

Región y religión: el cultivo de la cultura en el País Vasco y Flandes (1870-1914)

*Barbara van der Leeuw**

Instituto de Historia Social
Valentín de Foronda (UPV-EHU)
bevanderleeuw@gmail.com

Resumen: En este artículo planteamos que el catolicismo fue un factor de primer orden para extender los discursos regionalistas primero, y los nacionalistas subestatales después, en dos espacios alejados y con historias tan distintas como el País Vasco y Flandes. Nos centraremos en el periodo de entresiglos, cuando dichos discursos se difundieron por toda Europa. El clero contribuyó al cultivo de una cultura propia en ambos territorios y ayudó a divulgar una imagen distintiva de lo vasco y de lo flamenco intrínsecamente unida al pueblo de Dios, deseo de preservar su identidad, pero castigado por diferentes agravios.

Palabras clave: cultivo de la cultura, regionalismo, religión, País Vasco, Flandes.

Abstract: In this article we suggest that Catholicism was a highly important factor to disseminate regionalist and sub-state nationalist discourses within the Basque Country and Flanders. We focus on the period between the nineteenth and twentieth century when these discourses were spread throughout Europe. The clergy contributed to the cultivation of culture in both territories and helped to disseminate a dis-

* Este trabajo forma parte de las investigaciones del grupo GIU 18/107, GIC 18/111 y IT-1227-19, «Nacionalización, estado y violencias políticas. Dimensión social, discursos y prácticas (siglos XIX-XXI)». Agradezco a R. López Romo, J. Ramón Solans, L. Castells, G. Fernández Soldevilla, J. L. de la Granja, J. M. Portillo y a los evaluadores anónimos su lectura y sugerencias.

tinct image of the Basque and the Flemish, related to the people of God, who wished to preserve their identity but were victims of different grievances.

Key words: cultivation of culture, regionalism, religion, Basque Country, Flanders.

«allí donde se hable el vascuence, es imposible la idea panteísta que, en su horrible desnudez, es la resurrección de la idea pagana... [Es] una lengua en que la blasfemia es imposible, una lengua que jamás se ha visto salpicada por la inmundicia de Satanás. No, jamás se ha blasfemado en vascuence. La blasfemia es antiforal, porque es antirracional anticristiana»¹.

Estas palabras, pronunciadas por el sacerdote Vicente Manterola y Pérez en un sermón en Villareal de Álava en el año 1865, reflejan la consideración que una parte del clero tenía hacia lenguas vernáculas como el euskera². Dentro del contexto del Romanticismo, con su tendencia al historicismo y al ruralismo, aquellas se interpretaron como manifestaciones auténticas del espíritu popular, profundamente cristiano, y como diques contra los cambios de los nuevos tiempos³.

¹ Vicente GARMENDIA: *Vicente Manterola. Canónigo, diputado y conspirador carlista*, Vitoria, Obra Cultural de la Caja de Ahorros Municipal de la Ciudad de Vitoria, 1975, p. 23.

² Más allá del clero, en las tierras vascongadas encontramos otros ejemplos de la idea de que la lengua vernácula provenía de Dios y que servía como escudo contra las ideas impuras. Véase Andoni ARTOLA, Javier ESTEBAN y Koldo ULIBARRI: «En torno al pensamiento reaccionario en el País Vasco. El ensueño contrarrevolucionario del herrador José Pablo Ulíbarri (1775-1847)», en Pedro RÚJULA y Javier RAMÓN SOLANS (eds.): *El desafío de la revolución. Reaccionarios, antiliberales y contrarrevolucionarios (siglos XVIII y XIX)*, Granada, Comares, 2017, pp. 107-123, esp. p. 114. Más en general, tenemos el caso de la filología, que había estado íntimamente vinculada al estudio bíblico. Como consecuencia, desde dicha disciplina, las lenguas llegaron a ser consideradas como regalos de Dios. Johan Gottfried Herder (1744-1803) fue clave para verlas como una creación humana. Véase Alpita DE JONG: *Knooppunt Halbertsma. Joast Hiddes Halbertsma (1789-1869) en andere Europese geleerden over het Fries en andere talen, over wetenschap en over de samenleving*, Hilversum, Verloren, 2009, pp. 22-23.

³ En Francia, Émile Combes (1835-1921), primer ministro entre 1902 y 1905, conocido por su anticlericalismo vehemente, criticaba justamente esta supuesta fun-

Manterola gozó de una gran fama como orador. Había nacido el 22 de enero de 1833 en San Sebastián. Tras doctorarse en Teología en el Seminario de Salamanca, fundó el *Semanario Católico Vasco-Navarro*, que se publicó entre 1866 y 1873. Sus páginas se centraron en la defensa de la ortodoxia de la fe y de los intereses de la Iglesia, además de contener textos de índole vasquista⁴.

El comité electoral católico de Guipúzcoa lo presentó como uno de los candidatos por esta provincia a las Cortes Constituyentes de 1869. En su proclama electoral del 4 de enero de este año destacaban claramente sus causas principales, «Dios y Fueros», por ese orden, desde un profundo rechazo a la libertad de culto⁵.

Elegido diputado, Manterola obtuvo notoriedad tras su intervención en el Congreso el 12 de abril de 1869. Desde su ideología carlista, en este discurso mostró su preocupación por mantener la unidad católica en el conjunto de España. De paso, subrayó la sinceridad y la profundidad del sentimiento cristiano del pueblo vascongado, al que convertía en un modelo perfecto de comunidad tradicional, amenazada por el liberalismo⁶:

«por eso están allí tan bien asegurados los verdaderos derechos individuales; por eso somos tan libres los hijos de aquellas risueñas montañas. Allí el hogar doméstico es un santuario; allí la autoridad del primer magistrado foral es la autoridad del padre, es la autoridad de los antiguos patriarcas; allí, señores, todo es el país, y el individuo desaparece a sus propios ojos para consagrarse en aras del bien público, mientras la sociedad vascongada complace en engrandecer á los hijos del noble pueblo vascón»⁷.

El 1 de mayo de 1830, tres años antes que Manterola, vino al mundo Guido Gezelle, que se convertiría en una figura destacada

ción de las lenguas regionales. Bajo su liderazgo se cerraron múltiples colegios religiosos y se aplicó una política lingüística centralista. Combes veía el bretón, y cualquier otra lengua regional, como un «idioma de reacción, que era usado por la elite aristocrática clerical» para apartar a los campesinos de las ideas republicanas. Véase Caroline FORD: «Religion and the Politics of Cultural Change in Provincial France: The Resistance of 1902 in Lower Brittany», *The Journal of Modern History*, 62(1) (1990), pp. 1-33, esp. p. 27.

⁴ Vicente GARMENDIA: *Vicente Manterola...*, pp. 15, 23, 26 y 30.

⁵ *Ibid.*, pp. 41-42.

⁶ *Ibid.*, pp. 41-43.

⁷ *Ibid.*, p. 77.

del regionalismo flamenco. Las trayectorias de ambos ilustran la complejidad de su época. En 1846 Gezelle dejó su ciudad natal de Brujas para estudiar en el Seminario Menor de Roeselare. Allí estuvo trabajando unos años como profesor después de que fuera nombrado sacerdote en 1854. Entre sus prioridades estaba transmitir el amor por el flamenco, en el que veía reflejada la fe católica. Además de cura, Gezelle fue un poeta muy conocido. De modo parecido a Manterola, y en su caso animado por el alto clero de Brujas, Gezelle fundó dos semanarios: *Rond den Heerd* (Alrededor de la Chimenea, 1865-1902) y *'t Jaer 30 (El Año 30, 1864-1870)*, para fomentar la concienciación católica flamenca⁸. Estos dos órganos se dirigían a un público más amplio que el *Semanaario Católico Vasco-Navarro* de Manterola, cuyos lectores eran sobre todo eclesiásticos⁹.

La labor de personas como Manterola y Gezelle encaja en un proceso europeo amplio que conocemos bajo el nombre del cultivo de la cultura. A nivel regional, fue en la primera mitad del siglo XIX cuando surgió un interés por resaltar ciertos elementos interpretados como característicos (la lengua, los fueros...). Esta labor dio contenido a una determinada autoimagen, con la que se creó un lugar distintivo dentro de la «gran patria». Su contexto es el del desarrollo del nacionalismo romántico, en pleno choque entre las cosmovisiones tradicionalista y liberal, desde principios del siglo XIX hasta las primeras décadas del XX. Teniendo en cuenta la diversidad de actores, áreas e intensidad del cultivo de la cultura, en este artículo analizaremos un aspecto concreto: el papel de la religión en los procesos de nacionalización y, más específicamente, su contribución a la regionalización; qué motivos podía tener el clero para

⁸ Jozef BOETS y An DE VOS: «Rond den Heerd», en *Nieuwe Encyclopedie van de Vlaamse Beweging* (en adelante, *NEVB online*), https://nevb.be/wiki/Rond_den_Heerd; Jozef BOETS y Lieve GEVERS: «Jaer 30, 't», en *NEVB online*, https://nevb.be/wiki/Jaer_30_%27t, y Piet COUTTENIER: «Gezelle, Guido», en *NEVB online*, https://nevb.be/wiki/Gezelle_Guido.

⁹ Vicente GARMENDIA: *Vicente Manterola...*, p. 152. Este tipo de prensa fue el «medio preeminente de la transformación ultramontana del catolicismo europeo». Véase Christopher CLARK: «The New Catholicism and the European Culture Wars», en Christopher CLARK y Wolfram KAISER (eds.): *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 11-46, esp. p. 23.

implicarse en esta tarea, en qué actividades culturales se especializaron y su evolución en el periodo de entre siglos.

La cuestión de partida es la siguiente. Un ingrediente importante del regionalismo decimonónico es la idea de volver al campo para encontrar el alma popular. Esta búsqueda se relaciona mucho con la del alma católica, que persistiría allí, hasta el punto de que es difícil determinar qué era más relevante, si la defensa de una religión con vestimenta particular o la defensa de las peculiaridades locales de la mano de una fe unida a estas. Ahora bien, es interesante constatar que algunos eclesiásticos, a los que habitualmente se ha asociado con el conservadurismo y la reacción dentro del contexto del auge del liberalismo, quisieron que la religión se adaptase a los nuevos tiempos y empezaron a cultivar la cultura no solo para mantener un mundo que desaparecía, sino mirando al futuro, a unas sociedades crecientemente mestizas y complejas. Sin perder de vista otras realidades, para dar cuenta de estos procesos compararemos lo ocurrido en dos territorios concretos que reflejan esa complejidad: el País Vasco y Flandes. Ambos vivieron una intensa industrialización, tienen su idioma particular y constan de varias entidades provinciales, cada una con sus especificidades.

Regionalismo y cultivo de la cultura

En 2006 el experto en literatura comparada Joep Leerssen definió el cultivo de la cultura como la «inquietud académica, creativa y político-propagandista de los nacionalistas hacia el lenguaje, los cuentos populares, la historia, los mitos y las leyendas, los proverbios, la antigüedad tribal/legal, la mitología, las reliquias antiguas, etc.»¹⁰. La actividad se ejercía, principalmente, en cuatro campos: lengua, literatura, cultura material e inmaterial. Dentro de ellos había tres grados de intensidad: el inventariado, la producción nueva y su proclamación en el espacio público. Otros dos elementos facilitaban su «recepción, proliferación y potencial movilizador», a saber, el ambiente social (*bottom up*) y la infraestructura institucional (*top down*). Sus protagonistas eran variados: «prelados eclesiásti-

¹⁰ Joep LEERSSEN: «Nationalism and the Cultivation of Culture», *Nations and Nationalism*, 12(4) (2006), p. 568.

cos, nobles del país, funcionarios, clérigos urbanos o rurales, doctores, artistas bohemios en aprietos, administrativos, pobres maestros de escuelas de pueblo, gente del campo analfabeta cuya cultura oral y material proporcionaba textos, temas y estilos a escritores, compositores, pintores y diseñadores»¹¹.

La religión como tal no tiene asignado ningún ámbito específico dentro de este esquema. Esta ausencia tiene su lógica, porque la religión es una identidad que coexiste con otros sentimientos de pertenencia, como el territorial o el de género, y no tiene por qué reforzarlos. Ahora bien, en este artículo planteamos que el catolicismo fue un factor de primer orden para extender los discursos regionalistas primero y los nacionalistas subestatales después. Esta tesis sigue la línea de estudios recientes que ligan el desarrollo del nacionalismo con procesos de renovación religiosa y no de declive¹². Durante mucho tiempo nación y religión se consideraron incompatibles y únicamente la primera era interpretada como símbolo de modernidad dentro de un contexto de secularización previa o a cuyo desarrollo el nacionalismo fue contribuyendo progresivamente¹³.

En los estudios en torno al regionalismo se distinguen dos grandes líneas interpretativas. La primera se basa en un esquema de Miroslav Hroch, que, desde un planteamiento mecanicista, lo comprende como la primera fase de una evolución general hacia el surgimiento de un nacionalismo subestatal¹⁴. La segunda tendencia asigna al regionalismo sobre todo un papel en la «banalización de

¹¹ Joep LEERSEN (ed.): *Encyclopedia of Romantic Nationalism in Europe*, vol. I, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2018, pp. 19 y 22-24.

¹² Santiago DE PABLO: «La historia religiosa en el País Vasco contemporáneo», en Feliciano MONTERO, Julio DE LA CUEVA y Joseba LOUZAO (eds.): *La historia religiosa de la España contemporánea: balance y perspectivas*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2017, pp. 332-348. Véanse los trabajos dedicados al caso vasco de Joseba LOUZAO: *Soldados de la fe o amantes del progreso. Catolicismo y modernidad en Vizcaya (1890-1923)*, Logroño, Geneuve Ediciones, 2011, y Maitane OSTO-LAZA: *Entre religión y modernidad. Los colegios de las congregaciones religiosas en la construcción de la sociedad guipuzcoana contemporánea (1876-1931)*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2000.

¹³ Javier RAMÓN SOLANS: «Patronas de la nación. Devociones marianas y nacionalismo en la España Contemporánea», en Xavier ANDREU MIRALLES (ed.): *Vivir la nación. Nuevos debates sobre el nacionalismo español*, Granada, Comares, 2019, pp. 129-152, esp. pp. 129-130.

¹⁴ Miroslav HROCH: *Social Preconditions of National Revival in Europe. A Com-*

la nación»¹⁵, es decir, en la implantación social de la identidad nacional, en este caso la belga o la española. Nuestro análisis se coloca entre estas dos corrientes, ya que cuestiona la visión finalista del modelo del historiador checo, pero subrayando que algunos cultivadores no dieron un sentido nacional a su labor, sino que priorizaron otros aspectos, como el religioso.

Autores como Coro Rubio, Belén Altuna, Lieve Gevers, Romain Vanlandschoot o Lode Wils han estudiado el papel de la religión en la construcción de las identidades territoriales vasca o flamenca. En general, sus análisis se han centrado en la labor de un actor concreto (una parte del clero, un sacerdote determinado, la jerarquía eclesiástica o alguna asociación) o en la evolución de la imagen distintiva del pueblo como el más cristiano de Bélgica o España¹⁶. A pesar de que estamos ante un fenómeno internacional, faltan estudios comparativos que nos ayuden a ver similitudes y diferencias entre los distintos contextos¹⁷.

Aquí definimos el regionalismo como la «cultura que sostiene y por ello da forma a la existencia de una región como una comuni-

parative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups among the Smaller European Nations (1985), Nueva York, Columbia University Press, 2000.

¹⁵ Maarten VAN GINDERACHTER: «Nationalist versus Regionalist? The Flemish and Walloon Movements in *Belle Époque* Belgium», en Joost AUGUSTEIJN y Eric STORM (eds.): *Region and State in Nineteenth-Century Europe. Nation-building, Regional Identities and Separatism*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2012, pp. 209-226, esp. pp. 211-212.

¹⁶ Belén ALTUNA: *El buen vasco. Génesis de la tradición «Euskaldun fededun»*, San Sebastián, Hiria, 2012; Luis HARANBURU: *El Dios de los vascos. Una historia cultural de Dios*, San Sebastián, Hiria, 2008; Coro RUBIO: *La identidad vasca en el siglo XIX. Discurso y agentes sociales*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003; Lieve GEVERS: «Voor God, vaderland en moedertaal. Kerk en natievorming in België, 1830-1940», *BEG-CHTP*, 3 (1997), pp. 27-53; Romain VANLANDSCHOOT: *Hugo Verriest. Biografie*, Tielt, Lannoo, 2015, y Lode WILS: *Van Clovis tot Di Rupo. De lange weg van de naties in de Lage Landen*, Antwerpen-Apeldoorn, Garant, 2005.

¹⁷ Xosé Manoel NÚÑEZ SEIXAS y Eric STORM: «Introduction: Region, nation and history», en Xosé Manoel NÚÑEZ SEIXAS y Eric STORM (eds.): *Regionalism and Modern Europe: Identity construction and movements from 1890 to the present day*, Londres-Nueva York, Bloomsbury, 2019, pp. 1-23, esp. p. 7. Uno de los pocos estudios comparativos sobre esta temática es el de Uriel ABULOF: *The Mortality & Morality of Nations*, Nueva York-Cambridge, Cambridge University Press, 2015. El autor analiza el sentimiento agónico y el factor religioso en la evolución de los movimientos regionalistas y subnacionalistas francocanadiense, afrikáner y sionista.

dad imaginada en el ámbito público». Esta comunidad puede o no hacer demandas de carácter político y se ubica entre la nación (el sujeto de la soberanía) y la esfera local¹⁸. Hasta finales del siglo XIX los diferentes actores que hemos mencionado se dedicaban al cultivo de una cultura propia desde una perspectiva nacional estatal¹⁹, o bien anteponiendo cuestiones sociales o religiosas. A partir de entonces, el regionalismo, término originado durante la *belle époque*²⁰, fue convirtiéndose en un movimiento de masas, cuando una nueva generación intentó atraer a un público más amplio mediante nuevas formas de expresión y sociabilidad dirigidas a las clases bajas y medias, y una parte de él derivó hacia un nacionalismo de separación. En otras palabras, el regionalismo había llegado a una «fase crucial en la celebración del *Heimat*»²¹.

En 1830 estalló una revolución que separó el país que hoy conocemos como Bélgica de los Países Bajos. El francés era la única lengua usada en el Parlamento belga, los tribunales más altos, el Ejército y la administración central, además de ser el idioma empleado en las administraciones y tribunales provinciales y, a veces, incluso en los consejos municipales. El flamenco se empleaba en la enseñanza primaria, los tribunales de primera instancia, los consejos de los pequeños municipios y los libros orientados al desarrollo popular²².

Durante casi un siglo, las subidentidades regionales que fueron construyéndose en Flandes no se enfrentaron al patriotismo belga, sino que en buena medida lo alimentaron²³. Eso sí, un sentimiento

¹⁸ Xosé Manoel NÚÑEZ SEIXAS y Eric STORM: «Introduction...», p. 8.

¹⁹ Eric STORM: «Regionalism in History, 1890-1945: The Cultural Approach», *European History Quarterly*, 33(2) (2003), pp. 251-265, esp. p. 253.

²⁰ Xosé Manoel NÚÑEZ SEIXAS: «Historiographical Approaches to Sub-national Identities in Europe. A Reappraisal and Some Suggestions», en Joost AUGUSTEIJN y Eric STORM (eds.): *Region and State in Nineteenth-Century Europe. Nation-building, Regional Identities and Separatism*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2012, pp. 13-35, esp. p. 14.

²¹ Maarten VAN GINDERACHTER: «Nationalist versus Regionalist?...», pp. 210-211.

²² Louis VOS: «Van België naar Vlaanderen», en Kas DEPREZ y Louis VOS (eds.): *Nationalisme in België: Identiteiten in beweging 1780-2000. Over Belgen, Vlamingen, Walen, Franstaligen, Brusselaars, Duitstaligen, Fransen, Groot-Nederlanders en Nieuwe Belgen*, Antwerpen-Baarn, Houtekiet, 1999, pp. 91-92.

²³ Marc REYNEBEAU: *De geschiedenis van België* (2003), Tiel, Lannoo, 2009, p. 29.

de agonía cultural caracterizaba los discursos regionalistas decimonónicos. Mientras en el País Vasco temían sobre todo la desaparición de los fueros (las leyes privativas procedentes del Antiguo Régimen que otorgaban ciertos privilegios a la población y autonomía de funcionamiento institucional), los *vlaamsgezinden* (simpatizantes del flamenco) lamentaban la postergación del idioma en la sociedad. En ambos casos se difundía la imagen de un pueblo a punto de morir y de cuyo sueño lo habrían despertado una serie de figuras, los protagonistas del cultivo de la cultura.

La cuestión religiosa y la polarización política (1870-1890)²⁴

En los siglos XIX y XX el catolicismo encontró un aliado en el regionalismo en países como Francia, Bélgica, Italia o España²⁵. En España, la Revolución de 1868, que provocó el destronamiento de Isabel II y dio lugar al Sexenio Democrático, precedió a la Constitución de 1869, que acabó con la unidad católica al establecer la libertad de culto y de enseñanza. Esta «revolución cultural» encontró una respuesta violenta liderada por el carlismo, una facción del catolicismo integrista con especial peso en el territorio vasconavarro, donde había triunfado en las primeras elecciones a Cortes en enero de 1869²⁶. La Segunda Guerra Carlista (1872-1876) mostró la gran influencia que mantenía el clero en aquellas provincias²⁷, cuya autonomía administrativa tenía «su propio reflejo en lo eclesástico». Desde una postura defensiva católica y un fuerte sentimiento agónico, la conservación de la religión y de los fueros se convirtió en el principal motor del carlismo, además de la alternativa dinástica que proponía²⁸. Vicente Manterola participó activamente en los

²⁴ En estas décadas se desplegó una «guerra cultural» entre anticlericales y católicos/ultramontanos, caracterizada por un «proceso de radicalización retórica». Estas fueron, sobre todo, guerras de palabras e imágenes, pero en ocasiones también hubo episodios de violencia. Christopher CLARK: «The New Catholicism...», p. 36.

²⁵ Michael KEATING: «La importancia recurrente del territorio: Las regiones y la historia del Estado europeo», *Alcores*, 2 (2006), p. 41.

²⁶ Joseba LOUZAO: *Soldados de la fe...*, p. 71.

²⁷ Belén ALTUNA: *El buen vasco...*, p. 34.

²⁸ Joseba LOUZAO: *Soldados de la fe...*, p. 71, y Fernando MOLINA: *La tierra del*

preparativos del nuevo enfrentamiento civil, cuyo principal teatro de operaciones coincidió con las provincias vascongadas.

Lejos de esos impulsos insurreccionales, una rama del regionalismo flamenco estaba también basada en el integrismo católico y asignaba el mismo papel al idioma que el carlismo a los fueros. Por ejemplo, desde un fundamentalismo ultramontano se presentaba la variante lingüística del Oeste de Flandes como la más adecuada para proteger a sus habitantes de las ideas modernas y para conservar las tradiciones cristianas en el campo. Su mayor representante fue Guido Gezelle, para quien la lengua formaba una parte intrínseca de la cultura católica²⁹. El dialecto del sacerdote y poeta se parecía al neerlandés medio, usado entre los siglos XII y XV, lo que alimentaba la idea de que sus hablantes fueron los principales responsables del florecimiento medieval flamenco³⁰.

Aunque la situación no derivó en un enfrentamiento armado como en España, los choques entre clericales y anticlericales alcanzaron su cénit en Flandes en la década de 1870. Fue entonces cuando tuvo lugar la llamada *schoolstrijd* («lucha por la escuela»). El 18 de junio de 1878 se formó en Bélgica el Gobierno liberal de Frère-Orban-Van Humbeeck, que aprobó la Ley de la Escuela, cuyo objetivo era limitar la influencia de la Iglesia belga en el ámbito educativo³¹. Esta había dado su apoyo a la Constitución de 1831 y había aceptado en cierta medida los principios de libertad, igualdad y laicismo. También había asumido la situación privilegiada del francés. Por su parte, el liberalismo³² «estaba dispuesto a reservar un lugar para la religión y la lengua popular en la vida pública como ele-

martirio español. El País Vasco y España en el siglo del nacionalismo, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005, pp. 140-143.

²⁹ Roland WILLEMYNS: «Gezelle en het West-Vlaamse taalparticularisme», en Piet COUTTENIER (dir.): *Een eeuw Gezelle*, Lovaina, Peeters, 2000, pp. 63-74, esp. pp. 63-65, y Roberto DAGNINO: *Twee Leeuwen, een Kruis: De rol van katholieke culturele kringen in de Vlaams Nederlandse verstandhouding (1830-ca. 1900)*, Hilversum, Verloren, 2015, p. 252.

³⁰ Filip BOUDREZ: «West-Vlaanderen», en *NEVB online*, <https://nevb.be/wiki/West-Vlaanderen>.

³¹ Lieve GEVERS: «Voor God...», p. 30.

³² Aquí hablamos de liberalismo como corriente política e ideológica, ya que Bélgica no contó con partidos modernos hasta 1847. Emile TOEBOSCH: *Het Parlement anders bekeken*, Gent, Academia Press, 2006, p. 293.

mentos de la tradición nacional»³³. Sin embargo, la «lucha por la escuela» muestra que las tensiones de la secularización estaban lejos de resolverse en el último tercio del siglo XIX. La *schoolstrijd* dividió en dos mitades a la opinión pública y generó reacciones vehementes, como la prohibición eclesiástica a los padres católicos de mandar a sus hijos a escuelas estatales. En 1880 el Gobierno belga rompió relaciones con el Vaticano por este motivo.

La publicación de la encíclica *Quanta cura* del papa Pío IX, junto con el *Syllabus*, en 1864, había alimentado la polarización política. En esos documentos se criticaba la libertad de culto y el liberalismo, además de la separación entre Iglesia y Estado. El Vaticano transmitía en ellos la idea de que era imposible una reconciliación entre el catolicismo en su forma auténtica y la sociedad moderna³⁴. Esto contrastaba con la existencia en Flandes de una tradición de colaboración entre las alas más posibilistas del liberalismo y del catolicismo, que tuvo su importancia en el desarrollo del regionalismo local.

En 1862 se fundó en Amberes el *Meetingpartij* (1862-1914), un partido en el que ocuparon una posición destacada los regionalistas flamencos de ideologías diferentes³⁵. Su parlamentario Edward Coremans (1835-1910) fue el principal responsable de que se introdujesen las primeras leyes lingüísticas en el ámbito de la justicia (1873), la administración (1878) y la escuela secundaria pública (1883)³⁶.

En Bélgica, el incremento de la polarización de la vida pública en el último cuarto del siglo XIX se tradujo en un fenómeno conocido como la pilarización. Este fue impulsado sobre todo por los católicos, quienes se dedicaron a la construcción de estructuras intermedias (asociaciones juveniles o de mujeres, sindicatos, locales, órganos de prensa, escuelas...) entre los individuos y el Estado³⁷. De este modo, la religión, al igual que el nacionalismo,

³³ Lode WILS: *Van Clovis tot Di Rupo...*, pp. 142 y 159-160.

³⁴ *Ibid.*, p. 144.

³⁵ Louis VOS: «Van België naar Vlaanderen...», pp. 92-93.

³⁶ Patrick HOSSAY: *Contentions of Nationhood: Nationalist Movements, Political Conflict and Social Change in Flanders, Scotland and French Canada*, Londres, Lexington Books, 2002, p. 138, y Louis VOS: «Van België naar Vlaanderen...», p. 93.

³⁷ Gita DENECKERE: «III 1878-1905: Nieuwe geschiedenis van België», en Els WITTE *et al.*: *Nieuwe geschiedenis van België*, vol. I, 1830-1905, Tielt, Lannoo,

con el que interactuaba, contribuyó a establecer un modo de organización social basado en «mundos institucionales paralelos»³⁸. Además del pilar católico se formó otro liberal, y más tarde apareció el socialista³⁹.

La pilarización fue una respuesta y una adaptación de las diferentes culturas políticas ante los retos de la modernidad. Viendo que se perdía ese elemento de cohesión que había sido la comunidad tradicional, los católicos quisieron recrearla en el seno de un pilar ajeno a otros, como el socialista, donde el ingrediente religioso no tenía el mismo peso. En el caso vasco encontramos un fenómeno similar, con intensos espacios de sociabilidad separados: de los carlistas, de las izquierdas o, poco después, de los *jeltzales*, con el desarrollo del PNV (Partido Nacionalista Vasco) como un partido-comunidad⁴⁰.

Un problema de estas sociedades escindidas es la proliferación de prejuicios mutuos, la falta de relaciones entre diferentes en la vida cotidiana y, en su extremo, la estigmatización del otro. Si esto ocurrió en estados sin problemas de integración territorial, como los Países Bajos, la pilarización ejerció como un factor potenciador de las divisiones nacionales que estaban por llegar en España o en Bélgica. Estamos aún en la fase previa al surgimiento de los separatismos, pero estos encontraron un terreno abonado para su desarrollo. La pilarización había aportado dos ingredientes importantes: sentido de grupo y recursos organizativos.

Un ejemplo de cultivo de la cultura que encaja dentro del contexto de la pilarización fue la constitución de Davidsfonds (1875-hoy). Esta organización toma su nombre del canónigo flamenco y defensor de la lengua neerlandesa Jan Baptist David (1801-1865). A ella se adhirieron varios obispos y la gran mayoría del clero secu-

2005, pp. 447-664, esp. p. 578, y Lieve GEVERS: «The Catholic Church and the Flemish Movement», en Kas DEPREEZ y Louis VOS (eds.): *Nationalism in Belgium. Shifting Identities 1780-1995*, Basingstoke, Macmillan, 1998, pp. 110-118, esp. p. 111.

³⁸ Rogers BRUBAKER: «Religion and Nationalism: Four Approaches», *Nations and Nationalism*, 18 (2012), pp. 2-20.

³⁹ Emiel LAMBERTS: «België sinds 1830», en Johan BLOM y Emiel LAMBERTS (eds.): *Geschiedenis van de Nederlanden*, Rijswijk, Nijgh & Van Ditmar Universitair, 1993, p. 269.

⁴⁰ También Juan Pablo Fusi señaló que la pilarización recuerda a la situación en el País Vasco. Juan Pablo FUSI: *El País Vasco: Pluralismo y nacionalidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, pp. 10 y 246.

lar⁴¹. Su objetivo era promocionar el estudio y el uso del neerlandés publicando obras literarias y científicas, organizando concursos, proclamando discursos populares y vigorizando el «espíritu nacional» según las bases de la civilización cristiana. Davidsfonds, cuyo subtítulo era «Religión, Lengua y Patria»⁴², surgió en respuesta a la fundación de otra entidad cultural flamíngante, Willemsfonds (1851), en este caso de ideología liberal. Ambas aspiraban sobre todo al desarrollo popular y prestaban menos atención a la cuestión flamenca⁴³.

Las organizaciones culturales de carácter fuerista que se establecieron en el País Vasco y Navarra en los años setenta, como la Asociación Euskara de Navarra (1877) o la Sociedad Euskalerrria de Bilbao (1879), orientadas a las élites, tenían un número de miembros mucho más reducido que las flamencas recién citadas. La Asociación Euskara de Navarra contaba en sus inicios con 80 asociados, que subieron a 371 en 1879. Davidsfonds tuvo 2.500 afiliados ya en su primer año, que pasaron a ser 7.000 en 1888⁴⁴. Ahora bien, más allá de las citadas entidades, corrientes políticas tan amplias y diferentes como el tradicionalismo, el liberalismo y el republicanismo se identificaban con la defensa de los fueros (en el caso de la última, desde una interpretación democrática de los mismos)⁴⁵. Por tanto, el regionalismo vasco no era solo clerical, si bien el fuerismo, a través de actividades de todo tipo, fortaleció la asociación entre la religión o la religiosidad y el pueblo vasco⁴⁶.

⁴¹ Lieve GEVERS: «Voor God...», p. 33.

⁴² Gita DENECKERE: *1900. België op het breukvlak van twee eeuwen*, Tielt, Lannoo, 2006, pp. 184-185.

⁴³ Daniel SABBE: *Van Willemsfonds tot Davidsfonds*, Kortrijk, Daniel Sabbe, 1975, pp. 42-46 y 78.

⁴⁴ Antonio ELORZA: *Un pueblo escogido: génesis, definición y desarrollo del nacionalismo vasco*, Barcelona, Crítica, 2001, pp. 86-88, y Lode WILS y Guido TASTENHOYE: «Davidsfonds», en *NEVB online*, <https://nevb.be/wiki/Davidsfonds>.

⁴⁵ Jon PENCHE: *Republicanos en Bilbao (1868-1937)*, Bilbao, UPV, 2010, p. 39. El caso del socialismo vasco es diferente. Hasta la Primera Guerra Mundial su eje fue el obrerismo anticlerical y el discurso de clase, y su actitud hacia la cuestión vasca fue de indiferencia, cuando no de oposición. Antonio RIVERA: «La izquierda y la cuestión vasca. Primera parte: 1880-1923. Distancia y confrontación», en Luis CASTELLS y Arturo CAJAL (eds.): *La autonomía vasca en la España contemporánea (1808-2008)*, Madrid, Marcial Pons, 2009, pp. 159-179.

⁴⁶ María OBIETA VILALLONGA: «Foralismo, fuerismo y tradicionalismo (el caso

La historiadora Coro Rubio atribuye a los políticos vascos de la época del reinado de Isabel II, y especialmente a los fueristas, ser los «*primeros artífices* del proceso de construcción de la identidad vasca decimonónica»⁴⁷. Por ejemplo, en 1861 se erigió la diócesis de Vitoria, respondiendo al deseo de las autoridades forales de fortalecer su autonomía. También empezaron a reclamar una Iglesia vasca, que contara con un «obispado propio y un cuerpo clerical» formado en territorio vasco, para poder tenerla bajo su control. Fue un proyecto pensado con el objetivo de «reforzar la idea de país que tenían y defendían sus elites fueristas» y que por lo tanto tenía una «dimensión de afirmación identitaria»⁴⁸.

El fuerismo también dejó sus huellas en la literatura romántica⁴⁹, cuya producción fue aumentando después de la Primera Guerra Carlista. Ahí se difundió la imagen del pueblo vasco como el más cristiano del territorio español, en relación con los mitos de la independencia secular, el monoteísmo y la cristianización temprana, vigentes entre los siglos XVI y XX⁵⁰.

Los literatos románticos escribieron principalmente en castellano. Fue sobre todo el clero, configurado como «auténtico intelectual del campesinado» y «forja de la mentalidad popular» en palabras de Belén Altuna, el que manejó el euskera regularmente y el que lo cultivó y estudió con más intensidad⁵¹. Se trataba de un estamento relativamente pobre, pero con un gran ascendiente moral y cultural. Teniendo en cuenta el valor del sermón como «único contacto del pueblo con la cultura o la política, además de con la religión» y la función del púlpito como «escuela de adultos» desde el cual se practicaba un proselitismo antiliberal en el siglo XIX, el clero relacionó la fe, la lengua, de origen divino, y las costumbres del pueblo vasco, y dignificó el oficio del *baserritarra* (campesino),

del partido integrista, 1888-1898)», *Sancho el Sabio*, extra 2 (2018), pp. 177-198, esp. p. 181.

⁴⁷ Coro RUBIO: *La identidad vasca...*, p. 37.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 395, 411, 422 y 425.

⁴⁹ Los trabajos en torno al euskera de los sacerdotes Pablo Pedro Astarloa (1752-1806) y Juan Antonio Moguel (1745-1804) entre 1796 y 1804 suelen considerarse como los comienzos del Romanticismo en territorio vasco. Belén ALTUNA: *El buen vasco...*, p. 161.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 151 y 164-165, y Coro RUBIO: *La identidad vasca...*, pp. 124-125.

⁵¹ Belén ALTUNA: *El buen vasco...*, p. 27.

que tendría el deber de llevar una vida cristiana⁵². La Iglesia también contribuyó a conservar el euskera mediante sus escritos, como los sermonarios, catecismos y pláticas doctrinales, junto con los estudios filológicos⁵³.

Igualmente, en Flandes el clero ejerció una gran influencia sobre la juventud a través de la red de escuelas católicas primarias y secundarias, que se fue ampliando tras la Revolución de 1830. A pesar de que la lengua vehicular era el francés, se enseñaba también a apreciar la lengua materna. En primera instancia, los obispos se mostraron a favor de una aproximación tradicionalista hacia la lengua, ya que podría servir como arma política contra el liberalismo y el socialismo⁵⁴.

El papel del clero en el uso del idioma vernáculo tuvo más relevancia en el País Vasco que en Flandes. La situación de diglosia se había traducido en un monolingüismo vascoparlante entre las clases populares y en un bilingüismo entre los estamentos altos, que usaban el castellano o el francés como lenguas literarias y políticas⁵⁵. Mientras, en Bélgica existía una elite burguesa francófona⁵⁶ y no se reconocía el neerlandés como idioma oficial, pero esta era la lengua más hablada, por encima del francés y el alemán. Sí se resaltaba el carácter multilingüe del mismo (se hablaban varios dialectos flamencos y valones) y su combinación de elementos germánicos y romanos⁵⁷.

A pesar de la significativa contribución del clero al proceso del cultivo de la cultura a nivel regional, la jerarquía eclesiástica se enfrentó en varios momentos clave al movimiento regionalista flamenco. Las disputas se generaron, sobre todo, con la rama estudiantil católica, no tanto en oposición a sus demandas sino para mantenerla bajo su disciplina y obediencia. Este movimiento juvenil

⁵² *Ibid.*, pp. 28 y 67, y Coro RUBIO: *La identidad vasca...*, p. 394.

⁵³ Coro RUBIO: *La identidad vasca...*, pp. 445-446.

⁵⁴ Lieve GEVERS: «Voor God...», p. 33.

⁵⁵ Belén ALTUNA: *El buen vasco...*, p. 141.

⁵⁶ Marc REYNEBEAU: *Het klauwen van de leeuw. De Vlaamse identiteit van de 12^{de} tot de 21^{ste} eeuw*, Lovaina, Van Halewyck, 1995, p. 112.

⁵⁷ Tom VERSCHAFFEL: «Too much on their minds. Impediments and limitations of the national cultural project in nineteenth-century Belgium», en Maarten VAN GINDERACHTER y Jon FOX (eds.): *National Indifference and the History of Nationalism in Modern Europe*, Oxon-Nueva York, Routledge, 2019, p. 18.

autónomo surgió en torno a 1875 como respuesta a un liberalismo anticlerical que quería dominar el regionalismo flamenco, y conoció una vida larga, hasta los años treinta del siglo xx. Fue Hugo Verriest (1840-1922), sacerdote de Flandes del Oeste y maestro en el seminario de Roeselare, quien animó a los jóvenes a unirse para defender la herencia católica a través de la combinación de argumentos religiosos y pro-flamencos. Al movimiento, liderado por su discípulo Albrecht Rodenbach (1856-1880), se adhirieron, sobre todo, alumnos de las escuelas secundarias, de la Universidad Católica de Lovaina y seminaristas⁵⁸. Tras la prematura muerte del carismático Rodenbach se le llegó a comparar con un apóstol de su causa, algo que años después ocurriría también con el fundador del nacionalismo vasco, Sabino de Arana (1865-1903): «El luchador flamenco llenaba toda su alma, tan rica de intenciones honradas, tan febril por la verdad [...] ha sufrido día y noche, amargado, con la resignación de un cristiano, y ha muerto de forma ejemplar, apóstol su convicción más íntima»⁵⁹.

En estos años, en los círculos estudiantiles se popularizó el lema AVV-VVK, «Alles voor Vlaanderen, Vlaanderen voor Kristus» (Todo para Flandes, Flandes para Cristo)⁶⁰, lo que refleja la importancia de la idea de asociación entre la religión y la región. El lema tiene un claro parecido con otro posterior del PNV: «Gu Euzkadi-

⁵⁸ Lieve GEVERS: «The Catholic Church...», p. 110; Louis VOS y Lieve GEVERS: «The Catholic Flemish Student Movement 1875-1935. Emergence and decline of a unique youth movement», en Griet VERSCHULDEN *et al.* (eds.): *The History of Youth Work in Europe. Relevance for Today's Youth Work Policy*, Estrasburgo, Council of Europe Publishing, 2009, pp. 1-17, esp. pp. 1-2, 4 y 6-7, <https://pjp-eu.coe.int/documents/42128013/47261821/Vos-Gevers.pdf/c6d26ed4-b175-4b70-86fe-a84b67e52b9a>.

⁵⁹ En *Albrecht Rodenbach*, Brugge, Modest Delplace, 1880, p. 8; José Luis DE LA GRANJA: *Ángel o demonio: Sabino Arana. El patriarca del nacionalismo vasco*, Madrid, Tecnos, 2016, pp. 255 y 339-340. Sobre la sacralización de la nación, véase Anthony SMITH: *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 2003. Cabe preguntarse en qué medida este lenguaje tenía una intención verdaderamente religiosa o era más bien una colección de metáforas al uso. Rogers BRUBAKER: «Religion and Nationalism...», pp. 2-20.

⁶⁰ Este eslogan apareció por primera vez en la revista *De Student (El Estudiante)* en 1881, en un texto del seminarista Frans Drijvers (1858-1914). Lieve GEVERS: «Alles voor Vlaanderen, Vlaanderen voor Kristus (AVV-VVK)», en *NEVB online*, [https://nevb.be/wiki/Alles_voor_Vlaanderen,_Vlaanderen_voor_Kristus_\(AVV-VVK\)](https://nevb.be/wiki/Alles_voor_Vlaanderen,_Vlaanderen_voor_Kristus_(AVV-VVK)).

rentzat eta Euzkadi Jaungoikoarentzat» (Nosotros para Euzkadi y Euzkadi para Dios).

El regionalismo flamenco retomó ímpetu en los años ochenta bajo la influencia del movimiento estudiantil. Se desarrolló un movimiento simpatizante con la «causa» flamenca dentro de la opinión católica, que se tradujo en un avance en la legislación lingüística y en el punto de arranque de la democracia cristiana⁶¹.

Ruralismo y modernización en tiempos de revolución industrial (1890-1914)

Como hemos visto, algunos protagonistas del cultivo de la cultura habían mostrado su temor ante los vientos de cambio que soplaron durante el siglo XIX, pero la gran transformación estaba aún por llegar. En el País Vasco de la Restauración, esta afectó a todos los ámbitos. La revolución industrial despegó en Vizcaya a partir de 1876. No es casualidad que el nacionalismo vasco se originara precisamente en esta provincia con Sabino de Arana, en torno a 1890.

La llegada de la sociedad moderna influyó sobre las formas de vida tradicionales. El conflicto entre el clericalismo y el anticlericalismo pasó a un primer plano y se produjo una recomposición de la religión. El historiador Joseba Louzao define esta como un proceso, afectado por el surgimiento de nuevas identidades y la redefinición de las ya existentes, en el cual las instituciones religiosas se adaptan a la modernidad o se enfrentan a ella en el caso de sentirse asediadas⁶².

En el ámbito vasco, esa recomposición tuvo lugar en el marco de una nueva sociedad. Especialmente la zona vizcaína del Gran Bilbao se convirtió en un imán para los migrantes de toda España en busca de trabajo. Hay que tener en cuenta que solamente el 35,3 por 100 de los hombres con más de veinticinco años que vivían en Bilbao en 1900 había nacido en Vizcaya. Los oriundos de

⁶¹ Lieve GEVERS: «Voor God...», p. 33.

⁶² Joseba LOUZAO: «La recomposición religiosa en la modernidad: un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España contemporánea», *Hispania Sacra*, LX(121) (2008), pp. 331-354, esp. p. 341.

las provincias vascas no llegaban al 50 por 100 de los hombres en edad de votar⁶³. A pesar de que el bajo clero seguía empleando el euskera en las zonas rurales, la Iglesia y las escuelas contribuyeron directa o indirectamente al proceso de castellanización⁶⁴. El retroceso en el empleo del idioma a finales del siglo XIX fue un motivo de preocupación que se compartió en la prensa regionalista, en la cual aparecieron peticiones de establecimiento de cátedras de euskera en los seminarios de las diócesis de Vitoria y Pamplona⁶⁵.

La industrialización también incrementó las diferencias territoriales en Bélgica. Su expansión económica marchó a dos velocidades. La de Flandes entre 1890 y la Primera Guerra Mundial, más modesta, no fue igual que la que experimentó Valonia⁶⁶. Del campo belga salieron varias oleadas migratorias, pero la fuga a la ciudad no fue masiva. Los migrantes flamencos probaron suerte en la industria del norte de Francia, en las fábricas y en las minas valonas⁶⁷.

La paulatina industrialización del Flandes católico y agrario provocó una ampliación del movimiento obrero cristiano, que se sostenía en sus propios sindicatos⁶⁸. Este acercamiento del catolicismo hacia los obreros se vio favorecido por la aparición de la primera encíclica social, *Rerum Novarum*, de León XIII, en 1891. En esta época el regionalismo flamenco y la incipiente democracia cristiana fueron entrelazándose con el apoyo de diferentes asociaciones, como la ya citada Davidsfonds o Katholieke Vlaamsche Landsbond (Liga Católica Flamenca del País), que abarcaba numerosas organizaciones más pequeñas y que vinculaba la acción flamenca con la social con vistas a la ampliación del derecho a voto efectuada en 1893⁶⁹.

⁶³ Javier CORCUERA: «El nacionalismo vasco en la Restauración. Purismo y posibilismo», en Luis CASTELLS y Arturo CAJAL (eds.): *La autonomía vasca en la España contemporánea (1808-2008)*, Madrid, Marcial Pons, 2009, pp. 181-202, esp. p. 182.

⁶⁴ Jan MANSVELT BECK: *Territory and Terror. Conflicting Nationalisms in the Basque Country*, Londres-Nueva York, Routledge, 2005, p. 60.

⁶⁵ Coro RUBIO: *La identidad vasca...*, p. 449.

⁶⁶ Raymond VERVLLET: *De literaire manifesten van het fin de siècle in de Zuid-nederlandse periodieken 1878-1914*, Gent, Rijksuniversiteit te Gent, 1982, p. 94.

⁶⁷ ⁶ Marc REYNEBEAU: *De geschiedenis van België...*, pp. 153-155.

⁶⁸ Els WITTE, Jan CRAEYBECKX y Alain MEYNEN: *Politieke geschiedenis van België: van 1830 tot heden*, Bruselas, VUB-Press Standaard, 1997, p. 124.

⁶⁹ Lieve GEVERS: *Bewogen jeugd. Ontstaan en ontwikkeling van de Katholieke Vlaamse Studentenbeweging, 1830-1894*, Lovaina, Davidsfonds, 1987, y Emmanuel

La Ley de Igualdad de 1898, la más importante en el ámbito lingüístico hasta esa fecha, fue impulsada por las diferentes corrientes regionalistas. Significó un reconocimiento del neerlandés como lengua cooficial de Bélgica. Fue también en esos años cuando el flamingantismo cultural empezó a coger forma con intelectuales como los liberales Lodewijk De Raet (1870-1914) y Julius MacLeod (1857-1919), partidarios del uso del neerlandés en lugar del francés en la Universidad de Gante.

En general, el desarrollo económico y social del «pobre Flandes» favoreció una extensión de las diversas tendencias del regionalismo. A pesar de ello, el movimiento regionalista valón, surgido a finales del siglo XIX, se empeñó en la difusión de la imagen de un Flandes clerical frente a una Valonia anticlerical⁷⁰. El padre del nacionalismo vasco, Sabino de Arana, también se valió de este tipo de oposiciones religiosas, pero invirtiendo los términos positivos y negativos de la comparación. Desde su integrismo católico, ensalzó a los «devotos» vizcaínos frente a los migrantes procedentes del resto de España, a quienes etiquetaba como *maketos* y censuraba por su supuesta impiedad. Al mismo tiempo, contraponía la ciudad contaminada (lugar de difusión de ideas impías vinculadas al liberalismo y el socialismo) al mundo rural vasco, donde se mantendrían las costumbres antiguas (la lengua y otras tradiciones) y donde la fe de los campesinos seguiría intacta.

Ya hemos visto que en los años sesenta y setenta el clero que se dedicaba al cultivo de la cultura también había destacado la religiosidad que habría sabido conservar el campesinado, cuya idealización encuentra su origen a finales del siglo XVIII y principios del XIX⁷¹. Sin embargo, en primera instancia el clero vasco se mantuvo aferrado al carlismo, que compartía una visión antiliberal e incluso *antimaketa* similar a la de Arana, y su salto al nacionalismo de separación no fue inmediato⁷².

GERARD: «Katholieke Vlaamsche Landsbond», en *NEVB online*, [https://nevb.be/wiki/Katholieke_Vlaamsche_Landsbond_\(KVL\)](https://nevb.be/wiki/Katholieke_Vlaamsche_Landsbond_(KVL)).

⁷⁰ Lieve GEVERS: «Voor God...», p. 36.

⁷¹ Belén ALTUNA: *El buen vasco...*, p. 166.

⁷² Ander DELGADO: «El nacionalismo vasco y el clero durante la Restauración: ¿una relación tan estrecha?», en Luis CASTELLS, Arturo CAJAL y Fernando MOLINA (eds.): *El País Vasco y España: Identidades, Nacionalismos y Estado (siglos XIX y XX)*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2007, pp. 185-214, esp. p. 188.

Ahora bien, en este periodo también encontramos figuras clericales que no actuaban desde una visión estática de la sociedad. Por el contrario, estaban convencidos de la necesidad de elevar la formación del pueblo en cuestión para crear ese espacio cultural propio anhelado en vez de esconderse en el campo con la esperanza de que las tradiciones quedaran a salvo allí. Esta es una actitud que se enmarca en un proceso de conformación de nuevas formas de creencia individualizadas en una situación de pluralismo religioso⁷³.

Hay dos ejemplos claros de esta actitud: Resurrección María de Azkue (1864-1951) y Hugo Verriest. Al igual que otros cultivadores que hemos ido viendo hasta aquí, ambos seguían sintiendo miedo por la muerte del pueblo o por la erosión de ciertos rasgos que le serían característicos, como los fueros, la religión o la lengua, pero aportaron soluciones diferentes. En este sentido, realizaron su labor a partir de la idea de que era necesaria una colaboración con personas de otras corrientes ideológicas y de que ciertos elementos culturales, como la lengua, debían adaptarse a la vida moderna.

Hay que tener en cuenta que no hubo una sustitución de una visión por otra, sino que en este periodo convivieron diferentes motivaciones para el cultivo de la cultura entre el clero⁷⁴. Verriest manifestó que las ideas lingüísticas y políticas de Guido Gezelle sobre Flandes y el catolicismo, basadas en un fuerte antiliberalismo, le parecían demasiado extremas. Él planteaba que la identidad flamenca era la «casa común para todos los flamencos, independientemente de sus ideologías políticas» y que el factor lingüístico era el más importante⁷⁵. Verriest fue una figura de transición entre la generación de Gezelle y los jóvenes del fin de siglo, que no siempre siguieron sus propuestas integradoras. Entre ellos se percibe un renovado tradicionalismo. Por ejemplo, en el homenaje dedicado a Verriest en 1913, en los periódicos y semanarios católicos se aludía muy poco a su visión innovadora y se interpretaba su lema de «este pueblo

⁷³ Joseba LOUZAO: «La recomposición religiosa...», p. 341.

⁷⁴ La política centralista y anticlerical del Estado francés bajo el liderazgo de Combes hizo surgir asociaciones en Bretaña que no necesariamente se refugiaban en la defensa de la tradición. Caroline FORD: «Religion and the Politics...», p. 32.

⁷⁵ Roberto DAGNINO: *Twee leeuwen...*, pp. 251-252 y 256.

tiene que revivir» desde una perspectiva de regeneración retrospectiva y no mirando hacia adelante⁷⁶.

La figura de Azkue es comparable a la de Verriest. Este sacerdote vasco parlante de Lekeitio provenía de una familia carlista y pasó al Partido Integrista en 1888, el mismo año en el que obtuvo la cátedra de euskera en el Instituto provincial de Bilbao. Tras medio año de militancia en el PNV, en 1895 pasó a la Sociedad Euskalerra, cuyo líder, Ramón de la Sota y Llano (1857-1936), pretendía crear un partido autonomista. Azkue recelaba del separatismo y su interés principal era «adaptar la cultura popular euskaldun a la vida moderna», desde un planteamiento formalmente apolítico. No le importaba trabajar con personas con ideas opuestas y los sotistas le ayudaron a sacar adelante varios proyectos culturales. Por ejemplo, con el propósito de la normalización del euskera escribió métodos didácticos, una gramática, novelas, cuentos y «doctrinas para los feligreses euskaldunes y libros religiosos en la lengua vasca para sus párrocos». Además, mantenía buenas relaciones con intelectuales de diversas ideologías, como Domingo Aguirre (1864-1920) o Julio Urquijo (1871-1950)⁷⁷.

Como en Flandes, coexistían diferentes visiones sobre el pueblo vasco y la manera de asegurar su propio espacio cultural. Por un lado, tenemos el firme rechazo del sacerdote Domingo Aguirre a la evolución social y económica del país desde una idealización del pasado y de la religiosidad rural. Aguirre fue el principal creador de la novela vasca. Sus trabajos más conocidos son *Auñamendiko Lorea (La Flor del Pirineo)*, de 1898, en el cual profundiza en los orígenes del cristianismo entre los vascos, *Kresala (Salitre)*, de 1906, en el cual describe la vida de los *arrantzales* (pescadores), o *Garoa (El Helecho)*, de 1912⁷⁸.

Su concepción religiosa y tradicional del mundo, desde una perspectiva fuerista y autonomista, coincide con la de su contem-

⁷⁶ Romain VANLANDSCHOOT: *Hugo Verriest. Biografie*, Tielt, Lannoo, 2015.

⁷⁷ Jurgi KINTANA: «R. M. Azkue. Nacionalismo cultural y posibilismo político», *Historia y Política*, 8 (2002), pp. 91-116, esp. pp. 92-94, 99, 103 y 112.

⁷⁸ José J. LÓPEZ ANTÓN: «Domingo de Aguirre, la égloga del paisaje vasco», *Oihenart*, 15 (1997), pp. 123-140, esp. p. 126, y Joseba LOUZAO: «Aguirre, Domingo de», en Joep LEERSSEN (ed.): *Encyclopedia of Romantic Nationalism in Europe*, vol. I, Ámsterdam, Amsterdam University Press, 2018, p. 214.

poráneo, el obispo Josep Torras i Bages (1846-1916), exponente del regionalismo catalanista, y «bascula hacia un regionalismo cristiano que regenere el tejido social mediante una doctrina social abierta»⁷⁹. Paulo Kortazar ha analizado el punto de vista negativo que se transmite en las novelas *Kresala* y *Garoa*, que tratan de un país rural que no volverá, y compara dicho lamento por una edad dorada perdida, con la visión de Arana, que miraría al futuro⁸⁰.

Región y religión siguieron desempeñando un papel importante en la vida post-mortem de nuestros protagonistas. A través de la conversión de los principales cultivadores en «santos culturales» tras su muerte⁸¹, como ocurrió con el sacerdote y poeta Guido Gezelle o, por citar un ejemplo similar procedente de otro espacio, con el escritor y cura catalán Jacinto Verdaguer (1845-1902)⁸², la religión podía seguir regionalizando a través de los discursos y prácticas conmemorativas en torno a estos personajes. En concordancia con la imagen agónica del pueblo, en este tipo de eventos (funerales, aniversarios...) se enfatizaban los esfuerzos del difunto por remediar esta situación, por transmitir un amor por lo propio y por fomentar entre el pueblo una fuerte conciencia de su ser, entre la que estaría su cualidad de buen cristiano. Por ejemplo, tras la muerte de Gezelle se decía: «Ha recorrido toda su vida el camino real de la virtud, del derecho y de la verdad [...]. Ha dedicado todo su afán y sudor a

⁷⁹ José J. LÓPEZ ANTÓN: «Josep Torras i Bages y Domingo Aguirre Badiola. Una óptica confesional de la cultura autóctona en Vasconia y Cataluña», *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País*, 52 (1996), pp. 133-149, esp. pp. 133-134.

⁸⁰ Paulo KORTAZAR: «Domingo de Aguirre (1864-1920): fueros e identidad territorial como base del paisaje nacional vasco», en Jon KORTAZAR (ed.): *Autonomía e ideología. Tensiones en el campo cultural vasco*, Madrid, Iberoamericana, 2016, pp. 219-264, esp. pp. 228 y 240.

⁸¹ Los «santos culturales» son aquellos artistas e intelectuales a los que, después de su muerte, se veneró como los principales representantes de la cultura regional o nacional. Encarnaban «ciertos ideales culturales y políticos elementales, mientras se apropiaban de un estatus social y de un significado simbólico que tradicionalmente estaba reservado para las autoridades regias y los santos religiosos». Marijan DOVIĆ y Jón Karl HELGASON: *National Poets, Cultural Saints. Canonization and Commemorative Cults of Writers in Europe*, Leiden-Boston, Brill, 2016, pp. 1 y 6-7.

⁸² Magí SUNYER y Jaume SUBIRANA: «Jacint Verdaguer, a Catalan Cultural Saint», en Marijan DOVIĆ y Jón Karl HELGASON: *Great Immortality. Studies on European Cultural Sainthood*, Leiden, Brill, 2019, pp. 171-187.

la recuperación y exaltación de su PUEBLO FLAMENCO CRISTIANO»⁸³. En algunos casos las efemérides servían para ampliar las disputas dentro de los movimientos regionalistas; por ejemplo, entre clericales y anticlericales en las fiestas en honor a Albrecht Rodenbach en 1888 o 1909. Pero estos actos también podían servir para unir a los regionalistas de diferentes ideologías, como ocurrió en el funeral por Guido Gezelle, y para plasmar demandas de carácter político, como la introducción de ciertas leyes lingüísticas.

Finalmente, tampoco hay que olvidar el papel de los patronos del país, como San Ignacio de Loyola o San Juan de Arriaga, o devociones marianas, en el fomento de unas señas de identidad propias, «proporcionando a la grey vascongada advocaciones religiosas que participaran de su carácter»⁸⁴.

Conclusiones

A lo largo de este artículo hemos ido analizando las diferentes vías de regionalización a través de la religión entre los siglos XIX y XX. Para ello hemos dividido la cronología en dos periodos diferentes, marcados por la aceleración de los cambios políticos y sociales. Podemos decir que el cultivo de la cultura, efectuado entre otros agentes por el clero, fue una constante en ambos. Su labor tuvo diferentes grados de intensidad en las distintas áreas, como fue el caso de la recolección del folklore, en auge desde finales del siglo XIX⁸⁵. Ahora bien, la autoimagen de ser pueblos cristianos por antonomasia siguió presente a lo largo de todos estos años por igual, difundida tanto por el clero como por otros protagonistas.

La motivación del clero en el cultivo de la cultura fue variando de un periodo al otro. Entre las décadas de los sesenta y ochenta del siglo XIX percibimos el predominio de un determinado activismo. El particularismo lingüístico flamenco de Guido Gezelle o

⁸³ «Over Guido Gezelle», *De Vlaamsche Vlagge*, 26 (1) (1900), p. 23. Mayúsculas en el original.

⁸⁴ Coro RUBIO: *La identidad vasca...*, p. 429.

⁸⁵ David HOPKIN: «Regionalism and folklore», en Xosé Manoel NÚÑEZ SEIXAS y Eric STORM (eds.): *Regionalism and Modern Europe: Identity construction and movements from 1890 to the present day*, Londres-Nueva York, Bloomsbury, 2019, pp. 43-64.

el carlismo vasco de Vicente Manterola, como movimientos católicos integristas, podrían interpretarse como una forma particular de regionalismo en la que la religión no solo afectaba al imaginario regionalista, sino que también proponía un modelo alternativo al secular: una subordinación de la región, definida por su identidad religiosa, a la religión. Aquí el objetivo último no era político, sino moral, y su misión era conservar la pureza católica del pueblo en cuestión, que se mantendría viva en el campo. Los fueros o la lengua serían así instrumentos idóneos para la salvación⁸⁶.

En el segundo periodo, que coincide con la revolución industrial y con una modernización intensa, comprobamos que algunas figuras clave del clero empezaron a insistir en la adaptación de la cultura regional a la vida moderna. Aquí coexistieron diferentes cosmovisiones, pero es importante destacar que, además de un gran deseo de fuga al campo para seguir conservando las tradiciones populares (entre ellas, la religión), se escuchan voces que reclamaban una colaboración con personas de diferentes ideologías y un desarrollo popular en diferentes ámbitos: social, cultural, político o científico.

En el periodo de entresiglos surgieron también los nacionalismos vasco y flamenco. La religión, además de ser un factor importante en el proceso de regionalización, fue también un elemento clave para que una parte de la población vasca y flamenca dejara de sentirse española y belga. El nacionalismo vasco nació con tres décadas de adelanto con respecto a su homólogo flamenco y los de entreguerras fueron los años de sus primeros éxitos electorales. En un terreno mixto entre la cultura, la política y la religión, aparecieron figuras clericales y abertzales como José Ariztimuño (1896-1936) o el Padre Donostia (1886-1956), cuyas aportaciones al llamado Renacimiento cultural vasco fueron de gran importancia y coincidieron en el tiempo con las de otros sacerdotes, en este caso regionalistas, como el citado Domingo Aguirre. No hubo una sustitución de sentimientos identitarios, sino una suma de nuevas opciones.

⁸⁶ El historiador Fernando Martínez Rueda se refiere al aranismo como un «nacionalismo religioso». Varias de sus características coinciden con la forma de regionalismo tratada aquí. Fernando MARTÍNEZ RUEDA: «Religión y nacionalismo vasco en el siglo XX: Aproximación desde el sujeto a una relación compleja», *Hispania Sacra*, LXIX(140) (2017), pp. 721-733, esp. p. 725.

Las formas de identidad colectiva son plurales y dinámicas. Evolucionan al calor de los acontecimientos históricos y de cómo estos son interpretados por sus protagonistas. Un evento o una suma de circunstancias leídas en clave de trauma nacional pueden alterar el orden en el que cada sujeto sitúa dichas identidades, e incluso llevarle a descartar alguna de ellas. En el caso vasco la industrialización y la recepción de una migración masiva ejercieron un papel similar al de la Primera Guerra Mundial en el caso flamenco: precipitaron la aparición de movimientos que negaban el doble patriotismo que hasta entonces había predominado en ambos territorios.

Estas novedades no surgieron espontáneamente, sino que se alimentaron de una tradición de exaltación del particularismo que venía de atrás, en la que la religión fue un factor de primer orden. A partir de ahí, una combinación de diferentes oportunidades potenció su desarrollo. Primero, las de tipo político: el contexto de la democratización, así como la deslegitimación y la debilidad de los estados. Segundo, las de índole organizativa: la disponibilidad de una pléyade de asociaciones en el marco de la pilarización. Y tercero, las de carácter cultural: la difusión de discursos de la diferencia, con ataques cada vez más vehementes contra el otro, considerado entonces el responsable de una larga serie de agravios contra el pueblo-víctima.