlo⁶⁸².

Lo cierto es que Irujo se encontraba casi solo en su intento de reabrir el culto público en la España republicana. Una carta a su hermano Andrés, escrita el 10 de enero de 1939 desde París, parece indicar que ni siquiera el Gobierno vasco veía con buenos ojos una operación que conllevaba muchos problemas y que incluso recibió algún tipo de consigna por parte de las autoridades vascas para abandonar el tema:

Yo recuerdo la carta, bastante dura, de Jauregi [secretario general de la Presidencia del Gobierno Vasco] parándome los pies en el asunto. No he hecho absolutamente nada (...). Pero las iglesias continúan cerradas (...) No sé si esto tendrá remedio ya (...) esa política representada por el Vicario triunfará (...) a pesar de ser equivocada y funesta. Yo no sé cómo tratar ya el asunto⁶⁸³.

Todo ello demuestra la difícil situación de un Irujo atrapado entre las reticencias de la jerarquía eclesiástica, las de sus compañeros de gabinete e incluso, según este documento, de sus correligionarios *jeltzales*. Ello da todavía más mérito al intento del político estellés de seguir los impulsos de su conciencia en un contexto muy complejo. El propio Vidal i Barraquer, escribió a la Secretaría de Estado del Vaticano, trasladando el contenido del conocido como *Informe Trias* sobre el líder navarro: “Irujo actúa en esta cuestión (...) por imperativo de su conciencia de católico. Su trayectoria desde que es ministro ha sido (...) en muchos momentos, francamente heroica”⁶⁸⁴.

3.6. La salida definitiva del Gobierno, la búsqueda de la paz y el final de la guerra

A lo largo de 1938, pese al contrataque republicano que dio lugar a la batalla del Ebro, cada vez quedó más claro que la República iba a perder la guerra. Además, el bando leal estaba dividido entre los partidarios de Negrín, que se planteaba resistir como fuera, para enlazar con la previsible nueva guerra mundial, que todo el mundo esperaba; y los

⁶⁸² Hilari Ragner, “Memoria de la Capilla Vasca de Barcelona, *El País*, 21-10-2010 https://elpais.com/diario/2010/10/21/catalunya/1287623242_850215.html, (acceso 7-3-2016). AEI, Fondo Irujo (1938), J-20-2.

⁶⁸³ AEI, Fondo Irujo (1939), J-56-5. Carta de Irujo a su hermano Andrés (10-1-1939). En la misiva se decía: “Estoy de curas trabucaires hasta los pelos del cogote”.

⁶⁸⁴ Manent y Raventós, *L'Esglesia*, p. 115. Citando el llamado *Informe Trias*, que fue preparado por Josep María Trias y Maurici Serrahima en Barcelona y definitivamente redactado en París (7-9-1937).

de Azaña y Prieto, que pensaban que la única posibilidad era una negociación con amparo internacional, que evitara al menos un mayor derramamiento de sangre⁶⁸⁵.

En este contexto se desarrolló la labor de Irujo en esta etapa, primero como ministro sin cartera y desde agosto fuera del Gobierno. Una de sus preocupaciones fue la atención a los refugiados vascos, que desde el verano de 1937 se habían establecido en Cataluña y en Francia. Y en octubre de 1936 existía en Barcelona un Secretariado Vasco, formado por refugiados vascos de distintos partidos políticos, en respuesta a una iniciativa de Esquerra Republicana de Catalunya (el partido del presidente de la Generalitat, Lluís Companys). Irujo había colaborado en la atención a estos refugiados, pidiendo incluso personalmente un préstamo, a la espera de que llegaran los fondos prometidos por el Departamento de Hacienda del Gobierno vasco. Esta tarea se incrementó con el paso del tiempo, a medida que se incrementó el número de refugiados vascos. Irujo tuvo que mediar en los conflictos suscitados entre la Generalitat y el Departamento de Asistencia Social del Gobierno vasco, con sede en Barcelona desde octubre de 1937, en torno a la atención a los refugiados vascos. En la primavera de 1938, después de haber visitado decenas de centros dispersos por Cataluña, donde comprobó *in situ* la desatención material y espiritual, “en lo moral y religioso” de los refugiados, inició gestiones ante el Ayuntamiento barcelonés y la Generalitat, para mejorar el nivel de vida de este colectivo. Irujo estableció una línea directa de comunicación con el socialista Juan Gracia, consejero de Asistencia Social del Gobierno de Euzkadi⁶⁸⁶.

Según pasaba el tiempo, este apoyo a los refugiados no pudo sustraerse a tensas vicisitudes en el campo republicano. En abril de 1938, Indalecio Prieto abandonó el Gobierno Negrín, iniciando una ruptura total con el presidente de Gobierno, que tendría consecuencias en la administración de los fondos de ayuda a los exiliados tras el final de la guerra. A lo largo de 1939 se crearían la JARE (Junta de Auxilio a los Refugiados Españoles) y el SERE (Servicio de Evacuación de los Refugiados Españoles), controlados por Prieto y Negrín, respectivamente. Esta disputa posterior al 1 de abril de 1939 estaba relacionada con el choque previo entre resistencia o negociación (Negrín y Azaña-Prieto), al que no pudieron sustraerse ni el PNV ni Irujo. En el marco de estas disputas, y en un contexto marcado por la Conferencia de Múnich de septiembre de 1938 y por las tensiones internacionales que auguraban un escenario bélico en el orden

⁶⁸⁵ Ángel Bahamonde y Javier Cervera: *Así terminó la guerra de España*, Madrid, Marcial Pons, 2000.

⁶⁸⁶ AHE (1938-1939), Sección Secretaría Particular, 411/01.

europeo, Irujo tuvo algunas intervenciones de valor. Frente a la opinión del lehendakari Agirre, que por su optimismo veía con buenos ojos la resistencia a ultranza, Irujo apoyó la opción negociadora en contra Negrín⁶⁸⁷. Ya en marzo de 1938, en una reunión del gabinete donde ninguno de los ministros se había atrevido a oponerse a los planes de Negrín de continuar con la guerra en plena descomposición del frente de Aragón, “sólo Irujo (...) apuntó la conveniencia de examinar la situación militar para, en el supuesto de persuadirnos de la fatalidad de la derrota, economizar el dolor que supondría el prolongar una guerra sin esperanza”⁶⁸⁸. Más tarde, tal y como relata Viñas, “estando el gobierno en el Palacio de Pedralbes, que era la residencia de Azaña, los comunistas organizaron una manifestación que entró en los jardines del palacio al grito de ‘Abajo los ministros traidores (refiriéndose a Prieto, Irujo y Giral)’”⁶⁸⁹.

Además, como ministro encargado de los canjes de prisioneros, Irujo había establecido contacto (en colaboración con el consejero catalán de Justicia Bosch i Gimpera) con los diplomáticos británicos acreditados en la ciudad condal, John H. Leche y Denis Cowan, a quienes permitió visitar las cárceles de competencia estatal y de la Generalitat⁶⁹⁰. Gracias a estos contactos, el dirigente navarro logró conectar con las altas esferas diplomáticas de Gran Bretaña en el último año de guerra. El 28 de marzo de 1938 Irujo telegrafió desde París al presidente de la Generalitat, Lluís Companys, para que enviase a sus delegados a Londres y París “para sondear a ambos países acerca de negociar una paz que garantizase los autogobiernos catalán y vasco”⁶⁹¹. El 29 de julio de 1938, y a fin de lograr apoyos a la mediación, Irujo facilitó su casa de Caldetas para la celebración de un encuentro con Azaña, Prieto, Ayguadé, Giral y Leizaola. Ese mismo día, Azaña se había entrevistado, con “apariencia de encuentro casual”, con el encargado británico John H. Leche, información ésta que Irujo remitió al lehendakari⁶⁹².

En estas fechas, faltaba poco para que Irujo dejara definitivamente el Gobierno. El recorte de competencias a la Generalitat, la llegada de 500 expedientes de condenas a

⁶⁸⁷ De Pablo, *La patria*, p. 284; Iñaki Anasagasti y Koldo San Sebastián, *Los años oscuros. El Gobierno Vasco en el exilio (1937-1941)*, Donostia-San Sebastián, Txertoa, 1985, pp. 59 y 70; Azaña, *Causas*, p. 96.

⁶⁸⁸ Moradiellos, *Negrín*, p. 339.

⁶⁸⁹ Viñas, *En el combate*, p. 478; Mees, *La política*, pp. 379-380.

⁶⁹⁰ A finales de junio de 1937, Leche solicitó al ministro de Justicia noticias acerca de la situación jurídica de los 40 capuchinos que aún quedaban en España (entre ellos, bastantes vascos), con vistas a la obtención de pasaportes para su traslado a otros países. Ese mismo verano, John H. Leche pidió ayuda al ministro para la concesión de salvoconductos para marchar a Francia a un grupo de religiosas que residían en Valencia. AEI, Fondo Irujo (1937), J-1-5. Carta de John H. Leche a Irujo (28-6-1937).

⁶⁹¹ *Ibidem*, p. 479.

⁶⁹² Anasagasti y San Sebastián, *El otro*, p. 181. Telegrama de Irujo a Agirre, (30-7-1938).

muerte “para salvar a la República” (58 presos fueron fusilados el 11 de agosto de 1938) las denuncias de irregularidades en las investigaciones del SIM y la aplicación de torturas, fueron el detonante de su dimisión como ministro sin cartera el 16 de agosto⁶⁹³. Ya el 11 de abril Irujo había escrito al socialista Zugazagoitia, que acababa de dejar el cargo de ministro de Gobernación:

Conocía el sábado el hecho de haber aparecido 20 cadáveres en el (...) Puente de Vallbona, Costas de Garraf, jurisdicción de Sitges, cadáveres insepultos desde algunos días antes (...) inquirí los datos que pudieran definir aquel hecho, más anómalo y extraño desde el momento en que el Ministro de la Gobernación (Paulino Gómez) lo desconocía hasta que yo se lo hice saber (...) aquellos cadáveres proceden del “Villa de Madrid”, prisión flotante que tiene establecida el SIM en el puerto (...). Ello da al hecho una extraordinaria gravedad (...). Rúegole me diga las medidas que han sido adoptadas para sancionar el hecho e impedir que se repita, ya que de no ser así habría de dejarse abierto un inquietante paréntesis sobre la existencia real del Gobierno⁶⁹⁴.

Diez días más tarde, pidió información a Paulino Gómez Sáiz, el nuevo ministro de Gobernación, sobre los sucesos acaecidos en Igualada, “donde han aparecido, primero un cadáver y después 8 o 10 más, de hombres jóvenes, en edad militar, al parecer soldados muertos de modo ilegal”. El 21 de abril se dirigió a Zugazagoitia para comentar el caso de José Molins, “preso del SIM cuyo cadáver apareció en la cuneta (...). Es preciso acabar con este sistema, porque, si no, el sistema acabará con la República, dejándonos el estigma del crimen como herencia”⁶⁹⁵.

El 19 de julio de 1938, Irujo solicitó al jefe del SIM, D.S. Garcés, que pusiera fin a las detenciones sin justificación que duraban “6, 7 u 8 meses”; y le planteó:

¿Es preciso que cuando se arranca de los brazos de su padre a una chica de 18 años, aquel ignore a los dos meses de practicada la detención si la chica vive o murió? (...); pero hay algo que (...) conviene atender (...) de salir al paso contra el sistema de misterio sobre la vida de las gentes (...). Hace unos días se presentó en una de las cárceles el cónsul inglés a ver a unos ingleses detenidos. Contaba con una autorización escrita del Sr. Presidente del Consejo de Ministros (...). El jefe de la cárcel le negó la entrada (...). La libertad de los indebidamente encarcelados, la seguridad de la vida de éstos y su conocimiento por sus familiares cuando no haya un motivo excepcional (...) así como la cortesía de los funcionarios del SIM, de modo singular cuando a su puerta

⁶⁹³ Amezaga, *Manuel*, p. 297; Preston, *El holocausto*, p. 770; Moradiellos, *Negrín*, p. 396.

⁶⁹⁴ AHNV, K28, C8.

⁶⁹⁵ *Ibidem*.

llaman representaciones diplomáticas o ciudadanas, son asuntos que creo obligado plantear (...) cuanto deseo que llegue un día en que esté satisfecho del SIM⁶⁹⁶.

En los momentos finales de la contienda, todavía como miembro del gabinete, salvó la vida del monje navarro del monasterio de Montserrat, Hermano Carlos Areso, que “se enredó en la quinta columna y se hizo de Falange” siendo detenido por el SIM y acusado de espionaje⁶⁹⁷.

Según Amezaga, la renuncia de Irujo sirvió para frenar en parte los fusilamientos y los desmanes del SIM. Desde el punto de vista político, Negrín intentó paliar la salida del PNV de su Gobierno con el nombramiento como ministro de un miembro de ANV (Acción Nacionalista Vasca), Tomás Bilbao Hospitalet, aunque este partido no tenía ningún peso político⁶⁹⁸.

A pesar de no ser ya ministro, Irujo continuó con su labor humanitaria (en especial de promoción de canjes de prisioneros) y de defensa del culto religioso. Y sobre la pena de muerte, mostró su adhesión a la política de suspensión indefinida de la ejecución de la pena capital dispuesta por el Consejo de Ministros a finales de 1938. El 22 de agosto, en telegrama enviado desde Barcelona, hizo saber al lehendakari que el Comité Internacional de Arbitraje de Canjes “está muy ilusionado de obtener éxito completo para su gestión con canje de todos nuestros presos por todos los suyos”. Ocho días más tarde, comunicó a Aguirre que la República había acordado proponer un canje general, concediendo al citado Comité “todo el mes de septiembre para que pueda gestionarlo con reciprocidad de la otra parte”. Probablemente, el canje que Irujo menciona como “los 17 del Perú” (personas refugiadas en esta legación) y la noticia de que “en breve se efectuará el de los nueve periodistas vascos asilados Embajada Chile”, fueran fruto de ese acuerdo⁶⁹⁹.

El 21 de septiembre de 1938 el exministro desarrolló un plan de canje para 2.000 prisioneros, con un cupo de 500 para personas “del Norte”. Este proyecto contó con la oposición del ministro Giral, quien afirmó ser el único encargado del tema de los canjes, comunicando al tiempo al enlace inglés que “no admita indicaciones de nadie que no

⁶⁹⁶ *Ibidem*.

⁶⁹⁷ Ragner, “Manuel”, p. 87.

⁶⁹⁸ Amezaga, *Manuel*, p. 301; De Pablo, *La patria*, p. 284.

⁶⁹⁹ George Hills: “Telegramas cruzados entre José Antonio Aguirre y Manuel Irujo entre julio y noviembre de 1938”, *Vasconia. Cuadernos de Historia-Geografía*, nº 2, 1984, pp. 285-287.

sea su oficina” No obstante este contratiempo, Irujo continuó manteniendo sus gestiones en relación con este tema⁷⁰⁰.

El día 30 de septiembre, en su calidad de diputado, Irujo participó en la sesión plenaria de las menguadas Cortes republicanas, celebrada en el monasterio de Sant Cugat del Vallés. Su intervención es un buen reflejo de su pensamiento en este momento. Mostró su reconocimiento a “los sacerdotes que han caído al pie del altar cuando oraban” y a Múgica, “el obispo vasco desterrado y perseguido por los facciosos”. Constató la importancia que para el Gobierno republicano había tenido el apoyo del PNV, pues había sido “el llavín que ha abierto para la República muchas puertas que estaban cerradas”:

Nuestra condición de demócratas, de liberales y cristianos, expandida por todo el mundo, ha marcado para la República etapas que ha culminado, y posiblemente sin nuestro concurso, sin nuestra leal colaboración hubiera costado a la República algún tiempo más recorrerlas⁷⁰¹.

Y proclamándose ferviente cristiano y católico, volvió a exponer su petición de abrir el culto público en zona republicana:

Ya es tiempo (...) de que los católicos, podamos tener una iglesia abierta. Lo he pedido muchas veces siendo ministro (...) yo invito a los Ministros que hoy se sientan ahí y a cuántos diputados me escuchan recorran Europa y vean cual es la preocupación de las gentes que, sabiendo que luchamos por una República democrática, no aciertan a comprender cómo al año y medio o a los dos años de haber dominado todas las impurezas de la realidad en la calle y de estar en el poder del Gobierno todos los resortes (...), todavía tenemos que ir a capillas privadas aquellos católicos que queremos cumplir con los preceptos de nuestra religión⁷⁰².

Las gestiones humanitarias Irujo se incrementaron a finales de año, cuando comenzó a vislumbrarse que Cataluña iba a caer pronto en manos franquistas. A través de su hermano Andrés, recibió una carta de José Rivó (conocido suyo), preso en la Cárcel Modelo de Barcelona, “en la Galería de los fascistas”, acusado, según él, de alta traición y condenado por el Tribunal Supremo a 25 años de internamiento en campos de trabajo. A pesar de saber que Irujo ya no ocupaba ningún cargo ministerial, solicitó de este

⁷⁰⁰ *Ibidem* pp. 288-289.

⁷⁰¹ AEI, Fondo Irujo (1938), J-23-3.

⁷⁰² Irujo, *Los vascos*, p. 256.

ayuda para ser indultado⁷⁰³. El empeño humanitario del exministro navarro hizo que recibiera críticas desde el campo republicano. Por ejemplo, el diario barcelonés *El Diluvio* (subvencionado por Negrín), de carácter anticlerical e ideología republicana federalista, censuró la labor ministerial de Irujo en su editorial La Iglesia, los nacionalistas y la República, publicado el 4 de octubre de 1938:

Mentiríamos si dijéramos que su gestión mereció nuestra simpatía. Nos pareció siempre un católico-ministro y muy pocas veces un ministro-católico. Lo encontramos en todo momento en relación con las jerarquías eclesiásticas internacionales y aún con muchos insubordinados religiosos nacionales, en plan de abogado y, muy pocas, o ninguna, en situación de rector (...) al señor Irujo en particular y a muchos de sus correligionarios les reprochamos que no se alcen en protesta cristiana contra las autoridades de la Iglesia que bendicen los atentados contra la República con la misma actividad que despliegan para impedir la aplicación de medidas que la República adopta para su defensa⁷⁰⁴.

Estas y otras críticas no desanimaron al exministro. La profusa correspondencia de esta época entre Manuel Irujo y su hermano Andrés, secretario de la Minoría Parlamentaria Nacionalista Vasca en Barcelona, ilustra acerca de múltiples gestiones para posibles canjes: Frutos Barbero Delgado “y seis personas más de su familia”, Pilar Navascués, “condenada a dos años y seis meses de internamiento por desafección”, el profranquista Antonio Barbero Carnicero, “que está en la Prisión celular de Valencia” etc. Mención aparte merecen las gestiones iniciales realizadas para organizar un canje con un sobrino de Franco, Alfonso Jaraiz, a cuya hermana Pilar ya había ayudado anteriormente:

Alfonso Jaraiz Franco está enfermo; vomita sangre, Está preso probablemente en San Miguel de los Reyes. Tiene 18 años. Es sobrino carnal de Franco. Parece ser que sus familiares tienen ahora decidido interés en sacarlo⁷⁰⁵.

No obstante, en noviembre de 1938 Irujo comunicó a Jesús María Leizaola el fracaso del plan del Comité británico de canjes: “Hace dos meses República tiene suspendidas ejecuciones capitales. Rebeldes, en cambio, siguen ejecutando prisioneros de guerra. A la protesta del gobierno, contesta el delegado británico que el Comité es impotente para evitar prosigan tales ejecuciones”. Temiendo que el Gobierno republicano no accediese a la petición de prórroga realizada por los británicos para evitar la prevista ejecución de 200 militares acusados de espionaje, el líder navarro instó a Leizaola a que consiguiera

⁷⁰³ AEI, Fondo Irujo (1938), J-22-5.

⁷⁰⁴ AEI, Fondo Irujo (1938), J-21-1.

⁷⁰⁵ *Ibidem*.

la intermediación del cardenal Verdier: “Estimo (...) urgentísima intervención Vaticano cerca rebeldes para evitar masacrada catastrófica ambas partes podría costar vida mil vascos condenados muerte por rebeldes”. Antes de su último paso a suelo francés, en enero de 1939, firmó un documento para salvar la vida del requeté navarro José Iribarren⁷⁰⁶.

Además, en esta fase final del conflicto se multiplicaron los contactos diplomáticos para que una mediación pusiera fin a la guerra. Los nacionalistas vascos y catalanes intentaron que estos proyectos incluyeran el reconocimiento de algún grado de soberanía para Euskadi y Cataluña. Irujo, con el objetivo de reunirse con Lord Halifax (secretario del Foreign Office), marchó a Londres el mes de noviembre de 1938. No logró reunirse con Halifax pero sí (acompañado del catalán Bosch i Gimpera) con su responsable para Europa Occidental, Frederick Mounsey. Éste les trasladó su convicción de que “el Gobierno inglés consideraba perdida la causa republicana y que el Pacto de Munich representaba el abandono de toda intervención incluso en el momento de la paz”⁷⁰⁷.

Pocos días después (el 7 de diciembre), el exministro entregó al Foreign Office un amplio informe. Dicho documento incluía la propuesta de celebración de una Conferencia de Paz que, con participación de los gobiernos catalán y vasco, diera paso al fin del conflicto armado, desmilitarizara una amplia zona correspondiente a los territorios vascos peninsulares, y, por último, propiciara la celebración de un plebiscito general sobre el futuro político de España (también de Euskadi y Cataluña). De acuerdo con la idea de Irujo, la iniciativa debía partir de Londres, utilizando la metodología empleada en la Conferencia Balcánica de 1932⁷⁰⁸.

3.7. Los intelectuales católicos y la Liga Internacional de Amigos de los Vascos

La Guerra Civil no se solventó solo en los frentes de batalla. Por el contrario, se convirtió en un conflicto de resonancias mundiales, con múltiples debates en la prensa

⁷⁰⁶ *Ibidem*. Incluso en estas circunstancias se preocupó del culto católico. A principios de 1939 comunicó al lehendakari la penosa situación del ejercicio del culto en Valencia, “no hay sacerdote dispuesto mantener públicamente su condición”, al tiempo que le solicitaba el envío urgente de un cura vasco “para asistencia vascos aquí residentes” (Hills, “Telegramas”, p. 296. Telegrama de Irujo a Leizaola (7-11-1938). AEI, Fondo Irujo (1939), J-21-2E).

⁷⁰⁷ Viñas, *En el combate*, p. 481.

⁷⁰⁸ Viñas, *En el combate*, p. 477; Antonio Marquina: “Planes internacionales de mediación durante la guerra civil”, *Revista de Estudios Internacionales*, vol. 5, nº 3, 1984, cit. en Anasagasti y San Sebastián, *El otro*, p. 17.

internacional y con los intelectuales y políticos divididos a favor de uno de los dos bandos. Lo mismo sucedió con los pensadores católicos: la mayoría, de carácter conservador, apoyaron a Franco, pero los de pensamiento democristiano optaron por la legalidad republicana. Como, a la vez, estaban en contra de la situación revolucionaria que por un tiempo se vivió en la zona leal, es lógico que miraran con buenos ojos la actitud del PNV, pro-republicano pero católico y no revolucionario. Tal y como señala Leyre Arrieta, la influencia de los intelectuales católicos moderados de Europa en el pensamiento de Irujo y de los jóvenes dirigentes nacionalistas vascos era –con el denominador común de la ligazón entre catolicismo y democracia– un hecho incuestionable en 1936. Por otro lado, como señalan Anasagasti y San Sebastián, el hecho de que en Francia muchos católicos estuvieran asustados ante la llegada del Frente Popular al Gobierno galo marcó en un principio la enemistad del catolicismo francés a su homónimo español, considerando a Franco una muralla contra el comunismo y la anarquía⁷⁰⁹.

Entre los intelectuales católicos franceses destacaban Jacques Maritain y Emmanuel Mounier. El primero fue, en un principio, partidario de la teoría del “doble rechazo” (al comunismo y al fascismo), que también compartía Mounier, aunque no situándolos en el mismo plano, pues, según él, “el universalismo marxista (...) tiene al menos en origen un valor distinto al particularismo y racismo fascistas”⁷¹⁰. Maritain, que en septiembre de 1936 recibía dramáticas noticias que le ofrecía su corresponsal suizo Charles Journet, escribía así en octubre de 1936:

Las posturas que yo creo verdaderas se han vuelto contra aquello que se llama vulgarmente el fascismo (...), contra el totalitarismo del Estado político y contra la violencia dictatorial de derechas, igual que se han vuelto contra el comunismo, y la violencia dictatorial de izquierda⁷¹¹.

Estas declaraciones contradicen en parte la tesis de autores como Southworth, para quien la respuesta de estos intelectuales hacia Franco no procedía “tanto de sus convicciones antitotalitarias como de una razón absolutamente distinta: tales escritores católicos no aceptaron la tesis franquista de que los rebeldes estaban empeñados en una

⁷⁰⁹ Arrieta, *Estudio*, p. 65; Anasagasti y San Sebastián, *El otro*.

⁷¹⁰ Ese doble rechazo fue formulado por Manuel Irujo en 1966 en su artículo “El pensamiento libre” (AEI, Fondo Irujo (1966), J-53-4B).

⁷¹¹ Carta citada en Robles Muñoz, *La Santa*, p. 398. Véase De Meer, *El Partido*, p. 369; Onaindia, *Capítulos*, p. 246.

‘guerra santa’⁷¹². En la práctica, la posición intelectual católica francesa se reforzó al comprobar cómo en el bando rebelde sus presupuestos teóricos se contraponían con “la brutal realidad de los métodos empleados”⁷¹³.

Irujo seguía de cerca la actitud antifranquista de estos católicos franceses que además, según su interpretación, se mostraron “encariñados con el genio civil vasco”. Por ello vio con buenos ojos lo sucedido en febrero de 1937, cuando un grupo de intelectuales católicos franceses publicó en *L’Aube* un artículo en contra de los sublevados y a favor de la paz. Entre sus firmantes estaban el escritor y periodista Louis Martin Chauffier, Madame Maletierre-Sellier, Emmanuel Mounier, Marc Sangnier, Jacques Maritain, Ives Simón y Paul Vignaux:

Contra todos esos crímenes inexcusables (...) nosotros debemos por nuestro honor de cristianos elevar una protesta indignada (...). ¡Que aquí no se dé la máscara de una guerra santa a una guerra de exterminio! ¡Que allí no se dé origen a excitaciones o excusas de odio antirreligioso!⁷¹⁴.

Teniendo en cuenta que el llamado “oasis vasco” servía para desmontar el argumento de la “guerra santa”, la intelectualidad católica francesa se fue posicionando a favor de la causa vasca, apoyando las políticas humanizadoras del conflicto desarrolladas por el Gobierno de Euskadi y por el PNV. Para Irujo, estos intelectuales pasaron a ser “magníficos exponentes de la democracia republicana en los medios pontificios, sirviéndonos, además en sus cátedras, organizaciones, revistas y periódicos”⁷¹⁵.

A lo largo de la guerra, el Gobierno vasco y el PNV trataron de granjearse en Francia el apoyo de sectores próximos a la democracia cristiana, al catolicismo liberal de signo humanista y a corrientes de la izquierda católica. Entre estos grupos, cabe destacar *La Joven República* (creada por Marc Sangnier en 1912), que, a pesar de ser aconfesional, estableció una necesaria complementariedad entre democracia y cristianismo; los católicos de Francisque Gay y de Georges Bidault (editores de *L’Aube* y *La Vie*

⁷¹² Herbert R. Southworth: *El mito de la cruzada de Franco*, París, Ruedo Ibérico, 1963, p. 63.

⁷¹³ Genoveva García Queipo de Llano: “Los intelectuales europeos y la Guerra Civil española”, *Espacio, Tiempo y Forma*, nº 5, 1992, p. 248. Véase Jean Marie Ginestá: “Los intelectuales franceses y la Guerra Civil”, *Historia* 16, nº 41, 1979, p. 65.

⁷¹⁴ AEI, Fondo Irujo (1938), J-23-4.

⁷¹⁵ Carta de Irujo a Juan Sosa (19-1-1938), en *ibidem*. Véase Arrieta, *Estudio*, p. 66.

Catholique), el Parti Démocrate Populaire (PDP) de Auguste Champetier de Ribes y los dominicos editores de la revista *Sept* y *La Vie Intellectuelle*⁷¹⁶.

Inicialmente, Irujo no participó en las gestiones para contactar con estos medios católicos, entre otros motivos porque estaba ocupado en sus menesteres como ministro. Las primeras gestiones se debieron al canónigo Alberto Onaindia, quien en noviembre de 1936 había recibido el mandato del lehendakari de “sondear los medios católicos de la gran ciudad (París) para echar las bases de futuras relaciones e informar a determinados círculos para que llegaran a conocer la justicia de nuestra causa”⁷¹⁷. Onaindia habló con el dominico Marie-Vincent Bernadot, fundador en 1928, a petición del Papa Pío XI, del semanario católico *La Vie Intellectuelle* (de inspiración liberal) y de la revista *Sept*, algunos de cuyos habituales colaboradores eran François Mauriac, Jacques Maritain y Emmanuel Mounier⁷¹⁸.

Un caso especial fue el del escritor católico Georges Bernanos, al que el inicio de la guerra le sorprendió en Mallorca. Al principio, confesó que no le disgustó la llegada de los primeros aviadores italianos a la isla, pero pronto se desilusionó con el bando sublevado, al observar el exterminio selectivo de personas consideradas sospechosas y comprobar cómo “esta matanza de miserables indefensos no arrancó ni una palabra de condena (...) de las autoridades eclesiásticas”. Su obra *Los grandes cementerios bajo la luna*, donde se narran todos estos hechos, provocó que la extrema derecha lo acusara de ser un difamador de la “España nacional”⁷¹⁹. Él, por su parte, acusó al “bando nacional” de connivencia con Hitler. Posicionándose a favor de las tesis y la praxis del PNV, ejerció de admirado propagandista de la causa nacionalista vasca:

Pueblo pequeño y admirable que, en medio de la tempestad, supo permanecer fiel a su palabra y al poder legítimo (...) mantuvo alto y firme el estandarte de la fe, imponiendo a sus aliados, con el respeto a su tradición y su lengua, la libertad absoluta del culto y la protección de sus sacerdotes. ¡Asístenos católica Euskadi! Antes de la guerra, de entre las provincias españolas, eras la más social y la más cristiana (...). Acabáis de demostrar que se puede ser fiel a la Iglesia y a la Democracia a un mismo tiempo (...) católicos vascos, decidles a los hermanos descarriados, vuestros compañeros de lucha

⁷¹⁶ Irujo, *Desde el Partido Nacionalista Vasco*, Bilbao, Idatz Ekintza, 1980, tomo 1, p. 252; Larronde, *Exilio*, p. 46.

⁷¹⁷ García Queipo De Llano, “Los intelectuales” p. 240; Arrieta, “El nacionalismo”, pp. 199-200.

⁷¹⁸ Manuel Rodríguez Macía: *El ideal político de Emmanuel Mounier: la ciudad personalista y comunitaria*, Alicante, Universitat d’Alacant, 2017, p. 16.

⁷¹⁹ Bernanos, *Los grandes*, p. 67. Véase Payne, *Los militares*, p. 436; Robles Muñoz, *La Santa*, p. 439.

que, si bien Nuestra Paternidad abraza a todos los fieles, dedica sus desvelos ante todo a las clases laboriosas y, en especial, a la clase obrera⁷²⁰.

Las acciones de este grupo de católicos, que constituirían una importante fuente de inspiración intelectual para dirigentes como Agirre e Irujo, dieron comienzo el 5 de febrero de 1937 cuando personalidades como el cardenal Verdier, Maritain y Mauriac hicieron un llamamiento a la “generosidad francesa” para paliar el sufrimiento de los refugiados⁷²¹. Pero el momento culminante vino tras la gran repercusión internacional del bombardeo de Gernika del 26 de abril de 1937. La revista *La Jeune République* publicó el documento titulado *Por el Pueblo Vasco*, firmado, entre otros por Mauriac, Maritain y Mounier, en el que arremetían contra la indiferencia mostrada por Europa hacia la crueldad de la contienda civil española. El escrito aludía a la inexcusable solidaridad que precisaban los vascos: “A los refugiados (...) consagremos una parte de nuestro pensamiento y nuestra acción (...) ¡Y mantengamos el esfuerzo emprendido hoy para detener la aniquilación de un pueblo!”⁷²².

Tras la caída de Bilbao en junio de 1937, Mauriac cablegrafió al cardenal Gomá, para que trasladara al Gobierno de Burgos su preocupación por los prisioneros vascos y procurara moderar la represión. El 1 de junio de 1937 Maritain remarcaba en un escrito enviado a la prensa que “si creen que han de matar, en nombre del orden social o de la nación, lo cual ya es bastante horrible, pero que no maten en nombre de Cristo Rey, que no es un jefe guerrero, sino un rey del perdón y de la caridad”⁷²³.

El artículo de Maritain “La Iglesia en el Mundo, La Guerra Santa”, publicado por el *Manchester Guardian* el 27 de julio de 1937, afirmaba que la Guerra Civil tendía “no sólo a arruinar por completo la nación española, sino a provocar un conflicto universal”. Este texto resultó de extraordinaria validez para apuntalar las tesis nacionalistas vascas de que la guerra civil española no podía ser considerada como una “guerra santa”⁷²⁴. En opinión de Maritain, “una guerra contra unos ciudadanos tiene que ser necesariamente una cosa profana y no sagrada: Los medios abominables que hace suyos, implica que

⁷²⁰ *Ibidem*, p. 106.

⁷²¹ Arrien y Goiogana, *El primer*, p. 83.

⁷²² Larronde, *Exilio*, p. 46; Xabier Irujo: *Gernika: 26 de Abril de 1937*, Barcelona, Crítica, 2017, p. 124.

⁷²³ Casanova, *La Iglesia*, p. 129.

⁷²⁴ AEI, Fondo Irujo (1937), J-1-10. Texto recogido por la Oficina de Propaganda de Euzkadi de la traducción del diario valenciano *Publicitat* (30-7-1937). Véase Roberto Papini: *Jacques Maritain, filósofo de la política*, Buenos Aires, Sección Argentina del Instituto Internacional Jacques Maritain, 2008, p. 13.

sea una blasfemia el decir que es santa (...). En nombre de la guerra santa (...), la Cruz de Cristo brilla como un signo de guerra sobre la agonía de los fusilados”⁷²⁵.

Ese mismo mes, en el prólogo a la obra de Alfredo Mendizábal *Aux origines d'une tragedie. La politique espagnole de 1923 á 1936*, condenó, desde lo moral, el llamado *Alzamiento Nacional*⁷²⁶. Sin juzgar si en julio de 1936 se habían cumplido las reglas de la legitimidad establecidas por la teología moral, Maritain, considerando el hecho bélico en sí mismo, entendía que la guerra civil no era solución a nada:

En unas formas de civilización “sacrales” como la civilización de los antiguos hebreos o la civilización islámica, o la civilización cristiana de la Edad Media, la noción de guerra santa, aun siendo difícilmente explicable, podía tener un sentido (...) pero en formas de civilización como las nuestras, en las cuales (como se desprende de las enseñanzas de León XIII en esta materia) las cosas temporales están más perfectamente diferenciadas de las espirituales y convertidas en autónomas (...) la noción de guerra santa pierde toda significación.

En el citado prólogo, expuso las razones que fundamentaban la conducta de los nacionalistas vascos ante la guerra civil. Para Maritain, estos luchaban por:

Defender su propia existencia nacional y cultural y permanecer fieles a una comunidad temporal [el Estado republicano] del que, sin duda, los comunistas formaban parte (...). Ellos habían considerado que se encontraban en una situación en la que un Estado era objeto de una agresión que amenazaba su existencia (...). Y en el orden espiritual ellos esperaban sembrar, para el futuro de toda España, un germen de reconciliación entre la masa irreligiosa y su fe (...) lo que nos importa es el hecho de que juzgando como ellos han juzgado, han pensado en conciencia aplicar las leyes de una conducta cristiana⁷²⁷.

Por los documentos conservados en el Archivo Irujo, sabemos que el político navarro leía y guardaba los documentos escritos por Maritain y los demás católicos democristianos franceses. Además, durante la guerra mantuvo correspondencia directa con Maritain, que llevó a cabo, por encargo del Gobierno vasco y del propio Irujo, numerosas gestiones de intermediación ante las autoridades eclesiásticas francesas y vaticanas. En carta del 22 de julio de 1938, Maritain comunicaba al ministro sin cartera:

⁷²⁵ Irujo, *Un vasco*, vol. 2, p. 28.

⁷²⁶ Alday, Jesús María: *La voz del clero vasco en defensa de su pueblo (1970-1974)*, Bilbao, Idatz Ekintza, 1986, p. 223.

⁷²⁷ Cit. en De Meer, *El Partido*, p. 517.

Antes de ayer estuve con el Sr. Fontanelle y le pasé el dossier que usted nos envió, así como el informe remitido por el canónigo Onaindia. Ambos documentos estarán en el Vaticano en unos días, ya que, un amigo de Monseñor Fontanelle, que va a Roma, se encargará de hacerlos llegar. Si hay documentos importantes que hacer llegar al cardenal de Tarragona y si se encuentra en la Cartuja de Lucca, supongo que lo mejor será designar a alguien para que realice el viaje expresamente. Puede hablar al respecto con el Sr. Mendizábal [Alfredo]. Conocemos a un joven belga, el Sr. Allard, que estaría dispuesto a ir a Italia, si fuese necesario⁷²⁸.

Irujo correspondía a las gestiones de Maritain manteniéndole al tanto de la situación en España. Así lo demuestra la nota de la misma fecha, en la que el filósofo daba las gracias a Irujo: “Acabo de recibir la documentación que usted recopiló sobre los ataques de la prensa franquista contra mí. Gracias de todo corazón”. Además, Maritain escribió, junto con el jesuita vasco-francés Pierre Lhande, cartas de recomendación en otoño de 1938 para los delegados del Gobierno vasco que, encabezados por Antón Irala, se trasladaron a Nueva York y, tras su llegada a aquel país en 1939 enviado por el Gobierno francés, recomendó a sus amigos norteamericanos que apoyaran sin reservas a la Delegación Vasca⁷²⁹.

En aquel entonces, Manuel de la Sota, miembro de la Delegación Vasca, comenzó a frecuentar a Jacques Maritain, a quien, por ejemplo, mantenía al corriente de las actividades de los vascos en Londres. Manuel Irujo, a través de su relación epistolar con su amigo Manu [de la Sota], fue testigo indirecto (y lejano en el espacio) de aquella estrecha relación. En carta a Irujo del 14 de junio de 1940, Manu de la Sota exponía:

En su carta anterior me dice que tengamos cuidado con la revista Commonwealth por estar llena de boches. Su redacción la forman lo más granado de la intelectualidad católica de Estados Unidos y están decididamente del lado de los aliados. Casualmente cenando ayer con Maritain y varios redactores de Commonwealth les dije lo que V me indicaba (sin decir su nombre) causándoles gran regocijo. Siguen a Maritain en todo⁷³⁰.

Para el profesor Zanotti, resulta remarcable que Maritain entendía la libertad religiosa desde un punto de vista no de mera tolerancia sino como principio éticamente

⁷²⁸ AEI, Fondo Irujo (1938), J-23-3.

⁷²⁹ Koldo San Sebastián, *Exilio vasco en América*, Vitoria-Gasteiz, Servicio de Publicaciones del Gobierno Vasco, 2014, p. 104. Véase David Mota Zurdo: *Un sueño americano: el Gobierno Vasco en el exilio y Estados Unidos (1937-1979)*, Oñati, IVAP, 2016.

⁷³⁰ Anasagasti y San Sebastián, *Los años*, p. 278. Carta de Manu de la Sota a Irujo (14-6-1940).

aceptable⁷³¹. Haciendo suyo el magisterio de León XIII acerca de la diferenciación de esferas entre la Iglesia y el poder secular, su influencia en la Iglesia Católica, a través de su amigo monseñor Montini (Pablo VI), se dejó notar en el Concilio Vaticano II⁷³². Como en muchos políticos de la época, entre ellos Robert Schumann (padre de la idea de una Europa Federal) Maritain ejerció gran influencia ideológica sobre Manuel Irujo. Maritain había comenzado a concebir en su obra *Primacía de lo espiritual* un corpus doctrinal en el que determinados elementos cristianos se presentaban como superadores de la dialéctica entre fascismo y comunismo. Compartía además con el dirigente *jeltzale* su toma de conciencia de la crisis del feroz sistema capitalista liberal y esperaba superar el vacío ideológico de la época a través de la filosofía política del humanismo personalista, en el que se recupera la idea de la centralidad del hombre y la noción de persona como el valor principal que debe regir la vida social: “la sociedad es para las personas, no las personas para la sociedad”⁷³³.

La adscripción democristiana de Irujo y de los nuevos equipos dirigentes del PNV, concordaba con la teoría del personalismo comunitario desarrollada por Mounier y Maritain, opuesto al liberalismo individualista y a cualquier forma de totalitarismo, a partir de la distinción de los conceptos de individuo y persona y que, tal como destaca López Villaverde, buscaba también “desvincular la fe religiosa de la ideología de derechas”⁷³⁴. Durante la guerra, Irujo –muy centrado en la política diaria– no teorizó sobre estas cuestiones, pero sí lo hizo más tarde. En un artículo publicado en marzo de 1949 con el título de *El signo de nuestra era* utilizaba el concepto maritaniano de “humanismo integral” para referirse a los principios cristianos como puente histórico entre tradición y democracia⁷³⁵.

Como afirma la profesora Leyre Arrieta, “el nacionalismo vasco encontró en las tesis del escritor francés un importante refrendo de su opción por la democracia cristiana y un referente decisivo en su búsqueda de una tercera vía entre el liberalismo capitalista y el estatismo comunista”, tercera vía sustentada en el “binomio democracia-catolicismo

⁷³¹ J. Zanotti: “Jacques Maritain: su pensamiento político y su relevancia actual”, *Revista de Instituciones, Ideas y Mercados*, nº 57, 2012, p. 12.

⁷³² Ragner, *La espada*, p. 129. Pablo VI decía de Maritain: “un gran pensador de nuestra época, un maestro en el arte de pensar, vivir y de orar”. Además, “su pensamiento pasó a ser lenguaje común del Vaticano II” (Zanotti, *Jacques Maritain*, p. 124).

⁷³³ Papini, *Jacques Maritain*, p. 7.

⁷³⁴ Rodríguez Maciá, *El ideal*, p. 35; Ángel Luis López Villaverde: “El factor católico y la cultura política antifascista”, *Revista de Historia Actual*, nº 10, 2012, p. 79.

⁷³⁵ Irujo, *Un vasco*, p. 12.

[que] se entendía como la mejor solución para un pueblo católico como el vasco”, una tercera vía que otorgaba un valor añadido a la cuestión social, distanciándose así de los postulados católicos más tradicionalistas⁷³⁶. Así lo confirmó Irujo en la posguerra, momento en que, por primera vez, especificó en sus escritos lo que ya venía aplicando en la práctica durante la guerra, tal y como se estudiará en el siguiente capítulo.

Un caso semejante fue el de otro escritor católico francés, François Mauriac, que defendió la posición adoptada por el nacionalismo vasco, no sustentada en ninguna alianza previa con las izquierdas. Para Mauriac, al que conmocionaron las atrocidades franquistas tras la toma de Badajoz el 14 y 15 de agosto de 1936, a pesar de todas las diferencias entre el PNV y el comunismo, fueron las circunstancias las que determinaron ese recíproco apoyo coyuntural⁷³⁷. Más tarde, utilizando la II Guerra Mundial a modo de símil, Mauriac determinó que “los vascos se han encontrado en la defensa con las izquierdas españolas, del mismo modo que en septiembre (1938 Múnich), una agresión de Alemania nos hubiera colocado con la Inglaterra conservadora, en un mismo campo con los Soviets”⁷³⁸.

Ya en 1937 Mauriac había escrito: “puede ser que algún día comprendamos que este pobre pueblo sufrió y murió por nosotros. Quiera Dios que no encontremos nosotros a los muertos de ellos allá donde tengamos que enterrar los nuestros”⁷³⁹. En un artículo publicado por la revista bonaerense *Crítica* ese mismo año, Mauriac, que se enorgullecía de que, como bordelés, conocía a los vascos, afirmaba que “no se asesina a un viejo pueblo cristiano porque ha creído que él no tenía que rebelarse”⁷⁴⁰. En su artículo “Por el Pueblo Vasco”, redactado para la misma publicación, denunció la indiferencia de la jerarquía católica ante la persecución sufrida por el clero vasco⁷⁴¹. Asimismo, la idea socialcristiana, plenamente alejada del marxismo, fue remarcada por Emmanuel Mounier en un manifiesto de apoyo al Gobierno vasco, leído en el

⁷³⁶Arrieta, “El nacionalismo”, pp. 190-194.

⁷³⁷ San Sebastián, *Exilio*, p. 264. María Santos-Sainz: “François Mauriac, editoriales contra los totalitarismos”. *Textual Visual Media*, nº 11, 2018, p. 7: “Mauriac muestra una evolución en su toma de posición (...) Inicialmente el golpe de Estado de Franco (...) no lo ve con animadversión (...) tomó posición contra la legalidad republicana y solicitó al presidente Blum no intervenir en el conflicto. Tras la masacre de Badajoz (...) y posteriormente, tras la intervención de Alemania e Italia en (...) el bombardeo de civiles en Guernica, le llevaron a solidarizarse y revisar su postura inicial”.

⁷³⁸ Irujo, *Los vascos*, p. 29.

⁷³⁹ Irujo, *Un vasco*, vol. 2, p. 29.

⁷⁴⁰ AEL, Fondo Irujo (1937), J-1-10.

⁷⁴¹ Larronde, *Exilio*, p. 149. Extracto de “Por el Pueblo Vasco”, junio de 1937. Anasagasti, Larronde y San Sebastián, *Los años*, p. 268-269. Manifiesto firmado, por Mauriac, Maritain, Mounier y Gay.

Velódrome d'hiver de París, tras una manifestación de solidaridad por el bombardeo de Gernika⁷⁴².

Mounier abogaba por un cristianismo comprometido en lo social, por un cambio de paradigma socioeconómico y también moral (contrario a la injusticia y al desorden del mundo burgués), y su pensamiento estaba abierto al entendimiento con el socialismo marxista⁷⁴³. Basando su filosofía en la toma de conciencia de la crisis integral de la civilización occidental, se mostró crítico con la República francesa liberal y parlamentaria, ya que, para él la democracia y la causa de los oprimidos no debían ser sólo especulaciones teórico-académicas sino espacios de defensa en el plano práctico. En este sentido, existen paralelismos en los planteamientos políticos de Irujo y Mounier, muy determinados por los conceptos de compromiso y pensamiento trascendente. Para Mounier, “no existe compromiso sin referencia a lo absoluto, la persona es persona sólo por su compromiso, pero es más que sus compromisos”. Sus periplos vitales también son coincidentes ya que ambos, por diferentes circunstancias, renunciaron a un porvenir seguro y desahogado en lo económico.

También el editor y político democristiano francés Francisque Gay apoyó la actitud del PNV, a la vez que criticaba las quemadas de iglesias perpetradas por fuerzas izquierdistas durante los primeros meses de la contienda, interpelando al tiempo “con serenidad y rigor” a la conciencia republicana:

La República francesa y la España republicana han de terminar comprendiendo que no se puede fundar la República sobre la venganza (...), la República sólo recuperará su prestigio ante el mundo si la convertimos en el asilo de todas las libertades humanas (...) y el santuario de la fraternidad de los hombres y naciones⁷⁴⁴.

En opinión de Irujo, la República debía mucho a Euskadi porque “fue el renacimiento vasco el que logró la adhesión fervorosa de los Mauriac, Maritain, de los Gay, de los Bernanos, de los Vignaux”. Esta tesis fue ratificada por François Mauriac, para quien “la presencia vasca en las filas democráticas peninsulares había abierto para la república española, huecos de luz que, sin el concurso vasco, tal vez hubieran permanecido cerrados”⁷⁴⁵. Tras la liberación de Francia en la Segunda Guerra Mundial, el escritor

⁷⁴² F. Blázquez: *Emmanuel Mounier*, Madrid, Epesa, 1972, cit. en Rodríguez Maciá, *El ideal*, pp. 37-38.

⁷⁴³ Arrieta, “El nacionalismo”, p. 193.

⁷⁴⁴ Manent y Raventós, *L'Església*, p. 36.

⁷⁴⁵ Manuel Irujo: *Escritos en Alderdi, 1961-1974*, Bilbao, Partido Nacionalista Vasco, 1981, pp. 213-214. Artículo “Renacimiento”, *Alderdi* nº 252-253; Artículo de Irujo “François Mauriac, Charles de Gaulle, Luis Jiménez de Asúa”, marzo 1971.

francés habló a los nacionalistas vascos: “Han marcado ustedes el momento crucial de la democracia cristiana en Europa”, dando a entender con esta rotunda frase que los *jeltzales* habían sido los primeros demócratas cristianos de Europa en combatir con las armas contra las dictaduras fascistas. Para Irujo, que asistió a su entierro en París, Mauriac era un amigo sincero y cordial, “nuestro compañero de lucha, nuestro valedor en los medios intelectuales, políticos y religiosos”⁷⁴⁶. El político estellés compartió con el escritor francés su crítica al cristianismo de meras apariencias externas, teoría que Mauriac desarrolló en su obra *La Pierre D’Achoppement* y que el canónigo Onaindia reflejó en una de sus charlas en la radiodifusión francesa en los años cincuenta⁷⁴⁷.

La generación de nacionalistas vascos a la que perteneció Irujo aplicó en su ideología y praxis política la corriente filosófica del personalismo francés, ideada por Maritain, Mauriac y Mounier, que abrió al catolicismo al encuentro con la modernidad⁷⁴⁸. Entre estos referentes hay que incluir también a Marc Sangnier, a quien Alberto Onaindia calificó de “campeón de la democracia cristiana”. Este periodista francés fue considerado como un progresista social: “frente a los materialistas, a los ateos, a los anarquistas (...) reivindicaba para los católicos el honor de ser la vanguardia del progreso social”. Por último, en el caso de Irujo tuvo una gran influencia el sindicalista cristiano y catedrático de filosofía en La Sorbona Paul Vignaux, que forjó una excelente amistad con el político navarro. Vignaux era un declarado admirador del nacionalismo vasco, movimiento político que, a su entender, materializaba la fórmula maritainiana de “existir con el pueblo”. Además, admiraba especialmente a Irujo, de quien afirmaba que “fue un demócrata de enorme fuerza moral y personal, nacido para la paz, el trabajo y la ley civil”⁷⁴⁹.

Este personalismo comunitario, sitúa al hombre en un espacio central como sujeto social en contraposición al colectivismo socialista y al liberalismo individualista. Los nuevos dirigentes políticos *jeltzales* compartieron con los intelectuales católicos franceses, tal como expresa Fernando de Meer, todo un mundo de valores “modernos” (pluralidad, democracia, etc.) y sintonizaban con ellos, ya que “los nacionalistas vascos eran católicos, demócratas, tenían un gran sentido social, y luchaban por su libertad contra

⁷⁴⁶ AEI, Fondo Irujo (1969), J-53-5b: “En ausencia del Presidente Leizaola fui yo a darle el último adiós”. Artículo “François Mauriac-Charles de Gaulle-Luis Jiménez de Asúa”.

⁷⁴⁷ Onaindia, *Obras completas*, Tomo III, p. 21.

⁷⁴⁸ Arrieta, *Estudio*, p. 68.

⁷⁴⁹ Paul Vignaux: “Le nationalisme basque devant la guerre d’Espagne”, en *Politique*, reproducido en *Euzko Deya* (París), nº 56, 10 de junio de 1937, cit. en Larronde, *Exilio*, p. 169. El intelectual francés llegó a escribir un libro sobre Irujo durante la guerra. Véase Vignaux, *Manuel*.

fuerzas de naturaleza totalitaria y autoritaria”⁷⁵⁰. Irujo no sólo reconoció la gran influencia ejercida en él por estos representantes sino que, para él, “el cerebro y el espíritu del cristianismo francés se impone en el mundo católico, por su calidad, y se proyecta con gran estimación fuera de las fronteras del catolicismo romano”⁷⁵¹.

Como es lógico, había muchos otros católicos, en Francia y en el resto del mundo, que simpatizaban con los sublevados. Irujo se preocupó por contrarrestar esta opinión, así como la propaganda franquista, encaminada a tratar de demostrar la identidad absoluta entre la Iglesia y el bando sublevado. Así sucedió con motivo del Congreso Eucarístico de Budapest de mayo de 1938: En carta enviada al ministro de Estado Julio Álvarez del Vayo, el 28 el abril de 1938, el navarro planteaba a éste una estrategia para “yugular” la propaganda que el cardenal Gomá había diseñado para esta ocasión. Teniendo en cuenta la presencia en esta cita de un representante franquista (el general Moscardó) y de la instrucción remitida por Gomá, para que el Congreso realizase “un acto solemne de expiación y desagravio (...) por los sacrilegios horrendos cometidos en Rusia, Méjico y España en los últimos tiempos”, Irujo propuso al ministro de Estado preparar un trabajo de información desde posiciones republicanas y “de modo singular, desde la posición vasca de los católicos republicanos”. Para Irujo, era importante que, a modo de contrapeso, acudiera a Budapest el “hecho católico vasco” representado por sus sacerdotes. Finalmente, Alberto Onaindia acudió al Congreso, lo que sirvió para hacer visible la posición de los católicos vascos nacionalistas⁷⁵².

Por último, en relación con la promoción de la causa nacionalista vasca en el exterior y con el apoyo de políticos, eclesiásticos e intelectuales, en especial franceses, hay que mencionar la labor de la Liga Internacional de Amigos de los Vascos (LIAB, por su nombre en francés). Presentado en abril de 1938 al EBB por el vasco-filipino Manuel Intxausti, el proyecto de la Liga se consideraba un instrumento esencial para aliviar el

⁷⁵⁰ De Meer, *El Partido*, p. 375.

⁷⁵¹ AEI, Fondo Irujo (1954), J-52-1. Artículo de Irujo, “Las luces del Oriente”. Por el contrario, aunque más tarde lo reivindicó y se refirió a él con admiración, el creador del Partido Popular italiano, Luigi Sturzo, que tuvo la misma actitud que los mencionados católicos franceses ante la Guerra Civil, tuvo menos influencia en Irujo en esta etapa. Véase AEI, Fondo Irujo (1953), J-52-2; Anasagasti y San Sebastián, *Los años*, p. 29; Irujo, *Desde*, p. 21; Botti, *Con la Tercera*, ps. 155 (E-Book).

⁷⁵²AEI, Fondo Irujo (1938), J-23-2. Carta de Irujo a Álvarez del Vayo (28-4-1938); AHE, Secretaría General/Secretaría, 39 y 10.

sufrimiento de los refugiados vascos, prestando ayuda material a los refugiados, pero también para luchar contra la propaganda franquista⁷⁵³.

La Liga se fundó el 16 de diciembre de 1938 en la sede del Gobierno vasco. Fue una alianza plural en lo ideológico, que reunió fundamentalmente a personalidades democristianas y socialdemócratas. Se convirtió en el instrumento fortalecedor de la política exterior del Gobierno vasco, que se enfrentaba a un nuevo contexto internacional, tras establecer la Santa Sede oficialmente relaciones diplomáticas con el régimen franquista, el 3 de mayo de 1938. La Sección Francesa de la LIAB estaba compuesta por el Comité de Socorro a los Vascos, presidido por el Cardenal Verdier, y por el Comité de Intereses Generales de Euzkadi, presidido por François Mauriac⁷⁵⁴. Francisco Javier Landaburu actuó como delegado oficioso del Gobierno vasco y del PNV⁷⁵⁵.

Desde un primer momento, la LIAB contó con la participación de personalidades del clero francés. Además del cardenal Verdier, Monseñor Maurice Feltin, arzobispo de Burdeos, formó parte del Comité de Honor del Comité de Socorro a los Vascos y en el Consejo de Administración de este mismo comité estaban monseñor Clement Mathieu, obispo de Aire y Dax, como presidente, y a monseñor Fontanelle como vicepresidente. Junto a ellos, había católicos de prestigio, como los miembros de la Academia Francesa François Mauriac y Louis Gillet y el filósofo Jacques Maritain; políticos democristianos, como el senador por los Bajos Pirineos Augusto Champetier de Ribes, y dirigentes católicos de izquierdas como Georges Hoog (Joven República). Junto a ellos, hay que mencionar el anticlerical Edouard Herriot, llamado el “papa del radicalismo” y el exministro Georges Rivollet. Entre sus primeros apoyos, se encontraban los socialcatólicos de Marc Sangnier y los democristianos que publicaban *L’Aube et La Vie Catholique* (Francisque Gay y Georges Bidault)⁷⁵⁶.

⁷⁵³ Larronde, *Exilio*, p. 74. Intxausti también fue promotor del Comité Nacional Católico de Acogida a los Vascos, creado el 29 de julio de 1937. El presidente de honor del Comité era el arzobispo de París, cardenal Verdier y su Presidente Ejecutivo Monseñor Mathieu, obispo de Aire y Dax. Paul Vignaux, Mauriac y Maritain también formaron parte del mismo. Arrien y Goigana, *El primer*, p. 484.

⁷⁵⁴ AEI, Fondo Irujo (1937), J-1-10. Desde Valencia (2-8-1937), Irujo había reproducido el artículo “El Pueblo Vasco” publicado por Mauriac en el diario “La Crítica” de Buenos Aires.

⁷⁵⁵ AEI, Fondo Irujo (1946), J-37-5; Anasagasti, Larronde y San Sebastián, *Los años*, p. 267; Koldo San Sebastián: *The Basque Archives: vascos en Estados Unidos (1938-1943)*, Donostia-San Sebastián, Txertoa, 1991, pp. 520-545.

⁷⁵⁶ Larronde, *Exilio*, p. 112. Monseñor Mathieu era vasco, pues era natural de Hazparne (Lapurdi). AHNV, K 143, C2; Larronde, *Exilio*, p. 132.

Desde un primer momento, Manuel Irujo apoyó la creación de la LIAB, que consideraba clave en el apoyo internacional a la causa del Gobierno vasco. Estuvo de acuerdo con Landaburu en la necesidad de contar con políticos de alto nivel en dicha entidad. El 3 de febrero de 1938 recordaba al nacionalista alavés que su idea había sido proponer como presidente al político liberal británico David Lloyd George, “que no es precisamente un seminarista de la Sorbona”, pero manifestaba al tiempo su temor a que la tardanza en elegir a los componentes de la Liga, retardara su puesta en marcha⁷⁵⁷. De ahí que al final fuera su actividad se centrara sobre todo en Francia, donde desde el principio contó con fuertes apoyos. Para Jesús María Leizaola, la LIAB fue “en la época mussoliniana, el habitáculo prenatal de la democracia cristiana europea”. Tal y como pretendía, sirvió para dar a conocer las razones de los nacionalistas vascos en el extranjero, llegando incluso directamente al Papa. En 1939, el obispo de Dax, Monseñor Mathieu, fue recibido en audiencia privada por Pío XI. Durante la entrevista, al hablar sobre lo que estaba aconteciendo en el País Vasco, el Papa interrumpió al obispo:

Es inútil que insista. Si hay un punto sobre el que estoy personalmente informado es en verdad sobre la vitalidad cristiana de los vascos. Todo lo que pudiera decirme no podría añadir nada a lo que sé ya sobre ese país que tiene toda mi admiración⁷⁵⁸.

Además de en Francia, la LIAB tuvo un cierto grado de funcionamiento en Estados Unidos, Argentina y Bélgica, antes del inicio de la II Guerra Mundial. En el Reino Unido, “a pesar de los desesperados esfuerzos de Manuel Irujo, el intento no cuajó (...) debido a las presiones del embajador franquista en Londres y miembro de la nobleza británica, Duque de Alba”⁷⁵⁹.

Las gestiones de la LIAB, como las del PNV, el Gobierno vasco y el propio Irujo, se vieron sacudidas por la realidad de los acontecimientos bélicos. En las primeras semanas de 1939 las tropas franquistas avanzaban por Cataluña, ante un Ejército republicano en desbandada; el 27 de febrero, sin haber aún terminado la guerra, los Gobiernos británico y francés reconocían jurídicamente a la España franquista; el 1 de abril terminaba oficialmente el conflicto con la victoria de Franco. Dos meses antes, el 5 de febrero, Agirre e Irujo se habían desplazado a la frontera catalana, para acompañar a

⁷⁵⁷ AEI, Fondo Irujo (1938), J-23-3. Carta de Irujo a Landaburu (3-2-1938).

⁷⁵⁸ Anasagasti y San Sebastián, *Los años*, p. 32.

⁷⁵⁹ Larronde, *Exilio*, p. 208; Anasagasti y San Sebastián, *Los años*, p. 32; Arrien y Goiogana, *El primer*, p. 491.

Azaña, Negrín y Companys en su exilio, en un gesto simbólico⁷⁶⁰. Agirre moriría en París en 1960 sin poder volver a su Bilbao natal; Irujo no regresaría hasta casi cuarenta años después. Para el político navarro, como para todos los exiliados, comenzaba una nueva etapa.

⁷⁶⁰ Mees, *La política*, pp. 400-402. Al final, los líderes republicanos ni siquiera se pusieron de acuerdo para salir juntos. Según Vilanova, fue “la mejor imagen de la profunda división existente entre las diferentes instituciones y representaciones políticas de la II República” (Francesc Vilanova: “Una crisis dentro de la crisis: las pésimas relaciones entre los gobiernos republicano y de la Generalitat en 1939”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie V. Historia Contemporánea*, nº 10, 1997, p. 253).

4. UNA LARGA POSGUERRA

4.1. Irujo con los presos y refugiados

La derrota republicana llevó consigo la marcha forzada de un gran número de refugiados a Francia. Desde los primeros momentos sufrieron grandes dificultades, incrementadas cuando, solo seis meses después, el 1 de septiembre de 1939, dio comienzo la Segunda Guerra Mundial. Muchos fueron retenidos en campos de concentración, como el de Argèles-sur-Mer, en el Mediterráneo, en pésimas condiciones. El Gobierno vasco disponía de su propia red de refugios y de fuentes de financiación propias, además de las que recibía de los organismos republicanos, por lo que intentó organizar su propia red de acogida⁷⁶¹.

Tras su definitiva salida de suelo peninsular el 5 de febrero de 1939, junto con Agirre y Companys, Manuel Irujo desarrolló una ingente labor humanitaria a favor de los refugiados vascos, muchos de los cuales “duermen sobre la tierra teniendo por techado el firmamento”⁷⁶². Realizó innumerables gestiones, tanto para conseguir refugios seguros en Francia e Inglaterra como para tramitar desplazamientos hacia las Antillas, América Central y Sudamérica⁷⁶³. Así, tan solo cuatro días después de su paso forzoso a territorio continental, Irujo recibió una carta firmada por María Dolores Delgado desde el Castillo de Montbeliard, solicitando ayuda para un grupo de refugiados conocidos del político vasco: “Nos encontramos la muchacha del Sr. Garmendia, Lola y Beatriz las que estaban con Vd. últimamente en Figueras”⁷⁶⁴.

En este sentido, resulta ilustrativa la correspondencia mantenida con el abogado y periodista murciano Recaredo Vilches Alcázar, que solicitaba ayuda a Irujo para buscar, junto a su familia, “un país de paz y de vida civil, en el que ocupe sus actividades dentro

⁷⁶¹ Sobre el exilio republicano en Francia, véase Josefina Cuesta Bustillo: *Emigración y exilio: españoles en Francia, 1936-1946*, Madrid, EUEDEMA, 1996; Alicia Alted: *La voz de los vencidos: el exilio republicano de 1939*, Madrid, Aguilar, 2005. Para el caso vasco, Juan Carlos Jiménez de Aberásturi: *De la derrota a la esperanza: políticas vascas durante la Segunda Guerra Mundial (1937-1947)*, Oñati, IVAP, 1999.

⁷⁶² Carta enviada por Eduardo Díaz (20-11-1939), AEI, Fondo Irujo (1939), J-31-1-17. El 19 de febrero de 1978 Irujo recordó en una concentración entre el PNV y la UDC en Valls su salida por la frontera catalana: “salimos a pie, cruzando el Pirineo catalán, Aguirre, Tarradellas, Jauregui, Ayguadé y yo” (AEI, Fondo Irujo (1978), p. 3-4).

⁷⁶³ AEI, Fondo Irujo (1940), J-71-4: “Su hija Miren también participó en tareas de apoyo a los refugiados vascos”.

⁷⁶⁴ AEI, Fondo Irujo (1939), J-31-3D y J-31-3N.

de un régimen de paz, de libertad y de derecho”⁷⁶⁵. Irujo expidió un documento donde hacía constar que conocía a la familia, “los reputo de buena conducta y asisto a su petición de entrada en la República Venezolana”⁷⁶⁶. También cabe mencionar la respuesta favorable dada por Irujo a Gloria Vega de la Iglesia para que su esposo, Nicanor Gil Sáenz, retenido en el campo de concentración de Argèles-sur-Mer, pudiera ser liberado⁷⁶⁷.

En el Archivo Irujo se conserva abundante documentación sobre gestiones fructíferas realizadas por el exministro para lograr la libertad de otros muchos vascos concentrados en Argèles, como Miguel Rigabert, y para lograr reunificaciones familiares de refugiados dispersos en localidades del sur francés. En este último apartado, hay que citar las gestiones realizadas, a petición del navarro Pedro González de Labayru, con el alcalde de Villiers de Pots (Cote d’Or) para que dos cuñadas suyas, una de ellas embarazada de seis meses, refugiadas en dicha localidad, pudieran reunirse con él en Saint Christeau. En su misiva, destacaba las duras condiciones en que se vivía en Argèles-sur-Mer: “Aquello es espantoso. Un pan para cuatro, sin más alimentación, por lecho la arena y por techo el cielo! ¡En Febrero! y como excepto Euzkadi nadie se preocupa de los prisioneros, acabarán por irse todos con Franco”⁷⁶⁸.

Desde este mismo municipio, escribió a Irujo Alejandra Escudero Goitia, interesándose por el paradero de Vicente Pascual Martínez. En su respuesta, el líder navarro informaba de que el citado refugiado, “afiliado a la UGT de graduación sargento”, se encontraba en Argèles⁷⁶⁹. El exministro también realizó gestiones ante el consejero de Asistencia Social del Gobierno vasco (el socialista Juan Gracia) para que el refugiado Patricio Beascochea pudiera reunirse con su esposa en el Hotel Itxasoan de Guethary, y atención análoga dispensó a Antonio Horna Campos, refugiado en Carcassonne. A través del Departamento de Asistencia Social, logró que este colaborador de la minoría nacionalista vasca en las Cortes fuera acogido en un refugio vasco⁷⁷⁰. También logró que las tres niñas de Javier Merino Ayensa (antiguo administrador de la aduana de La Junquera), fueran acogidas en la colonia infantil vasca de Poyanne (Landas)⁷⁷¹.

⁷⁶⁵ AEI, Fondo Irujo (1939), J-31-1-17.

⁷⁶⁶ *Ibidem*. Carta desde París (21-2-1939). AEI, Fondo Irujo (1939), J-31-3V.

⁷⁶⁷ AEI, Fondo Irujo (1939), J-31-1-17. Gestiones ante la Delegación de Euzkadi en Perpiñán.

⁷⁶⁸ AEI, Fondo Irujo (1939), J-31-3r.

⁷⁶⁹ AEI, Fondo Irujo (1939), J-31-1E. Carta de Irujo a Alejandra Escudero.

⁷⁷⁰ AEI, Fondo Irujo (1939), J-31-34. Carta de Irujo a Antonio Horna (20-2-1939).

⁷⁷¹ AEI, Fondo Irujo (1939), J-31-3M. Carta de Javier Moreno a Irujo (27-2-1939).

Un grupo de refugiados vascos que, gracias a las gestiones del político estellés lograron instalarse en el refugio vasco de Dax (Las Landas), “aunque pasamos rozando los campos de concentración”, se pusieron al servicio de Irujo. En la carta de respuesta (20-2-1939), el exministro pedía a Francisco Peña, Sebastián Elozegi y Elpidio Pérez que tuvieran presente que “los momentos no son para computar deficiencias, sino para agradecer la situación de verse amparados a diferencia de tantos (...) que se encuentran en la triste situación de tener el suelo por base y el firmamento por techado”⁷⁷².

Pero Irujo no solo se preocupó de los refugiados en suelo francés, sino de la situación de los evacuados al norte de África, cuyo estado de abandono llegó a ser más hiriente que la de los “residentes” en los campos de concentración de Francia⁷⁷³. En una carta enviada a Leonardo Salazar, responsable de la Oficina de Evacuación que el Gobierno vasco había puesto en marcha en Perpiñán, daba cuenta de esta dura situación:

De los campos han salido los comités y personas más significadas como socialistas, comunistas, cenetistas y masones. Quedan los jefes apolíticos, entre ellos el almirante, los vascos y los chorizos. Aún peor que esos están los concentrados en barcos ingleses, que no han sido autorizados para desembarcar y con los cuales no quiere cargarse Francia –que dice están en territorio inglés–, ni Inglaterra que afirma que embarcaron para territorio francés. Así llevan mes y medio sin que nadie les eche una mano⁷⁷⁴.

No obstante, su labor en pro de los refugiados tuvo que establecer una clara escala de prioridades que, en ocasiones, obligaba a desestimar demandas de personas en grave situación. Este fue el caso de Jacinto Remón, peticionario desde Perpiñán de ayuda para conseguir un empleo de maestro en las colonias vascas en América:

En los momentos actuales lo que usted me pide es casi imposible. Existen muchas gentes que no tienen ni suelo en que acostarse, ni mesa en que nutrirse ni techado bajo el cual cobijarse. Por muy fuerte que sea la situación de usted, aún hay una gran diferencia entre usted y estos desgraciados. Entre ellos hay varios miles de vascos. Tratamos de resolver su situación⁷⁷⁵.

Las gestiones en favor de los refugiados también incluyeron labores de búsqueda de empleo en Francia. Así se desprende de la contestación dada el 1 de marzo de 1939 a

⁷⁷² AEI, Fondo Irujo (1939), J-31-3V.

⁷⁷³ Su hermano Andrés y su antiguo colaborador, Miguel José Garmendia, se encargaron de la evacuación de refugiados políticos desde Marsella, con destino a América y escala en el norte de África” (Francisco Rojas, María Losada y Gaizka Fernández: “Pasaporte sin visado. Miguel José Garmendia en Radio París”, *Sancho el Sabio*, nº 40, 2017, p. 231).

⁷⁷⁴ “Carta de Manuel Irujo a Leonardo Salazar” (4-5-1939). AHNV, S-631-1.

⁷⁷⁵ AEI, Fondo Irujo (1939), J-31-3r.

Antonia Echarte Olo (que vivía en el refugio de Noyon, una de las doce residencias vascas dependientes del Departamento de Asistencia Social), antigua secretaria del director general de Prisiones y estrecho colaborador de Irujo en el Ministerio de Justicia Miguel José Garmendia: “Aquí existen muchos medios de colocar a gentes adecuadas (...), habría posibilidad de dar colocación inmediata a muchachas de servicio en buenas casas. Pueden dirigirse dando sus nombres (...) a Antonio Gamarra, Delegación del Partido Nacionalista Vasco”⁷⁷⁶. Y todo ello, sin olvidar que el exministro participó directamente en el proyecto de creación de un poblado vasco para refugiados en suelo francés. En esta materia, Irujo encomendó al ingeniero Víctor Lacalle Seminario la confección de un informe que determinara su ubicación más adecuada: “Nos conviene económicamente un erial que se nos ceda en usufructo o precario por el Gobierno Francés o adquirir en compra o arrendamiento tierras cultivadas en el país vasco francés o en las cercanías”⁷⁷⁷.

Toda esta labor se fraguó en colaboración con la Consejería de Asistencia Social del Gobierno vasco en el exilio, dirigida por el socialista Juan Gracia. Sin embargo, no siempre fructificaron estas gestiones, tal y como sucedió en el caso de la navarra de Ujué Doña Pía Lasa, que solicitó a Irujo una plaza en un refugio para poder residir con su hijo de corta edad⁷⁷⁸.

Además de la preocupación por los exiliados, la sensibilidad de Irujo en pro de los derechos humanos le llevó a interesarse permanentemente por la situación de ciudadanos encarcelados por su condición antifranquista, especialmente por miembros del clero, acusados de ser nacionalistas vascos. Una carta remitida desde la prisión de Carmona en marzo de 1940 por el sacerdote estellés y capellán del Ejército vasco Julio Ugarte Vicuña ilustra hasta qué punto las autoridades del nuevo régimen trataron de edulcorar las circunstancias de los prisioneros, al denominar “Prisión-Convento” a centros penitenciarios que, como el de Carmona, acogían a frailes y sacerdotes. El remitente explicaba a Irujo que tras el eufemismo de la denominación se escondía el

⁷⁷⁶ Jon Penche: *Juan Gracia Colás (1891-1941)*, Vitoria-Gasteiz, Gobierno Vasco, 2016, p. 103. AEI, Fondo Irujo (1939), J-31-1E. AEI, Fondo Irujo (1939), J-56-5.

⁷⁷⁷ AEI, Fondo Irujo (1939), J-31-1E. Carta de Irujo a Víctor Lacalle (19-2-1939).

⁷⁷⁸ AEI, Fondo Irujo (1939), J-31-1E. Carta de Irujo a Pía Lasa.

hecho de que los sacerdotes “duermen en el suelo, hacinados en un sótano del siglo XVI sin luz, cerrados (...) por una puerta y una verja”⁷⁷⁹.

Tras el inicio de la Segunda Guerra Mundial, y en especial con la invasión alemana de Francia, esta labor tuvo que interrumpirse. Irujo estableció su residencia en Londres, desde donde realizó una amplia labor política, sobre todo a través del Consejo Nacional de Euzkadi, un organismo provisional que trataba de suplir la labor del Gobierno vasco, en un momento en que el lehendakari Agirre estaba huyendo de los nazis en la Europa continental y los demás consejeros dispersos⁷⁸⁰.

Pero, tras el final de la guerra mundial Irujo retomó sus gestiones en favor de los exiliados y, en cuanto le fue posible, de los perseguidos en la España franquista. Esta labor humanitaria precisó de contactos al más alto nivel, como los establecidos en 1946 con el ministro italiano de Asuntos Exteriores, en relación con dos familias españolas internadas en el campo de refugiados de Aversa, cerca de Nápoles⁷⁸¹.

Un caso especial fue el de Pello Mari Irujo, miembro de ANV y único hermano de Manuel que permanecía en suelo español. El sentido humanitario de este último queda reflejado en una carta que envió a su hermano encarcelado en España: “Te pido solamente que luches contra la deshumanización (...) no te dejes arrastrar por esa indiferencia glacial con la que los hombres deshumanizados reciben cualquier noticia”. Pello Mari había sido detenido por los sublevados el 13 de septiembre de 1936 frente a la bocana de Pasaia (Gipuzkoa), encarcelado en Pamplona y condenado a muerte el 27 de febrero de 1937, “por estar en contra del Movimiento Nacional”.

Ya durante la Guerra Civil, Manuel Irujo había realizado numerosas gestiones ante diversas instancias diplomáticas e institucionales para conseguir la revocación de la pena capital dictada contra su hermano. Entre ellas, destacan los telegramas enviados a Nicolás Franco (embajador español en Lisboa), a José Félix Lequerica (embajador español en Londres), y a Luis Renard (embajador chileno en Londres). Finalmente,

⁷⁷⁹ AEI, Fondo Irujo (1940), J-1-13. Véase Santiago Martínez Sánchez: “Las tribulaciones del clero vasco durante la guerra civil española”, *Scriptorium Victoriense*, nº 59, 2012, pp. 129-152; Euzko Apaiz Talde: *Historia general de la Guerra Civil en Euzkadi*, San Sebastián/Bilbao, Haranburu/Naroki, 1979-1982, vol. VII.

⁷⁸⁰ Véase Juan Carlos Jiménez de Aberásturi: “Irujo en Londres (1939-1945)”, *Vasconia*, nº 32, 2002, pp. 99-132; id.: *Los Vascos en la II Guerra Mundial, El Consejo Nacional Vasco de Londres (1940-1944) (Recopilación documental)*, Donostia-San Sebastián, Eusko Ikaskuntza, 1991; Iñaki Goiogana; Xabier Irujo y Josu Legarreta (eds.): *Un nuevo 31. Ideología y estrategia del Gobierno de Euzkadi durante la Segunda Guerra Mundial a través de la correspondencia de José Antonio Aguirre y Manuel Irujo*, Bilbao, Sabino Arana Fundazioa, 2007.

⁷⁸¹ Ibarzabal, *Juan*, p. 109; AEI, Fondo Irujo (1946), J-27-15.

gracias a la intervención de la Embajada chilena, del arzobispo de Valladolid, Remigio Gandasegui (al que Irujo había ayudado a huir de la zona republicana al inicio de la contienda), del Comité Nacional Católico de Ayuda a los Refugiados de España en Burdeos y del cardenal Vidal i Barraquer ante la Santa Sede, la condena a muerte quedó conmutada en 1939 y Pello Mari Irujo salió de prisión en 1943, siendo deportado a Cuenca⁷⁸².

En 1947, Manuel Irujo solicitó ayuda al ministro de Emigración de la República, Manuel Torres Campana, para el exalcalde republicano de Tolosa, Pedro Agerri, “que tiene una úlcera de estómago y bien merece una ayuda de la República”⁷⁸³. Pocos meses después, el líder *jeltzale* acudió también al ministro de la Emigración a fin de solicitar apoyo para unos españoles presos que se morían de hambre en La Santeé. Los prisioneros habían asaltado la correspondencia diplomática española, por lo que habían sido procesados por la Justicia francesa, tal y como lo exponía Irujo en su carta: “Son reos de un asalto a las valijas del Consulado de Franco. Seguramente, lo peor de cada casa. Pero, al fin, son españoles y contra lo que fueron no es precisamente santo”⁷⁸⁴.

En los años de la segunda posguerra mundial, Irujo mantuvo una profusa correspondencia con Torres Campana sobre cuestiones de tipo humanitario (asistencia económica, colocación de enfermos españoles en instituciones francesas, etc.). Un ejemplo de ello lo encontramos en la carta que este último envió a Irujo el 15 de junio de 1948:

Llegó un envío de víveres de Noruega, cuyo reparto hizo la Comisión Consultiva de Emigración, en la que no se hizo apartado alguno para la organización del Partido Nacionalista Vasco, que no figura en aquella Comisión, sin que yo acierte a saber por qué, y bien a pesar de todas mis gestiones para conseguir que en los organismos de solidaridad de este Ministerio se hallen representados todos los sectores de la emigración⁷⁸⁵.

En 1954, en su artículo “El problema de los refugiados”, escrito bajo el seudónimo de Javier de Iranzu, Irujo sacó a la luz los datos recogidos por Jacques Vernant en su

⁷⁸² AEI, Fondo Irujo (1938), J-24-5 y (1939), J-1-11. Ibarzabal, *50 años*, p. 309; Muntanyola, *Vidal*, p. 437; Amezaga, *Manuel*, p. 339. Las gestiones alcanzaron al mariscal Pétain y a Léon Blum. También se sugirió a Irujo la conveniencia de “hacer una gestión cerca de la Superiora de las Trinitarias de Málaga, Madre Margarita (...) a quien Vd. prestó señaladísimos servicios y que los agradece como merecían. Esta señora tiene profundas relaciones de amistad con la familia de Franco”.

⁷⁸³ AHNV, K61, C5. Carta de Manuel Irujo a Manuel Torres (8-9-1947).

⁷⁸⁴ *Ibidem*. Carta de Irujo a Torres (10-4-1948).

⁷⁸⁵ AHNV, K65, C1. Carta de Torres a Irujo (15-6-1948).

estudio “El refugiado en el mundo de post-guerra”: “A los dos millones de refugiados asilados en Europa Occidental, se unen, cada mes, unos mil quinientos procedentes de los países gobernados por democracias populares y de la España franquista”⁷⁸⁶.

Con el paso de los años, Irujo no cejó en su labor humanitaria en favor de los presos del franquismo, tanto directa como indirectamente. Prueba de ello es la carta que el 25 de junio de 1962 remitió desde París a su amigo Joseba Rezola, que se encargaba de coordinar la resistencia antifranquista del PNV y del Gobierno vasco:

Agustín Alberro te enviará el equivalente de cincuenta dólares, que el General Herrera me entregó para que sean remitidos a Fabriciano Roger Fidalgo, Prisión Central, cuarta brigada de presos políticos, Burgos. El Presidente entiende que debes ser tú el vehículo por el cual el Fabriciano reciba esos fondos. Fabriciano lleva preso desde 1936. Me dice el general que la norma aplicada es la de que la Dirección se queda con esos fondos, que va entregando al preso según sus necesidades⁷⁸⁷.

Tanto esta como la mayor parte de las gestiones reseñadas hasta aquí de atención a los presos y refugiados las realizó Irujo a título individual, pues desde su salida del Gobierno en 1938 no ocupaba ya cargo gubernamental alguno, más allá de su condición de diputado en las Cortes republicanas. Sin embargo, su preocupación humanitaria se reflejó también en los momentos aislados en que se reincorporó al Gobierno de la República en el exilio.

En efecto, dentro del proceso de recomposición del exilio español, el Gobierno republicano español se reconstituyó en agosto de 1945, bajo la presidencia del republicano José Giral, que ya había ostentado ese mismo puesto en 1936 con Azaña como presidente de la República. Giral contó con la presencia en su gabinete de Manuel Irujo como titular del Ministerio de Industria, Comercio y Navegación. Tal como señala Juan Carlos Jiménez Aberásturi, una de las condiciones para aceptar este cargo fue la garantía de la libertad de cultos en el futuro régimen que se crearía tras la posible destitución de Franco⁷⁸⁸. A nivel práctico, esta cláusula tenía poco recorrido, pero es significativo que Irujo y el PNV la incluyeran. Durante su mandato, el político navarro ofreció un discurso en Londres, con motivo del 15º aniversario de la proclamación de la Segunda República. En su alocución, y bajo el título de “Esencia liberal de nuestra

⁷⁸⁶ AEI, Fondo Irujo (1954), J-52-1. Artículo de Irujo “El problema de los refugiados”.

⁷⁸⁷ AHNV, K1443, C2.

⁷⁸⁸ García-Sanz, *El exilio*, p. 116. El 9 de enero de 1963, poco después del fallecimiento de Giral, Irujo envió una carta de condolencia a la viuda y a los hijos de este político: “Permítanme ustedes que, como cristiano que soy, pida por él a Dios que lo tenga en eterno descanso” (AEI, Fondo Irujo J-7-5).

República”, proclamó: “Ningún interés, por alto que sea, ningún obstáculo, por fuerte que parezca, nos detendrá en el camino de reivindicar para las tierras y para los hombres de la República los honores, los derechos y las asistencias ganadas por la persona humana en la gran batalla”⁷⁸⁹.

En esta etapa ministerial, que compartía con la delegación de la República en Londres, recibió el apoyo de la Delegación del Gobierno de Euzkadi en el Reino Unido, de cara a la tramitación de visados de emigración para exiliados⁷⁹⁰. Además, trató de establecer una conexión con el Vaticano a fin de abordar la situación religiosa en la España franquista y, con este propósito, se sirvió del consejo de su amigo el canónigo Onaindía. Este opinaba que, antes de iniciar un contacto más directo con la Santa Sede, era necesario que el Gobierno republicano determinara un “programa fijo” para la cuestión; es decir, que los partidos de izquierda se comprometieran de veras a respetar la libertad de culto: “Yo creo que con V. no habría indecisiones, y que tendríamos programa. Dudo otro tanto de sus colegas responsables”⁷⁹¹.

Cuando Giral dimitió, en febrero de 1947, se formó un nuevo Gobierno de la República en el exilio, presidido por el socialista Rodolfo Llopi. En él, significativamente, Irujo ocupó de nuevo la cartera de Justicia. Sin embargo, fue un gabinete del todo efímero, pues solo duró seis meses y el *jeltzale* navarro apenas pudo hacer nada, más allá del carácter simbólico de su cartera. Sería la última participación de Irujo (y del PNV) en el ejecutivo español en el exilio, que con el tiempo entraría en una crisis profunda.

4.2. La democracia cristiana y el federalismo europeo

En toda esta labor humanitaria de Irujo en la posguerra influyó sin duda el sentido cristiano que daba a su acción política. Pero este también se manifestó en los contactos institucionales con la democracia cristiana internacional y con el federalismo europeo, algunos de cuyos promotores procedían de este sector ideológico. Democracia cristiana y unidad europea fueron dos de los principales focos de la actividad política *jeltzale* y del Gobierno vasco en el exilio tras el final de la Segunda Guerra Mundial⁷⁹². Irujo, que

⁷⁸⁹ AIA (1946), Caja “Eliza”.

⁷⁹⁰ AHNE, Sección Delegaciones, Subsección Londres, Serie Lizaso. Legajo 253, nº 06.

⁷⁹¹ AHNV, K69. C1. Carta de Onaindía a Irujo (14-5-1945).

⁷⁹² Las obras fundamentales para el estudio de estos aspectos son las de Leyre Arrieta: *Estación Europa: la política europeísta del PNV en el exilio (1945-1977)*, Madrid, Tecnos, 2007; Xabier Irujo: *Expelled from the Motherland: the Government of President Jose Antonio Agirre in exile, 1937-1960*, Reno, Center

ya se había adelantando a su partido en ese giro ideológico, se implicó a fondo en estas cuestiones.

Su implicación con la democracia cristiana comenzó ya durante su estancia en Londres a lo largo de la segunda Guerra Mundial. Tras las gestiones iniciadas en su exilio londinense a fin de unir en una organización a los católicos europeos exiliados en el Reino Unido, Alberto Onaindia fundó en febrero de 1941 la *International Christian Democratic Union*, bajo la presidencia del rector de la Universidad de Delft, el holandés J.A. Veraart, con Luigi Sturzo como miembro de su Comité Ejecutivo⁷⁹³. Manuel Irujo mantuvo vinculación con esta organización, en su calidad de presidente del Consejo Nacional de Euzkadi, constituido el 11 de enero de 1941 en Londres, capital en la que se había instalado. No obstante, la participación vasca en esta organización no estuvo exenta de problemas, ya que, como reconocía el propio Irujo, al hablar de las posibilidades de un antifranquismo vasco separado de la *cuestión española*, “en lo internacional nos encontramos con que hay un hueco para España y no para Euzkadi”⁷⁹⁴.

Tras su regreso de un viaje a México y Estados Unidos en 1945, Irujo colaboró activamente en la gestación de la Democracia Cristiana Europea, participando en la reunión de la Comisión Ejecutiva constitutiva que los NEI (Nuevos Equipos Internacionales, de inspiración democristiana) celebraron el 21 de marzo de 1948 en París, en la sede del Gobierno vasco de la Avenida Marceau. Este organismo tenía por objeto “establecer contactos (...) entre los grupos y las personalidades políticas de las diversas naciones que se inspiren en los principios de la democracia cristiana”. Su gestación había comenzado en la localidad valona de Chaudfontaine en junio de 1947, adonde ya había acudido una delegación del PNV, encabezada por Francisco Javier Landaburu. Su creación respondió a la necesidad de impulsar la construcción europea y de parar, al mismo tiempo, el expansionismo de la URSS, en los inicios de la Guerra Fría⁷⁹⁵.

for Basque Studies, University of Nevada, Reno, 2012; Ludger Mees: *El profeta pragmático: Aguirre, el primer lehendakari (1939-1960)*, Irún, Alberdania, 2006; Mees, *La política*, pp. 399-601; Xabier Irujo y Mari Jose Olaziregi (eds.): *The International Legacy of Lehendakari Jose A. Agirre's Government*, Reno, Center for Basque Studies, University of Nevada, Reno, 2017.

⁷⁹³ Anasagasti y San Sebastián, *El otro pacto*, p. 272.

⁷⁹⁴ De Pablo, *La patria*, p. 340.

⁷⁹⁵ AEI, Fondo Irujo (1958), J-39-1; Irujo, *Desde el Partido*, tomo I p. 252; Larronde, *Exilio*, p. 291; Arrieta, *Estudio*, pp. 31 y 71. Véase Arrieta, *Estación*. Para toda esta etapa en la vida de Irujo es básico

El PNV había conseguido participar en la fundación de ese proyecto a través de sus buenas relaciones con el partido democristiano francés *Mouvement Republicaine Populaire* y Agirre fue designado vicepresidente del Comité de Honor, presidido por el exprimer ministro de Bélgica Paul Van Zeeland. Manuel Irujo participó en diversas reuniones del Comité de París del equipo nacional de Euzkadi de los NEI y en julio de 1950, junto a José María Lasarte, en las reuniones de la Comisión Parlamentaria de estos equipos en la capital del Sena. Los NEI tuvieron a Francisco Javier Landaburu como único miembro de una nación sin Estado en su Comité Ejecutivo⁷⁹⁶.

De todas formas, para Irujo no era tan importante la democracia cristiana como organización sino como corriente de pensamiento. Como ya hemos visto, se había acercado a las ideas de Maritain, Mauriac y otros en la etapa anterior a la Guerra Civil y profundizó en ellas en la posguerra. Así, en la “nueva cristiandad” que propugnaba, Maritain aparcaba el integrismo religioso con su aspiración hegemónica y el Estado aparecía fuera de cualquier atisbo de confesionalidad, tutelando todas las confesiones religiosas presentes en la sociedad. En este modelo social, asentado en principios de tolerancia y en un concepto elevado de la persona y sus fines, no importaba tanto la creación de fuerzas políticas confesionales sino la participación de los laicos cristianos en todos los órdenes sociopolíticos, con un objetivo de engrandecimiento moral. Frente al catolicismo integral, Maritain postulaba un nuevo humanismo integral. Dicho concepto reivindica la aceptación del pluralismo, la importancia de la acción de los laicos en la transformación cristiana de la sociedad y la distinción entre valores cristianos comunes y posturas personales que serán necesariamente diversas⁷⁹⁷. Siguiendo esta línea, Irujo también reivindicó en marzo de 1949 la superación del modelo, porque “ni el integrismo político ni el jansenismo religioso hablan al vasco el idioma de su raza”⁷⁹⁸.

Para Maritain, la superación de los retos de la modernidad debía venir por parte de una renovación social vitalmente cristiana, “que será obra de santidad o no será, pero de una

Ludger Mees: “Manuel Irujo: la heterodoxia de un demócrata (1945-1960)”, *Vasconia*, nº 32, 2002, pp. 133-153.

⁷⁹⁶ Leyre Arrieta: “Red de relaciones europeas del PNV (1945-1977)”, *Cuadernos de Historia Contemporánea*, vol. 30, 2008, p. 318.

⁷⁹⁷ Juan Manuel Burgos Velasco: “Cinco claves para comprender a Jacques Maritain”, *Acta Philosophica. Rivista Internazionale di Filosofia*, vol. 4, nº 1, 1995, p. 9; Carlos Santamaría: *La filosofía política de Jacques Maritain*, Donostia-San Sebastián, Círculo de San Ignacio, 1950, p. 15; Jimmy Washburn: “Persona y sociedad según Jacques Maritain”, *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica*, nº 67/68, 1990, p. 154.

⁷⁹⁸ Irujo, *Un vasco*, p. 14. AHNV, K70, C7 Artículo de Irujo de 1949, “El signo de nuestra era”.

santidad vuelta hacia lo temporal, hacia lo secular, hacia lo profano”⁷⁹⁹. Su concepción de la democracia, “no sólo en tanto forma de gobierno sino en tanto forma de contestar a la pregunta “cómo se ejerce el poder”, era entendida como un proceso continuo, fundamentado en un cristianismo caracterizado como fermento cultural de la vida política y social. En ella, el objetivo a cumplir era lograr el personalismo, concepto que implicaba la suma de bienes relacionados, en contraposición al término “bienestar general”, concebido como la suma de bienes individuales. Este concepto fue empleado por Irujo en múltiples ocasiones en la posguerra. Lo hizo, por ejemplo, en el artículo de 1953 “Tierras sin Hombres”, relativo al reparto de tierras en Australia⁸⁰⁰.

En relación con los derechos humanos, cuyo fundamento filosófico sería el derecho natural, Maritain, realizó una apuesta por los derechos sociales. Su concepto de la política era intrínsecamente moral, y por ello, la primera condición que debe ostentar un político era la de ser justo. Sus planteamientos sobre la virtualidad de una nueva estructura económica de colaboración y no de lucha de clases coincidían con el anhelo de justicia social de Manuel Irujo⁸⁰¹.

El nacionalismo reivindicado por Irujo y otros líderes del PNV de su generación, como José Antonio Agirre, José María Lasarte o Francisco Javier Landaburu, compartía la visión de Maritain de que el nacionalismo egocéntrico e individualista, ajeno a la solidaridad con otras comunidades nacionales, era un error derivado de la concepción maquiavélica de la política, concepción ésta que el autor de *Humanismo integral* denostaba, al referirse a “los intereses sociales egoístas de las formaciones políticas unidas a las estructuras de civilización arruinada por su materialismo”⁸⁰². Con motivo del fallecimiento del filósofo francés, Irujo escribió un artículo titulado “Nuestro amigo Maritain”. En él, además de glosar su figura, “pluma de filosofía católica más brillante en el curso de varios siglos de historia”, expuso la argumentación *maritainiana* de negar el carácter religioso de la Guerra Civil española, pidiendo al lector meditar sobre la misma. Volviendo la vista atrás, Irujo recalca que era “un sacrilegio pretender mezclar a Dios en las pasiones de una lucha donde el adversario es contemplado como indigno de todo respeto y de toda piedad”⁸⁰³.

⁷⁹⁹ Burgos, “Cinco claves”, p. 16.

⁸⁰⁰ AEI, Fondo Irujo (1953), J-52-2.

⁸⁰¹ Santamaría, *La filosofía*, p.17.

⁸⁰² De Meer, *El Partido*, p. 369.

⁸⁰³ Manuel Irujo: *Escritos en Alderdi. 1961-1974*, Bilbao, Partido Nacionalista Vasco, 1981, p. 325.

No fue el único artículo de Irujo dedicado al filósofo católico francés. En 1953 publicó un artículo titulado “Humanismo cristiano”, donde se hacía eco de que las ideas de Maritain se estaban abriendo paso también en Gran Bretaña y Estados Unidos. En el texto, Irujo recogía un escrito de Edwin Muir en *The Observer*, en el que el autor, de acuerdo con la tesis *maritainiana* de rechazo al maquiavelismo, afirmaba que “creyente o agnóstico, nadie puede leer a Maritain con el ánimo sereno, sin adquirir un concepto más elevado de la vida humana”⁸⁰⁴.

Tal y como señala José Antonio Rodríguez Ranz, Irujo “no se dejará nunca cegar por las luces del maximalismo, el esencialismo y el dogmatismo doctrinal”. Por ello, compartía el argumento de Maritain de que la filosofía política, en tanto que saber práctico, “adecuada e intrínsecamente moral”, debía ser profundamente *realista* y tener en cuenta las condiciones reales de la existencia humana, ya que la vida política y social se desarrolla en el mundo de la contingencia, “no en el de las puras esencias”⁸⁰⁵.

Tal y como veremos más adelante, ello hizo que el dirigente *abertzale* realizara a lo largo de su vida una interpretación dinámica de la ideología nacionalista vasca, haciéndola compatible con su tiempo histórico⁸⁰⁶. Al igual que Maritain, también Irujo, según Carlos Santamaría, huía “a la vez de la miseria del oportunismo y de la ineficacia del idealismo utópico”⁸⁰⁷. Como el filósofo francés, defendía asimismo la laicidad del Estado, pero no renunciaba a la influencia del cristianismo en la vida social humana (sí a la laicidad, no al laicismo)⁸⁰⁸.

La conexión entre Irujo y Maritain continuó después de la muerte de este último. En julio de 1967, cuando ya el Concilio Vaticano II había hecho suyas buena parte de las ideas del francés, Irujo escribió un artículo titulado “El Nekazari”, donde traía a colación el libro de Maritain *Le paysan de la Garonne*, con sus siete capítulos de búsqueda de nuevas fronteras, al que el líder estellés realizó la siguiente glosa:

Nada de triunfalismo. Renovación interior. Cristianos y no cristianos. Era de misión. Recuerdos de Xabier y de Loyola. Realismo integral progresivo y libre. Adhesión fervorosa a la verdad. Principios cristianos. Humanismo integral. Un movimiento

⁸⁰⁴ AEI, Fondo Irujo (1953), J-52-4. Véase Arrieta: “El nacionalismo”.

⁸⁰⁵ Rodríguez Ranz, “Manuel”, p. 156; Santamaría, *La filosofía*, pp. 3-6.

⁸⁰⁶ Rodríguez Ranz, “Manuel”, p. 157.

⁸⁰⁷ Santamaría, *La filosofía*, p. 8.

⁸⁰⁸ En torno a estos conceptos puede verse Gustavo Suárez Pertierra: “El laicismo en la Constitución española”, *Persona y Derecho*, nº 52, 2005, p. 158.

cultural y político capaz de realizar las esperanzas de justicia y las nostalgias de fraternidad (...). La doctrina de Maritain, recogida por el Concilio Vaticano II⁸⁰⁹.

Irujo entendía la democracia cristiana como una corriente ideológica, económica, moral y religiosa, de profundo acento social, en la línea de la definición sintetizadora expuesta por el economista y sociólogo veneciano Giuseppe Toniolo, colaborador en la redacción de la encíclica *Rerum Novarum* en su calidad de pionero de la sociología económica:

La ordenación de la sociedad civil, donde todas las fuerzas sociales, jurídicas y económicas, en la plenitud de su desarrollo jerárquico, cooperan proporcionalmente al personalismo, logrando (...) la mejora (...) de las ventajas para las clases inferiores⁸¹⁰.

Esta apreciación de Irujo coincidía con la de su correligionario Landaburu, para quien la democracia cristiana era una modalidad de “democracia tolerante, humanitaria y social”. En 1956, el navarro definió esta corriente como un “movimiento derivado de la gran corriente católico-social, que une a clérigos y laicos de convicciones democráticas en una acción política y social común”. Además, desde un punto de vista práctico, la existencia de una democracia cristiana en un país podía contribuir a su pacificación, evitando los extremismos. Por ejemplo, refiriéndose a la falta de una organización democristiana en la Península Ibérica, exceptuando la vasca y la catalana, el político navarro pensaba que era “posible que una auténtica democracia cristiana digna de este nombre hubiera podido evitar la guerra civil”⁸¹¹.

Según Javier Tusell, la democracia cristiana puede ser entendida “como una forma concreta de actuación política de los católicos a través de la historia”⁸¹². En este sentido, Irujo no veía en principio ninguna contradicción (pese a que esta existiera en la práctica) entre sus ideas políticas democráticas y la doctrina de Sabino Arana, que su partido seguía sosteniendo. Para él, las nuevas ideas no eran más que la actualización en el tiempo de la doctrina de Sabino Arana, que a finales del siglo XIX habría sostenido un pensamiento que más tarde derivaría en el cristianismo social y democrático. Así lo explicaba en 1954, refiriéndose a las ideas de Arana:

Afirma los derechos de la persona humana (...) en su aspecto individual o colectivo, sea hombre o pueblo. Opuesto (...) al desvío capitalista del liberalismo del s. XIX, no lo es

⁸⁰⁹ Irujo, *Desde el Partido*, p. 224.

⁸¹⁰ Cit. en Arrieta, *Estudio*, p. 59.

⁸¹¹ Manuel Irujo, “Historia de la tolerancia”, *Alderdi*, nº 110; id., *Desde el Partido*, tomo I p. 252; Francisco Javier Landaburu: “Anticomunismo hipócrita”, en id.: *Obras Completas*, Bilbao, Idatz Ekintza, 1982-1984, tomo I, p. 166.

⁸¹² Tusell, *Historia de la Democracia*, vol. 1, p. 11.

menos al materialismo filosófico, histórico o dialéctico que el marxismo entraña (..) el fundador del nacionalismo invoca a Dios, afirma la moral cristiana (...) fervoroso partidario de la igualdad social, mantiene la independencia entre la Iglesia y el Estado⁸¹³.

Como es lógico, se trataba de una apreciación personal de Irujo que, lo mismo que otros miembros de su generación, no rompió doctrinalmente con el aranismo, sino que prefirió modernizar la ideología *jelkide* desde dentro. Además, siempre mantuvo la idealización de Arana como símbolo del “patriarca” de la nación vasca, en palabras de José Luis de la Granja. Y es que, para Irujo, “los forjadores de la conciencia nacional de un país (...) simbolizan no tan solo a aquel partido o grupo humano, sino al conjunto de su patria”⁸¹⁴.

En esta ligazón de carácter doctrinal se pueden apreciar, por tanto, dos aspectos. En primer lugar, el profundo respeto que el político estellés sentía por Arana ya que, para establecer dicha correspondencia histórica, Irujo obvió la vertiente sabiniana más insolidaria, como el *antimarketismo*. Además, era incuestionable que, siendo una de las fuentes principales de la democracia cristiana el liberalismo católico, “que supo comprender los aspectos cristianos de la revolución liberal”, difícilmente podía ser asimilada por un *aranismo* que, heredero del carlismo tradicionalista, entendía como profundamente antagónicos ambos conceptos (liberalismo y catolicismo)⁸¹⁵. En segundo lugar, la necesidad de que, en su proceso de modernización política en clave de apertura hacia corrientes liberales y democráticas, el PNV se dotara de un corpus ideológico conectado con las corrientes ideológicas más progresistas del catolicismo europeo, pero sin cortar el *cordón umbilical* de la doctrina aranista.

En el caso de Irujo, este respetaba y admiraba la figura de Arana, a quien todavía en 1950 declaraba tener “fervorosa adhesión”. Pero era una adhesión crítica, algo idealizada en algunos aspectos (por ejemplo, trató de darle cierto sentido universalista, al afirmar que “nació al ambiente nacional vasco al amparo de un cierto sentido universal”), pero muy crítica en otros⁸¹⁶. En concreto, se alejaba por completo de su

⁸¹³ Artículo de Irujo de 1954, “Sabino Arana-Goiri propulsor del renacimiento vasco”, cit en Amezaga, *Manuel*, p. 328.

⁸¹⁴ Manuel Irujo: *Escritos en Alderdi 1949-1960*, Bilbao, Partido Nacionalista Vasco, 1981, p. 134. Véase José Luis de la Granja: *Ángel o demonio: Sabino Arana, el patriarca del nacionalismo vasco*, Madrid, Tecnos, 2015; Corcuera, *La patria*.

⁸¹⁵ Tusell, *Historia de la Democracia*, vol. 1, p. 12.

⁸¹⁶ AEI, Fondo Irujo (1950), J-22-3. Carta a Ceferino Xemein; Manuel Irujo, “La figura humana de Arana Goiri”, *Alderdi*, nº 81, diciembre 1952, pp. 116-117.

integrismo político-religioso que hacía que, en palabras de Martínez Rueda, buscara “preservar el catolicismo de los vascos, garantizar la pureza de sus costumbres y alcanzar así la salvación religiosa”⁸¹⁷. Irujo, de una generación posterior a Arana, pero también adelantado a su tiempo en muchos aspectos, renegó del integrismo sabiniano y defendió que religión y política debían situarse en planos distintos. En lo religioso, Irujo practicó una religiosidad profunda, en lo personal y social, pero muy alejada del tradicionalismo cultural de Arana. No supeditaba la consecución de la libertad vasca a ulteriores objetivos trascendentales, y siendo ortodoxo en las formas y aceptando el lema JEL, en tanto que tradición histórica del Partido Nacionalista, su catolicismo está abierto al respeto y la tolerancia para con las nuevas realidades de su tiempo.

Es significativo que, ya en 1975, Irujo respondiera con evasivas a la pregunta formulada por Iñaki Anasagasti sobre si se consideraba “sabiniano”, definiéndose a sí mismo como “heterodoxo” en relación con Arana. A la vez, el ya veterano político navarro seguía teniendo respeto y admiración por Arana, al haber despertado la conciencia nacional vasca. En 1953 usó un símil religioso al referirse, en términos halagadores, a su figura: “Al igual que los libros sagrados distinguen y separan el Antiguo y el Nuevo Testamento por el hecho del nacimiento de Jesús, para Euzkadi, su nuevo testamento nacional comienza en Arana Goiri”⁸¹⁸.

De momento, esa renovación programática del PNV, impulsada entre otros por Irujo, no se produjo a nivel formal, pues la ideología oficial del partido no sería renovada hasta 1977, pero sí en su prensa y en los escritos de sus líderes, y sobre todo en la praxis política. Según Leyre Arrieta, “para la causa vasca, la democracia cristiana constituye el mejor garante de la democracia y la lucha contra el autoritarismo y un adecuado altavoz para difundir en Europa los ideales de justicia social y los principios del nacionalismo vasco”⁸¹⁹. A la vez, era la puesta en marcha de algo que Agirre, Irujo y otros venían promoviendo desde mucho antes. Es significativo, por ejemplo, que ya en 1931 el futuro lehendakari remitiera una carta a Elías Gallastegi en la que afirmaba: “Yo sueño con una sociedad regida por las normas de Cristo en todos los órdenes, compatible con

⁸¹⁷ Fernando Martínez Rueda: “Religión y nacionalismo vasco en el siglo XX: aproximación desde el sujeto a una relación compleja”, *Hispania Sacra*, nº 140, 2017, pp. pp. 724-733. Véase también Esteban Antxustegi: *El debate nacionalista. Sabino Arana y sus herederos*, Murcia, Editum, 2008, p. 137; Juan José Solozábal, *El primer nacionalismo vasco*, Madrid, Túcar, 1975, pp. 254 y 331; Larronde, *El nacionalismo*, p. 94 y ss.; De la Granja, Ángel, pp. 67-101.

⁸¹⁸ Manuel Irujo: “La figura humana de Arana Goiri”, *Alderdi*, nº 81, diciembre 1953; Anasagasti, *Manuel*.

⁸¹⁹ Arrieta, *Estudio*, p. 70:

el progreso y la modernidad, sueño con el retorno al cristianismo primitivo que pregonaba el insigne patriota, el cardenal Mercier”⁸²⁰. La cita al prelado belga no es baladí, ya que el arzobispo de Malinas y primado de Bélgica desarrolló en su apostolado la idea de que toda acción es susceptible de ocupación por parte del pensamiento cristiano⁸²¹.

Esta dicotomía entre aranismo y renovación ideológica quedó reflejada en la polémica que Irujo sostuvo con Javier Gortazar y Ceferino Xemein en torno al Instituto Sabiniano (*Sabindar Batza*). Presidido por Gortazar, se había creado en Bayona en 1950, subordinado a la autoridad del PNV, y uno de sus objetivos era la publicación de las obras completas de Sabino Arana. Su gestación vino precedida de un artículo de Xemein, que recordaba que “el nacionalismo vasco funda sus aspiraciones en la Raza y en la Historia (...). La raza es crítica a obra de la naturaleza. Para nosotros, católicos, es la obra de Dios”⁸²². Conformado como una especie de “guardián de las esencias” de la ortodoxia nacionalista, en sus bases fundacionales se establecían como objetivos la difusión entre los vascos de las doctrinas y enseñanzas de Sabino Arana y propugnar su aplicación “a la vida vasca y a todos sus problemas nacionales”.

Irujo no vio con agrado la creación del Instituto, por entenderlo como un grupo cerrado y reaccionario, cercano a los postulados del nacionalismo radical de *Jagi-Jagi*⁸²³. El navarro pensaba que, con el fin de atraer la figura de Sabino Arana a personas no nacionalistas, había que relegar “los elementos más partidistas y radicales de la ideología aranista”, como el considerar que solo los buenos católicos eran verdaderos nacionalistas vascos. Irujo expresó éste y otros temores a su correligionario Julio Jauregi en una carta de 25 de octubre de 1950:

Ese Instituto, creado con finalidades sustancialmente idénticas a las del PNV, pudiera convertirse en días próximos en base de contradicción y tal vez de escisión (...). Si se crea un organismo encargado de velar por la pureza de la doctrina sabiniana, ¿qué le queda al PNV más que someterse a aquella interpretación? (...); el crear dentro del PNV

⁸²⁰ CDMH, PS, Bilbao, 215, cit. en Tusell, *Historia de la Democracia*, vol. 1, p. 13.

⁸²¹ Véase Manuel Irujo: “El cardenal Mercier”, AEI, Fondo Irujo (1966), J-53-4B; Hilari Ragner: *Réquiem por la cristiandad. El Concilio Vaticano II y su impacto en España*, Barcelona, Atalaya, 2006, ps. 2579 (E-Book).

⁸²² De Pablo y Mees, *El péndulo*, p. 277. De la Granja, *Nacionalismo*, p. 359, define a Jemein como “nacional-integrista”.

⁸²³ Jagi-Jagi era un grupo independentista vasco surgido durante la Segunda República, siguiendo la línea de Aberri. Véase José Luis de la Granja: “Los mendigoizales nacionalistas, de propagandistas sabinianos a gudaris en la Guerra Civil”, en Francisco Rodríguez de Coro (ed.): *Los Ejércitos*, Vitoria-Gasteiz, Fundación Sancho el Sabio, 1994, pp. 295-314; Elorza, *Ideologías*.

una capilla de puros lo considero inconveniente (...), toda la democracia de esa democrática entidad, nos lleva a poder redactar reglamentos de régimen interior, pero sin permitimos modificar ni alterar las bases sustanciales, que son irrevocables, por decisión de los treinta iniciadores. ¿Qué es eso? ¿Una entidad que nace bajo el signo de un tabú? (...) se trata de una oligarquía, de tipo feudal o fascista, a la que se invita a los afiliados (...). Irrevocable no hay nada, más que el dogma. Y en política no hay dogmas. Hay principios de doctrina, firmes, pero no irrevocables⁸²⁴.

Irujo afirmó que “me recuerdan estos intentos a las exaltaciones morbosas del integrismo que, invocando a Cristo, hacen mercado de su excelsa doctrina”. Gortazar, que había refutado las críticas de Irujo, argumentando que sus fundadores eran personas de buena voluntad, protestó ante José Antonio Agirre por la supuesta heterodoxia de Irujo. Así se expresó Gortazar ante el lehendakari:

Para Irujo, de vivir ahora Sabin, ni el Partido Nacionalista Vasco se llamaría así, ni tendría como estrella polar el lema que el Maestro le dio (...) *Jaungoikua eta Lagi Zarra*. Para Irujo, el PNV es una democracia en la que nada es irrevocable (...), pudiendo el voto de la mayoría echar por tierra lo que para nosotros es la base, el fundamento, la razón de ser (...) Nosotros para Euzkadi, Euzkadi para Dios.

A raíz de esta polémica, Gortazar llegó a pedir la expulsión de Irujo, por temor a una escisión dentro del partido. En carta remitida el 30 de octubre de 1950 al estellés, después de intentar disuadir a Irujo de los supuestos peligros que el Instituto acarrea para el PNV, señalaba que una de las razones de su creación residía en las numerosas protestas recibidas por parte de afiliados acerca de la actuación del exministro y otros dirigentes abertzales en entidades españolas como el Consejo Federal del Movimiento Europeo, del que se hablará más adelante.

La polémica, que escondía una pugna más o menos soterrada entre la ortodoxia nacionalista y un nacionalismo más adaptado a la modernidad, se centró en el concepto de irrevocabilidad que sus promotores otorgaban a las bases del Instituto Sabiniano y que Irujo estimaba que “podrían cualquier día ser opuestos a los acuerdos del EBB”. En esta controversia, en la que tuvo que interceder José Antonio Agirre, Gortazar consideraba un absurdo suponer que “el EBB o el PNV acuerden no enaltecer la figura del Maestro, no publicar sus obras, no divulgar su doctrina”; y afirmó que, si el EBB

⁸²⁴ Toda la correspondencia sobre este tema, citada en los siguientes párrafos, se conserva en AEI, Fondo Irujo (1950), J-2-3 y 5. Véase Mees, *El profeta*, pp. 338-347 y 361.

determinaba no fomentar la figura del fundador y disolver el Instituto, “sus socios, los (...) nacionalistas sabinianos, abandonarían el Partido traidor”.

El debate implicó también al secretario de *Sabindar Batza*, Ceferino Xemein, quien expuso sus puntos de vista a Irujo. El 4 de diciembre de 1950 recordó al estellés que sus afirmaciones –referentes a que no admitía, “fuera de su hermano Luis”, mayor personalidad que la suya para hablar de Sabino, al que había conocido personalmente–, le recordaban “al publicano del Evangelio, que se consideraba el segundo, el primero después de Dios”. El 18 del mismo mes, Xemein recordaba a Irujo que el lema JEL (*Jaungoikua eta Lagi Zarra*) era inalterable, y su aceptación, condición *sine qua non* para ser afiliado al PNV. En su respuesta, Irujo indicaba que no discutía el lema sino la inalterabilidad del mismo, porque “el Partido Nacionalista Vasco es una democracia auténtica, y en una democracia no hay nada irrevocable e inalterable, ni el lema, ni el programa político, ni la bandera, ni el nombre: Nada”. Para hacer valer sus tesis, explicaba que el PNV ha sido capaz de cambiar la primigenia doctrina nacionalista que propugnaba que “Vizcaya se establece sobre una completa e incondicional subordinación de lo político a lo religioso, del Estado a la Iglesia”; y “ni hoy es la del PNV ni ninguno de sus afiliados mantiene ni invoca”.

Tres días después, Xemein, declarándose “cristiano de la única Iglesia cristiana fundada por Jesucristo, que es la católica-apostólica-romana”, acusó a Irujo de que las ideas de Sabino Arana “le resbalan y le han resbalado siempre”. No hay que olvidar que desde el Instituto Sabiniano se publicitaba la tesis aranista del “derecho de Dios sobre el pueblo vasco” afirmando la degeneración que suponía el aconfesionalismo. En esa misiva, Xemein llegó a negar la amistad de Irujo, “porque Vd. es un enemigo mío”. Sin embargo, el día de Año Nuevo de 1951, el vizcaíno escribió al navarro anunciándole que se había reconciliado mentalmente con él, siguiendo la sentencia de Cristo que animaba a reconciliarse con su hermano.

La polémica también alcanzó al concepto de dogma religioso, al entender Xemein que Irujo aceptaba la revocabilidad de los dogmas de la Iglesia. El 9 de enero de 1951, poniendo fin a la polémica, Irujo salió al paso de estas últimas declaraciones de Xemein, arguyendo que lo que el navarro había manifestado era justo lo contrario de lo que le atribuía el secretario del Instituto:

No se convierta Vd. en celador del Santo Oficio. Dejemos las cosas de Dios, donde discutamos las cosas de los hombres (...). Yo no sé lo que escribí a Javier [Cortazar].

Lo que pienso es que los dogmas, y sólo los dogmas, son irrevocables e inmutables. Pero, en política no hay dogmas. Los dogmas son verdades reveladas; más, su declaración por la Iglesia como tales normas, se hace en periodos distintos de la historia. Y así, los dogmas conocidos por los hombres se van adicionando sucesivamente, según son hechas las declaraciones por el Santo Padre (...), lo que yo he dicho es justamente lo contrario de lo que Vd. me atribuye.

Como ya hemos adelantado, el bagaje ideológico de Irujo y de la nueva generación de líderes *jeltzales* se concretó a nivel organizativo en la posguerra en los NEI, embrión de la futura Internacional Democracia Cristiana, inicialmente centrada en Europa. En efecto, en 1965, en la reunión celebrada en Taormina, la Unión Europea de Demócratas Cristianos (UEDC) sustituyó a los NEI. En todos estos años, de intensa actividad democristiana, Irujo colaboró con José Antonio Agirre y, tras su muerte en 1960, también con Jesús María Leizaola. Así, en 1948 el *jeltzale* navarro inició un viaje por Argentina y Uruguay, manteniendo contactos con personalidades y organizaciones demócrata-cristianas, como el doctor V. Ordoñez y Américo Ghioldi. En opinión de Pedro Basaldúa, secretario del lehendakari Agirre y delegado del Gobierno vasco en Argentina, “la permanencia de Manuel en estas tierras es altamente beneficiosa”⁸²⁵.

En los años siguientes, además de colaborar en la organización democristiana europea, de acuerdo con su partido, siguió escribiendo artículos en los que defendía esta corriente ideológica. Por ejemplo, en 1958, en su artículo titulado “La Democracia Cristiana”, abogaba por la construcción en España de una democracia cristiana fuerte, como vía para propiciar la caída del régimen franquista: “Mientras no exista en España una auténtica y fuerte democracia cristiana, no estaremos en condiciones de echar a Franco de El Pardo; por eso, los máximos responsables de la continuidad del régimen franquista son los demócratas cristianos españoles”⁸²⁶. Retomando su argumento en torno a la ausencia de una democracia cristiana española fuerte como una de las causas de la Guerra Civil, se trataba ahora de fortalecer esa corriente en España para terminar con la Dictadura franquista. Este planteamiento de colaboración orgánica con fuerzas democristianas españolas suscitó, tal como expone Leyre Arrieta, la oposición de otros líderes del PNV, como Juan Ajuriagerra y Joseba Rezola, que “temían que la creación de un organismo conjunto pudiese diluir la personalidad vasca”⁸²⁷.

⁸²⁵ Carta de Pedro Basaldúa a José Antonio Agirre, (18-9-1948), cit. en San Sebastián, *Exilio*, p. 394.

⁸²⁶ AEI, Fondo Irujo (1958), J-39-1. Artículo de Irujo “La Democracia Cristiana”.

⁸²⁷ Arrieta, “Red”, p. 319.

Una década después, Irujo escribió una carta a Rezola acerca de unas conferencias que estaban preparando sobre la democracia cristiana. En la misiva, Irujo exponía:

Pienso que debemos hacer que nuestra gente conozca las vicisitudes por las que han pasado los movimientos demócratas cristianos, sin ocultarles los momentos difíciles en los que “toparon con la Iglesia”. Entiendo que considerar a las gentes menores de edad no es acertado. Lo que he preparado responde a este parecer⁸²⁸.

Los NEI fueron clave en el origen de la unidad europea, cuya construcción protagonizaron (además de líderes socialistas Paul-Henri Spaak) políticos democristianos, como Robert Schumann, Konrad Adenauer o Alcide de Gasperi. Los NEI participaron en la Conferencia de La Haya en mayo de 1948, “que fue el bautizo del Movimiento Federal Europeo y que puso las bases para la aceleración posterior de la unidad europea”⁸²⁹. El Movimiento Federal Europeo, que adoptó la doctrina federal clásica, tuvo como grupo adscrito al Consejo Español Federal del Movimiento Europeo, órgano que lideró el PNV, a pesar de las reticencias de su sector más ortodoxo, que lo consideraban un “ente castizamente hispano”. Estos sectores alegaban que “No interesa construir Europa y destruir Euzkadi”, pero en La Haya se hizo evidente que los vascos no iban a poder participar en el Movimiento Europeo “sin esta previa unión con las demás fuerzas federalistas del Estado”⁸³⁰.

Creado en 1948 en la sede de la Delegación Vasca en París, el Consejo Español Federal del Movimiento Europeo reunió a las grandes tendencias del momento. Se formaron cinco consejos parciales confederados, según recordaba el propio Manuel Irujo, que estuvo al frente del sector vasco: “el grupo socialista, presidido por Llopis; el demócrata-cristiano, presidido por Giménez Fernández; el grupo liberal, presidido por Maldonado; el grupo catalán, presidido por Pi i Sunyer, y el grupo vasco, presidido por mí”⁸³¹. Su primer presidente fue Salvador de Madariaga e Irujo ostentó la vicepresidencia. Uno de los mayores hitos del Consejo Federal Español fue el Congreso de Múnich de 1962, cuya tesis fundamental fue la democratización de las instituciones

⁸²⁸ AHNV, K143.C2. La respuesta de Rezola (9/671958) coincidía con Irujo en que “yo también soy partidario como tú de decir la máxima verdad y de no ocultar los aspectos desfavorables que siempre se dan en las empresas humanas y que cuando se ocultan hacen el trabajo sospechoso de parcialidad y carente de objetividad”.

⁸²⁹ Mees, *El profeta*, p. 206.

⁸³⁰ De Pablo, *La patria*, p. 325; Mees, *El profeta*, p. 207.

⁸³¹ Ibarzabal, *Manuel*, p. 99.

europas y la unidad política de Europa. Para el franquismo, esta cita fue “una estocada al pecho” por su denuncia de un régimen que violaba los derechos humanos⁸³².

Posteriormente, el estellés fue presidente del Consejo Federal Español del Movimiento Europeo, cargo que ocupó entre 1973 y 1976. En 1974, Manuel Irujo recibió en Asís (Italia) la medalla de oro como “Amigo de Europa”, a cargo de las Juventudes Demócrata Cristianas de Europa, por su tarea en el Consejo Federal Español⁸³³. Era una medalla que reconocía “a las personas que en su vida han hecho grandes méritos por la democracia de inspiración cristiana”. En el caso de Irujo, se le daba ese reconocimiento por ser “promotor de la Democracia Cristiana Europea, fervoroso europeísta, valiente opositor del franquismo (...), por defender los derechos del hombre”⁸³⁴.

4.3. Críticas a la política religiosa del franquismo

Desde el exilio, Irujo realizó un permanente ejercicio de examen crítico hacia la política religiosa desarrollada por la jerarquía eclesiástica española y por las autoridades franquistas. La época de la posguerra, de estrecha de relación entre la Iglesia y el Estado, fue testigo de una eclosión de actos político-religiosos. Hitos de estos años fueron la división de la diócesis de Vitoria en 1949-1950, creando las de Bilbao y San Sebastián; y el concordato entre España y el Vaticano de 1953 (el mismo año de los pactos de Madrid con Estados Unidos)⁸³⁵.

Las referencias de Irujo a estas cuestiones en sus artículos indican que el dirigente *jeltzale* seguía de cerca lo que sucedía en la España franquista, a través de los medios de comunicación y posiblemente de cartas de amigos y correligionarios. Ello le llevó a ejercer una crítica sin paños calientes contra la situación religiosa en España, tal y como se muestra en los siguientes ejemplos, publicados en *Alderdi* a lo largo de la década de 1950. Algunos de sus textos se refirieron a la memoria de la Guerra Civil impuesta por los vencedores. Así, en un artículo de 1952 titulado “Hay que llevar la paz a todas las tumbas” (firmado con el seudónimo Miguel de Lizarraga), criticó el sectarismo de la

⁸³² La expresión es de Clavería, *Navarra*, p. 1007. Véase Jordi Amat: *La primavera de Múnich. Esperanza y fracaso de una transición democrática*, Barcelona, Tusquets, 2016.

⁸³³ Amezaga, *Manuel*, p. 379.

⁸³⁴ AEI, Fondo Irujo (1973), J-15-A.

⁸³⁵ Véase Javier Sánchez Erauskin: *Por Dios hacia el imperio. Nacionalcatolicismo en las Vascongadas durante el primer franquismo*, San Sebastián, R & B, 1994; De Pablo, Goñi y López de Maturana, *La Diócesis*, pp. 374-429; Pablo Martín de Santa Olalla: *De la victoria al concordato. Las relaciones Iglesia-Estado durante el “primer franquismo” (1939-1953)*, Barcelona, Laertes, 2003.

conmemoración del “Día de los Caídos”, al elevar preces al “Dios de la Paz”, sólo por los caídos del bando franquista. Contraponía dicha actitud con la de los católicos vascos, que rezaban por todos los muertos en la contienda, “cualesquiera que fueran su credo, su partido”. El sectarismo franquista incluía la no inscripción en los registros oficiales eclesiásticos de los curas guipuzcoanos asesinados por los franquistas y el enterramiento arbitrario “en descampados, escombreras y cunetas” de los fusilados del bando republicano, para quienes “no hubo tierra sagrada, ni preces litúrgicas, ni caridad cristiana”⁸³⁶.

En 1953 en “¿El decálogo de los derechos del niño?”, Irujo informó de la celebración en Santa Fe de un Congreso Catequístico, donde se afirmó el derecho de todo niño a disponer de una familia legítima. En relación con este principio, el exministro republicano arremetió contra la política franquista en materia de matrimonios que, a través de diferentes órdenes ministeriales, había declarado inexistentes a los celebrados en la zona leal durante la Guerra Civil, “negándose validez a sus títulos de inscripción y registro”. Así, ante la legislación de Franco, “las esposas quedaron convertidas en concubinas y los descendientes legítimos (...) dejaron de disfrutar de dicho carácter para trocarse en hijos de manceba”⁸³⁷. En 1955, en “Discriminaciones raciales y persecuciones políticas”, denunció la supuesta noticia de que el franquismo había declarado nulas actas matrimoniales redactadas en idiomas distintos del español: “Aplicando esta disposición anticristiana e inhumana, han sido disueltos miles de matrimonios catalanes”⁸³⁸.

Otros textos se referían a la situación específica de la Iglesia en el País Vasco. En 1952, en el artículo titulado “Falta un Cardenal”, se hacía eco de la designación de nuevos cardenales, mencionando especialmente el nombramiento de los titulares de las sedes de Toledo, Sevilla, Tarragona y Santiago de Compostela. A su juicio, siendo aquellas ciudades las capitales de cuatro regiones históricas (Castilla, Andalucía, Cataluña y Galicia), en la relación de primados faltaba uno que representara a la nación vasca, “la

⁸³⁶ AEI, Fondo Irujo (1952), J-52-2. Artículo de Irujo “Hay que llevar la paz a todas las tumbas”. Sobre los actos en honor de los *caídos*, véase Zira Box: “Rituales funerarios. Culto a los caídos y política en la España franquista: a propósito de los traslados de José Antonio Primo de Rivera (1939-1959)”, en Jesús Casquete y Rafael Cruz (eds.): *Políticas de la muerte: usos y abusos del ritual fúnebre en la Europa del siglo XX*, Madrid, Catarata, 2009, pp. 265-298.

⁸³⁷ AEI, Fondo Irujo (1953), J-53.1-A. Artículo de Irujo “¿El decálogo de los derechos del niño?”

⁸³⁸ AEI, Fondo Irujo (1955), J-53-1B. Artículo de Irujo “Discriminaciones raciales y persecuciones políticas”. No hemos encontrado en el BOE ni en bibliografía especializada ninguna referencia a esta norma. Es posible que se obligara a transcribir al castellano registros anteriores a 1939 escritos en otras lenguas.

más antigua de las naciones peninsulares”⁸³⁹. Irujo ratificaba así los tradicionales planteamientos del PNV, ya expuestos en 1936 a monseñor Pizzardo y señalados a las autoridades pontificias en el informe que Doroteo Ziaurriz (presidente del EBB) envió en 1949 al cardenal secretario de la Sagrada Congregación de Negocios Extraordinarios del Vaticano. Este informe mostraba el pesar *jeltzale* por el hecho de dividir la diócesis de Vitoria y de que las recién creadas en Bilbao y San Sebastián fueran “sufragáneas de la Archidiócesis de Burgos”, pedía a la Santa Sede que la decisión tuviera carácter de interinidad, insistía en el nombramiento de obispos naturales del país que conocieran el euskera y solicitaba la creación de un nuevo arzobispado que comprendiera a las diócesis de Euskal Herria⁸⁴⁰.

Del mismo año es el artículo “Agur Gazteiz” [sic], en el que criticó cómo la Dictadura franquista “intentó presentarse a Europa como una democracia cristiana”, aprovechándose de la celebración en Vitoria del Congreso de Pax Romana y el Centenario del Padre Francisco Vitoria. En aquel contexto, un grupo de nacionalistas vascos hizo llegar a los diversos delegados escritos en los que recordaban que “el Padre Vitoria fue apóstol de los derechos de la persona humana, mientras que Franco era el perseguidor de sus propugnadores”. La protesta tuvo un eco importante, debido a la represión que las autoridades ejercieron contra los *jeltzales* implicados en ella⁸⁴¹.

Irujo fue especialmente crítico con el primer obispo de Bilbao, monseñor Casimiro Morcillo, que presidió la diócesis entre 1950 y 1956. En su texto “Problemas pastorales nuevos” (firmado con el seudónimo de Puy Zaldu en 1954), el dirigente nacionalista exiliado criticó la contradicción en la que según él incurría Morcillo. El obispo, si bien consideraba que “la característica del sacerdote es la de estar al servicio del pueblo (...), haciendo suyos los problemas (...) de sus feligreses”, se aislaba de tales planteamientos, cuando de su diócesis se trataba⁸⁴². Irujo criticó que el obispo hablara en euskera en Buenos Aires, al dirigirse a la colonia vasco-argentina, pero soslayara el problema de la

⁸³⁹AEI, Fondo Irujo (1952), J-52-2. Artículo de Irujo “Falta un Cardenal”.

⁸⁴⁰ AEI, Fondo Irujo (1949), J-38.1. “Informe Ziaurriz”. El documento denunciaba la persecución y represión franquista hacia el clero nacionalista vasco y criticaba la complicidad de la jerarquía española con Franco y el silencio de la misma para con los desmanes del régimen. De Pablo, Goñi y López de Maturana, *La Diócesis*, pp. 429-443; Louzao, “El síndrome”, p. 100.

⁸⁴¹Irujo, *Desde el Partido*, Tomo I, p. 79. Artículo de Irujo “Agur Gazteiz”, *Alderdi* nº 77, agosto 1953. Véase De Pablo, *En tierra*, pp. 290-295.

⁸⁴² AEI, Fondo Irujo (1954), J-52-2. Artículo de Irujo “Problemas pastorales nuevos”. Véase Vicente Cárcel Ortí: *La Iglesia y la transición española*, Valencia, EDICEP, 2003, p. 203; Anabella Barroso: “Bilbao, una diócesis de cincuenta años”, *Hispania Sacra*, nº 106, 2000, pp. 555-576.

inmigración masiva a Euskadi, que según Irujo había sido “metódicamente realizada por el gobierno franquista”. Proseguía Irujo:

Cuando se enfrenta con el hecho genocida de que esa invasión ataque al sagrado de nuestro idioma; entonces ha olvidado aquellas amables amonestaciones que dirigía a sus diocesanos para pedirles su colaboración económica en la obra del Seminario⁸⁴³.

El *jeltzale* navarro también criticó, en relación con el problema agrario, que el obispo de Bilbao sólo se refiriera al minifundismo, la troncalidad foral y las plantaciones de pinos y eucaliptus como causas del éxodo campo-ciudad, sin criticar al latifundismo de otras zonas de España:

Los países agrícolas, cuya propiedad se halla adjudicada como en la Edad Media, si no realizan una reforma agraria se despueblan. Esto es un fenómeno perfectamente comprobado (...). Lo que sucede es que, cuando se intenta una reforma agraria, quien pretende llevarla a cabo se convierte súbitamente en un rojo peligroso, comunista furibundo, Así sucedió con la República Española⁸⁴⁴.

En su artículo “El sacerdote al servicio del pueblo”, Irujo hizo suyas las declaraciones de monseñor Morcillo sobre la relación entre el clero y sus feligreses, pero criticó que el prelado hubiese omitido referencias a la tragedia de los sacerdotes vascos represaliados:

Porque el sacerdote, como bien dice el Prelado, nace del pueblo, vive entre el pueblo y, cuando es preciso, muere por el pueblo. Por eso, los sacerdotes vascos se enrolaron como capellanes de los batallones vascos, acompañaron a los gudaris a la cárcel, fueron con ellos al destierro y cayeron, con ellos también ante los piquetes de ejecución⁸⁴⁵.

El obispo de Bilbao había enumerado en su alocución cinco clases de sacerdotes para su diócesis: rurales, ciudadanos, de zona industrial, intelectuales y misioneros; el líder navarro añadió a esta clasificación otras tres categorías: exiliados, encarcelados y sacrificados. Irujo interpeló a Morcillo: “¿Cree el Sr. Obispo que (...) consecuente con su misión episcopal (...) negar la existencia de esos tres grupos de sacerdotes?”. En este contexto argumental, el político de Estella recordó las palabras del ministro británico Stafford Cripps, para quien cristianismo aplicado a la vida política y social “significa tanto como democracia”.

⁸⁴³ AEI, Fondo Irujo (1954), J-53-3. Artículo de Irujo “Problemas pastorales nuevos” AEI, Fondo Irujo (1954), J-52-1. Artículo “El idioma nativo en las ceremonias litúrgicas”.

⁸⁴⁴ AEI, Fondo Irujo (1954), J-52-1.

⁸⁴⁵ AEI, Fondo Irujo (1954), J-52-1. Artículo de Irujo “El sacerdote al servicio del pueblo”. Sobre la evolución del clero de Bilbao en hasta llegar a este momento, véase Severiano Rojo: *Église et société. Le clergé paroissial de Bilbao de la République au franquisme (1931-années 50)*, París, L’Harmattan, 2000.

En su defensa del clero vasquista, Irujo volvió también la vista atrás. En 1963 salió al paso de las críticas vertidas contra la obra realizada por la asociación de sacerdotes vascos *Jaungoiko-Zale Bazkuna* en la etapa anterior a la Guerra Civil, tanto en el diario donostiarra *El Diario Vasco* como en documentos depositados en la Santa Sede por elementos monárquicos de Bizkaia⁸⁴⁶. Irujo tuvo que aclarar que el surgimiento de tal asociación (1912) y el desarrollo de sus publicaciones respondía a la necesidad de fomentar la religiosidad de los vascos mediante textos en euskera, siguiendo la tradición de la Iglesia, que enseñaba que al pueblo se le instruye religiosamente en su lengua vernácula:

Así lo dispuso el Papa Pío X, en la encíclica *Acerbo Nimis* y Pío XI, en su *Orbem Catholicum* del 29 de junio de 1923, y en el del 12 de marzo de 1930 y en la Carta de la Sagrada Congregación de Seminarios a los Sres. Obispos del 8 de septiembre de 1926, y en la Encíclica sobre la educación⁸⁴⁷.

Asimismo, señaló que todos los obispos de la diócesis de Vitoria en la etapa 1912-1936 habían apoyado esta iniciativa y que en julio de 1921 la Secretaría de Estado del Vaticano envió “benigna y amplia bendición Apostólica sobre estas actividades”. Como colofón de estas notas aclaratorias, resaltó la persecución a la que fueron sometidos los antiguos miembros de *Jaungoiko-Zale Bazkuna* tras el inicio de la Dictadura franquista:

Todos sus directivos se encuentran desterrados o encarcelados. Muchísimos de sus cuatrocientos ochenta y tres [sic] socios, han sido encarcelados, desterrados, fusilados y vejados (...) Las fuerzas de derecha española combaten contra toda característica vasquista⁸⁴⁸.

Ese mismo año, en el artículo “El clero *bizkaino* [sic] está de luto”, denunció la decisión unilateral del obispo de Bilbao de separar su diócesis de la asociación misional vasca, “constituyéndose en grupo independiente cubierto, además, para que la paradoja sea más sentida, con el nombre del Apóstol de las Indias”. Para Irujo, con esta decisión se echaban por tierra los valores universalistas de la labor misional, sometiendo aquellos altos intereses a valores de tipo político e instrucciones emanadas del régimen franquista. Según el político estellés, esta decisión tenía un claro precedente: la negativa

⁸⁴⁶ AEI, Fondo Irujo (1963), J-70-3. Véase De la Granja, *El oasis*, p. 279.

⁸⁴⁷ AEI, Fondo Irujo (1963), J-70-3.

⁸⁴⁸ AEI, Fondo Irujo (1963), J-70-3.

de pasaportes a los misioneros vascos, “porque éstos no se prestan a ir a América como voceros de la hispanidad a hacer colonialismo”⁸⁴⁹.

Pese a estas críticas, el navarro también sabía reconocer los aspectos positivos de la actividad episcopal. En 1968, por ejemplo, escribió una carta al obispo de San Sebastián, Lorenzo Bereciartúa (1963-1968), en la que le manifestaba su adhesión y gratitud con motivo de su última carta pastoral, que “había ganado su corazón [el de los sacerdotes] con una gran bondad de espíritu, con un gran amor hacia sus sacerdotes, hacia sus fieles, hacia la verdad, hacia el respeto de la persona humana”⁸⁵⁰.

Las críticas más duras de Irujo desde el exilio no se referían solo al País Vasco sino a la mezcla político-religiosa de la época y al apoyo de la jerarquía al régimen. Así, en 1954, en “Emociones cristianas”, mostró su disconformidad con el sistema de relaciones Iglesia-Estado asumido por el catolicismo español dominante, que impedía construir un nuevo orden social “más justo, más humano, más en sintonía con el Evangelio de Cristo”:

La situación preferible es la que regula el vigente Concordato con Iglesia protegida por el Estado, culto católico mantenido por el presupuesto público, obispos en cuyo nombramiento intervino decisivamente el Gobierno, régimen de Enseñanza interferido por la Iglesia y prohibición del ejercicio religioso y de cualquier otra manifestación de carácter público para las restantes religiones⁸⁵¹.

Para Irujo, las relaciones entre potestad civil y religiosa debían guiarse por el modelo francés, donde “la Iglesia no se encuentra protegida ni está desconocida, sino que es libre e independiente y está separada del Estado y mantiene relaciones cordiales con las potestades civiles”⁸⁵².

⁸⁴⁹ Irujo, *Desde el Partido*, p. 394. *Alderdi*, nº 198, octubre 1963. Sobre las misiones diocesanas de las diócesis vascas, véase Joseba Legarza: *50 urtez bidean aurrera: Euskal Elizbarrutietako Misioak/50 años en camino: Misiones Diocesanas Vascas*, Bilbao, Euskal Elizbarrutietako Misioak, 2001.

⁸⁵⁰ AEI, Fondo Irujo (1968), J-10-2. No fue el único caso en que un dirigente nacionalista del exilio alababa a uno de los obispos de las diócesis vascas. Así lo hizo, por ejemplo, Francisco Javier Landaburu en carta al obispo de Vitoria, Bueno Monreal, en 1950 (De Pablo, Goñi y López de Maturana, *La Diócesis*, p. 457).

⁸⁵¹ AHNV, K63, C1. Paradójicamente, si bien Irujo criticó el sistema de relaciones Iglesia-Estado resultante del Concordato firmado por el régimen de Franco con el Vaticano en 1953, parece que en privado no tenía una opinión tan negativa. Así se desprende la carta de José Antonio Agirre a Irujo, en que el lehendakari mencionaba la opinión del navarro respecto al acuerdo España-Santa Sede: “Recibí ayer tu carta del 1 de septiembre en la que ponderas la piedad y gran espíritu evangélico que surge del Concordato firmado con Franco. En un hombre como tú, que huele a pabilo, nada me ha extrañado”. Para Agirre, el Concordato estaba hecho “como si el Estado español fuese un territorio donde todos y cada uno de los elementos son católicos practicantes”.

⁸⁵² AEI, Fondo Irujo (1953), J-52-2.

En el artículo de 1955 “Sin Augusto, Cristo ha perdido el tiempo”, que informaba de la celebración de unas jornadas en El Escorial, criticó con dureza las declaraciones realizadas por el escritor falangista Eugenio Montes en las que denunció, refiriéndose a la oposición antifranquista, que:

Los grupos minoritarios que nos atacan (...) pretenden destruir la historia de la Iglesia desde Constantino, pues sin un Estado fuerte detrás no hay evangelización eficaz, como se puede comprobar en las colonias portuguesas de la India y en Filipinas, donde persiste la fe y se perdió, en cambio, donde no había Estado católico que la sostuviera, como en los territorios evangelizados por el celo de San Francisco Javier”.

Para el político estellés, tales afirmaciones encerraban conceptos fascistas, monstruosos y anticristianos, que avalaban la tesis de que “la fe hay que imponerla por la fuerza coactiva del Estado”⁸⁵³.

En 1955 Irujo se hizo eco críticamente de la tesis expuesta por el profesor de filosofía Fermín Urmeneta, en su artículo “Exigencias teológicas del actor político”, publicado tanto en la *Revista Española de Teología* como en *Ecclesia*. El título del texto de Irujo ponía en solfa la legitimidad y el aval eclesial al régimen de Franco:

Cierto que nunca debe separarse la política de la moral y la teología; cierto que, según doctrina clásica de la filosofía cristiana, el Poder viene mediatamente de Dios e inmediatamente del pueblo, otorgado por voluntad de los gobernados, por su libre consentimiento; cierto que la potestad se afirma en la delegación que los gobernados hacen del Poder (...) solamente su origen popular, el consentimiento de los gobernados, otorga a la autoridad su carácter de legitimidad. Así pensamos nosotros, y porque pensamos así, vivimos en la clandestinidad. ¿Pero, quieren decirnos *Ecclesia* y *La Revista Española De Teología* (...) dónde se manifiesta en la España franquista el consentimiento de los gobernados para afianzar el Poder establecido? Porque, si el actual régimen no cuenta con ese consentimiento, es ilegítimo (...). Y, no pudiendo separarse la política de la moral, tampoco pueden ser otorgados a un régimen ilegítimo, honores (...) como le son otorgados por las dos revistas en las que aquella doctrina se asienta⁸⁵⁴.

Tras el inicio del Concilio Vaticano II (1962-1965), al que más adelante haremos referencia, Irujo se interesó por la recepción de España de las enseñanzas conciliares:

⁸⁵³ AEI, Fondo Irujo (1955), J- 53-1A. Artículo de Irujo “Sin Augusto, Cristo ha perdido el tiempo”.

⁸⁵⁴ AEI, Fondo Irujo (1954, J-511. Artículo de Puy Zaldu, “No separar la teología y la moral, de la política”.

En 1962 se hizo eco del documento “Exposición de los católicos españoles al concilio ecuménico de Roma” en el que, con una importante apoyatura documental, un grupo de cristianos antifranquistas denunciaban el alineamiento de la Iglesia en España con el régimen franquista, “adoptando decisiones que no parecen de acuerdo con los principios cristianos”⁸⁵⁵.

En el año 1964 el líder *jeltzale* redactó varios borradores de artículos, que no llegaron a publicarse, con el encabezamiento único de “La libertad religiosa”. En uno de ellos, recordaba estas declaraciones del arzobispo de Bolonia entre 1952 y 1968, el cardenal Giacomo Lercaro:

Ningún teólogo dudaría hoy en estigmatizar el nombre del tirano dirigente político que impusiera por la fuerza una religión a su pueblo. ¿Cómo podría pensar en imponer el cristianismo sin abrir toda entera la puerta grande del sacrilegio, y en particular, el más grande de todos, el sacrilegio contra la Eucaristía?⁸⁵⁶

Volviendo la mirada atrás y cayendo en un anacronismo, Irujo se lamentaba de que el arzobispo de Toledo durante la Guerra Civil, el cardenal Gomá, no hubiera consultado a su compañero boloñés “antes de redactar los términos de la pastoral colectiva de 1937”, en la que –como ya hemos visto– hablaba de la Guerra Civil “como plebiscito armado, trocándose en cruzada, y estableciéndose un régimen que llegó a declarar obligatoria la comunión pascual, imponiéndola a todos los presos, fueran o no creyentes”⁸⁵⁷. En otro de sus borradores, se expresaba así:

Un día (...), tendremos que gobernar en nuestro país, y al gobernar, habremos de aplicar esa doctrina. Debemos prevenirnos porque no tendremos tras de nosotros la voz potente de Juan XXIII para acallarles la voz a los integristas.

En este borrador, Irujo trajo a colación un párrafo de la obra *Liberté de la foi et tolerance civile* de Augustin Leonard:

El principio de la libertad religiosa, puesto en aplicación en el plano civil, no constituye (...) negación de los Derechos de Dios, o del valor universal y absoluto de la verdadera fe (...). La libertad religiosa se define, no en relación con Dios, sino en relación con una

⁸⁵⁵ AEI, Fondo Irujo (1962), J-3-9.

⁸⁵⁶ AEI (1964), J-53-3. Borrador de artículo de Irujo “La libertad religiosa”. Discurso del cardenal Lercaro “Tolerance et intolerance religieuses (10-4-1958)”.

⁸⁵⁷ *Ibidem*.

institución civil, que no tiene título alguno para intervenir en un dominio religioso, sustraído a su competencia⁸⁵⁸.

En 1965, en el artículo “La religión al servicio del turismo”, criticó que el régimen franquista utilizara la inflación religiosa (procesiones, etc.) como reclamo turístico con el que llenar las arcas públicas. Realizando una analogía con la Unión Soviética, donde el ateísmo oficial no impedía la promoción turística de espacios u elementos religiosos, Irujo entendía que “las rutas turísticas, en Rusia como en España y otras partes, aunque conduzcan a lugares religiosos, no tienen por finalidad educar al pueblo ni alabar a Dios, sino llenar las cajas de la Hacienda Pública del Estado”⁸⁵⁹.

Otro artículo de carácter comparativo, que pretendía también criticar la Dictadura franquista, fue el titulado “Usurpación de poder” (1966). En él, con el telón de fondo del enfrentamiento entre la jerarquía eclesiástica ortodoxa griega (partidaria de la libertad religiosa) y el Gobierno heleno (favorable al mantenimiento de la doctrina constantiniana de unión del Estado y la Iglesia), criticó al régimen franquista por intervenir, como en Grecia, en la designación de prelados, en base al vigente derecho de propuesta, otorgado como regalía al Jefe del Estado, que lo había heredado de los Reyes de España⁸⁶⁰. No obstante, Irujo incidía en que existía una gran diferencia entre Grecia y España. Mientras que en el país heleno, antes del golpe de Estado de los coroneles de 1967, estaban vigentes los derechos humanos, en España el gobierno de Franco “ha tenido buen cuidado en no aceptar la Declaración Universal de las Naciones Unidas y no formando parte de Europa, no queda ligado por las prescripciones de las garantías continentales que asisten a la persona humana”⁸⁶¹.

También en 1966, el artículo “La Iglesia enfeudada” denunció que, en España, a pesar de todas las disposiciones del Concilio Vaticano II en sentido contrario, “siguen nombrándose los prelados que quiere Franco”⁸⁶². Además, el político navarro denunciaba que en las comisarías de policía se continuaban practicando torturas y que

⁸⁵⁸ AEI, Fondo Irujo (1964), J-53-3. Borrador de artículo de Irujo “La libertad religiosa”.

⁸⁵⁹ AHNV, K143, C2. Artículo de Irujo “La religión al servicio del turismo”.

⁸⁶⁰ AEI, Fondo Irujo (1966), J-53-4B. Artículo de Irujo “Usurpación de poder”.

⁸⁶¹ *Ibidem*. AEI, Fondo Irujo (1954), J-52-1. En el artículo “Los derechos de la persona humana”, en relación con la Declaración Universal de los Derechos del Hombre de 1948, Irujo entendía que “El fundamento de los derechos del hombre se encuentra en el Decálogo (...). El Evangelio reitera y amplía las bases doctrinales del Decálogo”. AEI, Fondo Irujo (1966), J-53-4B.

⁸⁶² AEI, Fondo Irujo (1966), J-53-4B. Artículo de Irujo “La Iglesia enfeudada”. En efecto, Pablo VI trató, sin conseguirlo, que Franco renunciara al derecho de presentación. Véase Fernando de Meer: *Antonio Garrigues, embajador ante Pablo VI. Un hombre de concordia en la tormenta (1964-1972)*, Cizur Menor, Thomson-Aranzadi, 2007; Pablo Martín de Santa Olalla: *La Iglesia que se enfrentó a Franco. Pablo VI, la Conferencia Episcopal y el Concordato de 1953*, Madrid, Dílex, 2005.

nombramientos como el del arzobispo de Barcelona se realizaban ignorando el criterio de conocimiento del idioma de sus naturales. Todos estos ejemplos hacían concluir a Irujo que la Iglesia en España estaba enfeudada y “mira al Pardo no menos que al Vaticano; sabe que es de El Pardo de donde salen los fondos para cubrir sus presupuestos y los ‘Mercedes’ para rodar por las carreteras”. Este enfeudamiento, según Irujo, impedía a la Iglesia actuar con libertad:

Y para servir el enfeudamiento, que no es servir a la Iglesia, necesitan los obispos ser mudos, sordos y ciegos, para no ver ni oír las quejas de los católicos, los alaridos de los atormentados, las lágrimas de los perseguidos, los atropellos de los que ven sus derechos fundamentales hollados cada día⁸⁶³.

Entre otros temas, Irujo era radicalmente crítico al mantenimiento de la pena de muerte en España, continuando su preocupación por los condenados a la pena capital cuando era ministro de Justicia. Siguiendo una opinión cada vez más extendida, consideraba además que este castigo era incompatible con la moral cristiana. En 1969, en su artículo “La pena de muerte y el régimen franquista”, reflexionó sobre la abolición de la pena capital en muchos países desde el final de la Segunda Guerra Mundial y el hecho de que, en la Segunda República española, ésta hubiera quedado estrictamente circunscrita al ámbito castrense, tras su abolición en el orden civil⁸⁶⁴. Entendía el líder navarro que la predicación cristiana suponía la supresión de este horrendo castigo y, por ello, se preguntaba: “¿Cuál es la actitud del régimen franquista ante esta corriente humana que da carácter a la vida y a la historia de nuestro tiempo?” La respuesta del franquismo, en opinión de Irujo, no podía ser más clara: la erección del fosario del Valle de los Caídos:

En el cual, tras los brazos de la monumental Cruz, se perciben sin esfuerzo los cuernos del diablo totalitario, que necesita de la pena de muerte para mantener sujeto por el terror el país sobre cuyos destinos se ha encaramado⁸⁶⁵.

En dicho escrito, apreciando que podía estar perfectamente dirigido contra la aplicación de la justicia en España, trajo a colación un pasaje del discurso de Pablo VI en el X Congreso Internacional de Derecho Penal: “La verdadera justicia no está en un

⁸⁶³ *Ibidem*.

⁸⁶⁴ En Gran Bretaña, por ejemplo, se abolió en 1965. Francia, sin embargo, no lo hizo hasta 1981, más tarde que España. Aquí, frente a la dura represión de la posguerra, hubo 16 ejecuciones entre 1960 y 1975 (cinco de ellas en septiembre de este último año). Véase Roger Hood: *La pena de muerte: una perspectiva mundial*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2017; Almudena Portal González: “Los muertos del régimen de Franco entre 1952 y 1975”, *Aportes: Revista de Historia Contemporánea*, nº 85, 2014, pp. 7-50.

⁸⁶⁵ AEI, Fondo Irujo (1969), J-53-5B. Artículo de Irujo “La pena de muerte y el régimen franquista”.

juridismo impuesto por los unos contra los otros en razón de su posición de fuerza en la sociedad”. Irujo se lamentaba de que el ministro de Información y Turismo, Manuel Fraga, hubiera censurado la publicación de dicha alocución pontificia, concluyendo:

El franquismo está concebido como régimen constantino (sic), triunfalista, arriano, que pretende valerse de la religión para mantener sujeto al país (...). Por eso fusiló a los sacerdotes vascos en la guerra civil (...). Vuelto de espaldas a la ley Evangélica, recordada por la alocución papal, sigue con Maquiavelo yendo al fin sin reparar en los medios. ¿Cómo un Estado de tal manera (...) gobernado, va a ser capaz de tomar en consideración la supresión de la pena de muerte, si necesita poder aplicarla cada día a sus enemigos⁸⁶⁶.

4.4. El Irujo *ecuménico*

Además de estar especialmente pendiente de la situación religiosa en el País Vasco y en España, en sus años de exilio Irujo mantuvo un interés permanente por la situación religiosa internacional. Atento a los acontecimientos, aplicaba a su compromiso político y religioso el lema de San Luis: “Todas las libertades humanas son solidarias”. Al mismo tiempo, analizó la situación política internacional bajo el tamiz de las obligaciones de tipo moral, y siempre comparando diversas situaciones con la diferente realidad española. En este epígrafe examinaremos, sin afán de exhaustividad, las opiniones de Irujo durante el exilio sobre política y religión en diversos países del mundo, analizándolos uno a uno. Su enumeración sirve para conocer el pensamiento de Irujo en esta etapa⁸⁶⁷.

Dado que Irujo, tras regresar de Londres, vivió todo su exilio en suelo francés, es lógico que prestara atención especial a esta país, visto siempre de modo positivo. Al fin y al cabo, siendo refugiado político en Francia, era lógico que no expresara críticas contra el país de acogida, por ejemplo respecto a la falta de reconocimiento administrativo de la realidad de Iparralde o el País Vasco francés⁸⁶⁸. En 1947, su artículo “La psicología política de los católicos franceses”, el exiliado navarro daba cuenta de un escrito

⁸⁶⁶ *Ibidem*.

⁸⁶⁷ En este apartado, no hemos pretendido hacer un análisis exhaustivo de todos los textos de Irujo en torno a estas cuestiones, que además sería repetitivo, pues algunos temas aparecen varias veces. Nos centramos en los artículos de los años cincuenta y sesenta, pues Irujo publicó mucho menos sobre estas cuestiones en la siguiente etapa.

⁸⁶⁸ Se trataba de algo habitual entre los exiliados. Véase algunos de los trabajos recogidos en María Llombart (ed.): *Identidades de España en Francia: un siglo de exilios y migraciones (1880-2000)*, Granada, Comares, 2012.

publicado en la revista católica estadounidense *América* por el Padre Georges Didier. En él, profundizaba en los cambios internos que se habían operado en el seno del catolicismo francés –decantado entonces hacia las ideas social cristianas– y en las razones de la victoria electoral del MRP (Movimiento Republicano Popular), partido católico democristiano de centro⁸⁶⁹.

La actitud de la Iglesia ante la cuestión social en Francia fue uno de los temas a los que Irujo prestó más atención. En 1952, Irujo publicó el artículo “Los católicos y las injusticias sociales”, dedicado a las Semanas Sociales de Francia, en las que se abordó la problemática de la desigualdad social, llegando a la conclusión de que la solución a tal cuestión había de provenir tanto de las instituciones privadas como del intervencionismo público⁸⁷⁰. Un año después en su escrito “Reconciliación necesaria”, narraba las jornadas de peregrinación en Lourdes la primera semana de julio, que reunieron a 15.000 combatientes de toda Europa “enemigos de ayer, que se enfrentaron (...) durante la guerra de 1939 a 1945 y que se encontraron junto a la gruta de Lourdes unidos por el sentido cristiano de su conciencia”⁸⁷¹. El dirigente *abertzale* puso el acento en el concepto de reconciliación desarrollado en su intervención por el Cardenal Lienart, Obispo de Lille, y contrapuso esa concepción cristiana, interiorizada por la jerarquía católica europea (“que en abrazo simbólico, liquida los odios de la Gran Guerra”), con el esbozado en España, que “ha merecido la caricatura de un Cristo tangerino, incapaz de percibir las profundas emociones que el espíritu cristiano estimula en el alma humana”. Para Irujo, había una contraposición clara entre el concepto de “reconciliación necesaria” (Europa) y el de “reconciliación imposible” (franquismo)⁸⁷².

En este artículo, Irujo se detuvo a analizar con detalle la nota doctrinal publicada ese mes de julio por el Comité Teológico de Lyon (organización creada en 1946). El exministro recalcaba algunos mensajes de esa nota: a) “que, en el curso ascendente de precios y salarios, pierden siempre los salarios. Los salarios de los trabajadores, a base

⁸⁶⁹ En 1964, la creación en Hazparne de un comité del MRP llamado Mouvement Democrate Basque (MDB), “acabó por dinamitar prácticamente las relaciones del PNV con el partido francés” (Arrieta, *Red*, p. 317). Véase José Fermín Garralda: “La recepción de la ‘Rerum Novarum’ en Europa y en España”, *Verbo*, nº 297-298, 1991, pp. 895-896; Br. Bethouart: “Le mouvement républicain populaire et la question sociale”, *Revue d’Histoire Ecclésiastique*, nº 95/1, 2000, pp. 136-187.

⁸⁷⁰ AEI, Fondo Irujo (1952), J-52-3. Artículo de Irujo “Los católicos y las injusticias sociales”.

⁸⁷¹ AEI, Fondo Irujo (1953), J-52-3. Artículo de Irujo “Reconciliación necesaria”.

⁸⁷² Anasagasti, Larronde y San Sebastián, *Los años*, p. 270. Durante la Guerra Civil Alberto Onaindia “ganó para la causa” al Obispo de Lille, “que se comprometió a escribir una carta al cardenal Verdier para que se la hiciese llegar personalmente al cardenal Pacelli”. Cita de una carta de Onaindia a Landaburu, (29-11- 1937). AEI, Fondo Irujo (1953), J-52-2.

de ingresos variables, resultan en desventaja”; b) sobre la responsabilidad pública de tal decisión, “Los Gobiernos, demasiado inconsistentes y efímeros para proseguir una política coherente (...) incapaces casi siempre de hacer triunfar el interés general”; c) en cuanto a las múltiples responsabilidades privadas, la nota se refiere a: Los que atesoran oro y divisas; los que pretenden conservar su margen de beneficio; los Sindicatos que envuelven a sus obreros en huelgas políticas y los asalariados que se desinteresan de la acción sindical”.

Para los miembros del Comité Teológico, los asalariados franceses arrastraban un sentimiento de humillación frente a su cada vez más acuciante situación de inferioridad y dependencia dentro de la empresa, y “sólo el espíritu de fraternidad, respetuoso de las personas y del trabajo, y el espíritu de caridad, pueden solucionar las injusticias sociales”. A pesar de estas deficientes circunstancias en territorio francés, Irujo comparaba la situación salarial en Francia con la de los jornaleros españoles: “la vida en España cuesta alrededor de la mitad que, en Francia, pero los jornales de los asalariados son, por todos conceptos, ocho veces menos”⁸⁷³.

En 1953, en su escrito “La Iglesia francesa frente a la incompreensión capitalista” se interesó por la información abierta por los arzobispos y cardenales galos sobre la problemática obrera (condiciones laborales, medios de subsistencia, higiene y hacinamiento, situación de la mujer, emigración campo-ciudad etc.). Las conclusiones del informe, hechas públicas por el arzobispo de Burdeos, monseñor Rohaud, criticaban el escaso cuidado del factor humano en las relaciones laborales por parte de los patronos, la falta de empatía de éstos con las reivindicaciones obreras y su absoluta lejanía de la doctrina social de la Iglesia, del concepto de profesión-servicio social y de cualquier atisbo de solución hacia planteamientos de participación obrera en los beneficios industriales. La propia estructura del sistema capitalista, generadora de intereses contrapuestos patrono-obreros, fue objeto de sanción en el documento de los prelados, en el que se advertía que la situación del mundo asalariado podía desembocar en el estallido de una gran violencia social. Y, por último, el texto contenía aspectos de autocritica, al resaltar la escasa preocupación de una parte del clero por tales circunstancias. Para Irujo, el documento mostraba la gran categoría “intelectual, moral y

⁸⁷³ AEI, Fondo Irujo (1952), J-52-3. Artículo de Irujo “Reconciliación necesaria”.

social del alto clero francés”, contrapuesta con el pensamiento y la actitud del clero español, que arrastraba “una significación feudal” y seguía apoyando al “Caudillo”⁸⁷⁴.

Ese mismo año, dedicó su artículo “Las fortunas insolentes” a la celebración del Congreso del Centro Francés Patronal Cristiano (CFPC). A raíz de este encuentro, sacó a la luz algunas de las conclusiones de la Comisión Social de la Asamblea de Cardenales y Arzobispos referentes a la existencia en Francia de:

Un proletariado masivo viviendo en real inseguridad al margen de una sociedad más o menos burguesa; reivindicaciones formuladas por los asalariados y ventajas mínimas obtenidas (...); márgenes de beneficio de empresa que (...) llaman la atención por su magnitud; habitaciones indecentes en las ciudades y los campos.

La Comisión Social planteaba que, para los líderes obreros, la problemática proletaria era no sólo cuestión salarial, sino “humana y espiritual”, y definía a la propiedad en cuanto a su función social (“el fin social de la propiedad es el límite de ésta”). Irujo se congratulaba de “ver a la Iglesia francesa cubriendo el frente social en posición de vanguardia”. A la vez, buscando siempre una comparación con España, se apenaba de lo que sucedía aquí:

Contemplar las irritantes diferencias entre el espíritu y la acción de los prelados del Norte y del Sur de los Pirineos (...). Dios permite que la fortuna insolente sea denunciada en Francia (...) como un atentado a la moral cristiana, mientras que en España merece las bendiciones de la Iglesia⁸⁷⁵.

En 1953, en su artículo “Trabajo, religión y libertad”, Irujo dio cuenta de la Conferencia de Mineros de Europa que, auspiciada por la Juventud Obrera Cristiana, reunió a obreros de “Francia, Gran Bretaña, Bélgica, Alemania y Sarre” en Lille, con el objetivo de deliberar acerca del incremento de su influencia decisoria en la Comunidad del Carbón y del Acero, germen de la futura Comunidad Económica Europea:

Nos esforzaremos para (...) mejorar nuestra situación, de hacerla más humana (...), que nos permita vivir como hombres, tal como Dios quiere que vivamos; y ello a riesgo de enfrentarnos con la racionalización del trabajo que tiende a suprimir nuestra libertad y privarnos del ejercicio de nuestras responsabilidades⁸⁷⁶.

⁸⁷⁴ AEI, Fondo Irujo (1953), J-53-1b. Artículo de Irujo “La Iglesia francesa y la incompreensión capitalista”.

⁸⁷⁵ AEI, Fondo Irujo (1953), J-52-2. Artículo de Irujo “Las fortunas insolentes”

⁸⁷⁶ AEI, Fondo Irujo (1953), J-52-2. Artículo de Irujo “Trabajo, religión y libertad”

Al año siguiente, Irujo recogió la iniciativa de los obispos franceses de crear, invocando la caridad evangélica, una caja de resistencia para mantener las huelgas de los obreros hidráulicos del Ródano (polacos, norteafricanos, españoles... y “otros desheredados de la fortuna”). Irujo contraponía esta acción libre con la situación española, donde “si los obispos españoles hicieran lo propio (...) cometerían el delito de rebelión o sedición”⁸⁷⁷.

También en 1954, su artículo “Renacimiento religioso”, que comenzaba exponiendo cómo el mundo presenciaba un movimiento renacentista cristiano, ilustraba acerca de lo acontecido en la Semana Social de Rennes, donde se debatió acerca de “La crisis del poder y crisis del civismo”. Irujo puso el acento en la idea de que, para el renacimiento cristiano:

Más que derechos del hombre existen deberes sociales, que obligan al individuo como persona humana que es. Ante esa perspectiva, no cabe ni la neutralidad ni el abstencionismo, Las actitudes de frivolidad, como las que ocultan la pereza o cubren el egoísmo, no responden al temperamento cristiano, fundado en la caridad evangélica, que conduce a la colaboración, a la solidaridad y al sacrificio⁸⁷⁸.

La visión de la Iglesia y de la sociedad francesa por parte de Irujo no se limitó a estas cuestiones. Por ejemplo, en 1952 dio cobertura informativa a la creación del proyecto de “Hogares cristianos”, institución que buscaba dotar a las comunidades parroquiales de clima familiar y de un nuevo espíritu. El artículo “Los Hogares Cristianos”, le sirvió también para denunciar la afirmación franquista de que, en lo religioso, “Francia está podrida”⁸⁷⁹. Ese mismo año, dio cuenta, en un artículo titulado “La Parroquia Vasca de París,” de la celebración, a iniciativa de la diócesis de Bayona, de las *Misiones Vascas*, para los “vascos emigrados” en París. Dirigida por el P. Idieder, congregó a “la juventud, masculina y femenina en la Cripta de San Sulpicio”. Para Manuel Irujo, la importancia de estas jornadas residía en su significación de reconocimiento de la comunidad nacional vasca, “por encima de las fronteras políticas de España y Francia”⁸⁸⁰.

En 1953 se hizo eco, en un artículo titulado “El refugio del odio”, de la Declaración Colectiva de los Movimientos Juveniles Católicos de Francia ante los sucesos del

⁸⁷⁷AEI, Fondo Irujo (1954), J-52-1. Artículo de Irujo “Emociones cristianas”.

⁸⁷⁸ AEI, Fondo Irujo (1954), J-52-1. Artículo de Irujo “Renacimiento religioso”

⁸⁷⁹ AEI, Fondo Irujo (1952), J-52-3. Artículo de Irujo “Los hogares cristianos”.

⁸⁸⁰AEI, Fondo Irujo (1952), J-52-3. Artículo de Irujo “La parroquia vasca de París”. Véase Argitxu Camus: *La Maison Basque de Paris/Pariseko Eskual Etxea, 1952-2002*, Donostia/Baiona, Elkar, 2003.

Magreb, en pleno proceso emancipador de los pueblos de África del Norte. Irujo se preguntó si los principios que querían aplicarse a los pueblos bereberes, no podían plantearse para los pueblos peninsulares: “si el refugio del odio es negarlos al Sur del Estrecho de Gibraltar, no lo es menos el (...) conculcarlos cada día al Norte de aquel”⁸⁸¹.

Ese mismo año publicó el artículo “Charles Maurras”, en el que, en primer lugar, realizaba un esbozo biográfico del político francés, fundador del movimiento ultraderechista Acción Francesa, remarcando su condena por Pío XI, su colaboracionismo con el régimen de Vichy y las críticas vertidas por *L'Observatore Romano* a los conceptos heréticos esgrimidas por Maurras en una obra póstuma. Siempre atento a criticar al franquismo y a todo lo que rodeaba al régimen, Irujo daba después cuenta del apoyo del diario tradicionalista *El Pensamiento Navarro* a la figura de Maurras, a quien había definido como “la gran figura de Francia” y su “más famoso pensador”. Para Irujo, tales loas eran inaceptables ya que “lo que Maurras predicó es (...) lo que Hitler, Stalin y Franco han practicado”⁸⁸².

Asimismo, bajo el seudónimo de Javier de Iranzu escribió en abril de 1954 un artículo sobre el movimiento misional francés, que calificó como de “vanguardia”. Tomando como base un trabajo presentado por el jesuita P. Couturier, señalaba que muchas de las instituciones misionales modernas eran de origen francés (por ejemplo, el Instituto para la Propagación de la Fe) y que en 1900, Francia proporcionaba para las misiones dos terceras partes del total de sacerdotes y cuatro quintas partes del total de religiosos misioneros. Dicho liderazgo misional se mantuvo con los años y en 1921 el cardenal Dubois creó la Unión Misional del Clero. En los años cincuenta del siglo XX, Francia tuvo que hacer frente a la problemática social de los trabajadores de origen norteafricano y determinadas órdenes crearon organizaciones para solventar sus necesidades. Para el *abertzale* navarro:

Es fácil escribir sobre la “podrida Francia” como hablan (...) los políticos y periódicos de Madrid, proclamándose ellos los artífices del Estado católico franquista y poniendo a Francia a los pies de los caballos de la masonería y del comunismo. Pero Francia es una

⁸⁸¹AEI, Fondo Irujo (1953), J-53-1b. Artículo de Irujo “El refugio del odio”. La actitud del PNV con respecto a la independencia de las colonias francesas del norte de África fue muy compleja. Véase Santiago de Pablo: “Entre el recelo y la fascinación: el nacionalismo vasco y la independencia de Argelia”, en Eloy Martín Corrales y Josep Pich Mitjana (eds.): *La guerra de la independencia de Argelia y sus repercusiones en España*, Barcelona, Bellaterra, 2018, pp. 175-201.

⁸⁸² AEI, Fondo Irujo (1953), J-52-2. Artículo de Irujo “Charles Maurras”.

realidad cristiana auténtica, no obstante ser un Estado laico y liberal. Y Francia es, en el pasado y en la actualidad, el mejor baluarte de las misiones con que cuenta la Iglesia Católica⁸⁸³.

Buscando como siempre la comparación con la problemática vasca, Irujo añadía que las misiones le interesaban especialmente no solo porque, “con el Evangelio, llega a la selva la civilización. Y nos toca de cerca como vascos, porque los vascos damos un fuerte contingente misional”⁸⁸⁴. En esta misma línea argumental, su artículo “Luces de Oriente” (1954) exponía las virtudes de un catolicismo progresista francés, que proyectaba su vigor “con gran estimación fuera de las fronteras del catolicismo romano”. Para Irujo, esta posición de vanguardia respondía a “los alientos recibidos leyendo a Maritain o a Mauriac, a los dominicos, a los jesuitas y a los propios jefes de la Iglesia de Francia”, no siendo casualidad “el que los curas obreros nacieran en Francia”⁸⁸⁵.

El sistema educativo francés fue analizado en el artículo “La Enseñanza Libre” (1953). El título hacía alusión a las llamadas “escuelas libres”, denominación oficial de las escuelas católicas que, en el régimen republicano galo, en virtud de la llamada *Ley Barangé*, se financiaban por los presupuestos estatales. Este sistema educativo, donde “los ciudadanos y las Iglesias tienen libre facultad y protección de la ley para organizar la enseñanza religiosa”, dio pie al líder vasco a reflexionar sobre la conveniencia del modelo francés, teniendo en cuenta que en París, “la ciudad del vicio y la depravación de las que nos habla (...) la prensa española”, la práctica religiosa alcanza el 20% de la población; en Madrid, “capital del Estado católico por excelencia”, esta cifra apenas llega al 10%⁸⁸⁶.

Por último, merece la pena mencionar el texto “La Iglesia libertad del mundo” (1955), en el que Irujo recogió “distintos discursos del Padre Riquet en las Conferencias de Semana Santa celebradas en la catedral de Notre Dame. En uno de ellos, Riquet incidió en la necesidad de dotar a la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948) de una jurisdicción competente y de sanciones eficaces para asegurar su respeto: “y

⁸⁸³ AEI, Fondo Irujo (1954), J-52-2 Artículo de Irujo “El movimiento misional en Francia”.

⁸⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁸⁵ AEI, Fondo Irujo (1954), J-52-1. Artículo de Irujo “Las luces de Oriente”. Sobre este movimiento, fundado por el dominico Marie-Dominique Chenu en la segunda posguerra mundial, véase por ejemplo Émile Poulat: *Les Prêtres ouvriers. Naissance et fin*, París, Éditions du Cerf, 1999.

⁸⁸⁶ AEI, Fondo Irujo (1953), J-52-2. Artículo de Irujo “La enseñanza libre”. Desconocemos de dónde sacaba Irujo estos datos. No hemos podido localizar cifras exactas de asistencia a misa dominical o de práctica religiosa en general en las dos capitales en esa época.

nosotros conocemos más de un país donde esos derechos, inscritos en las Constituciones [sic] son (...) sacrificados a la dictadura de un hombre o a la de un partido”. Comparando de nuevo Francia y España, Irujo finalizó así el artículo: “Siendo el mismo Evangelio de Cristo, ¡cuán distintos son los términos de su predicación en París y en Toledo!”⁸⁸⁷.

Dada la fuerza del catolicismo social belga, es lógico también que Irujo le prestara atención. Por ejemplo, se hizo eco en 1952 de la celebración del XVI Congreso Nacional del Movimiento Obrero Cristiano Belga, deteniéndose en el análisis de la ponencia de Olivier Gregoire (“La unión europea y sus repercusiones sobre el mundo obrero”), que propugnaba abordar de manera urgente una cooperación internacional integral, que incorporase los ámbitos político, social y económico en clave de tradición humanista. En opinión del ponente, los derechos humanos y los fines sociales debían ser presupuestos básicos de dicha unión.

Otra ponencia objeto de atención fue la presentada por Eerdeken, secretario general de las cooperativas cristianas, sobre “La Cooperación en el Movimiento obrero cristiano”, que apostaba por una mayor implicación obrera en las iniciativas cooperativistas y la elaboración, por parte de los políticos, de una legislación *ad hoc* de fomento de las mismas. Según Irujo, “el Congreso proclamó el derecho de los trabajadores a crear empresas cooperativas de ahorro y seguridad social y de realizar una estructura orgánica de las cooperativas en los planos regional y local”. Olette, el presidente de las cooperativas belgas, aludió a que no se podía gobernar sin los obreros ni contra ellos y abogó por un nuevo orden social de igualdad de oportunidades: “Queremos erigir un orden social en el que sea tan digno ser obrero como miembro del Consejo de Administración”⁸⁸⁸.

En estas jornadas, el cardenal Van Rooy hizo hincapié en que, en el mundo, “los laicos creyentes tienen una gran misión que cumplir en todos los aspectos de la vida humana”, y aplaudió la organización de sindicatos y ligas obreras. Irujo se lamentó de que dichos principios no pudieran ser aplicados “en tu propia casa”, recordando que la Comisión

⁸⁸⁷ AEI, Fondo Irujo (1955), J-53-1A. Artículo de Irujo “La Iglesia, libertad del mundo”.

⁸⁸⁸ Estas ideas recuerdan al movimiento cooperativo de Mondragón, puesto en marcha en 1956 por el padre José María Arizmendiarieta (Véase José Ramón Fernández: *Mondragón, 1956-2014. Un viaje por los hitos de la historia del grupo cooperativo*, Bilbao, MCC, 2014).

Nacional Belga vetó la entrada de la España de Franco en la UNESCO, “por ser el régimen franquista incompatible con los derechos del hombre y la dignidad humana”⁸⁸⁹.

El artículo “Las justas libertades sindicales” (1954), daba cuenta del 50 aniversario de los sindicatos cristianos belgas y de la alocución ofrecida por el representante pontificio, monseñor Montini (futuro Pablo VI), a sus responsables, con motivo de tal efeméride. Sus palabras hicieron referencia a que la labor sindical debía tener como objetivo “el de servir al interés de los asalariados en el marco del personalismo de la economía” y que era preciso respetar “las justas libertades sindicales”. Para Irujo, tales afirmaciones podían haber sido dirigidas de igual manera a todos los sindicatos democristianos de Europa Occidental, pero carecían de sentido en España, país en el que los sindicatos libres estaban prohibidos, y en el que el único Sindicato Oficial (de impronta falangista) “no tiene por finalidad servir los intereses de los asalariados”. El dirigente navarro afirmaba que “lo que, con virtud social, predica el Papa a los obreros cristianos belgas, es delito en la España franquista” y se preguntaba cuál iba a ser la reacción del proletariado español cristiano respecto del mensaje vaticano⁸⁹⁰.

Por citar solo un ejemplo más, en 1955 Irujo informó sobre la Semana Social belga que, dividida en dos secciones (flamenca y valona), versó sobre el tema de la responsabilidad de los obreros como ciudadanos. Además, trató otros tantos temas específicos, que sin duda el *jeltzale* exiliado soñaba con aplicar al caso vasco y español, como “Parlamentarismo y Democracia Cristiana” y “Participación obrera en el Gobierno”⁸⁹¹.

En relación con Holanda, Irujo se hizo eco, en su artículo de 1967 “Holanda: Simposium de obispos” acontecimiento en el que participaron “todas las conferencias episcopales de Europa occidental y casi todas de la oriental” y en el que faltó la representación española. La cita versó sobre la libertad religiosa y por ello, “el Episcopado español no puede presentarse en un simposium de obispos europeos porque España “es diferente”. España, la España franquista no es Europa”⁸⁹².

Al hablar de Italia, otro de los núcleos originarios de la democracia cristiana, Irujo se centró en temas parecidos a los de Bélgica. Por ejemplo, en su artículo “Por la paz” (1955) dio cuenta de la celebración en Florencia del Congreso por la Paz y la Civilización Cristiana, auspiciado por el alcalde democristiano de la ciudad Giorgio La

⁸⁸⁹ AEI, Fondo Irujo (1952), J-52-3. Véase Garralda, “La recepción”, pp. 895-896.

⁸⁹⁰ AEI, Fondo Irujo (1954), J-52-2. Artículo “Las justas libertades sindicales”.

⁸⁹¹ AEI, Fondo Irujo (1955), J-53-1B.

⁸⁹² Irujo, *Desde el Partido*, Tomo III, p. 267. Artículo de Irujo “Holanda: Simposium de obispos”.

Pira. Irujo se hacía eco de la discusión pública mantenida por La Pira con el fundador de la democracia cristiana italiana, el sacerdote Dom Sturzo, opuesto, desde una visión doctrinal, a las soluciones de Estado-Providencia (también conocido como Estado del Bienestar). Irujo concluía que “la situación del mundo es tal como si las Tablas de la Alianza entre Dios y los hombres hubieran sido rotas (...) la humanidad ha quebrado el curso de su historia. Es preciso rehacerla, con el sello cristiano de la paz”⁸⁹³.

Otros textos sobre Italia eran más de carácter intraeclesial, como el publicado en 1967, sobre “La inflación religiosa”. Irujo se hizo aquí eco del relevo del cardenal Siri como presidente de la Conferencia Episcopal italiana. Dicha decisión papal había llenado de regocijo “a todos los demócratas cristianos del mundo”, dado el carácter integrista y la condición de amigo de Franco del cardenal Siri⁸⁹⁴.

También los comentarios de Irujo sobre Austria miraban de soslayo a España. Criticando la doble vara de medir de la prensa franquista con las informaciones llegadas de este país (mucha consideración con los hitlerianos y silencio con los grandes acontecimientos católicos de aquella nación), Irujo, en su artículo “Libertad y dignidad del hombre”, ensalzó las palabras del arzobispo coadjutor de Viena, monseñor Faulhaber, a favor del humanismo social y en contra del totalitarismo, “que necesita despojar al hombre de sus valores para poder dominarlo”⁸⁹⁵. El prelado era partidario de la separación Iglesia-Estado, pues “la Iglesia no quiere recibir mercedes del Estado”⁸⁹⁶.

Al hablar del Reino Unido, Irujo tenía en cuenta que (a diferencia de los señalados hasta ahora) era un país de religión oficial anglicana, donde los católicos eran una minoría. En 1959, en su artículo “Moral y religión”, informaba acerca del debate suscitado con motivo de las palabras pronunciadas por Margaret Knight desde los micrófonos de la BBC, expresando la conveniencia de educar a los niños en la moral, sin invocar para ello preceptos religiosos sino motivos meramente humanos. El diario londinense *The Observer* (liberal), organizó un extenso debate con la opinión pública acerca del tema. En la encuesta participaron Ernest Jones (biógrafo de Freud), el filósofo Bertrand Russell y el historiador anglicano Arnold Toynbee, especialista en el estudio de la influencia de

⁸⁹³ AEI, Fondo Irujo (1955), J-53-1. Artículo de Irujo “Por la paz”.

⁸⁹⁴ Irujo, *Desde el Partido*, Tomo 3, p. 222.

⁸⁹⁵ AEI, Fondo Irujo (1952), J-52-2. Artículo de Irujo “Libertad y dignidad del hombre”.

⁸⁹⁶ *Ibidem*.

la religión en la civilización humana. Según Irujo, “en Inglaterra, la libertad religiosa es la mejor defensa de la Iglesia Católica”⁸⁹⁷.

No obstante, el navarro caía en cierta contradicción, pues en 1953 realizó un repaso de la génesis y de la situación de la Iglesia anglicana, recogiendo las reivindicaciones de sus ministros en aras a ser estipendiados por el Estado. La defensa de una Iglesia nacional como la anglicana no encajaba con sus críticas al nacional-catolicismo español, aunque no hay que olvidar que, durante la Guerra Civil, los anglicanos, junto con los metodistas británicos, mantuvieron en general una posición pro-republicana, frente a la división de los católicos. Ello pudo atenuar la crítica de Irujo a esta identificación Iglesia-Estado⁸⁹⁸.

Un artículo especialmente interesante fue “La primera obligación de un obispo” (1966). En él, haciendo un paralelismo con la situación vasca, informaba de la respuesta dada por el padre Langton D. Fox, obispo auxiliar de Menevia (Gales) a una pregunta de un feligrés sobre cuál debía ser la primera obligación de un obispo: “Mi primer deber es aprender el idioma galés, que no hablo”. Para Irujo, aquellas palabras “a nosotros nos suenan en los oídos como palabras angélicas [sic], divinas, extraordinarias. Tan acostumbrados estamos a que nos manden preladados que ni conocen nuestra lengua, ni se preocupan por ello lo más mínimo”⁸⁹⁹.

El caso de Irlanda era casi el contrario que el de Gran Bretaña, pues no solo se trataba de un país de mayoría católica sino que el catolicismo formaba parte esencial de su identidad. Este había sido uno de los motivos por los que el nacionalismo vasco, en especial sus sectores más radicales, había tomado como modelo la lucha del pueblo irlandés por su independencia⁹⁰⁰. No obstante, Irujo dedicó varios artículos durante su exilio a Irlanda. Algunos de contenido estrictamente político como “El ejemplo irlandés” (1967), que versaba sobre la entrada de este país en el Mercado Común Europeo y la problemática de Irlanda del Norte y otros de temática más religiosa como “Los vascos exiliados de primera” (1952), donde se hacía eco del catolicismo y del anticomunismo del pueblo irlandés, introduciendo una vez más la alusión al franquismo:

⁸⁹⁷ AEI, Fondo Irujo (1959), J-53-1B. Artículo de Irujo “Moral y religión”.

⁸⁹⁸ AEI, Fondo Irujo (1953), J-.52-2. Artículo de Irujo “Los ingleses mantienen su Iglesia”

⁸⁹⁹ AEI, Fondo Irujo (1966), J-53-4B. Artículo de Irujo “La primera obligación de un obispo”.

⁹⁰⁰ Véase Xosé M. Núñez Seixas: “Ecos de Pascua, mitos rebeldes: El nacionalismo vasco e Irlanda (1890-1939)”, *Historia Contemporánea*, nº 55, 2017, pp. 447-482.

Irlanda es el país más anticomunista del mundo. En los mítines públicos, después de pedir el infierno para los comunistas (...), los concurrentes rezan el rosario e irrumpen por las calles en manifestación tumultuosa, obligando a la policía a dar protección a los visitantes que aquellos han juzgado molestos, y que siempre resultan comunistas, como en los procesos organizados por Franco contra la resistencia⁹⁰¹.

De especial interés es el documento “Euzkadi-Irlanda” (1959), donde, analizando los paralelismos entre ambas naciones, destacaba la alta cosecha vocacional misional (mundo anglosajón y latinoamericano, respectivamente) de las dos Iglesias. Como en el caso británico, en el hecho de que Irujo no entrada en la cuestión política irlandesa, sino que se quedara en lo meramente religioso, pudo influir la actitud de Irlanda en la Guerra Civil, mayoritariamente favorable a Franco⁹⁰².

También Grecia era un país con una Iglesia nacional, la ortodoxa griega, pero Irujo miraba su situación política-religiosa con la mirada puesta en España. En un artículo de 1966, Irujo analizó la pugna religiosa conocida como “Guerra de las sotanas”, que enfrentaba al Estado griego, defensor de la tesis de la unidad del Estado y la Iglesia, con la Iglesia ortodoxa, partidaria de una mayor libertad religiosa. Dicho enfrentamiento había provocado un alineamiento de la izquierda política liderada por Papandreu, “los hombres que no van a la iglesia”, con la Jerarquía eclesiástica ortodoxa, encabezada por el arzobispo de Atenas: “Algo así [decía Irujo] como si el Arzobispo de Madrid se fuera a la Casa del Pueblo para salir a la cabeza de una manifestación socialista contra el Gobierno, pidiendo libertad religiosa y civil”⁹⁰³. En el fondo del debate, el mantenimiento o la derogación de la doctrina constantiniana “de la unión de la Iglesia y el Estado, por el Altar y el Trono, la Cruz y la Espada” y la “rebelión” de la jerarquía eclesial ortodoxa que, “siguiendo los vientos de fronda sembrados contra esas regalías por el Concilio Vaticano” (pese a no ser una Iglesia católica romana), había procedido al libre nombramiento de quince obispos, sin intervención del gobierno heleno⁹⁰⁴.

En el marco de la Guerra Fría, el PNV se alineó decididamente con Estados Unidos y el bloque occidental⁹⁰⁵. De ahí que las referencias de Irujo en sus escritos sobre los países del bloque del Este, en relación con la cuestión religiosa, estuvieran teñidas de

⁹⁰¹ AEI, Fondo Irujo (1952), J-52-3. Artículo de Irujo “Los vascos exiliados de primera”. Otros artículos de Irujo sobre Irlanda: “Irlanda y Euzkadi” (1965), “Inglaterra en el banquillo” (1969) o “Irlanda” (1971).

⁹⁰² AEI, Fondo Irujo (1959), J-57-2. Documento de Irujo “Euzkadi-Irlanda”. Véase Pere Soler: *Irlanda y la Guerra Civil española: nuevas perspectivas de estudio*, Bilbao, UPV/EHU, 2019.

⁹⁰³ AEI, Fondo Irujo (1966), J-53-4B. Artículo de Irujo “La Guerra de las Sotanas”.

⁹⁰⁴ AEI, Fondo Irujo (1966), J-53-4B. Artículo de Irujo “Usurpación de poder” (11-1-1966).

⁹⁰⁵ Véase Irujo, *Expelled*; Mees, *La política*, pp. 399-601; Mota Zurdo, *Un sueño*.

anticomunismo. Pero también, como no podía ser menos, buscaba resaltar las contradicciones del franquismo. Así, en el artículo de 1952 “La paja en el ojo ajeno”, informaba de la difusión en la prensa española de la ejecución de veinte sacerdotes a manos comunistas aquel año. Para Irujo, la mayor gravedad de tales execrables hechos, residía en que:

El exterminio obedece a un método ordenado desde arriba, de tal manera que los asesinos son meros ejecutores (...). Hay que exterminar a todo el que no sea capaz de adaptación al nuevo régimen, sea cura, mandarín, comerciante o picapedrero⁹⁰⁶.

Pero, a la vez, el político estellés denunciaba a la prensa franquista, que solo se preocupaba de los crímenes soviéticos y guardaba silencio frente a los hitlerianos, recordando cómo no hacía mucho los medios de comunicación adictos al régimen español habían calificado de “amigo” a Hitler. Para Irujo, la prensa española era encubridora de conductas aberrantes: “Y si, además, se llaman cristianos y católicos, y bautizan a sus empresas políticas de cruzada religiosa, en tal caso son unos indignos fariseos, hipócritas, para los cuales, la execración humana es poca, pues que arrastran la maldición divina”. Era una prensa donde “el contrasentido está a la orden del día”. Recordaba que, mientras los medios informativos franquistas mostraban su solidaridad con la Iglesia y los cristianos polacos exiliados por mor del régimen comunista, omitía hablar de los represaliados cristianos en España⁹⁰⁷.

En el artículo de 1953, “Al borde de la Inquisición”, denunció que el sectarismo comunista, “con sus modos totalitarios, violencia ingénita, materialismo y xenofobia”, había destruido la obra misional jesuítica en los países del Este⁹⁰⁸. En “Maquiavelismos o Hipocresías”, de diciembre de 1955, condenó la inmoralidad comunista (“es moral para un comunista todo lo que conviene al comunismo”) y denunció tanto la persecución de la cristiandad como los intentos del poder político de poner a la Iglesia ortodoxa al servicio de los soviets. En el mismo texto, puso el acento en la sistemática liquidación de las comunidades cristianas en la China comunista, como la católica de Shanghái, algunos de cuyos templos habían sido entregados “a la comunidad cismática de los “católicos patriotas”, creada por el gobierno chino”⁹⁰⁹.

⁹⁰⁶ AEI, Fondo Irujo (1952), J-52-3. Artículo de Irujo “La paja en el ojo ajeno”.

⁹⁰⁷ *Ibidem*.

⁹⁰⁸ AEI, Fondo Irujo (1953), J-52-2. Artículo de Irujo “Al borde de la Inquisición”.

⁹⁰⁹ Irujo, *Escritos*, pp. 259-260. Artículo “Maquiavelismos o hipocresías”.

La denuncia de los crímenes del comunismo también se extendió a Rumanía, por el exterminio de la Iglesia ortodoxa, y a Polonia, donde en 1953 el cardenal primado Wyszyński fue internado por las autoridades⁹¹⁰. Sobre el encierro del primado de Varsovia, en 1953 ilustró las diferencias existentes en la Iglesia católica de Polonia entre un sector proclive a la colaboración con el régimen comunista, encabezado por monseñor Huet, y otro contrario a estas tesis, liderado por Wyszyński. Sobre la detención del primado de Polonia, reprodujo las manifestaciones de protesta del arzobispo de Westminster, cardenal Griffin. Además, teniendo en cuenta que la denuncia también provenía del Vaticano, volvía a comparar la situación de ausencia de libertad religiosa en Polonia con la de la España franquista, en este caso para los no católicos. Establecía así paralelismos con el obispo Múgica y el clero nacionalista vasco, perseguidos en la Guerra Civil:

Las condiciones ruidadas por las disposiciones en vigor en Polonia, se parecen (...) a las que están vigentes en la España franquista, que el reciente Concordato ha ratificado. En Polonia no hay libertad religiosa; en España, tampoco. En Polonia el Gobierno dificulta a la jerarquía católica sus movimientos; en España el Gobierno impide toda actividad, que no sea meramente privada, a quienes no sean católicos. En Polonia se exige fidelidad al gobierno comunista; en España la misma exigencia obliga en favor del Gobierno franquista. En Polonia se pretende que sean baja en sus cargos eclesiásticos aquellos sacerdotes que no inspiran confianza al Gobierno comunista; en España el Gobierno franquista, por su propia autoridad, expulsó del país al obispo vasco Sr. Mujika, procesó, condenó, expatrió y fusiló a cientos de sacerdotes vascos.

En el artículo de 1966 “La Iglesia y el Estado en Polonia” sacó a la palestra la denuncia del cardenal Wyszyński al Gobierno comunista, por haber negado el pasaporte a varios obispos para impedirles asistir al Concilio Vaticano II. Para Irujo, el régimen comunista polaco era perfectamente homologable, en cuanto a su totalitarismo, al franquista, pero la diferencia estribaba en que, mientras en Polonia “los obispos oponen públicamente su actitud a la del gobierno”, en España no se da el caso⁹¹¹.

Sobre Yugoslavia, Irujo comentó en 1953 (“Tito y Franco”) las críticas vertidas por los medios franquistas contra el mariscal Tito, en el contexto de la puesta en libertad del arzobispo de Zagreb, monseñor Stepinac. Se preguntaba de qué manera se podía ver

⁹¹⁰ Irujo, *Escritos en*, p. 217. Artículo “El genocidio de Besarabia”, *Alderdi*, nº 254-255. AHNV, K26, C2. Irujo guardó en su archivo personal el documento de Alberto Onaindia de mayo de 1941 titulado “Persecución de la Iglesia Católica en la Polonia ocupada por los alemanes”.

⁹¹¹ AEI, Fondo Irujo (1966), J-53-4B. Artículo de Irujo “La Iglesia y el Estado en Polonia”.

fácilmente la paja en el ojo ajeno y no la viga en el propio, e ilustraba la figura del prelado, al que se acusaba de haber colaborado en la Segunda Guerra Mundial con los Ustachi croatas, “distinguidos asesinos”, al servicio de Hitler. Para el dirigente *jeltzale*, no había demasiada diferencia entre los Ustachi y “las bandas de la Falanje [sic] Española que recorrieron los pueblos de la Ribera navarra dejando las campos sembradas de cadáveres”. En opinión de Irujo, la labor de Stepinac en aquella coyuntura bélica pareció circunscribirse a la estricta misión episcopal “y si esto es así, nos parece mal que fuera puesto en prisión”⁹¹².

No obstante, quiso enjuiciar con justo criterio la actitud de Tito para con Stepinac, al que pedía tiempo para analizar su petición de vuelta al ejercicio de su actividad arzobispal. Irujo contrapuso la posición del líder yugoslavo con la de De Gaulle, que había separado de su diócesis a tres obispos franceses por colaboracionismo (el Vaticano aceptó la remoción) y con la más cercana de Franco. Este había permitido que el arzobispo de Tarragona (Vidal i Barraquer) muriera en el destierro y que el obispo de Vitoria (Mateo Múgica) hubiera estado exiliado y obligado a renunciar a su silla episcopal: “por mala que sea la dictadura de Tito con Stepinac, mucho peor es la dictadura de Franco con el arzobispo catalán y el obispo vasco”⁹¹³.

Debido a su liderazgo en el bloque del Este, el exministro escribió en varias ocasiones de la URSS (Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas). En su artículo de 1954 “Las luces de Oriente”, se preocupó por las Iglesias ortodoxas (“todos los hermanos separados nos interesan porque son cristianos”) y analizó la situación del credo ortodoxo en la URSS, habida cuenta de la enorme cantidad de fieles que arrastraba y de su especial situación en el seno de un régimen político comunista. Reconociendo la necesidad de que el catolicismo no tuviera más disidencias, pero entendiendo al tiempo la proximidad cristiana con quienes “adoran al mismo Dios y rezan sobre los mismos evangelios”, Irujo se congratuló de la recepción ofrecida por el Papa a una delegación de las Iglesias protestantes, al tiempo que se planteaban acciones de acercamiento a las ortodoxas, bajo el control comunista. Irujo indicaba que el cristianismo se enfrentaba con el materialismo, incompatible con la esencia del “mensaje divino”, preguntándose si la misión de la Iglesia ortodoxa oriental había de ser el vencer a dicho materialismo:

⁹¹² La figura de Stepinac sigue siendo objeto de controversia.

⁹¹³ AEL, Fondo Irujo (1953), J-52-2. Artículo de Irujo “Tito y Franco”. Múgica había regresado del exilio en 1947, pero no volvió a ocupar la sede episcopal (Francisco Rodríguez de Coro: “La repatriación de don Mateo Múgica en la España de posguerra”, *Scriptorium Victoriense*, nº 27/1, 1980, pp. 48-92).

Los textos de las revistas ortodoxas rusas que se publican en París, se leen por un católico con una sensación de consuelo inesperado, por la claridad de visión que muestran al enjuiciar los errores del pasado, por la enmienda sincera de éstos (...), por la profunda emoción evangélica que rezuman.

Para el *jeltzale*, en aquellos textos había un cristianismo sincero, “basado en la caridad y purificado de tantas lacras como adquirió en su contacto multiseccular con el zarismo”. En su opinión, “aquellas ‘luces de Oriente’ (...) merecen la atención de quienes viven animados por el afán ecuménico de un espíritu cristiano, que no puede satisfacerse mientras no llegue a todos los confines (...) el Mensaje de quien nació en Belén para traer (...) redención a todos los hombres”⁹¹⁴.

El líder navarro criticó que, habiendo aprendido la lección de Occidente, el régimen soviético se hubiera prestado a utilizar la inflación religiosa con fines turísticos:

La revolución de 1917 acabó con casi todo el culto religioso en aquel país. La enseñanza de la religión fue sustituida por la enseñanza del ateísmo. Los templos fueron (...) dedicados a fines profanos (...). Mas Rusia se prepara a recibir a los turistas por millones. Y para ofrecerles motivos de atracción monumental, artística e histórica, ha comenzado a reparar sus templos. Iconos y cuadros vuelven (...) a los lugares donde los colocó la fe y la práctica del culto. Se ha puesto en práctica una genuina política de restauración de los templos rusos, que dejan de ser almacenes y factorías, para volver a su primitiva condición. Dos centros de restauración han sido creados por el Gobierno, Rostov y Yaroslavski (...); pese a las reconstrucciones (...) en Rusia continúa siendo la religión el opio del pueblo y si utilizan los monumentos religiosos es como (...) base de turismo⁹¹⁵.

También se preguntó acerca de la situación de la Iglesia en aquel vasto país en el artículo de 1966 “Las grietas en el icono”, llegando a la conclusión de que “los sucesores de Kroutchev [sic]”, desdiciéndose de las seguridades otorgadas años atrás, habían proseguido con la persecución “de manera más ladina (...) más inhumana”, que conllevó una campaña de cierre de iglesias entre 1961 y 1964 (10.000 centros de culto). Esta situación, denunciada por sacerdotes como Echlimann y Yakounine, tuvo su correlato en 1962, con el envío a todos los sacerdotes de Moscú de un “ruego” (“y todo el mundo sabe lo que en Rusia significa un ‘ruego’”) para que no realizaran actividades religiosas en los domicilios privados ni en los cementerios. Irujo concluía que en la

⁹¹⁴ AEI, Fondo Irujo (1954), J-52-1. Artículo de Irujo “Las luces de Oriente”.

⁹¹⁵ AHNV, K 143, C2. Artículo de Irujo “La religión al servicio del turismo” (6-9-1965).

URSS no existía libertad religiosa: “¿Para qué sirve constituir una asociación piadosa, si el gobernador sustituye al sacerdote oficiante por el primer blasfemo del sovieta?”⁹¹⁶.

Un caso especial, dentro de las referencias de Irujo a países del bloque del Este, fue el de Eslovenia. Aquí Irujo no habló de la actualidad bajo la Yugoslavia de Tito, sino de cómo había cambiado la actitud del episcopado esloveno ante la Guerra Civil. Según Irujo, al principio apoyó la sublevación, pero después tuvo un posicionamiento contrario al franquismo y favorable a las tesis del nacionalismo vasco, tras haber leído un texto de Maritain y realizado una visita a París:

Los puntos de vista cambiaron y todas las tribunas católicas definieron su actitud contra Franco, junto a los demócratas en general y a los católicos vascos en particular (...). En Eslovenia había triunfado el cerebro y el corazón del catolicismo francés, conduciendo a la opinión pública hacia la democracia cristiana vasca y, a través de la misma, hacia la causa de la democracia española⁹¹⁷.

Irujo reflexionó también sobre la relación entre religión y política en América del norte y del sur. En general, fue crítico con Estados Unidos, sobre todo a partir de 1953 cuando, tras los pactos de Madrid, el gigante norteamericano se convirtió en un aliado de la España de Franco, en el marco de la *Realpolitik* de la Guerra Fría. Por ejemplo, en su artículo “La lección de San Ambrosio” (1953) habló sobre la supremacía del espíritu sobre la fuerza y de “la moral sobre las bayonetas”. Esta reflexión le llevó a denunciar la doctrina del realismo, “que conduce a dejar de lado las preocupaciones de orden moral para obrar con arreglo a las conveniencias del momento (...) a ir al fin sin reparar en los medios”. Aplicando este principio a la situación de ese año, denunció la política norteamericana, “cínica y sin pudor”, de diálogo con Franco, “el tirano de El Pardo”⁹¹⁸.

Irujo fue muy crítico con el puritanismo o radicalismo cristiano de ciertos sectores de la sociedad norteamericana. En un texto titulado “Al borde de la Inquisición” detalló las tensiones entre los sectores católicos intransigentes (a los que identificaba como partidarios del Santo Oficio) y tolerantes (“devotos de la caridad y discípulos del Apóstol de los Gentiles”). En 1953, este conflicto se saldó con la condena papal de varios integrantes del primer grupo, tal y como había sucedido con las ideas de Acción

⁹¹⁶ AEI, Fondo Irujo (1966), J-53-4B. Artículo de Irujo “Las grietas en el icono”.

⁹¹⁷ AEI, Fondo Irujo (1954), J-52-1. Artículo de Irujo “Las luces de Oriente”.

⁹¹⁸ AEI, Fondo Irujo (1953), J-53-1b: Artículo de Irujo “La lección de San Ambrosio”. En su crítica a la política norteamericana, Irujo se alejaba de los sectores del PNV más pro-USA, como el sector representado por Antón Irala, e incluso de la actitud más comprensiva del lehendakari Aguirre. Véase Mota Zurdo, *Un sueño*.

Francesa en el periodo de entreguerras. El político navarro, recordando la Inquisición y el concepto de “Cruzada” aplicado a la Guerra Civil española, se preguntaba cuando se produciría la misma situación en España: “Algún día (...) habrá de ser sancionada esa desviación en España, como lo ha sido en Norteamérica, arrastrando la excomunión del puritano intransigente”⁹¹⁹.

En otros artículos el *jeltzale* navarro siguió criticando al sector conservador del cristianismo norteamericano (la llamada “Derecha cristiana”), vinculado principalmente al protestantismo evangélico. Así, en “Rezan por la conversión del Papa” (1954) Irujo sacó a la luz cómo, en un ambiente reaccionario, el macartismo calificaba al pontificado católico de aliado del comunismo ateo. Se refería a los debates registrados en la Comisión de la Cámara de Representantes norteamericana sobre las influencias de carácter subversivo apreciadas en fundaciones filantrópicas estadounidenses. En ellos, el representante republicano y ponente de la Comisión, el macartista MacNiece, consideró próximos al ideario comunista y marxista algunos textos leídos por el congresista demócrata Hays, relativos al salario justo que, en realidad, formaban parte de las encíclicas de índole social de León XIII y Pío XI. Para Irujo, esta situación resultaba increíble, tal y como recordaba:

Hace cuatrocientos años, cuando en el territorio de Estados Unidos los hombres andaban con plumas (...), Santa Teresa de Ávila (...) supo decir aquellas bellas palabras: “El cielo está en el alma del hombre que ama y el infierno en el alma del hombre que odia”⁹²⁰.

Por último, tratando de buscar ejemplos positivos en el catolicismo internacional, para contraponerlo al español, Irujo se hizo eco en marzo de 1954 de la declaración realizada por la jerarquía católica de los Estados Unidos, “Dignidad del hombre en sociedad”. En ella se reivindicaba el concepto de persona frente al de individuo, y se recogía la doctrina *maritana*, referencia de la democracia cristiana⁹²¹. En opinión de los prelados norteamericanos, la concepción cristiana del hombre es “a la vez, personal y

⁹¹⁹ AEI, Fondo Irujo (1953), J-52-2. Artículo de Irujo “Al borde la Inquisición”. No hemos podido localizar a qué grupo exacto de católicos intransigentes norteamericanos se refería Irujo. Sobre el catolicismo norteamericano en ese contexto, véase R. Scott Appleby y Kathleen Sprows Cummings (eds.): *Catholics in the American Century: Recasting Narratives of U.S. History*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 2012.

⁹²⁰ AEI, Fondo Irujo (1954), J-52-1. Artículo de Irujo “Rezan por la conversión del Papa”. Véase Daniel K. Williams: *God's Own Party: The Making of the Christian Right*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

⁹²¹ Irujo, *Escritos en*, p. 147. Artículo “La jerarquía católica de Estados Unidos y los Derechos del Hombre”.

social”. Irujo se preguntaba cómo la jerarquía católica española aplaudía formalmente tales principios para, seguidamente, apoyar a Franco⁹²².

El exiliado navarro también se refirió en alguna ocasión a la situación religiosa en Canadá. En un artículo de 1954, titulado “Renacimiento religioso”, informó de que, en aquel país, el renacimiento cristiano registraba un importante ascenso del catolicismo:

El primer ministro canadiense, jefe del Partido Liberal, es católico. De los 355 miembros que integran el Parlamento Federal de Canadá, 133 son católicos. El gabinete liberal, que está en el poder, cuenta con 21 miembros, de los cuales siete son católicos⁹²³.

Dentro del continente americano, la atención de Irujo se dirigió mayormente hacia Latinoamérica, no solo por motivos lingüísticos sino porque esta acogía la mayoría de los exiliados vascos. Argentina fue el país al que prestó más atención. Por ejemplo, en el artículo “Memorándum” (1949), manifestó su preocupación por la grave situación del catolicismo en este país, en plena etapa peronista. Irujo opinaba que de la evolución del catolicismo argentino dependía el futuro del credo católico en el resto del continente. No tuvo reparos en señalar la responsabilidad vaticana en “la índole del mal, su duración y su hondura”. Una de las razones de tal situación era la existencia, en el seno del catolicismo argentino, de dos corrientes contrapuestas: la primera, humanista y de sentido evangélico, comprometida con la cultura y el desarrollo económico, integrada por “la minoría esclarecida del clero, por los sacerdotes de la Pampa rural, principalmente italianos, y por la clase media de las ciudades”; la segunda, reaccionaria, regalista, colonial, antidemocrática y antiprogresista, liderada por quienes no habían aceptado el hecho de la independencia de España. El texto incidía en la responsabilidad del episcopado argentino, mudo ante la división del país en facciones irreconciliables y ante el avance de un catolicismo político que “cree (...) que Perón es un redentor y que los católicos que se le oponen son heréticos”⁹²⁴.

⁹²² *Ibidem* p. 148.

⁹²³ AEI, Fondo Irujo (1954), J-52-1. Artículo de Irujo “Renacimiento religioso”.

⁹²⁴ AEI, Fondo Irujo (1952), J-52-4. Artículo de Irujo “Memorándum”. Todo indica que Irujo simplificaba una situación muy compleja, en la que posiblemente influyó el apoyo de Perón a Franco. La relación entre la Iglesia y el peronismo (ya de por sí un fenómeno multifacético) fue muy complicada y cambió con el paso del tiempo. Esta visión caleidoscópica se refleja incluso a nivel historiográfico. Véase Lila M. Caimari: *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)*, Buenos Aires, Ariel, 1995; Loris Zanatta: *Perón y el mito de la nación católica*, Buenos Aires, Sudamericana, 1999.

En 1955, su artículo “Acción católica y acción temporal” analizó la dura realidad de los obreros argentinos, según exponían los prelados argentinos contrarios al peronismo:

No pueden constituir sindicatos propios, pues eso sería romper la monolítica y totalitaria estructura sindical del gobierno; ni pueden trabajar en los sindicatos gubernamentales, pues eso se llama infiltración clerical (...) si no se mueve, son acusados, y si se mueven, también.

Irujo criticaba que *Ecclesia*, órgano de la Acción Católica española, se hiciera eco de esta cuestión, pero silenciara las declaraciones del Comité Teológico de Lyon condenando la dictadura, el totalitarismo y “los pseudo-mesianismos cristianos que cubren su mercancía humana con el pabellón de la Cruz”. Para Irujo, era inadmisibles que *Ecclesia* no viera el paralelismo entre la situación descrita y la de la España franquista⁹²⁵.

En “El Estado contra la Iglesia” (1965), recordaba como la jerarquía católica argentina había cambiado su inicial satisfacción con el gobierno de Perón (“por las ventajas que recibía”) en duro enfrentamiento con el Gobierno, cuando se opuso a algo que no podía silenciar: “La iglesia se convirtió, de beneficiaria del régimen, en perseguida del mismo”⁹²⁶. Siempre atento a las comparaciones con España, no sabemos si Irujo era ya consciente en estos momentos de que también aquí la situación estaba cambiando y de que también aquí, y no solo en el caso vasco, la Iglesia estaba pasando, en palabras de Feliciano Montero, de la colaboración a la disidencia⁹²⁷.

El segundo país latinoamericano más mencionado por Irujo fue Venezuela, donde vivía parte de su familia. En su artículo de septiembre de 1957 (“Renovación cristiana y problema social”), el líder navarro se hizo eco de la carta pastoral del arzobispo de Caracas, con motivo de la celebración de la Fiesta del Trabajo. El prelado caraqueño denunciaba que en su país no existía justicia económica distributiva, “ya que una inmensa masa de nuestro pueblo está viviendo en condiciones que no se pueden calificar de humanas”. Como siempre, Irujo realizaba un paralelismo con España, donde los sueldos eran más bajos que en Venezuela, “el desempleo es mayor (...) la falta de

⁹²⁵ AEI, Fondo Irujo (19559, J-53-1A. Artículo de Irujo “Acción católica y acción temporal”.

⁹²⁶ Irujo, *Desde el Partido*, tomo 3, p. 242.

⁹²⁷ Feliciano Montero: *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia (1956-1975)*, Madrid, Encuentro, 2009.

prestaciones familiares es aún más acusada, pues en España no funciona el Banco Obrero de Caracas ni institución similar”⁹²⁸. Irujo afirmaba:

Nuestra condición cristiana y católica nos impele a hacer constar, con todo el respeto debido a las autoridades (...), la realidad político-social vivida en nuestra tierra, en relación con los preceptos generales de la doctrina social sancionada por el Sumo Pontífice y con sus aplicaciones en un país que tantas relaciones tiene con el nuestro (...). Sabemos a qué nos obliga nuestra condición de miembros sumisos de la Iglesia. Pero no (...) debemos prescindir de nuestra propia responsabilidad, al enfrentarnos con problemas entregados por Dios a la libre determinación de los hombres⁹²⁹.

Ya en 1976, Irujo mantuvo una relación epistolar con el sacerdote vasco residente en Caracas José María Ugarte, que había renunciado a todos sus cargos administrativos en la arquidiócesis de Caracas y también a la oferta del arzobispado de ser párroco de la iglesia de El Buen Pastor en aquella capital, para dedicarse a una labor pastoral en un barrio de clases populares. En un rasgo de realismo, huyendo de toda utopía (muy presente en la Iglesia latinoamericana de aquella época), Irujo trató de disuadirle de su decisión, refiriéndose a la parábola evangélica de los talentos (según la cual Dios confió los dones a los hombres para que los desarrollaran). Por ello, le preguntó a Ugarte si no consideraba que cumpliría mejor su cometido en defensa de la caridad y de la justicia social desde su puesto en el arzobispado:

Nada supera a la caridad para un cristiano y (...) para un sacerdote. Pero hay muchas maneras de aplicarla. Y la preparación que usted tiene y su experiencia no son fáciles de sustituir. Sustituirán a usted por media docena de funcionarios (...). Pero el espíritu que vive con usted se irá con usted y quedarán ocupando sus funciones unos funcionarios. Créamelo: me apena que la Iglesia pierda el valor personal que usted representa y vive⁹³⁰.

En cuanto a África, Irujo escribió sobre la cuestión religiosa en Sudáfrica, Uganda y Marruecos. En Sudáfrica, un país donde el *Apartheid* seguía vigente y donde la población blanca (una quinta parte del total) aglutinaba la casi totalidad de la propiedad de la tierra, la jerarquía católica presentó en 1952 una carta pastoral acerca de los derechos fundamentales de toda persona, incluyendo el “derecho a percibir un mínimo vital”. Dichos derechos eran inalienables y el Estado, si bien podía controlar su

⁹²⁸ *Alderdi*, nº 126. Artículo “Renovación cristiana y problema social”, cit. en Irujo, *Desde el*, p. 311.

⁹²⁹ *Ibidem*, p. 313.

⁹³⁰ *Ibidem*.

ejercicio, no podía abolirlos ya que “la persona humana es superior al Estado, que si existe es en interés de las personas”⁹³¹.

Irujo, “como demócrata y como católico”, se congratulaba de encontrar “a la Iglesia de Roma defendiendo en Sudáfrica la causa del débil, que es la de la justicia y la de la caridad”. Y lo hace porque “los negros de África del Sur, los hotentotes y zulúes”, encuentran en los obispos sus defensores, frente al tiránico régimen sudafricano. En este punto, el líder navarro volvía a comparar a los vascos con los ciudadanos de otros países. Consideraba más afortunados a los ciudadanos de aquel país que a los vascos, que debían soportar a una jerarquía eclesiástica que “sirve al señor que les paga, que es el tirano de El Pardo”. Para Irujo, el régimen franquista conculcaba la mayoría de los derechos considerados inviolables por los jefes católicos sudafricanos. Asimismo, el artículo “Racismo sudafricano y acción cristiana” informaba que las iglesias cristianas encabezaban la lucha en contra del monopolio del poder de la minoría blanca⁹³².

En “El amor a la verdad y el espíritu de tolerancia” (1954), daba cuenta de que, recogiendo el mensaje papal de vuelta “al cristianismo de los orígenes”, se habían reunido en Kisubi (Uganda) los dirigentes del apostolado de los laicos en África. Entre las conclusiones de la cita, destacaba el llamamiento al compromiso de los laicos católicos para participar en los movimientos patrióticos, cuyo fin fuera el incremento de las libertades políticas⁹³³.

El artículo de 1959 “Marruecos y los católicos”, diferenciaba la labor evangelizadora de España y Francia en ese país. España no había conseguido que “ni siquiera aquellos marroquíes ligados más directamente con el Estado, a cuyo servicio se hallan, son accesibles a la predicación evangélica”; Francia desarrolló una misión efectiva en el Magreb, “sumando al número de los cristianos (...) grupos de nativos bereberes”⁹³⁴.

⁹³¹ AEI (1952), J-52-3. Artículo de Irujo, “Hotentotes y vascos”. Sobre la lucha de la Iglesia católica contra el Apartheid, véase Abraham Garth: *The Catholic Church and Apartheid: The Response of the Catholic Church in South Africa to the First Decade of Nationalist Party Rule, 1948-1957*, Randburg, Ravan Press, 1989.

⁹³² AEI (1953), J-52-2. Artículo de Irujo, “Racismo sudafricano y acción cristiana”.

⁹³³ AEI (1954), J-52.1. Artículo de Irujo, “El amor a la verdad y el espíritu de tolerancia”.

⁹³⁴ AEI (1959), J57-2. Artículo de Irujo, “Marruecos y los católicos”. También aquí el análisis de Irujo era muy parcial, pues Francia no había conseguido evangelizar a los bereberes. España practicó una política de tolerancia, pues “como era imposible evangelizar a los marroquíes, los colonialistas españoles encontrarían en la doctrina de la hermandad hispano-marroquí o cristiano-musulmana el marco ideal para llevar a efecto sus políticas de religión” (Said El Ghazi El Imlah: *La política religiosa del Protectorado español en el Norte de Marruecos, 1912-1956*, Tesis doctoral, Universidad de Granada, 2019, p. 480). <https://digibug.ugr.es/bitstream/handle/10481/60257/63606.pdf?sequence=4&isAllowed=y>, 18-5-2021).

En lo que respecta a Asia, un artículo de Irujo establecía cuatro situaciones diferentes de relaciones entre la Iglesia y el Estado (Iglesia protegida, desconocida, independiente y perseguida). Aquí se centraba en el caso de la India, como República laica donde el Estado no tenía religión alguna y donde el propio primer ministro (Nehru) había declarado que “tanto el cristianismo, profesado por un número considerable de hindúes, como las iglesias cristianas de la India, forman parte de la India misma”⁹³⁵. Asimismo, en un *rapport* enviado en 1955 al lehendakari, Irujo tomó de la revista madrileña *Ecclesia* (nº 650 del 26/12/53), órgano oficial de Acción Católica española, las palabras del doctor Katju, ministro de Interior de la India a favor de la libertad religiosa:

Todo ciudadano tiene derecho a profesar, practicar y propagar su propia religión. Goza de la más amplia libertad para ello (...) Si un individuo, grupo u organización, pretende por el terror hacer que una persona cambie de religión, es culpable de un acto criminal.

Por último, Irujo también se preocupó de Australia (de mayoría protestante), aunque en este caso se refirió más a la cuestión social que al aspecto directamente religioso. Lo hizo en relación con la postura adoptada en 1953 por el episcopado protestante australiano de favorecer la emigración para que, en el marco de una reforma agraria, no hubiera “tierras sin hombres” o lo que es lo mismo, la tierra fuera para quien la trabajase⁹³⁶.

4.5. Las encíclicas papales y el Concilio Vaticano II

Como es lógico, dentro de su atención a la situación internacional, Irujo puso el foco en la actuación de la Santa Sede. Ello no puede separarse de su preocupación por la evolución de la Iglesia como tal, presente en artículos sobre la doctrina de los sucesivos Papas y del Concilio Vaticano II. Lo hizo siempre mirando al mismo tiempo a la España franquista.

Uno de los artículos sobre la actividad vaticana fue el titulado “La libertad de expresión y el respeto a las ideas ajenas” (1952). En él registró algunos pasajes de la audiencia ofrecida por Pío XII al Instituto de la Filosofía del Derecho de la Universidad de Roma, en el que el Santo Padre había aludido a la necesidad de aplicar los conceptos de concordia y cooperación entre grupos diversos y “aún opuestos”. El dirigente navarro

⁹³⁵AEI (1954), J-52.1. Artículo de Irujo “Libertad religiosa”, firmado bajo el seudónimo de Javier Irujo.

⁹³⁶AEI, Fondo Irujo (1953), J-52-2. Artículo de Irujo “Tierras sin hombres”.

contrapuso estas ideas papales con las bases de Falange Española y de las JONS (Juntas de Ofensiva Nacional Sindicalista) y con la política franquista que desestimaba el derecho a la vida de los “rojos”. Para Irujo, la “única manera de cooperar en la cultura en España, ingresando en un instituto o en una universidad, es hacerse falangista”. Para el *jeltzale*, el franquismo tergiversaba las palabras del Pontífice para “hacer propaganda barata”. Además, denunciaba la falsedad de las autoridades franquistas al afirmar, en la reunión de la FAO del 20 de noviembre de ese año en Roma, que España “era el país del derecho internacional y de las afirmaciones espirituales”⁹³⁷.

En el artículo de 1952, “El Vaticano ante la Unión Europea”, informó de las manifestaciones realizadas por el papa Pío XII ante los delegados del Congreso de Pax-Christi, en el sentido de afirmar la necesidad de contribuir a un clima de comprensión y tolerancia entre las naciones y de denuncia de la guerra preventiva. Se preguntaba el dirigente *abertzale* porqué la prensa falangista no se había hecho eco de estas declaraciones y llegaba a la conclusión de que al régimen de Franco le interesaba políticamente mantener la tesis de la guerra como hecho fatal, para conseguir el apoyo de los Estados Unidos. Para Irujo, “el temor a la guerra mantiene a Franco en el poder. Si no existiera ese temor, los países occidentales se solidarizarían con los demócratas peninsulares, para hacer desaparecer del mapa el residuo del eje Hitler-Mussolini”⁹³⁸. En este caso, el líder nacionalista acertaba al señalar que fue la Guerra Fría la que salvó a la Dictadura de Franco, al convertirse en una pieza clave en el tablero internacional, dentro del enfrentamiento entre los dos bloques liderados por Estados Unidos y la Unión Soviética⁹³⁹.

En 1953, Irujo escribió sobre las palabras del Papa en la asamblea general de la Comisión Internacional de la Policía Criminal. En su alocución, Pío XII resaltó la necesidad de que todos los delitos fueran sancionados en todas partes de igual manera y que la observancia de este proceder debía mantenerse, muy particularmente, “en tiempo de guerra”. Para Irujo, resultaba evidente que tales planteamientos eran extrapolables a la Guerra Civil española y a sus consecuencias; y ahí residía la razón de la nula difusión de este discurso papal en la prensa franquista. El dirigente navarro resaltó, además, otros

⁹³⁷ Para Irujo, “Todos los que no queman incienso ante el ídolo Franco son rojos comunistas (...). No hay otra regla que la sumisión a Franco y a Falange” (AEI, Fondo Irujo (1952), J-52-3. Artículo de Irujo “La libertad de expresión y el respeto a la idea ajena”).

⁹³⁸ AEI, Fondo Irujo (1952), J-52-3. Artículo de Irujo “El Vaticano ante la Unión Europea”.

⁹³⁹ Véase Xabier Hualde: *El “Cercos” aliado: Estados Unidos, Gran Bretaña y Francia frente a la Dictadura Franquista (1945-1953)*, Bilbao, UPV/EHU, 2016.

fragmentos en los que Pío XII abogaba por que la acción policial debía obrar por el bien social y su servicio adquirir una significación moral y religiosa⁹⁴⁰.

Un año más tarde, Irujo dio cuenta de la alocución papal a los obreros italianos tabaqueros en la diócesis de Fidenza, donde el Sumo Pontífice pidió “un mundo de más caridad cristiana, de más justicia social, de mayor equidad en el reparto de los beneficios inherentes al trabajo y a la producción”⁹⁴¹. Pero, aunque Irujo alababa la doctrina pontificia, era muy crítico con su aplicación concreta a la Dictadura franquista. Así lo hacía ver, más en su correspondencia privada que en sus artículos. Por ejemplo, el 13 de enero de 1954, en una carta enviada al lehendakari, criticó duramente al Papa por el nombramiento de Franco como “Caballero de Cristo”.

En esta misma carta, Irujo se refería al concordato firmado por la Santa Sede en 1953. Refiriéndose a conversaciones mantenidas con católicos vascos continentales, estos admitían “que concuerde con Franco, puesto que mañana concordaría con Stalin, si Stalin se deja”. Por ello, Irujo no era excesivamente crítico con el concordato en sí, puesto que el Vaticano siempre había llevado a cabo una política marcada por la prudencia. Sin embargo, no entendía que el dictador hubiese sido nombrado “caballero celestial” y consideraba tal hecho como “darnos una patada en la espinilla a los que estamos pidiéndole a Dios que desaparezca de escena cuanto antes”. Este hecho le turbaba: “A mí los desvíos del Vaticano me producen un malestar mucho más profundo que los dólares del tío Sam que puedan llegar a las manos de Franco. ¡Verdaderamente que lo religioso enraiza fuerte!”⁹⁴².

Más allá de la actitud concreta de la diplomacia vaticana ante la España de Franco, Irujo estaba muy atento a la doctrina del Papa, reflejada sobre todo en las encíclicas, los documentos de mayor fuerza doctrinal pontificia. De hecho, las encíclicas papales constituyeron la base y la fuente de inspiración para la teoría y la praxis política desarrollada por el PNV y por Manuel Irujo según avanzaba el siglo XX. Sus contenidos se conforman como la sustancia de la que se nutrían muchas de las actuaciones del nacionalismo vasco católico, lo mismo que sucedía con otros partidos confesionales, aunque cada uno los interpretara de manera diferente. Y entre estos contenidos, destaca la doctrina social de la Iglesia.

⁹⁴⁰ AEI, Fondo Irujo (1953), J-2-9. Artículo de Irujo “Los deberes morales de la policía”.

⁹⁴¹ AEI, Fondo Irujo (1953), J-52-2. Artículo de Irujo “La iglesia francesa frente a la incompreensión capitalista”.

⁹⁴² AHN, K63, C1.

Esta influencia había comenzado mucho antes de la Guerra Civil y el exilio. La promulgación el 15 de mayo de 1891 por León XIII de la encíclica *Rerum Novarum*, dedicada a la cuestión social, abrió el camino de la doctrina social de la Iglesia Católica contemporánea⁹⁴³. Para Fermín Garralda, supuso, a la vez, “el punto de llegada y de partida del vasto movimiento social católico que une una cadena de generaciones”⁹⁴⁴. Esta encíclica, que apelaba a la reconciliación de las clases sociales en clave evangélica, favorecía también el sindicalismo de raíz cristiana.

Uno de sus antecedentes más directos fue la encíclica *Quod Apostolici Muneris*, del 28 de diciembre de 1878, que advertía del peligro del socialismo para la causa religiosa y la paz social⁹⁴⁵. Desde esta premisa, la *Rerum Novarum* analizó los cambios de un fin de siglo donde el capitalismo y el desarrollo industrial generaban múltiples tensiones y desigualdades. Exigiendo que la fuerza del trabajo no fuera considerada una mercancía, se condenaba la lucha de clases y se reconocía a la propiedad privada como un derecho natural. Pero, a la vez, se otorgaba al Estado la misión de promover el bien público y el privado, confiriéndole un carácter suplementario de la iniciativa privada. Asimismo, León XIII caracterizó al capitalismo como causa de pobreza y degradación de los trabajadores y concretó otros aspectos relacionados con el proletariado, como el descanso dominical, la prohibición del trabajo infantil, el justo salario y la previsión social.

Como ya hemos visto, estas doctrinas ya habían influido en las ideas políticas de Irujo, tal y como había sucedido en su etapa como diputado foral de Navarra antes de la Segunda República, cuando promovió la creación de una Caja de Ahorros y el acceso de los arrendatarios a las tierras que ellos mismos laboraban. A falta de un programa específico que definiera las posiciones del PNV en materia socioeconómica, con un congreso no nato sobre la materia en 1934, la doctrina social de la Iglesia se erigió como el sustento que cubría esta carencia⁹⁴⁶.

Al igual que lo expuesto en la encíclica *Quadragesimo Anno* (1931) de Pío XI, configurada como homenaje a los 40 años de la promulgación de la *Rerum Novarum*,

⁹⁴³ Pontificio Consejo “Justicia y Paz”: *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, Madrid, Planeta/Biblioteca de Autores Cristianos, 2005, pp. 37, 46 y 81; López, “León XIII”, p. 33.

⁹⁴⁴ Garralda, “La recepción”, pp. 887-891. Según este autor, “tuvo como precedente inmediato la ‘Escuela de Lieja’ (Congresos belgas de 1886 y 1890), heredera ésta de las tesis del alemán Ketteler (‘nuestro predecesor según León XIII’) y la Unión de Friburgo (Suiza) dirigida por el obispo Mermillod”.

⁹⁴⁵ López, “León XIII”, p. 33.

⁹⁴⁶ Tusell, *Historia de la Democracia*, vol. II, p. 85-86.

también el nacionalismo vasco desarrolló un ideario a modo de “tercera vía” entre “el capitalismo más egoísta y el socialismo estatista”; una “tercera vía” que, tal como expone Leyre Arrieta, estaba asentada en el “binomio democracia-catolicismo [que] se entendía como la mejor solución para un pueblo católico como el vasco”⁹⁴⁷.

De hecho, fue la encíclica *Quadragesimo Anno* la que acuñó el concepto de “doctrina social” de la Iglesia, designando “el corpus doctrinal relativo a temas de relevancia social”⁹⁴⁸. Recibida positivamente por los trabajadores cristianos, el Papa Pío XI recordó los beneficios que se habían derivado de *Rerum Novarum* y volvió a explicitar lo que León XIII entendía que se debía esperar de la Iglesia: “es la Iglesia la que saca del Evangelio las enseñanzas en virtud de las cuales se puede resolver por completo el conflicto (...), ella la que mejora la situación de los proletarios con muchas utilísimas instituciones”⁹⁴⁹.

La *Quadragesimo Anno* inauguró el concepto de justicia social y, en palabras de Juan María Laboa, “planteó con mayor equilibrio el contenido individual y social de la propiedad privada y el destino universal de los bienes creados”⁹⁵⁰. En este contexto, Irujo se había autodefinido como “hombre de formación liberal y cristiana” y a su plasmación dedicó su vida política⁹⁵¹. Para él, la justicia social debía superar la mentalidad benéfico-caritativa. Sus planteamientos entroncaban con el objetivo del programa de la Comunión Nacionalista Vasca de 1922 sobre la necesidad de “búsqueda de un régimen de justicia social”⁹⁵².

Junto a la justicia social, cabe destacar el concepto de democracia cristiana, cuyo origen se encuentra en la encíclica *Graves de Communi Re* (1901), del propio León XIII:

La democracia cristiana (...) debe estar fundamentada en los principios de la fe divina, atendiendo (...) al interés de las masas (...). Nada pues para ella tan santo como justicia que manda que se conserve íntegro el derecho de propiedad; defiende la diversidad de clases, propia de toda sociedad bien constituida y quiere que su forma sea la que el mismo Dios su autor ha establecido⁹⁵³.

⁹⁴⁷ Arrieta, “El nacionalismo”, p. 190-194.

⁹⁴⁸ Pontificio Consejo “Justicia y Paz”, *Compendio*, p. 44

⁹⁴⁹ *Rerum Novarum* 13 (http://www.vatican.va/offices/papal_docs_list_sp.html). Todos los documentos papales están publicados en esta página oficial del Vaticano.

⁹⁵⁰ Laboa, *Historia*, p. 482. Sobre su influencia en el nacionalismo vasco, desde la perspectiva de un protagonista de ese giro social, véase Larrañaga, *Contribución*, p. 86-87.

⁹⁵¹ Irujo, *La Guerra*, 117.

⁹⁵² De Pablo, *La patria*, p. 113; Elorza, *Ideologías*, p. 383.

⁹⁵³ Goñi Galarraga, *La Guerra*, p. 46.

Tal y como hemos visto, el PNV había ido pasando a lo largo del primer tercio del siglo XX del integrismo religioso y político a la democracia cristiana. Ello hizo que en la posguerra su política obtuviera los parabienes de intelectuales cristianos, como François Mauriac: “Han marcado ustedes el momento crucial de la democracia cristiana en Europa”⁹⁵⁴. En esta etapa, Irujo utilizó en sus escritos, para referirse al PNV, la expresión “democracia cristiana vasca”. Entendía dicha concepción política como “una corriente ideológica, económica, moral y religiosa, de profundo acento social”⁹⁵⁵. El político navarro definió también al nacionalismo vasco como un “movimiento derivado de la gran corriente católico-social, que une a clérigos y laicos de convicciones democráticas en una acción política y social común”⁹⁵⁶.

También el concepto de respeto a la autoridad legítima, esgrimido por el nacionalismo vasco como argumento para rechazar la sublevación del verano de 1936, hundía sus raíces en los documentos pontificios. La encíclica *Quod Apostolici Muneris* de León XIII (1878) ya establecía que la doctrina de la Iglesia no consentía insurrecciones contra los príncipes, aunque estos ejercieran “su potestad temerariamente y fuera de sus límites, no sea que la tranquilidad del orden sea más y más perturbada o que la sociedad tuviera de ahí mayor detrimento”. La misma idea se contemplaba en la encíclica de 1881 *Diuturnum Illud* (1881) sobre la autoridad política y en la encíclica *Au Milieu* de León XIII de febrero de 1892⁹⁵⁷. En esta materia, dichos documentos pueden considerarse antecedentes directos de la encíclica *Inmortale Dei* (1885) sobre las relaciones de la Iglesia con el Estado. En ella se afirmaba que “quebrantar la obediencia y provocar revoluciones por medio de la fuerza de las masas, constituye un crimen de lesa majestad, no solamente humana, sino divina”⁹⁵⁸.

En 1894, esta posición se consolidó en la encíclica *Caritatis Providentiaeque*, dirigida a los obispos polacos:

Y ciertamente será de gran utilidad y buena fortuna para vuestros rebaños, si no escuchan las palabras de los subversivos que nunca se rinden, por los medios más reprobables, de la perversa intención de trastornar y destruir reinos; si no descuidan

⁹⁵⁴ Declaraciones de Mauriac tras la liberación de Francia en la Segunda Guerra Mundial.

⁹⁵⁵ AEI, Fondo Irujo (1954), J-52-1. Artículo de Irujo “Las luces del Oriente”.

⁹⁵⁶ *Alderdi*, nº 110 (mayo 1956).

⁹⁵⁷ Véase Ángel Zumeta: *Los documentos episcopales y los nacionalistas vascos. La teología de la invasión fascista*, París, Ediciones Euzko Deya, 1937, p. 42.

⁹⁵⁸ *Inmortale Dei*, 1

ninguno de los deberes propios de los buenos ciudadanos y si la fidelidad al Estado ya los príncipes toma fuerza de la fidelidad sagrada y obediente a Dios⁹⁵⁹.

Dicha línea de acatamiento fue ratificada por el Papa Pío X en su encíclica *Gravissimo Officii Munere* en la que exhortaba a que los católicos lucharan “por la Iglesia (...) con perseverancia y energía, pero sin actuar en un forma sediciosa y violenta. No es con violencia, sino con firmeza, que triunfarán, atrincherados en su buen derecho como en una ciudadela para aplastar la obstinación de sus enemigos; porque comprenden (...) que sus esfuerzos serán inútiles si no se unen en perfecto acuerdo para la defensa de la religión⁹⁶⁰.

El mismo principio de respeto a la autoridad es recogido en *Graves de Communi Re* de 1901: “Lejos de nosotros también la idea de esconder bajo el término de democracia cristiana la intención de rechazar toda obediencia y despreciar a los legítimos superiores. Respetar a aquellos que en cualquier grado tienen autoridad en el estado, y obedecerlos, cuando mandan cosas justas, la ley natural y la ley cristiana nos obligan igualmente”⁹⁶¹.

Irujo había recogido toda esta doctrina, aplicándola al caso vasco y, a partir de 1936, a la sublevación y a la España franquista. No obstante, como es lógico, cada creyente o cada grupo político confesional había interpretado estas y otras encíclicas pontificias de manera distinta, de acuerdo con sus intereses. Algo así sucedió, por ejemplo, con las encíclicas de Pío XI, condenando tanto el comunismo como el nazismo y el fascismo: *Non abbiamo bisogno* (1931), contra el fascismo italiano; *Mit brennender Sorge* (1937), contra el nazismo; y *Divini Redemptoris* (1937), contra el comunismo⁹⁶².

A partir de 1958, con la elección como nuevo Sumo Pontífice de Angelo Roncalli (Juan XXIII), Irujo pudo ver que las ideas que él defendía se ponían en un primer plano en la doctrina pontificia. Esta nueva etapa se presentaba, tal como expresa Giuseppe

⁹⁵⁹ *Caritatis*, 9

⁹⁶⁰ *Gravissimo Officii Munere*, 11.

⁹⁶¹ *Graves de Communi Re*, 23.

⁹⁶² Franco prohibió la publicación en España de la *Mit brennender Sorge*, mientras facilitaba la difusión de la *Divini Redemptoris* (Santiago Martínez: “Los obispos españoles ante el nazismo durante la guerra civil española”, en Álvaro Ferrary y Antonio Cañellas (coords.), *El régimen de Franco. Unas perspectivas de análisis*, Pamplona, EUNSA, 2012, pp. 23-64. De hecho, también quienes apoyaron la sublevación militar de 1936 lo justificaron desde una perspectiva doctrinal, apelando por ejemplo al anticomunismo, a la doctrina del mal menor, el tiranicidio, la guerra justa, etc. Véase Alfonso Álvarez Bolado: *Para ganar la guerra, para ganar la paz. Iglesia y guerra civil, 1936-1939*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1995; Hilar Raguer: *La pólvora y el incienso. La Iglesia y la Guerra Civil española (1936-1939)*, Barcelona, Península, 2001; Gonzalo Redondo: *Historia de la Iglesia en España, 1931-1939*, Madrid, Rialp, 1993, vol. II.

Alberigo, como la apertura de un tiempo de transición, destinado “a superar con tranquilidad los traumas del largo y dramático pontificado de Pío XII”⁹⁶³. Su pontificado estuvo marcado por la convocatoria y desarrollo del Concilio ecuménico Vaticano II, en el que, discerniendo el “signo de los tiempos”, la Iglesia católica se situó frente a las exigencias de la modernidad, optando por un estilo más basado en la misericordia que en la severidad y buscando la unidad cristiana⁹⁶⁴.

Meses antes del inicio del Concilio, Juan XXIII promulgó la encíclica *Mater et Magistra* (15-5-1961), que anunciaba, en un texto dirigido “a todos los trabajadores del mundo”, abordaba la llamada “cuestión social” desde una perspectiva mundial. Abogando por una justicia y una equidad que eliminaran las desigualdades económicas, Juan XXIII reafirmaba el derecho natural a la propiedad privada y ponía en valor el derecho a la sindicación laboral⁹⁶⁵. Esta encíclica ponía el acento en la función social de la propiedad privada y en la necesidad de la intervención del Estado para garantizar los derechos ciudadanos, “sobre todo, de los más débiles (trabajadores, mujeres, niños)”⁹⁶⁶. En un artículo de 1954, titulado “Renacimiento religioso”, Irujo “se congratulaba de que todas las corrientes ideológicas del momento (democristianos, socialdemócratas, liberales) hubieran asumido el concepto de la función social de la propiedad privada”⁹⁶⁷.

El Concilio Vaticano II (1962-1965), iniciado por Juan XXIII y continuado por Pablo VI, tras el fallecimiento del Papa Roncalli en 1963, buscaba una renovación de Iglesia y de la sociedad humana, a través de la interpretación de la realidad de la época desde la óptica del Evangelio: “de forma que acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los (...) interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas”⁹⁶⁸. Para su iniciador, el Concilio “debía tratarse de un nuevo Pentecostés, de una efusión del Espíritu Santo capaz de reanimar la riqueza interior de la Iglesia”. Según Hilari Ragner, el *aggiornamento* de la Iglesia, que buscaba Juan XXIII, consistía en “redescubrir el evangelio quitándole el polvo de tantas nimiedades superpuestas (...) para poder proclamar su núcleo

⁹⁶³ Giuseppe Alberigo: *Breve Historia del Concilio Vaticano II*, Salamanca, Sígueme, 2015, p. 18.

⁹⁶⁴ Juan XXIII: Discurso inaugural del Concilio Vaticano II (1962), cit. en *ibidem*, pp. 43-46. Véase Laboa, *Historia*, p. 506.

⁹⁶⁵ López, “León XIII”, p. 37.

⁹⁶⁶ *Mater et Magistra*, 20.

⁹⁶⁷ Borrador del estudio titulado “Los vascos en el Gobierno de la República”, p. 23. AEI, Fondo Irujo (1939), J-25-2.

⁹⁶⁸ *Gaudium et Spes*, 4.

fundamental”⁹⁶⁹. La Iglesia trataba de superar así su “eclesiocentrismo” y se abría al diálogo con el mundo moderno⁹⁷⁰.

El personalismo de inspiración cristiana, desarrollado por intelectuales de los que ya hemos hablado, como Mounier y Maritain, impregnó muchos de los documentos conciliares. La constitución pastoral *Gaudium et Spes* (sobre la Iglesia en el mundo actual) dedicó su capítulo segundo sobre la comunidad humana a la promoción del personalismo, concebido como “el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección”⁹⁷¹. De este modo, el personalismo, al poner en el centro a cada persona humana, coadyuva al cumplimiento del deber de justicia y caridad, precepto considerado como “el máximo mandamiento del Señor”⁹⁷².

Esas referencias al personalismo ya estaban contempladas en anteriores encíclicas, como la *Mater et Magistra* de 1961, que recordaba en su epígrafe 40 uno de los principios de la *Quadragesimo Anno*: “que se establezca un orden jurídico (...) bajo el influjo de la justicia social y con instituciones públicas y privadas permita a los hombres dedicados a las tareas económicas armonizar adecuadamente su propio interés particular con el personalismo”. Asimismo, más adelante aludía al cumplimiento de las exigencias del personalismo, en cuanto a la obligada proporcionalidad laboral y beneficios empresariales⁹⁷³.

La adscripción cristiano demócrata del nacionalismo vasco católico engarzaba con la teoría del personalismo comunitario, la puesta en marcha de la doctrina social y la democracia cristiana. De ahí que el Concilio fuera acogido por Irujo y por otros líderes del PNV con ilusión y esperanza. Su doctrina fue un espaldarazo a la actitud de Maritain y los demás pensadores católicos en torno a sus ideas. De hecho, en 1965 Pablo VI designó a Maritain para que proclamara ante la intelectualidad internacional el mensaje conciliar⁹⁷⁴. Por tanto, dado que el PNV había seguido esa línea (como se vio con claridad a partir de la Guerra Civil), el Concilio Vaticano II supuso también la

⁹⁶⁹ Raguer, *Réquiem*, ps. 420 (E-Book); Laboa, *Historia*, pp. 506-508.

⁹⁷⁰ José María Castillo: *La Iglesia que quiso el Concilio*, Madrid, PPC, 2002, pp. 4 y 19.

⁹⁷¹ *Gaudium et Spes*, 26.

⁹⁷² Decreto *Apostolicam Actuositatem*, 3.

⁹⁷³ *Mater et Magistra*, 40.

⁹⁷⁴ Raguer, *Réquiem*, ps. 3327 y 5052 (E-Book). En España “Montini era mal visto porque se le consideraba influido por el pensamiento de los católicos franceses más avanzado (...) Pablo VI (...) pedía dictámenes a personas (...) que no eran miembros de ninguna comisión conciliar, como Jacques Maritain”. Véase Vicente Cárcel Ortí: *Pablo VI y España. Fidelidad, renovación y crisis (1963-1978)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.

confirmación a la praxis política de la nueva generación de líderes del PNV, entre los que se encontraba Manuel Irujo. A la vez, suponía un mentís a la Dictadura franquista, lo que contrastaba con el apoyo que en su primera etapa había tenido de la jerarquía eclesiástica. No es extraño que Franco no comprendiera el cambio que se había producido en la Iglesia y que comenzaran los conflictos entre esta y el régimen, tanto a nivel diplomático como social y político⁹⁷⁵.

Para el franquismo, el documento más difícil de asumir fue la declaración conciliar *Dignitatis Humanae*, sobre la libertad religiosa (7-12-1965). Por el contrario, refrendaba lo que Irujo, siguiendo a Maritain y otros líderes católicos, venía defendiendo desde tiempo atrás. Así define Romina de Carli la importancia de esta declaración:

La piedra miliar de la presencia sociopolítica de la Iglesia católica en el mundo contemporáneo (...), el manifiesto más lúcido de la aceptación de la modernidad por parte de la doctrina católica. Admitir la existencia de un derecho civil a la libertad religiosa para todos, fue uno de los pasos más importantes que dio la Iglesia para dialogar con las democracias contemporáneas y evitar la marginación del fenómeno religioso a la esfera privada⁹⁷⁶.

Sus referencias a la inmunidad de coacción, tanto individual como colectiva y de cualquier potestad humana, de defensa de la libertad de conciencia y del reconocimiento de la misma en el ordenamiento jurídico, avalaban planteamientos que Irujo había defendido anteriormente: por ejemplo, en el apoyo otorgado como ministro al protestantismo español en plena Guerra Civil, que hemos explicado en el capítulo correspondiente.

Este reconocimiento de otros credos cristianos quedó inserto en el decreto sobre el ecumenismo (*Unitatis redintegratio*) que, en su epígrafe 3, hablaba de que “aunque creamos que las Iglesias y comunidades separadas tienen sus defectos, no están desprovistas de sentido y de valor en el misterio de la salvación, porque el espíritu de Cristo no ha rehusado servirse de ellas”⁹⁷⁷. Para José María Castillo, “el Concilio quiso una Iglesia que se entiende (...) a partir de la igualdad fundamental de todos los cristianos”; en opinión de Giuseppe Alberigo, “la perspectiva (...) de que la unidad sólo se realiza mediante el retorno de los ‘herejes’ y ‘cismáticos’ a la Iglesia Romana

⁹⁷⁵ Montero, *La Iglesia*; Martín de Santa Olalla, *La Iglesia*.

⁹⁷⁶ Romina de Carli: “De la confesionalidad a la tolerancia: del derecho civil a la libertad religiosa en la España del último franquismo”, *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea*, nº 15, 2013, p. 29.

⁹⁷⁷ *Unitatis redintegratio*, 3.

quedaba definitivamente excluida”⁹⁷⁸. Asimismo, la constitución *Lumen Gentium* manifestó su compromiso con el diálogo y colaboración entre creyentes y no creyentes.

En opinión de Castillo, ello significaba “renunciar a posturas de dogmatismo rígido e intransigente”. Este mismo autor lo interpreta como una superación de la tradicional distinción entre “hipótesis” (reivindicación de la libertad para los católicos cuando son minoría) y “tesis” (intransigencia católica cuando están en mayoría)⁹⁷⁹. Para el Vaticano II, “la laicidad y la libertad religiosa ya no son un mal menor sino lo mejor religiosamente”⁹⁸⁰. Juan XXIII había asumido que la separación entre Iglesia y Estado y la laicidad habían “sido fuente de libertad para la Iglesia, y en particular para los concilios”. Pablo VI, por su parte, “proclamó la libertad religiosa y la definió con la fórmula jurídica *Nemo impediatur, Nemo cogatur* que nadie sea impedido de practicar la religión en la que cree, y que a nadie se le fuerce a practicar una religión en la que no cree”⁹⁸¹.

Tal y como ya se ha adelantado, Irujo acogió positivamente esta y otras decisiones y declaraciones conciliares y pontificias de esta época. Por ejemplo, en un artículo de 1963, titulado precisamente “La libertad religiosa”, recalcó las ideas que había defendido anteriormente, reproduciendo manifestaciones del padre Rouquette, del profesor alemán Monzel o del cardenal Montini (futuro Pablo VI). En uno de sus muchos borradores para este artículo, exponía:

El tema de la libertad religiosa está en las conciencias, pero está ya también en la calle. Hoy, tras las palabras del Santo Padre, ha dejado ya de ser motivo de discusión en todo el mundo menos en España y en los países comunistas. Libertad interior de la conciencia. Libertad de exteriorizar la heterodoxia. Libertad de propaganda del culto aceptado por la conciencia individual⁹⁸².

En 1966, en un texto referido a los conflictos religiosos en Grecia, Irujo manifestaba que el Concilio Vaticano II había avalado las tesis mantenidas por los nacionalistas vascos en la Guerra Civil: “libertad religiosa y civil frente a la cruzada que pretende

⁹⁷⁸ Castillo, *La Iglesia*, pp. 35-42; Alberigo, *Breve*, pp.123-124.

⁹⁷⁹ Castillo, *La Iglesia*, pp. 24 y 151-152. Véase Raguer, *Réquiem*, ps. 76 (E-Book).

⁹⁸⁰ Raguer, *Réquiem*, ps. 76 (E-Book).

⁹⁸¹ *Ibidem*, ps. 1064 (E-Book). Véase Alberigo, *Breve*, p. 103.

⁹⁸² AEI, Fondo Irujo (1964), J-53-3. Borrador artículo de Irujo “La libertad religiosa”.

hacer de la religión un precepto civil, continuando la doctrina constantiniana de la unión de la Iglesia y el Estado, el Altar y el Trono, la Cruz y la Espada”⁹⁸³.

Irujo, “conciliar antes del Concilio”, manifestó su adhesión a la nueva orientación del catolicismo, que aceptaba la separación entre la Iglesia y el Estado. Su idea era que la “era constantinea (sic), venturosamente, ha pasado”⁹⁸⁴. Para el dirigente nacionalista vasco:

Hoy los cristianos, los católicos no tienen otra doctrina que la del Evangelio y aspiran a la libertad religiosa, de conciencia y de cultos (...) y a la independencia de la Iglesia, liberada de la “protección” de los Estados (...) No podemos aceptar la noción de cristianismo biológico heredado, incorporado a la tradición en algunas de sus formas externas y aparentes, pero sin contenido evangélico, sin adhesión real a la doctrina cristiana, sin conducta que aplique esta doctrina. El cristianismo no es, no puede ser, un fenómeno de inflación religiosa, por muchos actos externos que lo proclamen⁹⁸⁵.

Para Irujo, su carácter evangélico constituía la esencia misma de la Iglesia, y no necesitaba por tanto de la protección del Estado⁹⁸⁶. Esa apelación a las fuentes, a los evangelios y al primer cristianismo, estaba también presente cuando propuso, en un artículo de los años finales de la década de los sesenta, que los obispos en Euskadi fuesen elegidos democráticamente por el pueblo cristiano⁹⁸⁷.

Pero, para Manuel Irujo, el Concilio no solo había refrendado sus ideas sobre libertad religiosa, sino también la relativa a otros aspectos. Por ejemplo, la función social de la propiedad, defendida por la doctrina social de la Iglesia desde León XIII y por el PNV ya antes de la Guerra Civil, quedó refrendada por la constitución *Gaudium et Spes*⁹⁸⁸. Para este documento conciliar, “la propiedad (...) contribuye a la expresión de la

⁹⁸³ AEI, Fondo Irujo (1966), J-53-4B. Artículo de Irujo “La guerra de las sotanas”.

⁹⁸⁴ Irujo, *Desde el Partido*, Tomo 3, p. 222. Artículo “La inflación religiosa”. La expresión “conciliar antes del concilio” se empleaba también para el clero nacionalista vasco en general (por ejemplo, en *Tierra Vasca*, Buenos Aires, nº 203, mayo 1973). Según Dumar Iván Espinosa (“Francisco ¿el Papa del fin de la era constantiniana?”, *Cuestiones Teológicas*, nº 44, 2017, p. 347), “la metáfora de la ‘Era constantiniana’ ilustra una forma de ser de la Iglesia en connubio con el Estado, en busca de privilegios y alejada de su misión”. Véase Ragner, *Réquiem*, ps. 23 (E-Book).

⁹⁸⁵ Irujo, *Desde el Partido*, Tomo 3, p. 222-223: “tras las bambalinas de la fiesta religiosa, lo que se esconde es (...) la ignorancia, la indiferencia y no pocas veces la hostilidad de esas masas que bautizan a sus hijos, acuden a las grandes solemnidades religiosas y viven apartadas (...) de la doctrina evangélica”.

⁹⁸⁶ Onaindía, *Obras Completas*, Tomo III, p. 22.

⁹⁸⁷ Irujo, *Desde el Partido*, Tomo 3, p. 255. Artículo de Irujo “La Iglesia y la democracia”: “San Ambrosio, a la sazón prefecto de Milán, fue elegido obispo a petición del pueblo congregado en la catedral”. Esta petición estaba presente en ciertos sectores de la Iglesia en esa época, aunque Irujo la aplicaba al caso vasco.

⁹⁸⁸ *Gaudium et Spes*, 71.

persona y le ofrece ocasión de ejercer su función responsable en la sociedad y en la economía”⁹⁸⁹.

La misma constitución calificaba como escandalosas “las excesivas desigualdades económicas y sociales que se dan entre los miembros y los pueblos” y las caracterizaba como contrarias “a la justicia social, a la equidad, a la dignidad de la persona humana y a la paz social e internacional”. Más adelante, ofrecía mayores concreciones en relación con los sueldos de los trabajadores, la ética de los procesos productivos y la posibilidad de que la actividad laboral contribuyera al desarrollo integral de la persona⁹⁹⁰. También *Mater et Magistra* (1961) había planteado la exigencia de un salario que permitiera “mantener un nivel de vida verdaderamente humano y hacer frente con dignidad a sus obligaciones familiares”⁹⁹¹. Sobre el concepto de cogestión empresarial, tanto esta encíclica de Juan XXIII como la *Gaudium et Spes* contemplaban que “se ha de promover la activa participación de todos en la gestión de la empresa”⁹⁹².

A la vez, la encíclica *Pacem in Terris* de Juan XXIII (1963), había colocado el concepto de la dignidad humana como el centro de todo derecho. Utilizando la categoría evangélica del signo de los tiempos, señalaba cómo la promoción económica y social de los obreros, el ingreso de la mujer en la vida pública, la organización jurídica de las comunidades políticas, los organismos de proyección internacional en los campos político y social, y el fenómeno de la socialización son signos que indican “modos posibles de la presencia del reino de Dios en la historia”⁹⁹³.

Irujo dedicó uno de los borradores de su artículo “La libertad religiosa” de 1964 a la *Pacem in Terris*. El político vasco destacaba que “la encíclica no es un documento confesional, sino que se coloca sobre un terreno en el que no puede ser rechazado por los incrédulos”⁹⁹⁴. En marzo de ese mismo año, Irujo publicó en la revista *Alderdi* unos comentarios a dicha encíclica, donde realizaba las siguientes consideraciones desde el punto de vista civil:

⁹⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁹⁰ *Gaudium et Spes*, 67: “la remuneración del trabajo debe ser tal que permita al hombre y a su familia una vida digna en el plano material, social, cultural y espiritual, teniendo presentes el puesto de trabajo y la productividad de cada uno, así como las condiciones de la empresa y el personalismo”.

⁹⁹¹ *Mater et Magistra*, 71.

⁹⁹² *Gaudium et Spes*, 68; *Mater et Magistra* 77. Algunos autores han señalado como estas ideas las había aplicado el lehendakari en su etapa al frente de la empresa familiar Chocolates Bilbainos. Véase Elías Amezaga: *Lehendakari Agirre. Una vida al servicio del pueblo*, Vitoria-Gasteiz, Gobierno Vasco, 1990, p. 15; Mees, *La política*, p. 43.

⁹⁹³ Laboa, *Historia*, p. 511.

⁹⁹⁴ AEI, Fondo Irujo (1964), J-53-3. Borrador de artículo de Irujo “La libertad religiosa”.

Brota de la naturaleza humana el derecho a la propiedad privada (...). Al derecho de propiedad privada va inherente una función social (...) en todas las comunidades nacionales, está viva en los obreros la exigencia de no ser tratados nunca por los demás arbitrariamente como objetos que carecen de razón y libertad, sino como sujetos o personas en todos los sectores de la sociedad humana (...). El personalismo es un bien en el que deben participar todos los miembros de una comunidad política (...). Los poderes públicos (...) al promoverlo, han de mirar por qué en este bien tengan parte todos los ciudadanos, sin dar la preferencia a alguno en particular o a grupos determinados⁹⁹⁵.

Entre otros muchos temas, el Concilio también se preocupó por la guerra y la violencia, apostando por una resolución pacífica de los conflictos y condenando la guerra por ser contraria al Evangelio, tal y como recalca Hilari Raguer: “Sin excluir la legítima defensa, se hacía el elogio de los que, según el espíritu de Cristo y del Evangelio, renuncian a los medios violentos”⁹⁹⁶. Así, según el artículo 80 de la *Gaudium et Spes*, “toda acción bélica que tienda indiscriminadamente a la destrucción de ciudades enteras o de extensas regiones junto con sus habitantes, es un crimen contra Dios y la humanidad”⁹⁹⁷. De este modo, la política de humanización de la guerra desarrollada por Irujo en la contienda civil española fue ratificada con el llamamiento conciliar al respeto de los tratados internacionales en tiempos de guerra⁹⁹⁸.

Otra de las consecuencias del Concilio fue, tal y como expone Giuseppe Alberigo, “la adopción de las lenguas vernáculas, al menos para algunas partes de las celebraciones litúrgicas (...) De esta forma se restablecía un lugar de encuentro con la gente común, proponiendo el mensaje evangélico de modo comprensible”. Aunque esta disposición, que era un logro del denominado movimiento litúrgico, se refería a todas las lenguas, y no solo a las no oficiales o minorizadas, para Irujo estaba relacionada con toda su lucha anterior para garantizar la presencia del euskera en los oficios religiosos y en la provisión de obispos⁹⁹⁹.

Como todo el mundo católico, e incluso la opinión pública mundial, Irujo siguió con gran interés y en detalle el desarrollo del Concilio, en el que diversos sectores del

⁹⁹⁵ Irujo, *Desde el Partido*, Tomo I p. 397.

⁹⁹⁶ Raguer, *Réquiem*, ps. 5897 (E-Book).

⁹⁹⁷ *Gaudium et Spes*, 80. Alberigo, *Breve*, p. 141: “El texto final resultó en su conjunto débil; se mantuvo, en efecto la admisión de la guerra defensiva, refiriéndose la condena explícita sólo a la guerra total”.

⁹⁹⁸ *Gaudium et Spes*, 79.

⁹⁹⁹ Alberigo, *Breve*, p. 49. Sobre la aplicación del euskera en las Diócesis vascas a partir del Vaticano II, véase De Pablo, Goñi y López de Maturana, *La Diócesis*, p. 538

episcopado, más o menos conservadores o aperturistas, trataban de hacer aprobar sus propuestas. En línea con lo que había venido sosteniendo durante años, Irujo esperaba que el Concilio ratificara las posiciones más abiertas. En una carta remitida al sacerdote vasco Iñaki Azpiazu el 16 de octubre de 1965, poco antes de la clausura del Concilio, Irujo mostró su preocupación por la presión que ejercían los sectores integristas, identificados con la curia vaticana, contra los textos finales de la asamblea eclesial:

Para que el Concilio aprobara antes un texto (...). Hicieron la poda para dar placer a las oposiciones integristas (...). El que da pan a perro ajeno se queda sin pan y sin perro. Con todo, el resultado es óptimo (...). La Iglesia queda correctamente, pero pudo haber quedado generosamente. ¡El poder de la curia! Temo que algo parecido le suceda al esquema de la libertad. Los integristas han aprendido ahora que, en el seno del Concilio, hay unas especies de ETA, dispuestos a votar con los integristas, contra el esquema, si no les da plena satisfacción. Hay que temerle todo (...) de su influencia a través de la curia¹⁰⁰⁰.

La apreciación de Irujo resultaba fundamentada ya que, tal como afirma Alberigo, la posición de encuentro entre todos los cristianos impulsada por Juan XXIII “había chocado en Roma (...) con notables reticencias”¹⁰⁰¹. El navarro incorporó incluso al lenguaje político el espíritu del Concilio. En 1965 recibió el encargo del EBB de preparar un anteproyecto sobre cuestiones socioeconómicas, políticas, culturales y religiosas con vistas a la elaboración de una declaración “por la cual el PNV se reconoce, poniéndose al día: una especie de *aggiornamento* [sic], como el que Juan XXIII llevó a la Iglesia”. En la carta que envió a su amigo Luis Bengoa (al que con gracia denominaba “el único *irujista* del mundo”), solicitándole ayuda para este menester, reconocía que “el Concilio ha creado una nueva situación en el orden del espíritu”¹⁰⁰². Su opinión favorable sobre el Concilio fue expuesta en un artículo de 1968, en el que señaló que “el Concilio Vaticano II había de adoptar normas que correspondían a la conducta vivida por los vascos en los momentos en que Mauriac (...) se mostraba satisfecho de haberse alineado junto a nosotros en la significación de la

¹⁰⁰⁰ AEI, Fondo Irujo (1965), J-7-I. Carta de Irujo a Iñaki Azpiazu (16-10-1965).

¹⁰⁰¹ Alberigo, *Breve*, pp. 26-28 y 866. Tal y como señala este autor, “el Papa buscaba un concilio (...) que permitiera dejar atrás a la Iglesia la época postridentina y, en cierto modo, la milenaria etapa constantiniana”.

¹⁰⁰² AEI, Fondo Irujo (1965), J-7-2. Bengoa, firmaba sus cartas con la segunda rúbrica de “irujista”. Carta de Irujo a Bengoa (30-11-1965). AEI, Fondo Irujo (1965), J-7-2. Carta de Irujo a Bengoa (1-12-1965).

lucha entablada por la democracia contra el fascismo y en la justa defensa de nuestra personalidad”¹⁰⁰³.

Irujo declaró más tarde que se había “sentido miembro cordial de la Iglesia del Vaticano II antes de que éste tuviera lugar”. Para él, la magna reunión supuso una liberación personal porque, encaminada la Iglesia en la vía de la autocrítica, él pudo publicar sus memorias, que contenían críticas hacia la labor eclesiástica: “me duele que tenga que ser yo quien ponga en manos de los enemigos de la Iglesia documentos que pueden hacer mucho daño si son mal manejados”¹⁰⁰⁴.

Clausurado en diciembre de 1965, sus contenidos causaron un hondo impacto en el franquismo que, desde el final de la Guerra Civil, había otorgado privilegios de tipo político, social y económico a la jerarquía católica, y entendía a la sociedad española inequívocamente católica. Para los profesores De Pablo, Goñi y López de Maturana:

Si en todo el mundo el Concilio supuso una bocanada de aire fresco, en España fue un auténtico shock para una dictadura católica, que de repente se encontró con que la Iglesia no necesitaba (...) un paraguas protector, como lo fue el franquismo en la etapa del nacionalcatolicismo, y prefería correr el riesgo de la libertad¹⁰⁰⁵.

En cuanto a los nuevos preceptos conciliares, Irujo escribió en 1967 que “España es el país de civilización occidental y cristiana en el cual los acuerdos adoptados por el Concilio Vaticano II encuentran mayores dificultades para su aplicación”¹⁰⁰⁶. Así lo explica Hilari Ragner, haciendo referencia a los diferentes sectores de la Iglesia en España y a los que ocurría en Euskadi:

Si bien la gran masa española, adormecida por la propaganda oficial, no siguiera en profundidad los debates conciliares, los sectores renovadores de la Iglesia española, los políticamente discrepantes y los nacionalismos irredentos se apasionaron por el Vaticano II. Eso ocurrió sobre todo en el País Vasco¹⁰⁰⁷.

El apoyo de Irujo al pensamiento de los Papas continuó después del Concilio. Fue el caso de la encíclica de Pablo VI *Populorum progressio* (1967), que abogaba por un

¹⁰⁰³ AEI, Fondo Irujo (1969), J-53-5b. Artículo de Irujo “François Mauriac-Charles de Gaulle-Luis Jiménez de Asúa”.

¹⁰⁰⁴ Anasagasti, *Manuel*, p. 53; Amezaga, *Manuel*, p. 366.

¹⁰⁰⁵ De Pablo, Goñi y López de Maturana, *La Diócesis*, pp. 493-494.

¹⁰⁰⁶ Irujo, *Desde el Partido*, Tomo 3, p. 218. Artículo de 1967 “Paradojas”.

¹⁰⁰⁷ Ragner, *Réquiem*, ps. 3184 (E-Book). Véase Montero, *La Iglesia*; Anabella Barroso: *Sacerdotes bajo la atenta mirada del régimen franquista. Los conflictos sociopolíticos de la Iglesia en el País Vasco desde 1960 a 1975*, Bilbao, Instituto Diocesano de Teología y Pastoral/Desclée de Brouwer, 1995.

desarrollo integral del hombre y un desarrollo solidario de la humanidad, que procurara a los seres humanos “Verse libres de la miseria, hallar con más seguridad la propia subsistencia, la salud, una ocupación estable; participar todavía más en las responsabilidades, fuera de toda opresión y al abrigo de situaciones que ofenden su dignidad de hombres.”¹⁰⁰⁸.

4.6. Justicia social, migraciones, universalismo y devociones particulares

En los epígrafes anteriores, a raíz de los artículos de Irujo sobre la situación en otros países o de la aplicación de las encíclicas papales y del Vaticano II, hemos ido señalando la importancia que en el pensamiento del navarro durante el exilio tuvo la cuestión social, en línea con lo que ya predicaba antes de la Guerra Civil. Sin embargo, merece la pena detenerse ahora con más detalle en algunos aspectos de dicha cuestión, a los que Irujo dedicó especial atención, como las migraciones. Además, en la segunda parte de este epígrafe analizaremos otro aspecto del pensamiento católico de Irujo: la devoción a los santos, en especial los de origen vasco. Aunque aparentemente no tenga nada que ver con lo anterior, muestra bien las diferentes facetas de sus ideas, que no se limitaban a un catolicismo social sino también devocional.

Para empezar, el concepto de justicia social de Irujo rompió con los planteamientos del nacionalismo, basados en discriminaciones de tipo racial, que tanto Arana como los primeros políticos abertzales de finales del siglo XIX y principios del XX desgranaron en sus escritos. Esto llevó a una inquina y discriminación hacia los inmigrantes que, provenientes de diversas regiones españolas, llegaban a Bizkaia en esa época, haciendo que el *antimaketismo* fuera uno de los rasgos distintivos del pensamiento original sabiniano¹⁰⁰⁹. Irujo, por el contrario, entendía que los emigrantes (que a mediados del siglo XX eran llamados despectivamente “coreanos”) eran personas con “hambre atrasada de generaciones y generaciones”, que estaban amparados por los derechos humanos y por el propio Evangelio¹⁰¹⁰. Así lo explicaba en 1957:

Teniendo en cuenta además que son indispensables para el desarrollo de la industria vasca, Euskadi debe ofrecerles “cariño nacido del corazón”, procurando dignificar sus vidas y su integración social y así sean absorbidos por lo vasco y para lo vasco (...). Es

¹⁰⁰⁸ *Populorum progressio*, 6.

¹⁰⁰⁹ De la Granja, *Angel*, pp. 35-42. Véase, por ejemplo, Federico Belaustegigoitia: *Nacionalismo Social*, Donostia-San Sebastián, Imprenta Raimundo Altuna, 1921, pp. 4-17.

¹⁰¹⁰ Irujo, *Escritos*, p. 83

preciso que nos preparemos a aceptarlos como a seres humanos (...) a hacer lo necesario para que las chozas y chabolas cambien por habitaciones dignas de los hombres, procurando que nos conozcan, nos quieran y que (...) entrando a formar parte de nuestro grupo humano, con todas las consecuencias inherentes a esta conclusión (...). Cuando uno contempla el hecho de que el hijo de sangre extraña, nacido y criado en nuestra tierra se siente vasco, puede mirarse al futuro con confianza¹⁰¹¹.

Su consideración sobre los emigrantes era análoga a la mantenida por el lehendakari Agirre, para quien estas personas eran “víctimas primeras de la injusticia del Estado, material humano a disputar por el empresariado y, en cierta forma siempre un ‘exiliado’”¹⁰¹². Asimismo, su posición enlazaba con el rechazo *antimaketista* de ANV¹⁰¹³.

No obstante, Irujo no escapó totalmente de la visión negativa que del emigrante se ofrecía por parte del nacionalismo vasco. En 1952, en una alocución radiofónica en Radio Euzkadi, a modo de homenaje póstumo al párroco de Olazagutia, Julián Pozueta Galarza, se lamentaba de que, con la llegada de “obreros maketos” a la citada localidad, con ánimo de “erderizar”, “el euskera quedó reducido a los labradores”¹⁰¹⁴. Dos años después, volvió a utilizar la terminología aranista en materia de inmigración y a considerar los flujos migratorios peninsulares hacia Euskadi como parte de una política predeterminada por el franquismo. Así, en su artículo “La invasión maqueta”, firmado como Puy Zaldu (y en el que tomaba prestado el título del propio Arana), habló de “el problema de la migración del centro a la periferia industrializada peninsular, que, planteado en nuestro país, significa la invasión maqueta que padecemos”. En el mismo escrito afirmaba: “No son motivos económicos (...). Son motivos políticos, inspirados en principios de genocidio y xenofobia. Y, para complementar esta obra, procura que los maketos inunden nuestras ciudades y nuestros campos”¹⁰¹⁵.

¹⁰¹¹ Manuel Irujo: “Los coreanos”, *Alderdi*, nº 123, junio de 1957, pp. 305-308.

¹⁰¹² “Mensaje de Gabon” del lehendakari Agirre de 1957, *Alderdi*, enero 1958, pp. 986-987.

¹⁰¹³ De la Granja, *Nacionalismo*, pp. 650-651.

¹⁰¹⁴ AEI, Fondo Irujo (1952), J-52-3: “Ha presenciado Don Julián Pozueta, impotente para oponerse a la catástrofe lingüística de La Burunda, cómo en determinados hogares, los abuelos no hablaban más que euskera, los padres eran bilingües, y los hijos eran *erdaldunes*, de manera que el diálogo entre abuelos y nietos que vivían en el mismo hogar era imposible”.

¹⁰¹⁵ AEI, Fondo Irujo (1954), J-52-1. Artículo de Irujo “La invasión maqueta”. Las investigaciones recientes no confirman esta idea de una inmigración organizada por el franquismo para desnacionalizar Euskadi. Véase, por ejemplo, Gaizka Fernández Soldevilla y Raúl López Romo: “¿Enemigos internos o nuevos aliados? Los inmigrantes y el nacionalismo vasco radical (1959-1979)”, *Alcores*, nº 10, 2010, pp. 193-217.

El tema de la emigración/inmigración fue una preocupación constante en Irujo, que habitualmente tenía una visión más amplia que la que acabamos de explicar. Así, en 1953 contemplaba que “la facultad de emigrar constituye un derecho natural del hombre (...). Los poderes públicos pueden regular la emigración a efectos de orden público, pero no impedirlo y faltar así a la debida moral”¹⁰¹⁶. Planteaba cambiar el sistema económico-social, que obligaba a muchos a emigrar, lo que se evitaría, por ejemplo, si se repartían los latifundios entre los más necesitados. Para él, una de las razones del movimiento migratorio interpeninsular estribaba en la falta de una política económica agraria que paliase los seculares problemas del agro:

Mientras el campo tuvo la esperanza de la reforma agraria, los trabajadores agrícolas no emigraron. Se produce el éxodo cuando comprueban que, ante las tierras que riegan (...) está puesto el mismo epitafio que Dante coloca en la puerta de su infierno, en la Divina Comedia: *Lasciate ogni speranza* [Abandonad toda esperanza]. Si el labrador alimenta la esperanza de hacer suya la propiedad de la tierra (...) permanece junto a esta tierra que le vio nacer¹⁰¹⁷.

El político navarro era crítico con la jerarquía eclesiástica española respecto al tratamiento de la cuestión migratoria. Se preguntaba por qué órganos oficiales eclesiales, como *Ecclesia*, no reparaban en las causas reales que inducían al desarraigo, “en lugar de echarles la culpa a los párrocos lugareños de que no preparen a sus feligreses para la emigración”¹⁰¹⁸. Sus postulados en esta materia quedaron reforzados en la constitución pastoral *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II¹⁰¹⁹.

En otro orden de cosas, Irujo, sacando a colación las declaraciones efectuadas por el obispo de Angers. Monseñor Chappoulié, sobre la nueva “civilización del trabajo” en el que estaba inmersa la humanidad, reflexionó sobre el avance del comunismo. Según él, “allí donde los problemas sociales están resueltos”, como sucedía en “Inglaterra, Países Escandinavos y Estados Unidos” (...), el comunismo se desarrolla con dificultad”. Por ello, abogó por una “mística social del trabajo”, forjada sobre los valores del Evangelio,

¹⁰¹⁶ AEI, Fondo Irujo (1953), J-52-2

¹⁰¹⁷ AEI, Fondo Irujo (1954), J-52-1. Artículo de Irujo “La invasión maqueta”, firmado como Puy Zaldu.

¹⁰¹⁸ AEI, Fondo Irujo (1954), J-52-1. Irujo era especialmente duro con los sublevados que, “vueltos de espaldas al sentido de caridad cristiana, desencadenaron la contienda que sembró la Península con un millón de muertos. Y ello para que las doscientas familias conserven los privilegios feudales, aunque los campesinos vivan en la miseria y, para no morir de hambre, emigren a los centros urbanos y fabriles”. Artículo de Irujo “La invasión maqueta”.

¹⁰¹⁹ *Gaudium et Spes*, 66.

para hacer cristianas a las masas trabajadoras¹⁰²⁰. En esta lucha por la justicia hacia los más desprotegidos, el exministro dedicó artículos a la actuación de los discípulos de Gandhi en la India de la década de 1950 para sacar de la miseria a “los estafados por los recaudadores de impuestos, los propietarios de tierras y los usureros”¹⁰²¹.

En su afán de justicia social, Manuel Irujo compartía reflexiones de muy diverso origen. Por ejemplo, respaldó las críticas realizadas por el presidente del EBB Doroteo Ziaurriz en un dossier enviado en 1949 a los monseñores Montini y Tardini, de la Secretaria de Estado de Pío XII. Según este, “para mantener una ficción de solidez económica (...) el régimen franquista ha mantenido al pueblo en la estrechez más cruel. Una red más aparatosa que efectiva de leyes sociales desvía el provecho de la seguridad social hacia el mantenimiento de organismos burocráticos que absorben los beneficios debidos al trabajador (...); los salarios de hambre son los más”¹⁰²².

A la vez, no dudaba en apoyar las afirmaciones del episcopado español, cuando este criticaba las lacras sociales del país. Por ejemplo, hizo suyos los planteamientos expuestos en su carta pastoral de 1953 por el arzobispo de Valencia, monseñor Marcelino Olaechea, quien, distinguiendo entre “salario legal” y “salario justo”, analizó la precaria situación del obrero español. En su artículo “La farsa indigna” de 1953, Irujo mostró su total consonancia con las afirmaciones de Olaechea, que exponían que “el patrono que no pague cincuenta pesetas diarias a su obrero –o sea, el doble de lo que perciben los asalariados– falta a ese deber de caridad y justicia. Antes los esclavos se compraban, ahora se alquilan”. Por ello, parafraseando unas declaraciones del cardenal Arriba, arzobispo de Tarragona, afirmó: “Es preferible que las iglesias queden vacías a seguir manteniendo la farsa indigna de pagar a los obreros la mitad de su jornal y de tratarlos como esclavos/alquilados”. No obstante, el dirigente nacionalista consideraba insuficiente la dura sentencia de Olaechea, ya que “La Fe sin hechos no salva”. Irujo no veía en el clero español aplicación práctica de tal mandato y criticaba que Olaechea hubiese bendecido la boda de un tal Muñoz, que al parecer era “uno de los astros del estraperlismo”¹⁰²³.

Para el *jeltzale*, “dos medios disponen los obreros (...) para mejorar su suerte (...): la sindicación profesional y la huelga. Ambos constituyen sendos delitos en la España

¹⁰²⁰ Irujo, *Escritos en*, p. 83. Artículo “La civilización del trabajo” febrero 1953. Irujo, *Escritos*, p. 84.

¹⁰²¹ AEI, Fondo Irujo (1954), J-52-2. Artículo de Irujo “El Oriente político y religioso”.

¹⁰²² AEI, Fondo Irujo (1949), J-38-1.

¹⁰²³ AEI, Fondo Irujo (1953), J-52-2. Artículo de Irujo “La farsa indigna”.

franquista, sin que, ninguno de los prelados que escribe Cartas Pastorales se haya enfrentado con esa realidad (...) que obliga a trabajar por jornales de hambre y que convierte a los obreros en esclavos”. Irujo entendía que por no satisfacer jornales dignos, “viven en pecado grave la mayoría de patronos de España”. Por ello, se hacía necesario la regulación de un salario mínimo. Afirmó que “los sacerdotes han vivido alejados del pueblo trabajador (...) los hombres y mujeres que miran al sacerdote, quieren encontrar en él, no al gestor político del régimen, sino al Ministro del Dios de la caridad”¹⁰²⁴.

En un artículo de 1954, titulado “Renacimiento religioso”, Irujo se hacía eco de la información aparecida en *Ecclesia*, relativa a la celebración en Valencia de un Congreso de empresarios católicos. El político estellés calificó de demagógicas las conclusiones de este colectivo sobre la necesidad de aplicación de un salario justo a los obreros, habida cuenta de que:

Ni uno solo de los patronos (...) cumple con lo que proclamó ser deber de su propia conciencia. Ni uno solo de los obreros recibe el sueldo de base mínimo que fijó la encuesta dirigida por el Arzobispo de Valencia (...). El Ministro de Trabajo destina los fondos de las diversas cajas de servicios sociales a su arbitrio, sin que los obreros tengan otra noticia (...) que la de algunas sustracciones de millones que la disidencia de los beneficiarios permitió conocer al público¹⁰²⁵.

De este anhelo de justicia social no escapó la atención a los conceptos. En una carta enviada el 17 de abril de 1963 al director de *Ecclesia*, órgano oficioso del episcopado español, Irujo reprochó a Antonio Montero la tergiversación de la traducción de la encíclica *Pacem in Terris* de Juan XXIII. Según el líder navarro, se había traducido el original concepto de “refugiados” por el de “prófugos”, término éste que aludía etimológicamente “al que huye de la justicia” y que no se correspondía con el concepto que desarrollaba el documento papal. Irujo recordaba a Montero que “el concepto de refugiado político ostenta un origen más noble, unido a la función social de la iglesia durante largos periodos de la historia: el derecho de asilo”¹⁰²⁶.

¹⁰²⁴ AEI, Fondo Irujo (1954), J-52-1. Artículo de Irujo “El justo salario”. El salario mínimo interprofesional se reguló por primera vez en España en enero de 1963 (Jesús Martínez Girón et al.: *Derecho del Trabajo*, A Coruña, Netbiblo, 2006, p. 216).

¹⁰²⁵ AEI, Fondo Irujo (1954), J-52-1. Artículo de Irujo “Renacimiento religioso”.

¹⁰²⁶ AEI, Fondo Irujo (1963), J-5-5: “Por eso, los refugiados, los exiliados, son denominados también ‘asilados’ y su asistencia jurídica ‘derecho de asilo’. Cuando el curso del tiempo puso término a la aplicación del asilo tradicional. La Ley de 4 de diciembre de 1855 proclamó y reguló enfáticamente el ‘derecho de asilo’ para los ‘perseguidos y procesados por hechos o por delitos políticos’”. AEI, Fondo

En este ejercicio constante de búsqueda de la justicia social, Irujo enmarcaba el derecho inalienable a la lucha contra la opresión. No dudó, por ello, en valerse de documentos como el de las resoluciones del III Congreso Mundial para el Apostolado de los Laicos, en los que se reconocía:

El deber de todo cristiano es el de tomar partido por los oprimidos cualquiera que sea su raza, grupo étnico, religioso y clase social (...). Los cristianos que no tienen la posibilidad de ejercer directamente su influencia sobre la situación deben dar testimonio de su solidaridad con los oprimidos aportando apoyo moral y material y ejerciendo su influencia sea a través de la ONU, sea a través de los gobiernos, sea por las organizaciones internacionales no gubernamentales (....) cristianas y no cristianas¹⁰²⁷.

Ya en 1979, solo dos años antes de su muerte, Irujo exponía en una carta enviada a Paul Vignaux, que la orientación social del PNV “no necesitaba pedirle a Carlos Marx bases interpretativas”¹⁰²⁸.

Esta frase es un buen resumen de la importancia de la doctrina social de la Iglesia en el pensamiento de Irujo, pero este hacía compatible esa preocupación con la fidelidad a otros aspectos de la doctrina cristiana tradicional, como la devoción a los santos, los santuarios o las devociones populares, que algunos tras el Concilio consideraban pasadas de moda, propugnando un cristianismo más “adulto”. En este sentido, Irujo promovió durante el exilio la devoción a los dos santos vascos por excelencia (san Ignacio de Loyola y san Francisco Javier), siguiendo una línea tradicional del PNV desde Sabino Arana. En primer lugar, Irujo sentía devoción por san Francisco Javier, al que calificó como “el primer navarro en la jerarquía histórica de los grandes hombres nacidos de la vieja estirpe pirenaica”¹⁰²⁹. Para el dirigente nacionalista, sensibilizado, con el drama del exilio (“Ojalá esta realidad pueda pasar muy pronto el polvo de los archivos”), Francisco de Jasso y Xabier, cuya figura entroncaba con la gesta de los últimos defensores de la independencia de Navarra, era “El santo exiliado”, patrono universal de las misiones, de la Obra de la Propagación de la Fe, y de los exiliados, ya que éstos “no tienen Patrono”. Según el *jeltzale*, “los primeros exiliados de la Edad Moderna fueron los navarros arrojados de su tierra por Fernando El Católico. No es un

Irujo (1963), J-53-3: “El exilio es la situación del emigrado político que, en discrepancia con el régimen dictatorial, tiránico o simplemente autoritario establecido en su país, busca refugio en un país extranjero”. Artículo de Irujo “Dios ha nacido en el exilio”.

¹⁰²⁷ Irujo, *Desde el Partido*, Tomo 3, p. 225. Artículo “La Lucha contra la opresión”.

¹⁰²⁸ AEI, Fondo Irujo (1979), J-19-2. Carta de Irujo a Paul Vignaux (19-8-1979).

¹⁰²⁹ AEI, Fondo Irujo (1952), J-52-3. Artículo de Irujo “El día grande de Navarra”.

accidente histórico el que San Francisco Javier, el primer misionero del mundo, formara parte de ese primer grupo de la Edad Moderna”¹⁰³⁰.

Estas referencias mostraban un equilibrio entre lo local y lo universal, ya que Irujo no dejaba, por ejemplo, de sentir devoción por la imagen mariana de Estella, la Virgen del Puy. Tal y como señala Santiago Leoné, el santo navarro era un “lugar donde se cruzan diversos discursos”. En efecto, la identidad de Javier había dado lugar a múltiples disputas en el pasado, al ser considerado un santo navarro, vasco, español e incluso francés, dependiendo de diferentes enfoques. Irujo recordaba que, ya en su proceso de canonización, el Vaticano había remarcado su identidad navarra frente a los intentos españoles o franceses de querer considerarlo como tal. Esta identificación como *cantaber* habría quedado corroborada por el propio Francisco de Jasso al dar sus datos en París para la ficha universitaria en la Sorbona¹⁰³¹.

Para Irujo, san Francisco Javier representaba un modelo de tolerancia, humanidad y cristiandad para todos los perseguidos por razones religiosas o políticas, “coman el pan negro del racionamiento o el más negro, aún, de la emigración”¹⁰³². En su opinión, “será difícil encontrar una figura humana más adecuada para ostentar aquel título”¹⁰³³. De hecho, dado que, para Irujo, san Francisco Javier era modelo de tolerancia, el dirigente *jeltzale* había participado en diciembre de 1931 en las protestas contras la Gestora de la Diputación de Navarra (de mayoría izquierdista), que se negó a acudir al acto religioso en la parroquia de San Cernín con motivo de la fiesta del santo, patrono de Navarra desde el siglo XVII¹⁰³⁴.

¹⁰³⁰ Ibídem: “mientras la libertad no sea patrimonio de todos los hombres y de todos los pueblos, mientras la paz justa y duradera no sea el régimen normal de las relaciones humanas, seguirá habiendo exiliados en el mundo (...) Brindamos a Javier como Patrono de los Exiliados”. AEI, Fondo Irujo (1963), J-53-3. Artículo de Irujo “Dios ha nacido en el exilio”.

¹⁰³¹ Irujo, *Escritos en*, p. 77. Artículo “Renacimiento”, enero 1953. Pedro Esarte: *Francisco de Jasso y Xabier y la época del sometimiento español de Navarra*, Iruña-Pamplona, Pamiela, 2005, p. 73: “La expresión que Francisco utilizó en París para definir su origen y condición fue la de Cantaber, modismo de la época para designar a los vasco-parlantes”. Véase Santiago Leoné: “La construcción de San Francisco Javier (1880-1941)”, *Sancho el Sabio*, nº 13, 2000, p. 78; José María Tápez: “San Francisco Javier”, en De Pablo, *Diccionario*, Madrid, Tecnos, 2012, pp. 685-695.

¹⁰³² Ibídem: “Tierra extraña recibió su cuerpo, como tierra extraña recibe cada día el de los exiliados que rinden su alma a Dios en el destierro. Que el recuerdo de aquel gran navarro, de aquel excelso vasco, sirva de lenitivo a las angustias vividas en la celda de la prisión, en el exilio (...) Que aquel recuerdo nos haga cada día más tolerantes, más humanos, más cristianos”. Irujo, *Desde el Partido*, Tomo 1, p. 30. *Alderdi*, nº 57, diciembre 1951, artículo “Francisco de Javier, el exiliado”.

¹⁰³³ AEI, Fondo Irujo (1952), J-52-3. Artículo “El día grande de Navarra”.

¹⁰³⁴ Javier Ugarte: “Un episodio de “estilización” de la política antirrepublicana: la fiesta de San Francisco Javier de 1931 en Pamplona”, en Luis Castells (ed.) *El rumor de lo*

La devoción de Manuel Irujo a san Francisco Javier se consolidaba con la constatación de que su práctica misional, tolerante con la diferencia, se habría rebelado contra la evangelización de tipo impositivo y alienante de sus coetáneos, afirmando un apostolado respetuoso con las culturas indígenas: “no cambiéis lo que hay si no fuese pecado”¹⁰³⁵. En su artículo de 1952 “El día grande de Navarra”, terminaba con estas palabras: “la fiesta emotiva y familiar del hijo predilecto (...) del primer misionero de la cristiandad, del símbolo humano de nuestra raza, de nuestro idioma y de nuestra patria”¹⁰³⁶. Ese mismo año también recordó a su compatriota con motivo del cuarto centenario de su muerte, narrando en su artículo “Del Barrio Latino a Montmartre”, la peregrinación que 3.000 jóvenes de todas las nacionalidades llevaron a cabo en París en recuerdo del santo misionero¹⁰³⁷.

San Ignacio de Loyola, nacido en Azpeitia (Gipuzkoa) en 1491 como Iñigo López de Oñaz, es el otro gran icono del santoral vasco y como tal fue considerado por Irujo, quien se situó en línea con la corriente literaria apologética que, desde el exilio, ensalzaba la figura del jesuita como “sustentador de los valores humanos incluidos en la conciencia nacional vasca, derrotada y silenciada por la dictadura”¹⁰³⁸. En un artículo a modo de semblanza, Irujo relató el encuentro de Ignacio con Francisco de Xabier en París y calificó a Iñigo López de Oñaz de “gran vasco y gran hombre, patrono de la Euzkadi marítima”; remarcando que su día era una jornada de celebración de los vascos dispersados por el mundo¹⁰³⁹.

Esta apreciación resulta un tanto paradójica, ya que alguien abertzale y conocedor de la historia navarra como Manuel Irujo, obvió que el futuro san Ignacio, enrolado en las tropas castellanas y al servicio de su pariente el duque de Nájera, a la sazón virrey de Navarra, resultó herido en la defensa de Pamplona en 1521, ante el avance del ejército franco-navarro liderado por Andrés de Foix, señor de Asparrós¹⁰⁴⁰. Tal y como explica José María Tápiiz, “el uso político de la figura de san Ignacio –militar al servicio de la

cotidiano: estudios sobre el País Vasco contemporáneo, Bilbao, UPV/EHU, 1999, pp. 159-182; Chueca, *El nacionalismo*, pp. 96-97.

¹⁰³⁵ Cit. en Basaldua, *Euzkadi*, p. 190.

¹⁰³⁶ AEI, Fondo Irujo (1952), J-52-3. Artículo de Irujo “El día grande de Navarra”.

¹⁰³⁷ AEI, Fondo Irujo (1952), J-52-3. Artículo de Irujo “Del Barrio Latino a Montmartre”.

¹⁰³⁸ Esarte, *Francisco*, p. 77. Xabier F. Albistur: *Ignacio de Loyola, un líder para hoy*, Bilbao, Mensajero, 2017, p. 33.

¹⁰³⁹ AEI, Fondo Irujo (1954), J-52-1. Artículo de Irujo “Iñigo López de Oñaz”

¹⁰⁴⁰ Irujo, *La Guerra*, p. 73; Basaldua, *Euzkadi*, p. 33. AEI, Fondo Irujo (1954), J-52-1. Artículo de Irujo, “Iñigo López de Oñaz”. Gregorio Monreal y Roldan Jimeno: *Conquista e incorporación del Reino de Navarra a Castilla*, Iruña-Pamplona, Pamiela, 2012, p. 67.

Corona de Castilla– por un partido que defendía el autogobierno de Euskadi” era muy complicado”¹⁰⁴¹. Sin embargo, para Irujo, a Ignacio de Loyola no podía considerársele “mal vasco” por atentar contra los intereses de la libertad navarra, ya que “no hizo más ni cosa distinta que lo que hicieran sus coterráneos”¹⁰⁴².

En el pensamiento del estellés, la gran figura religiosa del santo azpeitiano –nada ajena a la tradición *jeltzale*, ya que el PNV estableció como fecha de nacimiento de su formación política la del 31 de julio– no quedó desdibujada por las acciones militares del hidalgo guipuzcoano¹⁰⁴³. Irujo destacó de san Ignacio la creación de una institución humana de rango universal y profundizó en la esencia misma de la Compañía de Jesús, al afirmar que “un jesuita, por el hecho de serlo, ha dejado de ser vasco, semita, ario, europeo o americano para ser tan sólo jesuita”¹⁰⁴⁴. De ese modo, Irujo superaba las posibles diferencias entre los dos santos, que históricamente ellos mismos habían superado, tras conocerse en mayo de 1528 en el Colegio Santa Bárbara de París, participando de “la comunidad de ideas y propósitos religiosos de la que surgiría la futura Compañía de Jesús”¹⁰⁴⁵.

Por último, merece la pena resaltar la relación entre Irujo y el arcángel san Miguel, una advocación también mezcla de lo local y lo universal, pues se concretaba en la arraigada devoción existente en Navarra y en todo el País Vasco al santuario de San Miguel de Aralar, donde recibía culto desde los tiempos de la Reconquista. El santuario del siglo XIII, unido a la leyenda de Teodosio Goñi, ha sido señalado lugar de peregrinación para muchos navarros y supuso, en opinión de Roldán Jimeno, un punto cenital en la cristianización navarra¹⁰⁴⁶. La figura del Arcángel desempeñó una función de primer orden en la articulación de una simbología y un discurso propio navarro y vasco que ha presentado diversas lecturas ideológicas. Además, en 1909 san Miguel fue proclamado patrón de Euskal Herria y del propio PNV, que organizó peregrinaciones y actos patrióticos a Aralar. En 1953 Irujo escribió desde su exilio parisino: “Ayer fue día de San Miguel, patrón de Euzkadi. Religión, patria, tradición (...) todos esos motivos (...)

¹⁰⁴¹ José María Tápiiz: “San Ignacio de Loyola”, en De Pablo, *Diccionario*, p. 702.

¹⁰⁴² Irujo, *La Guerra*, p. 74: “¡No! San Ignacio no merece ese reproche. El cargo, de formularse, ha de ser hecho contra toda la Euzkadi Occidental”.

¹⁰⁴³ De Pablo, *La patria*, p. 35.

¹⁰⁴⁴ Irujo, *La Guerra*, p. 82.

¹⁰⁴⁵ Esarte, *Francisco*, p. 75.

¹⁰⁴⁶ Julio Caro Baroja: “El culto y a leyenda. San Miguel de Excelsis”, *Príncipe de Viana*, nº 206, 1995, pp. 1079-1081; Roldán Jimeno: *El culto a los santos en la comarca de Pamplona (siglos V-XVI)*, Iruña-Pamplona, Gobierno de Navarra, 2014, p. 251.

los evoca la sola mención de la festividad del día. El Ángel de Aralar nos recuerda (...) la época en la que los postreros residuos de nuestra paganía eran sustituidos por el cristianismo”¹⁰⁴⁷.

¹⁰⁴⁷ AEI, Fondo Irujo (1953), J-52-2. Artículo de Irujo “Mikel Deuna y Fortunato Agirre”. Véase Tápiz, “San Miguel”.

5. EL FINAL DEL EXILIO Y LA TRANSICIÓN DEMOCRÁTICA

En el contexto político del tardofranquismo, Manuel Irujo representaba la pervivencia de la generación de exiliados de la Guerra Civil. A pesar de su avanzada edad, participó activamente en la vida política: primero, desde París, en la presidencia del Consejo Español del Movimiento Europeo (1973-1976). Tras la muerte de Franco, la aprobación de la Ley para la Reforma Política y la legalización de los partidos políticos, el 24 de marzo de 1977 Irujo regresó a Pamplona. Por lo que significaba, su vuelta fue acogida con entusiasmo no solo por sus correligionarios sino por todos los que anhelaban la vuelta de la democracia. Así lo demuestra el homenaje que le tributó el Ayuntamiento de Pamplona el 26 de marzo, solo dos días después del fin de su largo exilio. En las primeras elecciones democráticas, celebradas en junio de 1977, fue elegido senador, representando a Navarra por su partido, dentro de la coalición Frente Autonómico. Dos años después, pasó a ser parlamentario foral de Navarra. En esta última fase de su vida, no menguó su preocupación por el hecho religioso, tanto en lo referente a la dimensión social, como la política. Manuel Irujo falleció el 1 de enero de 1981¹⁰⁴⁸.

5.1. Nuevos tiempos en la Iglesia. La provincia eclesiástica vasca

En estos años finales de la Dictadura –en los que, tanto el clero vasco, como buena parte de la jerarquía eclesiástica se encontraban cada vez más *desenganchados* del agonizante régimen–, Irujo mantuvo su preocupación por los asuntos religiosos¹⁰⁴⁹. Así lo demostró, por ejemplo, en su artículo “Paz a cualquier precio, no” (1969). Se trataba de una dura crítica al régimen y su manera de entender la paz, que había impuesto un supuesto *orden*, tras su victoria en la guerra¹⁰⁵⁰. Por el contrario –y citando las palabras

¹⁰⁴⁸ Irujo, *Escritos*, p. 205. Manuel Irujo: “Nuestro genio nacional”, *Alderdi*, nº 248-249. De Pablo, Goñi y López Maturana, *La Diócesis*, p. 493. En el caso español, la situación fue aún más compleja, al coincidir la llamada “crisis postconciliar” con el final de la dictadura y en el País Vasco con un rebrotar de la cuestión nacional, unida ahora al terrorismo de ETA.

¹⁰⁴⁹ De Pablo, Goñi y López Maturana, *La Diócesis*, p. 530; Letamendia, *Historia*, p. 250; Montero, *La Iglesia*, p. 240; Belzunegui, Sánchez Cervelló y Reig, *Esglesia*, p. 287; Manuel Ortiz Heras y Damián Alberto González (coords.): *De la cruzada al desenganche. La Iglesia española entre el franquismo y la transición*, Madrid, Sílex, 2011. Anabella Barroso (directora del Archivo Histórico Eclesiástico de Bizkaia): “La Iglesia deslegitimadora se integra en el antifranquismo, incluso en la parte más radical”. Cit. en conferencia impartida en las Jornadas “La Iglesia ante la violencia de ETA”, celebradas en Vitoria-Gasteiz el 13 y 14 de mayo de 2019. Véase Barroso, *Sacerdotes*.

¹⁰⁵⁰ De hecho, el régimen organizó en 1964 los fastos para conmemorar los denominados *XXV años de paz*, es decir el vigésimo quinto aniversario del final de la Guerra Civil. Se trataba de celebrar la *paz*,

del papa Pablo VI en el Día Internacional de la Paz— resaltaba que esta “es fruto de la transformación moral de la sociedad”, y que nunca puede imponerse por medio de la opresión. En este mismo escrito, Irujo recordaba las declaraciones del administrador apostólico de la Diócesis de Bilbao, José María Cirarda, en relación las citadas palabras del Papa, subrayando que “no puede haber paz donde no hay justicia o (...) donde no sea posible el disfrute real de los derechos de la persona humana”, en una clara crítica a un régimen que —aún en su agonía— sentenciaba condenas a muerte, como se demostraría un año más tarde en el Proceso de Burgos contra miembros de ETA, aunque finalmente se conmutaran las penas capitales¹⁰⁵¹. Irujo destacaba en su artículo que el prelado había realizado un llamamiento a la democratización de España a través de “la renovación de las instituciones sociales [sic]”. Terminaba el navarro su artículo con toda una declaración de principios:

Iglesia libre y Estado libre. Ni Iglesia enfeudada en un régimen de dictadura, ni Estado enfeudado en un régimen teocrático. Libertad para todos. Separación de poderes y de jerarquías. Nada de obispos que sean príncipes del Estado, que tengan que jurar obediencia al régimen y moverse en los “Mercedes” regalados por el Caudillo¹⁰⁵².

En esta línea de preocupación por los asuntos religiosos, Irujo se dirigió por carta en febrero de 1971 al arzobispo de Pamplona, Arturo Tabera, para felicitarle por su nombramiento como prefecto de la Congregación del Culto Divino, elección que le obligaba a abandonar la sede arzobispal pamplonesa¹⁰⁵³. La misiva llevaba aneja dos demandas: la primera, relativa a que el nuevo arzobispo “sea honrado con la condición cardenalicia”. La segunda, en línea con similares peticiones por parte del nacionalismo vasco enviadas en el pasado, solicitaba que las diócesis de Bilbao y Vitoria fueran incorporadas a la provincia eclesiástica de Pamplona. En su carta, Irujo decía esperar

entendiéndola como el resultado de la *victoria* sobre el enemigo, y el restablecimiento del *orden* tras una época de *anarquía*, que es lo que para los sublevados significó la etapa republicana. Sobre el tema, cfr.: María Asunción Castro Díez y Julián Díaz Sánchez (coords.): *XXV años de paz franquista. Sociedad y cultura en España hacia 1964*, Madrid, Sílex, 2017.

¹⁰⁵¹ Cirarda se había negado en 1939 a celebrar la misa en honor a la entrada de las tropas facciosas en Bilbao durante la Guerra Civil. Cit. a Juan Pablo Fusí, curso “50 años del Proceso de Burgos”, en Cursos de Verano de la EHU-UPV, 2020. Véase José María Cirarda: *Recuerdos y memorias (de mi ayer a nuestro hoy)*, Madrid, PPC, 2011.

¹⁰⁵² AEI, Fondo Irujo (1969), J-53-5B.

¹⁰⁵³ La Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, es una congregación de la Curia Romana responsaba de asuntos relacionados con la liturgia y el ritual de los sacramentos.

que “en la mente del primer titular del arzobispado de Pamplona estará la preocupación de que el nuevo prelado designado (...) a ser posible sea vasco y *euskeldun*”¹⁰⁵⁴.

Como ya hemos visto, esa reivindicación de una provincia eclesiástica vasca, que comprendiera a las cuatro provincias, había sido asumida por los nacionalistas vascos y por Irujo desde la creación de las Diócesis de San Sebastián y Bilbao, cuando esta y Vitoria pasaron a depender del arzobispado de Burgos, mientras la sede donostiarra dependía de Pamplona. La preocupación de Irujo por este tema quedó reflejada en el artículo publicado en 1969 (“La Iglesia vasca”), de homenaje al clero vasco y de reivindicación de la liturgia y la enseñanza religiosa en euskera¹⁰⁵⁵. Asimismo, abogaba por que Euskadi, al igual que Cataluña y Galicia, constituyera una sola provincia eclesiástica:

Creyentes, agnósticos o ateos, todos los vascos ven en el sacerdote el defensor de su integridad, personal y moral (...), al adalid de sus propios derechos ciudadanos a querer su patria, honrar sus símbolos, hablar su idioma y vivir al calor de su genio civil y espíritu nacional. [...]

Es indispensable que las sedes de Bilbao y Gasteiz sean desglosadas del arzobispado de Burgos y llevados al de Iruña¹⁰⁵⁶.

Si hubo un hecho relevante en la vida de la Iglesia en España a comienzos de la década de 1970, este fue la Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes. Se celebró en Madrid a mediados de 1971, y fue, en palabras de Alberto Iniesta, “uno de los acontecimientos más importantes de la Iglesia española de todos los tiempos” que, en su momento, “supuso un gesto aperturista de los obispos españoles”. Se trató de una convocatoria a obispos y sacerdotes “para reflexionar juntos y juntos buscar los caminos para la

¹⁰⁵⁴ AEI, Fondo Irujo (1971), J-13-S-T. Esta petición no se cumplió con el sucesor de Tabera, José Méndez, pero sí con el siguiente arzobispo de Pamplona, José María Cirarda, vizcaíno y euskaldun.

¹⁰⁵⁵ Irujo, *Escritos*, p. 201. *Alderdi*, nº 246-247. Ya en un artículo publicado en 1953, titulado “Quien siembra vientos...”, había dado cuenta de las vicisitudes registradas en la visita cursada a la parroquia de Ondarroa por monseñor Morcillo, Obispo de Bilbao. En su encuentro con un grupo de niños de la localidad que iban a recibir el sacramento de la Confirmación, “les hizo algunas preguntas en español. Como los interrogados no le entendieron, no pudieron contestarle. Volvió a hacer las mismas preguntas, por medio de intérprete, en euskera. Los chicos no supieron contestar tampoco. Y Mons. Morcillo suspendió la ceremonia y dejó de confirmar a aquellos bautizados. Estos pequeños, advirtió el Sr. Obispo, no entienden otro idioma que el euskera. Se les ha enseñado lo que es el sacramento de la confirmación en español. Y se han quedado como el negro del sermón, sin entender una sola palabra. Es preciso que, empleando el idioma que los chicos conocen, que es el euskera, se les explique lo que es el sacramento, sin cuyo requisito, no los confirmo” (AEI, Fondo Irujo (1952), J-52-3).

¹⁰⁵⁶ AEI, Fondo Irujo (1969), J-53-5B. Artículo “La Iglesia vasca”. Véase Juan Manuel González Sáez: “Geografía eclesial y construcción de la identidad nacionalista: la reivindicación de la provincia eclesiástica vasca durante el tardofranquismo y la Transición”, *Historia Contemporánea*, nº 46, 2013, pp. 307-332.

aplicación del concilio en España”¹⁰⁵⁷. Una de las conclusiones más relevantes de esta asamblea hacía referencia a la necesidad del perdón y la reconciliación¹⁰⁵⁸. Precisamente con ocasión de las fiestas de su localidad natal de 1974, Irujo solicitó al párroco que le permitiera redactar el sermón, en el que recogió el mensaje apaciguador de la Asamblea, recordando algunos acontecimientos históricos, como “los fusilamientos de cinco generales carlistas en la parte trasera” de la basílica de Nuestra Señora del Puy en Estella en 1839. Frente a estos actos, llamaba al perdón y a la reconciliación, porque –haciendo una referencia simbólica a lo sucedido en el pasado–, decía Irujo que “sólo a espaldas de la madre se puede matar”¹⁰⁵⁹.

Sin embargo, en ese deseo de entendimiento, cosechó un duro fracaso en el terreno personal. El 15 de enero de 1974 escribió una carta a su amigo Elías Gallastegi, antiguo dirigente de los *aberrianos*, alejado políticamente y personalmente de Irujo desde hacía una década, en busca de su perdón y la reconciliación mutua¹⁰⁶⁰:

Un incidente desagradable nos alejó. Déjame que te pida perdón en lo que falté y te ruego seas generoso conmigo y volvamos a las relaciones de amistad que antes tuvimos. Me dicen que estás enfermo. Y el estar enfermo, a nuestra edad, lleva a la dolencia un matiz de seriedad (...) Eres cristiano. Eres hombre honrado (...) Tienes derecho a mirar al futuro con la tranquilidad del justo, que vive en la caridad evangélica y la humildad cristiana¹⁰⁶¹.

Elías Gallastegi no llegó a tiempo de poder leer la misiva, ya que falleció a finales de ese mismo mes de enero de 1974, pero tampoco obtuvo Irujo la comprensión de sus familiares:

El amigo Martín Ugalde nos ha entregado una carta suya dirigida a nuestro aita. Afortunadamente, pues le hubiese causado un nuevo disgusto, ha llegado demasiado tarde. Aita no le debía a Vd. ningún perdón. En todo caso sería Vd. quien debe perdonarse a sí mismo si su conciencia no está tranquila. Lo único que aita le exigió fue que reparase el mal hecho al buen nombre de uno de sus hijos en su artículo *Patriotas o*

¹⁰⁵⁷ Alberto Iniesta, *El País*, 14-9-1988. Cfr. Feliciano Montero, Joseba Louzao y Francisco José Carmona Fernández (coords.): *La Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes de 1971. Estudios diocesanos*, Madrid, Universidad de Alcalá de Henares, 2018.

¹⁰⁵⁸ Martín de Santa Olalla, “La actitud”, p. 1. Conclusión nº 34 de la Ponencia: “Reconocemos humildemente y pedimos perdón porque nosotros no supimos ser, a su tiempo, verdaderos ‘ministros de reconciliación’ en el seno de nuestro pueblo, dividido por una guerra entre hermanos”.

¹⁰⁵⁹ Amezaga, *Manuel*, p. 378.

¹⁰⁶⁰ Sobre Elías Gallastegi, cfr.: Santiago de Pablo: “Eli Gallastegi”, en De Pablo, De la Granja, Mees, Casquete, *Diccionario*, pp. 395-406. José María Lorenzo Espinosa: *Gudari, una pasión útil. Vida y obra de Eli Gallastegi (1892-1974)*, Tafalla, Txalaparta, 1992.

¹⁰⁶¹ AEI, Fondo Irujo (1974), J-16-G.

gamberros de acuerdo con “la caridad evangélica y la humildad cristiana” a los que Vd. alude en su carta y que para aita no eran palabras huecas y desprovistas de contenido que se pueden ondear como estandartes emotivos cuando a uno le conviene. Como en su carta no se ve un tal propósito [sic] se la devolvemos¹⁰⁶².

Más allá del intento fallido de Irujo de reconciliarse con Gallastegi antes de su muerte, el incidente muestra la visión cristiana del navarro, a favor de la paz y en contra de toda violencia, incluida la de ETA, a la que luego haremos referencia. El artículo *Patriotas y gamberros* lo había escrito Irujo en 1962, cuando la organización escindida del PNV, que ya contaba con el apoyo de Gallastegi, apenas había comenzado a actuar de modo violento. Previendo tal vez lo que iba a suceder en el futuro, Irujo recalcó que “frente a la guerra, afirmamos la paz, la moral, el derecho, la caridad, la solidaridad y, en política, el diálogo, porque en definitiva es hablando como se entienden los hombres”. Airado, Gallastegi le había respondido en tono fuerte, defendiendo a los jóvenes que creían “que la resistencia activa es la única solución” contra “la labor totalitaria de genocidio” de la dictadura¹⁰⁶³.

Siguiendo la línea aperturista del Concilio Vaticano II, el dirigente navarro siempre vio con buenos ojos la adaptación a los nuevos tiempos de la jerarquía católica. Así, en 1975, en una nota titulada “Un gerente diocesano”, se congratulaba de que nuevos aires entraran en la Iglesia vasca; concretamente, señalaba que el obispado de Bilbao:

Cuenta con un Gerente diocesano de Economía (Don Teodoro Larrea Arrillaga), laico, Licenciado en Ciencias Económicas, a quien se ha confiado la iniciativa y la administración de la diócesis en colaboración con los restantes organismos diocesanos, en la línea patrimonial, en la línea presupuestaria y en la línea diocesana¹⁰⁶⁴.

En esta misma línea, en su artículo “Perfiles de la iglesia vasca” publicado en 1977, se congratulaba de que, en consonancia con el espíritu de la Iglesia vasca marcado precisamente en la diócesis de Bilbao, se estuvieran estableciendo las bases para la estrecha cooperación de parroquias y monasterios, de clero secular y clero regular: “Es la primera diócesis del mundo en que esta medida toma cuerpo dejando abierto un futuro de más estrecha comunidad entre los cristianos”¹⁰⁶⁵.

¹⁰⁶² AEI, Fondo Irujo (1974), J-16-G. La carta (2-2-1974) estaba firmada por “Gallastegi anayak”.

¹⁰⁶³ Véase José Félix Azurmendi: *PNV-ETA: crónica oculta (1960-1979)*, Donostia-San Sebastián, Tartalo, 2012.

¹⁰⁶⁴ AEI J-53-6. Nota “Un gerente diocesano”.

¹⁰⁶⁵ AEI, Fondo Irujo (1977), J-53-6. Artículo “Perfiles de la Iglesia Vasca”. Véase Ángel María Unzueta: *Vaticano II e Iglesia local. Recepción de la eclesiología conciliar en la Diócesis de Bilbao*, Bilbao,

Sin embargo, a pesar de valorar positivamente estos *nuevos aires* que estaba adoptando la Iglesia en el País Vasco, en julio de 1975 Irujo escribió un artículo titulado “La Iglesia gallega”. Se lamentaba de nuevo en este escrito de que, a diferencia de Galicia y Cataluña, la Iglesia vasca no existiera en el orden canónico o jurisdiccional: “la patria de San Ignacio de Loyola y de San Francisco Javier no tiene derecho a constituir su propia Iglesia”¹⁰⁶⁶. En esta publicación daba cuenta de la reunión conciliar celebrada en junio de ese año, con la asistencia de 250 representantes de las diócesis gallegas presididas por sus obispos. En dicha reunión, con intervenciones en gallego, se abordó la problemática social y política de la región, conviniendo en la necesidad de que la Iglesia se hiciera presente “con su testimonio en el sector obrero mediante una actitud de diálogo y solidaridad afectiva en las causas justas”¹⁰⁶⁷.

Por último, su preocupación por la historia y el devenir del clero en el País Vasco le llevó a escribir en 1975 un artículo titulado “Documentos del clero vasco”, donde hablaba de la publicación del tercer volumen de las memorias del sacerdote y amigo Alberto Onaindia¹⁰⁶⁸. Se trataba de un tomo diferente a los anteriores, una obra que recogía buena parte de la documentación del clero vasco desde la época de la Segunda República como, por ejemplo, las cartas cruzadas entre Mateo Múgica y el lehendakari Agirre¹⁰⁶⁹. Para Irujo, en un momento en que Franco, y con él su régimen, estaban a punto de morir, era importante preservar la memoria de la actitud de buena parte de la Iglesia en el País Vasco en la Guerra Civil y la posguerra.

A través del análisis de estos artículos escritos por Irujo en la década de 1970, podemos conocer su pensamiento, así como su visión sobre la Iglesia en estos años de cambio, pero también la evolución de la sociedad española y vasca en estos años de finales de la Dictadura de Franco y de Transición a la democracia.

5.2. El rechazo a la violencia. Ni ETA ni “crimen legalizado”

Desclée de Brouwer, 1994; id-: *El Vaticano II en una Iglesia local. Recepción del Concilio Vaticano II en la Diócesis de Bilbao*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1995.

¹⁰⁶⁶ AEI (1975), J-53-6.

¹⁰⁶⁷ AEI (1975), J-53-6. Véase José Ramón Rodríguez Lago: “De la larga noche de piedra al despertar. La iglesia y los católicos de Galicia entre la cruzada y la transición a la democracia”, en Ortiz Heras, *De la cruzada*, pp. 187-206.

¹⁰⁶⁸ Alberto Onaindia: *Ayer como hoy. Documentos del clero vasco*, Saint-Jean-de-Luz, Axular, 1975.

¹⁰⁶⁹ AEI, Fondo Irujo (1975), J-18-X-Z. Ese mismo año, Irujo recibió una carta del padre claretiano Jesús María Zabaleta en la que le animaba a escribir sus memorias, “como vasco, cristiano, europeo y universal” en la colección sobre experiencias cristianas que estaba publicando Desclée de Brouwer en Bilbao. AEI (1975), J-53-6.

Si bien la organización terrorista ETA nació en julio de 1959, según Irujo la fecha virtual del surgimiento, fue la del fallecimiento del lehendakari Agirre en 1960, “porque él era un hombre de atractivo personal que nos recogía a todos”¹⁰⁷⁰. En este sentido, asumía que el nacimiento real de la nueva organización no se produjo hasta la muerte del lehendakari, pues él había mantenido a todos los nacionalistas unidos en torno a su carismática figura. Según testimonio de *Txillardegí*, Irujo habría participado, junto con Agirre, Landaburu y Leizaola en varias reuniones con representantes de Ekin (embrión de la futura ETA) en la primavera de 1958: “Manuel Irujo, el más efusivo de todos ellos, me comentó que ellos también veían la crisis de la que nosotros hablábamos, ya que las indicaciones que enviaban al interior caían siempre en saco roto, y desde hacía tiempo constataban síntomas de inactividad”¹⁰⁷¹.

Al líder navarro le cogió por sorpresa el nacimiento de ETA, tal y como recordaba años después: “Siempre pensé que sus inquietudes tendrían manera de expresarse dentro de la organización [Euzko Gaztedi, EGI, las juventudes del PNV], sin provocar una escisión y sin crear una nueva organización que al final se convierte en enemiga”. Sin embargo, en sus inicios, consideró a los jóvenes miembros de la organización “patriotas excelentes”, no dudando en criticar la acción represiva llevada a cabo por el régimen franquista contra ellos¹⁰⁷². Así, por ejemplo, en octubre de 1961 publicó una carta en el periódico británico *The Guardian* sobre las torturas a los primeros miembros de ETA detenidos:

Lo que Franco se propone –decía la misiva– no es otra cosa que silenciar y destrozar la Resistencia vasca. Se vale para ello de la tortura, tal como la aplica la mal llamada

¹⁰⁷⁰ Amezaga, *Manuel*, p. 363. Emilio López Adán: *El nacionalismo vasco en el exilio (1937-1960)*, Donostia-San Sebastián, Txertoa, 1977, p. 92. La revista *Garaia* entrevistó en 1976 a José Luis Álvarez Enparantza (*Txillardegí*), uno de los fundadores de ETA: “nuestra organización decidió autodenominarse ETA en 1959; y así se hizo saber, con toda oficialidad a José Antonio Aguirre (...) nuestras conversaciones con Agirre, Landaburu etc., no evitaron el nacimiento de ETA frente al PNV”. Sobre la fecha de nacimiento de ETA, véase Santiago de Pablo: “Julio de 1959: el nacimiento de ETA”, *Historia Actual online*, 48 (2019), pp. 45-59. En este mismo artículo se puede hallar el que se puede considerar como manifiesto fundacional de la organización. El último párrafo habla del ascendiente de José Antonio Aguirre sobre el mundo *abertzale* en aquel momento: “Por considerar que el Gobierno Vasco, hoy en el exilio, es el depositario de la fe y la voluntad de nuestro pueblo, libre y legalmente manifestado, ha quedado ETA integrado en la trayectoria y principio que de él dimanar” (AHNV, PNV-378-4).

¹⁰⁷¹ *Ibidem*.

¹⁰⁷² Ibarzabal, *Manuel*, p. 135. Véase *id.*, *50 años*, p. 366; López Adán, *El nacionalismo*, p. 94; Letamendía, *Historia*, p. 253. Ibarzabal, *Juan*, p. 288. Años más tarde, recordaba: “Admiro la entereza, la gallardía y la resolución de esos chicos. Se han jugado la vida, han abandonado sus carreras, sus padres y su familia, y los han hecho todo por la Patria (...). Sin embargo, no estoy de acuerdo con los procedimientos. La ‘dialéctica de las pistolas’ –que decía Primo de Rivera– en un demócrata ha de ser puramente excepcional” (Ibarzabal, *Manuel*, p. 18).

Brigada Social a las órdenes del coronel Enrique Eymar Fernández, el cual aprendió el oficio y sus costumbres en la Gestapo¹⁰⁷³.

A juicio del exministro republicano, uno de las causas decisivas del nacimiento de este nuevo sector en el seno del nacionalismo vasco fue la brutal represión policial española:

La juventud sintió la violencia en las venas: la violencia de la calle, opuesta a la violencia “institucional” que dijeron los obispos de San Sebastián y Bilbao. Los diálogos con los directivos nacionalistas vascos se hicieron cada día más difíciles¹⁰⁷⁴.

No obstante, viendo la evolución de la banda, Irujo se opuso desde muy temprano a una práctica violenta “inútil y sectaria de unos irresponsables” que, en su opinión, conducía a una “ulsterización” de Euskadi¹⁰⁷⁵. Esta apreciación de tipo ético en relación con la violencia dista de la mantenida por otros dirigentes del PNV, como Jesús Solaun, para quien el rechazo nacionalista hacia la violencia se fundamentaba en razones de falta de eficacia:

Existen razones de tipo ético, pero fundamentalmente lo ha hecho por considerar que no es eficaz. Si las guerrillas que estaban preparadas en los años 1945 y 1946 llegan a contar con el apoyo aliado hubieran resultado eficaces, pero al carecer de ello se convertían en una aventura absolutamente estéril¹⁰⁷⁶.

En el primer momento de la irrupción de ETA en el escenario político vasco, Irujo calificó a la nueva organización como “desviacionismo propio de la juventud”. Su “receta” para contrarrestar el efecto negativo que el extremismo etarra pudiera acarrear en el mundo nacionalista vasco, fue la de organizar –en calidad de presidente de la Junta Local del PNV en París– unas conferencias en la capital gala, en las que, además de destacados nacionalistas históricos, intervendrían miembros de ETA. A pesar de que Irujo era conocedor de que, por ejemplo, Txabi Etxebarrieta, llevaba preparada una disertación “muy explosiva, de mucha independencia [política], de bombas y de soberanos menosprecios para los pobres autonomistas amarillos que somos los demás”, estaba convencido de que, dada la bondad de estos jóvenes *abertzales*, “porque son

1073

<https://studylib.es/doc/7714931/documento-incautado-a-la-%E2%80%9Cdirecci%C3%B3n%E2%80%9D-de-eta-tras-la>. Referencia recogida en el llamado «Informe Txelis» incautado por la policía al dirigente de ETA José Luis Álvarez Santacristina. Enrique Eymar Fernández ejerció de juez militar en el juzgado Militar Especial para los Delitos del Espionaje, Masonería y Comunismo durante la dictadura franquista. En su cargo fue uno de los primeros coordinadores del Estado en la lucha contra ETA.

¹⁰⁷⁴ AEI, Fondo Irujo (1970), J-12-H-I-J-K. Carta a Victoria Kent (11-12-1970).

¹⁰⁷⁵ Irujo, *Escritos*, p. 40.

¹⁰⁷⁶ Testimonio de Jesús Solaun en Ibarzabal, *50 años*, p. 277.

buenos”, no se apartarían de la línea histórica del nacionalismo: “dejamos que los muchachos se queden satisfechos, se desahoguen, encuentren tribuna, discutan y, a la postre, se sientan en casa”¹⁰⁷⁷.

Fruto de estas gestiones fue la celebración en 1962 de una “mesa redonda *abertzale*” con miembros de ETA. Pero, en contra de las intenciones de Irujo, esta reunión no sirvió para acercar posturas. Por el contrario, disparó las alarmas del partido histórico por las estrechas relaciones de los primeros con el socialismo e incluso, según pensaban los *jelkides*, los planteamientos estratégicos de la Internacional Comunista. Irujo se sintió traicionado, y a partir de entonces abogó por la total desvinculación con el nuevo movimiento. Así, en una carta enviada al director de la Oficina Francesa para los Refugiados y Apátridas, señalaba: “Ambos movimientos pueden hoy reputarse pues como totalmente separados, aunque los dos se reclamen patriotas, invoquen la causa del pueblo vasco y enarboles su bandera. Son diversos –cuando no antagónicos– sus fines políticos y, sobre todo, los medios puestos en práctica”¹⁰⁷⁸.

Irujo, además, rechazó la progresiva dinámica violenta de la nueva organización. Así lo plasmó en un artículo publicado en *Alderdi* en 1962: “se sabe dónde empieza, pero no dónde acaba”. Por ello, solo debía hacerse uso de la violencia cuando se hubieran agotado por completo los restantes medios. En este texto reconocía que “en el ámbito de nuestra juventud ha hecho impacto la idea de que, sin violencia, no haremos nada serio en orden a la adquisición de nuestra libertad, como hombres y como pueblo”, pero, aun admitiendo la posibilidad de utilizar algún tipo de fuerza contra el régimen franquista –aplicando las teorías del mal menor para luchar contra un poder injusto–, apelaba a la cautela antes de dar paso a la violencia, ya que sería “una gran temeridad” su utilización “sin considerar las circunstancias específicas”. En contraposición a los planteamientos de ETA, consideraba “infundada y estúpida la violencia verbal que afirma que, para los vascos, es lo mismo que los españoles sean franquistas o republicanos: nos basta que sean españoles para cerrar contra ellos”¹⁰⁷⁹.

Ese mismo año, insistía en dicho argumentario declarando, en una carta enviada al EBB, que “ETA es un cáncer que, si no lo extirpamos, alcanzará todo nuestro cuerpo

¹⁰⁷⁷ Rodríguez Ranz, “Manuel”, p. 165. Carta de Irujo a Iñaki Unceta (7-11-1961). AHNV, EBB, 66-6.

¹⁰⁷⁸ Carta de Irujo al EBB del 21 de mayo de 1962 (AHNV, EBB, 73-6); Rodríguez Ranz, “Manuel”, p. 166; Joseba Arregi: *Orígenes, ideología y evolución del PNV. El nacionalismo vasco*, Bilbao, Atxular Atea, 2004, p. 89.

¹⁰⁷⁹ Irujo, *Escritos*, p. 35. Artículo “La violencia inútil”, marzo 1962. Véase Alday, *La voz*, p. 147.

político”¹⁰⁸⁰. En esas mismas fechas, recibió una carta de Telésforo Monzón en la que este le pedía que moderase su pluma a la hora de criticar a los miembros de ETA¹⁰⁸¹. El político bergarés indicaba al navarro que los de ETA “estaban arrepentidos de haber pactado con los comunistas y (...) de la fea acción perpetrada” de calificar como presos de ETA a miembros del PNV como Carlos Clavería, invitando a la policía franquista “a que los zurrara y los metiera bien dentro de la prisión”. Sin embargo, Irujo pidió a Monzón que este arrepentimiento fuera ostensible. Como se observa a través de esta documentación, las posiciones de Irujo y Monzón sobre la violencia de ETA resultaban totalmente antagónicas, ya que el segundo –entendiendo que la violencia etarra y la Guerra Civil formaban parte de una misma lucha por la soberanía vasca– establecía una plena identificación entre los gudarís del 36 y los militantes de ETA, resumida en la expresión “atzo eta gaurko gudariak” (“los gudarís de ayer y de hoy”)¹⁰⁸².

A finales de la década de 1960, Irujo se opuso a las ideas de aproximación entre el PNV y ETA que sectores radicales de la formación *jeltzale* y líderes veteranos como Telesforo Monzón llevaban propugnando a lo largo de toda esa década¹⁰⁸³. Para entonces, ETA ya había consumado su separación ideológica del aranismo, habiéndose autodefinido en la V Asamblea de 1967 como “Movimiento Socialista Vasco de Liberación Nacional”. ETA unía así el marxismo revolucionario con el independentismo radical y con el tercermundismo, que implicaba el uso de la violencia

¹⁰⁸⁰ AHNV, EBB, 66-6 y 75-6. Véase De Pablo, Mees y Rodríguez Ranz, *El péndulo*, vol. II, p. 271; Sagrario Morán: *PNV-ETA. Historia de una relación imposible*, Madrid, Tecnos, 2004.

¹⁰⁸¹ AHNV, K143, C2. Carta de Irujo a Joseba Rezola (12-12-1962): “Le pedía [a Monzón] que dieran muestras ostensibles de ese arrepentimiento, como las dan los hombres, sin escudarse en ‘el interior’, que es un subterfugio demasiado manido para que nadie lo tome en consideración. No ha vuelto a respirar. Ni tengo noticias de que nuestros amigos de ETA se hayan ‘explicado’”.

¹⁰⁸² Xosé M. Núñez Seixas: “Los nacionalistas vascos durante la guerra civil (1936-1939): una cultura de guerra diferente”, *Historia Contemporánea*, nº35, 2007, pp. 559-599, p. 575. Este autor recuerda que en la guerra civil “los combatientes nacionalistas no sentían un especial apego por una República que no se correspondía con los modelos de orden social y observancia católica con los que se identificaban la mayoría de ellos. Modelos que (...) estaban fuertemente teñidos de socialcatolicismo militante”. Véase Fernando Martínez Rueda: *Telesforo Monzón: realidad y mito de un nacionalista vasco*, Madrid, Tecnos, 2021; id.: “Religión y nacionalismo vasco en el siglo XX: aproximación desde el sujeto a una relación compleja”, *Hispania Sacra*, nº 140, 2017, p. 728. Cit. en *Telesforo Monzón, hitzeko gizona: Aturritik Ebrora*, s.l., Anai Artea, 1993. Monzón definió a los miembros de ETA como “juventud heroica, sincera y generosa hasta el límite” y destacó de ellos su “inmensa categoría moral” (Koldo Izagirre: *Telesforo Monzón: hitzak eta idazkiak*, Donostia-San Sebastián, Jaizkibel, 1986, vol. 4, 1986).

¹⁰⁸³ Algunos de estos ejemplos pueden verse en diferentes publicaciones de la década de 1960. Manuel Fernández Etxeberria: *Euzkadi, patria de los vascos. 125 años en pie de guerra contra España*, Iruña, Ami Vasco, 1965. Federico Krutwig: *Vasconia*, Buenos Aires, Norbait, 1962. Martínez Rueda, *Telesforo y “Religión”*, p. 728. Según este autor, Monzón “veía a ETA como a un miembro de la familia nacionalista con el que había que dialogar y cooperar. Frente al languidecimiento de la oposición del PNV, Telesforo describía a ETA como el relevo generacional del nacionalismo histórico ‘el nuevo chispazo que tomó el relevo de los viejos gudarís y renovó la esperanza (...) pretendía unir el hoy y el ayer sin romper la cadena’”. Cit. carta de Monzón a Irujo (8-3-1971): AEI, Fondo Irujo J-13 M-N.

directa¹⁰⁸⁴. Además, la organización ya había llevado a cabo el 7 de junio de 1968 su primer asesinato, en la persona del guardia civil José Antonio Pardines Arcay. La oposición de Irujo a la violencia de ETA no fue óbice para que condenara la represión franquista contra sus miembros y abogara por la clemencia. Así se vio precisamente con motivo del asesinato de Pardines. Mientras uno de sus responsables, Txabi Etxebarrieta, era abatido a tiros el mismo día por la Guardia Civil, el otro (Iñaki Sarasketa) fue herido, detenido y condenado a muerte. Irujo solicitó al papa Pablo VI –a través de un telegrama– su intervención para pedir la conmutación de la sentencia de pena capital, que fue otorgada por Franco¹⁰⁸⁵.

El franquismo utilizó la violencia de ETA para satanizar a la oposición democrática, sin reparar en medios propagandísticos, aireando sus acciones en los medios de comunicación del régimen. Así, en 1970, y en el contexto del juicio sumarísimo que se iba a celebrar en la capital castellana contra varios miembros de la organización armada, montó la denominada “Campana Operación Burgos”. Como indica Gaizka Fernández Soldevilla, se trataba también “de paso, de consolidar las posiciones políticas del ala más reaccionaria del franquismo”¹⁰⁸⁶.

El llamado Proceso de Burgos fue un evento decisivo en la fase final del franquismo, contribuyendo a convertir a ETA en protagonista clave de esa etapa. También permite comprobar la actitud de Irujo que, pese a no compartir los métodos de ETA, seguía intentando reducir la represión franquista contra ella¹⁰⁸⁷. En el consejo de guerra de diciembre de 1970 fueron juzgados dieciséis militantes de ETA, ente ellos los

¹⁰⁸⁴ De La Granja, *El siglo*, p. 61. De entre todas las escisiones habidas en ETA, la más cercana al *aranismo* fue la liderada por *Txillardegi* en torno al grupo *Branka*. AEI, Fondo Irujo (1968). Véase Gurutz Jáuregui: *Ideología y estrategia política de ETA: análisis de su evolución entre 1959 y 1968*, Madrid, Siglo XXI, 1981.

¹⁰⁸⁵ También el PNV intervino cerca del Papa, vía Pedro Arrupe, el preposito general de la Compañía de Jesús (Ibarzabal, *Juan*, p. 345). Sobre el asesinato de Pardines, véase Gaizka Fernández Soldevilla, *Pardines. Cuando ETA empezó a matar*, Madrid, Tecnos, 2018; id.: “¿Crímenes ejemplares? Prensa, propaganda e historia ante las primeras muertes de ETA”, *Sancho el Sabio. Revista de Cultura e Investigación Vasca*, nº 43, 2020, pp. 49-71.

¹⁰⁸⁶ Gaizka Fernández Soldevilla y José Francisco Briones Aparicio: “El franquismo ante el proceso de Burgos”, *Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, vol. 22, nº 44, 2020, pp. 27-51. Para la actitud de la prensa, puede verse *La Voz de España*, 3-12-1970 y *El Diario Vasco*, 5-12-1970. Véase también José Antonio Pérez, Arturo Cajal y Luis Castells (coords.): “Burgos. Consejo de guerra (1970-2020)”, *Grand Place*, nº 14, 2020, pp.1-300; Jesús Casquete: “Proceso de Burgos”, en De Pablo et al., *Diccionario*, pp. 636-647; Pere Ysàs: “La crisis de la dictadura franquista”, en Carme Molinero (ed.): *La Transición treinta años después*, Barcelona, Península, 2006, pp. 27-58.

¹⁰⁸⁷ Irujo distinguía tres tendencias en la ETA de la época: la nacionalsocialista, la marxista-leninista y la “patriota de acción directa”. Para Irujo, la mayoría de los procesados se encuadraba en el segundo de los grupos, dirigido por José María Eskubi desde Bruselas (AEI, Fondo Irujo (1970), J-36-2). Véase Ángel Amigo: *Pertur. ETA 71-76*, Donostia-San Sebastián, Hordago, 1978, p. 22.

sacerdotes Julen Kalzada Ugalde y Jon Etxabe Garitazelaia. Este hecho “reflejaba la expansión en algunos sectores de la Iglesia de una versión marxista de la teología de la liberación aplicada al caso vasco, que justificaba ‘el camino violento como un mal menor integrable en el proceso cristiano de liberación’”¹⁰⁸⁸.

Irujo utilizó sus muchos contactos internacionales para lograr la libertad de los procesados y expresó su solidaridad con los encausados, pues consideraba que era “preciso ayudar a esos chicos a pesar de ellos mismos”. El exiliado navarro pensaba que el proceso tenía un paralelismo con el seguido en Leningrado en 1970 contra nueve judíos de esta ciudad, acusados de actividades antisoviéticas¹⁰⁸⁹. También otros líderes del PNV y del Gobierno vasco realizaron gestiones al más alto nivel. Un objetivo importante era que el juicio no se celebrara a puerta cerrada, tal y como pretendía el régimen, que para ello había incluido a los dos sacerdotes en el mismo juicio sumarísimo (de acuerdo con el concordato de 1953)¹⁰⁹⁰. Así lo recordaba el dirigente *jeltzale* Txomin Saratxaga:

Tan pronto como se dispuso de los *dossiers* necesarios, Leizaola y Rezola se desplazaron a Roma donde, además de dejar en los medios vaticanos del Gobierno Vasco constancia del tema, se sentaron las bases para que los clérigos procesados (Calzada y Echave) pidieran la renuncia al *privilegium fori* o privilegio del fuero eclesiástico, relativo a la inmunidad o exención para clérigos y religiosos en virtud de la cual no han de ser juzgados por tribunales civiles o laicos en ninguna causa, ni contenciosa o civil ni criminal, sino que únicamente pueden ser juzgados por tribunales eclesiásticos¹⁰⁹¹.

¹⁰⁸⁸ De Pablo, *La patria*, p. 379. Sobre la posición de la Iglesia católica respecto a ETA, ver José Francisco Serrano: *La Iglesia frente al terrorismo de ETA*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001. Sobre los sectores que justificaban la violencia, Izaskun Sáez de la Fuente: *El Movimiento de Liberación Nacional Vasco, una religión de sustitución*, Bilbao, Instituto Diocesano de Teología y Pastoral/Desclée de Brouwer, 2002; Félix Placer: *Crear en Euskal Herria. La experiencia creyente de las Comunidades Cristianas Populares y de la Coordinadora de Sacerdotes de Euskal Herria, 1976-1996*, Bilbao, Herria 2000 Eliza, 1998.

¹⁰⁸⁹ AEI, Fondo Irujo (1970), J- 12-G. Ese mismo año, y en relación con el judaísmo. Irujo hizo llegar a su amigo Eugenio (no hay más datos) una carta solicitándole que transmitiera al rabino de Baiona su indignación ante la pleitesía rendida a Franco por un rabino norteamericano. El líder estellés recordaba al destinatario de la carta el caso de “los miles de judíos de Salónica que, alegando su condición de sefarditas, fueron puestos por los alemanes a disposición de Franco y enviados a los hornos crematorios porque Franco no tuvo tiempo de ocuparse de ellos”. Amezaga, *Manuel*, p. 373.

¹⁰⁹⁰ Letamendia, *Historia*, p. 350-351; Gisèle Halimi: *El Proceso de Burgos*, Ávila, Monte Ávila Editores, 1972, p. 173.

¹⁰⁹¹ Iñaki Anasagasti, “Lo que hizo Txomin Saratxaga en la clandestinidad y que no se sabe”, Blog de Iñaki Anasagasti (https://ianasagasti.blogspot.com/mi_blog/2019/07/lo-que-hizo-txomin-saratxaga-en-la-clandestinidad-y-que-no-se-sabe.html, (26-8-2019): “La renuncia tenía que ser pedida por la Conferencia Episcopal Española a la Secretaría de Estado del Vaticano, para que ésta lo hiciera al Gobierno español.

En agosto de 1970, Calzada y Echave habían solicitado que el juicio fuera público, renunciando a la posibilidad que les otorgaba la cláusula 16 del concordato de 1953 entre España y la Santa Sede de celebrar el juicio a puerta cerrada (sin publicidad). Inicialmente, esta petición fue denegada por el auditor. El 21 de noviembre, el obispo de San Sebastián, Jacinto Argaya, así como el administrador apostólico de Bilbao, José María Cirarda, hicieron leer en sus diócesis una homilía que, en lo referente al tema, rezaba así:

El proceso (...) iba a celebrarse a puerta cerrada por estar también encausados dos sacerdotes, ya que el concordato prohíbe toda publicidad en juicios contra clérigos. Tal disposición concordada resulta perjudicial para otros procesados seculares. Y, de acuerdo con nuestros dos sacerdotes directamente interesados, pedimos que la audiencia sea pública¹⁰⁹².

A pesar de considerar a sus militantes “unos locos”, el exministro navarro no quiso ahondar en la crítica a los métodos de la organización ETA en ese contexto judicial y político en el que, tal y como manifestó a Victoria Kent, “nos representan a todos”¹⁰⁹³. Al mismo tiempo, consideró jurídicamente reprobable el aplicarles la Ley de 1947 sobre Rebelión Militar, Bandidaje y Terrorismo regulado en el Código Penal y revisado en 1963 con la creación del Tribunal de Orden Público (TOP)¹⁰⁹⁴. Esta legislación confirmaba la atribución de los calificados como “delitos políticos” a los tribunales militares¹⁰⁹⁵. Irujo consideró que el juicio tenía un vicio de nulidad al negar a los abogados defensores el libre ejercicio de su cargo.

Finalmente, seis de los procesados fueron condenados a muerte, lo que incrementó las protestas, tanto en el País Vasco como en toda España y en el extranjero, y las peticiones de clemencia. Tras unos días de incertidumbre, Franco decidió indultar a los condenados a la pena capital, aunque permanecían las penas de prisión. En criterio del

Los contactos con los obispos españoles, de obligado juramento a Franco, se realizaron a través de José María Cirarda, [futuro] arzobispo de Iruña y Vicepresidente de la Conferencia Episcopal Española”. Para Saratxaga “si el PNV no llega a actuar como lo hizo, en Burgos hubiera habido muertes”. Sara Granda: “El privilegio del fuero eclesiástico”, en Manuela Fernández Rodríguez (coord.): *Estudios sobre jurisdicciones especiales*, Valladolid, Asociación Veritas para el Estudio de la Historia, el Derecho y las Instituciones/Omnia Mutantur, 2015, pp. 101-123.

¹⁰⁹² Granda, “El privilegio”, p. 124.

¹⁰⁹³ AEI, Fondo Irujo (1970), J-12-H-I-J-K. Carta a Victoria Kent (11-12-1970).

¹⁰⁹⁴ Irujo, *Desde el Partido*, t. 3, p. 350. En relación con esta ley, Irujo consideraba absurdo que –como en el caso del asalto al monasterio benedictino de Lazkao (Gipuzkoa) – se calificara de delictivo el hecho de que los frailes detenidos rezaran por la salud de personas acusadas de delincuentes por el Estado: “¿A dónde vamos a ir a parar con este absurdo jurídico, trocado en ley positiva por virtud del régimen vigente?”

¹⁰⁹⁵ Un decreto possibilitaba que los delitos de raíz política fueran vistos por tribunales civiles. No obstante, el asesinato de Melitón Manzanos y la entrada en vigor del estado de excepción, conllevaron que, desde 1968, fueran los tribunales militares los encargados de tales casos.

líder estellés, el juicio de Burgos había supuesto una denuncia solemne de la aplicación de las torturas “como medio normal de obtener de los detenidos las confesiones interesadas”¹⁰⁹⁶. A juicio de Irujo, la mayoría de las acusaciones contra los procesados se referían a hechos que, fuera de España, constituían el ejercicio normal de los derechos inherentes a cualquier persona (derecho de reunión, libertad) y solo la “anormalidad” de España podía ser capaz de transformar aquellos hechos en delitos¹⁰⁹⁷. Según su pronóstico, cuando aún no se sabía si Franco a conceder el indulto, de materializarse las ejecuciones, se desataría una “ola de violencia inusitada” cuyo único responsable sería el gobierno de España¹⁰⁹⁸. Para el PNV, aquel proceso era un intento del franquismo para “desterrar de la faz de la tierra el nombre del Pueblo Vasco”¹⁰⁹⁹.

No obstante, Irujo criticó duramente las acciones cometidas por ETA en *respuesta* al Proceso de Burgos. Así, calificó de “repugnante” el secuestro a manos de ETA, el 2 de diciembre de 1970, del cónsul alemán en San Sebastián, Eugen Beihl, que sería liberado el día de Navidad de ese mismo año. La Iglesia vasca se involucró firmemente en la resolución de aquel secuestro, pidiendo Argaya, obispo de San Sebastián, a los secuestradores que “no suméis una dificultad más a las que ya padecemos”¹¹⁰⁰.

De la correspondencia mantenida por Irujo con Federico Krutwig, ideólogo y miembro del Biltzar Ttipia de ETA, se deduce que el líder navarro pidió al segundo realizar gestiones para lograr la liberación del diplomático alemán: “En su anterior carta (creo que era la del 16-XII) en que Vd. me hablaba sobre mi intervención en favor de la vida del Cónsul de Alemania”, decía Krutwig a Irujo¹¹⁰¹. En su misiva de respuesta, del 4 de enero de 1971, Irujo exponía a Krutwig su opinión sobre la liberación de Beihl y el resultado del juicio:

¹⁰⁹⁶ AEI, Fondo Irujo (1970), J-36-2. Borradores de artículos sobre el Proceso de Burgos.

¹⁰⁹⁷ No obstante, en el caso concreto del juicio de Burgos no solo se juzgaron delitos de opinión, pues las acusaciones incluían el asesinato de Manzananas.

¹⁰⁹⁸ AEI, Fondo Irujo (1970), J-36-2. “El mundo entero, desde el Santo Padre hasta los grupos de extrema izquierda, se ha conmovido ante el espectáculo de Burgos. Ni una sola voz se ha elevado en toda la redondez de la tierra, fuera de España, para solidarizarse con los oficiales que, tocados de sable –que, a veces, empuñaron– cubrían el estrado del Consejo de Guerra”. Borradores de artículos sobre el Proceso de Burgos.

¹⁰⁹⁹ De Pablo, *La patria*, p. 379.

¹¹⁰⁰ *El Diario Vasco*, 4-12-1970. Declaraciones de Jacinto Argaya: “no sé quiénes son los secuestradores, no sé ni siquiera si son creyentes”. *La Voz De España*, 4-12-1970. Este diario se hizo eco del editorial del periódico falangista *Unidad* que calificó el secuestro del cónsul como “chantaje a la justicia”. Según este diario vespertino, “tiene un propósito directo y claro: tratar de impresionar con ella [la acción] la independencia y la objetividad que preside las actuaciones del tribunal militar”.

¹¹⁰¹ AEI, Fondo Irujo (1971), J-13-H-I-J-K. Carta de Krutwig a Irujo (diciembre 1970).

El cónsul está en Donostia con los suyos, de lo que yo me congratulo muy mucho. Los condenados a muerte han sido indultados. En eso de la duración de la pena (...) ya veremos; dan igual tres años que trescientos. El problema era el de salvar su vida”.

El mismo año de la celebración del juicio de Burgos, Irujo se dirigió en una carta al secretario general de la organización Amnistía Internacional, Martin Ennais. Este había denunciado en el diario británico *The Times* las torturas israelíes contra detenidos árabes. Partiendo de este hecho, le informaba del tormento sistemático que se aplicaba en las cárceles franquistas: “Son excepción aquellos a los que no fue aplicado el tormento. En Zamora están presos una veintena de sacerdotes vascos por el delito de haber denunciado el tormento como atentatorio al Evangelio y a los derechos del hombre”; y le pedía que pusiera “sus afanes al servicio de la causa de los vascos sometidos al tormento en las prisiones de Franco”¹¹⁰².

Poco tiempo después, el dirigente navarro fue requerido por Alberto González, responsable del Comité de Defensa de los Trabajadores Españoles (organización cuyo presidente honorario era el filósofo Bertrand Russell), para intervenir en un acto pro-amnistía en el Conway Hall de Londres: “sería para nosotros un verdadero placer, si en esa plataforma estuviera representando al pueblo vasco, una persona como Vd., cuya labor en pro de la libertad del pueblo vasco y de España es bien conocida”¹¹⁰³.

En 1974 realizó gestiones ante su amigo británico F.G. Beith para lograr la readmisión en el Saint Gregory’s College del exbenedictino vasco Elías Jauregi, acusado por un denunciante anónimo de mantener relaciones con miembros de ETA y del IRA¹¹⁰⁴. Ese mismo año, en respuesta a una solicitud de información sobre la organización armada, proveniente de un ciudadano británico llamado John Lancaster, informó a este de que el PNV “es demócrata cristiano en ideología y nacionalista en su carácter específico”. Irujo explicaba así la situación, mientras el franquismo perdurara:

El Partido Nacionalista Vasco, que no es partidario de los atracos y de la acción directa, no puede desenvolverse por artes de paz, como es su manera de ser; y la juventud se

¹¹⁰² AEI, Fondo Irujo (1970), J-36-2. Véase Alday, *La voz*, p. 28; Louzao, “El síndrome”, p. 101; Amigo, *Pertur*, p. 54.

¹¹⁰³ AEI, Fondo Irujo (1971), J-36-2. “Al impedir que se sacrificasen las vidas de los jóvenes condenados por el tribunal de Burgos, la opinión mundial ha demostrado que la labor hacia una amnistía general no está fuera de las posibilidades de éxito y que la liberación de los presos políticos y el retorno de los exiliados a su país es factible con esfuerzo y tesón”. Carta de A. González (2-1-1971).

¹¹⁰⁴ AEI, Fondo Irujo (1974), J-16-B. Carta de Irujo a F.G. Beith (22-1-1974).

siente arrastrada hacia Eta [sic], que pone en su mano una pistola o una ametralladora para atracar, asaltar, herir o matar¹¹⁰⁵.

El rechazo de Irujo a las acciones armadas no impidió que se interesara encarecidamente por la suerte de varios militantes de ETA en huelga de hambre en 1974, que “ya están con una tensión de diez, que es muy baja, próxima al del peligro de inanición”. En carta remitida el 12 de marzo a Telesforo Monzón, presidente de Anai-Artea, pedía a este que impidiera la “caída de alguno de nuestros chicos en esta brega”. Para el exministro vasco, era “preciso impedir que se mueran de hambre los huelguistas. No hay que jugar con sus cadáveres presuntos”¹¹⁰⁶.

Tras el magnicidio contra el presidente del Gobierno franquista, Luis Carrero Blanco, en 1973, ETA volvió a primera plana de los medios internacionales en 1975, cuando se anunció la condena a muerte de dos de sus miembros, Juan Paredes Manot (*Txiki*) y Ángel Otaegi Etxeberria, junto a la de otros tres componentes del grupo terrorista de izquierdas FRAP (Frente Revolucionario Antifascista y Patriota). En línea con su posición contraria a la pena de muerte, el exiliado vasco escribió una carta a Pedro Beitia (el delegado del Gobierno vasco en Washington), solicitándole que realizara cuantas gestiones fueran necesarias “con la Comisión de los Derechos del Hombre de las Naciones Unidas, con el arzobispo, con Church, con quien usted crea”, para impedir la materialización de la pena capital requerida por el fiscal contra los dos miembros de ETA¹¹⁰⁷. La carta también daba cuenta de las dificultades para la defensa de los encausados que tenía el abogado Juan María Bandrés¹¹⁰⁸.

Como en ocasiones anteriores, las peticiones de clemencia llegaron no solo de muchos Gobiernos extranjeros, sino también de la jerarquía eclesiástica española y del Vaticano. Sin embargo, en esta ocasión las presiones no surtieron efecto, pues los cinco condenados fueron ejecutados el 25 de septiembre de 1975¹¹⁰⁹. No obstante, la presión vaticana sobre el régimen de Franco siguió ascendiendo, como se desprende de la nota redactada por el líder estellés sobre los comentarios realizados por Radio Vaticana en

¹¹⁰⁵ AEI, Fondo Irujo (1974), J-16-L-LL. Cartas con John Lancaster, (12 y 16-9-1974).

¹¹⁰⁶ AEI, Fondo Irujo (1974), J-16-M.

¹¹⁰⁷ Véase Gaizka Fernández Soldevilla: “Muertes paralelas. Un estudio de caso sobre la violencia de ETA y la nacionalización de los inmigrantes de ETA”, *Historia Contemporánea*, nº 61, 2019, pp. 1039-1070.

¹¹⁰⁸ AEI, Fondo Irujo (1975), J-17-B. “Bandrés, que teme por su vida, se ha escapado, está en Madrid y no puede regresar a su pueblo mientras la policía no le asegure que va a tratar de impedir que le peguen cuatro tiros en una esquina. Se la tienen jurada”.

¹¹⁰⁹ López Villaverde, “La transición”, p. 156.

mayo de 1976, acerca de un artículo en *The Times* que afirmaba que la aplicación de torturas era incompatible con las palabras de libertad, reforma y derecho pronunciadas por ministros franquistas¹¹¹⁰. Ese mismo año, escribió a su amigo Mr. Beith, en tono pesimista:

Estamos pasando muy malos momentos. Nosotros, que somos opuestos a la violencia sistemática, nos encontramos metidos en medio de ella, sin poder remediarlo, porque un régimen que niega la libertad atrae la violencia. Frente a la violencia institucional se subleva la calle (...). Hoy la policía paralela ha asesinado a Echave, al tiempo que los de ETA hacían volar un automóvil de la Guardia Civil, con cinco números. Mañana el Gobierno dará paso a nuevos Consejos de Guerra. Más víctimas. Más represalias. ¿A dónde vamos a parar? Para la policía el camino es fácil: se somete al preso al tormento, se le droga, se le hace firmar lo que aquella ha resuelto¹¹¹¹.

En su línea habitual de crítica a la violencia y a la propia Dictadura, Irujo escribió en junio de 1975 un artículo titulado “No rotundo a la violencia” – en referencia a la ejercida por el régimen de Franco–, donde se hacía eco de un editorial de la revista *Ecclesia* de 31 de mayo, que, con el mismo encabezamiento, condenaba con dureza el uso de la fuerza por parte del franquismo:

Ni la defensa de los más nobles ideales, ni siquiera la del orden público, afirman los obispos, pueden justificar el recurso a actos de violencia que conculquen derechos fundamentales de la persona humana. Por esto, merecen firme condena los asesinatos, los atentados contra la integridad de las personas y sus bienes, y toda injusta reacción o represión contra tales hechos¹¹¹².

Tras la muerte de Franco, el 20 de noviembre de 1975, su condena a la violencia no se modificó. Desde París, estuvo de acuerdo en que se suspendiera en Euskadi el Aberri Eguna unitario de 1976, por la tensión generada por el secuestro –y posterior asesinato– en Elgoibar (Gipuzkoa), del director-gerente de Estarta y Ecenarro (SIGMA) Ángel

¹¹¹⁰ AEI, Fondo Irujo (1976), J-53-6: “Informe de Morera, radioescucha permanente de Radio Vaticana. Nunca antes había oído cosa parecida”.

¹¹¹¹ AEI, Fondo Irujo (1975), J-17-B. Carta a Mr. Beith (6-10-1975). Irujo se refiere a Iñaki Etxabe, hermano del dirigente de ETA Juan José Etxabe, asesinado en el alto de Kanpazar el 5 de octubre de 1975. Esta acción nunca fue reivindicada, pero se considera uno de los primeros actos de la *guerra sucia* contra ETA. El mismo día, tres guardias civiles fueron asesinados y dos gravemente heridos en un atentado de ETA en Arantzazu. Véase Patxo Unzueta: *El terrorismo de ETA y el problema vasco*, Barcelona, Destino, 1997, p. 37.

¹¹¹² AEI, Fondo Irujo (1975), J-53-6.

Berazadi Urbe, que era simpatizante del PNV¹¹¹³. Desde la capital gala, y en ausencia del lehendakari Leizaola –que se encontraba presidiendo en Baiona la reunión del Gobierno vasco que trataba el asunto–, Irujo realizó las siguientes declaraciones a los medios informativos:

Consideramos la muerte del Sr. Berazadi como un asesinato monstruoso. Actos de esa naturaleza no pueden merecer solidaridad alguna por parte de un demócrata vasco. No somos partidarios de la violencia, pero la explicamos. Contra cuarenta años de violencia institucionalizada, es difícil que quien tenga sangre en las venas y juventud en el espíritu no reaccione también con violencia. Lo que en manera alguna podemos explicarnos es el asesinato frío y calculado del Sr. Berazadi, que, además, era una persona decente, un buen vasco, protector de la lengua y la cultura vasca (...). Matar fríamente al Sr. Berazadi constituye un crimen y una vergüenza. El afirmar que a quien se dedica el muerto es al Gobierno de Madrid, porque este ha impedido realizar la entrega del precio que pidieron por su vida, no excusa el crimen ni la responsabilidad de sus autores, antes bien deja la sospecha de que pudieran ser otros motivos y otros servicios los que jugaron para adoptar una decisión que nos llena de oprobio¹¹¹⁴.

Esa misma línea argumentativa la expuso varios meses después en declaraciones realizadas al rotativo mexicano *Excelsior*:

De modo que, si me dicen que se van a organizar unos jubileos a base de poner bombas en el piso de arriba o enfrente, a mí no me parece bien y esto no puede merecer mi asentimiento; pero eso no quiere decir que los autores de esos hechos no sean patriotas y muy dignos de admiración, porque quien se juega la vida por la patria merece ese respeto de todos (...) los bombazos de ayer (...) en Madrid a mí me parecen muy mal, quienquiera que los haya hecho. La violencia de esa naturaleza no nos puede llevar a ningún lugar bueno. Soy partidario de una política a base de paz y cuando es política social a base de movimientos de masas, pero no de plástico ni de dinamita¹¹¹⁵.

El 11 de junio de 1976, el Euzkadi Buru Batzar del PNV hizo público el documento “Al pueblo vasco”, en el que argumentaba la revocación del llamamiento a participar en el Aberri Eguna de ese año, en razón del “incumplimiento de los acuerdos para la

¹¹¹³ Santiago de Pablo: “Manuel de Irujo: un nacionalista vasco en la Transición democrática (1975-1981)”, *Vasconia*, nº 32 (2002), pp. 169-184. Se mantuvo la conmemoración del *Aberri Eguna* en París. Amigo, *Pertur*, p. 126. De Pablo y Mees, *El péndulo*, p. 332. En el comunicado de condena del asesinato el PNV señalaba que “el secuestro con fines de chantaje y el asesinato como represalia se salen de todo planteamiento de violencia política legítima”.

¹¹¹⁴ AEI, Fondo Irujo (1976), J-53-6. Artículo de Irujo “Reacción vasca”.

¹¹¹⁵ AEI, Fondo Irujo (1976), J-70-1. *Excelsior*, 20-7-1976. En este caso, Irujo se refería a varios ataques con bomba cometidos por otro grupo terrorista de extrema izquierda, (el GRAPO) en Madrid, el 16 y 17 de julio.

celebración (...) sistemáticamente violados por ciertos grupos en su afán de protagonismo y la violencia que precedió a la convocatoria culminando con el asesinato de D. Aingeru Berazadi”. El breve texto también denunciaba el asesinato, a manos de ETA, de Luis Albo el 9 de junio en Basauri y finalizaba con el siguiente párrafo:

El Partido Nacionalista Vasco repudia una vez más toda violencia y derramamiento de sangre, como contrario a los derechos humanos, a la Democracia y a los intereses del Pueblo Vasco que, en las circunstancias políticas actuales, se encuentra más cerca que nunca de lograr sus legítimas aspiraciones y el respeto a sus derechos irrenunciables¹¹¹⁶.

Para Irujo, las acciones de ETA “mezcla de locura e idealismo patriótico, no tenían justificación posible”¹¹¹⁷. Su posición coincidía con la del lehendakari Leizaola, quien, en una entrevista concedida al diario *Pueblo*, estimaba que “ETA no tiene nada que hacer en una sociedad democrática”, y con las del canónigo Onaindia, quien, en una carta remitida en noviembre de 1976 al líder navarro, manifestaba su convicción de que la esencia de ETA era totalitaria¹¹¹⁸.

Para delimitar su posición en ese contexto de violencia política, Irujo hizo suyos algunos de los párrafos del editorial de la revista de pensamiento cristiano *Cuadernos para el Diálogo*:

Oponer al terrorismo de ETA el terrorismo de alguna organización de extrema derecha como ha venido sucediendo, nos parece un hecho gravísimo y de imprevisibles consecuencias. Lo que no puede hacer la autoridad es delegar su función ni ejercerla al margen de las exigencias de un Estado de Derecho. Las agresiones a abogados, sacerdotes o familiares de los supuestos implicados (...), efectuadas por organizaciones paralelas son objetivamente intolerables, con el agravante de que pueden suponer un germen de enfrentamiento civil y de venganzas personales que descoyunta el ya de por sí difícilísimo problema¹¹¹⁹.

A la vez, una vez muerto el dictador, Irujo llamó a realizar cambios en la legislación franquista y avanzar en la democratización del sistema. Así, publicó en 1976 un artículo, en el que expresaba su profundo rechazo a la vigencia de la Ley de 20 de

¹¹¹⁶ AEI, Fondo Irujo (1976), J-18-T: “aunque cometido en la persona de un miembro del Movimiento fascista, por lo inútil y contrario a la idiosincrasia y modo de pensar del Pueblo Vasco, agrava la tensión, atiza odios y rencores, salpica de sangre inocente nuestra tierra y pone una vez más de relieve que la incapacidad de la práctica activista de ETA como vía política válida para conseguir la libertad de nuestra Patria”.

¹¹¹⁷ De Pablo, “Manuel”, p. 183.

¹¹¹⁸ De Pablo y Mees, *El péndulo*, p. 332. AEI, Fondo Irujo (1976), J-3-16: “Políticamente, nada o totalitarismo marxistoide”. Carta de Onaindia a Irujo (3-11- 1976).

¹¹¹⁹ AEI, Fondo Irujo (1975), J-53-6. Artículo de Irujo “La violencia en el País Vasco”.

septiembre de 1939, por la cual el Estado consideraba como “no delictivos” los “hechos cometidos por personas que, lejos de todo propósito delictivo, obedecieron a impulso del más fervoroso patriotismo y en defensa de los ideales que provocaron el glorioso Alzamiento contra el Frente Popular”¹¹²⁰. Para Irujo, que abrió el texto con unas declaraciones del entonces ministro de Gobernación, Manuel Fraga, contrarias a la amnistía para delitos terroristas, Franco no sólo se había limitado, como en tantas otras dictaduras, a “hacer la vista gorda, extendiendo una manta de impunidad a los crímenes de sus partidarios”; el dictador había dado una vuelta de tuerca al sistema, otorgando rango de ley a los asesinatos de los adictos a su causa. Era el modo de blindar ante la justicia a quienes “lejos de merecer las iras de la ley, son acreedores a la gratitud de sus conciudadanos, sobre todo cuando supieron observar durante la guerra la conducta patriótica consecuente a dichos ideales”¹¹²¹.

Durante los primeros momentos de la etapa democrática, Irujo continuó criticando la violencia de la extrema derecha y la supuesta pasividad del nuevo Gobierno de Adolfo Suárez, que en julio de 1976 sustituyó a Carlos Arias Navarro. Así, denunciaba cómo, tras los asesinatos de dos estudiantes y cinco abogados de las Comisiones Obreras —la denominada *matanza de Atocha*¹¹²²—, el ejecutivo “no ha hecho aún manifestaciones acerca de los elementos de extrema derecha que integran las ‘fuerzas del orden’”. También señaló que “son los franquistas desesperados los que, con ayuda y cooperación del fascismo internacional, se proponen crear una situación de violencia, que haga forzosa la implantación de la dictadura”¹¹²³.

A la vez, también se siguió oponiendo al terrorismo de ETA, una vez muerto el dictador. Por ejemplo, en 1977 escribió una carta al dirigente etarra Juan José Etxabe, solicitándole intermediación con los dirigentes de la facción político-militar de la organización armada, con el objetivo de poner fin a las amenazas y peticiones económicas que estaba sufriendo su familiar Estanislao Aranzadi:

Estoy indignado. Porque yo no soy partidario de ese procedimiento. Pero, aunque lo fuere, a nombre de Euzkadi no puede atracarse a un Estanis Aranzadi, nacionalista

¹¹²⁰ AEI, J-53-6.

¹¹²¹ AEI, J-53-6. Declaraciones de Manuel Fraga: “los delitos de sangre, propiamente terroristas, no pueden esperar el beneficio de la amnistía ni la condición jurídica de la liberación”.

¹¹²² Jorge M. Reverte e Isabel Martínez Reverte: *La matanza de Atocha. 24 de enero de 1977. El asesinato de los abogados laboristas que conmocionó a la España de la Transición*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2016.

¹¹²³ AEI, Fondo Irujo (1977), J-53-6. Artículo de Irujo “La internacional fascista en España”.

vasco (...) ¿Cómo vamos a pedir derecho a nuestra soberanía, si no somos capaces de respetar ni siquiera a quienes son patriotas de toda su vida, de siempre, ellos y todos los suyos?¹¹²⁴



El 26 de marzo de 1977, Manuel Irujo recibió el homenaje del Ayuntamiento de Pamplona. El encargado de leer el discurso de bienvenida fue el alcalde en funciones Tomás Caballero, que años después sería asesinado por ETA. Finalizada su alocución, le hizo entrega del libro de *Actas de Saturnino, Honesto y Fermín, apóstoles de la antigua Vasconia, hoy Navarra y sus vecindades*, obra datada en 1798. Fuente: Archivo Iñaki Anasagasti.

Pero la crítica de Irujo a ETA no se quedaba en el ámbito privado. Tras ser elegido senador en junio de 1977, participó en las reuniones de la Asamblea de Parlamentarios Vascos, de la que por motivos de edad, fue nombrado presidente. En una de ellas, celebrada el 18 de diciembre de 1977 en la Diputación de Bizkaia, Irujo, en su calidad de presidente, inició su intervención con un recuerdo especial a distintas víctimas de acciones violentas: Julio Martínez Ezquerro, concejal de Alianza Popular asesinado por ETA en Irún (el 16 de diciembre); Manuel José García Caparrós, militante de las Comisiones Obreras muerto en Málaga por un disparo policial (4 de diciembre) y, finalmente, las 583 víctimas del accidente del aeropuerto de Los Rodeos en Tenerife,

¹¹²⁴ AEI, Fondo Irujo (1977), J-19-E-F.

cuyo desencadenante fue un aviso de bomba del grupo armado independentista MPAIAC, que obligó a desviar los vuelos de Gran Canaria al aeródromo tinerfeño¹¹²⁵.

Continuando con su línea crítica de la violencia, el 28 de octubre de 1978 Manuel Irujo participó en Bilbao en la gran manifestación de repulsa contra la violencia organizada por EAJ-PNV con el lema “Por una Euskadi libre y en paz” (*Euskadi Askatu ta Paketsu baten alde*), que supuso un absoluto éxito de convocatoria y a la que se adhirieron la inmensa mayoría de fuerzas políticas democráticas¹¹²⁶.

Toda esta documentación generada desde la década de 1960, da muestra del rechazo rotundo a la violencia por parte de Irujo y de su compromiso con la paz, así como por la reconciliación de todos los vascos y la democratización del país.



Cabecera de la manifestación por la paz. Fuente: Sabino Arana Fundazioa.

5.3 EAJ-PNV. Adaptarse a los nuevos tiempos

Fallecida buena parte de su generación, Irujo era el exiliado político *jeltzale* con más peso, ya que el lehendakari Jesús María Leizaola, que regresó a Euskadi en 1979 (dos

¹¹²⁵ Movimiento por la Autodeterminación e Independencia del Archipiélago Canario (MPAIAC). Sobre el tema, cfr. Gaizka Fernández Soldevilla: *El terrorismo en España. De ETA al Dáesh*, Madrid, Cátedra, 2021, pp. 240-242.

¹¹²⁶ Sin embargo, el PNV pidió a UCD que no acudiera a la manifestación. De Pablo, Mees y Rodríguez Ranz, *El péndulo*, vol. II, pp. 348.

años después del navarro), “no tenía ya protagonismo práctico en el seno del PNV ni de la política vasca”¹¹²⁷.



Irujo y Leizaola, en la misa-homenaje al Lehendakari Agirre celebrada en Donibane Lohitzun el 10 de julio de 1976. Fuente: Archivo Iñaki Anasagasti.

En el complejo proceso de transición que siguió a la muerte de Franco, el PNV, como los demás partidos, fue poco a poco saliendo de la clandestinidad. En junio de 1976 el partido participó en un coloquio público en San Sebastián, junto con otros grupos políticos, y el 5 de diciembre de ese mismo año realizó su primer mitin en el frontón Anoeta de San Sebastián¹¹²⁸. Tras su vuelta a Pamplona, en su primera intervención pública en el polideportivo Amaya de la capital navarra, el 25 de marzo de 1977, Manuel Irujo se presentó así a los miles de asistentes al acto: “40 años de exilio os saludan, cuarenta años desde que los militares sublevados me multaron, me despojaron de mis bienes y me obligaron a exiliarme”¹¹²⁹.

¹¹²⁷ Iñaki Anasagasti: “Diarios de Jon Bilbao. La vieja bandera llena de lluvia y lágrimas”, *Deia* (<https://blogs.deia.eus/anasagasti/2020/05/24/diarios-de-jon-bilbao-la-vieja-bandera-llena-de-lluvia-y-lagrimas/>) (27-5-2020). De Pablo, “Manuel”, p. 170. Sobre el PNV en esta etapa, véase De Pablo, Mees y Rodríguez Ranz, *El péndulo*, vol. II, pp. 325-379; Leyre Arrieta: “Por los derechos del Pueblo Vasco. El PNV en la Transición, 1975-1980”, *Historia del Presente*, nº 19, 2012, pp. 39-52.

¹¹²⁸ De Pablo y Mees, *El péndulo*, p. 331.

¹¹²⁹ Cit. en *Punto y Hora de Euskal Herria*, nº 29, 31-III-1977, pp. 6-7 y 58.

No obstante, y aunque el reconocimiento de la formación nacionalista a su figura era innegable, Irujo comprendía que una nueva generación de políticos debía dirigir el PNV. Así, tal y como señala Santiago de Pablo, Irujo escribía semanas después del fallecimiento del dictador que “hoy lo que se haga ha de ser de allí dentro y con gentes actuales en todos los sentidos de la palabra”¹¹³⁰. Aunque en ocasiones mostró su malestar por lo que él entendía escasa consideración de los nuevos líderes con los protagonistas del exilio, tuvo claro que debía pasar a un segundo plano o a la reserva. En ese sentido, tras haber sido elegido senador por Navarra en 1977, dentro de la agrupación electoral “Frente Autonómico”, conformada por PNV, PSE y ESEI, pidió a su partido en 1978 no volver a ser presentado al Senado en las siguientes elecciones generales, celebradas en marzo de 1979. Tampoco tuvo especial protagonismo en el proceso de transición en sí, que llevó a la aprobación de la Constitución española en 1978 y del Estatuto vasco en 1979. No obstante, su prestigio era tal que su partido decidió presentarlo como candidato al Parlamento Foral de Navarra por la lista “Nacionalistas Vascos”, en los comicios de abril de 1979. Irujo fue de nuevo elegido, pero tampoco destacó especialmente su papel como parlamentario foral, en parte también porque su salud se fue debilitando, hasta su fallecimiento en enero de 1981¹¹³¹.

Ya antes, en el incipiente proceso de Transición democrática, el PNV, como el resto de formaciones hasta entonces clandestinas, se afanó por establecer sus bases ideológicas, programáticas y organizativas¹¹³². Fue un proceso que, en el caso *jeltzale*, culminó en la asamblea de Pamplona-Iruña de marzo de 1977. En el aspecto organizativo, las primeras reuniones de la ponencia abordaron una cuestión previa, enlazando con la vigente estructura del partido, aprobada en la asamblea de Tolosa de 1933:

Sobre si el mandato recibido estaba de acuerdo con las disposiciones previstas en el artículo 71 de los vigentes Estatutos de la Organización del PNV aprobados en Tolosa en febrero de 1933. Los reunidos estimaron unánimemente que el mandato verbal

¹¹³⁰ De Pablo, “Manuel”, p. 171.

¹¹³¹ *Ibidem*, pp. 171-173. Véase José Luis Ramírez Sádaba (dir.): *Democratización y mejoramiento foral: una historia de la Transición en Navarra (1975-1983)*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1999; Josu Chueca: “Manuel Irujo y la cuestión navarra”, *Vasconia*, nº 32, 2002, pp. 195-196: “enlazaba y representaba a la generación proveniente de la II República, extremadamente diezmada por la cruel guerra civil y el consiguiente largo exilio”.

¹¹³² El PNV y el propio Irujo eran conscientes de que era necesaria una renovación. Ya en una carta enviada en 1965 al miembro del PNV Iñaki Azpiazu, Irujo ya le había dado cuenta de que el EBB le ha pedido “un anteproyecto de programa que remoe, rejuvenezca y ponga al día el Partido en los terrenos social y económico, político y religioso, cultural y humano” (AEI, Fondo Irujo (1965), J-7-1).

recibido de sus respectivos Consejos Regionales era conforme a la letra y al espíritu del citado artículo.

En su primer estudio, el grupo de trabajo de la ponencia de organización concluyó que:

La Organización del PNV, llamada “Organización de Tolosa de 1933” encierra en contenido, fondo y articulado, una prudencia y una sabiduría tales, que ella debiera de seguir siendo la base de la futura Organización y del Partido Nacionalista Vasco, debidamente actualizada de acuerdo con las necesidades del momento presente.

La ponencia quiso también “rendir tributo de sincero homenaje a los beneméritos patriotas José Antonio Agirre (G.B.) y Manuel Irujo, que fueron en su día Ponentes de la Organización de Tolosa de 1933”¹¹³³.

En los intensos debates que se suscitaron en los meses previos a la celebración de su Asamblea Nacional (Pamplona-Iruña 1977), las cuestiones socioeconómicas y religiosas fueron objeto de gran atención¹¹³⁴. De hecho, como veremos, este último fue uno de los puntos más importantes. Así, si bien la Ponencia de Organización quiso reflejar en su texto de introducción la continuidad con lo aprobado en Tolosa 1933, el documento de Iruña 1977 eliminó la referencia protocolaria a la invocación del nombre de “Dios Todopoderoso” y sustituyó la expresión “civilización cristianamente vasca” por otra que solo hablaba de “civilización vasca”. La Ponencia de 1977 reconocía la inspiración cristiana del PNV, “partido inspirado ideológicamente en los principios básicos configuradores del ser individual y social vascos, en cuya formación ha jugado un papel relevante humanista cristiano”, pero no existía una referencia más explícita a la adscripción democristiana. La formación *jeltzale* se declaraba:

Partido aconfesional y abierto a personas de cualquier credo o filosofía humanista, siempre que compartan los principios fundamentales del acervo cultural vasco, entre los que destacan la igualdad en dignidad de todos los hombres y su autonomía de voluntad,

¹¹³³ AHNV, K21, C1. Las siglas G.B. se corresponden con la expresión *euskaldun* de condolencia por un fallecimiento *Goian Bego* (Que en Gloria esté).

¹¹³⁴ Iñaki Anasagasti, “De la asamblea del PNV de 1977”, Blog de Iñaki Anasagasti (<http://ianasagasti.blogspot.com/2012/09/berriak-inform%C3%B3-de-la-asamblea-del-pnv-de-1977.html>, (7 de abril de 2015). En noviembre de 1976 Irujo había escrito a Iñaki Anasagasti, comunicándole irónicamente que “los periódicos reproducen las manifestaciones de Arzalluz a *La Voz de España*, según las cuales, en el seno del PNV existen discrepancias profundas (...). Resulta algo pintoresco enterarse de esas menudencias por los periódicos”. Sobre la ideología y el lenguaje del PNV y de otros partidos en esta etapa, véase Eider Landaberea: *Los “nosotros” en la Transición: memoria e identidad en las cuatro principales culturas políticas del País Vasco (1975-1980)*, Madrid, Tecnos, 2016.

su derecho al desarrollo de la propia personalidad a partir de sus peculiaridades propias¹¹³⁵.

En el apartado socioeconómico, los primeros borradores preparatorios de la Asamblea Nacional enunciaban el concepto de que la economía debía estar al servicio del hombre y la apreciación de que el trabajo, “volviendo a su naturaleza y origen” debía ser considerado emancipador:

Tarea de la solidaridad entre los hombres es la reconstitución de que hablamos. Consiste en devolver al trabajo su cualidad de libre, de emancipador, reconociendo su evidente primacía. A ella invita a todos muy decididamente el PNV, invocando fundamentos ineludibles de orden humano y patriótico.

Este mismo borrador partía de la apreciación de una flagrante contradicción en la sociedad occidental; aquella derivada de una ideología política y una doctrina religiosa que afirma la igualdad de todos los hombres y una realidad social conformada por la presencia de grupos dominantes y grupos dominados:

De una parte, se sostiene que todos los ciudadanos tienen los mismos derechos, y de la otra (...) el capitalismo, genera fuertes desequilibrios sociales que comprometen la práctica libre de la democracia. El sistema capitalista, basado fundamentalmente en la propiedad privada de los medios de producción, provoca la aparición de posiciones de dominio económico que llevan, al control del poder político reduciendo, en gran parte, de su contenido. En los regímenes de democracia formal, al no incidir ésta en la realización de la igualdad social de todos los ciudadanos, da origen a una serie de distintos niveles reales de ejercicio de la libertad. La democracia, en definitiva, se ve privada, de manera considerable, de su auténtico significado e imposibilitada para alcanzar el contenido de su definición¹¹³⁶.

Frente a este modelo, y frente al socialismo tradicional, el PNV planteaba una tercera vía:

Existen unas importantes corrientes de opinión política como las basadas en el socialismo democrático, en la teoría sobre la autogestión, en las tendencias humanistas, que creen en un nuevo modelo social basado capaz de compaginar la exigencia de un sistema socialmente justo y la plena vigencia de las libertades democráticas.

El borrador de la ponencia socioeconómica afirmaba que:

¹¹³⁵ AHNV, K21, C1. Documentos Asamblea Nacional Iruña 1977; Partido Nacionalista Vasco: *Iruña 77: la Asamblea*, Bilbao: Geu, 1977.

¹¹³⁶ AHNV, K72, C2. Borradores de ponencias.

El Partido Nacionalista Vasco rechaza una planificación centralizada de la economía y sostiene la necesidad de una síntesis entre planificación y mercado. El mercado debe jugar un papel económico actuando libremente dentro del marco establecido por la planificación.; así como la planificación introduce una realidad en las distorsiones provocadas en la economía de mercado, éste recíprocamente corrige y subsana los errores a que un excesivo criterio planificador podría conducir.

El borrador realizaba un amplio repaso de las actuaciones del PNV en aplicación de esta “tercera vía” a lo largo de su historia política y proclamaba la defensa de los derechos de los trabajadores, concretando algunos de ellos:

Empleo femenino, libre circulación y la seguridad social “de los trabajadores emigrantes e inmigrantes”, reemplazo y reeducación, condiciones de vida y trabajo (vivienda), relaciones de tipo industrial y profesional (duración del trabajo), protección de la salud del trabajador “con todas sus derivaciones sobre las enfermedades producidas por las radiaciones a los trabajadores y a la población”, salario y protección de ganancias y bienes y ahorros de los trabajadores¹¹³⁷.

La ponencia de organización propiamente dicha, con un desarrollo mayor que el expuesto en el borrador mencionado, consideraba que el sistema empresarial capitalista centrado en la búsqueda de la productividad y la rentabilidad como fines en sí mismos, no tenía en cuenta, a la hora de adoptar decisiones:

Las necesidades de la personalidad humana, que reclama el desarrollo de un trabajo estimulante y creador. El trabajo, tal y como es concebido en el seno de la empresa, mantiene al hombre en un estado pasivo y alejado de toda participación¹¹³⁸.

Para el PNV una nueva concepción del trabajo debía partir de fundamentos diferentes y la solución a esta problemática:

Debe encontrarse en un proceso de democratización general de la economía que supone la participación de los trabajadores en todos los niveles en los que se toman las decisiones económicas (...) los trabajadores han de intervenir en las decisiones sobre todas aquellas cuestiones relativas a la empresa, tales como la determinación del trabajo, la distribución salarial, la elección de sus representantes y dirección de la empresa, su

¹¹³⁷ AHNV, K72, C2. 29-1-1977.

¹¹³⁸ *Ibidem*. Borrador de la Ponencia de Organización: “La ideología y la Doctrina del Partido se fundamenta en unos principios de Democracia Global (...) El objetivo que persigue (...) es la liberación total del hombre y de la sociedad vasca (...) libertad nacional y libertad social son inseparables (...) el Partido Nacionalista Vasco aspira a la constitución de un orden socializado que permita la configuración de una sociedad liberada de toda forma de opresión y el establecimiento de unas relaciones solidarias entre los hombres de la comunidad vasca y entre ésta y la comunidad internacional”.

plan de crecimiento, la orientación de las intervenciones y de la producción y la distribución de los excedentes obtenidos (...) la participación supone que el capital y el trabajo han de intervenir conjuntamente en la propiedad, en la gestión y en los resultados de la empresa, lo que exigirá un proceso de ajuste para acoplar las estructuras de ésta a una nueva relación de poder (...) La participación de los trabajadores no se agota en el ámbito de la empresa, sino que tiene que alcanzar el marco general en el que se adoptan las grandes decisiones que afectan al desarrollo económico”. En relación con las condiciones del trabajo, éstas deben tener, a criterio de la ponencia, pleno sentido en una idea amplia de la humanización del trabajo; esta idea de humanización del trabajo reclama “que sean las condiciones del trabajo las que se adapten al hombre.

El PNV entendía que esta problemática:

No debe reducirse a la simple evitación de accidentes, a la eliminación de enfermedades profesionales, a la reducción de la fatiga, sino que debe abarcar todos los esfuerzos dirigidos a humanizar las condiciones físicas del trabajo de manera que, en lo posible, el ambiente que rodea al hombre contribuya a su mayor bienestar¹¹³⁹.

Si nos hemos detenido hasta aquí en la parte socio-económica de la Ponencia del PNV es porque puede considerarse que su resultado es, en buena medida, heredero del pensamiento que Manuel Irujo venía sosteniendo desde los años treinta y cuyo calado se había incrementado a lo largo del exilio. Es cierto que el exministro navarro no participó directamente en la redacción de la misma, pero apoyó con entusiasmo unas ideas que confirmaban uno de los ejes de la vida política.

Más complejo fue, como ya hemos adelantado, el debate sobre la aconfesionalidad y sobre el mantenimiento del lema del partido JEL (*Jaungoikoa eta Lege Zarra*), que incluía en él nombre de Dios. En este caso, Irujo sí siguió de cerca la discusión. En una carta enviada el 3 de noviembre de 1976, Alberto Onaindia comentaba al *jeltzale* navarro su disgusto porque a su juicio se pretendía eliminar el término *Jaungoikua* “y quizá, de fondo, andan con afanes de socialismo. Algunos ven la mano de Arzalluz [sic]. Me parece un disparate”¹¹⁴⁰. Quizás con cierta exageración, Alberto Onaindia temía que la discusión en torno a la confesionalidad y al lema JEL pudiera acarrear una escisión del partido¹¹⁴¹. Así se expresaba Onaindia: “¿Y no se teme que pudiera haber

¹¹³⁹ Ibídem. Ponencia de Organización EAJ-PNV Asamblea Nacional de Iruña 1977.

¹¹⁴⁰ AEI, Fondo Irujo (1976), J-19-O-Q.

¹¹⁴¹ “Pero Ajuriaguerra no quiere ni oír hablar de escisiones en ese momento. Envía a Arzalluz a hablar con tres partidarios acérrimos del JEL (...) para redactar una declaración que contente a todos. El Partido no será confesional, pero se reconocerá la filosofía de la que nace” (Ibarzabal, *Juan*, p. 396).

una división, quizá honda, en el partido si se suprime el lema JEL?: “Socialismo en Euzkadi han sido y deben ser de izquierda. El PNV que es tan respetado de todos no tuvo necesidad de llamarse socialista para su gloriosa historia. Ni los jóvenes, ni tampoco Arzallus [sic] han vivido aquellos días inolvidables de verdadero empuje. Sospecha uno un cierto complejo de inferioridad. Y esto es muy grave. Los complejados [sic] no deben hablar en nombre de la masa abertzale”¹¹⁴². Esas mismas preocupaciones se volvían a evidenciar en otra misiva enviada por el sacerdote a Irujo el 27 de diciembre, tres meses antes de comenzar la asamblea:

Hay unos pocos que tratan de suprimir el Jaungoikua eta Lagui [sic] Zarra, y todo lo referente a Dios. Se escudan en eso de que no debe haber confesionalidad. Pero lo malo es que han preparado un Ante-proyecto-Borrador pero no han distribuido el texto del Programa aprobado en Tolosa. Por ejemplo, el Prólogo queda suprimido sin más ni más, y así se hace desaparecer el *Jaungoikua*¹¹⁴³.

Alberto Onaindia pensaba que era posible eliminar la confesionalidad, siguiendo las ideas del Vaticano II, sin suprimir el lema JE. En carta enviada a Dunixi Oñatibia el 11 de noviembre de 1976, y cuya copia remitió a Irujo, se expresaba así en relación con este tema: “La misma Iglesia, después del Concilio Vaticano II, preferiría que los grupos políticos no hicieran figurar en su frontispicio la confesionalidad católica a fin de evitar toda sospecha de si un partido pretende aparecer con la exclusiva de la religiosidad en actividades profesionales”. A la vez, Onaindia, al igual que Irujo, se mostraba contrario a la eliminación del lema JEL: “Si el PNV deja su lema, aparecerá como un partido laico. ¿Dónde reclutará sus afiliados?”¹¹⁴⁴.

En el documento interno titulado *Problemas y fin político*, cuya autoría se desconoce, se profundizó en este debate, indicando que el lema JEL, “que hoy puede traducirse por ‘Cristianismo y Libertad’ o ‘Civilización Cristiana y Democracia’”, no quedaba afectado por “las decisiones del Concilio Vaticano II” [contrario a los partidos confesionales] ya que “el PNV no lo proclama exclusivo ni excluyente ante los demás cristianos de Euzkadi”¹¹⁴⁵. El escrito también se refería a la necesidad de actualización de las ideas del PNV, pero sin que ello supusiera “el abandono de la ideología

¹¹⁴² AEI, Fondo Irujo (1976), J-3-16. Véase también AEI J-53-6. Escritos de Irujo del 1 de marzo de 1976.

¹¹⁴³ *Ibidem*.

¹¹⁴⁴ AEI, Fondo Irujo (1977), J-19-O-Q.

¹¹⁴⁵ Sobre el lema JEL, cfr. José Luis de la Granja: “Lema JEL”, en De Pablo et al., *Diccionario*, pp. 593-608.

democrisiana para adoptar otra ideología socialista. Los que intentan esto deben irse a formar parte de uno de los muchos partidos socialistas que hay en Euzkadi”¹¹⁴⁶. Su último párrafo, es una perfecta ilustración de los debates que se estaban suscitando en aquellos momentos en la formación abertzale:

Sin gran esfuerzo podemos reunir la petición de abandonar *Jaungoikoa eta Legezarra* y actualizar la ideología convirtiéndolo en un partido socialista y veremos que se trata de una maniobra de asalto y destrucción del partido nacionalista vasco histórico¹¹⁴⁷.

Lo cierto es que, a principios de 1976, Josu Bergara Etxebarria había recibido de Juan Ajuriagerra el mandato de redactar una ponencia organizativa en la que, teniendo en cuenta que en el panorama político circundante no estaba bien considerada la confesionalidad de las formaciones políticas, se eliminaba el acrónimo JEL (*Jaungoikoa eta Lagi Zarra*). La ponencia organizativa que se trasladó, para su debate y presentación de enmiendas, a las incipientes organizaciones regionales establecía un artículo 1 que excluía tal término. Sin embargo, la Asamblea Regional de Bizkaia, celebrada en febrero de 1977 en Euba (Amorebieta), contraviniendo lo dispuesto en el borrador de Ponencia, aprobó el mantenimiento del concepto JEL¹¹⁴⁸.

Manuel Irujo, que entendía que un lema es una síntesis de las aspiraciones de un colectivo, siempre fue partidario del mantenimiento del lema sabiniano de JEL (Dios y Ley Vieja). Para él, el enunciado de Arana era la reformulación en modernidad histórica del viejo lema *Honorem Dei et Libertate Patria*, de la vieja orden de caballería navarra y de García V, el de Nájera, de la Casa Real Pirenaica, y guardaba paralelismo con el lema de los Infanzones de Obanos: “Por la libertad de la Patria, todos sus hijos estén en pie”¹¹⁴⁹.

¹¹⁴⁶ Así se expresaba Alberto Onaindia en su correspondencia con Irujo: “Iban hablando de PNV socialista, entre líneas. Pero la gente reacciona. El ex jesuita Arzallus, aparece como el principal orador. La gente un poco extrañada –no todos, en verdad– de que un ex jesuita tenga que ocupar la primera fila”. En esa misma carta del 27 de diciembre, Onaindia hacía votos para que en un contexto político convulso el PNV no se dividiera por cuestiones religiosas. “Y que no se nos escinda incluso el PNV por eso de prescindir de *Jaungoikua* etc. Sería el triunfo de los comunistas y ese grupo de Socializantes vergonzantes [el grupo de Txillardegui]”.

¹¹⁴⁷ AHNV, K21, C1. Documentos de la Asamblea Nacional de Iruña 1977.

¹¹⁴⁸ Las posibilidades de debate eran reducidas, dadas las dificultades de implantación, ausencia de sedes etc., que tenía el PNV en aquel momento. En la redacción de la ponencia acompañaron a Bergara algunos afiliados de Bizkaia como Elustondo, Arbaiza etc. Testimonio de Josu Bergara Etxebarria.

¹¹⁴⁹ AEI, Fondo Irujo. 1953. J-52-2. El lema se puede encontrar en Santa María la Real de Nájera. AEI, Fondo Irujo (1950), J-22-3: “Pro libértate patria, genes libera state”. Carta escrita en París el 19 de diciembre de 1950.

En opinión de Irujo, el hecho de que Sabino hubiera trocado *Libertate Patria* por *Lagi Zarra*, Ley Antigua o Vieja), respondía al hecho de que la libertad del Reino de Navarra estaba contenida en la legislación foral, en los fueros, que pronto comenzaron a recibir la denominación de “Leyes Antiguas”¹¹⁵⁰. Su gran referencia internacional en este aspecto era el lema en francés del escudo del Reino Unido *Dieu et mon Droit* (Dios y mi derecho), que siempre ponía como ejemplo de un país democrático sin complejos ante su propia historia, ya que “a nadie se le ocurre oponer al mismo la Carta Magna y las Constituciones de Oxford que la aplicaron, sustituyendo el poder real por la democracia política”¹¹⁵¹.

En esa misma línea, puso como ejemplo a la Sociedad de Amigos del País de Pamplona, que en estas fechas rindió homenaje a los reyes de Navarra cuyos sepulcros se encuentran en el monasterio románico de Leyre, “dejando encendida la llama votiva que alumbraba el lema de García de Nájera: *Honorem Dei Libertate Patriae*”¹¹⁵². Para Irujo además, el lema sabiniano no aludía sólo a la moral cristiana, sino que hacía “profesión de fe universal, que abarca el sentido humano de la vida y de la historia, tal como los comprende la democracia vasca”¹¹⁵³.

En la discusión de la Ponencia de Organización en la Asamblea Nacional, la cuestión religiosa aportó “debates encendidos”. En los pasillos del recinto donde se celebraba la reunión, el apoderado guipuzcoano José Joaquín Azurza acusó al ponente de ser un “enano comunista infiltrado”, por querer eliminar el término JEL¹¹⁵⁴. Dado que el debate sobre el Art. 1 se alargaba sobremanera, la propia Asamblea encargó a Xabier Arzalluz la redacción de un texto que superase el enquistamiento del tema. Tal como expresa Josu Bergara, “al cabo de una hora”, Arzalluz, mediando entre las dos posiciones en liza, propuso una enmienda que incluía el término JEL en el preámbulo de los Estatutos del PNV, no así en la parte dispositiva. El texto resultante, redactado de manera ecléctica para contentar a todos los sectores, mantenía el lema de *Jaungoikua eta Lagi Zarra*, “expresión que conjuga una concepción trascendente de la existencia

¹¹⁵⁰ Joseba Agirreazkuenaga: *De los vascos sin historia a los vascos con historia*, Donostia-San Sebastián, Txertoa, 2016, p. 79. “P. Haristoy redactó una obra histórica *Recherches historiques sur le Pays Basque (1883)*, desde una visión integrista católica (...) y su lema no era otro que el de “*Dieu et le pays*”, es decir Dios y el País Vasco que entroncaba con el proclamado por los neocatólicos de Bizkaia en las Juntas Generales de 1864 *Jaungoikua eta Foruak*”. AEI, Fondo Irujo. 1953. J-52-2.

¹¹⁵¹ http://es.wikipedia.org/wiki/Dieu_et_mon_droit. AEI (1976), J-53-6. Iñaki Anasagasti recuerda, en relación con este tema, que Irujo calificaba a Inglaterra como “un gran país sin complejos imbéciles”.

¹¹⁵² AEI (1976), J-53-6.

¹¹⁵³ Irujo, *Desde el Partido*, p.189. “Los muertos mandan”, discursos en Radio Euzkadi.

¹¹⁵⁴ Testimonio de Josu Bergara Etxebarria.

con la afirmación de la Nación Vasca, cuyo ser político ha de expresarse a partir de la recuperación de la soberanía contenida en el régimen Foral”¹¹⁵⁵.

Por otro lado, como signo de aperturismo y guiño a los tiempos modernos, el PNV se declaraba aconfesional, pero admitiendo la inspiración cristiana de sus postulados¹¹⁵⁶. Irujo, que se incorporó tarde a las deliberaciones de la Asamblea Nacional, no sólo comprendía, sino que estaba de acuerdo con esta declaración de aconfesionalidad: “lo comprendo y lo comparto, como lo comparten las autoridades de la Iglesia, que no quieren partidos confesionales”, escribía en 1976. A la vez, pensaba que el mantenimiento del lema JEL, interpretado en clave moderna, era perfectamente compatible con la aconfesionalidad: “Pero prescindir del lema de Sabino, como parece que algunos desean, ¿por qué vamos a dejar de ser Eusko (sic) Alderdi Jeltzalea”¹¹⁵⁷.



Irujo en la Asamblea Nacional de EAJ-PNV de Iruña. Foto: Archivo Iñaki Anasagasti.

¹¹⁵⁵ De Pablo y Mees, *El péndulo*, p. 333.

¹¹⁵⁶ Arregi, *Orígenes*, p. 122: “algo que en el contexto de aquel momento era casi algo debido”.

¹¹⁵⁷ AEI (1976), J-53-6; Anasagasti, *Manuel*, p. 4. Como muestra del hondo sentido cristiano de la mayoría de los asistentes a la cita en la capital navarra, baste decir que se celebró una misa, oficiada por D. Carmelo Zamalloa desde la propia mesa de la Presidencia de la Asamblea, recibiendo algunas personalidades el sacramento de la confesión (Testimonio de Iñaki Anasagasti Olabeaga).

CONCLUSIONES

Religión católica y nacionalismo vasco fueron los dos ejes principales de la biografía de Manuel Irujo Olló. Su religiosidad se manifestó desde su infancia y juventud como una relación con el hecho trascendente profunda y comprometida. Profunda, desde una plena asunción de principios como el de la resignación cristiana ante las adversidades de la vida, que eran asumidas como designio de Dios y que se ejemplificaban en la fórmula familiar reconfortante de “¡Alabado sea el Señor!”. Comprometida, desde una práctica religiosa de sentido militante, a través de su adscripción y participación directa en entidades como la asociación mariana de San Luis Gonzaga y la Adoración Nocturna de Estella, que fomentaba el culto a la eucaristía. Ambas cualidades, compromiso de principios sólidos y acción militante, se conformarán como dos constantes de su intensa y larga vida política.

Desde ese afán militante, como nacionalista vasco no cejó, por ejemplo, en ejercitar ante la jerarquía eclesiástica española y vaticana sus reivindicaciones de creación de una única provincia eclesiástica para los cuatro territorios vascos peninsulares, el nombramiento de obispos y sacerdotes que conocieran la lengua vasca y la introducción del euskera como idioma vehicular en la liturgia. Desde esa misma óptica militante hay que interpretar su perseverancia como ministro de la República en favor de la normalización de relaciones entre el Gobierno republicano español y la Santa Sede en plena Guerra Civil, salvando los obstáculos que surgían desde el propio consejo de ministros e incluso de sus más estrechos colaboradores (como sucedió en el caso del democristiano catalán Josep María Trias). Y ese mismo sentido militante es el que mantuvo a Irujo en el esfuerzo tenaz de conseguir la reanudación del culto religioso público durante el conflicto bélico español, encontrando los mayores impedimentos, no precisamente en el peligro que podía suponer el anticlericalismo de las milicias de izquierda y sus acciones represivas, sino en la propia jerarquía católica, temerosa no solo de la persecución sino de que esa aceptación pudiera interpretarse como un visto bueno a lo sucedido en el trágico verano de 1936. Esta jerarquía estuvo personificada, para el territorio catalán, en la figura del vicario general de Barcelona Padre Torrent (máxima autoridad de la diócesis desde la desaparición del obispo, el navarro Manuel Irurita).

Pero esas difíciles gestiones, realizadas durante la Guerra Civil, no se debían solo a su militancia política sino, inseparablemente, a su conciencia como católico, aunque a veces esta le llevara a tomar decisiones del todo contrarias a las que otros creyentes asumían en las mismas circunstancias. Por ejemplo, durante la guerra, pero también en la posguerra, destacó su humanitarismo a ultranza, enraizado en sus creencias cristianas. Como es lógico, hubo también personas no creyentes que trataron, si cabe hablar así, de hacer más *humana* la situación bélica. Pero, en el caso de Irujo, la política de “humanización de las cárceles”, el esfuerzo por la aplicación de una justicia simplemente justa y no vengativa, la lucha por acabar con los *paseos* (“No matarás”) o el apoyo asistencial a los refugiados en ambas épocas (la “Lista de Schindler” de la que habla Amezaga), encuentran su explicación íntegra desde esa visión nuclear cristiana.

De hecho, su religiosidad de bases sólidas y profundas también tuvo su traslación a la política. El dirigente estellés compartía con el escritor católico francés François Mauriac su crítica al cristianismo de meras apariencias externas. Por ello, no dudó, por ejemplo, en denunciar acerbamente que el régimen franquista utilizara la inflación religiosa como reclamo turístico con el que llenar las arcas públicas o que el ateísmo oficial soviético promocionara las visitas a templos religiosos huérfanos de liturgia. Sobre todo, Irujo criticó la mezcla de política y religión, que especialmente en España, tendía a identificar el catolicismo con unas determinadas ideas políticas o con una identidad nacional específica. En este aspecto, sin embargo, no fue siempre del todo coherente, especialmente en sus primeros años de vida política. Como sucede a cualquier persona, le costaba ver la visión *del otro*, y colocarse en el lado opuesto a sus ideas: mientras denunciaba con lucidez, adelantándose a su tiempo, la intromisión del clero carlista y españolista en política, no era tan crítico con los clérigos próximos al nacionalismo vasco, defendiendo incluso la posibilidad de que se afiliaran a su partido.

El carácter evangélico de la religiosidad del político estellés (de apelación constante al Decálogo y a los valores primeros del cristianismo) no podía aceptar la noción de un cristianismo biológico heredado, carente de contenido, como tampoco podía aceptar atisbo alguno de la herencia constantiniana, que ilustraba una manera de ser de la Iglesia en búsqueda de privilegios y alejada de su misión primigenia. Para el dirigente nacionalista vasco, el carácter evangélico de la Iglesia constituía su esencia misma y, por tanto, esta no precisaba de la protección de un Estado. La experiencia del nacional-

catolicismo franquista, del que la propia Iglesia se separó a partir del Vaticano II, no hizo sino confirmar su aversión a las religiones oficiales del Estado.

Si bien sus primeras influencias religiosas en el ámbito familiar fueron de corte tradicionalista-integrista, a través de su tío-abuelo Sebastián Urra, del capuchino antiliberal Evangelista de Ibero (que consideraba el integrismo como la rama “más sana del carlismo”) y del propio Sabino Arana (a quien visitó en la cárcel y con el que pasó largas veladas en Bilbao), la evolución religiosa de Manuel Irujo no discurrió por estos derroteros. Es probable que la ascendencia liberal familiar de su madre Aniana y la profesión de abogado de su padre Daniel, inculcaran en su primogénito valores religiosos de mayor sentido social, alejados del integrismo y clasismo de las élites navarras de la época. La anécdota que recoge Arantzazu Amezaga, según la cual el joven Manuel se ofrecía a tocar el órgano en los funerales de las personas pobres fallecidas en Estella, que por falta de recursos económicos no tenían derecho a ello, es muy significativa. Sin embargo, este alejamiento de concepción religiosa, no implicó alejamiento en lo personal y sentimental. En el caso de Sabino Arana, por ejemplo, mantuvo una actitud profundamente devocional hacia la figura del fundador del nacionalismo vasco, hasta el punto de obviar los aspectos más controvertidos del *Maestro*, como el *antimaketismo* (que Irujo no compartía), a fin de ensalzar (subjctiva y acriticamente) su figura como dechado de modernidad religiosa.

Desde estos pilares de religiosidad profunda, comprometida y evangélica, su evolución religiosa, que transitó en paralelo a la consolidación de su ideario político nacionalista vasco, tuvo como sustrato principal la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII (1891), que marcó el momento central de la doctrina social de la Iglesia Católica. Este documento pontificio –que caracterizó al capitalismo como causa de pobreza y degradación de los trabajadores y concretó otros aspectos relacionados con el proletariado, como el descanso dominical, la prohibición del trabajo infantil, el justo salario y la previsión social–, constituyó la gran fuente de inspiración para la teoría y la praxis política de Manuel Irujo. Su generación política, que llevaría las riendas del PNV desde la II República española hasta el final del exilio, inauguraba, con esta doctrina social, un proceso lento pero continuado de evolución ideológica que situaría al nacionalismo vasco, tras la Segunda Guerra Mundial, en el grupo fundacional de la Democracia Cristiana Europea.

Lo cierto es que, por lo menos hasta la etapa republicana, el nacionalismo vasco mayoritario de la entonces *Comunión Nacionalista Vasca* (donde militó el estellés) siempre priorizó la “cuestión nacional” (vasca) a otras consideraciones de tipo social (no recogiendo las posiciones más avanzadas de su organización juvenil). No obstante, la llamada “cuestión social” se constituyó pronto en uno de los ejes de actuación de Irujo, tanto en su vida profesional (por ejemplo, restitución de tierras comunales), como en su actividad política primera como diputado foral navarro, a través de la lucha contra el latifundismo o la promoción de una entidad de ahorro en clave de apoyo a los sectores sociales populares. Es cierto que esta idea contaba en Navarra con precedentes, como la propuesta de la Diputación Foral en 1867 y la posterior de los *Sindicatos Católicos Libres*. Pero, si bien la propuesta de la Alianza Foral en 1921 (unión electoral del jaimismo carlista con el nacionalismo vasco) no resultaba del todo novedosa, sí lo fue la presteza con la que Irujo, desde su nueva elección como diputado foral, se empleó en la idea, logrando que el proyecto de Caja de Ahorros de Navarra viera la luz el 29 de agosto de 1921.

En este punto, cabe introducir una reflexión que ilustra que el nacionalismo vasco en general e Irujo en particular no estaban exentos de contradicciones. Aunque, como hemos indicado, Irujo menospreciaba la mezcla entre religión y política, ello no impedía acudir al abrigo de la jerarquía o del clero cuando lo veían necesario. Además, especialmente en Navarra, la necesidad de búsqueda de un espacio electoral propio en términos de cuota de poder para el desarrollo de su proyecto político, hizo que los *abertzales* se valieran de las coincidencias religiosas para la consecución de estos fines, dejando a un lado las diferencias de signo político que los separaban del campo carlista en la “cuestión nacional”. Esto llevó a Irujo y a su partido en la etapa final de la Restauración a alianzas con el sector jaimista del carlismo (el más proclive al entendimiento con las provincias vascas y que apoyaba la reintegración foral plena). Análogas circunstancias acaecieron en el proceso de tramitación del proyecto de Estatuto de Estella en 1931.

A nivel organizativo interno, Manuel Irujo fue uno de los grandes exponentes de la democratización del nacionalismo vasco a partir de la proclamación de la Segunda República. La Asamblea Nacional del PNV de Tolosa (1932-1933), en la que Irujo intervino directamente en la ponencia de organización, supuso un punto de inflexión en determinados aspectos de la formación *jeltzale*, tales como el derecho a la afiliación

para las mujeres. También hay que destacar que, después de mucho debate, Irujo, tras consultar la cuestión con sacerdotes *abertzales*, como José Ariztimuño (*Aitzol*) y tomar como referencia en la materia al Partido Popular italiano de Luigi Sturzo, creado tras la preceptiva autorización de Benedicto XV, logró sacar adelante, en segunda instancia y con el apoyo de Telesforo Monzón, la propuesta de permitir la afiliación de sacerdotes al partido.

En este debate, las posiciones contrarias fueron defendidas por el presidente del PNV Luis Arana y por veteranos dirigentes como Ceferino Xemein, que ratificaban la tesis aranista de que la neutralidad política del clero era uno de los fundamentos de la necesaria independencia entre la Iglesia y el Estado, y que los sacerdotes no debían inmiscuirse en política ni militar en ninguna formación. Aunque, desde el punto de vista actual, la posición de Irujo pueda parecer retrógrada (de hecho, el Concilio Vaticano II recalcó que los clérigos no deben afiliarse a partido alguno), lo cierto es que en aquel contexto suponía otorgar iguales derechos de participación política a todas las personas. Uno de los argumentos de la ponencia en dicho sentido aperturista era la consideración del PNV, más que como un partido al uso, como movimiento patriótico en el que todos los sectores debían participar. Además, seguramente influyó la reciente legislación republicana, que prohibía el ejercicio de determinados derechos civiles a los clérigos, y en especial a los jesuitas.

Aunque las bases doctrinales sabinianas no se vieron formalmente modificadas en Tolosa, ni siquiera en el apartado religioso, se puede afirmar que aquel proceso asambleario supuso la victoria de los renovadores (Agirre, Irujo) frente a los integristas (Luis Arana, Xemein, Errasti). Pero, frente a esta escasa renovación formal, en esta fase republicana el PNV en general, e Irujo en particular, dieron muestras claras de que su evolución ideológica, acomodándose al signo de los tiempos y dejando atrás los principios aranistas de supeditación de lo religioso a lo político, que bien pueden plasmarse en el acrónimo GETEJ (*Gu erriarentzat eta erria Jaungoikoarentzat*/Nosotros para el pueblo y el pueblo para Dios).

En este recorrido renovador, Irujo se adelantó incluso a los demás miembros de su generación. Así, tras el fracaso del Estatuto de Estella –con su “enmienda concordataria”, de competencia exclusiva para el Estado vasco en materia de relaciones con la Iglesia–, que el navarro apoyó sin recelos, no dudó en priorizar la consecución autonómica del nuevo proyecto presentado por las Comisiones Gestoras de las

Diputaciones, aunque ello supusiera aceptar la autonomía dentro del marco constitucional republicano, la *bestia negra* de la derecha católica. Con su actitud, Manuel Irujo, consolidando el magisterio de León XIII acerca de la diferenciación de esferas entre la Iglesia y el poder secular, se distanciaba asimismo de los postulados de Engracio Aranzadi (*Kizkitza*), uno de los principales ideólogos del PNV de la época, quien en abril de 1934 manifestaba que “Por encima de los intereses de los partidos y de los pueblos están los de la religión”.

En la evolución ideológica del nacionalismo vasco y del propio Irujo, la creación de AVASC (Agrupación Vasca de Acción Social Cristiana) supuso un hito importante. El líder *jeltzale* navarro, que mantenía en esta época una colaboración estrecha con el sindicalismo cristiano de ELA-STV, no participó en AVASC. Esta asociación se había constituido en Bilbao en 1931, como una organización políticamente neutral, católica e interclasista de apoyo al magisterio sacerdotal y a la difusión de la doctrina socialcristiana, cuya actividad principal la constituyó la celebración de cursos de formación social dirigidos a los obreros e impartidos por patronos y sacerdotes. La disyuntiva en torno a esta entidad generó una importante crisis dentro del PNV. El sector independentista de Eli Gallastegi denunció su impronta capitalista; desde la propia ELA-STV se acusó a AVASC de actuar de modo paternalista, al dictado del empresariado. Eran críticas que ponían de manifiesto dos diferentes maneras de desarrollar la doctrina social renovadora impulsada primero por la encíclica *Rerum Novarum* y ratificada cuarenta años después en el documento *Quadragesimo Anno* de Pío XI: la protagonizada por AVASC, de carácter paternalista y corporativista; la de ELA-STV, de conformación de un sindicalismo nacionalista puro, reivindicativo y autónomo.

Finalmente, en 1935, los destacados miembros del PNV que participaban en AVASC abandonaron la asociación, considerándola “amarillista”, apoyada por la burguesía e incluso españolista. Ya antes, Irujo se había mantenido a distancia de AVASC, en consonancia con los planteamientos del activista socialcatólico asturiano Maximiliano Arboleya y otros miembros de la Democracia Cristiana española, que apostaban por un sindicalismo eficiente y verdaderamente obrero, más allá de su confesionalidad. En este sentido, Irujo era social-católico por sus ideas, y no tanto porque perteneciera a asociaciones de Acción Católica o de raigambre confesional, aunque –como hemos visto– sí lo hubiera hecho en su juventud.

Irujo fue pionero en la aceptación por parte del PNV del sistema democrático liberal, en contraposición a otros planteamientos provenientes también del campo *jeltzale*, que tenían, como en el caso de *Aitzol*, una visión corporativista y hasta organicista de la democracia. Irujo enlazaba así –más con sus hechos que con sus escritos, pues no fue un teórico de las ideas políticas– con la democracia cristiana europea de Jacques Maritain y otros pensadores católicos franceses, italianos y de otros países. Esta corriente se alejaba así del corporativismo antiliberal, en boga entonces en Europa y América, con versiones muy diversas, y apoyos también dentro del catolicismo.

No obstante, el PNV seguía sin contar con un programa socioeconómico específico. A falta de mayores concreciones en esta materia, la doctrina social de la Iglesia suplía tales carencias, constituyendo la base fundamental de las distintas labores legislativas desarrolladas por los diputados del PNV en Cortes: defensa de las reivindicaciones de los trabajadores sobre gestión de las tierras comunales, apoyo a un sistema integral cooperativista, oposición a los desahucios campesinos en Bizkaia y Gipuzkoa y, por supuesto, la nonata proposición de Ley sobre el salario familiar y la participación de los obreros en los beneficios de las empresas (fórmula ésta ya aplicada en la empresa de José Antonio Agirre, *Chocolates Bilbainos*). Estas propuestas legislativas entroncaban con los postulados del movimiento social cristiano europeo de finales del siglo XIX que, en su distanciamiento del liberalismo económico, abogaba por encontrar soluciones prácticas para eliminar cualquier forma de explotación humana.

En este sentido, la historiografía ha discutido sobre el momento en que el PNV puede considerarse un partido democristiano. Sin entrar en este debate, que queda fuera del objetivo de esta tesis, hay razones suficientes para identificar como democristiano ya en la etapa previa a la Guerra Civil a Manuel Irujo, paradigma de la nueva generación de dirigentes *jeltzales*. Así se refleja en sus postulados económico-sociales, que acabamos de explicar, en la aceptación del sistema democrático liberal y en la asunción de principios como los de la tolerancia y la libertad religiosa, además de la diferenciación de esferas entre lo político y lo religioso, uno de cuyos hitos fue la negativa *jeltzale* a aceptar la propuesta de unión electoral con la CEDA, formulada en enero de 1936 por el miembro de la curia vaticana monseñor Pizzardo. El hecho de que Irujo, junto a José María Lasarte, se adelantara a la decisión oficial de su partido, para defender la legalidad republicana ante la sublevación militar de julio de 1936 es una prueba clara de que su opción por la democracia y contra los totalitarismos no tenía fisura alguna ya en

esta fecha. Su actuación durante la guerra, que sin duda supuso una prueba para su conciencia, dada la terrible persecución religiosa que provocó el fracaso del golpe de Estado y el apoyo de casi toda la jerarquía eclesiástica al bando sublevado, no hizo sino confirmar su republicanismo y su antifascismo.

Aunque sus primeros ejemplos se corresponden con la etapa republicana, la Guerra Civil y la primera posguerra sirvieron para que los nacionalistas vascos consolidaran un corpus doctrinal centrado en los presupuestos teóricos de los mencionados intelectuales, entre los que destaca Jacques Maritain, el gran referente de la tercera vía entre el comunismo y el liberalismo, que unía catolicismo y democracia. La adscripción democristiana de los nuevos equipos dirigentes del PNV concordaba con la teoría del personalismo comunitario desarrollada por Mounier y Maritain, opuesto al liberalismo individualista y a cualquier forma de totalitarismo, a partir de la distinción de los conceptos de individuo y persona.

El concepto *maritainiano* de “humanismo integral”, en el que se recupera la idea de la centralidad del hombre y la noción de persona como el valor principal que debe regir la vida social, fue utilizado por Manuel Irujo en sus escritos de posguerra para referirse a los principios cristianos como puente histórico entre tradición y democracia. Dicho concepto reivindica la aceptación del pluralismo, la importancia de la acción de los laicos en la transformación cristiana de la sociedad y la distinción entre valores cristianos comunes y posturas personales que serán necesariamente diversas. Como Maritain, Irujo defendía asimismo la laicidad del Estado, pero, al igual que el filósofo francés, no renunciaba a la influencia del cristianismo en la vida social humana (sí a la laicidad, no al laicismo).

Otro de los rasgos característicos de la religiosidad de Irujo fue su carácter inquebrantable. A pesar de los amargos avatares de su vida (guerra y exilio), no se aprecia en él ninguna crisis de fe, ninguna crisis de identidad religiosa. Tal y como dijo Xabier Antoñana, Manuel Irujo era un “católico a machamartillo”, con un compromiso religioso vitalicio que no disminuyó a pesar de las dificultades¹¹⁵⁸. Por ejemplo, cuando Pío XII felicitó en 1939 a Franco por su victoria en la Guerra Civil, cuando el dictador fue nombrado *caballero*, cuando la Santa Sede firmó el concordato con España en 1953, o tras comprobar como durante largas décadas la jerarquía española se mantuvo

¹¹⁵⁸ Artículo de Xabier de Antoñana, “Profeta de su pueblo”, en Irujo, *Desde el Partido*, Tomo II, p. 373.

enfeudada con el régimen surgido de la Guerra Civil. Aquellas circunstancias le turbaban, tal y como expresó gráficamente al señalar que le turbaban más “los desvíos del Vaticano (...) que los dólares del tío Sam”, en referencia al reconocimiento del franquismo por Estados Unidos. Al mismo tiempo, Irujo no comprendía que Pío XI, que había condenado doctrinalmente el nazismo y el fascismo, podía tomar una decisión distinta en España, ante el miedo al comunismo y a la persecución religiosa desatada durante la guerra.

La profesión de fe permanente tampoco le amilanó a la hora de dirigir fuertes críticas al Estado Pontificio, al que acusó en 1938 de ser potencia aliada de los fascismos y del que criticó su hipocresía por reivindicar la caridad como la más grande las virtudes y la verdad como configuradora de autenticidad a esa virtud, para luego apoyar a Franco.

Por otra parte, su catolicismo dio muestras de un sentido adaptativo, de saber tomar el pulso al tiempo histórico y la realidad social, acomodando su concepción religiosa a las necesidades del momento. En este sentido, Irujo aceptó, sin ninguna duda, la aconfesionalidad del PNV en la Asamblea Nacional de Iruña de 1977, donde la formación *jeltzale* sí reconoció su inspiración humanista cristiana. A su vez, este cambio era consecuencia de la propia evolución de la Iglesia y de la sociedad en los últimos años, que ayudó a que la cuestión religiosa no fuera en la Transición un problema, como sí lo había sido durante la Segunda República. Años antes, el dirigente *abertzale*, se había sentido “conciliar antes que el Concilio” Vaticano II. Esta magna asamblea ecuménica, inaugurada por Juan XXIII y clausurada por Pablo VI, supuso, por una parte, la ratificación de sus postulados en materia de tolerancia y respeto para las creencias ajenas, la independencia de la Iglesia o el apostolado de los laicos; por otra parte, significó una suerte de liberación personal porque, encaminada la Iglesia en la vía de la autocrítica, él pudo hacer públicas sus propias críticas, que por lealtad había dejado hasta ese momento en un plano privado. Por ejemplo, pudo publicar sus memorias, que contenían críticas hacia la labor eclesiástica en las décadas anteriores.

En este punto, conviene resaltar cómo en su relación con la Iglesia, Irujo manifestó una actitud prudente e incluso *protectora*. Por ejemplo, en enero de 1936, junto con los otros miembros de la delegación *jeltzale*, decidió ocultar a la opinión pública vasca el fracaso de la visita realizada a la Santa Sede, donde no pudieron entrevistarse ni con el papa Pío XI ni con el secretario de Estado Pacelli (futuro Pío XII). Esta posición no resulta coherente con el mensaje que trasladó a su correligionario Joseba Rezola en 1958,

haciéndole ver que no debían ocultarse los momentos en que los movimientos demócratas cristianos se habían *topado con la Iglesia*, pues ello supondría considerar a los ciudadanos “menores de edad”.

En esta línea, además de la vertiente más ortodoxa que acabamos de analizar, Irujo mantuvo con respecto al hecho religioso una vertiente heterodoxa que se deja ver en el ámbito político más interno o partidario. Irujo no compartía la posición exclusivista de la religiosidad sabiniana, que rechazaba lo foráneo, sosteniendo posturas más abiertas y evangélicas en materia, por ejemplo, de emigración (aunque en este tema tuvo contradicciones, como cuando criticó la llegada de “obreros maketos” a localidades euskaldunes para castellanizar la escuela). Esta contraposición de criterios con la ortodoxia aranista también se manifestó en las polémicas mantenidas con veteranos dirigentes, encuadrados en el Instituto Sabiniano (Javier Gortazar y Ceferino Xemein), que defendían la inalterabilidad del programa sabiniano, incluido el principio de la supeditación de lo político a lo religioso. A su vez, las ideas de Irujo, en este y en otros campos, fueron evolucionando con el tiempo, pues ninguna persona es ajena al contexto que le toca vivir en cada momento.

Otra consecuencia de la aplicación de la doctrina cristiana a su vida pública fue el absoluto rechazo a todo tipo de violencia. Esta idea se manifestó ya en toda su radicalidad durante la Guerra Civil, la etapa de la historia española y vasca en que la violencia y el terror estuvieron más presentes. Tal y como ya hemos comentado Irujo se empeñó hasta la extenuación en salvar el máximo número posible de vidas humanas. El hecho de que muchas veces no lo consiguiera y de que, por razón de su cargo, fuera plenamente consciente de que la zona republicana durante la guerra no fue ningún paraíso democrático, debió ser una dura prueba para él. El que a la vez fuera consciente de las terribles brutalidades que se estaban cometiendo en la zona sublevada (incluso afectando a su propia familia), no fue seguramente un consuelo para una persona como él, comprometida por el respeto a la vida y a los derechos humanos.

Tras la Guerra Civil, el estellés se manifestó absolutamente contrario a los “crímenes legalizados” cometidos al amparo del régimen franquista. Pero, a partir de la década de 1960, tuvo que posicionarse ante otro tipo de violencia, ante la que también construyó un discurso de rotundo rechazo. En relación con ETA, se opuso a su actividad violenta, no solo por su inoportunidad sino desde presupuestos éticos de base cristiana. Tal y como explicaba en 1962, cuando la organización terrorista apenas había realizado

acciones menores, la violencia “se sabe dónde empieza pero no dónde acaba” y por ello solo debía utilizarse en casos extremos, cuando se habían agotado los restantes medios. Esta posición difería de la de otros dirigentes *jeltzales*, que pensaban más en términos de eficacia en la lucha contra la Dictadura, o -mucho más- de los de Telesforo Monzón, quien desde parámetros *mesiánicos*, apoyaba al grupo terrorista por considerar que sus integrantes eran herederos de los *gudaris* de la Guerra Civil de 1936-1939. Resulta significativo, tal y como ha demostrado las investigaciones más recientes, que para Monzón la religiosidad fuera un eje de su ideología política pero que, en la etapa final de su vida, apoyara la violencia de ETA sin desprenderse de aquella. Por el contrario, en el caso de Irujo fue precisamente su profunda fe religiosa la que le hizo darse cuenta desde el inicio de ETA de que la violencia política no tenía sentido alguno, ni siquiera para luchar contra una Dictadura. En este sentido, tal y como ya lo había sido en la Guerra Civil, Irujo fue también un pionero, poniendo el derecho a la vida en primer plano y criticando a ETA desde el principio, cuando otros tardaron tiempo en darse cuenta de que era –en palabras del dirigente navarro– un “cáncer” para Euskadi y para el propio nacionalismo vasco.

No obstante, como también le sucedió a su partido, la represión franquista contra los miembros de ETA (y muchas veces contra personas que nada tenían que ver con ella) le hizo solidarizarse con los represaliados, tal y como se vio con ocasión del Proceso de Burgos o de los fusilamientos de septiembre de 1975. Esto influyó también en el hecho de que no expresara públicamente críticas contra los clérigos que, desde una ideología marxista, entonces en boga también entre determinados sectores cristianos, apoyaban a ETA. En este sentido, Irujo apoyó el *desenganche* del clero y de buena parte de la jerarquía eclesiástica con el régimen franquista, pero no ese movimiento minoritario de la clerecía vasca que apoyaba el uso de la violencia contra el régimen. Asimismo, en la etapa de la Transición, lo mismo que la inmensa mayoría de los líderes de su generación, optó por la reconciliación frente al revanchismo *guerracivilista*. El hecho de que en 1974 (con Franco todavía vivo) solicitara al párroco de Estella redactar el sermón de las fiestas patronales de su localidad, hablando de perdón y reconciliación, es mucho más que una anécdota.

Además, en Irujo existe un paralelismo político-religioso, sustentado en el binomio localismo-universalismo. Así, en lo religioso partió de un devocionario de signo local, que mantuvo hasta el final de sus días, pese al obligado alejamiento del exilio (san

Miguel de Aralar, Virgen del Puy), a un apego a los valores universales, que él veía representados por los vascos san Ignacio de Loyola y san Francisco Javier. En lo político, partió de una ideología circunscrita al País Vasco, como es el nacionalismo, para identificarse con el europeísmo y con una ideología política de rango universal, como es la democracia cristiana, no como abandono del nacionalismo sino como desarrollo doctrinal del mismo. Esta dualidad local-universal habla asimismo de la enorme amplitud de miras de su catolicismo, siempre atento a la situación religiosa internacional y a los acontecimientos políticos de distintos países, analizados bajo el tamiz de las ineludibles obligaciones de tipo moral.

Irujo, declarándose un espiritualista convencido, rechazaba la interpretación materialista de la historia y de la vida. A lo largo de toda su biografía mostró una “lealtad crítica” hacia la Iglesia. Al igual que Maritain (el más caracterizado de los ideólogos de la democracia cristiana, que, a la vez, en medio de la denominada crisis posconciliar se preocupó por mantener los fundamentos de la fe cristiana, animando a Pablo VI a publicar el *Credo del Pueblo de Dios*), Irujo compaginó nacionalismo vasco, democracia, defensa de los derechos humanos y fe religiosa, sorteando las dificultades que surgieron a lo largo de su vida. En un artículo escrito años después de su muerte, el entonces líder del PNV Josu Jon Imaz escribió que Irujo proclamó “con ahínco que el fundamento de todo derecho es, en primer lugar, la persona y no las instituciones o la patria”¹¹⁵⁹. Por ello, cuarenta años después de su muerte, se ha convertido en un símbolo compartido en amplios sectores de la sociedad vasca, más allá de su propio partido.

¹¹⁵⁹ <https://www.eaj-pnv.eus/es/documentos/6150/manuel-de-irujo-abanderado-de-la-libertad-y-la-dem> (15-05-2021), cit. en Ludger Mees, “Manuel Irujo”, en De Pablo, *Diccionario*, p. 578.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

ARCHIVOS Y CENTROS DOCUMENTALES

- Archivo Eusko Ikaskuntza-Fondo Irujo (Donostia-San Sebastián)
- Archivo Irujo Amezaga (Alzuza, Navarra)
- Archivo del Nacionalismo Vasco (Bilbao)
- Archivo Histórico de Euskadi (Bilbao)
- Archivo General de Navarra (Pamplona-Iruña)
- Archivo Municipal de Estella
- Archivo del Ministerio de Justicia (Madrid)
- Centro Documental de la Memoria Histórica (Salamanca)
- Archivo Apostólico Vaticano (Roma)
- Archivo Gomá (Toledo)¹¹⁶⁰

PRENSA PERIÓDICA

- ABC (Madrid)
- Alderdi (Baiona)
- Amayur (Pamplona-Iruña)
- El Diario Vasco (Donostia-San Sebastián)
- El Eco de Navarra (Pamplona-Iruña)
- El Liberal (Bilbao)
- Euzkadi (Bilbao)
- Garaia (Donostia-San Sebastián)
- Idearium (Vitoria-Gasteiz)
- La Vanguardia (Barcelona)
- La Voz de España (Donostia-San Sebastián)
- La Voz de Navarra (Pamplona)
- Tierra Vasca (Buenos Aires)
- Yakintza (Donostia-San Sebastián)

OTRAS FUENTES IMPRESAS¹¹⁶¹

- Aguirre Lekube, José Antonio: *Entre la libertad y la Revolución, 1930-1935. La verdad de un lustro en el País Vasco* Bilbao, Verdes Achirica, 1936 (reed.: 1976).
- Altabella Gracia, Pedro P.: *El catolicismo de los nacionalistas vascos*, Madrid, Editora Nacional, 1939.

¹¹⁶⁰ Estos últimos archivos se han consultado a través de los volúmenes de recopilación de documentos editados por diversos autores y citados en el apartado de fuentes impresas.

¹¹⁶¹ Libros, folletos, memorias, recopilación de documentos, etc.

- Anasagasti, Iñaki: *Manuel Irujo sin florituras*. Entrevista mantenida con Manuel Irujo, 1975 (http://ianasagasti.blogspot.com/mi_blog/files/manuel_de_irujo.doc).
- Andrés-Gallego, José y Pazos, Antón M.: *Archivo Gomá. Documentos de la Guerra Civil*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2001-2010, 13 vols.
- Ansó, Mariano: *Yo fui ministro de Negrín*, Barcelona, Planeta, 1976.
- Aristeguieta, Venancio: *Aspectos de la Guerra Civil Española en Euzkadi. Justificación de una conducta*, Buenos Aires, Imprenta COGTAL, 1965.
- Ariztimuño, José. *La democracia en Euzkadi. Lucha de idiomas en Euzkadi y en Europa*, Donostia-San Sebastián, Erein, 1986 (1ª ed., 1935).
- Azaña, Manuel: *Causas de la guerra de España*, Madrid, Crítica, 2002.
- Azaña, Manuel: *Memorias políticas y de guerra*, Madrid, Río Saja, 1981.
- Azpiazu, Iñaki: *7 meses y 7 días en la España de Franco. El caso de los católicos vascos*, Caracas, Ediciones Gudari, 1964.
- Barea, Arturo: *La forja de un rebelde III. La llama*, Madrid, Losada, 1953.
- Barruso, Pedro; Larrañaga, Miguel y Lema, José Ángel: *Catálogo del Archivo Manuel de Irujo. Guerra y exilio (1936-1981)*, Donostia-San Sebastián, Eusko Ikaskuntza-Sociedad de Estudios Vascos, 1994.
- Basaldua, Pedro: *Euzkadi, la guerra antes del Estatuto*, Oñati, Instituto Vasco de Administración Pública, 2017 (1ª ed. 1978).
- Belaustegigoitia, Federico: *Nacionalismo Social. (Conferencia leída en 1907 y publicada parcialmente en las extinguidas Revistas Euzkadi y Jel)*, Donostia-San Sebastián, Imprenta Raimundo Altuna, 1921.
- Bernanos, Georges: *Los grandes cementerios bajo la luna*, Barcelona, Lumen, 2009.
- Blasco Olaetxea, Carlos: *Diálogos de guerra, Euzkadi 1936*, Donostia-San Sebastián, Gráficas Izarra, 1983.
- Cárcel Ortí, Vicente: *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2011-2021, 7 vols.
- Carr, Raymond: *España 1808-1939*, Barcelona, Ariel, 1970.
- Carrillo, Santiago: *La Segunda República. Recuerdos y reflexiones*, Barcelona, Plaza y Janés, 1999.
- *Discurso Manuel Irujo en Plaza de Toros de Tafalla, (9-8-1931)*, Imprenta Fray Diego de Estella, 1931.
- Echevarría, Toribio: *Viaje al país de los recuerdos*, Donostia-San Sebastián, Sociedad Guipuzcoana de Ediciones y Publicaciones, 1990.
- *En la persecución. Archivos del clero vasco (I)*, Eusko Apaiz Talde, Iruña, 1978.
- Fernández Soldevilla, Gaizka y López Romo, Raúl: “¿Enemigos internos o nuevos aliados? Los inmigrantes y el nacionalismo vasco radical (1959-1979)”, *Alcores*, nº 10, 2010, pp. 193-217.
- G. de Mardones Zabalandikoetxea, Francisco. *Les Ouvriers Chrétiens sous le Gouvernement de Franco*, Paris, Editions des Archives Espagnoles, 1938.

- Gabarain, Manuel: *Así asesina Falange. Una celda de condenados a muerte en un cuartelillo de Falange Española en San Sebastián*, Buenos Aires, Pampa, 1938.
- Galíndez, Jesús: *Estampas de la guerra*, Buenos Aires, Editorial Vasca Ekin, 1951.
- Galíndez, Jesús: *Los vascos en el Madrid sitiado: memorias del Partido Nacionalista Vasco y de la Delegación de Euzkadi en Madrid desde septiembre de 1936 a mayo de 1937*, Buenos Aires, Ekin, 1945 [reed. Tafalla, Txalaparta, 2005].
- Hills, George: “Telegramas cruzados entre José Antonio Aguirre y Manuel Irujo entre julio y noviembre de 1938”, *Vasconia. Cuadernos de Historia-Geografía*, nº 2 (1984), pp. 275-299.
- Ibero, Evangelista de: *Ami Vasco*, Bilbao, Imprenta E. Arceche, 1906.
- Ibero, Evangelista de: *Sermón predicado en la Catedral de Pamplona el día 8 de abril de 1902, fiesta de la dedicación de aquella santa iglesia y ante la imagen de San Miguel de Excelsis*, Pamplona, Biblioteca Católica de Propagandistas, 1902.
- *Índice de las intervenciones de los diputados nacionalistas vascos en las Cortes Constituyentes de 1931 a 1933 y en las ordinarias de 1933 a 1936*, Bilbao, Editorial Vasca, 1936.
- Iñurrategui, Germán M.: *Al servicio de la justicia en tiempo de guerra*, Vitoria-Gasteiz, Gobierno Vasco, 2005.
- Irujo Olo, Andrés: *Los vascos y la República española. Contribución a la historia de la Guerra Civil, 1936-1939*, Buenos Aires/Tafalla, Ekin/Txalaparta, 2005 (1ª ed.: Buenos Aires, Ekin, 1944).
- Irujo Olo, Manuel: *Desde el Partido Nacionalista Vasco*, Bilbao, Idatz Ekintza, 1980 (2 tomos).
- Irujo Olo, Manuel: *Escritos en Alderdi, 1949-1960*, Bilbao, Partido Nacionalista Vasco, 1981.
- Irujo Olo, Manuel: *Escritos en Alderdi, 1961-1974*, Bilbao, Partido Nacionalista Vasco, 1981.
- Irujo Olo, Manuel: *Instituciones Jurídicas Vascas*, Buenos Aires, Ekin, 1945 (Reed. Bilbao, Txalaparta, 2006).
- Irujo Olo, Manuel: *La Guerra Civil en Euzkadi antes del Estatuto*, Bilbao, Kirikiño, 2006 (1ª ed.: Madrid, E. D., 1978).
- Irujo Olo, Manuel: *Un vasco en el Ministerio de Justicia*, Buenos Aires, Editorial Vasca Ekin, 1976-1979, 3 vols.
- Irujo, Daniel: *Inocencia de un patriota. Notable defensa del fundador del Partido Nacionalista Don Sabino de Arana y Goiri ante el tribunal*, Buenos Aires, Irrintzi, 1913.
- Junod, Marcel: *Le troisieme combattant: De l'yperite en Abyssinie á la bombe atomique d'Hiroshima*, Ginebra, Cruz Roja Internacional, 1947.
- Landaburu, Francisco Javier: *La causa del pueblo vasco*, Bilbao, Geu, 1977.
- Landaburu, Francisco Javier: *Obras completas*, Bilbao, Idatz Ekintza, 1982-1984, 5 vols.

- Larrañaga, Policarpo: *Contribución a la historia obrera de Euzkalerria*, Donostia-San Sebastián, Auñamendi, 1976.
- Larrañaga, Policarpo: *Emakume Abertzale Batza. La mujer en el nacionalismo vasco*. Donostia-San Sebastián: Auñamendi, 1978.
- Maritain, Jacques: *Humanismo integral. Problemas temporales y espirituales de una nueva Cristiandad*, Madrid, Palabra, 1999.
- Maritain, Jacques: *Los derechos del hombre. Cristianismo y democracia*, Madrid, Palabra, 2001.
- Maritain, Jacques: *Reflexiones sobre la persona humana*, Madrid, Encuentro, 2007.
- Martínez Girón, Jesús et al.: *Derecho del Trabajo*, A Coruña, Netbiblo, 2006.
- Mendizábal, Alfredo: *Pretérito imperfecto. Memorias de un utopista*, Oviedo, Real Instituto de Estudios Asturianos, 2009.
- Montserrat, Víctor: *Le drame d'un peuple incompris: la guerre au Pays Basque*, París, H.G. Peyre, 1937.
- Moriones, Ildefonso: *Euzkadi y el Vaticano, 1935-1936*, Roma, s.i., 1976.
- *Nacionalismo-Comunismo-Judaísmo*, s.l., s.a. [Bilbao, 1932].
- Onaindia, Alberto: *Ayer como hoy. Documentos del clero vasco*, Saint-Jean-de-Luz, Axular, 1975.
- Onaindia, Alberto: *Capítulos de mi vida. I: Hombre de paz en la guerra*, Buenos Aires, Editorial Vasca Ekin, 1973.
- Onaindia, Alberto: *Obras Completas*, Bilbao, La Gran Editorial Vasca, 1980, 3 vols.
- Onaindia, Alberto: *Capítulos de mi vida, II. Experiencias del exilio*, Buenos Aires, Ekin, 1974.
- Orwell, George: *Homenaje a Cataluña*, Barcelona, La Llevir-Virus, 2011.
- Orwell, George: *Recuerdos de la guerra de España*, Barcelona, Debate, 2011.
- Ossorio y Gallardo, Ángel: *Mis memorias*, Madrid, Tebas, 1975.
- Partido Nacionalista Vasco: *Iruña 77: la Asamblea*, Bilbao: Geu, 1977.
- Pontificio Consejo "Justicia y Paz": *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, Madrid, Planeta/Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.
- Serrahima, Maurici: *Memories de la guerra i de l'exili (1936-1940)*, Barcelona, Ediciones 62, 1978.
- Zubeldia, Néstor: *Lo que conviene que los navarros sepan en la hora de decidirse por el Estatuto*, Pamplona, Aramburu, 1932.
- Zugazagoitia, Julián: *Guerra y vicisitudes de los españoles*, Barcelona, Tusquets Editores, 2001.
- Zumeta, Ángel: *Los documentos episcopales y los nacionalistas vascos. La teología de la invasión fascista*, París, Ediciones Euzko Deya, 1937.
- Zumeta, Ángel: *Un cardenal español y los católicos vascos. La conciencia cristiana ante la guerra de la Península Ibérica*, Bilbao, Publicaciones Minerva, 1937.

BIBLIOGRAFÍA

- Agirreazkuenaga, Joseba: *De los vascos sin historia a los vascos con historia*, Donostia-San Sebastián, Txertoa Argitaletxea, 2016.
- Aizpún Bobadilla, Beatriz: “La reposición de la Diputación Foral de Navarra, enero 1935”, *Príncipe de Viana*, Anejo 10, 1988, pp. 17-22.
- Aizpuru, Mikel (dir.); Apaolaza, Urko; Gómez, Jesús Mari y Odriozola, Jon: *El otoño de 1936 en Guipúzcoa. Los fusilamientos de Hernani*, Irún, Alberdania, 2007.
- Aizpurua, Jexux: *Imanol Apalategi, Aita Bonifazio Ataun (1901-1984)*, Gasteiz, Eusko Jaurlaritzaren Argitalpen Zerbitzua, 2003.
- Alberigo, Giuseppe: *Breve historia del Concilio Vaticano II*, Salamanca, Sígueme, 2015.
- Albistur, Francisco Xabier: *Ignacio de Loyola, un líder para hoy*, Bilbao, Mensajero, 2017.
- Alday, Jesús María: *La voz del clero vasco en defensa de su pueblo (1970-1974)*, Bilbao, Idatz Ekintza, 1986.
- Alli, Juan Cruz: “Las corralizas en Navarra. Historia, naturaleza y régimen”, *Iura Vasconiae*, nº 1, 2004, pp. 315-364.
- Alonso Carballés, Jesús Javier. “El primer exilio de los vascos (1936-1939)”, *Historia Contemporánea*, nº 35 (2007), pp. 683-708.
- Alted, Alicia: *La voz de los vencidos: el exilio republicano de 1939*, Madrid, Aguilar, 2005.
- Alted, Alicia: *La voz de los vencidos: el exilio republicano de 1939*, Madrid, Aguilar, 2005.
- Álvarez Bolado, Alfonso: “Guerra Civil y universo religioso. Fenomenología de una implicación (I)”, *Miscelánea Comillas. Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, Vol. 44, nº 85 (1986), pp. 233-300.
- Álvarez Bolado, Alfonso: “Guerra Civil y universo religioso. Fenomenología de una implicación (II)”, *Miscelánea Comillas. Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, Vol. 45, nº 87 (1987), pp. 417-505.
- Álvarez Bolado, Alfonso: “Guerra Civil y universo religioso. Fenomenología de una implicación (III)”, *Miscelánea Comillas. Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, Vol. 47, nº 90 (1989), pp. 3-86.
- Álvarez Bolado, Alfonso: “Guerra Civil y universo religioso. Fenomenología de una implicación (IV)”, *Miscelánea Comillas. Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, Vol. 48, nº 91 (1990), pp. 35-97.
- Álvarez Bolado, Alfonso: “Guerra Civil y universo religioso. Fenomenología de una implicación (V)”, *Miscelánea Comillas. Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, Vol. 49, nº 92 (1991), pp. 23-98.
- Álvarez Bolado, Alfonso: “Guerra Civil y universo religioso. Fenomenología de una implicación (VI)”, *Miscelánea Comillas. Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, Vol. 51 nº 93 (1993), pp. 17-68.

- Álvarez Bolado, Alfonso: *Para ganar la guerra, para ganar la paz. Iglesia y guerra civil, 1936-1939*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1995.
- Álvarez Cruz, Joaquín Manuel: “El monumento al Sagrado Corazón de Jesús en Bilbao”, *Ondare. Cuadernos de artes plásticas y monumentales*, nº 22 (2003), pp. 5-44.
- Álvarez Tardío, Manuel y Villa García, Roberto: “El impacto de la violencia anticlerical en la primavera de 1936 y la respuesta de las autoridades”, *Historia Sacra*, vol. 65, nº 132, (2013), pp. 683-764.
- Álvarez Tardío, Manuel: “Política y Secularización en la Europa Contemporánea”, *Studia Histórica*, nº 16 (1998), pp. 143-166.
- Álvarez Tardío, Manuel: *Anticlericalismo y libertad de conciencia. Política y religión en la II República*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.
- Álvarez, Constantino: *El Estado integral de las autonomías: según la Constitución de la II República*, Madrid, Dosbe, 1982.
- Amat, Jordi: *La primavera de Múnich. Esperanza y fracaso de una transición democrática*, Barcelona, Tusquets, 2016.
- Amezaga Iribarren, Arantzazu: *Manuel Irujo: un hombre vasco*, Bilbao, Fundación Sabino Arana, 1999.
- Amezaga, Elías: *Lehendakari Agirre. Una vida al servicio de su pueblo*, Vitoria-Gasteiz, Secretaría de la Presidencia del Gobierno Vasco, 1990.
- Amigo, Ángel: *Pertur. ETA 71-76*, Donostia-San Sebastián, Hordago Publicaciones, 1978.
- Anasagasti, Iñaki y San Sebastián, Koldo: *El otro pacto de Santoña: la misma historia contada esta vez de verdad*, Madrid, Catarata, 2017.
- Anasagasti, Iñaki y San Sebastián, Koldo: *Los años oscuros. El Gobierno Vasco en el exilio (1937-1941)*, Donostia-San Sebastián, Txertoa, 1985.
- Anasagasti, Iñaki y San Sebastián, Koldo: *Nuestro hombre en Bilbao. Los nacionalistas vascos que espionaron para los aliados en la Segunda Guerra Mundial y en los comienzos de la Guerra Fría (1939-1960)*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2016.
- Anasagasti, Iñaki; Larronde, Jean Claude y Koldo San Sebastián: *Los años oscuros: el nacionalismo vasco en la posguerra: 1937-1946*, Irun, Alberdania, 2019.
- Anasagasti, Iñaki: “El diputado Aguirre visto por Irujo”, *Hermes: Revista de Pensamiento e Historia*, nº 33 (2010), pp. 26-37.
- Anasagasti, Iñaki: *Llámame Telesforo*, Tafalla, Txalaparta, 2006.
- Anasagasti, Iñaki: *Marcel Junod, Delegado del Comité Internacional de la Cruz Roja. Su mediación ante el Gobierno Vasco y los sublevados durante la Guerra Civil en Euskadi*, Vitoria-Gasteiz, Gobierno Vasco, 2007.
- Andrés Gallego, José: *¿Fascismo o Estado católico? Ideología, religión y censura en la España de Franco, 1937-1941*, Madrid, Encuentro, 1997.
- Andrés-Gallego, José: “Sobre el inicio de la política obrera contemporánea en Navarra, 1855-1916”, *Príncipe de Viana*, nº 150-151 (1978), pp. 335-375.

- Ansel, Dario: “Del Congreso de Vitoria a la evolución sindicalista de Solidaridad de Trabajadores Vascos. 1933-1936”, *Sancho el Sabio. Revista de Cultura e Investigación Vasca*, nº 31 (2009), pp. 81-116.
- Ansel, Dario: *ELA en la Segunda República. Evolución sindicalista de una organización obrera*, Tafalla, Txalaparta, 2011.
- Antxustegi Igartua, Esteban: *El debate nacionalista. Sabino Arana y sus herederos*, Murcia, Universidad de Murcia, 2007.
- Antxustegi Igartua, Esteban: *Luis de Eleizalde. Países y razas. Las aspiraciones nacionalistas en diversos pueblos (1913-1914)*, Bilbao, UPV/EHU, 1999.
- Appleby, R. Scott y Cummings, Kathleen Sprows (eds.): *Catholics in the American Century: Recasting Narratives of U.S. History*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 2012.
- Arasa, Daniel: *Católicos del bando rojo*, Barcelona, Styria, 2009.
- Arbeloa, Víctor Manuel y Jaurrieta, Enrique: *Navarra: del Estatuto rechazado al Frente Popular (1932-1936)*, Pamplona, Eunate, 2020.
- Arbeloa, Víctor Manuel: “De la Comisión Gestora a la Diputación Foral de Navarra (1931-1935)”, *Príncipe de Viana*, nº 260 (2014), pp. 589-630.
- Arbeloa, Víctor Manuel: “En torno al Estatuto Vasco-Navarro (correspondencia Aguirre-Irujo)”, *Príncipe de Viana*, nº 250 (2010), pp. 225-239.
- Arbeloa, Víctor Manuel: “La minoría vasconavarra y el divorcio (enero-febrero de 1932)”, *Príncipe de Viana*, nº 262 (2015), pp. 697-708.
- Arbeloa, Víctor Manuel: “Notas sobre el PNV y el Estatuto Vasco-navarro (1931-1933)”, *Príncipe de Viana*, nº 207 (1996), pp. 225-239.
- Arbeloa, Víctor Manuel: “Notas sobre el PNV y el Estatuto Vasco-Navarro (1931-1933)”, *Príncipe de Viana*, nº 250, (2010), pp. 539-549.
- Arbeloa, Víctor Manuel: *La Iglesia que buscó la concordia (1931-1936)*, Madrid, Encuentro, 2008.
- Arbeloa, Víctor Manuel: *La minoría vasco-navarra: la religión y la autonomía*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 2015.
- Arbeloa, Víctor Manuel: *Navarra ante los estatutos: introducción documental (1916-1932)*, Pamplona, ELSA, 1978.
- Arbeloa, Víctor Manuel. *La Semana Trágica de la Iglesia en España (1931)*, Barcelona, Galba Edicions, 1976.
- Arenzana, Txema: *De la guerra al exilio. Miguel José Garmendia Aldaz (Oroz-Betelu, 1909-México, 1986)*, Pamplona, Pamiela, 2012.
- Armstrong, Karen: *Historia de la Biblia*, Madrid, Debate, 2015.
- Armstrong, Karen: *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam*, Madrid, Círculo de Lectores, 2004.
- Arraiza, Jesús: “La Virgen del Puy en Estella y su comarca”, *Príncipe de Viana*, nº 190 (1990), pp. 599-617.

- Arraiza, Jesús: “Un ‘catecismo’ del siglo pasado (1837) sobre San Miguel de Aralar”, *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, nº 56 (1990), pp. 391-397.
- Arregi, Joseba: *Orígenes, ideología y evolución del PNV. El nacionalismo vasco*, Bilbao, Atxular Atea, 2004.
- Arrien, Gregorio y Goiogana, Iñaki. *El primer exilio de los vascos, Cataluña 1936-1939*, Bilbao/Barcelona, Fundación Sabino Arana/Fundació Trias Fargas, 2002.
- Arrieta, Leyre: “El nacionalismo vasco y Jacques Maritain (1936-1945)”, *Ayer*, nº 113 (2019), pp. 189-215.
- Arrieta, Leyre: “Por los derechos del Pueblo Vasco. El PNV en la Transición, 1975-1980”, *Historia del Presente*, nº 19, 201, pp. 39-52.
- Arrieta, Leyre: “Por los derechos del Pueblo Vasco. El PNV en la Transición, 1975-1980”, *Historia del Presente*, nº 19, 2012, pp. 39-52.
- Arrieta, Leyre: “Red de relaciones europeas del PNV (1945-1977)”, *Cuadernos de Historia Contemporánea*, nº 30 (2008), pp. 313-331.
- Arrieta, Leyre: *Estación Europa. La política europeísta del PNV en el exilio (1945-1977)*, Madrid, Tecnos, 2007.
- Arrieta, Leyre: *Estudio introductorio y edición de La causa del pueblo vasco de F. J. Landaburu*, Bilbao, UPV/EHU, 2017.
- Avilés Farré, Juan. “El nuncio apostólico y la república laica. La ofensiva anticlerical de 1931 en los informes de Monseñor Tedeschini”, *Aportes*, nº 88 (2015), 55-77.
- Avilés, Juan: “Ensayo bibliográfico: un cuarto de siglo en la historiografía política sobre la Segunda República”, *Bulletin d'Historie Contemporaine de l'Espagne*, nº 51 (2017), pp. 151-161.
- Azurmendi, José Félix: *PNV-ETA: crónica oculta (1960-1979)*, Donostia-San Sebastián, Tartalo, 2012.
- Bahamonde, Ángel y Cervera, Javier: *Así terminó la guerra de España*, Madrid, Marcial Pons, 2000.
- Balcells, Albert: *El problema agrario a Catalunya. 1880-1936. La qüestió rabasaire*, Barcelona, Nova Terra 1968.
- Barroso, Anabella: “Bilbao, una diócesis de cincuenta años”, *Hispania Sacra*, nº 106, 2000, pp. 555-576.
- Barroso, Anabella: “Iglesia vasca, una Iglesia de vencedores y vencidos. La represión del clero vasco durante el franquismo”, *Ayer*, nº 43 (2001), pp. 87-109.
- Barroso, Anabella: *Sacerdotes bajo la atenta mirada del régimen franquista. Los conflictos sociopolíticos de la Iglesia en el País Vasco desde 1960 a 1975*, Bilbao, Instituto Diocesano de Teología y Pastoral/Desclée de Brouwer, 1995.
- Barruso, Pedro y Jiménez de Aberásturi, Juan Carlos: *El comienzo de la Guerra Civil en Euskadi a través de los documentos diplomáticos franceses*, Donostia-San Sebastián, Kutxa Fundazioa, 2011.
- Barruso, Pedro: “De los Tribunales Populares a las comisiones depuradoras. Violencia y represión en Guipúzcoa durante la Guerra Civil y el primer franquismo (1936-1945)”, *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, nº 4 (2005), pp. 49-64.

- Barruso, Pedro: “El intento autonómico del verano de 1934. La actitud del ayuntamiento de San Sebastián”, *Vasconia. Cuadernos de Historia-Geografía*, nº 23 (1995), pp. 376-403.
- Barruso, Pedro: “La política de justicia de la Junta de Defensa de Guipúzcoa”, *Sancho el Sabio. Revista de Cultura e Investigación Vasca*, nº 6 (1996), pp. 155-186.
- Barruso, Pedro: “La represión del clero diocesano guipuzcoano durante la Guerra Civil”, en *La Guerra Civil española 1936-1939. Congreso Internacional, Madrid 27, 28 y 27 de noviembre de 2006*, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales (SECC), Madrid, 2006 [Recurso electrónico].
- Barruso, Pedro: “Manuel de Irujo y la Guerra Civil en Guipúzcoa en el verano de 1936”, *Vasconia*, nº 32 (2002), pp. 63-74.
- Barruso, Pedro: *Verano y revolución: la guerra civil en Gipuzkoa (julio-septiembre de 1936)*, Donostia-San Sebastián, R&B, 1996.
- Barruso, Pedro. “El difícil regreso. La política del Nuevo Estado ante el exilio guipuzcoano en Francia (1936-1939)”, *Sancho el Sabio. Revista de Cultura e Investigación Vasca*, nº 11 (1990), pp. 101-140.
- Baztán Moreno, Francisco Javier: “Antonio Baztán y Goñi. La política en Navarra durante la Restauración”, *Príncipe de Viana*, nº 277, 2020, pp. 567-612.
- Belzunegui, Ángel; Sánchez Cervelló, Josep y Reig, Alberto (coords.): *Església i franquisme. De la col·laboració amb el franquisme al seu combat*, Tarragona, URV Publicacions, 2017.
- Ben Ami, Shlomo: *La Dictadura de Primo de Rivera (1923-1930)*, Barcelona, Planeta, 1984.
- Ben Ami, Shlomo: *La revolución desde arriba: España 1936-1979*, Barcelona, Riopiedras Ediciones, 1980.
- Ben Ami, Shlomo: *Los orígenes de la Segunda República española. Anatomía de una transición*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.
- Bermudo, José Manuel (coord.): *Del humanismo al humanitarismo*, Barcelona, Horsori, 2006.
- Berthier, Nancy y Sánchez Biosca, Vicente (coords.): *Retóricas del miedo: imágenes de la Guerra Civil española*, Madrid, Casa de Velázquez, 2012.
- Blázquez, F.: *Emmanuel Mounier*, Madrid, Epesa, 1972.
- Blinkhorn, Martin: *Carlismo y contrarrevolución en España 1931-1939*, Barcelona, Crítica, 1979.
- Botti, Alfonso: “Iglesia y totalitarismo: el caso español (1936-1939)”, *Historia y Política*, nº 28 (2012), pp. 31-55.
- Botti, Alfonso: “La Iglesia vasca dividida. Cuestión religiosa y nacionalismo a la luz de la nueva documentación vaticana”, *Historia Contemporánea*, nº 35 (2007), pp. 451-489.
- Botti, Alfonso: *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.
- Botti, Alfonso: *Con la Tercera España. Luigi Sturzo, la Iglesia y la Guerra Civil española*, Madrid, Alianza, 2020.

- Box, Zira: “Rituales funerarios. Culto a los caídos y política en la España franquista: a propósito de los traslados de José Antonio Primo de Rivera (1939-1959)”, en Jesús Casquete y Rafael Cruz (eds.): *Políticas de la muerte: usos y abusos del ritual fúnebre en la Europa del siglo XX*, Madrid, Catarata, 2009, pp. 265-298.
- Burgos Velasco, Juan Manuel: “Cinco claves para comprender a Jacques Maritain”, *Acta Philosophica. Rivista Internazionale di Filosofia*, vol. 4, nº 1 (1995), pp. 5-26.
- Cabello, Emmanuel: “San Pío X y la renovación de la vida cristiana”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, nº 6 (1997), pp. 45-60.
- Caimari, Lila M.: *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)*, Buenos Aires, Ariel, 1995
- Camus, Argitxu: *La Maison Basque de Paris/Pariseko Eskual Etxea, 1952-2002*, Donostia/Baiona, Elkar, 2003.
- Cano, Luis: *Reinaré en España: La mentalidad católica a la llegada de la II República*, Madrid, Encuentro, 2009.
- Cárcel Ortí, Vicente: “Iglesia y Estado durante la dictadura de Primo de Rivera (1923-1930)”, *Revista Española de Derecho Canónico*, vol. 45, nº 124, 1988, pp. 209-248.
- Cárcel Ortí, Vicente: “La apertura del ASV hasta finales del pontificado de Pío XI”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, 16 (2007), pp. 383-470.
- Cárcel Ortí, Vicente: *1936. El Vaticano y España*, Madrid, Ediciones San Román, 2016.
- Cárcel Ortí, Vicente: *Benedicto XV y el catolicismo social español*, Barcelona, Balmes, 1990.
- Cárcel Ortí, Vicente: *Breve historia de la Iglesia en España*, Barcelona, Planeta, 2003.
- Cárcel Ortí, Vicente: *Caídos, víctimas y mártires. La Iglesia y la hecatombe de 1936*, Madrid, Espasa Calpe, 2008.
- Cárcel Ortí, Vicente: *La Iglesia y la Transición española*, Valencia, EDICEP, 2003.
- Cárcel Ortí, Vicente: *La persecución religiosa en España durante la Segunda República (1931-1939)*, Madrid, Rialp, 1990.
- Cárcel Ortí, Vicente: *Pablo VI y España. Fidelidad, renovación y crisis (1963-1978)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.
- Caro Baroja, Julio: “El culto y la leyenda. San Miguel de Excelsis”, *Príncipe de Viana*, nº 206 (1995), pp. 1079-1086.
- Caro Baroja, Julio: *El laberinto vasco (1977-1988)*, Madrid, Sarpe, 1986.
- Caro Baroja, Julio: *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español*, Madrid, Istmo, 1980.
- Carrasco, Salvador: “Los Sindicatos Libres en Navarra (1915-1923)”, *Príncipe de Viana*, Anejo nº 5 (1986), pp. 53-67.
- Carratalá, Adolfo: “Voces católicas y propaganda movilizadora ante la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas”, *Historia y Comunicación Social*, vol. 19, extra 3 (2014), pp. 289-299.
- Casanova, Julián: *La Iglesia de Franco*, Barcelona, Crítica, 2001.

- Casquete, Jesús: “Proceso de Burgos”, en De Pablo, Santiago; De la Granja, José Luis, Mees, Ludger y Casquete, Jesús (coords.): *Diccionario ilustrado de símbolos del nacionalismo vasco*, Madrid, Tecnos, 2012, pp. 636-647.
- Castells, José Manuel: “El componente foral de la inicial pretensión estatutaria vasca de la II República”, *Gerónimo de Ustariz*, nº 2 (1988), pp. 35-41.
- Castells, José Manuel: *Las asociaciones religiosas en la España Contemporánea*, Madrid, Taurus, 1973.
- Castillo, José María: *La Iglesia que quiso el Concilio*, Madrid, PPC, 2002.
- Castro Díez, María Asunción y Díaz Sánchez, Julián (coords.): *XXV años de paz franquista. Sociedad y cultura en España hacia 1964*, Madrid, Sílex, 2017.
- Ceamanos, Roberto. “La forja de Isidro Gomá como adalid del antirrepublicanismo en la Iglesia de España (1927-1933)”, *Cahiers de civilisation espagnole contemporaine*, 7 (2010) [Recurso electrónico].
- Christian, William A.: *El reino de Cristo en la Segunda República: una historia silenciada*, Barcelona, Ariel, 2011 (1ª ed.: 1997).
- Chueca Intxusta, Iosu: “Manuel Irujo y la cuestión navarra”, *Vasconia*, nº 32 (2002), pp. 185-199.
- Chueca Intxusta, Iosu: *El nacionalismo vasco en Navarra (1931-1936)*, Bilbao, UPV/EHU, 1999.
- Chueca Intxusta, Iosu: *La Gamazada desde el nacionalismo vasco. De la presencia al mito*, Pamplona, Universidad Pública de Navarra, 1993.
- Cirarda, José María: *Recuerdos y memorias (de mi ayer a nuestro hoy)*, Madrid, PPC, 2011.
- Clavería, Carlos: *Navarra, 100 años de nacionalismo vasco*, Bilbao, Fundación Sabino Arana, 1996.
- Comes, Vicente: *En el filo de la navaja. Biografía de Luis Lucia (1888-1943)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.
- Corcuera, Javier y Orive, Yolanda: *Historia del Nacionalismo Vasco en sus documentos*, Bilbao, Eguzki, 1991.
- Corcuera, Javier: *La patria de los vascos: orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco (1876-1903)*, Madrid, Taurus, 2001 (1ª ed. 1979).
- Cuesta Bustillo, Josefina: *Emigración y exilio: españoles en Francia, 1936-1946*, Madrid, EUDEMA, 1996.
- Cueva Merino, Julio de la: “Si los curas y frailes supieran. La violencia anticlerical”, en Santos Juliá (ed.): *Violencia política en la España del siglo XX*, Madrid, Taurus, 2000, pp. 191-233.
- De Carli, Romina: “De la confesionalidad a la tolerancia: del derecho civil a la libertad religiosa en la España del último franquismo”, *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea*, nº 15 (2013) [Recurso electrónico].
- De La Granja, José Luis; De Pablo, Santiago y Mees, Ludger: *El lehendakari Aguirre y sus gobiernos*, Vitoria-Gasteiz, Gobierno Vasco, 2010.

- De La Granja, José Luis; De Pablo, Santiago y Rubio, Coro: *Breve Historia de Euskadi. De los fueros a nuestros días*, Barcelona, Ed. Debate, 2020.
- De la Granja, José Luis: “1934: un año decisivo en el País Vasco. Nacionalismo, socialismo y revolución”, *Sancho el Sabio. Revista de Cultura e Investigación Vasca*, nº 21 (2004), pp. 11-25.
- De la Granja, José Luis: “El ‘antimarketismo’: la visión de Sabino Arana sobre España y los españoles”, *Norba, Revista de Historia*, nº 19 (2006), pp. 191-203.
- De la Granja, José Luis: “El aranismo, ideología dominante del Partido Nacionalista Vasco en los años treinta: acta de la Asamblea de Bergara,” en *II Congreso Mundial Vasco. Congreso de Historia de Euskal Herria*, Donostia-San Sebastián, Txertoa, 1988, pp. 461-473.
- De la Granja, José Luis: “El culto a Sabino Arana: la doble resurrección y el origen histórico del Aberri Eguna en la II República”, *Historia y Política*, nº 15 (2004), pp. 65-116.
- De la Granja, José Luis: “El nacionalismo vasco ante la Guerra Civil”, en Carmelo Garitaonandía y José Luis de la Granja (eds.): *La Guerra Civil en el País Vasco: 50 años después*, Bilbao, UPV/EHU, 1987, pp. 61-62.
- De la Granja, José Luis: “La forja de un líder mesiánico: Sabino Arana (1865-1882)”, *Sancho el Sabio. Revista de Cultura e Investigación Vasca*, nº extra 3 (2020), pp. 159-180.
- De la Granja, José Luis: “Lema JEL”, en De Pablo, Santiago; De la Granja, José Luis, Mees, Ludger y Casquete, Jesús (coords.): *Diccionario ilustrado de símbolos del nacionalismo vasco*, Madrid, Tecnos, 2012, pp. 593-608.
- De la Granja, José Luis: “Los mendigoizales nacionalistas, de propagandistas sabinianos a gudaris en la Guerra Civil”, en Francisco Rodríguez de Coro (ed.): *Los Ejércitos*, Vitoria-Gasteiz, Fundación Sancho el Sabio, 1994, pp. 295-314.
- De la Granja, José Luis: “Manuel Irujo y la II República española (1931-1936)”, *Vasconia*, nº 32 (2002), 39-62.
- De la Granja, José Luis: “Una autocrítica del nacionalismo vasco tras la Dictadura de Primo de Rivera: el Manifiesto del Comité Pro-Resurgimiento Vasco (1930)”, *Bilduma*, nº 3 (1989), 185-209.
- De la Granja, José Luis: *Ángel o Demonio: Sabino Arana. El patriarca del nacionalismo vasco*, Madrid, Tecnos, 2015.
- De la Granja, José Luis: *El nacionalismo vasco. Claves de su historia*. Madrid, Anaya, 2009.
- De la Granja, José Luis: *El siglo de Euskadi. El nacionalismo vasco en la España del siglo XX*, Madrid, Tecnos, 2003.
- 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 (1ª ed. 1986).
- De La Granja, José Luis. “Los fondos documentales vascos de la Universidad de Nevada-Reno: el Archivo de Ramón Goñi”, *Revista Internacional de Estudios Vascos*, nº 32, (1987): 221-252.

- De Meer, Fernando: “Algunos aspectos de la cuestión religiosa en la Guerra Civil (1936-1939)”, *Anales de Historia Contemporánea*, nº 7 (1989), pp. 111-126.
- De Meer, Fernando: “Evolución de las razones del PNV en la Guerra de España. Del Informe Onaindía (23-X-36) a la respuesta a la carta abierta del Cardenal Gomá (III-1937)”, en *Congreso de Historia de Euskal Herria. II Congreso Mundial Vasco*, Donostia-San Sebastián, Txertoa, 1988, t. VII, pp. 201-217.
- De Meer, Fernando: *Antonio Garrigues, embajador ante Pablo VI. Un hombre de concordia en la tormenta (1964-1972)*, Cizur Menor, Thomson-Aranzadi, 2007.
- De Meer, Fernando: *El Partido Nacionalista Vasco ante la guerra de España (1936-1937)*, Pamplona, EUNSA, 1992.
- De Meer, Fernando: *La cuestión religiosa en las Cortes Constituyentes de la II República española*, Pamplona, EUNSA, 1975.
- De Meer: “La Guerra Civil (1936-1939): nacionalismo y democracia”, *Vasconia*, nº 26 (1998), pp. 239-243.
- De Pablo, Santiago (coord.): *100 símbolos vascos. Identidad, cultura, nacionalismo*, Madrid, Tecnos, 2016.
- De Pablo, Santiago y Mees, Ludger: *El péndulo patriótico. Historia del Partido Nacionalista Vasco (1895-2005)*, Barcelona, Crítica, 2005.
- De Pablo, Santiago, De La Granja, José Luis y Mees, Ludger (eds.): *Documentos para la historia del nacionalismo vasco. De los fueros a nuestros días*, Barcelona, Ariel, 1998.
- De Pablo, Santiago; Goñi, Joseba y López De Maturana, Virginia: *La Diócesis de Vitoria. 150 años de historia (1862-2012)*, Vitoria-Gasteiz, ESET/ Obispado de Vitoria, 2013.
- De Pablo, Santiago; Mees, Ludger y Rodríguez Ranz, José Antonio: *El péndulo patriótico I: Historia del Partido Nacionalista Vasco, 1895-1936*, Barcelona, Crítica, 1999.
- De Pablo, Santiago; Mees, Ludger y Rodríguez Ranz, José Antonio: *El péndulo patriótico II: Historia del Partido Nacionalista Vasco, 1936-1975*, Barcelona, Crítica, 2001.
- De Pablo, Santiago: “El Estatuto vasco y la cuestión foral en Navarra durante la II República”, *Gerónimo de Ustariz*, nº 2 (1988), pp. 42-48.
- De Pablo, Santiago: “Eli Gallastegi”, en De Pablo, Santiago; De la Granja, José Luis, Mees, Ludger y Casquete, Jesús (coords.): *Diccionario ilustrado de símbolos del nacionalismo vasco*, Madrid, Tecnos, 2012, pp. 395-406.
- De Pablo, Santiago: “Entre el recelo y la fascinación: el nacionalismo vasco y la independencia de Argelia”, en Martín Corrales, Eloy y Pich Mitjana, Josep (eds.): *La guerra de la independencia de Argelia y sus repercusiones en España*, Barcelona, Bellaterra, 2018, pp. 175-201.
- De Pablo, Santiago: “Julio de 1959. El nacimiento de ETA”, *Historia Actual online*, nº 48, (2019), pp. 45-59.

- De Pablo, Santiago: “La renovación ideológica del nacionalismo vasco en 1930: de la ponencia navarra al manifiesto de San Andrés”, *Príncipe de Viana*, Anejo nº 15 (1993), pp. 405-413.
- De Pablo, Santiago: “Manuel de Irujo: un nacionalista vasco en la Transición democrática (1975-1981)”, *Vasconia*, nº 32 (2002), pp. 169-184.
- De Pablo, Santiago: “Navarra y el Estatuto vasco. De la asamblea de Pamplona al Frente Popular”, *Príncipe de Viana*, nº 184 (1988), pp. 401-414.
- De Pablo, Santiago: “Una documentación imprescindible. El Archivo Gomá y la Guerra Civil española”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 22 (2013), pp. 317-322.
- De Pablo, Santiago: *En tierra de nadie: los nacionalistas vascos en Álava*, Vitoria-Gasteiz, Ikusager, 2005.
- De Pablo, Santiago: *La patria soñada*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2015.
- Delgado, Ander: “Rafael Picavea Leguía: Guerra Civil y exilio de un industrial y político vasco (1936-1946)”, *Sancho el Sabio. Revista de Cultura e Investigación Vasca*, nº 34 (2011), pp. 79-103.
- Delgado, Manuel: *La ira sagrada. Anticlericalismo, iconoclastia y antimilitarismo en la España contemporánea*, Barcelona, RBA, 2002.
- Dionisio, Miguel Ángel: *Por Dios y por la patria. El cardenal Gomá y la construcción de la España nacional*, Toledo, Instituto Superior de Estudios Teológicos San Ildefonso, 2015.
- Drona Martínez, Javier: *Con Cristo o contra Cristo. Religión y movilización antirrepublicana en Navarra (1931-1936)*, Tafalla, Txalaparta, 2013.
- Egidio León, Ángeles (coord.): *Memoria de la Segunda República. Mito y realidad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.
- Eguiguren, Jesús: *El arreglo vasco. Fueros, constitución y política en los siglos XIX y XX*, Donostia-San Sebastián, Hiria liburuak, 2008.
- El Ghazi El Imlah, Said: *La política religiosa del Protectorado español en el Norte de Marruecos, 1912-1956*, Tesis doctoral, Universidad de Granada, 2019.
- Elizondo, Mauro: “Bizkaitarrismo e injerencias políticas en el gobierno interino de la Provincia capuchina de Navarra”, *Scriptorium Victoriense*, vol. 36, nº 1-2, 1989, pp. 200-224.
- Elorza, Antonio: “Cultura e ideología en el País Vasco Contemporáneo”, *Congreso de Historia de Euskal Herria. II Congreso Mundial Vasco*, San Sebastián, Txertoa, 1988, t. V, pp. 215-231.
- Elorza, Antonio: *Ideologías del nacionalismo vasco*, Donostia-San Sebastián, Luis Haranburu Editor, 1978.
- Elósegui, Alberto: *El verdadero Galíndez*, Bilbao, A. Saldaña Ortega, 1990.
- Equiza, Jesús: *Los sacerdotes navarros ante la represión de 1936-1937 y ante la rehabilitación de los fusilados*, Berriozar, Cénlit, 2012.
- Esarte, Pedro: *Cien años de Gamazada*, Pamplona, Pamiela, 2002.
- Esarte, Pedro: *Francisco de Jasso y Xabier y la época del sometimiento español de Navarra*, Pamplona, Pamiela, 2005.

- Espinosa-Molina, Dumar Iván. “Francisco ¿el papa del fin de la era constantiniana?”, *Cuestiones Teológicas*, nº 44 (2017): 347-372. [Recurso online].
- Espinosa, Francisco y García, José María. *Por la religión y la patria. La Iglesia y el golpe militar de julio de 1936*, Barcelona, Crítica, 2014.
- Estornés, Idoia: “Las apariciones de Ezkioga. Un episodio molesto”, *Muga*, nº 2, 1979, pp. 70-77.
- Euzko Apaiz Talde: *Historia general de la Guerra Civil en Euskadi*, San Sebastián/Bilbao, Haranburu/Naroki, 1979-1982, vol. VII.
- Felber, Christian: *La economía del bien común*, Bilbao, Deusto S. A. Ediciones, 2012.
- Fernández Etxeberria, Manuel: *Euzkadi, patria de los vascos. 125 años en pie de guerra contra España*, Iruña, Ami Vasco, 1965.
- Fernández García, Antonio: “La Iglesia española y la guerra civil”, *Studia Histórica. Historia Contemporánea*, nº 3, (1985), pp. 38-74.
- Fernández Soldevilla, Gaizka y Briones Aparicio, José Francisco: “El franquismo ante el proceso de Burgos”, *Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, vol. 22, nº 44, 2020, pp. 27-51.
- Fernández Soldevilla, Gaizka: “¿Crímenes ejemplares? Prensa, propaganda e historia ante las primeras muertes de ETA”, *Sancho el Sabio. Revista de Cultura e Investigación Vasca*, nº 43 (2020), pp. 49-71.
- Fernández Soldevilla, Gaizka: “Muertes paralelas. Un estudio de caso sobre la violencia de ETA y la nacionalización de los inmigrantes de ETA”, *Historia Contemporánea*, nº 61 (2019), pp. 1039-1070.
- Fernández Soldevilla, Gaizka: *El terrorismo en España. De ETA al Dáesh*, Madrid, Cátedra, 2021.
- Fernández Soldevilla, Gaizka: *Pardines. Cuando ETA empezó a matar*, Madrid, Tecnos, 2018;
- Fernández, José Ramón: *Mondragón, 1956-2014. Un viaje por los hitos de la historia del grupo cooperativo*, Bilbao, MCC, 2014.
- Ferrer Muñoz, Manuel y Díaz Hernández, Onésimo: “Solidaridad de Trabajadores Vascos en Navarra durante la Segunda República”, *Príncipe de Viana*, nº 173 (1994), pp. 579-590.
- Ferrer Muñoz, Manuel: “La cuestión estatutaria en Navarra durante la Segunda República”, *Príncipe de Viana*, nº 193 (1991), pp. 197-224.
- Ferrer Muñoz, Manuel: “Los frustrados intentos de colaboración entre el partido nacionalista vasco y la derecha navarra durante la Segunda República”, *Príncipe de Viana*, Anejo nº 10 (1988), pp. 127-138.
- Ferrer Muñoz, Manuel: *Elecciones y partidos políticos en Navarra durante la Segunda República*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1992.
- Floristán, Elena y Garde, M^a Luisa: “El manifiesto constitutivo de la Alianza Foral (1921)”, *Príncipe de Viana*, Anejo nº 10 (1988), pp. 147-154.
- Fontana, Josep (ed.): *España bajo el franquismo*, Barcelona, Crítica, 2000.

- Frías, María del Carmen de: *Iglesia y Constitución. La jerarquía eclesiástica ante la II República*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000.
- Fuente, Jesús María: “Aproximación a los conflictos forales durante la dictadura de Primo de Rivera (1923-1930)”, *Príncipe de Viana*, nº 195 (1992), pp. 253-267.
- Fuente, Jesús María: “Los procesos electorales de 1923 en Navarra”, *Príncipe de Viana*, Anejo nº 15 (1993), pp. 445-456.
- Fuente, Jesús María: “Los tradicionalistas navarros bajo la dictadura de Primo de Rivera (1923-1930)”, *Príncipe de Viana*, nº 202 (1994), pp. 417-426.
- Fusi, Juan Pablo y Rodríguez de Coro, Francisco: “El Estatuto vasco de la república fue Indalecio Prieto”, *Sancho el Sabio: Revista de Cultura e Investigación Vasca*, nº 1, 1991, págs. 33-54.
- Fusi, Juan Pablo: “Política y nacionalidad”, en *Congreso de Historia de Euskal Herria. II Congreso Mundial Vasco*, Donostia-San Sebastián, Txertoa, 1988, pp. 7-31.
- Fusi, Juan Pablo: *El País Vasco 1931-1937. Autonomía. Revolución. Guerra Civil*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.
- Fusi, Juan Pablo: *El problema vasco en la II República*, Madrid, Turner, 1979.
- Fusi, Juan Pablo: *Política obrera en el País Vasco (1880-1923)*, Madrid, Turner, 1975.
- Gallant, Clifford J. : “Miguel de Unamuno y François Mauriac”, *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, nº 14-15 (1964), pp. 77-84.
- García Proas, Concha: *Relaciones Iglesia-Estado en la Segunda República Española*, Oviedo, Cajastur, 1996.
- García Queipo de Llano, Genoveva: “Los intelectuales europeos y la Guerra Civil española”, *Espacio, Tiempo y Forma*, nº 5 (1992), pp. 239-256.
- García Venero, Maximiano: *Historia del Nacionalismo Vasco*, Madrid, Editora Nacional, 1969.
- García-Sanz, Ángel (coord.): *El exilio republicano navarro de 1939*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 2001.
- García-Sanz, Ángel y Mikelarena, Fernando: “Españolismo, vasquismo y navarrismo foral: cambios y persistencias en la interpretación de la identidad navarra hasta 1936”, *Historia y Política*, nº 2, 1999, pp. 83-122.
- García-Sanz, Ángel y Sanz, Jesús (eds.): *Reformas y políticas agrarias en la historia de España*, Madrid, MAPA, 1996.
- García-Sanz, Ángel; Iriarte, Iñaki y Mikelarena, Fernando: *Historia del navarrismo (1841-1936). Sus relaciones con el vasquismo*, Pamplona, Universidad Pública de Navarra, 2002.
- García-Sanz, Ángel: “La adscripción ideológica de los antepasados de Manuel Irujo Olló”, *Vasconia*, nº 32, (2002), pp. 19-38.
- García-Sanz, Ángel: “La exposición de los pecheros navarros a las Cortes (1844)”, *Príncipe de Viana*, nº 192 (1991), 179-188.
- García-Sanz, Ángel: “Las tribulaciones de un presbítero diputado a Cortes de la II República: Don Jerónimo García Gallego”, *Estudios Segovianos*, nº 111, 2012, pp. 199-228.

- García-Sanz, Ángel: *Daniel Irujo Urra. El carlo-nacionalismo imposible del defensor de Sabino Arana*, Pamplona, Pamiela, 1995.
- García-Sanz, Ángel: *Diccionario biográfico de los Diputados Forales de Navarra (1840-1931)*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1996.
- García-Sanz, Ángel: *La Navarra de “la Gamazada” y Luis Morote*, Pamplona, Morentín Graphycems, 1993.
- Garde Etayo, María Luisa: “ELA, 1936-1946. Guerra, exilio y esperanza”, *Gerónimo de Ustariz*, nº 12 (1996), pp. 121-144.
- Garde Etayo, María Luisa: *ELA a través de dos guerras*, Pamplona, Pamiela, 2001.
- Garitaonandia, Carmelo y Granja, José Luis de la (eds.): *La Guerra Civil en el País Vasco 50 años después*, Bilbao, UPV/EHU, 1987.
- Garralda, José Fermín: “La recepción de la ‘Rerum Novarum’ en Europa y en España”, *Verbo*, nº 297-298 (1991).
- Garth, Abraham: *The Catholic Church and Apartheid: The Response of the Catholic Church in South Africa to the First Decade of Nationalist Party Rule, 1948-1957*, Randburg, Ravan Press, 1989.
- Gestel, Constant J. F. Van: *La doctrina social de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1959.
- Giménez, Iván: *ELA en Nafarroa*, Tafalla, Txalaparta, 2012.
- Ginestá, Jean-Marie: “Los intelectuales franceses y la Guerra Civil”, *Historia* 16, nº 41 (1979).
- Giusti, Miguel. “El humanitarismo, ¿un nuevo ideal moral?”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº 46, enero-junio (2012), pp. 151-165.
- Goigana, Iñaki; Irujo, Xabier y Legarreta, Josu (eds.): *Un nuevo 31. Ideología y estrategia del Gobierno de Euzkadi durante la Segunda Guerra Mundial a través de la correspondencia de José Antonio Aguirre y Manuel Irujo*, Bilbao, Sabino Arana Fundazioa, 2007.
- González Calleja, Eduardo: *Cifras cruentas: las víctimas mortales de la violencia sociopolítica en la Segunda República española (1931-1936)*, Granada, Comares, 2015.
- González Cuevas, Pedro Carlos: *Historia de las derechas españolas. De la Ilustración a nuestros días*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- González Enciso, Agustín (dir.): *Caja de Ahorros y Monte de Piedad Municipal de Pamplona: 125 años de historia, 1872-1997*, Pamplona, Caja de Ahorros Municipal, 1998.
- González Gullón, José Luis: “Leocadio Lobo, un sacerdote republicano (1887-1959)”, *Hispania Sacra*, nº 125 (2010), pp. 267-309.
- Gonzalez i Vilalta, Arnau: “Mujer y nacionalismo conservador (1931-1936). Análisis comparado de dos casos: las emakumes del PNV y la Sección Femenina de la Lliga Regionalista”, *Historia Contemporánea*, nº 31 (2005), pp. 623-647.
- González Sáez, Juan Manuel: “Geografía eclesial y construcción de la identidad nacionalista: la reivindicación de la provincia eclesiástica vasca durante el tardofranquismo y la Transición”, *Historia Contemporánea*, nº 46 (2013), pp. 307-332.

- González Sáez, Juan Manuel: “Geografía eclesial y construcción de la identidad nacionalista: la reivindicación de la provincia eclesiástica vasca durante el tardofranquismo y la Transición”, *Historia Contemporánea*, nº 46, 2013, pp. 307-332.
- Goñi Galarraga, Joseba: *La Guerra Civil en el País Vasco. Una guerra entre católicos*, Vitoria-Gasteiz, ESET, 1989.
- Gorricho, Julio: “La Diócesis de Pamplona en 1932. Relación del obispo Muñiz con en sus visitas ad limina”, *Príncipe de Viana*, nº 231 (2004), pp. 53-85.
- Gorricho, Julio: “La Iglesia y la Guerra Civil. El caso vasco”, en *I Semana de Estudios de Historia Eclesiástica del País Vasco (Vitoria, 1980)*, Vitoria, Facultad de Teología, 1981, pp. 191-209.
- Goti Ordeñana, Juan: “La cláusula eclesiástica del Estatuto de Estella”, *Azpilcueta. Cuadernos de Derecho*, nº 4 (1989), pp. 115-152.
- Granda, Sara: “El privilegio del fuero eclesiástico”, en Manuela Fernández Rodríguez (coord.): *Estudios sobre jurisdicciones especiales*, Valladolid, Asociación Veritas para el Estudio de la Historia, el Derecho y las Instituciones/Omnia Mutantur, 2015, pp. 101-123.
- Granja, José Luis: *El oasis vasco. El nacimiento de Euskadi en la República y la Guerra Civil*, Madrid, Tecnos, 2007.
- Guerra Sesma, Daniel: “La crisis de la ley de cultivos catalana de 1934”, en Francisco M. Espino Jiménez y Marcos Calvo-Manzano (coords.): *La problemática de la tierra en España durante la historia contemporánea*, Madrid, Egregius, 2019, pp. 129-142.
- Gutiérrez Lloret, Rosa Ana: “¡A las urnas en defensa de la fe! La movilización política católica en la España de comienzos del siglo XX”, *Pasado y Memoria*, nº 7 (2008), pp. 239-262.
- Halimi, Gisele: *El Proceso de Burgos*, Venezuela, Monte Ávila Editores, 1972.
- Hernández Figueiredo, José Ramón: “El protestantismo en la España de la II República a la luz de los informes del Archivo Secreto Vaticano”, *Hispania Sacra*, nº 127 (2011), pp. 305-371.
- Hernández Fuentes, Miguel Ángel: “La historia religiosa contemporánea en España. Memoria, identidad y propuestas”, *Revista Expedições. Teoría da História & Historiografia*, vol. 7, nº 1, enero-julio (2016) [Recurso online].
- Hernández Lafuente, Adolfo: *La Constitución de 1931 y la autonomía regional*, Madrid, Fundación Juan March, 1978.
- Herradón, María Antonia: “Reinaré en España: la devoción al Sagrado Corazón de Jesús”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, nº64/2, 2009 pp. 193-218.
- Hertling, Ludwig: *Historia de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 2003.
- Hood, Roger: *La pena de muerte: una perspectiva mundial*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2017.
- Hualde, Xabier: *El “Cercos” aliado: Estados Unidos, Gran Bretaña y Francia frente a la Dictadura Franquista (1945-1953)*, Bilbao, UPV/EHU, 2016.
- Ibañez, Andrés: “El Seminario de Vitoria y el euskera antes de la Guerra Civil”, en *Trabajos y actas de la Real Academia de la Lengua Vasca*, t. 49 (2), Vitoria-Gasteiz: Facultad de Teología, 2004, pp. 875-884.

- Ibarzabal, Eugenio: *50 años de nacionalismo vasco, 1928-1978 (a través de sus protagonistas)*, Bilbao, Ediciones Vascas, 1978.
- Ibarzabal, Eugenio: *Días de ilusión y vértigo (1977-1987)*, Donostia-San Sebastián, Erein, 2016.
- Ibarzabal, Eugenio: *Juan Ajuriagerra, el hermano mayor*, Donostia-San Sebastián, Erein, 2019.
- Ibarzabal, Eugenio: *Manuel de Irujo*, Donostia-San Sebastián, Erein, 2001 (1ª ed. 1977).
- Innerarity, Daniel: *La sociedad invisible*, Madrid, Espasa Libros, 2004.
- Insausti, Jesús et al.: *“Aitzol” en su tiempo*, Bilbao, Fundación Sabino Arana, 1990.
- Iriarte, Iñaki: *Bienes comunales y capitalismo agrario en Navarra, 1855-1935*, Madrid, Ministerio de Agricultura, Alimentación y Medio Ambiente, 1996.
- Iribertegi, María Isabel: “Las elecciones generales de 1918 en Navarra”, *Príncipe de Viana*, Anejo nº 15 (1993), pp. 493-501.
- Irujo, Xabier y Olaziregi, Mari Jose (eds.): *The International Legacy of Lehendakari Jose A. Agirre's Government*, Reno, Center for Basque Studies, University of Nevada, Reno, 2017.
- Irujo, Xabier: *Expelled from the Motherland. The Government of President José Antonio Agirre in Exile, 1937-1960*, Reno, University of Nevada, 2012.
- Irujo, Xabier: *Gernika: 26 de Abril de 1937*, Barcelona, Crítica, 2017.
- Iturralde, Juan de: *La Guerra de Franco, los vascos y la Iglesia*, Donostia-San Sebastián, Publicaciones del Clero Vasco, 1978 (2 tomos).
- Izagirre, Koldo: *Telesforo Monzón: hitzak eta idazkiak*, Donostia-San Sebastián, Jaizkibel, 1986, vol. 4, 1986.
- Jackson, Gabriel: *La República española y la guerra civil, 1931-1939*, Barcelona, Crítica, 1976.
- Jan Rutgers, Rutger: “Los católicos vascos y la guerra civil española. Presupuestos históricos para una valoración jurídico-doctrinal”, *Cuadernos Doctorales: Derecho Canónico, Derecho Eclesiástico del Estado*, nº 2, 1984, págs. 303-340.
- Jáuregui, Gurutz: *Ideología y estrategia política de ETA: análisis de su evolución entre 1959 y 1968*, Madrid, Siglo XXI, 1981.
- Jiménez de Aberásturi, Juan Carlos (ed.): *Los vascos en la II Guerra Mundial: El Consejo Nacional Vasco en Londres, 1940-1944 (Recopilación documental)*, Donostia-San Sebastián, Eusko Ikaskuntza, 1991.
- Jiménez de Aberásturi, Juan Carlos: “Irujo en Londres, 1939-1945”, *Vasconia*, nº 32 (2002), pp. 99-132.
- Jiménez de Aberásturi, Juan Carlos: *De la derrota a la esperanza: políticas vascas durante la Segunda Guerra Mundial (1937-1947)*, Oñati, IVAP, 1999.
- Jiménez de Aberásturi, Luis María y Jiménez de Aberásturi, Juan Carlos: *La Guerra en Euskadi*, Madrid, Plaza y Janés, 1978 (Reed. Andoain, Txertoa, 2007).
- Jimeno Jurío, José María: “Alcance de la represión en Navarra”, *Gerónimo de Uztariz*, nº 2, 1988, pp. 108-112.

- Jimeno Jurío, José María: *La represión en Navarra, 1936-1939. Trabajo de campo y archivo (finales de 1974-principios de 1981)*, Pamplona, Pamiela, 2020 (2 tomos).
- Jimeno Jurío, José María: *Navarra jamás dijo no al Estatuto vasco*, Tafalla, Txalaparta, 1997.
- Jimeno, Roldán. *El culto a los santos en la cuenca de Pamplona (siglos V-XVI). Estratigrafía hagiográfica de los espacios sagrados urbanos y rurales*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 2003.
- Juliá, Santos: “Antecedentes políticos: la primavera de 1936”, en Edward Malefakis (coord.): *La Guerra Civil española*, Madrid, Taurus, 2006, pp. 45-70.
- Krutwig, Federico: *Vasconia*, Buenos Aires, Norbait, 1962.
- La Parra, Emilio y Suárez Cortina, Manuel: *El anticlericalismo en la España contemporánea*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.
- Laboa, Juan María: *Historia de los Papas. Entre el reino de Dios y las pasiones terrenales*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2013.
- Landaberea, Eider: *Los “nosotros” en la Transición: memoria e identidad en las cuatro principales culturas políticas del País Vasco (1975-1980)*, Madrid, Tecnos, 2016.
- Lannon, Frances. “Un desafío vasco a la Iglesia española de la preguerra civil”, *Revista Internacional de Estudios Vascos*, nº 34 (1986), pp. 78-96.
- Larraza Micheltorena, María del Mar (coord.): *La Gamazada: ocho estudios para un centenario*, Pamplona, EUNSA, 1995.
- Larraza Micheltorena, María del Mar: “La Gamazada en el contexto de la política navarra de fin de siglo”, *Príncipe de Viana*, nº 204 (1995), pp. 183-191.
- Larraza Micheltorena, María del Mar: *Aprendiendo a ser ciudadanos: retrato socio-político de Pamplona, 1890-1923*, Pamplona, EUNSA, 1997.
- Larronde, Jean Claude: *El Nacionalismo Vasco. Su origen y su ideología en la obra de Sabino Arana-Goiri*, Donostia-San Sebastián, Txertoa, 1977.
- Larronde, Jean Claude: *Exilio y Solidaridad. La Liga Internacional de Amigos de los Vascos*, Milafranga, Bidasoa Instituto de Historia Contemporánea, 1998.
- Legarreta, Josu: *Desde el futuro. Nacionalismo es más democracia*, Irún, Alberdania, 2004.
- Legarza, Joseba: *50 urtez bidean aurrera: Euskal Elizbarrutietako Misioak/50 años en camino: Misiones Diocesanas Vascas*, Bilbao, Euskal Elizbarrutietako Misioak, 2001.
- Leoné, Santiago: “La construcción de San Francisco Javier (1880-1941)”, *Sancho el Sabio. Revista de Cultura e Investigación Vasca*, nº 13 (2000), pp. 77-112.
- Letamendia, Francisco: “Nacionalismo esencialista y pensamiento genealógico en el siglo XIX”, en *Congreso de Historia de Euskal Herria. II Congreso Mundial Vasco*, San Sebastián, Txertoa, 1988, pp. 329-338.
- Letamendia, Francisco: *Historia del Nacionalismo Vasco y de ETA (1951-1976)*, Donostia-San Sebastián, R&B, 1994.
- Lezcano, Ricardo: *El divorcio en la Segunda República*, Madrid, Akal, 1979.

- Llombart, María (ed.): *Identidades de España en Francia: un siglo de exilios y migraciones (1880-2000)*, Granada, Comares, 2012.
- Llorens Raga, Peligrín-Luís: *El obispo mártir. Perfil biográfico de Monseñor doctor Manuel Irurita y Almandoz, apóstol del Corazón Eucarístico de Cristo*, Valencia, Editores varios, 1972.
- López Adán, Emilio: *El nacionalismo vasco en el exilio (1937-1960)*, Donostia-San Sebastián, Txertoa, 1977.
- López Adán, Emilio: *Nacionalismo vasco y clases sociales*, Donostia-San Sebastián, Txertoa, 1978.
- López García, Antonio Miguel: “La Guerra Civil que no fue: Ossorio y Gallardo”, *Revista Universitaria de Historia Militar*, vol. 7, nº 12 (2018), pp. 440-465.
- López Villaverde, Ángel Luis: “El factor católico y la cultura política antifascista”, *Revista de Historia Actual*, nº 10 (2012), pp. 77-86.
- López Villaverde, Ángel Luis: “La transición religiosa o eclesial en España”, en Manuel Ortiz Heras (coord.): *Culturas políticas del nacionalismo español: del franquismo a la transición*, Madrid, Catarata, 2009, pp. 143-183.
- López Yepes, José: *Historia urgente de las Cajas de Ahorro y Montes de Piedad en España*, Madrid, Confederación Española de Cajas de Ahorros, 1973.
- López, Teodoro: “León XIII y la cuestión social (1891-1903)”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, nº 6 (1997), pp. 29-44.
- Lorenzo Espinosa, José María: *Gudari, una pasión útil. Vida y obra de Eli Gallastegi (1892-1974)*, Tafalla, Txalaparta, 1992.
- Louzao, Joseba: “El Sagrado Corazón de Jesús como instrumento de nacionalización (1898-1939)”, en Mariano Esteban de Vega y María Dolores de la Calle (coords.): *Procesos de nacionalización en la España Contemporánea*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2010, pp. 173-189.
- Louzao, Joseba: “El síndrome de Jerusalén. ¿Los vascos y la religión?”, en Fernando Molina y José A. Pérez (eds.): *El peso de la Identidad. Mitos y ritos de la historia vasca*, Madrid/Vitoria-Gasteiz, Marcial Pons/Instituto de Historia Social Valentín de Foronda, 2015, pp. 81-107.
- Louzao, Joseba: *Soldados de la fe o amantes del progreso. Catolicismo y modernidad en Vizcaya (1890-1923)*, Logroño, Genuève Ediciones, 2011.
- Majuelo, Emilio: *Luchas de clases en Navarra (1931-1936)*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1989.
- Manent, Albert y Raventós, Josep: *L'Església clandestina a Catalunya durant la Guerra Civil (1936-1939)*, Barcelona, Publicacions de l'Abadía de Montserrat, 1984.
- Manent, Albert: “Manuel de Irujo i el culte clandestí durant la Guerra Civil”, *Via. Valors, idees, actituds. Revista del Centre d'Estudis Jordi Pujol*, nº 23 (2014), pp. 142-145.
- Manent, Albert: “Memorias de eclesiásticos catalanes del siglo XX”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, nº 8 (1999), pp. 245-252.

- Margenat Peralta, José M.: “Manuel de Irujo: la política religiosa de los gobiernos de la República en la guerra civil (1936-1939)”, *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*, nº 4 (1983), pp. 175-193.
- Marquina, Antonio: “Planes internacionales de mediación durante la guerra civil”, *Revista de Estudios Internacionales*, vol. 5, nº 3, 1984, pp. 569-591.
- Martí Gilabert, Francisco: “La Iglesia y la Dictadura de Primo de Rivera (1923-1929)”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, nº 2, 1993, pp. 151-178.
- Martín de Santa Olalla, Pablo: “La actitud de la Iglesia católica ante la represión ejercida por el régimen de Franco”, en *Actas del Congreso Las prisiones franquistas*, s.f, pp. 1-14 (<https://centresderecerca.uab.cat>, acceso 1-4-2020), Recurso electrónico.
- Martín de Santa Olalla, Pablo: *De la victoria al concordato. Las relaciones Iglesia-Estado durante el “primer franquismo” (1939-1953)*, Barcelona, Laertes, 2003.
- Martín de Santa Olalla, Pablo: *La Iglesia que se enfrentó a Franco. Pablo VI, la Conferencia Episcopal y el Concordato de 1953*, Madrid, Dilex, 2005.
- Martín Martínez, Isidoro: *La Iglesia y la Comunidad Política. Documentos colectivos de los episcopados católicos de todo el mundo (1965-1975)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1975.
- Martínez Peñuela, A. “Implantación del Partido Nacionalista Vasco en Navarra (1910-1918)”, en *Congreso de Historia de Euskal Herria. II Congreso Mundial Vasco*, Donostia-San Sebastián, Txertoa, 1988, tomo VII, pp. 187-201.
- Martínez Rueda, Fernando: “Religión y nacionalismo vasco en el siglo XX: aproximación desde el sujeto a una relación compleja”, *Hispania Sacra*, nº 140, (2017), pp. 721-733.
- Martínez Rueda, Fernando: *Telesforo Monzón. Realidad y mito de un nacionalista vasco*, Madrid, Tecnos, 2021.
- Martínez Sánchez, Santiago: “¿Canes mudos? Los obispos españoles ante la represión franquista durante la guerra civil española”, *Historia y Política*, nº 33 (2015), pp. 241-273.
- Martínez Sánchez, Santiago: “Las tribulaciones del clero vasco durante la guerra civil española”, *Scriptorium Victoriense*, nº 59, 2012, pp. 129-152.
- Martínez Sánchez, Santiago: “Los obispos españoles ante el nazismo durante la guerra civil española”, en Álvaro Ferrary y Antonio Cañellas (coords.), *El régimen de Franco. Unas perspectivas de análisis*, Pamplona, EUNSA, 2012, pp. 23-64.
- Martínez Sánchez, Santiago: “Monseñor Antoniutti y el clero nacionalista vasco (julio-octubre de 1937)”, *Sancho el Sabio. Revista de Cultura e Investigación Vasca*, nº 27 (2007), pp. 39-79.
- Martínez Sánchez, Santiago: *Los papeles perdidos del cardenal Segura, 1880-1957*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2004.
- Martínez, Ascensión: “Cronología y Bibliografía de Manuel Irujo”, *Vasconia*, nº 32, (2002), pp. 209-232.
- Mateos, Abdón: *Historia del antifranquismo*, Barcelona, Flor del Viento, 2011.
- Matthews, James: “Comisarios y capellanes en la Guerra Civil española (1936-1939). Una mirada comparativa”, *Ayer*, nº 94 (2014), pp. 175-199.

- Maurice, Jacques: *La reforma agraria en la España del siglo XX*, Madrid, Siglo XXI, 1978.
- Medina, F. Xavier: *Vascos en Barcelona. Etnicidad y migración vasca hacia Cataluña en el siglo XX*, Vitoria-Gasteiz, Servicio de Publicaciones del Gobierno Vasco, 2002.
- Mees, Ludger; De la Granja, José Luis; Pablo, Santiago de y Rodríguez Ranz, José Antonio: *La política como pasión. El lehendakari José Antonio Aguirre (1904-1960)*, Madrid, Tecnos, 2014.
- Mees, Ludger: “De la Marcha de Cádiz al Árbol de Gernika. El País Vasco ante la guerra y la crisis del 98”, *Historia Contemporánea*, nº 15 (1997), pp. 239-264.
- Mees, Ludger: “El nacionalismo vasco entre 1903 y 1923”, *Vasconia*, nº 17 (1990), pp. 115-139.
- Mees, Ludger: “El nacionalismo vasco y España: reflexiones en torno a un largo desencuentro”, *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie V, Historia Contemporánea, t. 9 (1996), pp. 67-83.
- Mees, Ludger: “Manuel de Irujo”, en De Pablo, Santiago; De la Granja, José Luis, Mees, Ludger y Casquete, Jesús (coords.): *Diccionario ilustrado de símbolos del nacionalismo vasco*, Madrid, Tecnos, 2012, pp. 563-578.
- Mees, Ludger: “Manuel de Irujo: la heterodoxia de un demócrata (1945-1960)”, *Vasconia*, nº 32 (2002), pp.133-153.
- Mees, Ludger: “Tras el fracaso de Estella: las pautas y claves del Estatuto de 1936”, *Iura Vasconiae*, nº 10 (2013), pp. 446-490.
- Mees, Ludger: *El profeta pragmático: Aguirre, el primer lehendakari*, Donostia-San Sebastián, Alberdania, 2006.
- Mees, Ludger: *Nacionalismo vasco, movimiento obrero y cuestión social (1903-1923)*, Bilbao, Fundación Sabino Arana, 1992.
- Melero, José María: “Unamuno: una religiosidad agónica”, *Ensayos. Revista de la Facultad de Educación de Albacete*, nº 2 (1988), pp. 87-108.
- Merino, Ignacio: *Serrano Suñer, valido a su pesar*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2013.
- Meyer, Jean: “Con la Iglesia hemos topado, Sancho”, *Istor. Revista de Historia Internacional*, nº 25 (2006), pp. 99-121.
- Miralles, Ricardo: *Indalecio Prieto. La nación española y el problema vasco. Textos políticos*, Bilbao, UPV/EHU, 2019.
- Miralles, Ricardo: *Juan Negrín: la República en guerra*, Madrid, Temas de Hoy, 2003.
- Miranda, Francisco: “Política y Foralidad en Navarra durante la Dictadura de Primo de Rivera”, *Huarte de San Juan. Geografía e Historia*, nº 12 (2005), pp. 331-360.
- Miranda, Francisco: *La Dictadura de Primo de Rivera en Navarra*, Pamplona-Iruña, Eunate, 1995.
- Monreal, Gregorio y Jimeno, Roldán: *Conquista e incorporación del Reino de Navarra a Castilla*, Pamplona, Pamiela, 2012.
- Montañó Montero, Luisa: “Unamuno y Arana: la cara y la cruz del nacionalismo vasco”, *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, vol. 48, nº 1 (2010), pp. 71-86.

- Monter, William: *La otra Inquisición: la Inquisición española en la Corona de Aragón, Navarra, el País Vasco y Sicilia*, Barcelona, Crítica, 1992.
- Montero, Antonio: *Historia de la persecución religiosa en España*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.
- Montero, Feliciano; Louzao, Joseba y Carmona Fernández, Francisco José (coords.): *La Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes de 1971. Estudios diocesanos*, Madrid, Universidad de Alcalá de Henares, 2018.
- Montero, Feliciano; Moreno, Antonio y Tezanos, Marisa (coords.). *Otra Iglesia. Clero disidente durante la Segunda República y la guerra civil*, Gijón, Trea, 2014.
- Montero, Feliciano: “El impacto social de la política secularizadora republicana: la religiosidad española en 1936”, *Actas V Jornadas de Castilla la Mancha sobre investigación en archivos, Guadalajara, 8-11 mayo 2001*, Guadalajara, Anabad, 2002, vol. 1, pp. 189-203.
- Montero, Feliciano: “El primer catolicismo social en España. Estado de la cuestión”, *Studia Histórica. Historia Contemporánea*, nº 2 (1984), pp. 185-192.
- Montero, Feliciano: “La ‘apostasía de las masas’ y la recristianización de la sociedad: las estrategias pastorales de la Iglesia española en el siglo XX”, en *V Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea. El siglo XX: Balance y perspectivas*, Valencia, Universidad de Valencia/Fundación Cañada Blanch, 2000, pp. 391-398.
- Montero, Feliciano: “La ‘apostasía de las masas’ y la recristianización de la sociedad: las estrategias pastorales de la Iglesia española en el siglo XX”, en *V Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea. El siglo XX: balance y perspectivas*, Valencia, Universidad de Valencia, 2000, pp. 391-398.
- Montero, Feliciano: “La Iglesia y la Transición”, *Ayer*, nº 15 (1994), pp. 223-241.
- Montero, Feliciano: *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia (1956-1975)*, Madrid, Encuentro, 2009.
- Moradiellos, Enrique: *Negrín: una biografía de la figura más difamada de la España del siglo XX*, Barcelona, Península, 2015.
- Moral Roncal, Antonio Manuel: *Diplomacia, humanitarismo y espionaje en la Guerra Civil española*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013.
- Morán, Sagrario: *PNV-ETA, Historia de una relación imposible*, Madrid, Tecnos, 2004.
- Moreda de Lecea, Carlos: “Don Mateo Múgica Urrestarazu (Antecedentes, pontificado en Pamplona y algunos aspectos de su pontificado en Vitoria)”, *Cuadernos doctorales: Teología*, nº 21, 1992, pp. 522-638.
- Moreno Cantano, Antonio César: “Otra Iglesia: el sacerdote y diputado republicano Jerónimo García Gallego (1893-1961)”, *Revista de las Cortes Generales*, nº 91 (2014), pp. 165-244.
- Moreno Seco, Mónica: “Creencias religiosas y política en la dictadura franquista”, *Pasado y Memoria, Revista de Historia Contemporánea*, nº 1 (2002), pp. 235-283.
- Moreno Seco, Mónica: “La política religiosa y la educación laica en la Segunda República”, *Pasado y Memoria, Revista de Historia Contemporánea*, nº 2 (2003), pp. 83-106.

- Mota Zurdo, David: *Un sueño americano: el Gobierno Vasco en el exilio y Estados Unidos (1937-1979)*, Oñati, IVAP, 2016.
- Muntanyola, Ramón: *Vidal i Barraquer. El cardenal de la paz*, Barcelona, Laia, 1974.
- Narbaiza, Antxon: *Policarpo Larrañaga (1883-1956)*, Vitoria-Gasteiz, Departamento de Cultura del Gobierno Vasco, 2001.
- Nuñez De Prado, Sara: “El papel de la Iglesia en la configuración del franquismo”, *La Albolafia. Revista de Humanidades y Cultura*, nº 1 (2014), pp. 97-114.
- Núñez Seixas, Xosé M.: “Ecos de Pascua, mitos rebeldes: El nacionalismo vasco e Irlanda (1890-1939)”, *Historia Contemporánea*, nº 55, 2017, pp. 447-482.
- Núñez Seixas, Xosé M.: “Los nacionalistas vascos durante la guerra civil (1936-1939): una cultura de guerra diferente”, *Historia Contemporánea*, nº35, (2007), pp. 559-599.
- Olábarri, Ignacio: “El sindicalismo cristiano en Vasconia” en *I Semana de Estudios de Historia Eclesiástica del País Vasco (Vitoria, 1980)*, Vitoria, Facultad de Teología, 1981, pp. 161-189.
- Olábarri, Ignacio: “Notas en torno al problema de la conciencia de identidad colectiva de los navarros en el s. XIX”, en *Congreso de Historia de Euskal Herria. II Congreso Mundial Vasco*, Donostia-San Sebastián, Txertoa, 1988, vol. V, pp. 341-348.
- Oliver Araujo, Joan: “La cuestión religiosa en la Constitución de 1931: una nueva reflexión sobre un tema clásico”, *Revista de Estudios Políticos*, nº 81 (1993), pp. 175-183.
- Orella, José Luis: “El corporativismo como posible vía de desarrollo en España”, *Cuadernos de Pensamiento*, nº 22 (2009), pp. 193-250.
- Ortiz Heras, Manuel y Alberto González, Damián (coords.): *De la cruzada al desenganche. La Iglesia española entre el franquismo y la transición*, Madrid, Sílex, 2011.
- Ostolaza, Maitane: “Educación y procesos de nacionalización en el País Vasco (1876-1936)”, *Historia Social*, nº 43, 2002, pp. 33-58.
- Ostolaza, Maitane: “La ‘guerra escolar’ y la movilización de los católicos en la II República (1931-1936)”, en Julio de la Cueva y Feliciano Montero (eds.): *Laicismo y catolicismo: el conflicto político-religioso en la Segunda República*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2009, pp. 321-350.
- Ostolaza, Maitane: “La nación española en el País Vasco, 1857-1931: el papel de la escuela”, en Luis Castells, Arturo Cajal y Fernando Molina (eds.): *El País Vasco y España: identidades, nacionalismos y Estado (siglos XIX y XX)*, Bilbao, UPV/EHU, 2007, pp. 163-184.
- Pablo, Santiago de; Granja, José Luis de la; Mees, Ludger y Casquete, Jesús (coords.): *Diccionario ilustrado de símbolos del nacionalismo vasco*, Madrid, Tecnos, 2012.
- Páez Camino, Feliciano: *Las primeras diputadas españolas*, Madrid, Universidad de Mayores Experiencia Recíproca, 2017.
- Pagés, Pelai y Gutiérrez-Álvarez, Pepe (dirs.): *El POUM y el caso Nin. Una historia abierta*, Barcelona, Laertes, 2014.
- Pagés, Pelai: *Andreu Nin. Una vida al servei de la classe obrera*, Laertes, 2009.

- Palomares, Jesús María: “Aspectos de la ‘cuestión social’ desde la Iglesia española”, *Historia Contemporánea*, nº 29 (2005), pp. 671-690.
- Pan-Montojo, Juan (coord.): *Más se perdió en Cuba: España, 1898 y la crisis de fin de siglo*, Madrid, Alianza, 1998.
- Papini, Roberto: *Jacques Maritain, filósofo de la política*, Buenos Aires, Sección Argentina del Instituto Internacional Jacques Maritain, 2008.
- Pascual, Ángel: “La actividad de las Gestoras de la Diputación Foral (1931-1939) y sus relaciones con el poder central”, *Príncipe de Viana*, nº 187 (1989), pp. 431-486.
- Payne, Stanley G.: “Navarra y el nacionalismo vasco en perspectiva histórica.” *Príncipe de Viana*, nº 171 (1984), pp. 101-116.
- Payne, Stanley G.: *El colapso de la República. Los orígenes de la Guerra Civil (1933-1936)*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2005.
- Payne, Stanley G.: *Los militares y la política en la España contemporánea*, Madrid, Ibérica de Ediciones y Publicaciones, 1986.
- Penche, Jon: *Juan Gracia Colás (1891-1941)*, Vitoria-Gasteiz, Servicio de Publicaciones del Gobierno Vasco, 2016.
- Perea, Joaquín: *El modelo de Iglesia subyacente en la pastoral del clero vasco (1918-1936)*, Bilbao, Desclée de Brouwer/Instituto Diocesano de Teología y Pastoral, 1991
- Pérez Agote, Alfonso: *Las raíces sociales del nacionalismo vasco*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 2008.
- Pérez, José Antonio; Cajal, Arturo y Castells, Luis (coords.): “Burgos. Consejo de guerra (1970-2020)”, *Grand Place*, nº 14, 2020, pp.1-300.
- Perfecto, Miguel Ángel: “El corporativismo en España: desde los orígenes a la década de 1930”, *Pasado y Memoria*, nº 5 (2006), pp. 185-218.
- Pescador, Aitor: *Los promotores del 36 en Navarra. El Somatén pamplonés en la Dictadura de Primo de Rivera*, Pamplona-Iruña, Pamiela, 2019.
- Placer, Félix: *Creer en Euskal Herria. La experiencia creyente de las Comunidades Cristianas Populares y de la Coordinadora de Sacerdotes de Euskal Herria, 1976-1996*, Bilbao, Herria 2000 Eliza, 1998.
- Polo, Justo; Vilacoba, Karen M^a y Muñoz, M^a Teresa: “La Ley de Congregaciones Religiosas de 1933 y la fundación de las Descalzas Reales de Madrid”, *Hispania Sacra*, vol. LXIV, Extra I, (2012), pp. 179-203.
- Portal González, Almudena: “Los muertos del régimen de Franco entre 1952 y 1975”, *Aportes: Revista de Historia Contemporánea*, nº 85, 2014, pp. 7-50.
- Poulat, Émile: *Les Prêtres ouvriers. Naissance et fin*, París, Éditions du Cerf, 1999.
- Preston, Paul (ed.): *La República asediada. Hostilidad internacional y conflictos internos durante la Guerra Civil*, Barcelona, Península, 1999.
- Preston, Paul: *El holocausto español*, Barcelona, Debate, 2011.
- Puerto, Javier: *Giral: el domador de tormentas*, Madrid, Corona Borealis, 2003.
- Ragner, Hilari: “La Iglesia española en la Segunda República”, *Arbor*, nº 426-427, 1981.

- Raguer, Hilari: “Manuel de Irujo Olo, ministro del Gobierno de la República (1936-1938)”, *Vasconia*, nº 32 (2002), pp. 75-89.
- Raguer, Hilari: “Nadando contra corriente: cristianos por la República”, *Iglesia Viva*, nº 241 (2010), pp. 115-126.
- Raguer, Hilari: *Carrasco Formiguera: un cristiano nacionalista (1890-1938)*, Barcelona, PPC, 2002.
- Raguer, Hilari: *La espada y la cruz (La Iglesia, 1936-1939)*, Barcelona, Bruguera, 1977.
- Raguer, Hilari: *La pólvora y el incienso. La Iglesia y la Guerra Civil española (1936-1939)*, Barcelona, Península, 2001.
- Raguer, Hilari: *La Unió Democràtica de Catalunya i el seu temps (1931-1939)*, Barcelona, Publicacions de la Abadía de Montserrat, 1976.
- Raguer, Hilari: *Réquiem por la cristiandad. El Concilio Vaticano II y su impacto en España*, Barcelona, Atalaya, 2006.
- Raguer, Hilari: *Salvador Rial, Vicari del Cardenal de la Pau*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1993.
- Raguer, Hilari: *Tres catalans de la tercera Espanya: Carrasco i Formiguera, Domènec Batet, Vidal i Barraquer*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2018.
- Ramírez Sádaba, José Luis (dir.): *Democratización y mejoramiento foral: una historia de la Transición en Navarra (1975-1983)*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1999.
- Ramón Solans, Francisco Javier: “El catolicismo tiene masas. Nación, política y movilización en España, 1868-1931”, *Historia Contemporánea*, nº 51 (2015), pp. 427-454.
- Ramos, Cipriano: “El Nacionalismo Vasco entre la Dictadura de Primo de Rivera y la II República”, *Espacio, Tiempo y Forma*, nº 1 (1988), pp. 275-312.
- Redondo, Gonzalo: *Historia de la Iglesia en España, 1931-1939*, Madrid, Rialp, 1993, 2 vols.
- Reguera, José Ignacio: “Los comienzos de la Inquisición en Navarra”, *Príncipe de Viana*, nº 152-153, 1978, pp. 585-609.
- Requena, Federico M.: “Benedicto XV, un papa entre dos mundos”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, nº 6 (1997), pp. 61-76.
- Requena, Federico M.: “Vida religiosa y espiritual en la España de principios del siglo XX”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, nº 11 (2002), pp. 39-68.
- Reverte, Jorge M. e Martínez Reverte, Isabel: *La matanza de Atocha. 24 de enero de 1977. El asesinato de los abogados laboristas que conmocionó a la España de la Transición*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2016.
- Revuelta, Manuel. *La Compañía de Jesús en la España Contemporánea (1868-1883)*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1984.
- Rey, Fernando del: *Palabras como puños: la intransigencia política en la Segunda República española*, Madrid, Tecnos, 2011.
- Ricart, José: *Un obispo antes del concilio*, Madrid, Editorial Religión y Patria, 1973.

- Rina Simón, César: “La construcción de los imaginarios franquistas y la religiosidad ‘popular’, 1931-1945”, *Pasado y Memoria*, nº 14 (2015), pp. 179-196.
- Robles Muñoz, Cristóbal: “Católicos y nacionalistas vascos: las elecciones de febrero de 1936 y la guerra”, *Hispania Sacra*, nº 126 (2010), pp. 723-756.
- Robles Muñoz, Cristóbal: “León XIII y la memoria de un catolicismo que ‘nació libre’”, *Hispania Sacra*, nº 113 (2004), pp. 289-332.
- Robles Muñoz, Cristóbal: *La Santa Sede y la II República (1934-1939). Paz o victoria*, Madrid, Asociación Científica y Cultural Iberoamericana, 2015.
- Rodríguez Aisa, María Luisa: *El cardenal Gomá y la guerra de España. Aspectos de la gestión pública del primado 1936-1939*, Madrid, C.S.I.C., 1981.
- Rodríguez de Coro, Francisco: “Catolicismo vasco entre el furor y la furia (1931-1936)”, *Vasconia. Cuadernos de Sección Historia-Geografía*, nº 9 (1988), 344 pp.
- Rodríguez de Coro, Francisco: “El obispo Olaechea y su pastoral conjunta sobre el nacionalismo vasco (1936)”, *Vasconia*, nº 4 (1984), pp. 236-267.
- Rodríguez de Coro, Francisco: “La Iglesia en Euskal Herria, ayer y hoy (s. XVIII-XX). Entre la utilización y la responsabilidad”, *Sancho el Sabio. Revista de Cultura e Investigación Vasca*, nº 1 (1991), pp. 141-186.
- Rodríguez de Coro, Francisco: “La repatriación de don Mateo Múgica en la España de posguerra”, *Scriptorium Victoriense*, nº 27/1, 1980, pp. 48-92.
- Rodríguez de Coro, Francisco: *Nacionalismo vasco y Frente Popular*, Vitoria-Gasteiz. Gobierno Vasco, 1986.
- Rodríguez Lago, José Ramón: “De la larga noche de piedra al despertar. La iglesia y los católicos de Galicia entre la cruzada y la transición a la democracia”, en Manuel Ortiz Heras y Damián Alberto González (coords.): *De la cruzada al desenganche. La Iglesia española entre el franquismo y la transición*, Madrid, Sílex, 2011, pp. 187-206.
- Rodríguez Lago, José Ramón: “Deconstruyendo mitos. El factor religioso en la Guerra Civil”, en Ángel Viñas y Juan Andrés Blanco (dirs.): *La Guerra Civil española, una visión bibliográfica*, Madrid. Marcial Pons Digital, 2017, s.p.
- Rodríguez Lago, José Ramón: “Las claves de Tedeschini. La política vaticana en España (1921-1936)”, *Historia y Política*, nº 38 (2017), pp. 229-258.
- Rodríguez Maciá, Manuel: *El ideal político de Emmanuel Mounier: la ciudad personalista y comunitaria*, Alicante, Publicacions de la Universitat d’Alacant, 2017.
- Rodríguez Ranz, José Antonio: “Manuel de Irujo: lealtad crítica (1960-1975)”, *Vasconia*, nº 32 (2002), pp. 155-168.
- Rojas, Francisco; Losada, María; Fernández Soldevilla Gaizka: “Pasaporte sin visado. Miguel José Garmendia en Radio París”, *Sancho el Sabio. Revista de Cultura e Investigación Vasca*, nº 40 (2017), pp. 229-260.
- Rojo Hernández, Severiano: “Prensa bretona y nacionalismo vasco durante la Guerra Civil: la revista *Peuples et frontières*”, *Sancho el Sabio. Revista de Cultura e Investigación Vasca*, nº 18 (2003), pp. 89-104.
- Rojo, Severiano, *Église et société. Le clergé paroissial de Bilbao de la République au franquisme (1931-années 50)*, París, L’Harmattan, 2000

- Rubio, Javier: *Asilos y canjes en la Guerra Civil española*, Barcelona, Planeta, 1979.
- Ruiz Descamps, Nicolás: *Las organizaciones juveniles del nacionalismo vasco. Política, cultura y ocio (1893-1923)*, Bilbao, UPV/EHU, 2011.
- Ruiz, Iñigo y San Juan, Enara: “Un inédito de Orixe. El contenido espiritual de la España nacionalista”, *Anuario del Seminario de Filología Vasca Julio de Urquijo*, nº 45(2) (2011), pp. 1-52.
- Sáez de la Fuente, Izaskun: *El Movimiento de Liberación Nacional Vasco, una religión de sustitución*, Bilbao, Instituto Diocesano de Teología y Pastoral/Desclee de Brouwer, 2002.
- San Sebastián, Koldo: *Exilio vasco en América*, Vitoria-Gasteiz, Servicio de Publicaciones del Gobierno Vasco, 2014.
- San Sebastián, Koldo: *Historia del Partido Nacionalista Vasco*, Donostia-San Sebastián, Txertoa, 1984.
- San Sebastián, Koldo: *The Basque Archives: vascos en Estados Unidos (1938-1943)*, Donostia-San Sebastián, Txertoa, 1991.
- Sánchez Erauskin, Javier: *Por Dios hacia el imperio. Nacionalcatolicismo en las Vascongadas durante el primer franquismo*, San Sebastián, R & B, 1994.
- Sánchez Jiménez, José: *La acción social cristiana en el último decenio del siglo XIX: las repercusiones de la “Rerum Novarum” en España*, Madrid, Universidad Complutense, 1980.
- Sánchez Pérez, Francisco (coord.): *Los mitos del 18 de julio*, Barcelona, Crítica, 2013.
- Sánchez, Fernando (ed.): *Los mitos del 18 de julio*, Madrid, Crítica, 2013.
- Santamaría, Carlos: *La filosofía política de Jacques Maritain*, Donostia-San Sebastián, Círculo de San Ignacio, 1950.
- Santos-Sainz, María: “François Mauriac, editoriales contra los totalitarismos”, *Textual & Visual Media. Revista de la Sociedad Española Periodística*, nº 11 (2018). [Recurso online].
- Serrano, José Francisco: *La Iglesia frente al terrorismo de ETA*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- Setién Alberro, José María: *De la ética y el nacionalismo*, Donostia-San Sebastián, Erein, 2003.
- Solé, Queralt y Caballer, Gemma: “Aproximación biográfica a Josep María Trias Peitx (Barcelona 1900-Prada de Conflent 1979): un hombre de Unió Democràtica de Catalunya (UDC) clave para el exilio republicano en los campos de internamiento franceses”, *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, nº 12 (2013), pp. 163-178.
- Soler, Pere: *Irlanda y la Guerra Civil española: nuevas perspectivas de estudio*, Bilbao, UPV/EHU, 2019.
- Solozábal, Juan José: *El primer nacionalismo vasco*, Madrid, Túcar, 1975.
- Somavilla, Enrique: “La persecución religiosa en España durante la década de los años treinta. La II república y la guerra civil”, *Religión y cultura*, nº 245-246 (2008), pp. 491-526.

- Sospedra, Antonio: *La misteriosa muerte del santo mártir obispo de Barcelona doctor Manuel Irurita Almandoz*, Barcelona. MN. Antonio Sospedra i Buyé, 2008.
- Southworth, Herbert R.: *El mito de la cruzada de Franco*, París, Ruedo Ibérico, 1963.
- Suárez Pertierra, Gustavo: “El laicismo en la Constitución española”, *Persona y Derecho*, nº 52 (2005), pp. 157-181.
- Tápip, José María: “La larga marcha hacia el Estatuto: el nacimiento de Euskadi. Sobre dos monografías recientes de José Luis de la Granja”, *Anales de Historia Contemporánea*, nº 25 (2009), pp. 439-444.
- Tápip, José María: “Las organizaciones culturales del PNV durante la II República.” *Sancho el Sabio. Revista de Cultura e Investigación Vasca*, nº 15 (2001), pp. 93-112.
- Tápip, José María: “San Francisco Javier”, en De Pablo, Santiago; De la Granja, José Luis, Mees, Ludger y Casquete, Jesús (coords.): *Diccionario ilustrado de símbolos del nacionalismo vasco*, Madrid, Tecnos, 2012, pp. 685-695.
- Tápip, José María: “San Ignacio de Loyola”, en De Pablo, Santiago; De la Granja, José Luis, Mees, Ludger y Casquete, Jesús (coords.): *Diccionario ilustrado de símbolos del nacionalismo vasco*, Madrid, Tecnos, 2012, pp. 696-706.
- Tápip, José María: “San Miguel de Aralar”, en De Pablo, Santiago; De la Granja, José Luis, Mees, Ludger y Casquete, Jesús (coords.): *Diccionario ilustrado de símbolos del nacionalismo vasco*, Madrid, Tecnos, 2012, pp. 707-715.
- *Telesforo Monzón, hitzeko gizona: Aturritik Ebrora*, s.l., Anai Artea, 1993.
- Tellechea, J. Ignacio: *Ignacio de Loyola: Solo y a pie*, Salamanca, Sígueme, 2002.
- Trullén Floría, Ramiro: “La jerarquía episcopal durante la II República”, en Romero, Carmelo y Sabio, Alberto (coords.): *Universo de micromundos. VI Congreso de Historia Local de Aragón*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico/Prensas Universitarias de Zaragoza, 2009.
- Tuñón de Lara, Manuel: “Guerra Civil española y guerra en el País Vasco”, en José Luis de la Granja y Carmelo Garitaonandía (eds.): *La Guerra Civil en el País Vasco: 50 años después*, Bilbao. UPV/EHU, 1987, pp. 21-42.
- Tuñón De Lara, Manuel: *España, la quiebra de 1898 (Costa y Unamuno en la crisis de fin de siglo)*, Madrid, Sarpe, 1986.
- Tusell, Javier: *Historia de España en el siglo XX. Del 98 a la proclamación de la República*, Madrid, Taurus, 2007.
- Tusell, Javier: *Historia de España en el siglo XX. La crisis de los años treinta. República y Guerra Civil*, Madrid, Taurus, 2007.
- Tusell, Javier: *Historia de España en el siglo XX. La Dictadura de Franco*, Madrid, Taurus, 2007.
- Tusell, Javier: *Historia de la Democracia Cristiana en España*, Madrid, Sarpe, 1986, 2 vols.
- Ugalde Solano, Mercedes: *Mujeres y nacionalismo vasco. Génesis y desarrollo de EAB (1906-1936)*, Bilbao, UPV/EHU, 1993.
- Ugalde, Alexander: *El Consejo Vasco del Movimiento Europeo (1951-2001)*, Vitoria-Gasteiz, Consejo Vasco del Movimiento Europeo, 2001.

- Ugalde, Martín: “Manuel de Irujo jauna jaió zela ehun urte (1891-1991). Bere bizitza politikako une nagusi batzuk”, *Sancho el Sabio. Revista de Cultura e Investigación Vasca*, nº 2 (1992), pp. 187-202.
- Ugalde, Martín: *Manuel de Irujo. Un hombre leal a su tiempo*, Donostia-San Sebastián, Txertoa, 1992.
- Ugarte, Javier: “Un episodio de “estilización” de la política antirrepublicana: la fiesta de San Francisco Javier de 1931 en Pamplona”, en Luis Castells (ed.) *El rumor de lo cotidiano: estudios sobre el País Vasco contemporáneo*, Bilbao, UPV/EHU, 1999, pp. 159-182.
- Ugarte, Javier. *La nueva Covadonga insurgente. Orígenes sociales y culturales de la sublevación de 1936 en Navarra y el País Vasco*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998.
- Unzueta, Ángel María: *El Vaticano II en una Iglesia local. Recepción del Concilio Vaticano II en la Diócesis de Bilbao*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1995.
- Unzueta, Ángel María: *El Vaticano II en una Iglesia local. Recepción del Concilio Vaticano II en la Diócesis de Bilbao*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1995.
- Unzueta, Ángel María: *Vaticano II e Iglesia local. Recepción de la eclesiología conciliar en la Diócesis de Bilbao*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1994
- Unzueta, Ángel María: *Vaticano II e Iglesia local. Recepción de la eclesiología conciliar en la Diócesis de Bilbao*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1994.
- Unzueta, Patxo: *El terrorismo de ETA y el problema vasco*, Barcelona, Destino, 1997.
- Urquijo, Mikel: “La crisis de 1917. Las reivindicaciones autonómicas en el País Vasco”, en *II Congreso Mundial Vasco. Congreso de Historia de Euskal Herria*, Donostia-San Sebastián, Txertoa, 1988, tomo VII, pp. 305-311.
- Urzainqui, Tomás: *Continúa la irracional conquista*, Pamplona, Pamiela, 2012.
- Usunáriz, Jesús María: *Historia breve de Navarra*, Madrid, Sílex, 2006.
- Vargas, Francisco Manuel: “Navarros contra el Alzamiento. Memoria documental de una lucha (1936-1939)”, *Gerónimo de Uztariz*, 9/10 (1994), pp. 173-198.
- Vázquez, Iñaki: “La cultura política aranista: Génesis y definición del nacionalismo vasco”, *Revista Internacional de Ciencias Sociales y Humanidades*, nº 1 (2009), pp. 197-223.
- Vázquez, José María y Salido, Mercedes: “Algunos datos nuevos sobre las relaciones Iglesia-Estado durante la II República española”, *Ius Canonicum*, nº 94 (2007), pp. 465-492.
- Verdoy, Alfredo: *Los bienes de los jesuitas. Disolución e incautación de la Compañía de Jesús durante la Segunda República*, Madrid, Trotta, 1995.
- Vignaux, Paul: *Manuel de Irujo: ministre de la République dans la guerre d'Espagne, 1936-1939*, París, Beauchesne, 1986.
- Vilanova, Francesc: “Una crisis dentro de la crisis: las pésimas relaciones entre los gobiernos republicano y de la Generalitat en 1939”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie V. Historia Contemporánea*, nº 10, 1997, pp. 251-260.

- Vilar, Juan B.: “Los protestantes españoles: la doble lucha por la por la libertad durante el primer franquismo (1939-1953)”, *Anales de Historia Contemporánea*, nº 17 (2001), pp. 253-300.
- Viñas, Ángel (ed.): *En el combate por la historia. La República, la guerra civil, el franquismo*, Barcelona, Pasado & Presente, 2012.
- Viñas, Ángel: *El escudo de la República. El oro de España, la apuesta soviética y los hechos de mayo de 1937*, Barcelona, Crítica, 2011.
- Virto Ibáñez, Juan Jesús: “El movimiento autonomista de 1917 en Navarra: regionalismo o nacionalismo”, en *II Congreso Mundial Vasco. Congreso de Historia de Euskal Herria*, Donostia-San Sebastián, Txertoa, 1988, tomo VII, pp. 311-327.
- Virto Ibáñez, Juan Jesús: *Las elecciones municipales de 1931 en Navarra*, Pamplona, Institución Príncipe de Viana, 1987.
- VV. AA.: *Navarra 1936: de la esperanza al terror*, Tafalla, Altaffaylla, 2018.
- Washburn, Jimmy: “Persona y sociedad según Jacques Maritain”, *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica*, nº 28 (1990), pp. 153-157.
- Williams, Daniel K.: *God's Own Party: The Making of the Christian Right*, Oxford, Oxford University Press, 2010.
- Ysás, Pere: “La crisis de la dictadura franquista”, en Carme Molinero (ed.): *La Transición treinta años después*, Barcelona, Península, 2006, pp. 27-58.
- Ysás, Pere: “La crisis de la dictadura franquista”, en Carme Molinero (ed.): *La Transición treinta años después*, Barcelona, Península, 2006, pp. 27-58.
- Zanatta, Loris: *Perón y el mito de la nación católica*, Buenos Aires, Sudamericana, 1999.
- Zanca, José A: “Ni un árbol donde ahorcarse. El exilio vasco y el humanismo cristiano en Argentina”, *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, nº 64 (2007), pp. 485-517.
- Zanotti, Gabriel J.: “Jacques Maritain: su pensamiento político y su relevancia actual”, *Revista de Instituciones, Ideas y Mercados*, nº 57 (2019), pp. 115-139.
- Zavala, José María: *Los expedientes secretos de la Guerra Civil. Una investigación a fondo sobre las muertes violentas en los dos bandos: de Durruti a José Antonio*, Barcelona, Espasa, 2016.

RECURSOS DE INTERNET

- <http://atzoatzokoa.gipuzkoakultura.net/c94f26/index.php> (18 de marzo de 2015).
- Iñaki Anasagasti: “R. P. Evangelista de Ibero, autor de ‘Ami Vasco’”, *Ianasagasti Blogs* (http://ianasagasti.blogs.com/mi_blog/2010/07/r-p-evangelista-de-ibero-autor-de-ami-vasco.html, 25 de marzo de 2015).
- Antonio Urra Maeztu: “La Gamazada (I)”, *Gerinda Bai* (<http://gerindabaibi.blogspot.com.es/2010/11/la-gamazada-i.html>, 25 de marzo de 2015).

- http://www.eaj-pnv.com/documentos/leizaola-regreso-volando_4236.html (31 de marzo de 2015).
- Iñaki Anasagasti: “Berriak informó de la asamblea del PNV de 1977”, *Ianasagasti Blogs* (http://ianasagasti.blogs.com/mi_blog/2012/09/berriak-inform%C3%B3-de-la-asamblea-del-pnv-de-1977.html, 7 de abril de 2015).
- <http://www.franciscanos.org/oracion/angelus.html>(17 de abril de 2015).
- <http://www.euskomedia.org/aunamendi/4034> (9 de mayo de 2015).
- Iñaki Anasagasti: “Acción social cristiana para salvar la sociedad”, *Ianasagasti Blogs* (http://ianasagasti.blogs.com/mi_blog/2013/02/acci%C3%B3n-social-cristiana-para-salvar-la-sociedad.html, (22 de mayo de 2015)
- Esmeralda Hernando: “Una estatua con mucha controversia”, *Conoce Bilbao con Esme* (<https://conocebilbaoconesme.es/tag/sagrado-corazon-de-jesus-bilbao/>, (26 de mayo de 2015).
- <http://www.hispanidad.info/irujo1937.htm> (3 de junio de 2015)
- Iñaki Goikoetxea González: “El nacionalismo vasco en la democracia cristiana del siglo XX”, *Deia* (<https://www.deia.eus/actualidad/historias-de-los-vascos/2013/06/01/nacionalismo-vasco-democracia-cristiana-siglo/300746.html>, 18 de junio de 2015).
- Jean Claude Larronde: “75 años de la Liga de Amigos de los Vascos”, *Deia* (<https://www.deia.eus/actualidad/historias-de-los-vascos/2013/12/14/75-anos-liga-amigos-vascos/338114.html>, 18 de junio de 2015).
- Hilari Ragner: “Memoria de la Capilla Vasca de Barcelona”, *El País* (http://elpais.com/diario/2010/10/21/catalunya/1287623242_850215.html, 7 de marzo de 2016).
- <http://www.euskomedia.org/aunamendi/37350> (6 de abril de 2016)
- Mercè Morer Vidal: “Nobleza Obliga” *Hispania Martyr* (http://hispaniamartyr.org/Martires/Nobleza_obliga.pdf, 25 de octubre de 2016).
- Jordi Corominas: “Biografía de Xabier Zubiri”, *Jordi Corominas Escudé* (https://sites.google.com/site/corominasescude/Jordi-Corominas-Escude/escrits-i-publicacions/presentacion/biografia-de-xavier-zubiri_, 1 de diciembre de 2016).
- <http://leyderecho.org/neotomismo/> (1 de diciembre de 2016)
- www.vianayborgia.es (10 de febrero de 2017).
- <http://www.euskomedia.org/aunamendi/60519>. (16 de febrero de 2017).

- Enrique Berzal: “El arzobispo al que el PNV salvó del fusilamiento”, *El norte de Castilla* (<http://www.elnortedecastilla.es/valladolid/201609/24/arzobispo-salvo-fusilamiento-20160918094117.html>, 16 de febrero de 2017).
- <http://www.euskomedia.org/aunamendi/87008> (5 de abril de 2017).
- <http://www.filosofia.org/ave/001/a126.htm> (19 de abril de 2017)
- <http://ec.aciprensa.com/wiki/Asperges> (21 de junio de 2017).
- <http://www.sanchosanmartin.es/docuquart/salario%20justo.%20pastoral%20arzobispo%20de%20valencia%20marcelino%20ormachea.%20junio%201953/> (1 de septiembre de 2017).
- Iñaki Anasagasti: “El concejal Fortunato Aguirre apoyó la república en el primer pleno del ayuntamiento de Estella”, *Ianasagasti Blogs* (http://ianasagasti.blogs.com/mi_blog/2006/06/el_concejal_for.html#more, 19 de septiembre de 2017).
- Iñaki Anasagasti: “Manuel de Irujo la batalla de la propaganda internacional”, *Ianasagasti Blogs* http://ianasagasti.blogs.com/mi_blog/2017/02/manuel-de-irujo-la-batalla-de-la-propaganda-internacional.html (19 de septiembre de 2017).
- <http://aunamendi.eusko-ikaskuntza.eus/en/aizpun-santafe-rafael/ar-7667/> (4 de octubre de 2017).
- http://www.enciclopedianavarra.com/?page_id=11599 (10 de octubre de 2017).
- https://laicismo.org/data/docs/archivo_1430.pdf (30 de octubre de 2017).
- (30 de enero de 2019).
- <https://tecnologia-maritima.blogspot.com/2015/04/crucero-ligero-almirante-cervera-c12.html> (26 de agosto de 2019).
- Iñaki Anasagasti: “Lo que hizo Txomin Saratxaga en la clandestinidad y que no se sabe”, *Ianasagasti Blogs* https://ianasagasti.blogs.com/mi_blog/2019/07/lo-que-hizo-txomin-saratxaga-en-la-clandestinidad-y-que-no-se-sabe.html (26 de agosto de 2019).
- <https://www.deia.eus/2019/11/06/sociedad/obituarios/el-nino-que-vio-gernika-en-llamas-junto-a-su-tio-alberto> (6 de noviembre de 2019)
- Juan Sanchis: “Dónde ejecutaban a los prisioneros en Valencia en la Guerra Civil”, *Las Provincias* (<https://blogs.lasprovincias.es/anecdotas-de-la-historia/2017/01/31/donde-ejecutaban-a-los-prisioneros-en-valencia-en-la-guerra-civil/>, (7 de diciembre de 2019).

- Josep Maria Figueres: “Narcís Molins i Fàbrega: periodisme i historia de Compromís amb els dèbils” , Memòria d’Història (<http://blogs.sapiens.cat/memoriadhistoria/2017/01/19/narcis-molins-i-fabrega-periodisme-i-historia-de-compromis-amb-els-debils/>, (13 de enero de 2020).
- Hilari Ragner: “Memoria de la Capilla Vasca en Barcelona”, *El País* (https://elpais.com/diario/2010/10/21/catalunya/1287623242_850215.html, (9 de marzo de 2020).
- <https://opusdei.org/es-es/articulo/libro-electronico-documentos-del-concilio-vaticano-ii/> (10 de abril 2020)
- Iñaki Anasagasti: “Su hermano Juan Mari nos contesta preguntas personales”, *Deia* (<https://blogs.deia.eus/anasagasti/2020/04/30/su-hermano-juan-mari-nos-contesta-preguntas-personales/>, (1 de mayo de 2020).
- Iñaki Anasagasti: “El fallecimiento de Landaburu impidió una buena biografía de Agirre”, *Deia* (<https://blogs.deia.eus/anasagasti/2020/04/23/el-fallecimiento-de-landaburu-impidio-una-buena-biografia-de-agirre/>, (2 de mayo de 2020)
- Iñaki Anasagasti: “Santiago Carrillo y el Lehendakari Agirre”, *Deia* (<https://blogs.deia.eus/anasagasti/2020/05/06/santiago-carrillo-y-el-lehendakari-agirre/>, (6 de mayo de 2020).
- Iñaki Anasagasti: “En la Av. Marceau se constituyó el Consejo Federal Europeo”, *Deia* (<https://blogs.deia.eus/anasagasti/2020/05/04/en-la-av-marceau-se-constituyo-el-consejo-federal-europeo/>, (3 de marzo 2021)
- Iñaki Anasagasti: “Diarios de Jon Bilbao. La vieja bandera llena de lluvia y lágrimas”, *Deia* (<https://blogs.deia.eus/anasagasti/2020/05/24/diarios-de-jon-bilbao-la-vieja-bandera-llena-de-lluvia-y-lagrimas/>, 27 de mayo de 2020)
- <http://ruedoiberico.org> (10 de mayo de 2021).
- Marc Pons: “Franco promulga la ‘Ley de bandidaje y terrorismo’”, *El Nacional* (https://www.elnacional.cat/es/efemerides/marc-pons-franco-promulga-ley-bandidaje-terrorismo_259686_102.html (14 de junio 2020).
- <https://www.sabinoarana.eus/Puertas-Abiertas/Historias-vascas/ArtMID/1841/ArticleID/543/%e2%80%9cPor-una-Euzkadi-libre-y-en-paz%e2%80%9d> (3 de noviembre de 2020)
- <http://www.euskonews.eus/0721zbk/kosmo72101es.html> (12 de diciembre de 2020).
- http://www.enciclopedianavarra.com/?page_id=8173 (2 de marzo de 2021).

- https://ianasagasti.blogs.com/mi_blog/2012/10/manuel-aranzadi-ii.html (14 de marzo de 2021)
- http://www.enciclopedianavarra.com/?page_id=12478 (16 de marzo de 2021).
- <https://aunamendi.eusko-ikaskuntza.eus/eu/consejo-foral-administrativo-de-navarra/ar-32134/> (19 de marzo de 2021).
- <https://www.deia.eus/actualidad/historias-de-los-vascos/2013/01/12/accion-social-cristiana-salvar-sociedad/271107.html> (1 de mayo de 2021).

ENTREVISTAS

- Arantzazu Amezaga
- Iñaki Anasagasti
- Josu Bergara