

Expresiones culturales y mentales en la Euskal Herria de los siglos XVI al XIX

(Cultural and mental expressions in the Basque Country of the 16th to 19th centuries)

Madariaga Orbea, Juan

Univ. Pública de Navarra/Nafarroako Unib. Publikoa.

Campus Arrosadia. 31006 Iruña-Pamplona

juan.madariaga@unavarra.es

BIBLID [0212-7016 (2001), 46: 1; 203-323]

Se presentan en este artículo los elementos culturales y mentales que conformaron el devenir civilizatorio vasco entre el Renacimiento y la Primera Guerra Carlista, desde las actitudes ante la vida y la muerte hasta los aspectos de cultura intelectual (alfabetización, enseñanza, prensa,...), pasando por la historia de la lengua vasca y las políticas lingüísticas de este período.

Palabras Clave: Euskal Herria. Cultura. Mentalidades. Actitudes. Lengua vasca.

Artikulu honetan Pizkundearen eta Lehen Karlistadaren arteko Euskal Herriko zibilizazio bilakabidea moldatu zuten kultura eta pentsamendu osagaiak aurkezten dira: bizitzaren eta heriotzaren aurreko jarreretatik kultura intelektualeko alderdietaraino (alfabetatzea, irakaskuntza, kazetaritza...), tartean euskal hizkuntzaren historia eta garai hartako hizkuntza politikak ikuskatzen direlarik.

Giltza-Hitzak: Euskal Herria. Kultura. Pentsamoldeak. Jarrerak. Euskal hizkuntza.

On présente, dans cet article, les éléments culturels et mentaux qui formèrent le devenir "civilisatoire" basque entre la Renaissance et la Première Guerre Carliste, à partir des attitudes face à la vie et à la mort, jusqu'aux aspects de culture intellectuelle (alphabétisation, enseignement, presse,...), en passant par l'histoire de la langue basque et les politiques linguistiques de cette période.

Mots Clés: Euskal Herria. Culture. Mentalités. Attitudes. Langue basque.

El título de este trabajo anuncia un tema vastísimo. En el ámbito de la cultura se contendría todo lo que de una forma consciente ha patrimonializado una colectividad a lo largo del tiempo, lo ha reformulado y dado en herencia a las generaciones sucesivas. Mentalidad, por su parte, hace referencia a lo imaginario, a formas colectivas de sentir, percibir o de comportarse, enmarcadas en substratos no-conscientes. La diversidad de escenarios, por lo tanto, es enorme: desde el ámbito de la cultura sabia, escrita, al de la popular, casi siempre oral; desde las formas de nombrar o invocar hasta la utilización de prendas denotadoras del estado civil; el concepto social sobre la mujer; las actitudes ante la violencia y la muerte; las formas de sociabilidad; las creencias; la religiosidad; la difusión del libro y de la lectura, etc. Un panorama tan diverso y amplio necesariamente debe ser tratado en un espacio como este de forma parcial. Así, he seleccionado ciertos asuntos que me han parecido importantes, relegando otros y destacando algunos que pienso han sido claves en la conformación cultural del País, como el lingüístico, el de las creencias populares o la difusión de la cultura escrita. A pesar de que se citen obras y autores, no se ha pretendido hacer una síntesis de la historia de la literatura ni menos de los movimientos artísticos, sino ofrecer un panorama no exhaustivo de los asuntos citados. Las citas y los datos puntuales vienen a ser ejemplos representativos que, sin embargo, podrían haber sido intercambiados por otros equivalentes referentes a otras distintas localidades o personas.

Aunque la mayor parte de la población vasca de este periodo era campesina su cultura sufrió una progresiva erosión y se vio condenada a una condición subalterna, mientras que la cultura de los minoritarios grupos sociales dominantes fue cobrando cada vez mayor protagonismo. De un fondo medieval de cierta indiferenciación social de la cultura, se pasó a partir de fines del siglo XV a una progresiva separación entre lo que podríamos denominar cultura “sabia” de elites y la popular: fórmulas cortesas, lenguaje cuidado, cultivo de las letras, frente a una pretendida rusticidad, zafiedad e ignorancia. Las creencias, los remedios curativos, las ritualidades, los valores campesinos sufrieron un lento pero sostenido proceso de desprestigio que los acabó erosionando gravemente. Los sangrientos procesos de brujería atacaron los componentes paganizantes de la cultura popular, satanizándolos. Como punto culminante de este proceso de diferenciación y minorización cultural, las clases dominantes vascas renunciaron a su propio idioma, adoptando el castellano y el francés como vehículos de expresión culta, por oposición a lo que en los documentos aparece calificado como la “lengua vulgar”, es decir el euskara. Los propios grupos subalternos acabaron por aceptar su condición culturalmente subordinada, considerando su ignorancia como incapacidad innata, adecuada a las labores a que les había relegado el destino. Igualmente se admitió que el euskara era inútil e incapaz para la vida pública, puesto que no se utilizaba en ella, mientras se empleaban en los pleitos o para redactar las actas otros idiomas supuestamente más adecuados para esta función. Desde luego, se entendía que enviar a los hijos a aprender las primeras letras, sustrayéndolos de la labores del campo, era un lujo inútil y desproporcionado. Por otra parte, los continuos abusos, exacciones, cuando no violencias, que fueron acumulando los campesinos, forjó una

característica personalidad colectiva rural mezcla de desconfianza y temor, recelosa de la justicia de este mundo y, si acaso, esperanzada en las posibles compensaciones de otro ultraterreno. La influencia social del bajo clero en los grupos populares fue muy notable, aunque en esto no se advirtiera una situación distinta de la del resto de Europa.

PARTE PRIMERA: CREENCIAS, ACTITUDES Y COMPORTAMIENTOS COLECTIVOS

LA VIDA Y LA MUERTE

1. “Todo lo que tiene nombre, existe”

La imposición de uno u otro nombre al recién nacido no era cuestión azarosa y se muestra altamente reveladora de la forma de pensar y sentir de una colectividad. La mayor o menor presencia de unos u otros santos o advocaciones marianas, la exclusión sistemática de ciertos nombres por no resultar eufónicos, la desaparición de los patronímicos, la proliferación de nombres compuestos, la utilización de nombres vascos o castellanos,... son indicativos de diferentes actitudes y cambios culturales.

Entre las clases dominantes desde la Baja Edad Media, era frecuente la utilización de tres referencias para nombrar a una persona: el nombre de pila, el patronímico, que hacía alusión al linaje (“hijo de”) y el locativo que indicaba el solar. Este sistema denotador se aplicaba de forma más abreviada según se descendía en la escala social. Los patronímicos se mantuvieron de forma generalizada hasta las primeras décadas del siglo XVII; luego desaparecieron en Gipuzkoa, Bizkaia y norte de Navarra, manteniéndose en las zonas meridionales de este territorio y sobre todo en Álava. En cualquier caso, una forma de denominación extensísima era la de los motes, que con frecuencia se heredaban y otra no menos usual era la de referirse a las personas por el nombre del caserío o casa de procedencia. No era nada extraordinario, pues, que una misma persona fuese conocida simultáneamente por su nombre de pila y apellido, por su mote y por el nombre de su caserío.

Por lo que hace a los nombres de pila, a comienzos del siglo XVI se imponían muy pocos, repitiéndose machaconamente los mismos: Martín, Andrés, Julián, Domingo, Miguel, pero sobre todo Juan para los hombres y Catalina, Ana o Magdalena, pero especialmente María, para las mujeres. La mayor parte de los vascos de esta época se llamaba Juan o María. En el siglo XVII estos dos nombres seguían siendo los más difundidos, pero ya sólo llegaban a constituir un tercio del total; ahora se da una mayor abundancia en el registro denominativo, así, además de los citados: Pedro, Fernando, Felipe, Antonio y Ana se dan con mucha frecuencia. A finales de este siglo se empezó a notar la influencia contrarreformada y jesuítica con la proliferación de nombres como Ignacio y José. En el siglo XVIII los nombres de Juan y María seguían cediendo terreno, aunque ahora aparecían mucho en los compuestos. Los más populares eran ahora José, Francisco, Josefa,

Magdalena, Manuel, Catalina, Lorenzo,... Desde mediados del siglo XVIII hasta bien avanzado el XIX la mayor parte de los nombres eran compuestos, recurriéndose a todo tipo de combinaciones: Juan Martín, Juan Bautista, Juan Esteban, Mari Juan, José María, Juan Pedro, José Miguel, Miguel Asencio, Francisco Ignacio, Manuela Vicenta, Esteban Antonio, etc.

Hasta el siglo XVII e incluso, esporádicamente, hasta comienzos del XVIII se siguieron utilizando algunos de los viejos nombres vascones: Garcia (Garçi) [Gartzea], Ochoa [Otxoa], Iñigo, Enneco [Eneko], Aimar, Osana (Usana, Ochana), Otxanda, Estibaliz (Estibariz), Usoa. Algunos cuyo origen pudiera estar en apodos, pero luego consolidados como nombres: Urdin, Urdina, Zuri (Çuri, Churio), Gora, Beltza y otros que eran variantes del santoral europeo: Beñat (Bernardo), Manex (Juan), Batita (Bautista), Betiri (Pedro), Jurgi (Jorge), Matxin (Martin), Andere (Andresa), Garazi (Graciana), además de los nombres romances vasquizados o con diminutivos: Juango, Martingo, Andreco, Mariacho, Anaco, Perucho, etc.

El cambio de apellidos era cosa nada rara hasta el siglo XVIII. Unos tomaban el de la madre en lugar del paterno en primer lugar, otros el de su caserío o incluso el de la mujer o el marido al contraer matrimonio, otros simplemente lo deformaban o sustituían por ser de difícil pronunciación, sobre todo si salían fuera del País Vasco. Así no era extraño encontrar varios hermanos con distintos apellidos. Por ejemplo, la madre de don Álvaro de Luna se apellidaba Urazandi, pero como había estado casada con un alcaide



Fig. 1. Cuadro de Valverde en el que se representa a Manuel de Larramendi. («Historia de Euskadi»).

de Cañete se le conocía en Castilla por este nombre. Francisco Antonio de Mendarózuqueta cuando ingresó como capuchino trocó su nombre por el que le ha dado un lugar en la historia: Francisco de Vitoria. Los palacianos de Azparren (Artze) aparecen en 1607 como Jauregui de Azparren y en 1650 como Palacios de Azparren. Manuel de Garagorri Larramendi prescindió del apellido de su padre y fue conocido por el de su madre, etc.

Las casas, por lo común han tenido su nombre en Euskal Herria, de forma casi universal en la zona septentrional del País y más escasamente en las comarcas meridionales. La fuerza e inercia de estos nombres ha sido muy notable. En bastantes casos se ha mantenido casi inalterable (con algunas variaciones fonéticas) desde que los conocemos documentalmente por vez primera (a finales del siglo XV o comienzos del XVI) hasta nuestros días.

Un mundo en el que se reflejan las preocupaciones, creencias y actitudes de los vascos con cierta nitidez es el de los nombres impuestos a los barcos. Desde luego no se pueden sacar consecuencias muy apresuradas, pero se pueden intuir tendencias ligadas tanto a la mentalidad como a la coyuntura cultural y política. De un recuento de los nombres de los barcos vizcainos de 1760 a 1823, podemos extraer los que son laicos frente a los de advocación religiosa. Pues bien, en la fecha de partida del estudio los nombres laicos suponen un 9,6% del total; en 1791, en plena reacción frente a la crisis revolucionaria francesa, sólo el 4,6%; entre 1805 y 1811, la proporción es de 31, mientras que con la Restauración, entre 1814-16 vuelve a bajar al 15,1%, para volver a ascender en el Trienio constitucional, en 1823 al 23,3%. Una transición dificultosa, con vaivenes, pero imparable. De entre los nombres religiosos que se imponen a los barcos, hay que considerar que se repiten y concentran en unas pocas advocaciones; las más usuales: San José, Ánimas, N^a Señora de Begoña, San Juan Bautista y San Antonio, por ese orden y estas preferencias se siguen manteniendo hasta el siglo XIX. En menor medida aparecen San Nicolás, N^a Señora de Aránzazu, San Francisco Javier, N^a Señora del Carmen, San Pedro,... Entre los nombres laicos algunos hacen referencia a valores como "La Unión", "La Esperanza", "La Amistad", pero la mayor parte se limitan a consideraciones menos ideológicas, como: "La atrevida", "Los dos amigos". Según esto la mayor parte de los armadores protege a sus barcos y marinos con denominaciones de vírgenes y santos locales y relacionados con el agua, la mar y la muerte, especialmente San José y las Ánimas. En cuanto a los nombres laicos se presentan como muy poco ideologizados.

Otra muestra de la penetración de la religión en la mentalidad dominante de la época nos la proporciona la Real Compañía Guipuzcoana de Caracas. Empresa esta de mercaderes y marinos, abiertos a otras miras y latitudes. Pues bien, en sus Estatutos de 1728 se prevé que "Si a la Compañía pareciese, podrá asociar a ella a las animas del Purgatorio, con cuatro u ocho acciones". En efecto se les impuso a las Ánimas ocho acciones con 4.000 pesos de nominal en el capital social de la empresa, por lo que cobraban beneficios como cualquier otro accionista, aplicándose éstos a misas en sufragio por los fallecidos en el comercio del cacao. Como se presentaban

ciertos problemas de contabilidad, pues las ánimas no habían aportado el capital, se apuntó éste al cargo de la Compañía. Por otra parte, de los 48 barcos con los que trabajó la Compañía, 38 llevaban nombres religiosos (San Ignacio, San Joaquín, N^a Señora del Coro). Sin embargo, ya en la segunda mitad del siglo, el último de los navíos fue denominado de una forma bien expresiva del cambio en las preocupaciones: “La Felicidad Pública”.

2. Ideas sobre las relaciones entre los géneros

Las costumbres tocantes a la moralidad sufrieron profundas transformaciones a lo largo de los siglos modernos. Durante la Edad Media la tolerancia en cuanto al adulterio y concubinato era bastante generalizada. Tras la reorganización eclesiástica que afectó al mundo católico a partir del Concilio de Trento, se procuró reorientar las conductas hacia posiciones más estrictas y rigoristas. En la documentación del siglo XV es frecuente en Euskal Herria que se citen casos de hombres casados que hacen vida marital con una manceba o incluso con varias, ante la vista de todos y sin que se produzcan mayores problemas y desde luego se constatan no pocas parejas estables que conviven sin mediar casamiento eclesiástico y sin que por esto nadie se meta con ellos. Desde el siglo XVII esta tolerancia disminuyó ostensiblemente.

El mercado matrimonial era complejo y las uniones eran esencialmente tratos económicos, por lo que la labor de intermediarios/as se evidenciaba imprescindible. La mediación de las celestinas, sin embargo, estaba perseguida y obstaculizada por las leyes. En la ordenanza vieja de 1501 de Eibar se preveían penas de azotes, dinero y destierro para las alcahuetas: “que non alcahueten nin halaguen nin fagan mensaje alguno a ninguna moça virgen o biuda honesta, nin en casamiento nin en otra manera alguna, en tal que liçençia de padre o madre o tutores non interbiniere”. La prohibición alcanzaba no solamente a las ofertas matrimoniales sino a los recados amorosos en general y muy específicamente a los que enviaban clérigos y frailes. El matrimonio regulaba un mercado que se ordenaba jurídicamente mediante el otorgamiento de contratos. En ellos era esencial la consignación de los bienes dotales, que, por ejemplo, en Navarra se hizo obligatoria por Ley de Cortes de 1765-66.

Los matrimonios “por palabras de futuro” se celebraban en cualquier lugar, casa particular, despacho del escribano, o la puerta de la iglesia, y, aunque estaban prohibidos desde 1215, en ocasiones, en pleno siglo XVI, seguían oficiándolos laicos, mediante la simple toma de la promesa de ambos contrayentes. En esta ceremonia se sancionaba simbólicamente la unión dándose la mano los prometidos. En cuanto al matrimonio “por palabras de presente”, es decir la auténtica ceremonia religiosa debería hacerse en la iglesia y previas las amonestaciones para que cualquiera pudiese poner impedimento si el enlace tenía alguno. Sin embargo en el siglo XVI se detectan matrimonios que tenían lugar en casas particulares. La ceremonia incluía la entrega de arras, la promesa pública mutua y la unión de las

manos sobre la que se producía la bendición del clérigo: "...tomó las manos derechas a los dichos (...) e dio las del uno al otro e teniendoles asi asidos y asidas las dichas manos, dioles la bendicion de Dios e de la Santa Madre Yglesia, santiguandoles, e dio e declaro por marido e muger legitimos". Se procuró que fuese el párroco el único con jurisdicción para celebrar los casamientos, intentando evitar bodas celebradas ante cualquier otro clérigo, en un esfuerzo por centralizar y controlar el rito.

Las bodas por lo común eran pactadas entre padres y tutores interesados, enterándose los novios en muchas ocasiones de las negociaciones cuando éstas estaban ya cerradas. Era creencia popular que no convenía que éstos se casasen enamorados ("*Ezkontze amodiozko, bizitze dolozeko*", se decía en Garazi) e incluso que se conociesen previamente. Para los más reacios a conseguir un acuerdo matrimonial se celebraban en algunos puntos auténticas "ferias de bodas", como la de Irurtzun del día del Ángel de la Guarda (1 de marzo). Por la mañana los padres hacían los tratos y los escribanos otorgaban las capitulaciones y por la tarde se hacía una romería para que se conociesen los futuros contrayentes. Duró esta costumbre hasta 1936. En cualquier caso, la presión de los matrimonios de conveniencia fue poco a poco aliviándose y según avanzaba el siglo XVIII eran cada vez más



Fig. 2. Boda en Mendar a comienzos del siglo XX. («Mendaroko Historia»).

los jóvenes que tomaban la iniciativa y pactaban esponsales por amor y no por las conveniencias paternas. Muchos de estos matrimonios tenían que celebrarse clandestinamente y bastantes de ellos eran socialmente “desiguales”, lo que suponía una grave contrariedad para el orden establecido. Intentando frenar esta tendencia se promulgó en 1776 la Real Pragmática por la que se prohibían los matrimonios de menores de 25 años sin el consentimiento paterno.

Los mozos de cada localidad tenían un marcado sentido patrimonialista para con el mercado potencial de jóvenes solteras; de tal suerte que los transgresores sufrían un fuerte rechazo simbólico y en ocasiones físico. Los forasteros que conseguían casarse con una moza de la localidad, tras un noviazgo en el que no era raro que tuviesen que soportar algún palo o pedrada, se veían forzados a ciertos ritos compensatorios en el momento de la boda. En Roncal y Zuberoa ponían los mozos un arco para pasar por el cual tenía el novio forastero que pagar una cierta cantidad. En cuanto a los matrimonios entre viudos y jóvenes solteras rara vez se libraban de una bárbara cencerrada. Preocupados los obispos porque éstas “comprometen no pocas veces la tranquilidad pública siendo causa de crueles odios, riñas y peligrosos alborotos”, dieron edictos para procurar erradicarlas, haciendo responsables de la asistencia a ellas de los jóvenes a sus padres, amos y a los sacerdotes. Así lo hizo Mateo Aguiriano, prelado de Calahorra, en 1797, condenando cuando: “...en ocasión de contraer matrimonio algunas personas de abanzada edad, y particularmente cuando los Consortes son viudas, ó notablemente desiguales en años ó en otras circunstancias, en cuyos casos se acostumbra ridiculizarles públicamente y de un modo indecentísimo insultandoles en las que vulgarmente llaman Cencerradas con insolentes dicerios mezclados de palabras impuras escandalosas...”. El Obispo de Olorón, J. de Révol, prohibió, en 1753, con poco éxito, las mascaradas, *charivaris* (cencerradas) y “otros tumultos”.

La tolerancia para con las parejas que se habían prometido matrimonio y “mantenían relaciones”, antes de cumplimentarlo, aunque decayó tras las ofensivas contrarreformadas del siglo XVII, no desapareció del todo. Así, en una *Memoria* de 1718 redactada por Lespès de Hureaux sobre Baiona, indicaba que el “concubinato prenupcial”, extendidísimo antaño, era todavía muy corriente en el País. Todavía era relativamente normal, en pleno siglo XIX, en la Navarra rural que se permitiese a los mozos visitar a sus novias las noches de los sábados, trepando por la ventana al oscurecer y marchándose al alba. En Roncal, Salzar y Zuberoa se denominaba al sábado “*amoros eguna*” o “*neska-negun*”. Por supuesto esta tolerancia paterna no era compartida por los eclesiásticos que desarrollaron fuertes ofensivas para eliminar cualquier ocasión de contacto entre los jóvenes en el que se pudiesen dar “excesos”. Los lugares despoblados en los que se producían encuentros, especialmente las ermitas, fueron siempre el punto de mira de los moralistas. Los obispos no solían pararse en barras en estos casos, como lo evidencia una disposición del de Pamplona de 1826 con ocasión de las concentraciones nocturnas de jóvenes que se producían en la ermita de Santa Marina, el día de esa festividad, provenientes de Bakaiku, Iturmendi y Urdiain; pues bien, si la recomendación de

prescindir de estas veladas no se cumplía, el prelado disponía que: “además para que sirva de gobierno prevenimos que si continuasen ese y otros abusos semejantes mandaremos demoler la ermita, habiendo de ser esta para que se sirvan Dios y la Santa Iglesia”.

La finalidad exclusiva de los emparejamientos, según la mentalidad de la época, era la reproducción y así se veía como un castigo y grave fallo social la imposibilidad de tener hijos. En Navarra se llamaba a las mujeres estériles de forma despectiva: “machorras”. Por eso no es de extrañar que hubiese multitud de cultos y prácticas destinadas a favorecer la fertilidad, casi siempre vinculadas con el agua. Así, en la cueva de Sandaili en Araotz (Oñati), hay un abrevadero sobre el que cae el líquido del techo, donde había que mojarse para poder tener hijos. La práctica de arrojar una piedra al fondo de ciertos pozos, como el de Ujué, el del castillo de Javier o el de la ermita de Santa Ana en Briviesca, para este mismo fin fue general hasta el siglo XIX. Ciertas fuentes, como la de Bardón en Corella, eran famosas por sus virtudes fertilizantes. Por lo demás, siempre quedaba el recurso de pedir ayuda a Santa Casilda, abogada de los matrimonios estériles o hacer la novena de San Joaquín en Pamplona.

El ideal patriarcal de mujer sumisa, casera, dedicada a parir y cuidar hijos y desde luego trabajando la tierra y cuidando la casa, estaba, como en otras partes fuertemente arraigado. Fray Antonio de Guevara, en sus *Epístolas familiares* la veía así: “¡Qué placer es verla hacer su colada, cocer su pan, barrer su casa, encender su lumbre, poner su olla, y después de haber comido tomar su almohadilla para labrar o su rueda para hilar!”. Otros prestigiosos pensadores, atacados de fuerte misoginia, tenían una visión igualmente subordinada, pero mucho más torva, como Baltasar Gracián en *El Criticón*: “Más vale la maldad del varón que el bien de la mujer, dijo quién más bien dijo, porque menos mal te hará un hombre que te persiga que una mujer que te siga. [...] Hácenle la guerra al hombre diferentes tentaciones en sus edades diferentes, unas en mocedad y otras en vejez, pero la mujer en todas. Nunca está seguro de ellas, ni mozo, ni varón, ni sabio, ni valiente, ni santo; siempre está tocando el arma este enemigo común y tan casero”.

Un elemento simbólico del papel conferido a la mujer, y asumido por ella, era el de su puesto a la hora de las comidas. En la sociedad tradicional la mujer servía al varón en el punto de trabajo o bien cuando se comía en casa lo hacía aparte, pero rara vez se sentaba en la mesa. Esta costumbre se ha mantenido casi prácticamente hasta nuestros días y ya llamó la atención de Humboldt en 1801; refiriéndose a Markina, dice:

“Yo presencié una vez un almuerzo de familia. El amo, sus dos hijos, el criado y un jornalero se sentaron en la heredad alrededor de un plato... La mujer estaba de pie detrás de ellos y solamente miraba, porque ya había comido en casa. Después de la comida unció el jornalero sus bueyes al arado de cuatro puntas, y la mujer sembró maíz detrás... Trabajando cobraban aquí además del almuerzo, y pan y vino por la tarde, 10 reales... Una mujer cobraba todo el alimento y un real.”

La ofensiva recatolizadora y moralizante que cobró todo su vigor en el siglo XVIII, tuvo un capítulo muy especial derivado a las transgresiones relativas a “la carne”. Los predicadores y misioneros establecieron una auténtica cruzada para lograr componer matrimonios mal avenidos, desterrar la prostitución, suprimir las relaciones sexuales antes y fuera del matrimonio o prohibir los amancebamientos. Las mujeres condenadas por delitos sexuales eran conducidas a unas cárceles especiales llamadas “galeras”. En Euskal Herria no las hubo hasta tarde, por lo que las condenadas vascas eran llevadas a Valladolid o Zaragoza. En 1684 se creó la Casa de la Galera de Navarra, para “impedir los deplorables progresos del contagioso vicio de la sensualidad”, pero por problemas de financiación no empezó a funcionar hasta mediados del siglo XVIII.

La consideración social de la ilegitimidad cambió mucho también a lo largo del siglo XVIII. Los nacidos ilegítimamente en Euskal Herria siempre habían sido muchos y habían estado aceptados normalmente sin un rechazo específico aparte de su consideración jurídica. A comienzos del siglo XVIII la tasa de ilegitimidad oscilaba entre el 6 y el 8%. Luego desciende bruscamente hasta el 2-3%. La explicación es doble: por una parte el éxito de la Iglesia y el Estado en su cruzada por evitar las relaciones extramaritales, por otra, el imparable ascenso de los matrimonios por amor en detrimento de los celebrados por conveniencia. Paralelamente se produce un cambio en la consideración de los estupros y la responsabilidad de los padres para con sus hijos ilegítimos. Hasta aproximadamente 1770 las demandas por estupro habían sido en el País Vasco muchísimas. Se piensa entonces que la corrupción de las costumbres provenía precisamente de la facilidad legal que tenían las mujeres para querellarse por estupro y forzar a los hombres al matrimonio. En todos los territorios se dan normas tendentes a limitar esta posibilidad, exigiendo, entre otras cosas, a las demandantes declaraciones escritas de palabra matrimonial por parte del estuprador. Las denuncias descendieron bruscamente hasta casi desaparecer en unos años. Se suponía que caso de no poder querellarse, las mujeres no cederían con tanta facilidad a los requerimientos varoniles y que en caso de producirse “fragilidad” quedaría oculto el fruto como si nada hubiese pasado. Caso de que naciese un niño el padre sólo estaba obligado a pagar los gastos de conducción a la Inclusa. Las madres solteras cada vez tienen mayores problemas para hacer cumplir las promesas matrimoniales y padecen una mayor sanción social, lo que deriva a finales del siglo XVIII y comienzos del siguiente en un gran aumento de los casos de exposición, abandono de niños e incluso infanticidios, antes casi desconocidos en el País Vasco.

La prostitución existió siempre, desde luego, sobre todo en las ciudades, más o menos regulada por las autoridades, siempre mal vista y frecuentemente perseguida. La represión se ejerció no tanto sobre las “cortesanas” como sobre las busconas callejeras y sobre las muchachas llamadas de “mediana virtud”, que se prostituían ocasionalmente a pesar de tener otro trabajo. Las penas que recaían sobre las que ejercían estos tratos evolucionaron muy someramente hacia formas de mayor suavidad. Así, en Baiona, hasta mediados del siglo XVIII las detenidas por putear eran expuestas con

el pelo rapado en una jaula sobre el puente Pannecau, para ser luego sumergidas durante tres horas en el Adour y expulsadas posteriormente de la villa. Desde entonces, se pasó a proceder contra ellas siendo conducidas por el verdugo por las calles y expuestas en la picota en la plaza el día de mercado durante tres horas. De cualquier forma, al norte de los Pirineos, imperaba por lo general una cierta tolerancia para con las conductas sexuales siempre que se mantuviesen en la esfera de lo privado, reservándose la intervención de las autoridades para evitar los escándalos públicos. Así, siguiendo con el ejemplo de Baiona, en 1769 la villa tuvo que intervenir ante la proliferación de nudistas que se bañaban en el río, prohibiéndoles hacerlo dentro de los límites urbanos, pero tolerándoles el baño más allá de éstos.

La homosexualidad estuvo siempre considerada como un “pecado nefando”. Los “sodomitas” fueron tenazmente perseguidos por el Santo Oficio y castigados con la mayor dureza. Del ensañamiento con el que se producía el poder hacia estas conductas es evidencia el hecho de que a los condenados a muerte por este delito se les aplicaba una sobrepena después de muertos: negarles la sepultura. En Pamplona, se introducían sus cadáveres en un tonel y se arrojaban al Arga, si bien existía una cofradía, la de la Veracruz, que gozaba del privilegio de poder rescatar a estos ajusticiados de las aguas y enterrarlos.

3. Violencia y muerte

Algo se fueron suavizando las costumbres desde los tiempos de Lope García de Salazar, cuyas “Bienandanzas” están festoneadas de empozamientos, asaltos, incendios, venganzas, quemas,... descritas con algo cerca-

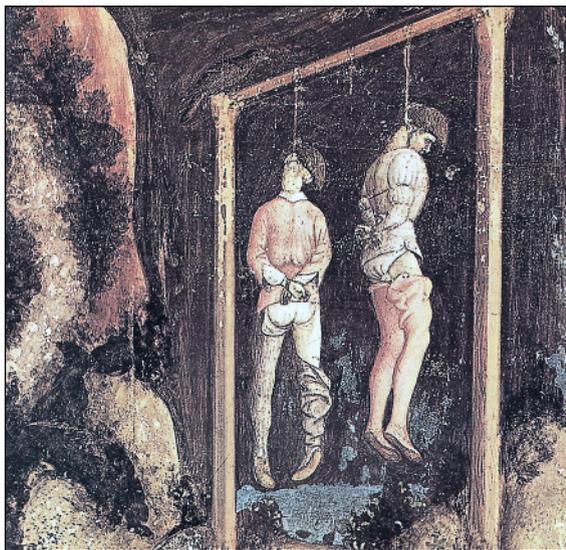


Fig. 3. La muerte en la horca era, además de las penas de galeras, destierro y multas, una de las consecuencias casi inevitables en la represión de los motines. («L'opera completa del Pisanello»).

no al deleite o al menos a la naturalidad más absoluta. Pero de cualquier forma, el ejercicio de la violencia pública y privada seguía siendo común hasta bien avanzado el siglo XIX. El tormento judicial seguía siendo el procedimiento habitual como método indagatorio en procesos hasta bien avanzado el siglo XVIII. Poco a poco se fueron alzando entonces voces (Voltaire, Beccaria) contra un sistema injusto e ineficaz. En Madrid, Antonio María Acebedo publicó en 1770 una *Disertación contra la bárbara institución del tormento*, que sin embargo fue replicada por el sacerdote sevillano Pedro de Castro, defensor de la tortura. En 1803, Carlos IV ordenó la prohibición del tormento en toda la monarquía, lo que fue reiterado por las Cortes de Cádiz en 1811 e incluso por Fernando VII tras la restauración en 1814. La Real Cédula se aplicó en Navarra en 1817 tras los trámites forales.

En 1822, en pleno trienio constitucional se suprimieron las ejecuciones infamantes por medio de la horca y el arcabuzeamiento por la espalda, instituyéndose desde entonces la pena de muerte ejecutada exclusivamente por medio del garrote vil. La aplicación de la pena capital, en un contexto tan agitado socialmente como el de fines del XVIII y comienzos del XIX, siguió siendo muy general. Por ejemplo, en la Audiencia de Navarra se dictaron en 1854 siete penas de muerte de las que se ejecutaron cinco; al año siguiente no hubo ninguna, pero de nuevo en 1856 se volvieron a imponer otras cinco penas de las que una se cumplió. Las ejecuciones públicas, como es sabido, seguían entendiéndose como parte del entramado pedagógico para erradicar la delincuencia y la transgresión de la ley. Se entendían como muy convenientes para dar ejemplo de lo que no debía de hacerse, e incluso, que eran muy recomendables para jóvenes y niños, precisamente por estar asentando sus valores morales y sociales. La asistencia a estos actos era masiva. En Vitoria, por ejemplo, hasta 1853 se hacían las ejecuciones públicas en la Plazuela de la Leña y como atraían a una gran concurrencia de gentes, los vecinos de la calle de Santo Domingo y otras contiguas se quejaron de que el gentío estropeaba sus huertas, por lo que pidieron el traslado del patíbulo a otro lugar más despejado, procediéndose a partir de entonces a cumplir las penas capitales en Judizmendi.

La muerte ocupaba en la cultura tradicional vasca un importante puesto. Se entendía comúnmente que había un modelo de “mala muerte” y otro de “buena muerte”. El primero era el de la muerte súbita, causada por un accidente, una enfermedad fulminante, una violencia y desde luego, un suicidio. Esta rapidez no permitía al agonizante la preparación necesaria para acondicionar su conciencia ante el decisivo paso que le esperaba. La buena muerte era la que se daba en la cama, rodeado de familiares, deudos y vecinos, plenamente consciente del estado de agonía, con tiempo para testar y recibir los últimos sacramentos, disponer las voluntades y aceptar el tránsito con entereza. Durante siglos se conformó un complejo ritual que atendía a las diferentes fases de la funeración: las cofradías y los vecinos participaban en el acompañamiento al viático; una vez sucedido el óbito se procedía al amortajamiento; por lo común el cadáver se vestía con un hábito religioso, generalmente de la orden franciscana; el cuerpo se cubría de bulas de difuntos y de otros objetos que se estimaba debían acompañarle en su últi-

mo viaje; por la noche toda la comunidad tomaba parte en el velatorio; la conducción del cadáver desde la casa a la iglesia se hacía exclusivamente por los caminos mortuorios; el cortejo se organizaba conforme a un orden marcado por la costumbre; durante las honras y el periodo de luto se colocaban sobre la sepultura las ofrendas funerales; en general se trataba de luces y panes, pero también de animales vivos (carneros y bueyes) y de otros alimentos; el propio finado, los familiares, las cofradías,... se preocupaban de encargar la mayor cantidad posible de sufragios; durante los funerales se organizaban por la familia del muerto los banquetes mortuorios, en ellos tomaban parte un crecido número de invitados y lejos de ser recatados, constituían un motivo para el exceso en el comer, el beber e incluso el divertirse; en los oficios fúnebres no faltaban las plañideras, que lloraban por encargo y hacían todo tipo de manifestaciones exageradas de dolor; los lutos podían durar un año, dos, tres,... o toda una vida, etc... La mujer tenía un papel muy destacado en todo este proceso, controlando sobre todo un elemento fundamental: la sepultura y las ofrendas, bien directamente por medio de una familiar del finado, bien delegando en la serora. Desde la Baja Edad Media el espacio de inhumación de los cuerpos fue el de los suelos de los templos, abandonándose en buena medida, pero no completamente, los viejos cementerios contiguos a las iglesias. La necrópolis intraeclesiástica ocupaba por lo común todo el espacio disponible en la planta y aún solía no ser suficiente. Este espacio no era neutro, en el sentido de que se consideraban unos puntos mejores que otros para la ubicación de las tumbas. En líneas generales, cuanto más cerca del presbiterio mejor y también mejor el lado del evangelio que el de la epístola; así, las tumbas más codiciadas eran las de la primera línea del lado norte y las menos las de la última del lado sur. De cualquier forma, la proximidad a un altar privilegiado, a una reliquia o a la pila del agua bendita podía variar estas preferencias. Siguiendo este mapa la jerarquización social del mundo de los vivos se reproducía en las iglesias, colocando a los grupos sociales dominantes en los mejores puestos y relegando a los últimos a los pobres y marginados.

La concesión de sepultura eclesiástica se entendía, en un sentido muy restrictivo, destinada a los miembros de la comunidad cristiana que potencialmente estaban en situación de salvarse; por eso se negaba a aquellos de los que había motivos fundados para pensar que se habían condenado. El caso más evidente era el de los suicidas, que evidentemente habían muerto en pecado mortal y cuya condena era irremediable. La negación de la sepultura eclesiástica suponía un drama para las familias de los suicidas, por lo que en estos casos se procuraba disimular este suceso aparentando un accidente o incluso un asesinato. Cuando las evidencias eran incontestables se alegaba enajenación mental, lo que hacía posible el entierro en la iglesia. Una anécdota referida al entierro del padre Laramendi nos muestra lo fino que se hilaba en esta materia. Cuando falleció en Loiola en 1766, los padres de la Compañía descubrieron debajo de su almohada una porción de chocolate; esto convertía a Laramendi en pecador, pues el consumo de este producto estaba reputado por afrodisíaco y se presentaban dudas sobre si podía ser enterrado en sagrado. De hecho pasaron varios días con el cadáver insepulto hasta que el provincial se decidió a conceder el permiso para hacerlo.

Todo un ámbito cultural aparentemente inmóvil, el de la muerte, que sin embargo sufrió continuas modificaciones, incorporaciones, alteraciones. El siglo XVIII conoció una intensa campaña contra aquellos aspectos de las creencias y ritualidades populares del ámbito de la funeración que se consideraban heterodoxas, cuando no “gentílicas”. En 1771 a petición de la Provincia de Gipuzkoa, el Consejo de Castilla dio una Real Provisión prohibiendo, entre otras cosas, la ofrenda de bueyes “por indecente”, estableciéndose, eso sí, un pago alternativo al clero de 18 ducados. La asistencia a los banquetes funerarios, que había sido regulada y limitada desde antiguo a los parientes más próximos, fue de nuevo objeto de una ofensiva lanzada en 1704 por parte de las autoridades guipuzcoanas, que pretendían solamente el cumplimiento de la ley en esta materia. El clero, sin embargo, reaccionó apelando a las más altas instancias y el propio papa Benedicto XIII les dio la razón en 1719 mediante una bula. Clero y Provincia llegaron a un acuerdo en 1737 sobre asistencia a banquetes funerales, por el que la norma civil sólo podía aplicarse a los laicos, pero los eclesiásticos eran libres de poder asistir a los convites que fuesen invitados. Por lo que hace a las plañideras, hay normas muy antiguas que pretenden limitar sus “excesos”, como las ordenanzas de Baiona de 1298, las de Oñati de 1479, o la Provisión para el Señorío de Bizkaia de 1519. Las prohibiciones de “llantos excesivos” por parte de los Visitadores siguieron dándose a lo largo de los siglos XVII y XVIII, lo que indica que las disposiciones y recomendaciones no se cumplían. A finales del siglo XVIII, sin embargo, aunque esporádicamente había pueblos en los que las plañideras seguían actuando, cada vez más constituían una rareza y tendían a desaparecer. Desde las décadas de 1780 y 90 empieza a comprobarse un lento pero mantenido cambio en las actitudes ante la funeración: los encargos piadosos de los testamentos disminuyen a ojos vista, menos misas, menos sufragios, menos aceite para luminaria,...; las cofradías se sumen en una profunda crisis, que aboca a la desaparición de muchas de ellas; algunos ponen en cuestión parte de la ritualidad y desde luego procuran economizar en los gastos, funerándose según su conveniencia y no según la costumbre forzosa, etc... Un ejemplo: en sus peticiones los testadores de Oñati, de 1708 a 1749, solicitan más de doscientas misas en sufragio de sus almas, el 9% del total, mientras que entre 1800 y 1850 lo hacen el 1,3%; igualmente para estos periodos, en el primero sólo el 28,6% no piden ninguna misa, por un 47,9% en el segundo. Los convulsos años de 1794 a 1839 contemplan grandes conmociones en cuanto a las creencias y las prácticas mortuorias, entre otras la desaparición de las inhumaciones intraeclesiásticas y la aparición de los modernos cementerios extramuros de las ciudades.

La propia concepción del mundo y del devenir de la Historia sufrió una profundísima transmutación a los largo de estos siglos. En un modelo antropológico profundamente pesimista, dominado por una visión providencialista y acrítica, que se mantiene incólume hasta los inicios del siglo XVIII, podemos empezar a observar entonces las primeras fisuras producidas por un nuevo sistema de entender el papel del género humano: la modernidad. La confianza en el conocimiento del funcionamiento del universo con el instrumento de la razón que surge a partir de Leibnitz, acabará plasmándose en el

ideal laico, optimista y razonable de la Ilustración. Lo que media entre una y otra mentalidad es un abismo: del paraíso perdido por los vicios de los hombres y la condena a vivir en un mundo horrible, a la fe en el progreso y en un mundo que cada vez va mejor gracias al trabajo a la ciencia y al retroceso del fanatismo y la superstición. A guisa de ejemplo, podemos ilustrar la concepción vital de mediados del siglo XVI y de finales del XVIII recurriendo a dos autores vascos. El primero, Miguel de Alonsótegui, fraile mercedario y consultor del Santo Oficio, describe en su: *Tratado humilde y necesario en el qual se muestra la vida miserable y continuos trabajos que padece el hombre del día en que nace al mundo hasta la hora de su muerte*, de 1561, los males y dolores que envuelven al hombre en un mundo donde triunfan los perversos:

“Después que Dios formó la tierra, animales y al hombre, y como creciesen en tanta malicia e yniquidades, pesóle dize aber echo al hombre y tocado del dolor intrínseco de su coraçom, destruyó al hombre que había criado. Agora ya bemos corronpido el mundo de maldades, lleno de nequicias, destruida la charidad. [...] Al fim, pues, su nacer al mundo es llorando y con dolor. Su vibir de angustia y miserables fortunas. Su salir del mundo, muy más dolorossa con las anssias de la muerte rabiossa.”

El segundo, Manuel de Aguirre, militar y socio de la Bascongada de Amigos del País, en su: *Indagación y reflexiones sobre la geografía*, de 1782, resume esta confianza en el progreso, hija del conocimiento científico:

“Tales han sido los progresos de los hombres en ir mejorando de sus ideas a fuerza de observar en inquirir las leyes que mantienen la maravillosa máquina del universo. A favor de tantos conocimientos adquiridos se ha facilitado la navegación, la industria, el comercio, y apenas hay región en nuestro globo que sea enteramente desconocida.”

EL DOMINIO DE LA SOCIABILIDAD

1. Consideración social y simbología

La sociedad estamental, como se sabe, se basaba en la diversa consideración jurídica en función de un complejo sistema de honores. La atribución, por lo tanto, del status social estaba íntimamente vinculada a un sistema de símbolos y representaciones del mismo: lugares eminentes en los actos públicos, colocación de escudos, posibilidad de llevar determinadas prendas o armas, etc. Los pleitos por preeminencias y otros “derechos” se suceden sin descanso en multitud de poblaciones. Puede considerarse paradigmático el sucedido en Tudela que enfrentó al Cabildo Colegial con la familia Beaumont. Esta era una de las más linajudas y orgullosas del Reino y había obtenido del Cabildo el privilegio de hacer enterramientos familiares en el lado del evangelio del presbiterio, y poner allí su escudo de armas, estableciéndose por los Beaumont, a cambio, una fundación perpetua y cuatro aniversarios de primera clase. Se suponía que los familiares podían acceder al presbiterio en cualquier momento. Pero como se dieran “algunos

abusos”, el Vicario general prohibió este acceso durante la celebración de los oficios. Los Beaumont no se arredraron y, llegado el día de Ánimas de 1551, como estuviera cerrada con llave la reja que condenaba el presbiterio, don Luis de Beaumont escaló la reja, rompió las cerrajas con un martillo y se instaló con su familia y criados, comiendo allí incluso y permaneciendo hasta el atardecer; es decir haciendo ostentación de su derecho a permanecer en aquel lugar. Seis años duró el proceso que se abrió y que concluyó con una sentencia condenatoria contra don Luis, de multa y prohibición de estancia de su mujer en el presbiterio mientras se estuviesen celebrando oficios. Los enfrentamientos entre grupos sociales o personas a causa de preeminencias, manifestaciones simbólicas del “más valer” de cada cual, abundaron extraordinariamente. Sentarse en primera fila, desfilar antes que otros, recibir la paz o la comunión en primer lugar, ... tenía un significado nada baladí. Así veremos disputar estos honores a cabildos y conventos, eclesiásticos y laicos, notables y plebeyos, notables entre sí, cofradías, gremios, ... es decir toda institución o estado que tuviese que defender su lugar en el mundo. Un tipo de enfrentamiento muy característico del siglo XVIII fue el que tuvo lugar entre las jerarquías eclesiásticas y las laicas, tanto la propia monarquía, como los ayuntamientos. El regalismo subyacía en los frecuentes choques a causa de las preeminencias entre ambos poderes, secular y eclesiástico. Un modelo de estas luchas por figurar eminentemente fue el largo pleito del dosel que tuvo lugar entre el Obispo de Pamplona y el Virrey de Navarra. Desde 1623 ambas autoridades evitaban concurrir a determinadas ceremonias simultáneamente para que no fuese necesario dirimir la prioridad a la hora de recibir la venia o ser incensado. Nuevos motivos de roce se dieron en 1636 y 1640. En 1648 se movió el conflicto del dosel, reavivado de nuevo en 1714-15, 1736 y 1740-42. Ambas autoridades mantuvieron su derecho al uso de dosel y baldaquino en actos pontificales, exequias y honras. La única solución era la de no concurrir a las mismas ceremonias ambos dignatarios simultáneamente, retirándose uno u otro, según las coyunturas.

En la concepción tradicional había una serie de oficios que se consideraban viles y desde luego totalmente incompatibles con cualquier timbre de nobleza. En primer lugar estaban así considerados los oficios relacionados con el tabú del derramamiento de sangre, especialmente los verdugos, aunque también los carniceros, pero había una lista bastante larga de trabajos que acompañaban a estos primeros. En una sentencia del Consejo Real de Navarra de 1599 se incluyeron como viles los oficios de: porquerizo, zurrador, fajero, dulero, tabernero, herrador, cerrajero, pellejero, regatón, molinero, capero, mesonero y ventero. Para poder ejercer determinadas profesiones se exigía probanza de no haber estado desempeñando ninguno de estos oficios o de no hacerlo entonces.

El estado civil de las mujeres quedaba simbólica y palmariamente manifestado en una prenda muy especial, un tocado de lino, llamado en vasco *tontorra*, que cubría sus cabezas. Citado ya por Estrabón, tuvo su máximo desarrollo en la Baja Edad Media y hasta el siglo XVII. El tocado era preceptivo para las casadas, viudas y las que tenían contraída palabra de casamiento. Además cada locali-



Fig. 4. Un ejemplo de la vestimenta femenina en la Euskal Herria medieval: «Hilandera vizcaína», de Weiditz (1528).

dad tenía uno con forma peculiar, por lo que a primera vista era posible saber si la mujer era soltera y de que población era natural. Se distinguía por lo tanto entre las mujeres que ya “se había puesto los tocados” de las “mozas en cabello” y “ponerse los tocados en nombre de alguien” significaba que éste le había dado palabra de casamiento. Lo de los cabellos era relativo, pues solteros y solteras lo solían llevar muy corto o rapado, es decir “motilones”, mientras que al casarse se lo dejaban crecer. Las chicas, concretamente, solían llevar rapado el pelo de la frente. Los tocados, armados sobre varillas, podían llegar a tener un desarrollo bastante notable y era de uso inexcusable entre los hidalgos, pero mucho menos entre las clases subalternas. La forma era marcadamente fálica, lo que induce a una interpretación inmediata vinculándose a formas propiciatorias de la fertilidad. Su aspecto “indecente” era incompatible con el rigorismo contrarreformado, por lo que, desde los inicios del siglo XVII fue perseguido, se dieron disposiciones contra su uso y fue finalmente erradicado. El visitador de Pamplona a la parroquia de Lesaka en 1600 indica: “se manda a las mujeres que traen tocados con aquellas figuras altas a modo de lo que todo el mundo entiende, habito indecente, de mujeres honradas, como ellas lo son y de que entren en la iglesia con él por ser figura indecente y escandalosa, se manda a las dichas mujeres bajo pena de excomunión.” Han llegado hasta nosotros multitud de representaciones y algunas descripciones de *tontorras*. Son célebres las realizadas por Christop Weiditz en su viaje de 1529 y las de los óleos de

Francisco de Mendieta sobre la “Jura de los Fueros de Vizcaya por Fernando el Católico” y la “Boda de hidalgos”, de la segunda mitad del siglo XVI, en las que aparecen los tocados de las mujeres de multitud de localidades vizcainas y guipuzcoanas. Además en esta segunda tabla se explica en una leyenda la procedencia de cada tocado. Navagero por su parte, en 1524 describía estos turbantes como semejantes al “pecho, cuello y pico de una grulla”.

2. Estilo de vida y diversiones

Hasta épocas bien avanzadas, finales del siglo XVIII e incluso comienzos del XIX, se mantuvieron algunos de los elementos de la vida cotidiana provenientes de la Edad Media. En algunas poblaciones amuralladas se siguieron cerrando las puertas al anochecer, no pudiendo entrar ni salir nadie de ellas hasta el día siguiente. En San Sebastián, hacia la década de 1760 se clausuraba la única puerta que tenía la ciudad a las siete de la tarde en invierno y a las diez en verano, mediante dos cerrojos, uno correspondiente a la Ciudad y otro al Rey que los cerraban el Alcalde y el Capitán de llaves, respectivamente. No sólo eso; en casi todos los pueblos seguían vigentes ordenanzas que marcaban como obligatoria la retirada de todos los vecinos de las calles al toque del avemaría, como se había venido haciendo durante siglos. Sin salir de San Sebastián en la misma época, todos debían recogerse en sus casas a las ocho en invierno y a las nueve en verano, asegurándose que las puertas de las casas quedaban bien cerradas.

Estas casas ocuparon siempre un papel muy notable en la configuración del imaginario social vasco. El sentido de pertenencia a una línea de continuidad familiar, a un linaje, se concretaba en un solar específico sobre el que se alzaba un edificio que era simultáneamente explotación económica (agraria, pecuaria o artesanal) y sede de la comunidad doméstica. Los case-ríos, en concreto, se formularon tal como hoy los conocemos a finales del siglo XV y comienzos del XVI, pasando de la pequeña cabaña de tablas medieval a la sólida y amplia estructura de piedra, madera y teja que se ha convertido con el tiempo en el paradigma de vivienda rural del País Vasco. Cien veces rehechos, ampliados, vueltos a configurar, se adaptaron a las necesidades que imponía cada momento productivo; primero se organizaron como enormes lagares, bodegas y depósitos de grano cuando los productos esenciales eran la manzana, el trigo y el centeno; desde mediados del siglo XVII, ampliaron secaderos y zaguanes para acoplarse a los productos americanos, singularmente el maíz; en el siglo XVIII se subdividieron para afrontar los nuevos retos demográficos. Pero siempre mantuvieron su singularidad, su nombre y su referencia familiar.

Uno de los pocos esparcimientos que no levantó, por lo general, desconfianza por parte de las autoridades, fue el paseo. Muy al contrario, siempre se consideró “sano y honesto”, eso sí, mientras se desarrollase por los lugares públicos habituales. Además según avanzaban las teorías y modas higienistas desde finales del siglo XVIII se empezaban a crear paseos arbolados y ajardinados para el disfrute de esta social y saludable práctica, o bien se remozaban



Fig. 5. Aramaio, 1910. Caserío Plazakoetxea de Ibarra. Archivo Fotográfico de Eusko Ikaskuntza.



Fig. 6. Mujeres limpiando ropa en el puerto. (Autor: E. Guinea. Localización: A.M.V.G. ref. GUI-IV-46.12)

viejos espacios usados desde antaño para este fin. Así, por ejemplo en Vitoria se crearon los paseos de: Campo de Arriaga, Campo de los Palacios, Campo de Arana y Alto de Judizmendi. En Bilbao se paseaba por el de Campo de Volantín, el Arenal o por los Caños. En Baiona, el ayuntamiento hizo desde 1753 un gran esfuerzo para acondicionar las alamedas públicas, especialmente las de Paulmy y Marines.

El lugar de encuentro, sociabilidad y conversación popular femenina era el lavadero y la fuente. Por ejemplo, en la descripción de Ordoñez de San Sebastián en 1761, se indica como la ciudad contaba con una buena fuente de seis caños pegada a la muralla y con otra, la del Chofre, situada a más de una hora de camino; pues bien, las preferencias de las muchachas se decantaban por esta segunda, sin importar el esfuerzo, por ser evidentemente mejor ocasión de ejercer todo tipo de relaciones en ella que en la urbana:

“...parecerá a cualquiera que estas mozuelas sintieran hacer viajes largos para traer agua, pues es todo lo contrario, gustan más de ir al Chofre, porque allí encuentran otras sus amigas, forman tertulia para tratar sus cosas en que se les pasan las horas sin sentir, y si llevan algunos pañuelos que lavar tienen disculpa para con sus amos para gastar toda una mañana ó toda una tarde y lo hacen por conveniencia porque estando menos en casa se excusan de hilar o de otras labores, á esto se llega que la que tiene galanteo encuentra en el camino ó en la fuente a su querido, con que dicho se está que si la hora de comer o la noche no las hace volver estarían horas y más horas.”

Por su parte la tertulia urbana masculina y popular por excelencia se celebra en la taberna. Unas estaban controladas por el ayuntamiento, con horarios rígidos y vigilancia de juegos y actividades delictivas, pero en todas las villas había otras clandestinas en las que se bebía, se jugaba y se conversaba sin demasiadas cortapisas. En Vitoria, por ejemplo, había 12 tabernas de las reguladas legalmente.

La tradición de tertulias en Euskal Herria entre personas cultas se remonta atrás, limitándose, eso sí, a un círculo bastante reducido de eclesiásticos. Así, el convento franciscano fundado en 1611 cerca de Donibane Lohitzun era la sede de una reunión intelectual de los escritores de la llamada “escuela labortana”: Haranburu, Etienne, Materre y Axular. Este último adquirió el compromiso de escribir el Gero en una de las reuniones de esta tertulia: “*Egun batez, konpaiñia on batean, euskaldunik baizen etzen lekhuan nengoela, ekharri zuen solhasak, izan zen perpausa, etzuela deusek ere hanbat kalte egiten arimako, eta ez gorputzeko ere, nola egitekoen geroako utzeak, egunetik egunera, biharretik biharrera luzatzeak. Eta on zatekeiela, gauza hunetaz liburu batean, euskaraz,...*”

En los ámbitos urbanos de forma bastante generalizada al menos durante el siglo XVIII el recurso de sociabilidad y entretenimiento por excelencia era la tertulia. En una descripción de San Sebastián de 1761 se dice: “todas las gentes y de todas clases tienen sus tertulias”. Estas se celebraban generalmente en casas particulares y hay que entenderlas en un doble sentido de diversión: el de la conversación y el del juego. El juego en el que

más se ocupaban los hombres era el billar en sus diversas variedades: “truco”, “garita”, “a la española”, por lo general variedades con troneras por las que se introducían las bolas propias o las de los contrarios, según los casos. Las mujeres se entretenían más con los naipes, especialmente con la “malilla”. Desde luego no muchas casas podían permitirse el tener instalado un billar. En concreto se indica que había en Donostia 13 mesas. Estas casas principales eran las que recibían las tertulias más concurridas y codiciadas. Igualmente en Bilbao se constatan tertulias tanto de hombres como de mujeres, de unos 15 a 20 componentes, que se turnaban en sus casas haciendo de anfitriones. En algunas poblaciones, como Vitoria, los viejos mentideros ubicados a lo largo de los siglos XVII y XVIII en los espacios abiertos de la Plaza, tienden a institucionalizarse, estableciéndose lugares cerrados como la “Casa de Conversación” que se abrió en esta ciudad. Para las últimas décadas del siglo XVIII el recurso más usado para ubicar los ámbitos de recreo y relación de los grupos sociales dominantes era el de las propias casas concejiles. El control de los aparatos de poder municipales por parte de las oligarquías locales era de tal naturaleza que se servían de los edificios públicos para un uso restringido sin el menor embozo. Veamos un caso paradigmático. En 1787 en Oñati, un grupo de “individuos que desean establecer una sociable tertulia para su recreo, y honesto divertimento en la Casa Concegil”, solicitó se le cediera un local en ella para este efecto. El Alcalde les hizo la propuesta de que la tertulia fuese abierta a todo el pueblo, a lo que contrarreplicaron que “visto que este [establecimiento] no podría llevar efecto, ni subsistir quedando abierta la subscripción para todo género de personas del pueblo, à lo que parece aspiraba la dicha propuesta; ha dispuesto se proponga a V.S. como lo hacemos à nombre de dicha Junta los términos en que conceptua se pudiera lograr entablarla con alguna solidez, y esperanza de su permanencia, reducidos à que en dicha subscripción, que se cerrará en tiempo determinado, se admitan solamente todas aquellas personas recomendables, y condecoradas de la República...”, volviendo a reiterar la solicitud. Pues bien, esta finalmente fue concedida, aunque para ello hubo que hacer obra en la Casa del Concejo y desplazar de sus viviendas a los alguaciles que allí vivían.

Es de sobra conocida la circunstancia de que el origen de la Sociedad Bascongada de los Amigos del País se gestó precisamente en el seno de una de estas tertulias, que tenía lugar en Azkoitia y a la que concurrían entre otros Xabier María de Munibe, Conde de Peñafloreda, Manuel Ignacio de Altuna o Joaquín de Eguía, Marqués de Narros. En el *Elogio* compuesto presuntamente por este último, en 1785, a la muerte del primero, se narra este proceso:

“En Azcoytia, como en casi todos los demás pueblos de Guipúzcoa y Vizcaya, había de noche tertulias en la Casa de la Villa, y acudían a ellas la mayor parte de los Caballeros y Clérigos útiles. Se jugaba, se comía, se parlaba, y cada uno se retiraba a su casa con la esperanza de volver la noche inmediata a la misma distribución. Por el año 48 habían tomado ya una forma más elegante estas asambleas nocturnas. La tertulia de juego y merendolas se transformó en Junta Académica, compuesta de varios Caballeros y algunos Clérigos despejados y estudiosos. Por medio de unos reglamentos sencillos, se había fijado la hora y

paraje de la concurrencia, y su duración y distribución de tiempo. Las noches de los lunes se hablaba solamente de matemáticas; los martes de física; miércoles se leía historia y traducciones de los Académicos tertulianos; los jueves una música pequeña o un concierto bastante bien ordenado; los viernes geografía; sábado conversación sobre asuntos del tiempo; domingo música.”

Desde luego la música tenía un importante lugar en la sociabilidad nobiliaria e ilustrada del XVIII. Jueves y domingos se dedicaban a organizar conciertos, representar operetas o a cantar. Pedro Valentín de Mugartegui, en sus *Memorias* nos cuenta la organización de uno de estos conciertos, en 1764, en el que intervenían los propios aristócratas, más los músicos, cultos o populares, de los que podían echar mano por su zona de influencia. Así, en la orquesta se integraban el propio Conde de Peñaforida, el Marqués de Rocaverde y su yerno Mazarredo, en cuya casa familiar de Bilbao se organizaban también grandes conciertos a los que asistía Juan Crisóstomo de Arriaga. Además, tocaban el maestro de Cámara de Bilbao, Manuel de Gamarra, el violinista y clarinero de la misma Villa, Sordel y Marcos de Recalde, organista de Xemein. Las cantantes eran las tres hijas del Conde, otras tres jóvenes de familias notables y el sobrinito de Gamarra. El repertorio era de arias y sainetes. En Vitoria se organizaban veladas musicales famosas en las casas del Marqués de Montehermoso y sobre todo en la de Baltasar Manteli. En alguna ocasión sobrepasaban el marco estricto de amigos y familiares para llegar a dar conciertos públicos.

Una curiosa institución vigente en la Europa dieciochesca, relacionada con la conversación y tertulia, es la del “chichisveo”. Llamada en castellano “cortejo”, en francés *l’ami de la maison* y en italiano *cicisbeo* (de ahí el *sigis-hée* francés y el “chichisveo” español) consistía en el acompañamiento de las damas por ciertos caballeros cortejadores, con su conversación, música y canciones, todo dentro de un cierto tono erótico que se mantenía en los límites de lo decente. El viajero Faget de Baure describió en 1784 esta costumbre que observó en las casas principales de Pamplona, aunque no le llamó la atención porque la había visto antes en otros muchos lugares. Por lo demás, la vida mundana de las clases dirigentes en el siglo XVIII se organizaba en torno a los bailes, las meriendas y los conciertos. Faget de Baure tuvo la oportunidad de asistir a “refrescos” en Pamplona, que consistían en limonada con bolados (“*sucre rosso*”), confituras secas, pastas y chocolate: “sin el cual no hay comida en España”. También asistió a bailes, que se organizaban en palacios y casas particulares y eran amenizados con una orquesta compuesta por violines y guitarras. Los concurrentes se situaban inicialmente separados por sexos en sendos salones, hasta ser convocados a bailar; ahora bien, los emparejamientos no se hacían a voluntad, sino que los decidía un maestro de ceremonias. Se bailaban minués franceses, contradanzas inglesas y se cerraba con fandangos españoles. A nuestro viajero le llamó mucho la atención la asistencia de sacerdotes a los bailes, pero lo achacaba a estar convidados como familiares de la casa y habida cuenta que no había familia que no hubiese dado varios eclesiásticos, se entendía que estos estuviesen siempre presentes en las fiestas mundanas.

Si hay un campo de la sociabilidad, en buena parte ligado a las tertulias, en el que se proyectan las concepciones ideológicas de lo que debía constituir una “sano esparcimiento” y lo que era reprobable o inaceptable, era el de los bailes. La danza era una de las actividades predilectas de todas las clases sociales para llenar el ocio. Ya hemos visto las reuniones que se celebraban, siempre nocturnas, en las casas de los notables y que genéricamente se conocían como “saraos”. En ellas, según las versiones de los moralistas más estrictos, además de manoseos y conversaciones libidinosas, se usaban vestidos que exhibían más de lo que los castos ojos de los frailes deseaban: “*Ez dinot ecer araco bularrac, idunac ta besuac aguirijan edo guztiz aguirijan baino aragujaren sugarrijago, andiquijeen biguirasa dau-suezan andra edo nesca loijac gaiti*”. Aparte de los saraos organizados en las casas particulares y las consistoriales, ocasionalmente se organizaban algunos públicos extraordinarios en parajes sorprendentes. Delmas, describe, por ejemplo un sarao que tuvo lugar en Bilbao con motivo de la inauguración de la iglesia de San Nicolás en 1756, sobre un gabarrón anclado en la ría, lujosísimamente decorado, entre otras cosas con arañas de cristal traídas de Bohemia. El equivalente popular y campesino a estos saraos eran las tertulias, denominadas en vasco *bigiriak*. Según fray Bartolomé de Santa Teresa: “*Nequezarijeen sarauba da biguiria ta andiquijeen biguiria da sarauba*”. Consistían en reuniones nocturnas, preferentemente de jóvenes, en los caseríos para la realización de diversos trabajos: agramar el lino (*ezpatetia*), hilar (*gorubetia*) o desgranar el maíz (*artozuriketia*), asociados a ciertos periodos de descanso en los que la merienda, la bebida y la danza se enseñoreaban de la congregación campesina. Además el baile popular tenía lugar en otros dos escenarios: las romerías y la plaza pública. Las primeras provocaban grandes quebraderos de cabeza a los moralistas, pues por lo general las ermitas en donde se celebraban estaban apartadas y descontroladas y sobre todo el viaje hacia ellas, tanto de ida como de vuelta, se hacía con frecuencia de noche y muchas parejas quedaban despistadas entre los maizales por el camino. Los bailes en la plaza, siempre de día y bajo la vigilancia de las autoridades, casi siempre del propio alcalde o fiel, no conseguían evitar radicalmente el contacto entre personas de distinto sexo. Para ejecutar algunos bailes se daban las manos y el final de otros (la *soka-dantza* y el *aurresku*) concluía con una apoteosis de revolcones y culadas, según un informe de la época: “un arrebatado de jigas”.

Hasta avanzado el siglo XVIII no parece que todo ello preocupara en exceso, aparte de algunas censuras esporádicas, no se observan condenas radicales ni masivas. Sin embargo, en la segunda mitad de este siglo y las primeras décadas del siguiente, se produce una encendidísima controversia sobre la inmoralidad de los bailes y una fuerte ofensiva tratando de prohibirlos. En 1750 el obispo de Pamplona, Gaspar Miranda y Argaiz, promulgó un edicto que se ha hecho famoso, prohibiendo los bailes en toda su diócesis. Planteaba la situación como si una súbita plaga de corrupción se hubiese abatido sobre la población, que insensible a las “suaves” reconvencciones del prelado se empeñaba en mantener sus tratos inmorales. Era necesaria una intervención drástica aunque supusiese la tristeza de las poblaciones:

“Ahora por la injuria de los tiempos, y por la infeliz y común relajación de las personas de ambos sexos, se ha introducido esta mezcla de hombres y mujeres, tanto más nociva y perjudicial a las almas, con la libre y desenfadada vista de los jóvenes, próximo trato de comunicación de unos y otros, con escándalos públicos, sones y saynetes los más escisos, carreras y encuentros libidinosos y repiques que llaman de fuga, infernales, probocativos y llenos de mortal y ejecutivo veneno, en acciones, ademanes, mobimientos y tocamientos impuros, bebidas y refrescos, y arcos por donde pasa el demonio en las danzas. [...] complaciéndonos más ver a nuestros súbditos tristes y melancólicos por la penitencia y cesación de bailes y danzas, que de verlos alegres y enredados en estos seguros lazos de Satanás.”

Parecida ofensiva teórica y propagandística protagonizan frailes como Bartolomé de Madariaga, llamado en religión de Santa Teresa (*Euscal Errijetaco olgueta ta dantzeen neurrizco gatz-opinduba*, 1816), los franciscanos del convento de Misioneros de Zarautz, Francisco Antonio de Palacios y Pedro Antonio de Añibarro (*Misiolari Euscalduna*) o Juan José Moguel (*Baseerritaar nequezaleentzaco escolia*, 1816), sobrino del escritor Juan Antonio y al igual que su tío, párroco de Markina. Hay que recordar que el convento de Zarautz había sido convertido en 1746 en Colegio de Misioneros, especializado en sermones y misiones, en un ambiente especialmente conservador y rigorista, totalmente impermeable a las ideas de la ilustración y aún más a las liberales, partidarios sus frailes primero de Fernando VII y luego de don Carlos.

El planteamiento de estos eclesiásticos es claro y radical. No es malo darse un respiro en el trabajo o el estudio, como hacen los niños jugando a pelota o “*chiriquillaan*”, los mozos cazando, pescando, tirando la palanca o a los bolos y las chicas jugando a las damas, a las cartas o paseando, pero en cuanto a los bailes su atractivo fundamental es la lujuria que implican (“*Quendu bedi lujurija ta amaitu ciran oraingo fiesta ta dantzaac*”), por lo que constituyen un motivo de gran peligro espiritual. Como no podía ser menos, la culpa de la difusión de estas lubricidades y otras transgresiones entre las antaño limpias diversiones de los vascos la tienen los extranjeros: “*Celan icasi ta zabaldu ez dira bazter guztietara ta umetaraguiño erdal errijetatic sartu dira ajo... ta birao nabarmen, lehenago euscal errijetan iños entzun bagaac?*”. Así, se da la paradoja, para estos moralistas, como Moguel en este caso, de que las romerías que deberían ser ocasión de piedad, ensalzamiento de los santos y devoción, se hubieran convertido, por contagio y al socaire de los nuevos tiempos, en encuentros de corrupción y ocasión de todo género de liviandades:

“... asco ortucic, lutu ta cilicijoz jantzita, baruric, beguijac lurrera ezarri, ta Salmo ederrac canteetan, edo oracinoiac esaten [...] Baña, oh egunac! Oh guizoneen girabiraa! Cetara biurtu dira gueienentzat oraingo Erromerijaac Santubeen eguna edo debocinoia achaguija astuta duaz gerte taldaac Santu guztien Santubaren aguindubac austera: barristaric Gentillac guzurrezco jangoicuei eguiten eutseezan irudico fiesta zoragaistocuac. An egongo da ardaua ugari, viztuteco lujurija edo aserria, an tambolin ta soñubac, pasiñoiac azcortuteco; an banidade... ta mundubaren labanquerija guztiaac: ara batu oi dira adisquide gueistuac, ta bertan eguiten dira barrijac. [...] Ay, anchiñaco Basserritaar garbi, auturic zagoceenac sepultura illunetan! Vitzu zaitteece, ta etorri negar eguitera icusiric certzac eguiten diran zubece aimbeste icerdi ta debocionoegaz jaso cendubeezan Hermita Santubetan”



Fig. 7. Erromeria. J. Arrue.



Fig. 8. Un baile popular a principios de siglo en Hondarribia. («San Sebastián en la tarjeta postal»).

Ni siquiera el baile público en la plaza parecía suficientemente digno a los estrictos clérigos. Así, Moguel veía el espectáculo de las mozas esperando a ser sacadas a bailar por los chicos, como si se ofreciesen en venta dándoles su mano: *“Jarten dira nescatillaac plaza inguruban salgai balegoz*

leguez. Beguira dagoz noc ateraco ete dituban, ta datorrena datorrela, dan nasaijeena izan arren, ez deutsee ardura. Barrez emoten deutsee escuba."

Una opinión sensiblemente distinta defendían los sectores que de una forma genérica podemos calificar de "ilustrados" o al menos más prudentes en materia de moral: Juan Ignacio de Iztueta (*Gipuzkoako Dantza Gogoangarrien kondaira edo historia*, 1824) y Manuel de Larramendi (*Corografía o descripción general de la M.N. y M.L. Provincia de Guipúzcoa*) especialmente. El planteamiento de estos residía en aceptar los bailes en sitios públicos, como las plazas, controlados por las autoridades y "personas de juicio", como un mal menor, pues si se prohibían completamente estas expansiones los mozos y mozas se retiraban a sitios apartados y descontrolados, produciéndose el escándalo de que en aquellos pueblos en los que se habían prohibido los bailes públicos habían aumentado sensiblemente los nacimientos ilegítimos. Además, se estaban poniendo en confrontación dos concepciones antro-po-religiosas antagónicas: una que excluye cualquier goce mundano que pueda desviar del objetivo de la salvación y la otra, pragmática y vitalista que, sin prescindir de éste, mira también por la tranquilidad, la productividad y el disfrute de los pueblos. No es extraño, que Iztueta recurriera a una apoyatura de autoridad, la de Jovellanos, de quién tradujo un párrafo memorable de su *Memoria de Espectáculos y Diversiones Públicas*:

"No basta, pues, que los pueblos estén quietos, es preciso que estén contentos, y sólo en corazones insensibles, o en cabezas vacías de todo principio de humanidad, y aún de política, puede abrigarse la idea de aspirar a lo primero, sin lo segundo. Un pueblo libre y alegre será precisamente activo y laborioso, y siéndolo, será bien morigerado y obediente a la justicia. Cuanto más goce, tanto más amará al gobierno en que vive; tanto mejor le obedecerá, tanto más de buen grado concurrirá a sustentarle y defenderle, y cuanto más goce tanto más tendrá que perder, tanto más temerá el desorden y tanto más respetará la autoridad destinada a reprimirle y que ese pueblo en fin más ansia tendrá de enriquecerse porque sabrá que aumentará en placer al paso que su fortuna."

Desde luego estos autores abogaban por la eliminación de los aspectos más escabrosos de los bailes populares, por el control de los viajes hacia las ermitas, la supresión de las veladas nocturnas y por la elusión del contacto directo entre los danzantes interponiendo entre sus manos el honesto pañuelo. En esta línea Juan Bautista Erro "demostró" que los bailes vascos provenían de la época de Noé y que ya entonces se usaba el pañuelo. Con semejante carta de honorabilidad difícilmente habría quien se opusiese a estas "honestas danzas". Pero el caso es que se levantó una dura controversia que con el motivo aparente de los bailes enfrentaba dos modelos de vida, dos concepciones ideológicas antagónicas. Moguel publicó en 1826 un libro titulado *Plauto Bascongado* en el que criticaba la postura de Iztueta y este le respondió con otro bilingüe titulado: *Carta eguiten diona don Juan Ignacio Iztuetac apez don Juan Jose Mogueli*, en 1829, en el que la parte castellana corrió a cargo de Agustín Pascual de Iturriaga. Por su parte, el lingüista Fleury Lécluse había publicado también en 1826 su *Manual de la lengua basca*, en el que se contenían posturas similares a las de Iztueta, lo que le valió el ataque de fray Bartolomé. Respondió a éste Lécluse con su *Plauto*

políglo, de 1828, que obtuvo contestación por parte del religioso al año siguiente en otro opúsculo que tenía el título de: *Anti-Plauto políglo* o *Defensa del Plauto Bascongado*.

En medio de toda esta controversia ideológica en la que se entremezclaban el euskara, los bailes y los Fueros, las autoridades locales se veían compelidas por la acción y la propaganda de los misioneros teniendo que tomar postura ante las diversiones de los vecinos, tolerándolas en algunos casos y reprimiéndolas con rigor en otros. Éste era el caso de Bilbao, hacia 1775, por lo que cuenta el viajero y naturalista William Bowles, contraponiendo el control ejercido en la villa con la tolerancia en las romerías comarcanas:

“todos los días de Domingos y fiestas acude [el *txistulari*] al Arenal, donde van las mozas a bailar, pero entre sí, cuando yo lo he presenciado, por no permitir el Señor Corregidor bailasen con hombres; fuera del recinto no se observaba este rigor, y sucede muy a menudo en el verano, en que tienen Romerías a todos los Santuarios y Ermitas de los alrededores de la Villa, que acude muchísima gente de ambos sexos, y allí meriendan, bailan, se divierten, y se vuelven de noche cantando por cuadrillas.”

Se prohibieron los bailes en las iglesias, cementerios y sus atrios e incluso en las plazas, sobre todo coincidiendo con las visitas de los misioneros y en los tiempos inmediatos a sus predicaciones, como por ejemplo en Bilbao en 1732 tras la misión del padre Calatayud. Por lo demás se justificaba la represión contra los bailes como un intento de evitar la penetración de costumbres extranjeras, y así, siguiendo con Bilbao, se expulsó a profesores de danza franceses e ingleses por enseñar minués y contradanzas foráneas (“por los graves inconvenientes y ofensas a la Divina Magestad”). Eso sí, los bailes restringidos a las elites se mantuvieron en la propia Casa Consistorial, como el de Carnaval de 1797, autorizado por el Corregidor a pesar del dictamen contrario de los franciscanos y de la prohibición del alcalde, pero restringido a ocho parejas (i) y vigilado por la autoridad. Cuando en 1799 se inauguró el Coliseo los bailes de carnaval pasaron a desarrollarse en ese local con menos sobresaltos y más permisividad. Los bailes populares de Carnaval se celebraban en la plaza del mercado.

El conflicto sobre bailes más sonado del que nos ha llegado noticia es el que tuvo lugar en Balmaseda a lo largo del siglo XVIII. Ya en 1729 los misioneros alcantarinos consiguieron que el ayuntamiento prohibiera los bailes entre personas de distinto sexo bajo fuertes multas (dos ducados y seis días de cárcel), pero luego la prohibición se fue debilitando. En 1788 se reformó el espacio lúdico de la Puente Nueva, ampliándolo a prácticamente todas las diversiones de la época: frontón, alameda para el paseo, bolos, mesas para jugar a los naipes y bailadero. Eso sí, un lugar público bajo el estricto control de la autoridad pública. La ampliación del espacio dedicado al baile fue la señal para que se desatara una fuerte ofensiva eclesiástica, en la que se responsabilizaba, bajo pecado mortal, al *txistulari*, a los que bailaban, a los que contemplaban el espectáculo, a los padres permisivos y sobre todo al propio Ayuntamiento. Se calificaba a la Puente Nueva de “serrallo”, “teatro de Venus” y “campo de batalla”. Desde el capellán de las monjas, hasta los franciscanos

de Zarautz, pasando por un predicador carmelita que negaba la absolución a los que bailaban, el frente abolicionista se presentaba formidable. Pero las autoridades laicas no eran tan sumisas como las de 60 años atrás. Así, cuando el vicario de Balmaseda negó la comunión al *txistulari* del lugar, el Ayuntamiento le amparó como asalariado suyo que era e interpuso pleito contra el clérigo. Simultáneamente la corporación hizo una serie de consultas a teólogos y publicó, en 1789, un folletito eludiendo su responsabilidad en el asunto de los bailes, del cual envió un ejemplar al Colegio de Zarautz. Los franciscanos respondieron en 1791 por medio de la pluma del padre Palacios, con un volumen de más de 250 páginas en el que se desarrollaba la conocida teoría de que “entre santa y santo, pared de cal y canto” y añadiendo: que fuese “gruesa”. El alcalde de aquel año, presionado por su confesor, que era el de las monjas, cedió a prohibir los bailes, pero el corregidor no se lo toleró y le obligó a retractarse. Fue en este contexto de enfrentamiento entre los sectores más rigoristas de la iglesia y las autoridades civiles, ejemplificado en Balmaseda, pero extensible a otras muchas poblaciones, cuando, en 1790, Jovellanos escribió, por encargo de la Real Academia de la Historia, su ya citada *Memoria sobre las diversiones públicas*.

Mientras tanto, apenas tenemos testimonios de lo que en los ambientes populares se pensaba de esta polémica sobre los bailes, pero como dato indicativo recordaré con qué nombre se conocía hasta hace muy pocas fechas al baile “agarrao” en algunas poblaciones guipuzcoanas: el “*dultzemeneo*”.

La música, claro, era pieza fundamental de las celebraciones cultas y populares. Cualquier solemnidad o actividad pública, militar o civil, laica o religiosa, pasaba inevitablemente por la música: procesiones, desfiles, alboradas, pasacalles, toros o fiestas de los gremios. El instrumento de acompañamiento de bailes más usado era la gaita o dulzaina. El que más intervenía en música sola era el *txistu*, aunque se utilizaban también la *txirula*, *ttun-ttun* (salterio), rabel, alboka, violín, guitarra, bandurria, cítara,... Hasta el siglo XVI se seguían tocando la zanfoña (*zarrabete*) y la cornamusa (*xirularrua*), aunque prácticamente se perdieron en la centuria siguiente. Con ocasión de fiestas muy señaladas se producían auténticas concentraciones de músicos de muy lejana procedencia. Así, en el siglo XVIII en las fiestas de San Fermín de Pamplona, acudían músicos de hasta 30 leguas de distancia, sobre todo *txistularis*, de los que se podían juntar hasta 90 de ellos. El *txistu*, viejo instrumento pastoril, se convirtió a finales del siglo XVIII en un instrumento culto y urbano, característica y simbólicamente paradigmático de lo vasco. El *txistulari* aprendió solfeo, incorporó piezas del repertorio internacional adaptadas a su instrumento y se hizo imprescindible en cualquier celebración pública; poco a poco este repertorio culto fue percibiéndose como genuinamente vasco. El arranque de este proceso parece originarse cuando en 1785 Pepe Antón sistematizó las primeras reglas para *txistu*, que se difundieron rápidamente entre los que tocaban este instrumento. Empezamos a conocer por sus nombres algunos *txistularis* famosos como Juan de Barrutia de Eibar a mediados del XVIII. A comienzos del XIX: Manuel Dorremotz en Baztán, Silvestre Ansoa, José Salútregi, Ignacio Echaleta y Antonio Gomendio en Portugaleta.



Fig. 9. Banda de Música de Aramaio. Finales del siglo pasado.

Por lo que hace a la música culta, desde, al menos, finales del siglo XV los templos de las villas más importantes estaban dotados de órganos, en ocasiones muy buenos: Baiona (1490), Tudela (1485), Elgoibar (1497). En esta época destacaron algunos núcleos en los que se desarrolló una actividad musical especialmente relevante, como Pamplona y el valle del Iraurgi: Azpeitia y Azkoitia. De estas dos últimas localidades eran, respectivamente, los dos polifonistas conocidos más notables de la época: Joannes de Anchieta y Gonzalo Martínez de Bizcargui. En este tiempo empezaron a fundarse las Capillas musicales, dirigidas por los Maestros de Capilla, que desarrollaron una importante labor tanto en el canto coral como en la instrumentación. Antiguas son las de la Catedral de Pamplona y la Colegiata de Roncesvalles. También fueron importantes las de Tudela, Estella, Bilbao, Tolosa, Baiona, Laguardia. Destaca sin embargo una Capilla, algo tardía, pues fue fundada en 1616, la del Santuario de Arantzazu, gran foco musical hasta la actualidad. De cualquier forma, durante el barroco proliferaron los maestros de capilla por doquier e influyeron notablemente en la música y el cancionero populares. En la época clasicista los frailes de Arantzazu siguieron destacando como compositores: Larrañaga, Ibarzabal, Echeberria, Egiguren, Sostoa, ... Igualmente las Capillas de Santiago en Bilbao y la de Tudela siguieron dando músicos notables: Manuel de Gamarra y Pedro Aranaz, respectivamente. Ya hemos citado la importancia que a finales del XVIII tuvieron las veladas musicales organizadas en casas particulares de nobles y burgueses. La culminación del Clasicismo y arranque del Romanticismo musical se dan en Euskal Herria a través de una figura ciertamente singular: la del bilbaino Juan Crisóstomo de Arriaga. Nacido en 1807

y muerto a los 20 años de edad en París cuando era profesor del Conservatorio de esta ciudad, encarna los rasgos culturales y musicales más característicos de la época. París se había convertido ya para este momento en la referencia formativa inexcusable y la plataforma de lanzamiento de los artistas, en prácticamente todas las ramas de la actividad creativa. Allí se hicieron famosos el tenor Pedro Garat, llamado el “Orfeo de Francia” y el bajo Manuel de Mazarredo, primeros de una extraordinaria cosecha de cantantes que daría Vasconia a lo largo del siglo XIX: Pedro Unanue, Elisa Zamacois, Julián Gayarre o Donato Arcocha. Por estos años, en los núcleos urbanos empieza a cuajar una gran actividad musical. Se fundan las Sociedades Filarmónicas, como la de Bilbao, precedentes de los actuales Conservatorios y se dan conciertos públicos aprovechando cualquier infraestructura. En Bilbao, por ejemplo, en el frontón de Iturribide y en el Café Suizo, que había sido inaugurado en 1811.

Una peculiar actividad relacionada con el canto y con la poesía, es la del improvisador de versos, llamados en el País *bertsolari* o *koblakari*. Iztueta se refiere a estas competiciones poéticas como “*itz neurtuak*”. La repentinización versificada era algo muy arraigado y antiguo. Algunas de las composiciones más añejas conocidas en lengua vasca, de los siglos XIV al XVI son precisamente las endechas que corrían a cargo de mujeres *bertsolaris*; entre las de este género, es muy conocido el canto de Milia de Lastur. En los siglos siguientes parece decaer esta actividad, o al menos las noticias que se han conservado son pocas y fragmentarias. Además dada la propia índole popular de las composiciones, las que se han mantenido transmitidas oralmente no han permitido conocer a sus autores. A finales del siglo XVIII se producen importantes cambios en esta práctica cultural. Por una parte se popularizan las competiciones entre *bertsolaris* que se desafían para probar su mayor grado de destreza en las composiciones; por otra, se atreven a abordar temas incómodos para las autoridades, tomándose excesivas libertades. Por último, empiezan a singularizarse los componedores de versos, trascendiendo de la masa, dando su nombre a conocer, e incluso logrando singular fama. Iztueta se refiere al *bertsolarismo* como una actividad de larguísima trayectoria, pero muy perseguida en su tiempo. Se queja amargamente de las prohibiciones dadas por los alcaldes que llegaban a encarcelar a los que cantaban versos. La tolerancia a este respecto era rara y allí donde se daba florecían extraordinarios *bertsolaris*, tanta era la afición popular a estas improvisaciones. Es el caso de Amezketa, cuyas autoridades no estorbaban esta actividad y correspondientemente fue cuna de algunos de los mejores *bertsolaris* conocidos del siglo XVIII. El gusto por ver a estos poetas populares en acción era muy grande y consecuentemente la concurrencia a las competiciones era igualmente nutridísima. A una de éstas, descrita por Iztueta y Gorosabel, que tuvo lugar en Villabona en 1801, parece que asistieron cuatro mil espectadores. Aunque Iztueta cae con frecuencia en la hipérbolo, la afluencia masiva a estos eventos parece estar atestiguada por varias vías. Compitieron en esta ocasión Juan Ignacio Zabala, de Amezketa y José Joaquín Erroicena (“Txabalegi”), de Hernani, quedando empatados por decisión de los jueces, habida cuenta la gran calidad de ambos. Se consideraban los mejores *bertsolaris* guipuzcoanos del momento, además de los

dos citados, a Juan Bautista Altamira de Tolosa y al más célebre de todos: Fernando Bengoetxea conocido como “Fernando Amezketarra”. Todos ellos eran analfabetos. En otras partes de Euskal Herria también empezamos por esta época a conocer los nombres de algunos de los bertsolaris más famosos: Beñat Mardo y Pierre Topet “Etxaun”, ambos de Barkoxe; Balere Artxu-Idiart de Altzürükü; Martin Larralde “Bordatxuri” de Hazparne o los hermanos Juan Cruz y Antonio de la Fuente de Durango.

En cuanto a los juegos populares, las pruebas de fuerza y destreza (arrastre de piedras, cortes de troncos, peleas de gallos y carneros, ...) se prodigaban por doquier; tenían una gran popularidad las de lanzamiento de barra o palanca, de tradición medieval. Pero, desde el siglo XVIII la actividad deportiva por excelencia es la de la pelota, en sus muy variadas especialidades. En Bilbao había frontón desde comienzos del siglo XVIII en la calle, por eso llamada, de la Pelota. Luego se inauguró uno mucho mejor en 1790 en la calle de la Estufa. Un testimonio muy interesante respecto a estas pruebas, llamémosles deportivas, es el de Iztueta en su *Gipuzkoako dantza gogoangarrien kondaira edo historia*. En cuanto a la práctica de la pelota indica que para finales del siglo XVIII y comienzos del XIX ya tenían ganada fama de imbatibles los pelotaris vascos cuando salían a otros lugares de España a competir. Cuenta, por ejemplo, como en 1820 se había inaugurado en Madrid un buen frontón, al que llevaron, muy bien pagados a dos pelotaris guipuzcoanos y uno navarro, pero no hubo manera de encontrarles contrarios, pues nadie se atrevía con ellos. La destreza de los vascos con la pelota derivaba sin duda de la tupida red de frontones que existía en todo el País, lo que facilitaba y provocaba una práctica masiva. Iztueta recurre al testimonio de Jovellanos que quedó impresionado por este hecho: “También en esto se distingue el país bascongado. No hay pueblo considerable en el que no tenga su juego de pelota grande, cómodo, gratuito y bien establecido y frecuentado...”. Sin embargo esta situación, lejos de contar con larga tradición, era por el contrario muy reciente. Hasta el siglo XVII los frontones habían sido muy escasos y a lo largo del XVIII se levantaron con cuentagotas, hasta finales de la centuria en que se produjo esta erección masiva de que hablo. El propio Iztueta dice literalmente: “en mis tiempos no había ni un trinquete en Bizkaia y Gipuzkoa y ahora hay pueblos que tienen tres o cuatro”. De hecho, esto era así porque durante los siglos anteriores se había venido practicando otras modalidades de juego de pelota distintas, más primitivas, en campo abierto o en la calle: “bote luzea”, “mahai jokoa”, “laxoa” o “juego de largo”. Se jugaba sin paredes, en una plaza o una calle, de unos cien metros de longitud, delimitándose las zonas de los dos equipos contendientes con líneas llamadas “eskas”. Se jugaba a volea y para sacar se recurría al botillo, puesto que no todos los suelos tenían la regularidad requerida para hacerlo. Hay multitud de testimonios de los siglos XVI y XVII, desde Baiona hasta Tudela, en los que se constata la práctica habitual de la pelota en calles, fosos de murallas y plazas.

Según el testimonio de Iztueta, las mayores apuestas se cruzaban en relación con las pruebas bueyes, bien arrastrando piedras o realizando otros alardes de fuerza. Narra una prueba en 1793 en Urretxu en que compitieron 20 hombres contra una pareja de bueyes. Más relacionadas con el mundo de los

pastores eran las pruebas de carneros y las de lanzamiento y salto de “*maki-la*”. En cuanto al lanzamiento de palanca, muy en boga a finales del XVIII, nos da el nombre y las marcas del campeón imbatible de la época: Juan Bautista Mendizabal, de Zaldibia, que tiraba la barra de 15 libras (7 kgs y 350 grs.) según tres modalidades: directamente (“*apetxo*”) a 65 pies (18,2 mts.), a media vuelta a 70 pies (19,6 mts.) y por debajo de la pierna (“*zankape*”) a 53 pies (14,8 mts.). Valentín de Foronda en su viaje por Navarra en 1783 describe como entre las mayores aficiones de los navarros, además de los naipes y los toros, estaban el juego de la pelota y el lanzamiento de barra.

Con ser todas estas actividades importantes para el ocio de la época, la fiesta por antonomasia iba desde antaño ligada a los toros, especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XVII. Con cualquier disculpa se organizaban corridas en las plazas públicas o se corrían, toros y novillos, por las calles. La rudeza de estas actividades parece que era notable. En Vitoria había la costumbre de echar perros de presa a los novillos ensogados para dar más emoción a los lances y carreras que se producían. El ayuntamiento acabó prohibiéndolo.

3. Farsas y Representaciones teatrales

En las iglesias se hacían representaciones tanto de tipo devoto como mundano. Bien fuese por los crecidos gastos que se derivaban de ellas, como, sobre todo, por los presuntos “desórdenes y excesos” que implicaban, fueron perseguidas a lo largo del siglo XVI, aunque con poco éxito. En las Constituciones del obispado de Calahorra se recoge una providencia de 1539 en orden a prohibir los “desórdenes” provocados por estas farsas y permitir solamente aquellas que fuesen piadosas:

“que en algunas yglesias y hermitas de nro obispado se celebran algunas vigiliias donde concurren numerosas personas, hombres y mujeres (...) fazen muchas cosas desonestas danzando y baylando dentro de las tales yglesias y diziendo muchas palabras desonestas de chufas y burlas y faciendo rrepresentar acciones de farsas disformes de las festividades y lugares donde se hacen (...) y no fagan essa de lo sobredicho dentro de las tales yglesias si no fuere alguna farsa debota conforme a la festividad.”

Por su parte las Sinodales de Pamplona de 1591 trataron igualmente de estorbar las representaciones teatrales. De cualquier forma, los años de bonanza económica se correspondieron con abundantes representaciones teatrales, mientras que los agobios de los cabildos y municipios hicieron decaer éstas ostensiblemente. Desde 1570 las compañías empezaron a profesionalizarse y en el siglo XVII su organización se perfeccionó; los comediantes se agruparon en torno a la Cofradía de N^a Señora de la Novena, fundada en Madrid en 1631. Aprovechando la solemnidad de la fiesta religiosa más importante del calendario cristiano, el Corpus, era prácticamente universal la costumbre de organizar comedias sobre improvisados tablados. Así consta en Lerín en un altercado que se organiza en una de estas representaciones, en 1606, en donde se indica que siempre se habían hecho comedias este día.

En Pamplona, se contó con Patio de Comedias desde 1608, administrado por el Ayuntamiento y cuyos beneficios se destinaban a mantener una institución benéfica, la Doctrina Cristiana, que formaba y alimentaba a 50 huérfanos. En la segunda mitad del siglo XVII se aumentó la afición al teatro y consiguientemente se mejoraron las instalaciones del Patio y proliferaron más las visitas de las compañías comerciales. Esto hace que, a pesar de las prohibiciones y restricciones impuestas desde comienzos del siglo XVIII, en el año de 1754, por ejemplo, se representaran, 31 comedias en Pamplona.

Tudela constituyó un caso extraordinario en el panorama teatral del País, poseyendo desde época bastante temprana la única casa de comedias de obra en Navarra; las demás eran de madera; tablados más o menos provisionales levantados en patios o "corralas". Esta tradición de aprovechar los espacios entre edificios para representar, sirviéndose de los balcones a modo de palcos, era la común en ciudades como Madrid, Sevilla o Pamplona. Desde antiguo se contaba con estas humildes estructuras que son reconstruidas y dignificadas a mediados del siglo XVII. Siguiendo el ejemplo de otras grandes ciudades, como Madrid, Sevilla o Valencia, las representaciones de comedias se vincularon a la financiación de instituciones benéficas, en este caso al Hospital de N^a Señora de Gracia de Tudela. Hay constancia, al menos desde 1597, de que se destinaba una parte de la recaudación al mantenimiento hospitalario; es más, las propias representaciones se hacían inicialmente en el patio del Hospital, de forma precaria. En 1623 los responsables del Hospital, ante la mala situación de los tablados, decidieron hacer una Casa de Comedias en la calle de la Merced, también conocida como "de las comedias", en el centro de la ciudad. Se derribaron las casas existentes y se levantó un nuevo edificio, que se mantuvo hasta 1717. Pasó entonces la responsabilidad de la organización de comedias de los ministros del Hospital a los ediles del Ayuntamiento.

No sólo Tudela tuvo esta pujante vida teatral, otros pueblos como Corella también conocieron las representaciones con asiduidad. En Viana, por ejemplo, desde el siglo XVI, para conmemorar la fiesta del Corpus, las parroquias de N^a Señora y San Pedro junto con el ayuntamiento organizaban, entre otras actividades, farsas y autos sacramentales, que se representaban en tablados al aire libre. Además, en algunas ocasiones había actuaciones en las propias iglesias. Por lo común, cuando se contrataba a una compañía, se hacía para que representase varias obras, combinando las de temática religiosa con las laicas. Sabemos los títulos de algunas famosas obras que se representaban de pueblo en pueblo: *El palacio confuso*, *La paciencia de la fortuna*, *Amar sin saber a quién*,... De cualquier forma, tampoco faltaban las representaciones de teatro hechas por grupos locales formados por músicos y estudiantes; por ejemplo, en Viana en 1607 y 1656. Desde mediados del siglo XVII, el teatro se afincó, con más o menos dificultades, en las capitales vascas. En Vitoria, desde la década de 1660 había Teatro de comedias también llamado "Coliseo". Igualmente en Donostia se reedificó en 1616 la Cabaña de Goizueta habilitándola para representaciones dramáticas. Se sabe de algunas otras villas vascas en las que de vez en cuando se representaban obras como una en Donibane Lohitzun en 1780 llamada *Genobeba*

Oratorioan. Pero incluso en poblaciones de cierta importancia económica y demográfica como Bilbao o la propia San Sebastián, las representaciones fueron bastante esporádicas y no se contó con infraestructuras estables, auténticos teatros, hasta el siglo XIX. Según Labayru en Bilbao las representaciones teatrales eran desconocidas hasta 1764, pero cuando se iniciaron en este año cobraron un inusitado éxito. En Bilbao la actuación de compañías extranjeras de ópera empezó a repetirse a partir de 1773, pero para representarlas se recurrió todavía al patio del Mercado, junto a la Casa Consistorial, cubierto con un toldo. En 1792 se iniciaron las gestiones para la construcción de un Coliseo, por suscripción popular y sin la intervención del Ayuntamiento. Este decidió tomar parte en el proyecto antes de perder el control sobre las representaciones. En 1798 se levantó un teatro provisional en el Arenal y en 1799 se inauguró uno estable en la calle de la Ronda, con capacidad para 2.000 personas, pero se perdió en un incendio en 1816. Durante muchos años se volvió a funcionar con estructuras provisionales hasta que se levantó, entrado el siglo XIX, el teatro Arriaga.

Las dificultades para lograr representar teatro en el País Vasco no fueron pocas. La desconfianza para con los comediantes y los mensajes que transmitían, explícita o subrepticamente, en sus obras, preocupaba no sólo a los eclesiásticos, sino a buena parte de las autoridades públicas. Bilbao, que no era precisamente un lugar aislado o atrasado, que mantenía muchos vínculos con Francia, Países Bajos e Inglaterra, que incluso contaba con una colonia foránea nada despreciable, presentaba una situación paradigmática a este respecto. Cuando, desde mediados del siglo XVIII, varias compañías solicitaron permiso para representar en la villa, el regimiento se mostró dividido a la hora de concederlo y con más frecuencia triunfó el parecer de denegarlo que el de permitirlo. Cuando se hacía, desde luego, los regidores acudían a la representación para vigilar su desarrollo: "...con reserva de dar su señoría las providencias conducentes para el buen orden y gobierno de la dicha compañía en el tiempo que subsistiera en esta dicha Villa, cesando todo escándalo y ocasión de ruina espiritual para cuyo fin asistirá personalmente a las que se representen". En 1785 los ediles contrarios al teatro lograron paralizar las actuaciones. El Corregidor era favorable a las obras teatrales, tanto porque la mayor parte del vecindario así lo deseaba, como por el beneficio que se desprendía del cobro de las entradas, una cuarta parte del cual se destinaba a la Casa de Misericordia. Los regidores mantenían posiciones antagónicas. Entre los que estaban a favor de las representaciones destacaba uno de origen foráneo, Tomás Manuel Power, que se alineaba en las mismas posiciones que el Corregidor: necesidad de diversiones públicas, deseo de los vecinos y beneficios para la Casa de Misericordia. Los argumentos de los contrarios, cuyas posiciones finalmente fueron mayoritarias ese año, eran del siguiente tenor:

"...no debe entrar en este país farsa alguna de cómicos porque se les abren los ojos a muchas personas incautas según ha mostrado la experiencia. [...] Ni conviene para este pueblo ni su diversión el que venga la farsa solicitada considerando haber diversiones suficientes a toda clase de gentes con motivo de las tertulias que cada uno tiene en este dicho pueblo y si acaso la pluralidad de

votos consiguiese que la farsa venga a representar, sea de modo que haya separación de clases de ambos sexos tanto en el patio como en los balcones sin comunicación absoluta de unos con otros.”

En 1798 se seguía discutiendo sobre la pertinencia o no de las representaciones teatrales, pero progresivamente iba teniendo más peso la opinión tolerante. El argumento de más peso esgrimido, sin embargo, era de tipo moral y consistía en que si no había diversiones públicas como esta, la gente se retiraba a lugares privados y ocultos y se entregaba a cosas peores: “viciados al juego y otros excesos”.

Mientras tanto en el ámbito de la nobleza ilustrada el teatro y la ópera, junto con la música y el baile, constituían el ámbito preferente no sólo de distracción, sino de cultivo. En 1762 el Conde de Peñafiorida publicó bajo el seudónimo de Sor Luisa de la Misericordia una obrita titulada: *Gavon-sariak edo aurtengo gávonetan Azcoytico Eleiza Nagussian Cantatuco diran cantaac edo*. Estos villancicos dramatizados seguían la tradición de representaciones navideñas del estilo de la del escribano aramaioarra Pedro Ignacio de Barrutia: *Gabon Gaberako Ikuskizun edo Acto para la Noche Buena*, de la primera mitad del siglo XVIII. En 1764 el Conde estrenó en Azkoitia y en Bergara su ópera cómica bilingüe: *El Borracho burlado*. La temática se desvincula de la tradición religiosa; se trata de una versión del suceso de

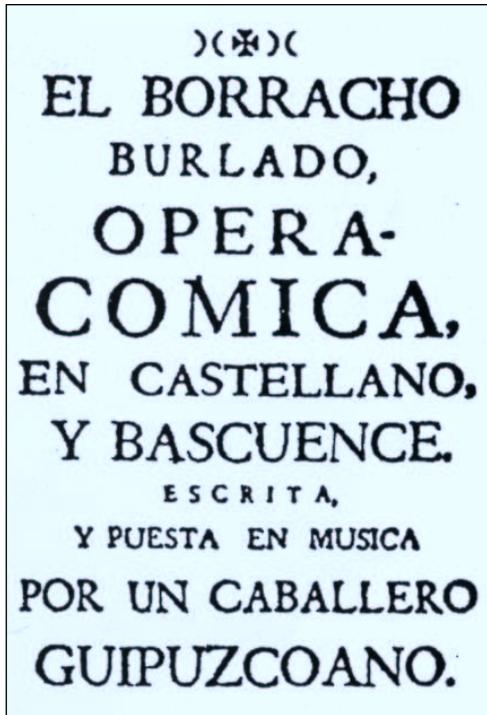


Fig. 10. Xavier María de Munibe, portada de «El borracho burlado», una de sus obras.

Sancho Panza y la ínsula Barataria, cuyo protagonista se llama aquí Chantón Garrote. Las representaciones corrieron a cargo de destacados miembros de la aristocracia vasca: el propio Conde de Peñaforida, Joaquín María de Eguía y Félix María de Samaniego, entre otros. Las mujeres también tomaban parte como actrices, si bien tras la pertinente autorización de sus directores espirituales. El Conde escribió otras óperas y comedias (*La Tertulia*, *El amor querido*, *Anita*, *El carnaval*, *Los pedantes*) y tradujo otras francesas (*Le Deserteur*), pero casi todo se ha perdido. Igualmente ha desaparecido un *Diálogo bascongado* que se representó en 1783. Eguía también escribió teatro, en concreto una ópera cómica llamada *La Paz* destinada a las representaciones que periódicamente (en Carnaval y Navidades) hacían los estudiantes del Real Seminario de Bergara. Amén de la producción propia, el círculo de los ilustrados representaba con asiduidad obras francesas e italianas (*La serva padrona*, *La clemencia de Tito*, *El criado de dos amos*, *El médico avariento*) o realizaba lecturas públicas (*Horace*, *Tartuffe*).

Lo que podríamos calificar de teatro popular, es decir el representado públicamente por actores no profesionales, vecinos de la propia localidad, tuvo cierto desarrollo en Euskal Herria. Desde la Edad Media se tiene noticia de representaciones en las que se entremezclaba la dramatización con los bailes y músicas: parodias, simulacros, mimos, máscaras. Su estructura dramática era frecuentemente débil, dependiendo el texto más de la improvisación que de un escrito formalizado. Podrían asimilarse a farsas las representaciones que se hacían durante las faenas agrarias colectivas, conocidas en Gipuzkoa y Navarra como “*zelemin ta zeledon*” y “*errandos*”. Las mascaradas de carnaval de Zuberoa, mezcla de baile y teatralización de unas situaciones estereotipadas, con personajes fijos: muerte del Oso a manos del Pastor; castración de Zamalzain; “*beltzak*” frente a “*gorriak*”. También en el País Vasco continental estuvieron muy desarrolladas en los siglos XVII y XVIII las “*Abadías de Malgobierno*” o “*Abbas juvenum*” (abadías de juventud) y su actividad predilecta las cencerradas (*astolasterrak*, *galarrotsak*, *toberak*). Se trata de farsas sencillas en las que se representan situaciones que los jóvenes quieren denunciar o evidenciar. Se hacían delante de la casa del culpable al que se pretendía ridiculizar. Desde mediados del siglo XVIII contamos con algunos textos de estas representaciones; el primero conservado corresponde a un *charivari* de la localidad bajonavarra de Hartzaitze en 1766. El universo temático de estas obras corresponde casi en exclusiva a los problemas derivados del matrimonio y las relaciones sexuales, a través de una peculiar óptica del ejercicio del poder. Así, claro, el tema estrella es el de los matrimonios desiguales, sobre todo viejos con jovencitas; además está el de los maridos dominados o golpeados por sus mujeres, pero también aparecen el aborto (*Andeatina eta Ludobina*), el incumplimiento de la palabra matrimonial (*Mehastzu eta Berus*), las falsas acusaciones de violación (*Petitun eta Petik-hun*), el adulterio (*Xiberua eta Marzeline*) y excepcionalmente, otra grave transgresión, la de los taberneros que “*bautizan*” el vino (*Bale eta Bilota*).

Las tragicomedias de carnaval se sitúan a medio camino entre la farsa, la mascarada y la pastoral. La reina de Navarra Juana de Albret ya las prohibió en

1571 por ser “supersticiones e idolatrías romanas”. Los personajes principales son decididamente rabelesianos: Saint Pansart, el ventrudo príncipe del Carnaval y su amigo Bakus, príncipe de la bebida. El primero ha pasado al folclore vasco con el nombre de *Zanpanzar*. El tema de estas obras es el del envenenamiento de Bakus con agua por su mujer y el del proceso de Pansart. Se conservan tres textos antiguos de estas obras carnalescas.

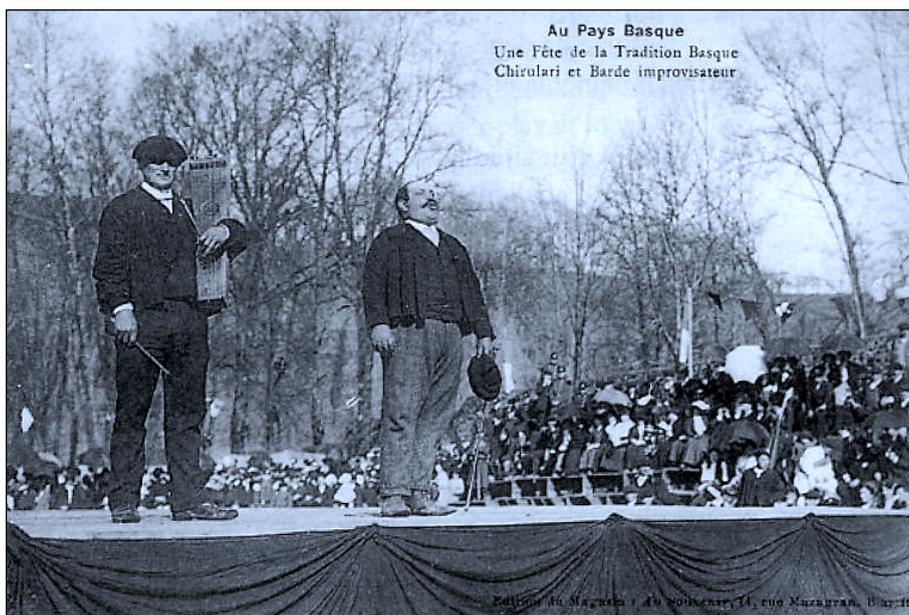


Fig. 11. Au Pays Basque. Une fête de la tradition basque Chirulari et barde improvisateur.

Ahora bien, el teatro popular por excelencia, que ha pervivido hasta nuestros días, es el de las *Pastoralak*, también llamadas *Trageriak*, por ser de tema serio frente al tratamiento cómico de las teatralizaciones arriba citadas. En origen se vinculan las pastorales a los dramas litúrgicos ligados a los puntos culminantes del ciclo religioso: Navidad, Pascua, Semana Santa o la festividad del Patrono. Se tienen noticias de obras representadas en Laburdi y Baja Navarra desde finales del siglo XV, pero los textos se han perdido. En Baiona se dan representaciones con alguna regularidad desde fines del siglo XVI. Igualmente hay noticias de representaciones populares de “Pasiones”, “Vidas de Santos”, “Autos de Navidad” o pasajes del Antiguo Testamento en diversos puntos de Gipuzkoa, Bizkaia y Navarra: Lesaka (1565, inicios del XVII), Oiartzun (fines del XVI), Renteria (1599, 1600), Hondarribia (1602), Durango (1643). Los primeros textos conocidos de pastorales son bastante tardíos: *Saint Jacques* (1634), *Jeanne de l’Arc* (1712), *Santa Elisabete* (1750). Los temas dominantes hasta mediados del siglo XX fueron los bíblicos, vidas de santos, cantares de gesta, caballería andante y



Fig. 12. Larrau, mascarade traditionnelle, 1909.

personajes de la historia de Francia. Todas estas formas dramáticas populares se caracterizaban por un lenguaje no muy cuidado, cuando no fuertemente grosero y por proposiciones velada o manifiestamente transgresoras, lo que las ha condenado a la desconsideración y el desprecio de los ámbitos cultos hasta épocas recientes.

EL DOMINIO DE LAS CREENCIAS

1. Remedios y conjuros

Está comúnmente admitida la endeble y tardía cristianización del País Vasco, al menos de sus zonas más montañosas y boscosas, el *pagus*, al que corresponden, claro, habitantes “paganos”. Del viejo universo precristiano vasco nos han llegado testimonios inconexos y dispersos, recogidos por inquisidores, eclesiásticos, viajeros y folkloristas. Universo que nos habla de cultos a los muertos, a la luna, a las fuentes, a los árboles, a las cimas de las montañas, a las piedras; númenes subterráneos como *Sugaar* o que viven en cuevas, como *Tartalo*, *Mari* o *Akerbeltz*, protector de los ganados o en los bosques (*Basajaun*); tabúes, ritos. Todo un mundo cuajado en escenarios montañosos y cavernícolas, de genios zoomorfos, de náyades o lamias. Un mundo preagrario que, sin embargo, estaba dotado de bastante vitalidad todavía en el siglo XVI. Algunas formas y ritos han conseguido sobrevivir al transcurso secular y han llegado hasta el siglo XXI, como los cultos de fertilidad del Árbol de Mayo o simplemente el “mayo”, intentado confundir con la festividad de la “Cruz de Mayo”, pero aflorando en todo su valor simbólico de alegría revolucionaria y vital de las comunidades paganas.



Fig. 13. Bendición de los pastos, ganados, txabolas y pastores por Fray José Ignacio Lasa, O.F.M. (Aranzazu) Majada de Duru (Oñate-Gipuzkoa). Cliché: F. Leizaola 130678.

Mari, el numen tutelar habitante de las cumbres de Anboto, Murumendi, Aralar, Mugarra, Aloña o Aizkorri, que entre otras formas adopta la de mujer con pie de cabra, sirvió para “sacralizar” y dotar de legitimidad a los propios Señores de Bizkaia, apareciendo entroncados en las leyendas recogidas en el siglo XIV y retomadas más tarde por los románticos del XIX. El genealogista portugués Conde don Pedro de Barcelos, describió en el título noveno de su *Livro das Linhagens* la genealogía de los Señores de Bizkaia, en la que se nos presenta a Don Diego López de Haro casándose con Mari y al hijo de ambos Iñigo Guerra ofreciendo entrañas de ganado sobre una peña, a modo de ofrenda, en Busturia, a su madre. Luego, en 1843, el romántico Alexandre Herculano convirtió estos datos en su narración legendaria: *A Dama Pé de Cabra*. La versión del siglo XIV era así:

“Era don Diego López de Haro muy buen montañero, y estando un día en la parada aguardando que viniese el jabalí, oyó cantar en muy alta voz a una mujer encima de una peña; y fuese para élla y vió que era muy hermosa y muy bien vistida, y enamorose luego de ella muy fuertemente y preguntóle quién era; y élla le dijo que era mujer de muy alto linaje, y él le dijo que pues era mujer de muy alto lina-

je que casaría con élla si élla quisiese, porque él era Señor de aquella tierra; y ella le dijo que lo haría, pero con la condición de que le prometiese no santi- guarse nunca, y él se la otorgó, y élla se fue luego con él. Esta dama era muy hermosa y muy bien hecha en todo su cuerpo, salvo que tenía un pie como de cabra. Vivieron gran tiempo juntos y tuvieron dos hijos, varón y hembra, y llamóse el hijo Iñigo Guerra. [Santiguándose un día don Diego] Saltó con la hija por la ventana del palacio, y fuese para las montañas, de suerte que no la vieron más ni a élla ni a su hija. [...] En Vizcaya dijeron y dicen hoy en día, que esta su madre de Iñigo Guerra es el hechicero o encantador de Vizcaya. Y como en signo de ofrenda a él, siempre que el Señor de Vizcaya está en una aldea, que llaman Vusturio, todas las entrañas de las vacas que mata en su casa, las manda poner fuera de la aldea sobre una peña, y por la mañana no encuentran nada, [...] Y esto siempre lo hicieron los Señores de Vizcaya, hasta la muerte de don Juan el Tuerto.”

Don Juan el Tuerto murió en 1326, es decir, más o menos cuando Barcelos escribió su *Livro* y dejando aparte el rigor histórico (Iñigo Ezquerria [Guerra] fue abuelo y no hijo de don Diego López de Haro) nos interesa la vigencia legitimadora de estos mitos en la sociedad bajomedieval.

En plenos siglos XVI y XVII este fondo de creencias precristianas parece plenamente vigente, a juzgar por los testimonios de preocupación y repre- sión que generan (Andosilla, Lancre, Castañega, Ciruelo). Con la ofensiva de la Contrarreforma la acción para la erradicación de las “supersticiones” y “gentilidades” se tornó violenta. Los procesos por brujería y pactos satáni- cos afectaron a cualquier forma cultural fuera de la más rigurosa ortodoxia cristiana. Las formas religiosas precristianas se refugiaron en un ámbito de “superstición” propio de campesinos y pastores que habitaban las comarcas más agrestes y apartadas.

La grave crisis demoniológica que se abrió en el País a fines del siglo XV, tuvo un espectacular desarrollo a lo largo del XVI, culminó en los procesos de 1610-11 y decayó en las décadas siguientes, para hacer crisis a finales del XVII; partió ésta del seguro convencimiento de los inquisidores de que las personas juzgadas tenían tratos y pactos diabólicos y por lo tanto constituían un formidable enemigo al que había que extirpar de raíz. Los campesi- nos vivían con naturalidad una cultura en la que ciertos ritos y prácticas ancestrales vinculados a la sanidad popular, a la autoprotección, al mundo vegetal y animal que les rodeaba y admitían con facilidad haber asistido a ciertas prácticas o recurrir a determinados filtros. Desde luego el genio al que los campesinos vascos del siglo XVII reclamaban protección y ayuda no era Satanás, pero para los jueces eclesiásticos no era concebible otra posi- ble alternativa. El choque entre dos culturas antagónicas que no podían comprenderse mutuamente se saldó con la feroz persecución y liquidación de una de ellas. El paso del “herbolero” o adivino (*aztia*) al brujo, nigromante (*sorgin*), es decir, del que practica una magia de filtros y pócimas que combi- nan la acción de las hierbas con ciertas fórmulas propiciatorias, al que tiene pacto con el diablo para lograr sus fines, se da no en las mentes de los que recurren a estas prácticas, sino en las de los inquisidores que las juzgan. En cierto momento de la Baja Edad Media, se pasó de la tolerancia con las

prácticas mágicas a la persecución desatada de todo lo discrepante con la ortodoxia, a lo que se le colgó el cartel de diabólico. Los viejos númenes trogloditas, singularmente Mari encarnado en el macho cabrío protector de los ganados, se tornaron satánicos.

Nació la Inquisición en 1229 en el contexto de la lucha contra la herejía albigense y se fortaleció luego combatiendo a cátaros y otras transgresiones heréticas. En 1486 en Colonia se editó el libro que sería la referencia básica en toda Europa para este línea interpretativa de la brujería: el *Malleus Maleficarum* de Henri Institor de Sélestat y Jacob Sprengler, luego seguido por los más conspicuos autores que proyectaron su acción sobre Euskal Herria: Martín de Castañega (*Tratado muy sutil de las hechicerías...*) y Pierre de Lancre (*Tableau de l'inconstance des mauvais anges et des démons*). Representan estos autores la línea de pensamiento crédulo en la que se admite sin dudar el pacto diabólico y la capacidad de los hechiceros para transformarse en animales, trasladarse por los aires y causar todo tipo de desgracias. De este ámbito intelectual eran Martín de Arlés o el inquisidor Avellaneda que llevó adelante el famoso proceso de 1527 en Navarra, que acabó con la vida de casi una centena de presuntos brujos y brujas. Por estos mismos años actúan en Bizkaia, especialmente en el duranguesado, persiguiendo hechiceros, además del propio Avellaneda, fray Juan de Zumarraga y Sancho Carranza de Miranda. Hay que destacar que la mayor parte de los procesos abiertos, de los que se derivaron crueles consecuencias, partieron de las declaraciones de niños que se inculcaban a sí mismos y a cientos de adultos. Dentro de esta misma línea de pensamiento crédulo, podemos situar, en época bastante tardía al historiador Lope Martínez de Isasti, quién en 1618 emitió un informe titulado: *Relación que hizo el doctor don Lope de Ysasti presbítero y beneficiado de Lezo, que es en Guipúzcoa, acerca de las maléficas de Cantabria, por mandato del señor Inquisidor Campofrío de Madrid*.

Sin embargo, ya desde mediados del siglo XVI hubo otros autores que asumieron una diferente línea de interpretación del fenómeno brujo: la que además de achacar a las brujas capacidades diabólicas, atribuía las cosas narradas por los testigos a sueños o alucinaciones, producidas o no por agentes vegetales. Pedro Ciruelo (*Reprobación de supersticiones y hechicerías*) es de los que admiten ambas posibilidades. Así, en el paroxismo de la persecución demoniológica, en el proceso de 1610, el tribunal de la Inquisición de Logroño no es unánime cuando desarrolla su actividad punitiva. Uno de los inquisidores Alonso de Salazar y Frías, recela de la veracidad de las declaraciones, arrancadas bajo presión y tortura. Tras el edicto de gracia de 1611, sigue su investigación y llega a la conclusión de que la casi totalidad de las declaraciones son “vanas e inciertas” producto del “sueño o flaqueza del cerebro”. Por desgracia sus conclusiones no fueron públicas hasta pasado mucho tiempo. Parecidas opiniones mantuvo el jesuita Hernando de Golarte y aún más lejos fue el visitador de Pamplona, Zalba, negando la existencia misma de las brujas. Pedro de Valencia (*Discurso... de las brujas y cosas tocantes a la magia*), planteó que los velos, misas negras, licantrópía y otras confesiones no eran sino efecto del beleño, la

cicuta, el solano o la mandrágora. La sensatez y el análisis racional se imponían penosamente tras las decenas de muertes y las oleadas de terror provocadas por los crédulos y furiosos inquisidores. En 1679 el Sínodo de Baiona prohibió a los clérigos el uso de textos como el *Malleus*. Se imponía, sin embargo, la cristianización interna del País, corrigiendo de forma suave el fondo gentilicio tan arraigado en la masa campesina. En esa labor se empleó singularmente la Compañía de Jesús, para lo que tuvo que desarrollar, por una parte, estrategias de misión y predicación de fuerte impronta castrense y por otra, perfeccionar su capacidad de comunicación en la única lengua que comprendían los “montañeses”, el euskara.

Se suponía, siguiendo la vieja creencia de que toda persona dotada “de poderes” debe tener una marca que lo acredite en su cuerpo, que las brujas y brujos eran reconocibles por señales específicas, casi siempre en las pupilas de sus ojos. Los inquisidores no podían verlas, pero contaban con colaboradores especializados que les indicaban quienes las tenían y quienes no. En 1525 en el proceso que se abrió contra la brujería en las comarcas de Valcarlos, Zubieta e Ituren, se utilizó a Graciana o Graciano de Izaroz para este fin; convocados los campesinos y seguros de su inocencia acudieron a la prueba masivamente: “E así vinieron voluntariamente, como si fuesen a ganar indulgencias, a pie de quatrocientas personas, hombres y mugeres, las quales fueron catadas en sus ojos ezquierdos por la dicha Gracia. De las quales quatrocientas personas se hallaron doce personas seyñnaladas por bruxax, diez mugeres e dos hombres.”

Las prácticas hechiceriles, conjuros, ungüentos, filtros amorosos,... no estaban reservadas a torvas y malformes ancianas, ni mucho menos, sino que las creencias en su eficacia y su práctica, más o menos profesional, se proyectaban sobre toda la sociedad. A comienzos del siglo XVI, por ejemplo, un sacerdote de Elgeta, Sancho Abad de Marquiegui, fue acusado por varios eibarreses de “andar cogiendo la flor o la grana de los helechos la noche víspera de San Juan, para henamorar e convertir a su propósito a mugeres”. En 1599 la cofradía de ballesteros de Bargota denunció a un clérigo de esta localidad navarra llamado, precisamente, Johanés de Bargota (conocido como “el brujo de Bargota”) de nigromante y acudir montado en una nube a los *akelarres*. En el proceso que culminó en el Auto de Fe de 1610 se evidenciaron, no obstante, el diferente trato dado a unos y otros. Johanés salvó la vida tras arrepentirse públicamente, mientras que Andregoto, la ciega de Viana, fue condenada a la hoguera. Todo ello, a pesar de que la descripción de un *akelarre* más completa que tenemos documentalmente fue la que aportó Johanés de Bargota en su proceso. La furia de Pierre de Lancre no se detuvo ante los clérigos labortanos y así fueron quemados dos curas de Ziburu y uno de Askain, apellidados Migalena, Bocal y Arguibel. Dichos sacerdotes se vieron precisados a huir de Laburdi a raíz de las denuncias de algunos de sus parroquianos que les involucraban en prácticas brujeriles.

Hay que destacar un elemento importante en la explicación de la furia contra el mundo mágico de los siglos XVI y XVII, el de la profundísima misoginia que afecta a la ideología dominante al momento. Las mujeres, en íntimo

contacto con la vida y la muerte, participando de los secretos de una y de otra, dedicadas con más adición que el varón a emplastos, hierbas y ungüentos, son culpabilizadas en mayor medida de provocar los vínculos con el maligno.

La idea de la existencia de lugares específicos en los que tenían lugar los *akelarres*, lejos de estar circunscrita al famoso prado de Zugarramurdi estaba extendida por toda Euskal Herria: Larrune (Askain), Jaizkibel, Irantzi (Oiartzun), Pullegi y Mairubaratza (Oiartzun), Mandabitta (Ataun), Azkondo (Mañaria), Garaigorta (Orozko), Eperlanda (Mujika), Akerlanda (Gautegiz Arteaga), Petralanda (Dima), Abadelaueta (Etxaguen), Urkiza (Peñacerrada), Cañas (Viana), Artegaina (Altzai), ... y así hasta 35 lugares documentados.

Los procesos afectaron a unas 60 localidades de todo Euskal Herria, aunque algunos de ellos se proyectaron sobre territorios muy amplios, como el de 1525 sobre los valles de Aoiz, Aezkoa, Roncal o el de 1670 sobre Zuberoa. Aunque ya había habido algunos procesos en la Edad Media (1279, 1300, 1330, 1334, 1338, 1342, 1349, 1429, 1450) la mayor parte de los procesos tienen lugar entre los citados años 1525 y 1670, siendo especialmente intensos los de 1609-11. Tras los grandes procesos siguen produciéndose las acciones de la Inquisición contra toda suerte de “brujos” hasta épocas tardías: el “famoso aztia” de Markina en 1782; “Rafaela de Aztia” de Bermeo en 1786; etc. Pero ya no se trataba tanto de masivas acciones antidemoniológicas como de correcciones puntuales frente a la superstición.

Los temores supersticiosos hacia las formulaciones escritas, contenedoras de elementos transgresores, estaban muy arraigados en la mentalidad popular. No en vano habían caído sobre el País no pocas desgracias por escritos y opiniones no conformes con la ortodoxia católica. Como ejemplo de este arraigo valga recordar que cuando murió, en 1862, el bertsolari Pierre Topet “Etchaun”, dejó escrita buena parte de su producción poética en unos cuadernos que su familia procedió a quemar inmediatamente por miedo a atraer con ellos la maldición sobre la casa.

Multitud de tabúes, regulaciones y prohibiciones rodeaban algunos de los actos más normales de la vida cotidiana, el origen o la explicación de muchos de los cuales permanece oscuro. Así, en Baztán no era posible mojarse ni mínimamente el día de San Pedro y en Bera los días de San Juan, Pedro y Pablo no estaba permitido ni subirse a los árboles ni cortar nada de ellos. La luna era gran ordenadora de bastantes actividades; su ciclo marcaba, entre otras cosas, todo lo que tuviera que ver con plantar o cortar; bien fuera cortar el pelo o las uñas, afeitarse la barba, rapar las bestias, podar los árboles, cuajar los quesos, segar, etc. La relación de los vasos con los árboles siempre fue especial. Bajo sus copas se celebraban actos que tuvieran que ver con la justicia, la verdad, la palabra dada, el compromiso. Así, se acordaban treguas o tratos, se producían duelos, se oficiaban matrimonios, se solemnizaban juramentos y se hacían las reuniones de concejo abierto o *biltzar*. Especialmente robles y encinas conocieron una

auténtica dendrolatría en Vasconia. Desde luego, el más conocido árbol juntero es el de Gernika, pero sin salir de Bizkaia pueden recordarse también los de Avellaneda, Gerediaga, Zendokiz o Artzentales. En Zuberoa, la *Cour de Lixarre* se reunía bajo un nogal y el *Silviet* (Asamblea del Tercer Estado) se hacía en el bosque de Libarrenx, mientras que el *Biltzar* labortano de Ustaritz parece que se celebraba en el robledal de Haitze.

En la mentalidad de la época tiene gran importancia la formulación ritualizada de expresión de deseo de causar mal o bien a otra persona. La maldición, el “mal de ojo”, con fórmulas más o menos directas: “maldito”, “te maldigo” o más atemperadas por la religión: “permita Dios que te suceda tal o cual cosa”. Este asunto no era baladí pues se creía firmemente en la capacidad de dañar o de causar el efecto expresado mediante la expresión de una fórmula, por lo que se reservaban sanciones legales a aquellos que las practicaban. Así, la capacidad coercitiva e imperativa de la maldición era enorme. En Villanueva de Aezkoa en 1610, se produjo el clásico conflicto familiar entre un padre que quería obligar a casar a su hija con persona de su conveniencia y ella que se negaba, pero cuando el padre pronunció unas palabras de maldición: “que si no bolbia y se casaba le echaba la maldicion en vida y en muerte y que no tenía que yr en vida de él a su casa, ni en muerte a su sepultura”, ella no tuvo fuerzas para negarse a la boda. En la Ordenanza vieja del Concejo de Eibar de 1501 se aplicaban multas de 120 mrvs. a los que dijese a otros “enoramala” o al que aludiese “a la cabeça o en el ojo o en la barba” de otro. A la hora de prestar juramento en público se procedía a “echar la confusión”, es decir a desear al que juraba todo tipo de bienes o males según que dijese la verdad o mintiese: “E sy asy dixéredes que Dios todopoderoso os ayude en el cuerpo eijos e asienda en este mundo e en el otro le de al anima parte en su gloria. E sy lo contrario dixéredes, vos demande mal e caramente, commo a mal christiano que a sabiendas se perjura en bano”. Igualmente en otras ordenanzas municipales se contenían artículos similares, como en las que se confirmaron en 1543 para Sarriguren, en la Cuenca de Pamplona, en donde se castigaba con cinco sueldos al que maldijese a otro diciéndole: “por vuestra cabeza, o por vuestras barbas, o vuestras tocas”.

El ámbito de los conjuros era variadísimo. En esencia se trataba de precaverse contra la acción de cualquier ente maligno y como la suerte de males era infinita, la de precauciones también había de serlo. Brujas, enemigos, diablos,... e incluso lamias, hombres-lobo, ánimas en pena,... podían causar toda clase de males a las cosechas, a las personas o animales domésticos y el sistema para neutralizarlos o alejarlos era la proclamación de fórmulas conjuradoras específicas al caso o confiar en la acción de ciertos amuletos. Igualmente se creía en la labor protectora de los santos o la intermediadora de la Virgen. En estas creencias, coincidían de una forma general eclesiásticos y campesinos, aunque no en los remedios. Por lo común la iglesia desconfió siempre de *kuttunes*, piedras y elementos preservativos claramente paganos y, en el mejor de los casos, procuró sustituirlos por escapularios. Sin embargo, en la labor de exorcizar al maligno procuró llevar siempre la iniciativa y ejercer el monopolio.

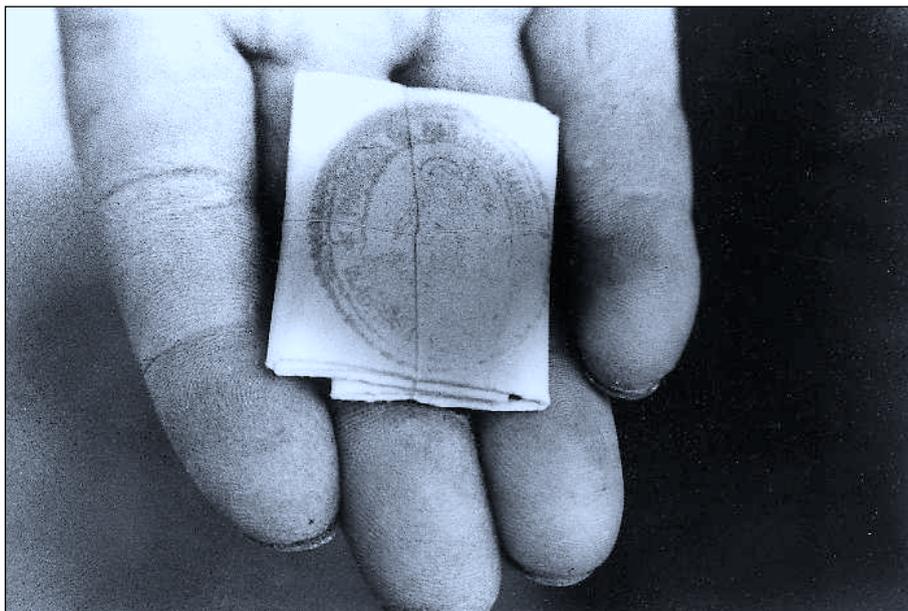


Fig. 14. “Kuttune” plegado y preparado para introducir en un “txintxarri” (cencerro pequeño) al que posteriormente se le aplasta y cierra la boca y que algunos pastores acostumbraban a colocar colgado al cuello de una buena oveja. Majada de Oidui, Aralar gipuzkoano. Cliché: F. Leizaola 100783.

El conjuro de los campos era un trabajo que los sacerdotes no descuidaban bajo ningún concepto y por el que además recibían ciertos emolumentos. En algunos casos el pago por esta función la hacían entre todos los vecinos (dando gallinas, huevos o trigo [*konjuru garia*]) y en otras era el Ayuntamiento el que se hacía cargo del pago e institucionalizaba un cargo de conjurador. Así está atestiguado, por ejemplo, en Tolosa en 1556 o en Irun en 1694. Se practicaba la ceremonia del conjuro desde puntos concretos, generalmente cimas de montes o de altozanos, convenientemente sacralizados por medio de pequeñas cruces de hierro y con mucha frecuencia lugar tradicional de cultos y enterramientos precristianos. El tiempo de conjurar las cosechas era “desde la Cruz de Mayo hasta la Cruz de Septiembre”. En las fórmulas de conjuro se especificaban los campos que habían de quedar a salvo y se pedía que los pedriscos descargaran en los montes o en el mar. Desde luego los pastores y pescadores solicitaban exactamente lo contrario. En época no muy lejana los pastores de Aralar dejaron de dar el queso que tradicionalmente entregaban al cura de Gaintza porque se enteraron de que en su exorcismo para librar los campos de las tempestades indicaba a las nubes que descargaran en la sierra. Para el conjuro o rogativa se organizaban procesiones desde los pueblos hasta las ermitas o las cruces, por lo general ubicadas en cimas de montes, desde donde se hacía la ceremonia. La masiva concurrencia provocaba no pocos problemas de precedencias, lo que derivaba en pendencias y “efusiones de sangre”. En Zuberoa, por ejemplo, hubo que reglamentar severamente la concurrencia a las rogativas en

1708 por este motivo. El obispo de Baiona prohibió en 1720 la peregrinación que se hacía a la ermita del Espíritu Santo en la cima de Larrune, para pedir protección contra las tormentas, por los desórdenes que se producían; sin embargo las peregrinaciones se siguieron manteniendo hasta 1897. Los itinerarios de las rogativas estaban jalonados por pequeños oratorios en los que las comitivas se detenían para realizar descansos ceremoniales; en Sara, en las rutas de la rogativa había 13 de estos oratorios. Los marinos no eran ajenos a estas prácticas. La costa vasca está salpicada de oratorios dedicados a N^a Señora de la Piedad (Biarritz) o N^a Señora del Socorro (Biarritz, Urruña). Tradicionalmente se ha procedido a la ceremonia de la bendición del mar, con procesiones marítimas, el día de la Virgen del Carmen o el domingo siguiente.

En cuanto a las rogativas, bien para provocar lluvia o bien para calmar a las nubes cuando derramaban demasiada, estaban a la orden del día y participaban entusiásticamente en ellas todo tipo de eclesiásticos, tanto seculares como regulares. En la "Descripción de San Sebastián" de 1761 hecha precisamente por un sacerdote se dice que en todo tiempo hay rogativas, unas veces para que serene y otras para que llueva "y con estos clamores y hábitos apelan a María Santísima del Coro que los oye luego y los socorre a su medida". Había santos especializados en provocar lluvia cuando había sequía; en Isturitz se invocaba a Santa Eulalia. El conjuro contra el granizo era en Tolosa la "*Arri-festa*", celebrada el jueves siguiente a la Ascensión. En Azpeitia, igualmente, se celebraba la "*Arri-kontrakoa*" en la ermita de San Miguel.

Las piedras han cumplido en la mentalidad popular una función protectora durante milenios y hasta nuestros días. Así, los habitantes del valle de Iza al pasar junto a la Peña de Oskia acostumbraban a trazar una cruz en la piedra con un guijarro para conjurar a las brujas que se decía vivían allí. En Garayo, el día de Sábado Santo, tomaban tres pequeños cantos y tras rezar tres Padrenuestros, Ave María y Gloria, los guardaban a modo de preservativo contra el rayo durante todo el año. Hasta hace no mucho se mantuvo la costumbre de arrancar pequeñas lascas de una de las piedras de San Miguel de Arretxinaga, las cuales, introducidas en la boca, tenían la virtud de curar el dolor de muelas. Extendidísima estuvo la costumbre de arrojar piedras a modo de oración sobre los túmulos o dólmenes o en las simas y cavernas. De la utilización del sílex para curar enfermedades tenemos alguna constatación documental, como el decreto de la Inquisición de Logroño de 1725 en que entre otras supersticiones condenaba la de que "para el remedio de la enfermedad del Erpes, dicen estas palabras Bascongadas: Vasasua, Ichasua, oranera, y ducaelen semearquen semeorobano Jaunchecago. Y sacando con un eslabon de alguna piedra tres veces chispas, las aplican a los que tienen dicha enfermedad". Otro rito de lapidación se celebraba en Navascues, valle de Salazar; en la romería de San Ciriaco además del conjuro de los campos se procedía al rito de lanzar siete piedras en un pequeño montículo llamado "Cruz de hierro", para ahuyentar al maligno. Estaba vinculada esta creencia a la leyenda del santo que logró escapar del diablo de un salto. Una piedra muy famosa, a la que se solicitaban y se

solicitan deseos, es la situada frente al santuario de Urkiola. El día de San Antonio se celebra una de las romerías más afamadas y tradicionales del País, que tal vez pueda remontarse hasta el siglo XIII; pues bien, todavía en nuestros días se mantienen las peticiones de deseos, especialmente el de lograr novio o novia, al santo, pero no directamente, sino a través de la citada piedra (tal vez un meteorito) a la que preceptivamente hay que dar tres vueltas en sentido contrario a las agujas del reloj al formular el deseo.

Un elemento al que siempre se le ha atribuido gran capacidad para exorcizar las fuerzas malignas ha sido el bronce. Por extensión el sonido producido por las campanas moldeadas en este material gozaban de esta capacidad. En ciertos momentos delicados en los que estas fuerzas estaban potencialmente más activas, como en los traslados de los cadáveres, no dejaban de tañer las campanas mientras duraba el recorrido. En Oñati, por ejemplo, las conducciones que se hacían desde el barrio de Olabarrieta eran acompañadas primero por la campana de la ermita de San José, luego por la de San Lorenzo, después por la del Convento de Bidaurreta y finalmente por las de la parroquia de San Miguel, turnándose para que nunca faltase el sonido de los bronces sagrados. En Navarra estuvo muy extendida, hasta fines del siglo XIX, la costumbre de tañer durante toda la noche víspera de Santa Águeda las campanas, en la creencia de que de esta forma se espantaban los maleficios para todo el año; así está atestiguado, por ejemplo en Mélida y en Igal. Se suponía que esta noche se distribuían las tormentas de todo el año y que si llovía durante la misma lo seguiría haciendo durante seis semanas. Al sonido de las campanas se le atribuía la virtud de moderar o desviar la acción de los agentes atmosféricos: nubes, hielo y viento y así entre las obligaciones contenidas en el contrato del campanero de Balmaseda en 1712 estaba la de “tocar las campanas en todos los veranos hasta coger el fruto, no dejándolas de tocar ni de día ni de noche cuando hubiera nublados y tempestades o amenazase helar o revolver el tiempo”. Pero también se suponían eficaces para espantar a las brujas; así, consta documentalmente que en 1528, en plena “epidemia” brujeil en Bizkaia, se pagaron 68 maravedís a un hombre por estar tocando toda la noche víspera de San Juan las campanas de la parroquia de Balmaseda, para espantar a las “Jurjinas o Jorgerinas”, nombre con el que se conocían entonces a las brujas.

Del recelo popular a la intervención maléfica de algunos, actuando mediante sortilegios en los que intervenían ciertos animales, plantas o substancias, es bastante expresivo uno de los artículos de las ordenanzas de Lesaka de 1429, en las que se establece que ninguna persona “non sea osado de echar ningún sapo a las aguas del Onín o Biurrea, ni de día ni de noche”. Por lo que se ve la vinculación de estos batracios a las prácticas brujeiles viene de antiguo y estaba suficientemente asumido su potencial peligro como para incluirlos en unas ordenanzas municipales.

En ocasiones el santo favorecedor y protector debía ser “estimulado” o reconvenido ante su renuencia a cumplir su misión. Una de las suertes más extendidas era la de mojar las imágenes de los santos que se resistían a favorecer la lluvia, o simplemente, echarlas al río. Así, en Zaldundo bajaban a San Adrián desde su ermita y le lavaban la cara en el río junto al puente

de Zubizabal. Ceremonias similares se cuentan en otros muchos pueblos vascos. En Labiano metían en el agua la imagen de Santa Felicia y no la sacaban hasta que no llovía. En Lumbier bañaban la imagen de San Pedro de Ursun. En Valcarlos, sin embargo, para provocar lluvias, siguiendo la misma analogía de la magia simpática, metían en agua los rosarios.

De la extensión por Euskal Herria de estas y otras creencias de fondo pagano o simplemente heterodoxo y de la correlativa preocupación que embargaba a los hombres de iglesia por ello, es indicativo el hecho de que el primer libro publicado por un navarro (aunque la impresión se haga en París) esté precisamente dedicado a las supersticiones. Su autor fue el canónigo de Pamplona Martín de Andosilla y Arlés, que dio a la luz en 1517 su: *De superstitionibus contra maleficia et sortilegia, quae hodiae vigent in Orbe terrarum*. Años más tarde insistió con un *Tractatus de superstitionibus*. Desde luego que don Martín creía en los hechizos y estaba dispuesto a darles batalla antes de perecer espiritualmente bajo su efecto. La condena para magos y nigromantes debía ser, desde luego, la de muerte. Tiene su libro el enorme interés de describir las supersticiones más usuales de comienzos del siglo XVI, que son, entre otras, las ya citadas de meter santos en el río (San Pedro, Santa Ana y Santa Felicia) para provocar lluvia, tocar las campanas por Santa Águeda para ahuyentar los maleficios, además de guardar los días de San Vicente y de la Conversión de San Pablo para ese mismo fin, clavar agujas y alfileres en un árbol de la ermita de San Cristóbal, junto a Pamplona, para curar los males cerebrales o aplicar emplastos con hierbas recogidas el amanecer del día de San Juan. Sin embargo, sí le parece eficaz y correcto llevar al cuello textos de las Escrituras para ahuyentar a las serpientes. Pasados dos siglos, no parece que hubieran cambiado demasiado las cosas. El citado edicto de la Inquisición de Logroño de 1725, sobre las supersticiones usuales a la sazón, ofrece una lista bastante larga. Así, para preservar a los animales domésticos de las enfermedades y de los ataques de los lobos, se hacía pasar por la garganta de uno de estos ya muerto una cantidad de grano que luego se daba a comer al ganado, o bien se les arrancaban tres pelos y se les daban a comer mezclados con yerba a la vez que se pronunciaban ciertas oraciones por otras tres veces. Para que las gallinas no se ausentasen de la casa se las hacía pasar por tres veces alrededor del lar de la cocina. Las fiebres tercianas se endosaban a la yerbabuena, arrodillándose ante una planta de esas y diciéndole: "Yerbabuena silvestre, yo tengo Calenturas y tu no, Dios me quite a mi, y te dé a ti, aquí traigo para ti sal y Pan" y se le arrojaban unas migas y granos de esos productos. En cuanto a los hechizos empleados para remediar las inflamaciones, además de yerbas se hacían intervenir dos elementos clásicamente mágicos: el peine y las tijeras. Por último, recoge también uno de los tabúes clásicos: el de la capacidad mancilladora de las mujeres que estaban en la cuarentena del parto, impidiéndoles ir a la iglesia, al menos en los lunes en que se sacaban ánimas del Purgatorio.

Pero fuera de estas prácticas claramente transgresoras de la ortodoxia católica, había otras muchas que se mantenían en el límite de la misma y por tanto eran aceptadas por la autoridad eclesiástica. Por ejemplo, el agua

que se hacía pasar por la reliquia de la cabeza de San Gregorio Ostiense en Sorlada y que así bendecida se hacía circular por los pueblos comarcanos para asperjar los campos y exorcizar a los bichos que atacaban las cosechas; se llamaba “agua de gusanos o de ratones”. La fama de San Gregorio era tal que está documentado que en 1701 se llevaba agua desde Sorlada al menos, hasta Lekeitio, Salazar, Gatzaga o Tudela. La propia reliquia de la cabeza fue paseada por toda la península en 1756 para conjurar las plagas, previo permiso del obispo de Pamplona. Otra cabeza, la de San Guillermo conservada en la ermita de N^a S^a de Arnotegi de Obanos, servía para un rito similar; el día del santo se hacía pasar vino (es decir: *arno*) por la reliquia y luego se usaba para combatir los males de cabeza durante todo el año. No eran las únicas aguas famosas para combatir las plagas de los campos. En Balmaseda, por ejemplo, les traía de cabeza el pulgón y coco de los parrales y viñas y los conjuraban durante semanas con aguas importadas del monasterio de San Isidro de Dueñas, del de Fontecha y de San Gregorio de Sorlada. Además se hacía una procesión anual en honor de este santo.

Papel destacado en la labor de combatir ciertas enfermedades y plagas específicas tuvieron los “saludadores”. Podían ser tanto hombres como mujeres y se les suponía dotados de una virtud especial por las singulares circunstancias de su nacimiento: haberlo hecho el día de Viernes Santo y/o ser el séptimo hijo varón de una familia sin hermanas. Se suponía, también, que poseían ciertos signos grabados en su cuerpo que los identificaba, como cruces en el pecho o debajo de la lengua y que eran inmunes al calor. Se valían de la boca para su labor, bien mediante la saliva o bien con el aliento, soplando tres veces, además de chupar el veneno o aplicar romero masticado sobre la herida, todo ello pronunciando ciertas fórmulas mágicas. Algunos, sin embargo, tenían métodos más drásticos como el aceite hirviendo o llaves al rojo aplicadas sobre la frente. Sus especialidades eran, por una parte, las plagas de cocos y orugas, pero sobre todo un mal peligroso y extendido en la sociedad rural: la rabia. En el siglo XVII la actividad de los saludadores era habitual y los que lograban cierta fama estaban requeridísimos desde pueblos y comarcas bien distantes, “por la gran necesidad que de ellos había”. Hasta mediados del siglo XVIII, en función de las necesidades concretas, se traían saludadores cada pocos años, por cuya labor cobraban cantidades no despreciables. En Balmaseda, por ejemplo, en 1645 hubo uno que “saludó públicamente en la Iglesia Mayor”. En 1648, de nuevo, se “sopló a toda la gente de la Villa por haber un perro rabioso inficionando los ganados”, por lo que cobró 8 ducados y él mismo volvió a repetir al año siguiente, cobrando ahora 50 rls. Se volvió a “soplar” de nuevo al menos en 1660, 1705, 1706, 1719, etc... La actitud de las autoridades hacia los saludadores cambió desde mediados del siglo XVIII. De considerarlos unos benefactores imprescindibles se pasó a verlos como embaucadores y heterodoxos. Así, las Juntas Generales de Gipuzkoa encargaron a los alcaldes en varias ocasiones (1743, 1757) que impidiesen actuar a los saludadores y desde luego, les prohibieron que pagasen con fondos públicos sus actuaciones, como había sido corriente hasta entonces. Por otra parte, la propia Iglesia procuró reemplazar a los saludadores conjurando contra la rabia. En Balmaseda, por seguir con el ejemplo, se empezó a traer eclesiás-

ticos para esta función desde finales de siglo; así en 1787 y 1788 saludaron contra la rabia en esta localidad monjes bernardos del Monasterio de Riosequillo. Todo esto no obstó para que, de forma más o menos precaria, la labor de los saludadores perviviese en Euskal Herria hasta el siglo XX.

Las enfermedades de la piel y algunos tumores se combatían con la acción de ciertas aguas curativas que manaban de fuentes vinculadas a San Juan o a la Virgen María. La lista de las ermitas asociadas a una fuente taumatúrgica con advocación juanista se hace en Euskal Herria interminable: San Juan de Murgoitio (Berriz), Iantzi, Betelu, Charre, Iturriotz y Altzagarate, la de San Juan Bautista de Urrutia, en Donezaharre, en cuya fuente se bañaba el día de San Juan a los niños afectados de rubéola; la fuente advocada también a San Juan, llamada "*Legen Ithurria*" y situada entre Orzaize e Irissarri que estaba dedicada a curar ciertos herpes llamados en vasco *legena*, la de San Juan de Maule, contra diversos males: hemorroides, tumores, etc. En cuanto a la lista de los cultos marianos curativos unidos a fuentes, también es extensa: N^a Señora de Arantza (Ainhoa), N^a Señora del Paraíso (Barkoixe), N^a Señora de Uronea (Bidarte),...

Cada mal tenía su santo apropiado para curarlo y cuando se padecía alguno, las candelas, los rosarios y las invocaciones se dirigían a este santo o santa especializados. Algunos eran prácticamente generales en todas las poblaciones: San Blas para las afecciones de garganta, Santa Águeda para las de la vista y el "mal de pecho" de las lactantes, Santa Felicia para los dolores de cabeza y para los matrimonios, San Nicolás de Tolentino para las calenturas, San Antonio para buscar novio y en general para encontrar las cosas perdidas, San Ramón para los partos, San Roque y San Sebastián para la peste, etc. Otros cambiaban según los lugares o estaban "especializados" en una u otra iglesia o ermita: San Prudencio en Lazkao para los tumores, San Raimundo en Fitero para los tullidos y cojos, San Urbano en Gascue para el reuma, San Gervasio en Adiós para los dolores de tripa y el mal de ijada, San Eutropio en Lesaka para la hidropesía. Algo que preocupaba bastante, las dificultades de los niños para aprender a andar, tenía múltiples abogados: Santa Engracia en Uhart-Mixe, San Vicente en Hélette, San Salvador en Donapaleu, Santa Felicitas en Domezain. Para los buenos sueños era patrona en la Montaña navarra Santa Inés, mientras que en Tudela era Santa Mónica. En unos lugares el guardián nocturno del fuego era San Lorenzo, mientras que en otros era la Trinidad, San Blas o San Andrés. Santa Quiteria era la abogada contra la rabia. En muchas ermitas de esta advocación se bendecía a los perros para protegerlos de ella. En Urzainki (Roncal) se usaba un medio más expeditivo: se marcaba a fuego al animal en la cabeza con el llamado "hierro de Santa Quiteria". Muchas de las tradiciones taumatúrgicas de ciertas advocaciones tienen una historia de siglos y están incluso documentadas con cierta antigüedad, como la referencia del beneficiado de Viana, Juan de Amiax en 1608 sobre las curaciones de llagas y úlceras producidas en el Santuario de N^a S^a de Codés, en Torralba del Río. En ocasiones, el agente sanador era la imagen de un santo o santa, tal es el caso de Santa Engracia de Béhorléguy, a donde las madres llevaban a los niños con dificultades para andar, pasaban un pañuelo por la imagen de la

santa y luego frotaban las piernas de sus hijos para curarlas. Pero en otras, ni siquiera esto, como el caso de *Harpeko Saindua*, situado en una cueva de Bidarraí (Baja Navarra); se trata de una estalagmita de aspecto semejante a una ser humano, a la que se atribuía capacidad para curar enfermedades de la sangre y la piel. Era objeto de un importante peregrinaje, con ex-votos, inscripciones,... En San Miguel de Aralar, el día del Corpus se practicaba el rito de pasar tres veces bajo las cadenas que están clavadas en el muro y que presuntamente fueron las de Teodosio de Goñi, dotadas de capacidad para curar ciertas enfermedades. Los ritos de circunambulación estaban a la orden del día. En Santa Engracia de Elizañoa, en Uhart-Mixe, se pedía que los niños aprendiesen a hablar o andar, dando tres vueltas alrededor de la ermita, dejando, cuando se conseguía, un ex-voto alusivo. Por otra parte, no todos los santos invocados popularmente estaban reconocidos por la Iglesia; muchos eran apócrifos y manifiestamente falsos, pero seguían moviendo el fervor, en ocasiones con más eficacia que otros que habían sido ortodoxamente canonizados y admitidos como tales. El obispado de Baiona suprimió en 1533 un extenso listado de "santos falsos" y en 1666 amplió la lista, pero en el siglo XVIII se seguían celebrando las fiestas de muchos de ellos, con "una devoción mal entendida".

Independientemente de que hubiese un conjunto de santuarios, ermitas, fuentes y lugares de gran fama curativa que arrastraba a peregrinos, llegados en ocasiones de sitios bien distantes, cada pueblo, valle o comarca poseía una red de puntos taumatúrgicos a los que se recurría para todo el espectro de situaciones y enfermedades más corrientes. Veamos un ejemplo local, el de Bergara. En su término se contaba con un entramado de lugares sagrados muy notable: 38 ermitas, además de las parroquias y conventos, cada cual con uno o varios agentes protectores y sanadores. Así, a San Antón se llevaba una vela cuando las vacas estaban preñadas; a San Blas se acudía para curar los catarros y a N^a S^a de Burunano para evitar los dolores del parto; a Santa Lucía para los males de ojos; para protegerse del rayo, la noche de San Juan se esparcía helecho mojado de rocío por la entrada de la casa y se ponía en la puerta una cruz hecha con madera de espino. La sarna se combatía con aceite de la lámpara de San Marcial; a San Miguel de Aritzeta se acudía a curar la costra de la cabeza de los recién nacidos (*errosene*) además de que su campana tocaba para ahuyentar las tempestades. A N^a S^a de Elixamendi se acudía ante los problemas de embarazos y crianza de los niños. En la ermita de San Vicente había una imagen de la Virgen a la que se llevaba una vela para curar los dolores de tripas y en ella se hacía el conjuro de los campos y se bendecía el agua que luego cada cual llevaba a casa para asperjar tierras, arreos y la propia casa.

Arraigo secular han tenido en Euskal Herria los cultos cimeros. Durante siglos se fueron superponiendo a los viejos puntos montañosos en los que se habían asentado ritos y enterramientos paganos, otras tantas ermitas, cruces y signos de devoción cristiana. Los nuevos santos protectores se acomodaron a las cimas de los montes sobre los mismos puntos sobre los que enseñorearon los númenes paganos. Así, no es extraordinario que se produzcan hechos devocionales como el siguiente: en la cadena montañosa

de Karakate, en un prado situado en el vértice de conexión de los municipios de Soraluze, Bergara, Azkoitia y Elgoibar, llamado con el expresivo nombre de "Irukurutzeta", entre túmulos y dólmenes de la Edad del Bronce y cruces de conjuro, se celebra anualmente una romería para conmemorar la Cruz de Mayo. Impresionante es el conjunto de decenas de cruces que cuajan la cima del monte Ernio, uno de los puntos de más rancia tradición taumatúrgica de Gipuzkoa, mediante el mágico procedimiento de pasar el cuerpo por los aros metálicos curativos. Ermitas situadas en las cimas de los montes con advocaciones protectoras se cuentan a decenas. En Zuberoa las de San Antonio, Santa Bárbara, Magdalena, San Gregorio,... En Laburdi, ermitas de Santa Bárbara en Menditte, Arrauntz, Saint-Pée-sur Nivelle y Saint-Jean de Luz. La del Espíritu Santo de La Rhune y las de la Magdalena en Oxance, Orisson y Oilarandoy. Todas ellas asociadas a cultos, rogativas, conjuros,... para proteger los ganados, librarse de las tormentas, etc. En el caso de la última ermita citada, situada entre Saint Etienne de Baigorri y Banca, la erección se decidió en 1706 en una asamblea general de vecinos del Valle, para defenderse de las agresiones meteorológicas: "*Voilà deux ans*



Fig. 15. Fiestas de Santa Agueda en Bilbao. Coro femenino.

que la grêle sème ses ravages dans notre contrée, il faut empêcher le retour du fléau, désarmer la justice du ciel, nous en remettre à la vertu des pratiques religieuses usitées en pareil cas. Il serait donc nécessaire d'établir un ermitage à la montagne Oïlarandoy pour bénir l'air et apaiser par ce moyen la colère de Dieu".

Hay momentos señaladísimos en el calendario popular, cuyas referencias hay que buscarlas en la antigüedad pagana, aunque hayan variado sustancialmente sus puestas en escena e incluso sus contenidos y objetivos a lo largo de los siglos. Uno de estos es el de la festividad de Santa Águeda. El antecedente remoto es el de las fiestas romanas de "Matronalia", celebración invernal de fertilidad, protagonizada por las mujeres casadas y especialmente las embarazadas. En algunos lugares, todavía en la actualidad, las rondas de cantantes de este día están compuestas exclusivamente por mujeres. Santa Águeda estaba relacionada con el fuego y las tormentas y su día implicaba ciertos tabúes, como el de hilar y el de hacer la lejía, es decir, lo que recuerde al movimiento chamánico de remover el agua para provocar la lluvia. Recientemente se han transmutado las rondas petitorias tradicionales en otro rito de paso: el de los jóvenes quintos que se incorporan al ejército.

2. Religión y religiosidad

La aplicación del edicto de Nantes en el reino de Navarra por parte de Henry IV se planteó erizado de dificultades y rechazos. En las cartas dirigidas en 1599, al gobernador de Béarn-Soule a este respecto se evidencia la política seguida de coacción y mano tendida simultáneamente: "*comme vous avés fait vérifier mon édit de rétablissement de la religion catholique en mon pays de Béarn; [...] Cépendant je vous prieray qu'en attendant cela, vous teniés la main à ce que les uns et les aultres vivent en repos soubz mes édicts, et que vous employiés votre auctorité à ce que cela soit*". De cualquier forma, a partir del siglo XVII Euskal Herria quedó como un país homogéneamente católico, sobre el que recayó la fuerte ofensiva contra-reformada con especial virulencia, habida cuenta la fortaleza local de la Compañía de Jesús y el recelo que despertaba una tierra con resabios paganizantes. Las consecuencias de orden cultural fueron muy notables, por ejemplo, el escaso nivel de lectores, derivado en buena medida de la imposibilidad de leer la Biblia en lengua vernácula. Como dato baste recordar que la traducción completa de este texto al castellano no se realizó hasta 1790.

Con la Cotrarreforma se va conformando una visión de la propia religiosidad, elaborada por ciertos sectores de los vascos cultos, de autoidentificación, diferenciadora en cierta medida, que pronto va a ser la más extendida y dominante. En 1625, el clérigo de Lezo, Lope Martínez de Isasti, publicó una visión de la religiosidad guipuzcoana que podemos considerar como típica para la época. Según él la religión se había conservado conforme al derecho natural, "sin mezcla de supersticiones y errores de la gentilidad", desde

el momento en que el patriarca Túbal, nieto de Noé, pobló Gipuzkoa. Luego tras la labor de muy buenos predicadores, se convirtieron los guipuzcoanos al cristianismo, de tal suerte que “es otra particularidad de esta nación, que hasta los rústicos y pastores se glorian de haber sido siempre apartados de Herejes, Judíos, Moros, y nuevamente convertidos y guardado el puro nombre de cristiano: y si algún judío ó neófito por negocio fuese á aquella tierra, no le era lícito residir en un lugar más de tres días, y en toda ella trece”. De este acendrado sentido cristiano se desprendía que en Gipuzkoa hubiese muy buenos templos, a pesar de la pobreza del país y de los patronatos legos que reducían drásticamente las primicias, pero que sin embargo, eran mantenidos con largueza por los feligreses. Igualmente destacaba Isasti la abundancia de sacerdotes, “porque los hombres principales de esta tierra y aun los otros, aunque no tengan hacienda sobrada, no dexaran de dos, ó tres hijos, que Dios le diere, dedicar al mismo Dios uno, haciendole Sacerdote ó Religioso, y á veces todos ellos, ó á los más: de lo cual, y de ser los proventos Eclesiásticos patrimoniales resulta haber muchos sacerdotes por la bondad de Dios”. Es decir, milenaria religiosidad natural ausente de paganismo, cristianismo fuertemente asumido hasta la exclusión del contacto con los que no lo practicaban y mantenimiento entusiástico de iglesias y ministros de la religión, asumiendo para ello todo tipo de sacrificios.

Pero simultáneamente Isasti nos muestra la otra cara de la religiosidad de su época: una absoluta credulidad ante la intervención sobrenatural, tanto providencial como diabólica. Así nos cuenta con la mayor naturalidad como la pérdida de la armada del general Antonio de Oquendo en 1607 se debió a la intervención de las maléficas de la comarca, o como en 1616 una “doncella vieja” estuvo poseída por el “enemigo malo”, que se le subía a la cama en figura de conejo y que, cuando un marinero, vecino suyo, intentó ayudarla espantando al diablo, éste abandonó a la mujer y persiguió al marino hasta que tuvo que marcharse a las Indias. Por otra parte, cuenta milagros del Cristo de Lezo, como el de hacer prender la pólvora mojada para hacer fuego de unos naufragos que habían ido a pescar bacalao a Terranova en 1570, o las victorias militares contra franceses e ingleses en 1593. Las intervenciones de la Providencia se debían según este sacerdote a las prácticas piadosas de las gentes; así, en 1603 unos sacerdotes, que habían dicho misa aquel día, se salvaron sorprendentemente de una bomba que les cayó a unos pasos de ellos, o una mujer, que había oído misa y rezado el rosario, a la que cayó encima una gran puerta, pero quedando ésta trabada sobre una pila de manzanas, de tal forma que quedó ilesa en el hueco formado.

Que la religión impregnaba la vida cotidiana por todos sus poros es cosa admitida generalmente. Un indicativo de esta presencia agobiante nos lo proporciona la iconografía doméstica. Si recurrimos a contabilizar los cuadros que aparecen incluidos en los inventarios de bienes y de los que se expresa su temática, podemos valorar la parte que correspondía a los temas religiosos. Sobre una muestra de más de 350 representaciones correspondientes a inventarios de Bergara de los siglos XVII y XVIII, casi el 78% eran de esta temática, siendo la mitad de ellos imágenes de santos. Esta prácti-

ca se extendía en no pocas ocasiones al ámbito laboral, de tal suerte que en muchos talleres artesanos se colgaban también grabados o estampas de santos o vírgenes vigilando la tarea. Por eso no es extraño que esta circunstancia atrajera la atención del ya citado viajero Jacques Faget de Baure que indica: "*les chambres à coucher ont surtout plusieurs portraits de saintes*".

La religiosidad estaba íntimamente vinculada al ciclo festivo y sus manifestaciones públicas de piedad. Con distintos motivos se celebraban de continuo procesiones, rosarios públicos y otros actos similares. A modo de ejemplo, podemos citar las procesiones que se realizaban en Urretxu en 1633, según las Ordenanzas del Cabildo aprobadas en el citado año: dentro de la parroquia, todos los días festivos y todos los lunes antes de la misa de difuntos; por las calles, los días del Corpus, de San Martín, el de la translación de San Martín, el domingo de Pascua de Resurrección y el de Santa Úrsula; además a las ermitas y capillas de su advocación en los días de San Sebastián, San Roque, la Invención de la Cruz, Santa Marta y Jueves Santo. En cuanto a los cinco días de rogativas estaban jalonados por otras tantas procesiones a varias iglesias y ermitas.

El ciclo anual agrario se superponía al ciclo religioso. Trabajos y cosechas se entremezclaban con las piedades, las prohibiciones y las costumbres marcadas por la religión y las características climatológicas derivadas del ciclo estacional. Todo ello queda plasmado en decenas de refranes y proverbios alusivos: "*San Simon eta San Juda, joan zen uda eta negua heldu da*"; "Por San Matías iguala la noche con el día"; "Pascua marzal, hambre, guerra o mortandad"; "Al clérigo y a la trucha por San Juan se le busca" (alusiva al cobro del diezmo por esta época); "*San Jurgí, artoak ereiteko goizegi, San Markos, artoak ereinda balegoz*", "*San Bizente otza, neguaren bihotza*", "*San Andres, txerria askan trabes*", etc. El año se articulaba en torno a las tres pascuas (las de Navidad, Resurrección y Pentecostés) precedidas de sus respectivas cuaresmas, cuarentenas preparatorias, la primera de las cuales se denomina Adviento. Las cuaresmas implicaban restricciones en el comportamiento sexual y en la alimentación, de diferente dureza; la de Resurrección, la más penitencial, forzaba a guardar ayuno y abstinencia. En cualquier caso, la abstinencia sexual se extendía a las tres cuartas partes del año, concretamente a las tres cuaresmas, más todos los miércoles, viernes, sábados y domingos del año y algunos días de fiesta; en total 272 días de continencia al año, además de los días de menstruación y los periodos de lactancia.

Un detalle que trasciende de lo anecdótico nos mostrará los mecanismos de la mentalidad religiosa tradicional y su plena vigencia aún en el siglo de las Luces. En 1720 se extendió por Europa la peste de Marsella, ante lo que las autoridades dispusieron una serie de medidas tendentes a evitar su propagación. Entre ellas una de tipo ideológico: aplacar la ira divina. Convencidos de que la plaga tenía su origen en un castigo a los pecados cometidos, la manera idónea de desactivarla sería la de promover actos expiatorios y penitenciales, evidencias del arrepentimiento público, que pudiesen mover a compasión a la divinidad. Desde luego, como en otras

ocasiones similares, todas las ciudades organizaron rogativas solicitando clemencia, pero el Ayuntamiento de Pamplona fue más lejos, proponiendo un voto por el que se suspendiesen las representaciones teatrales en la ciudad indefinidamente “con lo qual espera de la divina misericordia librará de la peste a esta ciudad”. Esto no era del todo extraordinario pues con anterioridad ya habían hecho votos semejantes otras poblaciones, como Tudela en 1715. Pasado el susto, las presiones de los vecinos para recuperar su diversión favorita se materializaron en las gestiones del Ayuntamiento con Roma para lograr la relajación del voto formulado solemnemente. En 1726 el Papa dio un Breve por el que liberaba a la ciudad de su promesa a cambio de que pagara 500 escudos a un convento necesitado, como se hizo. Sin embargo el obispo de Pamplona apeló y logró que el Papa anulase el Breve ordenando que se mantuviese el voto como se había formulado. Después de múltiples gestiones y crecidos gastos el Ayuntamiento logró el Breve definitivo por el que recuperaba la libertad para organizar comedias en 1729.

Las últimas décadas del siglo XVIII y, sobre todo, las primeras del XIX supusieron la explosión de una serie de tensiones y tendencias acumuladas durante mucho tiempo y una conmoción que hizo saltar muchas ideas aparentemente inamovibles, poner en discusión muchos dogmas, liquidar muchos prejuicios. Una sociedad en la que los valores laicos se imponían lentamente a las certezas indiscutibles de la religión. En Euskal Herria, podemos ver como tímidamente afloran conductas y manifestaciones heterodoxas, o cuanto menos críticas, desde mediados del setecientos. Algunos casos son meros retoques pero expresivos, al menos, de una tendencia. Así, los progresivos intentos por eliminar fiestas y aliviar la prohibición del trabajo en las mismas. Siguiendo una iniciativa que se había dado antes en Cataluña, entre 1742 y 45 se obtuvieron, primero en Gipuzkoa y luego en Navarra, autorizaciones papales para limitar el crecidísimo número de fiestas, de tal forma que en algunas de ellas fuese suficiente para cumplir con el precepto acudiendo a misa, pero pudiendo luego trabajar. Igualmente se intentó suavizar la prohibición de comer carne en ciertas fechas del año, ante la escasez de pescado, o la de ciertos ayunos, o, como se ha visto arriba, suprimir ciertos votos.

Algunos sujetos empezaron a dar manifestaciones públicas de descreimiento, se mostraron moderadamente transgresores, accedieron a ciertas lecturas prohibidas e, inevitablemente, tuvieron problemas con la Inquisición, a pesar de que en muchos casos pertenecían a los estratos sociales más elevados. Un caso paradigmático en este sentido es el de Félix María de Samaniego. Primero fue amonestado tras ser interceptado en la frontera un folleto de Condorcet (*Advertencia a los españoles*) dirigido, entre otros, a él. En 1793 fue acusado de leer libros prohibidos y pronto fueron investigadas algunas de sus opiniones y manifestaciones, que resultaban claramente heterodoxas, como la de “que los raptos de éxtasis de Santa Teresa eran poluciones” o “que los vestidos de clérigos y capuchinos hacían mucho mal a España”. La cosa no pasó a mayores porque Samaniego era lo suficientemente influyente como para suspender la investigación y la Inquisición estaba ya lo suficientemente debilitada como para no poder ata-

car impunemente a un personaje tan poderoso como él. Sin embargo, el prudente y moralista autor de fábulas se manifestó también como autor (críptico, eso sí) de una obra muy representativa de su tiempo, sicalíptica y anticlerical, toda una galería de frailes rijosos: *El jardín de Venus*. Narros fue igualmente inquietado por la Inquisición, mientras que Urquijo fue acusado por haber traducido *La Mort de César* de Voltaire. Cabarrús vio como su libro: *Cartas sobre los obstáculos que la naturaleza, la opinión y las leyes oponen a la felicidad pública*, era incluido en el Índice en 1817. De poco valían los trucos para eludir al Santo Oficio; el teólogo Leonardo Uria tradujo *L'histoire de Charles XII*, de Voltaire y lo publicó sin nombre de autor, pero eso no evitó que fuese prohibido.

Luego, en los momentos más conmocionados de las guerras napoleónicas y la Restauración fernandina, las manifestaciones públicas de impiedad o heterodoxia empiezan a ser más claras. De entre los muchos casos examinados por la Inquisición después de 1814, podemos citar el de don Juan Madinabeitia de Oñati, acusado en 1817 de recitar párrafos de Voltaire a jóvenes estudiantes y “muchachas en paseo”. O, en 1815, el beneficiado de Laguardia don Santiago González Mateo, por haber dicho que la polución voluntaria no era pecado sino hecho natural, como el orinar, haber negado la existencia del Purgatorio y que Cristo estuviese en la hostia consagrada, por lo que almorzaba antes de comulgar y que más prefería ser Napoleón que Dios. Por su parte, don Saturnino Andos, también de Laguardia, entre otros alardes, fue acusado de haber tirado una estampa de Cristo al suelo, pisarla y decir: “Este lo crucificaron los judíos por ser un embustero, que se quiso hacer Dios. Su madre era una puta y San José un cornudo”.

Los “espíritus fuertes” empiezan a manifestarse públicamente en aquellas coyunturas y lugares que les son favorables. Por ejemplo, expresando sus convicciones ateístas a la hora de solicitar la celebración de funerales laicos. Los primeros casos conocidos fueron los de Olabarrieta y Chaho. El famoso “ciudadano Clara-Rosa” fue un franciscano exclaustado mungués llamado Juan Antonio de Olabarrieta, el cual tras una azarosa vida recorriendo buena parte de Europa y América, bien como capellán, bien como periodista, bien como médico o bien como comerciante, regresó a Cádiz en 1820 con un bagaje de lo más “enragé”: fraile exclaustado, condenado como ateo por la Inquisición, masón, conspirador, afrancesado, “patriota” y casado simultáneamente; muerto en la cárcel, en 1822, tras haber sido condenado por tomar parte en la sublevación (de cariz republicano y cantonalista) fallida de 1821, es un perfecto representante de los sectores gaditanos veinteañistas más exaltados. “Clara-Rosa” se hizo famoso por haber organizado su propio entierro como el primero civil que tuvo lugar en España, que constituyó una auténtica manifestación de progresismo y motivo de escándalo y referencia obligada para los sectores conservadores posteriores. En su testamento dejó instrucciones precisas de cómo debía desarrollarse el acto, el cortejo, los adornos, los pobres entonando canciones patrióticas, su mortaja y cuanto se había de introducir en la caja, resultando una parodia “patriótica” invertida de lo que se acostumbraba a instituir en los testamentos cristianos al uso. El zuberotarra Agosti Chaho (Atarratze 1811-Baiona

1858), fue un exponente del romanticismo visionarista y progresista, militante del republicanismo democrático más radical, que repartió su quehacer político e intelectual en diversos campos: desde el periodismo, hasta los ensayos de filología e historia, pasando por la lucha electoral y la participación en las jornadas revolucionarias del 48. Pues bien, si el entierro de “Clara-Rosa” había sido el primero de tipo laico celebrado a un vasco, aunque fuera del País, el de Chaho fue el primero que se celebró dentro de él sin rituales religiosos, en este caso en Baiona.

PARTE SEGUNDA: LO HABLADO Y LO ESCRITO

EL ÁMBITO DE LA LENGUA

1. La situación sociolingüística

La suerte de las lenguas vernáculas se dilucidó en parte a lo largo del siglo XVI en función de la coyuntura histórica surgida con la Reforma y la consolidación del Estado Moderno. El impacto cultural provocado por las distintas actitudes de reformados y católicos tuvo una especial repercusión en el ámbito lingüístico. Los primeros impulsaron las lenguas vernáculas y la lectura de la Biblia traducida a ellas, lo que implicó también un mayor grado de alfabetización y una mayor tolerancia en cuanto a las publicaciones. Los católicos sólo admitieron el latín como lengua de culto y de cultura, restringiendo las ediciones de libros y limitando la capacidad de lectura de las gentes. Los Estados optaron por promocionar una lengua como oficial para los actos administrativos, en detrimento del resto de las que coexistían con ella en el seno de cada Monarquía.

La corte de la casa de Evreux, reyes de Navarra, con Margarita, Juana III y Enrique III (luego, en 1589, Enrique IV de Francia) se convirtió en un foco de relativa tolerancia y espíritu renacentista que acogió a intelectuales de toda procedencia y orientación. La propia Margarita es autora de una vasta obra literaria y ensayística, aunque sea mundialmente conocida por su *Heptamerón*. En este ambiente de libertad y fomento de las lenguas vernáculas se publicó, eso sí dentro de una cierta ortodoxia católica, el primer libro en euskara, en 1545. Es el célebre *Linguae vasconum primitiae* de Bernat Echepare, que finaliza con todo un canto a la dignificación y utilización de la lengua: “*Heuscara lalgui adi plaçara / Heuscara Habil mundu guçira*”. En 1559 Juana de Albret, reina de Navarra se convirtió al calvinismo y el reino pirenaico pasó a ser un foco reformado con un centro de difusión intelectual en Orthez. El sínodo calvinista de Pau de 1564 encargó a uno de los ministros de su iglesia, el labortano Joannes de Leizarraga la traducción del Nuevo Testamento al vasco, cuya edición de 1571 tuvo el título de: *Iesus Christ Gure launaren Testamentu Berria*. Resulta de gran importancia el hecho de que al plantearse un texto de carácter ecuménico que debía de ser comprendido por la mayor cantidad posible de lectores, Leizarraga se enfrenta a uno de los temas capitales de la lengua: la fragmentación dialectal, e intenta por primera vez la elaboración de un texto en idioma unificado,

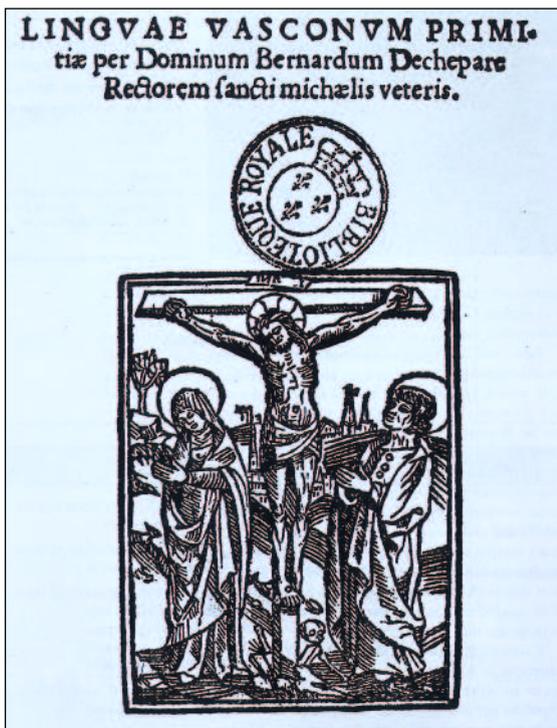


Fig. 16. Portada de «Linguae Vasconum Primitiae», de Bernat D'Etchepare, la primera obra escrita en euskera. Fue publicada en Burdeos en 1545.



Fig. 17. Juana de Albret, reina de Navarra, en un óleo del s. XVI. (Museo Nacional del Castillo de Pau).

entendible al menos para lectores navarros, labortanos y suletinos. El Concilio de Trento y la Noche de San Bartolomé cercenaron cualquier veleidad reformada en los reinos de Francia y España e implantaron el modelo de culto religioso exclusivamente latino vigente hasta el siglo XX. Excluido el euskara de los oficios religiosos y de las administraciones estatales, pasaba a tener un status minorizado y subalterno. El espíritu de la contrarreforma se plasma en una serie de medidas que, pretendiendo evitar el contagio luterano y calvinista y un repliegue sobre la ritualidad clásica latina, provoca un ensimismamiento cultural, cuando no aislamiento e ignorancia. Así, se controló drásticamente la labor de los predicadores foráneos a las diócesis, especialmente a las vascas por su carácter limítrofe. Se prohibió cursar estudios universitarios fuera de los reinos hispánicos. Se implantó la censura a los libros y se controló su lectura. La Monarquía castellana consiguió el patronazgo sobre la diócesis de Pamplona, lo que implicó el nombramiento de obispos foráneos y desconocedores de la lengua vasca. Se exigió que los fieles aprendieran de memoria las cuatro oraciones básicas en latín, aunque desde luego, sin entender una palabra de ellas.

La situación lingüística de los siglos XVI y XVII en Euskal Herria deviene, según se consolidan los Estados modernos y la Iglesia contrarreformada, en paradójica y extremadamente desajustada. Si excluimos las Encartaciones, la Rioja y la Ribera, la mayor parte de la población vasca no conocía otra lengua que la propia. Según todos los testimonios (Moret, Garibay) el grueso de la población rural era monolingüe e incluso en poblaciones netamente urbanas como Pamplona una parte muy importante de sus habitantes no sabía más que el vasco, siendo otros bilingües en mayor o menor dominio de uno y otro idioma. Incluso en las zonas más romanizadas había nutridos grupos de vascohablantes. El licenciado Salvador de Labiano, que fue vicario de Sangüesa y luego de Lumbier, dice en 1627: “No hay ningun lugar ni Ciudad ni Villa en este Reyno en que no aya bascongados, por ser muy grande la Montaña y baxar muchos dellos a los lugares donde, por ser la mayor parte y aun todos, hablan en romance y no entienden el bascuence”. A pesar de que no hubiese a finales del siglo XVII zonas completamente castellanizadas, se reconocían ya las de predominio de uno u otro idioma y las intermedias en las que se utilizaban indistintamente los dos. El padre Moret, hablando de Navarra en 1677 dice: “en nuestros tiempos algunos pueblos, con el largo comercio con los fronterizos, la han perdido [la lengua vasca]; otros la hablan promiscuamente con la común de España: todas las regiones montañosas la retienen como única”. Sobre la situación lingüística de Pamplona en 1645 dice el procurador de las Audiencias Reales, Esteban de Subiza: “ay mas personas que ablan la lengua bascongada que la castellana”. En Estella por estas fechas se indica que “mas de la tercera parte [de la población] son meramente vascongados y no saben romance”. E incluso en Tafalla y Olite se constata la existencia de una parte de la población exclusivamente vascoparlante, “particularmente pastores y criadas”.

Esta última apreciación nos lleva a uno de los elementos sociolingüísticos fundamentales que se está cuajando por estos tiempos: la diferenciación social y de género con relación a la lengua hablada. En lo que hace al

conocimiento diferencial del castellano y el euskara en función del sexo, me parece interesante una apreciación que el viajero Andrés de Navagero hace hacia 1524: “no tiene escritura propia [la lengua vasca]; por lo tanto, para escribirla aprenden castellano y escriben con sus letras; así que los más de los hombres lo saben, pero las mujeres no conocen más que su habla nativa”. Por lo demás, en algunas poblaciones urbanas el País empieza a constatar la siguiente situación: las clases dominantes optan por hablar en romance, aunque conozcan el vasco, mientras que los grupos subalternos sólo hablan este último idioma. A un viajero de 1571 le llama la atención que en Vitoria “las personas plebeyas hablan vizcaino o vascongado (...) si bien los nobles hablan claramente castellano”. Pérez de Montalván en su obra *La toquera vizcaína*, incluye el siguiente diálogo: Lisardo: “¿Cómo siendo vizcaína, / hablas tan bien nuestra lengua?”. D^a Elena: “Porque es en vizcaína mengua / y entre los nobles mohina, / hablar vascuence jamás, / sino fino castellano”. De esta situación de subordinación y desprestigio interno al País dimana la erosión que empieza a sufrir la lengua a partir de finales del siglo XVII y no tanto de las reales y supuestas agresiones externas.

No deja de ser sintomático que algunas de las escasas obras en euskara que se compusieron en el siglo XVI y XVII, no llegasen a ser impresas, pues se hicieron con un fin eminentemente utilitario destinado a la comunicación y el comercio. Los mercaderes foráneos que tenían frecuente trato con Vasconia se veían precisados a disponer de gramáticas y vocabularios para facilitar los intercambios. Así, el *Dictionarium Linguae Cantabrigae*, compuesto en 1562 bajo la dirección del italiano Nicolás Landuchio, parece reflejar el habla de una ciudad fuertemente castellanizada como Vitoria y uno de los nudos comerciales del País a la sazón y el manuscrito del *Modo breve de aprender la lengua vizcaina*, que escribió en 1653 Rafael de Micoleta fue a parar desde Bilbao a uno de los lugares con los que la Villa tenía entonces más comercio: Inglaterra. Otro género cultivado en esta época fue el de las recopilaciones de dichos y sentencias populares en forma de “Refraneros”. En 1596 se editó en Pamplona uno titulado: *Refranes y Sentencias comunes en Bascuence, declaradas en Romance con números sobre cada palabra, para que se entiendan las dos lenguas*. Por su parte los Refranes recogidos por Esteban de Garibay por estos mismos años no llegaron a publicarse hasta 1854. Años más tarde, en 1657, el jurista e historiador suletino Arnauld de Oihenart, publicaría: *Les Proberves Basques recueillis par le Sr. D'Oihenart, plus les poemes basques du mesme auteur*.

Los equilibrios a los que la situación lingüística obligó a vivir durante siglos a la mayor parte de los habitantes del País Vasco, son sobradamente conocidos. Tímidamente se fueron mostrando algunas opiniones sobre la conveniencia de utilizar el castellano y vasco en la instrucción religiosa (como la de Martín de Azpilicueta, el “Doctor Navarro”) e incluso se publicaron algunas obras en este sentido, como las sendas *Doctrina christiana* de Sancho de Elso y de Juan de Beriain, de 1561 y 1621 respectivamente. Por lo demás, los sínodos de Calahorra y Pamplona fueron exigiendo desde finales del siglo XVI e inicios del XVII la enseñanza de la doctrina y las oraciones

en lengua popular y que los comisarios conociesen la lengua de los testigos a los que tomaban declaración. Las peticiones de los pueblos para que los párrocos conociesen la lengua vasca, documentadas desde el siglo XIV, se hicieron ahora más frecuentes, en la medida en que los problemas de comunicación eran mayores. En zonas de la Llanada alavesa y de las merindades navarras de Estella, Sangüesa y el norte de la de Olite y sur de la de Pamplona se produjo, durante los siglos XVII y XVIII, una sorda lucha por parte de pueblos mayoritariamente vascoparlantes por conseguir curas igualmente euskaldunes y una correlativa y lenta penetración del castellano. Testimonios alaveses de este mismo proceso pueden verse en José de Eguino (1775), Diego Lorenzo Prestamero (1787) o Joaquín José de Landazuri (1798).

Por otra parte, la documentación pública se redactaba en castellano y los procesos se hacían en esta lengua, por lo que la participación en los mismos de la mayoría de la población euskaldun se presentaba como harto complicada. Tradicionalmente los escribanos eran bilingües y desempeñaban una labor de intermediación en los actos jurídicos que pudieran ser problemáticos. Las Ordenanzas del Consejo Real de Navarra de 1594 mandaban que los receptores tomaran testificación a los declarantes vascos y tradujesen fielmente lo dicho por ellos. Los Reglamentos de las Cortes de Ultrapuertos de 1666 y de Navarra de 1724 reiteraban la exigencia de que los escribanos supiesen vasco en los pueblos en los que era mayoritaria esta lengua. Cuando los comisionados eran foráneos se recurría a la intermediación de intérpretes.

La producción literaria en lengua vasca, durante el siglo XVII, se limita casi exclusivamente a la temática religiosa, escrita por eclesiásticos, en un área geográfica también limitada: sobre todo la labortana. Lo más notable por su calidad, sin duda, también es bastante representativo por su contenido y estilo. Se trata de la obra de un sacerdote llamado Pedro de Aguerre, más conocido por el nombre de su caserío, Axular, un tratado de ascética publicado en 1643 titulado: *Guero bi partetan partitua eta berecia*. Muy notable es la obra de Joannes Etcheberri de Ziburu, especialmente su *Manual Devotionezcoa*, de 1627. También podemos considerar como obra paradigmática de la época la del suletino Juan de Tartas, *Ondo hilceco bidia*, de 1666; un barroco tratado sobre la “buena muerte”. El único escritor laico en vasco del siglo XVII fue el suletino Arnauld de Oihenart, aunque fue mínima la parte de su obra redactada en esta lengua. Entre la aplastante mayoría de obras religiosas llama la atención una iniciativa excepcional y sin continuidad: el certamen literario convocado en Pamplona para celebrar la festividad del Corpus al que concurrieron obras latinas, castellanas y vascas. Axular, como la mayor parte de los escritores en lengua vasca de esta época, era una militante a favor de la misma, consciente de los problemas que la acechaban y deseoso de otorgarle un estatuto pleno como instrumento de comunicación. Sus preocupaciones cenitales eran, desde luego, la fragmentación dialectal (“por razón de que políticamente forman estados diferentes”) y el poco cultivo literario (“porque aun entre sus naturales, algunos no saben como escribir ni como leer”).



Fig. 18. Pedro de Axular (1556-1644), en la portada de una de las ediciones de su obra Guero. («Historia de Euskadi»).

La situación de la lengua vasca en el siglo XVIII empieza a cambiar en una doble vertiente: por una parte la progresiva presión institucional en el intento de implantar los romances oficiales en los estados borbónicos francés y español, por otra, la erosión sufrida en las comarcas más meridionales que empiezan a castellanizarse de forma notable. En las zonas septentrionales del País, incluidas las ciudades, la situación aún es de uso generalizado del euskara. Un testimonio interesante, en este sentido, es el del sacerdote castellano don Joaquín Ordóñez, que ejerció su ministerio en San Sebastián y nos ha dejado una preciosa descripción de la ciudad en torno a 1761. Las impresiones de este foráneo al País relativas a su lengua testimonian la generalidad de su uso, las dificultades de comprensión y aprendizaje y hace un voto por su mantenimiento alegando una interesante razón, muy donostiarra además: la comercial. Dice así:

“Razón será decir algo del idioma vascongado que se practica en todo Navarra, Vizcaya, Alava y Guipúzcoa, es este lenguaje para el forastero impertinente vocablos intrincados y muy disonante á los castellanos, [...] pero es preciso que se conserve este vascongado y durará hasta el día del juicio, pues aunque hay muchos hombres y mujeres que en los pueblos grandes hablan castellano con perfección como llegan los de los caseríos á comerciar no saben ellos más que el vascongado, y si se ha de mantener el comercio, preciso es que se les responda en su lengua nativa, y así todos los que venden responden al que habla en la lengua que él se explica y por conveniencia de todos es preciso conservar el vascongado y por eso hay escuela y sermones en vascuence para la gente rústica que son los más.”

En Tafalla en 1795 todavía se impartía la catequesis a los niños en euskara. En Pamplona, por esta época la situación de bilingüismo era la corriente, al menos entre las clases populares; en su viaje de 1784 Faguet de Baure observa: “*On parle espagnol et basque à Pampelune, les gens du peuple se servent indifféremment des deux langues: la ville a elle-même deux noms. Dans l’idiome basque elle se nomme Irouna, bonne ville et en espagnol Papelouna.*”

En cuanto a la producción literaria culta en lengua vasca sigue manteniéndose (con pocas excepciones) el predominio de la temática y autoría religiosa: sermonarios, devocionarios, catecismos,... obras que en algunos casos son traducciones o versiones de otras famosas en su momento, como el catecismo del padre Astete, publicado en vasco en 1742 y en 1747 o el Kempis que aparece por primera vez traducido por Arambillaga en 1684, luego por Miguel Chourio en 1720 y en 1757 por Martín Maister, con el título: *Jesu-Kristen Imitacionia*. Sin embargo, en este panorama se abren dos novedades interesantes. De una parte la aparición de algunas obras de temática laica y de otra la labor prestigiadora desarrollada en un doble frente (a veces coincidente) el de la Compañía de Jesús (y en menor medida por los franciscanos) y el de los apologistas.

Empiezan a escribirse obras prácticas sobre la lengua como los *Escuararen Hatsapenac*, un diccionario cuatrilingüe y un método para aprender latín redactado en vasco, de Joannes Etcheberri de Sara. El notario de Larresoro, Martín de Harriet, publicó en 1741 una *Gramatica escuaraz eta francesez*. Larramendi dio a la luz en 1729 *El Imposible Vencido. Arte de la Lengua Bascongada* y en 1745 el *Diccionario Trilingüe del Castellano, Bascuence y Latín*. En la labor de prestigio y utilización práctica de la lengua hay que conceder un capítulo especial a los jesuitas de finales del siglo XVII y sobre todo del XVIII. Desde luego que lo que estos frailes buscaban era un sistema de comunicación óptimo con los fieles para extender la doctrina y práctica devocional contrarreformada y como en buena lógica el idioma único de los cristianos vascos de esta época era el euskara, colaboran para lograr convertir esta lengua en útil para la lectura y la oratoria. Tempranamente varios padres de la Compañía destacan en la elaboración de obras vascas, como el labortano Bernardo Gasteluzar, con su *Eguia Catholicoac*, de 1686, o el lekeitiarra Agustín de Basterrechea que dio a la luz varios opúsculos piadosos que alcanzaron gran popularidad. El navarro Francisco de Elizalde publicó en 1735 un libro cuya intencionalidad queda palmariamente manifestada en su prolijo título: *Apezendaco dotrina christiana uscaras, apecec eta leitcen daquiteneac eracusteco, eta explicatceco uscaldun puro leitcen estaquitenei; aiec aitus eta memorias icasteco*. Sin embargo, la aportación más importante de los jesuitas corresponde a un grupo de guipuzcoanos de su zona nororiental que desarrollan una triple labor antes de la expulsión de la Compañía, en las décadas de 1740-60: apologética de la lengua, literaria y oratoria (sermonal y misional), son Manuel de Larramendi de Andoin, Sebastián de Mendiburu de Oiartzun y Agustín de Cardaberaz de Hernani. El primero es famoso por sus obras apologéticas y lexicográficas, el segundo por su labor devocional, sobre todo por expandir la del Sagrado Corazón y en

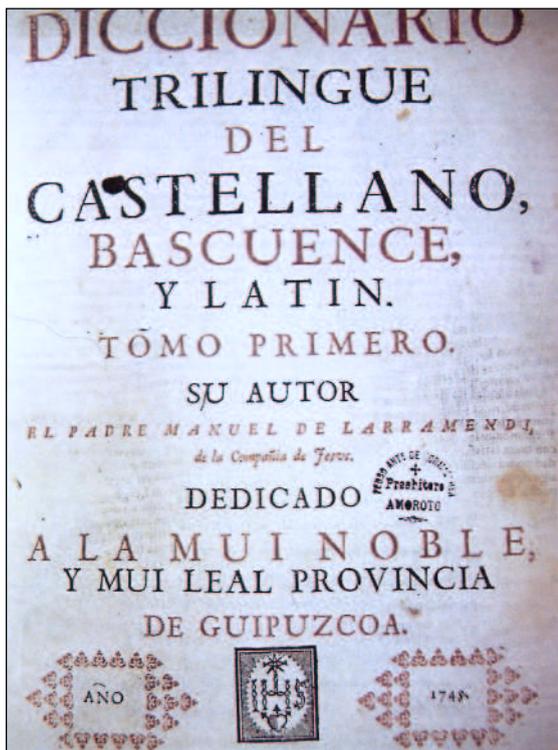


Fig. 19. «Diccionario Trilingüe del castellano, bascuence y latín», escrito por el P. Larramendi en 1745. (Euskaltzaindia).

cuanto al tercero, amén de la traducción de los Ejercicios de San Ignacio y otras obras, merece la pena destacar una de 1761 con título también muy expresivo: *Euscararen berri onac, eta ondo escriptceco, ondo iracurtceco, eta ondo itz egiteco Erreglac*. Otros jesuitas realizaron una obra muy destacada también en castellano, como la labor histórica del pamplonés José Moret o la sermonal del tafallés Pedro de Calatayud. En cuanto a los franciscanos se especializaron en la plática sermonal y la realización de misiones, en castellano y sobre todo en vasco y con piezas oratorias de buena calidad literaria. El centro neurálgico de esta actividad fue el Colegio de misioneros de Zarautz. Alcanzó enorme popularidad como misionero el oñatiarra Francisco de Palacios.

2. El prestigio de la lengua y su connotación política: el euskara enaltecido y atacado

La segunda mitad del siglo XVIII y comienzos del XIX conoció una progresiva politización del entorno de la lengua, tanto para denostarla como bastión de valores conservadores y desprestigiarla para que no sirviese de apoyatura a justificaciones políticas forales, como para enaltecerla, precisamente para vincularla a valores como la hidalguía general, la “ingenuidad” y

foralidad. De esta confrontación que derivó en agrias polémicas, exageraciones y sinsentidos por ambas partes, el euskara salió encasillado y marcado, percibido como algo a mantener a toda costa por sus valores morales y por su potencial legitimador del aparato foral o de la nacionalidad, o bien, por contra, como algo a destruir por su vinculación a los estamentos más tradicionales y su posible obstaculización al progreso. La época, por lo demás era campo abonado para la discusión, el debate, la apología sin tasa y la diatriba sin medida. Sin entrar en los aspectos estrictamente filológicos de las polémicas, se recordará aquí alguno de los elementos más destacados del debate político sobre la lengua.

El grueso de la argumentación apologética del euskara se había venido cociendo a lo largo del siglo XVII: las vinculaciones del euskara con Babel, el consiguiente tubalismo, el método etimológico, el vasco como antigua lengua de Hispania. Escritores como Esteban de Garibay, Andrés de Poza, Baltasar de Echave, Arnauld Oihenart o Gabriel de Henao pueden ser los jalones de la conformación de estas teorías. Mucho más moderado y sensato resultó Joseph de Moret el cual se enzarzó en una agria polémica con el canónigo de Tudela Conchillos, que había defendido la antigüedad de esa ciudad basándose en la creencia de haber sido fundada por Tubal. Moret publicó *El Bodoque contra el propugnáculo histórico y jurídico del licenciado Conchillos* (1667), al que éste respondió el mismo año con: *Desagravios del*



Fig. 20. Esteban de Garibay (1533-1599). Nacido en Mondragón, fue cronista oficial de Felipe II y sus obras constituyen una importante fuente para el conocimiento de la Historia del País Vasco. («Historia de Euskal Herria»).

propugnáculo de Tudela contra el trifauce Cervero, autor del Bodoque. La ácida controversia sobre la fundación o no de la villa ribera por parte del patriarca bíblico, levantó tales ampollas que hubo de intervenir la Diputación de Navarra para calmar los ánimos. En cualquier caso, Moret es un precursor de Larramendi y Astarloa en cuanto al establecimiento de etimologías y la consideración del vasco como lengua primigenia (“una de las setenta y dos matrices infundidas por Dios”) y en considerar la vinculación: limpieza lingüística/limpieza de sangre.

Ya avanzado el siglo XVIII florecerán los apologistas incidiendo en el corpus de ideas antes citado con planteamientos que según el nivel intelectual y la capacidad expositiva resultan de mayor o menor enjundia. Entre los que no se caracterizaron por grandes aportaciones, aunque sí por la convicción y vehemencia de sus planteamientos, cabe citar a Juan de Perochegui, teniente provincial de artillería y comandante de este arma en Navarra, que publicó en 1760: *Origen de la Nación Bascongada, y de su lengua, de que han dimanado las Monarquías Española, y Francia, y la República de Venecia que existen al presente*. El planteamiento de Perochegui no puede ser más clásico: de los tres hijos de Noé, a Sem le tocó poblar Asia, a Cam África y a Jafet Europa, al quinto hijo de los siete que éste tuvo, Tubal, le correspondió poblar España, lo que hizo exactamente 143 años después del Diluvio; desde luego, Tubal hablaba euskara, como una de las lenguas originarias y Perochegui se detiene en “demostrar” mediante las etimologías de la toponimia de media Europa que provienen en origen de esta lengua: Normandía (*Horma handia*), Picardía (*Pica erdia*), Alsacia (*Altza azia*), y otras de similar consistencia.

Sin duda el apologista más inteligente y capaz, más agresivo también, mejor formado intelectualmente y más dotado de un análisis político fue Manuel de Larramendi. A grandes rasgos sus planteamientos lingüísticos se basan en considerar al euskara la lengua más antigua de España; ser lengua universal, una de las derivadas de la confusión de Babel e inspirada directamente por Dios; ser probable lengua de Adán y la más apropiada para hablar con los ángeles; haber estado exenta de todo cambio o corrupción: “El bascuense siempre fue lengua adulta y perfecta, como sugerida en fin del mismo Dios en la división de las lenguas, y una de la setenta y dos primitivas y matrices.” La probanza de haber sido la lengua única y más antigua de España la hace, ¡cómo no!, en función de los análisis de topónimos: Eliberri, Iria,... En su obra: *De la Antigüedad y universalidad del bascuense en España: de sus perfecciones y ventajas sobre otras muchas Lenguas, demostracion previa al Arte que se dará a la luz desta Lengua*, que editó para ir preparando la aparición de su *Arte*, se afronta la mayor parte de sus ideas sobre la lengua y se defiende con encono de avezado polemista la capacidad y regularidad del euskara para ser reducida a método, frente a los que propugnaban lo contrario (como “un Mariana”). En este texto se nos evidencia cual había de ser el ambiente de desprestigio y acoso tanto por los eruditos como por la gente común, lo que había de tener amilanados a los vascos acomplejados ante su propio idioma y sin saber como defenderse de las diatribas de los extraños. Para eso salta a la arena Larramendi: “Bien

se, que tengo que lidiar con los Estraños, y con los Propios, con los doctos, y con los ignorantes: pues hasta el vulgo rudo quiere interesarse en esta lid. No importa; espero enmudecerlos à todos, y escarmentarlos à puros tajos de argumentos, y à rebeses de retorsiones.” “Con esto descubro bastante mi designio, que ha sido acomodar al estilo, no solo al caracter de la Apología, sino mucho mas al ayre de un Bascongado amartelado de su lengua; el qual picado de las continuas chanzas, ò burlas, que oye contra el Bascuenze, se vale de las mismas armas à su modo, y procura defenderse como Dios le ayuda”. La mayor parte de la producción larramendiana no tiene tanto por objeto, pues, el ser útil al cultivo de la lengua, sino el de defenderla políticamente. Así, su *Diccionario Trilingüe*, en lugar de ser vasco/español, es inverso, pues en el fondo no consiste sino en una respuesta al *Diccionario de Autoridades* (de la Academia española) y a las opiniones de Mayans. Estos habían reducido al mínimo las etimologías de palabras castellanas provenientes del euskara, mientras que Larramendi pasa al extremo contrario; calcula que de los 13.365 vocablos radicales españoles, serían latinos 5.385 y vascos 1.951, pero como había otros 2.786 de origen desconocido, supone que serían de la primitiva lengua española, por lo que los junta a los vascos, con lo que latín y vasco se repartirían por igual la paternidad del castellano. Las etimologías demostrativas de ser el vasco lengua matriz son muy forzadas.

Frente a la concepción político-lingüística de Larramendi que atribuía a la comunidad y lengua vascas las características de: ingenuidad, pureza étnica y lingüística, cristianismo primitivo, hidalguía general, inmutabilidad, se alzó la capitaneada por el bibliotecario de Felipe V, Gregorio Mayans, que endosó a la lengua vasca los atributos de salvaje, horrible, corrupta, plagada de barbarismos,... y que desde luego había contribuido escasísimamente a la formación del castellano. Junto con Mayans intervinieron en la polémica otros autores (Armesto y Osorio, Feijoo, Sarmiento, Flórez, Risco) que preconizaban la pluralidad de lenguas de la Hispania prerromana y excluían la paternidad vascónica del español.

Correlativa a la estricta polémica lingüística, simultáneamente se desarrolló una ofensiva político-cultural que pretendió socavar los cimientos institucionales del País, demostrando su dependencia histórica para con la monarquía hispánica, a la par que desprestigiando su lengua, caracterizándola de salvaje y propia de elementos reaccionarios. Uno de los elementos más conocidos de esta ofensiva son el *Diccionario de la Real Academia de la Historia* (1802), cuyo artículo referente a la lengua vasca fue redactado por Joaquín Traggia (Zaragoza, 1748), negando no sólo la pretendida extensión del euskara por toda la Península y la identificación vasco-iberista, sino el hecho de que los navarros fuesen vascos. Otro miembro y director de la Academia, paradigma del liberalismo doceañista, el sacerdote Francisco Martínez Marina, dio a la luz en 1805 un *Ensayo histórico crítico sobre el origen y progreso de las lenguas*, en el que defendió que la evolución de éstas dependía directamente de su mayor o menor cultivo literario, contraponiendo cultura frente a barbarie con unos criterios bastante lineales. Su opinión sobre la lengua vasca, a la que ni siquiera menciona, era:

“Bien es verdad que en algunos ángulos del norte de nuestra península, en los valles, así como en las montañas, se habla hoy por algunos, especialmente por la gente rústica, una cierta algarabía a la que se ha pretendido dar nombre de lengua original, y aun de lengua sabia, y todavía no ha faltado quien la haya reputado por madre en gran parte de la nuestra. Mas como en la Edad Media en que nacieron y se criaron los dialectos conocidos en España, este de que hablamos, o no existía, o no lograba reputación entre la gente culta y civilizada, puesto que nada se ha escrito, ni se ha otorgado ningún instrumento público en semejante lenguaje, se debe reputar en su origen por una confusa mezcla del dialecto común con otras muchas voces accesorias llegadas de otras partes, pero tan alteradas, variadas y corrompidas a causa de la ignorancia de los pueblos...”

Opiniones como las de Marina se insertan en un alineamiento que va cociéndose por estos años: lo liberal, culto, centralista, debelador de “dialectos” y populismos, frente a lo absolutista, conservador de la fe y de las lenguas, que acaban por identificarse (“*euskaldun, fededun*”). Mientras los eclesiásticos ven en las lenguas populares el vehículo ideal para misionar y propagar la doctrina, los liberales las consideran consustanciales al incivismo y fanatismo. Una de las manifestaciones más claras a este respecto es la de Cardaberaz en su *Eusqueraren Berri Onac*, en donde defendía no ser el euskara lengua inventada por los hombres sino dada por Dios, cosa que se probaba por la incomparable armonía y conexión interna del idioma y la pureza e incontaminación en que se había mantenido. El euskara, refugiado en los “pobrecitos”, operaba con éstos en beneficio mutuo: era el instrumento de su salvación eterna, mientras que ellos eran la garantía de la supervivencia de la lengua; sería necesario cortar la cabeza a todos los campesinos para que desapareciese el euskara: “*Baña gure Pobrecho on ascoren animac salvatceco, Euscarac burua jasotcea, Jaincoac nai du: gure Baserrietan gende prestuac dirauten artean Euscarac iraungo du. Esan oi dana: oiei lepoa ebaqui edo bicia quendu gabe, Euscara ecin utci edo quendu diteque*”.

La politización e ideologización de la lengua empezaban a cobrar grandes dimensiones. Resulta interesante detectar uno de los aspectos de este proceso: la presunta incapacidad, dada su ingenuidad y limpieza, de las lenguas minoradas para la transgresión sexual y profanadora. Ya en la encuesta convencional del abate Grégoire se insiste en esta contraposición entre las lenguas cultas (el francés en este caso) perfectamente capaces de expresar “las torpezas contra natura y todos los refinamientos de la lubricidad” y los “*patois*”, incapacitados para ello. Se llega a afirmar que las únicas palabras que conocen del francés los hablantes populares de las regiones no francófonas son precisamente las blasfemias. La insistencia en marcar la diferencia en materia tan importante para la época como los tabúes lingüísticos, se extiende también al otro lado de los Pirineos, manteniéndose como un lugar común el falso concepto de que el vasco es incapaz de manifestar conceptos impúdicos y de formular juramentos. Esto va reforzando la idea de la existencia de unas lenguas (como la vasca) más cercanas a la limpieza religiosa originaria y a la religión misma y otras (el castellano, el francés) más urbanizadas y corruptas, pero más adecuadas para la administración, la política y la expresión de pensamientos complejos.

Coincidiendo con el especial clima político generado por la “zamacolada” y la campaña antiforal desarrollada por Godoy, se produjo, entre 1804 y 1806, el punto culminante de la polémica político-lingüística en torno al euskara y las instituciones vascas. José Antonio Conde, bajo el seudónimo del “Cura de Montuenga” publicó en 1804, *Censura crítica de la pretendida excelencia y antigüedad del vascuence* y en 1806 la *Censura crítica del alfabeto primitivo de España y pretendidos monumentos literarios del vascuence*. Atacó radicalmente las posiciones vasco-iberistas y tubalinas de Astarloa y Erro y caracterizó a la lengua vasca de “guirigay”. Un tono más decididamente político tuvo la obra del canónigo de Toledo Juan Antonio Llorente, que entre 1805 y 1808 publicó los cinco volúmenes de las *Noticias históricas de las tres provincias vascongadas*. Su tesis central era que “Alava, Guipúzcoa y Vizcaya fueron repúblicas libres, soberanas, independientes, hasta que por su voluntad (cada una en su respectivo tiempo), entregaron su soberanía, independencia y libertad a los reyes de Castilla”.

Por su parte los apologetas vascos, continuadores de Larramendi, formaron un grupo en buena medida conectado intelectualmente y que mantuvo tesis bastante coincidentes. Juan Antonio Moguel escribió hacia 1800 (aunque no se publicó hasta 1854) una *Disertación histórico-geográfica sobre los iberos y sicanos que entraron en el Latio y territorio de Roma introduciendo el idioma vascuence*. Era seguidor del erudito ilustrado Lorenzo Hervás y Panduro que mantenía como lenguas matrices a la céltica, la griega y la vasca, siendo la latina una derivación de éstas y de la etrusca. Moguel es conocido sobre todo por su obra: *El doctor Peru Abarca, catedrático de la lengua bascongada en la Universidad de Basarte*, escrita hacia 1802 pero tardíamente publicada en 1881. Mucho más decididamente polemista y apologetico, en la más pura línea larramendiana, fue Pablo Pedro de Astarloa, quién además tuvo a medio y largo plazo mayor continuidad y proyección, a través de los aranistas. Se trasladó a Madrid para hacer frente directamente a los ataques intelectuales y políticos que sufría la lengua, respondiendo a Traggia y Conde. Con bastantes dificultades para editar sus escritos, algunos de ellos publicados de forma anónima, dio a la luz en 1803 la *Apología de la lengua bascongada* y en 1804 las *Reflexiones filosóficas en defensa de la Apología de la lengua bascongada*. Quedó inédita hasta 1883 su obra: *Discursos filosóficos sobre la lengua primitiva*, aunque circularon copias manuscritas de la misma con no poca proyección e influencia. Etnocentrista e idealista, cuando no místico, defendía que la lengua vasca era la primitiva “natural”, perfecta por estar directamente creada por Dios. Desarrolló la teoría de los sonidos naturales, otorgando un valor ideológico a las sílabas y aún a las letras. Es famosa la aplicación a las terminaciones de género en los nombres. Según Astarloa, los niños lloraban en “a” y las niñas en “e”, puesto que *arra* (varón) significaría “el de la a” y *emia* (hembra) vendría a equivaler a “e delicada”. Sabino Arana siguió este criterio a la hora de elaborar su nomenclator vasco. Seguidor de Astarloa, compensando sus menores conocimientos filológicos con mayores dosis de misticismo, fue Juan Bautista de Erro. Fue ministro del gobierno carlista en 1836 y publicó diversas obras entre 1806 y 1815 en las que, utilizando la toponimia, se proponía demostrar la antigüedad de la lengua vasca anterior a Babel, empe-

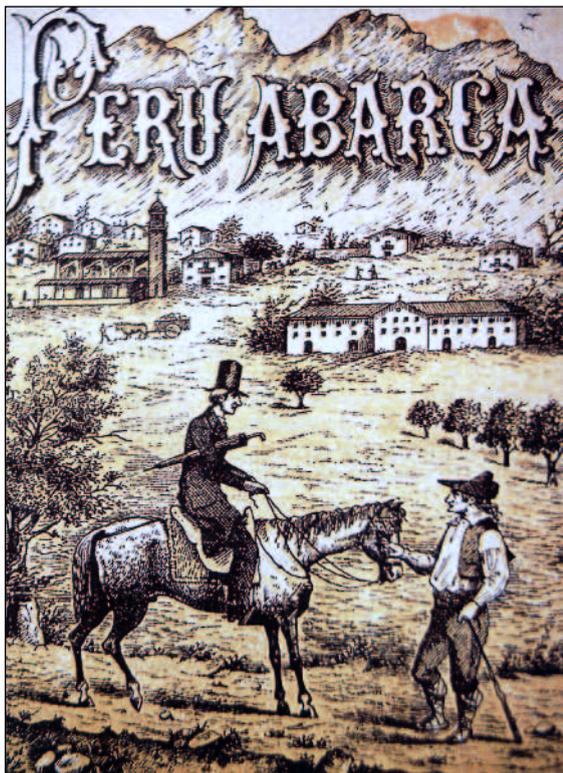


Fig. 21. Portada de la famosa obra pedagógica «Peru Abarca», escrita en euskera por Moguel.

zando por Asia (*hasia*, “el principio”) y desgranando los diversos lugares etimológicamente vascos del Paraíso terrenal. Conectado con este grupo, aunque aplicando en sus estudios un método más científico, fue el fundador de la universidad de Berlín, Wilhelm von Humboldt, quien en 1821 publicó: *Primitivos pobladores de España y lengua vasca*. Realizó dos viajes al País Vasco, en 1799 y 1801, de los que escribió sendos diarios que se refundieron en una publicación titulada *Los Vascos*. Humboldt fue el introductor en Vasconia del concepto de *Volksggeist* sustentador de la conciencia nacional en pleno tránsito de la Ilustración al Romanticismo.

De la importancia concedida al asunto y de la indudable vinculación que se otorga al idioma y a la política institucional, tanto por parte de los defensores como de los atacantes, en un clima protonacionalista, nos ofrece un buen testimonio la carta enviada por Juan Bautista Erro a José Ignacio Altuna en 1807, refiriéndose a la necesaria defensa que debía realizar el País ante las publicaciones del canónigo Llorente:

“Ocupado como estoy hace algun tiempo en dar fin à mis obras y en contestar à algunos antagonistas de las glorias de nuestra nación y perfecciones de nuestro idioma, no he tenido tiempo p^a dedicarme con seriedad al examen de la obra de Llo-

rente. No puedo por consiguiente dar à Vm. una idea de mi modo de pensar à cerca de su merito y solidez pero sea qual fuese juzgo que el asunto es demasidamente serio para que las Provincias puedan mirar con indiferencia el que se bulnere la opinion de sus libertades y exenciones atribuyendolas à un principio menos noble y generoso que el que tienen. [...] a la qual cooperare con mucho gusto si se me considera de algun provecho, con tanto mas gusto, quanto considerando yo por esta parte bien defendidos los derechos de la Provincia, podré atender sin interrupcion à la conclusion de mi obra del *Mundo Primitivo* y a la de *Los discursos filosóficos* que me dejó para su correccion, ordenacion y conclusion nuestro benemerito Astarloa en su muerte, en cuya publicacion espero ver ensalzadas las preeminencias de nuestra nacion y la primacia y perfeccion de nuestra lengua sobre todas las Naciones del Mundo, de un modo indisputable y q establezca p^a siempre en el número de sus verdades mas autenticas, la historia de las naciones.”

3. Las políticas lingüísticas

Ya desde comienzos del siglo XVIII las monarquías española y francesa desarrollaron una estrategia tendente al empleo exclusivo del castellano y el francés, respectivamente, en los ámbitos político-administrativos de ambos estados. En este sentido se promulgaron los edictos de 1700 para Rousillon, de 1748 para la Lorena y de 1768 para Córcega. En una primera instancia no se pretendía tanto la inmediata castellanización y afrancesamiento de las masas de los territorios que poseían otras lenguas, como de hacerse entender hasta en las más elementales unidades políticas que integraban la monarquía, de reservar el ámbito del poder en exclusiva al castellano y el francés y de eliminar cuanta diferencia cultural existente pudiera concretarse en diferencia política. Mientras las lenguas nacionales se limitaban a la esfera familiar y religiosa su potencialidad desestabilizadora era mínima y no constituían una amenaza; sólo cuando pretendían ocupar ámbitos de poder se erigían en competidores del estado y se procuraba por todos los medios excluirlas de éstos. La identificación política entre lengua y sentimiento nacional, con su carga desmembradora para con estados conformados multilingüísticamente, no es cosa de hoy día y se expresa claramente en los textos de comienzos del siglo XVIII: “pluralidad de jergas implica diversidad de sentimientos, mientras que la unidad política se basa en la lengua única” o en palabras de Vallange (*Nouveau système ou nouveau plan d'une Grammaire française*, 1719): “*Par le moyen de mes méthodes répandues por tout le Royaume, on pourra extirper tous les patois et jargons de Royaume et des États voisins où l'on parle français, comme Lorraine, en Suisse et en Flandre*” (...) “*La diversité des langues est souvent la cause de la diversité des sentiments... Quand il n'y aura plus qu'une langue, il y a lieu d'espérer que les esprits et les coeurs seront unis plus étroitement*”. Los enciclopedistas plantearán la idea de Lengua/Nación, en el mismo plano de racionalidad que implicaba la unificación de pesos y medidas y otros elementos unificadores. Los borbones españoles crearon las instituciones culturales reguladoras y unificadoras: la Biblioteca Nacional (1712) y la Academia de la Lengua (1713), la cual entre 1714 y 1771 produce la normativa básica de regularización del idioma, tanto ortográfica, como léxica y gramatical. Seguían en esto la trayectoria de los borbones norpirenaicos que ya en 1635 había fundado la Academia de la Lengua francesa.

Por lo demás, el hecho de que los grupos dirigentes locales tuvieran, desde siglos atrás, una clarísima percepción de que las lenguas francesa y castellana constituían el vehículo que permitía el acceso a los puestos de la administración y por lo tanto instrumento imprescindible de promoción social y progresivamente elemento de distinción clasista, derivó en la exclusión de algunas de las lenguas nacionales (en concreto del euskara), no sólo de las relaciones con la administración del estado, sino de la propia vida oficial interna, incluso de la gestión municipal, hasta en aquellas comunidades en las que el idioma del estado era desconocido para la casi totalidad de la población. En amplias zonas de Euskal Herria, se producía, entonces una “providencial” diferenciación de la población en los grupos dominantes que eran bilingües y las capas subalternas que sólo conocían el euskara, lo que convertía al castellano y francés en herramientas inapreciables de dominio. Aquellos asuntos públicos que debían de ser imprescindiblemente conocidos por el común de la población, como bandos, ordenanzas, convenios, etc., se traducían los domingos desde el púlpito por parte de los párrocos, tras el ofertorio de la misa, e incluso, en contados casos se llegaba a imprimir el texto traducido en ambas lenguas. Cuando los asuntos eran de trámite y conveniente su general conocimiento, eran muchos los regimientos en los que o bien los debates se hacían en vasco, o bien en las dos lenguas (cada uno la que mejor dominaba, si todos entendían las dos), o bien se hacían en castellano o francés y se daba luego un resumen para los que no hubiesen entendido. Pero si el asunto era “delicado”, por su potencial desestabilizador o porque evidenciaba el mal gobierno de las oligarquías o la poco ejemplar conducta de los eclesiásticos, se pasaba invariablemente al castellano o francés, e incluso en algunos textos, al latín. Veamos un caso concreto: en 1770 en Bergara se produjo uno de los pleitos que de vez en cuando enfrentaban a “ambos cabildos”, es decir el eclesiástico y el ayuntamiento, por causa de preeminencias en actos públicos a los que concurrían todos; en este caso de trataba de quién había de firmar en primer lugar en un documento conjunto. El asunto no se contemplaba como baladí y afectaba al prestigio de las dos más altas instituciones de la localidad. En el acto al que concurren regimiento y cabildo para discutir sobre el asunto y que duró unas tres horas, se empleó exclusivamente el castellano, a pesar de que sólo lo hablaban los tres curas, el alcalde y el escribano, pero no así los cuatro regidores, dos de los cuales no entendían ni el sentido de lo tratado. Nadie les tradujo nada y firmaron el acuerdo donde les dijeron. Si este trato se dispensaba a los regidores será fácil imaginar la actitud que se tenía para con el pueblo llano. Incluso un personaje como el padre Larramendi, claramente comprometido con la dignificación del euskara y perfectamente consciente del carácter nacional de la lengua, tropieza con este techo a la hora de su utilización: mientras que el ámbito de uso sea “decente” (religión, familia,...) el vehículo exclusivo de los vascongados ha de ser el euskara, pero en lo tocante a las cosas de la política que pueden hacer peligrar la estabilidad del sistema, es conveniente reducir el territorio de la comprensión a los que están directamente interesados en su mantenimiento, es decir los que entienden el castellano. Decía Larramendi:

“Ocasiones hay que no debe predicarse en vascuence o en la lengua común de los oyentes, y es en aquellos sermones cuyos asuntos miran a los que mandan, dirigen y gobiernan, y no son para el común de los oyentes, ni estos es razón

que sepan cuán mal gobernados están y que pecados cometen los que mandan en su gobierno, a menos que no haya otro camino para su enmienda que en sonrojarlos en público y con todo el común. Lo mismo digo de aquellos sermones cuyos asuntos, predicados en la lengua materna de los oyentes, causarían más daño que provecho en sus almas, más peligro de caer en algunos errores que instrucciones y defensas de las verdades católicas.”

Los documentos públicos que se han conservado redactados en euskara, son, pues, más auténticas excepciones que políticas continuadas. Dejando aparte los registros comunales y los edictos de la época de la revolución en el País Vasco Norte y la tardía traducción de las actas de las Juntas de Bizkaia, se cuentan con los dedos de la mano los documentos vascos que han llegado hasta nuestros días: un inventario de los efectos del ayuntamiento de Zildoz, cerca de Pamplona, de 1773; las Ordenanzas municipales de Eibar dictadas entre los años 1754-58; las normas sobre gastos funerales editadas por el Ayuntamiento de Bergara en 1783, y ... poco más.

La política elitista de los organismos forales excluyendo de los mismos a los que no cumplieren ciertos requisitos sociales, como saber leer y escribir o tener millares, descansó en buena medida en el hecho lingüístico. Dada la composición política de las Juntas Generales de Bizkaia, la norma de no admitir en las mismas a los que ignorasen el castellano, por fuerza debía resultar muy problemática. La mayor parte de las anteiglesias, profundamente rurales, tenían auténticas dificultades para poder elegir fieles que conociesen el castellano, por lo que enviaban sus representantes a las Juntas sin cumplir este requisito. Hacia 1624 y los años subsiguientes se presentaron muchos conflictos por este motivo. Fueron expulsados de la sala de Juntas por no saber romance los procuradores de Arrieta, Ispaster, Sondika, Leioa, Berango, Lemoiz, Laukiniz, Basigo de Bakio, Castillo Elejabeitia y Ubidea; además el de Laukiniz se reintegró luego, por lo que fue castigado a la cárcel por desacato y reincidente. Al año siguiente fueron presos y multados los representantes de Muxika, Ereño, Berriatua, Barakaldo y Berango por insistir en comparecer sin saber castellano. El problema se siguió dando en los años siguientes. De hecho, siguieron acudiendo fieles monolingües, tolerados o reprimidos, hasta que en 1760 se acordó traducir al vasco los acuerdos más importantes tomados para que todos pudiesen entenderlos. En dos fechas clave para el devenir de Bizkaia, 1766 y 1833, se vuelven a tomar medidas en este sentido. En 1839 se llega incluso a promulgar una ley que profundiza en el bilingüismo de las Juntas, por lo que desde 1841 se traducen a diario las Actas y desde 1853 se producen los debates indistintamente en ambas lenguas. Ahora bien, para estas fechas en las que el castellano empezaba a conocerse algo más, era cuando precisamente su conocimiento dejaba de ser una elemento discriminatorio y de dominio de quién lo poseía para con el que no; el sistema foral se encontraba en fase de disolución y las clases dominantes poseían otros mecanismos de dominio diferentes a los del idioma.

El mecanismo de intermediación socio-lingüística arriba mencionado, consistente en traducir desde el púlpito los acuerdos político-administrativos que afectaban a la comunidad frecuentemente monolingüe, entró en crisis a lo largo del siglo XVIII y se derrumbó a mediados del XIX. Cada vez se daban

con más frecuencia incidentes entre los eclesiásticos y las autoridades civiles por este motivo; los primeros consideraban este trabajo impropio de su dignidad y de la del templo, sobre todo cuando se descendía a labores de pregonero, dando cuenta de bandos sobre caza y pesca, quema de rastros, etc., mientras que los segundos se acogían a la tradición para conseguir que se siguiese manteniendo el servicio. Hubo enfrentamientos a causa de las publicaciones en “lengua vulgar” en 1710 en Hondarribia, en 1767 en Santa Marina de Bergara, en 1806 en Segura, etc. En 1832 el Obispo de Pamplona prohibió el mantenimiento de esta costumbre y paulatinamente fueron cesando las lecturas.

La ofensiva centralizadora y castellanizadora se va a agudizar desde 1766. Por ejemplo en cuanto a la publicación de obras escritas en vasco. Dificultades y carencia de apoyo por parte de las instituciones del País las había habido siempre. Ejemplos hay sobrados, como la obra de Joannes de Etcheberri de comienzos del siglo XVIII que quedó inédita en su tiempo, pues el Biltzar de Ustaritz le negó la financiación para editarla, o el diccionario cuatrilingüe escrito por Domingo Bidegaray en 1675 y que los Estados de la Baja Navarra también dejaron sin imprimir y finalmente se perdió. Lo que va a suceder ahora, sin embargo, tiene otro cariz. Cuando en 1766 se intenta editar la *Aita San Ignacio bicitza laburra* de Agustín Cardaberaz, pasando normalmente la censura eclesiástica y sin embargo se impide su impresión por parte del Consejo Real de Navarra, con intervención del propio Conde Aranda que confirma no sólo esta prohibición, sino otras que pudiesen plantearse en lo sucesivo “por el reparo político de no convenir hacer impresiones en otra lengua que la castellana, inteligible a toda la Nación”, lo cual fue comunicado por escrito a los seis impresores del Reino. Pudiera pensarse que, dada la fecha, se podría tratar de un recelo antijesuitico, pero en lo sucesivo se mantuvo esta política, impidiendo, por ejemplo, en 1793 la publicación de un libro del padre Añibarro, que era franciscano, por lo que no queda la menor duda de que el objetivo es obstaculizar en lo posible las ediciones vascas. Moguel pasó por problemas parecidos para poder editar. Los liberales, lejos de alterar esta política, la mantuvieron. En 1838 la Reina Gobernadora emitió un decreto por el que se mandaba secuestrar los ejemplares impresos de “traducciones del Evangelio al Vasceuce y al Gitano o Romaní”.

Por otra parte, en estos mismos años 1765-67 los receptores (es decir, los encargados de tomar las declaraciones en los procesos) del Reino de Navarra, primero los eclesiásticos del Tribunal diocesano y luego los laicos del Consejo Real pretendieron, y en buena parte consiguieron, que se considerase todo el territorio navarro como un distrito único en el que sus gentes eran capaces de entender el romance y por lo tanto los receptores no tenían la obligación de conocer el vasco. Todo ello con las protestas por parte de los pueblos que aseguraban que una gran parte de la población era “purementemente bascongada” o sea que no entendía nada el castellano. Con esto se rompía la tradición instaurada casi dos siglos atrás de respetar los derechos lingüísticos de los vascoparlantes en sus juicios. El argumento esgrimido era el “haberse introducido este idioma [el castellano] generalmente, con plausible providencia de enseñarlo los maestros, no solo a los niños, prohibiendo-

les el vascuencz, sino es a todo el pueblo". De hecho, la Ley 41 de Cortes de Navarra de 1780-81 impulsando la creación de escuelas y haciendo obligatoria la asistencia a las mismas de los niños entre 5 y 12 años, entendía la enseñanza en lengua castellana, con exclusión de cualquier otra.

Desde comienzos del XVIII se constata entre las obligaciones de los maestros la de enseñar a hablar castellano a sus alumnos y de procurar que no hablen vasco, por lo menos en las clases; así en Bera (1739, 1777), Uztarroz (1807),... y otros muchísimos lugares. Esta última localidad, por ejemplo, había tenido la suerte de contar con una fundación de 1.000 pesos instituida por el arzobispo de Granada, originario de la localidad, para dotar a una maestra de niñas, lo que no era tan frecuente, pero entre las recomendaciones que hacía a ésta figuraba la de "Que la maestra jamás hable en la escuela en idioma bascuence, que es el nativo, para que las niñas adquieran más facilidad en leer y entender lo que dicen algunos libros en que dieren sus lecciones. Y solo la doctrina y oraciones se enseñarán en bascuence, porque en este idioma se confiesa toda gente mugeril." La opinión, dominante entonces, sobre el punto hasta el que había de llegar la instrucción de las niñas, está paradigmáticamente expresada por el párroco de este mismo lugar de Uztarroz cuando, en 1807, constata que: "fuera de leer, la Doctrina y las habilidades mujeriles al estilo del País... no hay enseñanza de escribir y contar, por contemplarse que esto no es necesario en el sexo mugeril de este país". El medio de que se valían los maestros y maestras para evitar que sus alumnos hablasen en vasco era el conocido del anillo, que en los documentos aparece como "el medio común". Consistía en que el que era sorprendido hablando "la lengua vulgar" se le imponía un anillo o sortija, debiendo preocuparse de encontrar otro compañero que cometiese la misma falta, para trasmitírsele y librarse de él. Al final del día o de la semana el último que no podía endosar el anillo a nadie era severamente castigado. El sistema no fomentaba precisamente la solidaridad ni otros valores positivos, e, independientemente de sus objetivos, era un foco en sí mismo de ruindades y resentimientos. El método del anillo se difundió de forma generalizada por las escuelas a lo largo de los ilustrados siglos XVIII y XIX, habiendo llegado en algunas a practicarse hasta bien avanzado el XX. En los contratos de los maestros solía figurar la cláusula por la que se les exigía esta práctica represiva; por ejemplo, en 1787, en Elgoibar se indicaba: "Que no permita [el maestro] a los niños hablen dentro ni fuera de la escuela otro idioma que el castellano; y entregue el anillo para que vaya circulando entre ellos en las faltas que incurrieren; y al último que llevare el tal anillo a la escuela, le aplique la pena de azotes o palmada con suavidad". El propio padre Cardaberaz se refiere a este sistema aplicado en una época todavía algo anterior: "Como si hablar vasco fuese el mayor de los pecados, lo quieren suprimir de la sociedad, prohibiéndolo en las escuelas con sortijas y señales, con azotes y castigos". Andando el siglo XIX, según avanzaba el proceso de penetración de los idiomas estatales, se evidenció la necesidad de contar con métodos apropiados para la enseñanza del castellano (o el francés en su caso) a los niños que sólo hablaban el euskara. Son conocidos en este sentido los esfuerzos de Luis Astigarraga, Agustín Pascual Iturriaga y Juan María Eguren, que publicaron en 1825, 1841 y 1867 sendos métodos gramaticales y léxicos orientados a instruir a los niños en la lengua castellana.

En cualquier caso, tampoco hay que magnificar la capacidad de la escuela por aquellos tiempos en el proceso de sustitución idiomática. Mientras no se introdujo el servicio militar obligatorio y no se produjeron los grandes cambios socio-productivos de mediados del siglo XIX, la escuela y el anillo no hicieron sino erosionar el prestigio de la lengua y conseguir que algunos monolingües vascos pasasen a un bilingüismo parcial. Aunque los niños y niñas concurriesen a clase y aprendiesen mejor o peor el francés o el castellano, si luego volvían a trabajar la tierra y a reintegrarse a su medio euskaldun, la labor del maestro quedaba reducida al mínimo. El testimonio de uno que ejerció en Aoiz en el siglo XVIII es muy claro en este sentido: "La lengoa natiba que se usa en la villa es la vascongada y, aunque muchos de los niños y niñas que asisten a la escuela en fuerza de cursar el idioma castellano unos con otros, mediante la prohibición de hablar en vascuence, aprenden aquél, después de concurrir a la citada escuela vuelven a su nativa idioma".

Los problemas para el mantenimiento de los servicios en euskara (maestros, médicos, cirujanos, sacerdotes, boticarios, veterinarios,...) y el correspondiente prestigio que para la lengua esto conllevaba, empezaron a multiplicarse desde las últimas décadas del siglo XVIII. En muchas ocasiones los ayuntamientos contrataron médico o albeitar sin mirar a que luego éste tenía que valerse de un intérprete para entenderse con sus pacientes y clientes. Algunos pueblos de mayoría euskaldun recibían, con mayor o menor resistencia, a párrocos con los que no podían comunicarse. Además, la creación del Seminario conciliar de San Miguel de Pamplona en 1777 contribuyó a que la formación de los futuros sacerdotes fuese más decididamente castellana. El conocimiento exclusivo de la lengua vasca empezó a constituir un obstáculo para el progreso social y económico e incluso para la mera comunicación; su prestigio, a comienzos del siglo XIX, cae bajo mínimos históricos. Algunos empezaron a dejar de enseñarla a sus hijos.

La Revolución francesa plantea bajo unos presupuestos diáfanos el problema lingüístico. Como premisa fundamental se parte de la necesidad política de suscitar la adhesión popular al ideario revolucionario y dentro de él a la conveniencia de compartir todos los ciudadanos de una misma nación una única lengua; por otra parte, dada la arquitectura racionalista de los planteamientos revolucionarios, cualquier resistencia a la extensión de los mismos no puede entenderse sino como producto de la "ignorancia", los "prejuicios" y el "fanatismo". El cambio que se proponen los revolucionarios es de un alcance extraordinario, nada menos que el abandono de sus idiomas por parte de unos ocho millones de personas, casi todos ellos monolingües, para adquirir otro nuevo que se supone el instrumento idóneo y exclusivo para lograr el triunfo de los valores de la nueva sociedad. Esta renuncia implica prescindir de los elementos "emotivos y sentimentales" de la lengua usada tradicionalmente, para disfrutar de los "útiles y racionales" de la lengua unificadora de la revolución. En un primer momento la política lingüística revolucionaria descansa en una doble acción: la traducción de los decretos y declaraciones a los idiomas distintos del francés para garantizar el general conocimiento y la instrucción de las comunidades diferenciadas lingüísticamente a fin de introducir entre esos ciudadanos "nuevos senti-

mientos, nuevas costumbres, nuevos hábitos” (Decreto de 14-I-1790). Se nombra entonces un “instructor de lengua francesa” para cada comuna cuyos habitantes “*parlent un idiome étranger*”, encargándosele que enseñe a los niños el idioma francés, la *Declaración de Derechos del Hombre* y traducir a todo el pueblo oralmente las leyes de la República. La necesidad de intervenir no se hacía tan apremiante con los “*patois*”, dada la mayor facilidad de comunicación, sino con los pueblos que hablaban un idioma diferente, pues estaban “*pour ainsi dire isolés et séparés de la grande famille*”. En el País Vasco, la política de traducciones se centró en los documentos básicos que se juzgaron esenciales para el conocimiento del gran público, como por ejemplo, el *Cuaderno de votos e instrucciones de los labortanos a sus Diputados en los Estados Generales*, 1789; el *Reglamento de la Asamblea electoral de Bajos Pirineos*, 1790; la *Proclamación del Síndico de Ustaritz sobre el pago de Impuestos y la obediencia a la Constitución*, 1791 y la *Ordenanza del Obispo del Departamento de Bajos Pirineos (sobre la Constitución civil del clero)*, 1791.

A partir de 1793, la resistencia de algunos países ocupados a la política de afrancesamiento, se interpretó como política contrarrevolucionaria y se extrapoló la calificación a cualquier resistencia interna en el mismo sentido. El famoso informe de Barère (que por cierto era natural de Tarbes, en plena área de expresión gascona) del Comité de Salud Pública ante la Convención (8 pluvioso año II) no dejaba dudas de los sentimientos que lo animaban y que sintetizaban los de una parte importante de la opinión pública: “*le fédéralisme et la superstition parlent breton; l’émigration et la haine de la République parlent allemand; la contre-révolution parle italien et le fanatisme parle basque*”. La conclusión del informe es palmaria: “*Le despotisme maintenait la variété des idiomes: une monarchie doit ressembler à la tour de Babel; il n’y a qu’une langue universelle pour le tyran: celle de la force pour avoir l’obéissance, et celle des impôts pour avoir de l’argent. Dans la démocratie, au contraire, la surveillance du gouvernement est confiée à chaque citoyen; pour le surveiller il faut le connaître, il faut surtout en connaître la langue (...). Citoyens, la langue d’un peuple libre doit être une et la même pour tous*”. Dentro de las distintas caracterizaciones que se ofrecen en el informe Barère con relación a las comunidades diferenciadas por su lengua y que responden a estereotipos admitidos, es interesante constatar que mientras el bretón, por ejemplo, no es sino “el instrumento bárbaro de sus pensamientos supersticiosos” y otras lindezas por el estilo, el pueblo vasco aparece dibujado como la síntesis de un pueblo a la vez antiguo y nuevo (es decir patriota), contrario al despotismo y portador de una lengua noble, pero... ¡ay! dominado por los sacerdotes que lo mantienen sumido en el fanatismo político-religioso y que se valen de la lengua precisamente para ello.

La consecuencia lógica de ese ambiente fue el Decreto del 2 *thermidor* del año II por el que se prohibía la utilización de cualquier otra lengua distinta del francés para todos los actos públicos, pero incluso también para los privados; luego éste decreto fue suspendido el 16 *fructidor*. En definitiva, el planteamiento de partida de los revolucionarios puede sintetizarse en el siguiente esquema: la lengua es un instrumento de acción política; como tal

ha sido históricamente utilizada por las fuerzas dominantes del Antiguo Régimen para desunir a los pueblos y consolidar su “tiranía”; por contra, el estado surgido de la revolución involucra a cada ciudadano en el control político del gobierno y eso sólo puede hacerse si todos se comunican en el mismo idioma; luego es una tarea política relevante la de lograr el abandono masivo de los “patois” y la reconversión masiva de los pueblos a la lengua única francesa. En el proceso de redefinición global que implica la revolución en los órdenes político y administrativo, en las relaciones de clase, y en el ámbito del imaginario cultural, la lengua se ve abocada también a un proceso de redefinición en el sentido previamente citado.

La actitud de la Convención ante los idiomas y “patois” (aunque ambos conceptos tienden a identificarse, a veces se matiza en el conjunto de lo que no es el francés culto, entre “lenguas”, “idiomas” y “dialectos”) existentes en Francia tiene su mejor expresión en el informe y la encuesta que parte de la iniciativa del abate Henry Grégoire. El 16 *prairial* del año II presentó éste su *Rapport sur la nécessité et les moyens d'anéantir les patois et d'universaliser l'usage de la langue française*, basado en los datos de la encuesta que había pasado en agosto de 1790 en relación con diversos aspectos de la vida campesina y especialmente sobre las características y vigencia de las diversas formas lingüísticas vigentes y su relación con el nivel de instrucción de sus hablantes. La idea previa y esencial sobre la que se basaba la encuesta era la del ideal patriótico de una lengua única para el estado. El esquema mental sobre el que descansaba todo el entramado político-lingüístico era el del combate entre la superstición (es decir, el campo) y el progreso (o sea, las luces emanadas desde las ciudades). En otros términos, estaba en juego el conjunto de creencias que daban coherencia a la sociedad: lo que se había creído hasta la Revolución y en lo que había de creerse a partir de ésta. Naturalmente, la expresión más prístina de fanatismo e ilustración eran los respectivos lenguajes en que cada uno se expresaba: el “patois” y la refinada lengua de Moliere. Con un criterio profiláctico, Grégoire intentaba, mediante su encuesta, diagnosticar los “males del campo”, sus “causas” y procurar sus “remedios”. Especialmente los puntos 29 y 30 de la citada encuesta hacían relación a la importancia religiosa y política de los dialectos y los medios posibles para destruirlos. La ilustración, auxiliada ahora por el poder revolucionario, se disponía a librar una nueva batalla de la larga guerra secularmente perdida: la educación de los campos mediante la institución escolar rural. El valor concedido por Grégoire a los “patois” es puramente sentimental y su mantenimiento debía hacerse exclusivamente con criterios museográficos; es decir, debían ser destruidos como forma de expresión oral y escrita viva, pero habían de conservarse los elementos exóticos o muy antiguos que tuviesen valor por sí mismos. Un proceso de folklorización de lo diferencial sometido a la salvaguarda de la arqueología museística.

No debe pensarse que la encuesta y el informe dirigidos por Grégoire eran obra de un iluminado aislado, autor de ideas extravagantes; por contra las ideas lingüísticas expresadas eran la concreción ordenada de la opinión generalizada en los ambientes revolucionarios. En otros órganos de expresión se esbozaban planteamientos similares y cuando Grégoire necesitó correspon-

dientes para responder a su encuesta, encontró una pléyade de animosos colaboradores, tanto particulares como cierta prensa (*Le Patriote français*) y sobre todo las “*Sociétés des Amis de la Constitution*”; concretamente entre los correspondientes figuran 19 clérigos, 14 Sociedades y una serie de abogados, médicos, profesores, etc... Valga como ejemplo de la identidad de las ideas lingüísticas de Grégoire y de los periódicos y las sociedades, la siguiente declaración de principios contenida en un artículo de *La Feuille villageoise* de 1790: “*Nous nous proposons de donner par forme de dictionnaire des définitions précises de tous les mots peu utilisés qui entrent nécessairement dans la langue constitutionnelle et, sans nous étendre sur la grammaire française, nous aiderons à substituer un idiome plus pur, plus uniforme à tous ces différents patois qui sont un reste de la distance et de l'abaissement où les Grands tenaient la multitude. Chose étonnante! La langue française parlée dans toute l'Europe est à peine balbutiée dans plusieurs de nos provinces.*”

En cuanto a los sistemas recogidos por Grégoire para destruir las lenguas y propuestos en la mayor parte de los casos por los propios comunicantes de las “provincias”, se podrían sintetizar en dos esenciales: los caminos y los maestros de escuela. Las vías por las que se habían de introducir en los pueblos los valores de la ilustración, el progreso y la revolución. La red caminera partiendo desde París y penetrando en los vastos campos para expandir las luces. Una suerte de violación de la tierra, de dominio, de ruptura del orden salvaje por parte de la razón urbana. Un vasto plan de colonización interior para luchar contra los “idiomas feudales”. Además se planteaban otras propuestas concretas y se explicaban los ámbitos esenciales para servir a la política prevista. Así, Grégoire propuso en 1794 que el Estado exigiese a los futuros esposos que para tener derecho a casarse debían probar previamente que sabían “leer, escribir y hablar la lengua nacional”. Desde luego, el ejército se demostraba como una de las herramientas de penetración del francés, pues en la casi totalidad de los batallones se hablaba esta lengua, los soldados la aprendían y luego la llevaban a sus hogares. Tampoco era desdeñable la acción de los buenos periodistas que ejercían “una especie de magistratura de opinión”. Desde luego, exigía que las discusiones de los órganos políticos locales y de las propias sociedades populares habían de ser en francés y no como en algunos ayuntamientos y sociedades en los que se mantenían los debates en las lenguas locales.

EL DOMINIO DE LA CULTURA ESCRITA

1. El proceso de alfabetización

Sobre los niveles de alfabetización en Euskal Herria en las postrimerías de la Edad Moderna, podemos tener una aproximación bastante rudimentaria de cual fuera ésta a través de la contabilidad de los que eran capaces de firmar los documentos que se otorgaban. Esto nos dará una idea de aquellos que se habían aproximado a la instrucción básica, aunque no es en absoluto garantía de que los que eran capaces de firmar tuviesen un acceso completo a la cultura escrita.

A muy grandes rasgos se puede decir que hasta bien avanzado el siglo XIX el fenómeno de la alfabetización estaba íntimamente vinculado al mundo urbano; el nivel de lectores aparece unido al número de habitantes residentes en una población aglomerada. Así, por ejemplo, refiriéndonos al País Vasco Norte, una muestra de firmantes entre contrayentes de esponsales, de 1777 a 1786, referida a las capitales de los tres territorios, refleja con bastante precisión el grado de urbanización de éstos, con una indiscutible supremacía urbana de Baiona, que se traduce en un mayor grado de alfabetización en esta ciudad, tanto entre los hombres como entre las mujeres; 67% de firmantes en Baiona frente a 37,2% en Donibane Garazi, entre los esposos o 41% de Baiona frente al 16,4% de Maule entre las esposas. Así, indiscutiblemente el primer factor de cuantos operan sobre el grado de alfabetización es el de ruralidad/urbanidad; cuanto más pequeña la población y ésta más dispersa, mayor grado de analfabetismo. El segundo factor es el del sexo. Sin duda, en todos cuantos lugares han sido estudiados, la mujer ocupaba un lugar siempre subalterno en cuanto a su grado de instrucción con respecto al hombre. El número de escuelas para niñas era mínimo; en 1797, había 3 en Álava, 17 en Bizkaia, 35 en Gipuzkoa y 55 en Navarra. Al no existir apenas maestras que se ocupasen de la alfabetización de las niñas, era práctica bastante corriente el que aprendiesen las primeras letras y los rudimentos de la doctrina en conventos, de los que sólo salían para casarse. Por último, un criterio de cierta relevancia es el socio-profesional. El desempeño de una profesión apenas garantizaba por sí misma el hecho de la alfabetización, salvo los casos evidentes de sacerdotes, abogados, escribanos o similares. Ahora bien, se podía ser comerciante, funcionario o militar sin saber leer ni escribir, aunque no era demasiado corriente. En Baiona, por ejemplo, en una muestra del periodo 1687-1696, los burgueses propietarios, comerciantes, profesionales liberales y funcionarios oscilaban en proporciones de firmantes entre el 89 y el 100%; los militares, marinos y artesanos firmaban entre el 26 y el 47%, mientras que los campesinos que vivían en la ciudad lo hacían en un 0,07%. La evolución en el tiempo se da de forma distinta según los grupos sociales. Las elites estaban ya profusamente alfabetizadas para el siglo XVII, manteniéndose en altos porcentajes o descendiendo algo en ellos a lo largo del XVIII, para pasar a estar completamente alfabetizados a partir de la Revolución. En el ámbito de los artesanos el mayor o menor número de alfabetizados depende del grado de coherencia y organización gremial; así, los toneleros bayoneses, fuertemente organizados, tenían en el siglo XVII tasas de lectores de más del 50%, pasando a fines del XVIII a superar el 75% y a comienzos del XIX al 100%, mientras que otros colectivos artesanales más desorganizados y dispersos, como los sastres o los zapateros, se conformaban con porcentajes 20 ó 30 puntos más bajos.

Veamos ahora otra muestra para otra zona de Euskal Herria. Se trata de firmantes de testamentos de la comarca del Alto Deba, en concreto de los municipios de Oñati y Bergara, en donde se incluye por lo tanto la población urbana de la villas y la rural de los barrios y anteiglesias. Recordemos que es una zona en la que la supremacía rural no es en modo alguno absoluta; por contra existe un potente sector artesanal y un importante sector de ser-

vicios (eclesiásticos, Universidad, Real Seminario). Como era esperable, se comprueba la siempre menor proporción de mujeres alfabetizadas con respecto a los hombres y la evolución progresiva de la alfabetización en todos los grupos según va avanzando el tiempo, si salvamos un cierto estancamiento en algunos sectores en la segunda mitad del XVIII. Por lo que hace a la relación entre la alfabetización y la categoría socio-profesional, tampoco se producen grandes sorpresas. Así, considerando el periodo 1700-1850 para el municipio de Oñati, la media total de firmantes de toda condición es del 37%, pero descendiendo a las distintas profesiones vemos que, de una parte, no firma ni uno solo de los “pobres de solemnidad”, y mantienen niveles de alfabetización ínfimos los criados (7,7%), los campesinos arrendatarios (4,3%), los campesinos propietarios (14,9%), e incluso los mercaderes y comerciantes (20%). En el otro extremo estarían los militares (100%), eclesiásticos (90,9%, incluidos sacristanes y otros elementos subalternos), los profesionales liberales (71,8%) y los propietarios y mayorazgos (63,2%). En posiciones intermedias estarían los artesanos (43,3%).

Ahora bien, estos datos municipales de conjunto esconden la diversidad ya comentada entre las villas y los barrios. Así, si recurrimos a documentos puntuales del siglo XVIII en estas mismas poblaciones, en las que se ven reflejados masivamente los habitantes de los términos rurales, comprobaremos que los datos de niveles de alfabetización descienden alarmantemente. Por ejemplo, en varias concordias otorgadas por vecinos (entre 58 y 191 en cada reunión) representantes de los barrios rurales de Oñati, entre 1736 y 1738, sólo eran capaces de firmar un 5,7% de ellos, llegando a un máximo de firmantes en el barrio de Araotz con el 10%. Otro dato, entre los amotinados en Azpeitia en abril de 1766, con motivo de la carestía de los granos y la especulación, cuando llegó el momento de escribir el capitulado con las exigencias que se pretendía elevar a los caballeros, “no tubieron quien les escribiese, y llegó un recado verbal, que se cuenta de muchos modos”: no había uno solo capaz de poner las ideas sobre el papel y tuvieron que llevarlas de viva voz.

La situación en poblaciones pequeñas y medias no era mejor. En un pleito de 1616, que involucraba a vecinos de Olaberria y Lazkao, testificaron 37 personas, 6 mujeres y 31 hombres, ninguna de las primeras fue capaz de firmar, mientras que 10 de los varones lo hicieron con mayor o menor soltura. En otro documento de 1696 en el que se perdonaba la muerte del tamborileiro de Lazkao sucedida años atrás, por parte de sus parientes de Antzuola, lo otorgan 6 mujeres, todas analfabetas y 13 hombres, dos de los cuales firmaron. Además, ni siquiera los elegidos para alcaldes, que teóricamente tenían obligación de saber leer y escribir de hecho cumplían esta condición. Por ejemplo, en un pleito que aconteció en Lazkao en 1638 y una requisitoria de 1683 en la misma localidad, los respectivos alcaldes, Tomás de Elosegui y Gregorio de Altuna, se abstuvieron de firmar los documentos por no saber hacerlo. En 1806, preocupados por la falta de aprovechamiento de los muchachos de la escuela de Etxarri-Aranatz y porque no aprendían castellano, se hizo una junta de Ayuntamiento a la que concurrieron 22 personas todos varones, pues bien, firmaron el acta sólo 3 vecinos, además, claro, del

escribano. En resumen, hasta bien avanzado el siglo XVIII, y aún llegado el XIX, entre un 15 y un 30% de los hombres, dependiendo del grado de urbanización del pueblo, alcanzaba algún grado de instrucción en las villas de mediano y pequeño tamaño; sin embargo, entre las mujeres es extraordinario encontrar alguna que fuese capaz, al menos, de estampar su firma. Evidentemente la alfabetización va ligada a la profesión. Por lo demás, es raro encontrar labradores varones alfabetizados antes del siglo XIX, mientras que entre los que desempeñaban oficios y los propietarios y mayorazgos había de todo, algunos instruidos, otros simplemente iniciados y bastantes tan iletrados como los campesinos.

De cualquier forma el diferente grado de urbanización de los territorios, de una parte, y las distintas políticas educativas, tanto locales como provinciales, por otra, forjaron algunas peculiaridades territoriales por lo que se refiere al grado de educación de sus habitantes. Un indicio nos lo ofrecen ya los datos del censo de Floridablanca referidos a los estudiantes por cada provincia; es un dato general y poco afinado, pero nos indica algo que más tarde tendremos ocasión de comprobar por otras fuentes posteriores: el alto porcentaje de estudiantes alaveses existente, que redundaba, sin duda, en unos altos niveles educativos y alfabetizados de este territorio y que se pondrán de manifiesto cuando haya estadísticas fiables en el siglo XIX. En concreto estos datos nos vendrían dados por el censo de 1860, en donde podemos seguir los desniveles de los distintos territorios entre sí y las grandes diferencias entre las ciudades y los conjuntos provinciales. Álava era el territorio más alfabetizado, con el 37,1 y 60% de analfabetos, hombres y mujeres, respectivamente; muy lejos de la media española (64,8 y 86% de analfabetos), mientras que Navarra (55,2 y 72,6%), Bizkaia y sobre todo Gipuzkoa (64,6 y 70,4%) se aproximaban a dicha media, aunque siempre por debajo de ella.

Por lo que hace relación a los territorios vascos norpirenaicos presentan una interesante anomalía en el conjunto de la monarquía francesa. Así, para el siglo XVIII, se puede distinguir claramente en ella dos zonas, una de alta alfabetización al norte del Sena (más o menos la línea de demarcación sería la que uniese Saint-Malo-París-Strasburgo) y otra de baja o muy baja alfabetización, cuyos valores menores se presentan en la fachada atlántica, el Macizo Central y el Pirineo; pues bien, como única excepción en este contexto está el departamento de Bajos Pirineos, ya que tanto el Bearn como el País Vasco presentan (entre los varones) niveles de lectura tan altos como los nórdicos.

Una circunstancia que hay que tener en cuenta a la hora de valorar el grado de alfabetización vasco es el hecho lingüístico, es decir, la consideración de que todavía en la primera mitad del siglo XIX, una parte muy importante de la población es monolingüe vasca y amplios sectores sólo son capaces de comunicarse muy rudimentariamente en francés o castellano. Por lo tanto, el esfuerzo de aprender a leer va precedido del propio aprendizaje de la lengua de cultura dominante y además, si se quiere progresar en los niveles superiores de la enseñanza, del latín. Sorprende a primera vista,



Fig. 22. Otra imagen de una familia de agricultores vascos. («Bilbao, arte e historia»).

pues, que un País que contaba con un obstáculo tan notable lograra poseer niveles de instrucción superiores a los de las zonas de las monarquías francesa y española en donde sólo se hablaba la lengua dominante. Varios mecanismos pueden aclarar algo ésta situación. En primer lugar hay que constatar la existencia de una red municipal de maestros y preceptores de gramática muy densa, así como otros centros educativos igualmente locales (escuelas de náutica) que posibilitan un cierto acceso a la instrucción primaria o media. Además, estaba universalizada la enseñanza de “la doctrina”, es decir del catecismo, que se realizaba en vasco y permitía un primer acercamiento por la vía de la lengua propia a lo más básico de la cultura escrita. Pero fundamentalmente lo que operó fue en mecanismo de búsqueda de vías laborales alternativas a la labranza, de tan exiguos resultados en la vertiente atlántica del País; las posibilidades de promoción social para los segundones eran, por una parte notables, al disfrutar de hidalguías más o menos generalizadas, lo que abría muchas puertas en la Iglesia, la Administración y el Ejército, pero, por otra parte, para lograr este acceso era preciso el conocimiento del castellano o francés y el dominio de la lectura y escritura como mínimo. Por este motivo, tanto los particulares como los

municipios procuraron ofrecer la oportunidad de formarse a los jóvenes que destacaban por su habilidad con las letras. La instrucción, pues, hay que situarla en el mismo plano productivo que la siderurgia, la construcción de naves o el comercio, es decir, en el de las actividades económicas alternativas a la agricultura, o, dicho de otra forma, se instruía a los jóvenes no por que se pensase que esto era un bien en sí mismo, un derecho, o un específico grado de bienestar moral, sino como una alternativa laboral. No es, por lo tanto, inusual que los benefactores y filántropos, enriquecidos, tal vez, en el comercio gaditano, en la trata de esclavos o por los pingües beneficios obtenidos en un puesto eclesiástico o administrativo, dedicaran parte de su fortuna a la instauración de memorias que permitiesen el mantenimiento de maestros o cursar estudios en Salamanca a los naturales de sus localidades. El ejemplo más notable sería el del obispo Rodrigo Mercado de Zuazola, fundador de la Universidad de Oñati.

Sobre el carácter instrumental que tenía el aprendizaje de las primeras letras, como paso obligado para promocionarse a trabajos terciarios y sus traerse de la casi universal labranza y de cómo esto era perfectamente percibido por los coetáneos, puede darnos una idea un curioso memorial anónimo dirigido a las Cortes de Navarra de 1677 por el sistema de la “rato-nera” (buzón en donde se depositaban “las quejas” en los momentos previos a las convocatorias de Cortes), en donde su autor se alarmaba por el excesivo número de maestros que había y de niños que aprendían a leer y escribir, cuyos padres pretendían rescatarlos de la tierra convirtiéndolos en eclesiásticos y proponía que sólo se toleraran maestros en las cabezas de merindad y se prohibiese su actividad en los demás pueblos:

“me a parecido inescusable el representar a V.I., que la abundancia de maestros de escuela, que se an asalariado por las ciudades, villas y lugares, es de tanto perjuicio, asi para los vecinos que contribuyen al salario que se les a de dar, como también a la causa pública; pues con esta ocasión, no ay padre por pobre que sea, que no procure enseñar a su hijo a leer y escribir, pareciendo que con esta abilidad an de conseguir el ver a sus hijos muy acomodados, encaminándolos a eclesiásticos o curiales, de que ay tanto número en este reino (...) Y se a experimentado de pocos años a esta parte, el averse despoblado todo el reino y haver faltado quien cultive las heredades por falta de labradores, y del mismo modo, en todos los oficios y artes mecánicas. Y si alguno queda, este solo sirve de inquietar todo el lugar, introduciendo pleitos, a título de que sabe leer y escribir.”

Lejos de ser una opinión aislada o poco representativa, esta es expresión de una preocupación bastante extendida desde fines del XVII y sobre todo a lo largo del XVIII, cuando proliferan las escuelas en medios rurales, lo que se ve como un peligro de defección masiva de las artes productivas hacia el ejercicio de las letras. En los territorios transpirenaicos de Aquitania la situación era como para que el intendente Boutin en 1760 mostrara la siguiente opinión: “*Je suis bien éloigné de penser qu'il faille multiplier dans les bourgs et les villages les maîtres d'école, qui ne produisent souvent d'autre effet que de faire des paysans des demi-savants qui, la plupart ne profitent de l'instruction qu'ils ont reçue que pour abandonner l'agriculture ou faire des procès à leurs seigneurs. Je crois que ce n'est que dans les villes principales,*

comme celles où il y a évêché ou sénéchaussée, où il est à propos de fournir des moyens pour l'instruction des enfants". Opinión concordante con la del propio Montesquieu: *"Un des plus grands abus qui soit dans le royaume est l'établissement des demi-collèges, qui sont dans les petites villes, où les artisans envoient tous leurs enfants pour leur apprendre quelques mots de latin. Bien loin que ce soit favorable aux sciences, cela entretient l'ignorance: car, autant qu'il est utile qu'il y ait des bonnes académies dans les principales villes, où une certaine jeunesse soit instruite aux belles-lettres, autant est-il dangereux de souffrir dans de petites villes des demi-collèges qui éloignent les artisans et petits négociants de leur état, sans les mettre en chemin d'en remplir bien un autre."*

La lengua, por lo tanto, era un obstáculo relativo a la hora de alfabetizarse, perfectamente superable siempre que hubiese un interés socio-laboral que permitiese inversiones en este campo; no debe sorprendernos, pues, que encontremos dentro de Euskal Herria zonas plenamente castellanizadas, como la Ribera de Navarra, pero también ricas agrícolamente, en donde los niveles de alfabetización son sensiblemente más bajos que los que pueden presentar comarcas guipuzcoanas y vizcainas, monolingües en euskara, pero pobres en agricultura y por lo tanto necesitadas de diversificar las potencialidades laborales.

2. Los ritmos de la educación

Que el grado de alfabetización de cada colectividad estaba en íntima relación con el desarrollo de su infraestructura educativa es una obviedad que no merece mayor comentario. Los maestros y maestras constituían las piezas claves de una enseñanza desprovista de apoyos tecnológicos y de apenas otras vías de información que no fuesen las suyas; ni la familia solía estar en disposición de apoyar el proceso educativo, ni existían otros medios de transmisión de la cultura escrita accesibles a los escolares; así la responsabilidad de la formación recaía casi exclusivamente en los educadores. Cipolla ha calculado que en la Europa anterior a 1800 rara vez se conseguía tener dotado a más de un maestro por cada 1.000 habitantes, lo que irremediablemente conducía a los característicos y altos niveles de analfabetismo; tan sólo superando la proporción de 3 maestros por 1.000 habitantes éste empieza a ceder. En Euskal Herria esta situación apenas se daba solamente en Alava para la tardía fecha de 1860. El único territorio que estaba por debajo de la media española en cuanto a dotación de maestros era el de Gipuzkoa.

A partir de la década de 1770 se aprecia un cada vez mayor interés por parte de las autoridades en extender en cantidad y calidad la red docente básica; así, se da la Real Provisión de 11-VII-1771 que pretendía ser la norma reguladora y organizadora de la actividad educativa en el Reino de Navarra, estableciendo los requisitos necesarios para dedicarse a esta actividad, regulando un título oficial de maestro que habilitaba para el ejercicio en todo el estado. Hasta aquella fecha los que contrataban los servicios de



Fig. 23. Aramaio, 1880-1890. Maestra con el grupo de niñas de la localidad (Cedida por Juanita Unzueta).

un enseñante tenían que fiarse de su fama u organizar por su cuenta un sistema de valoración y selección; a partir de entonces se solía prescindir de contratar a los candidatos que venían desprovistos de título oficial. En Gipuzkoa, las Juntas Generales de 1823 dotaron a la Provincia de un Reglamento de Enseñanza Primaria, que estuvo vigente hasta que se implantaron unas décadas más tarde los generales del Reino; en él se intentaba dar mayor solidez y prestigio a la profesión del magisterio, como mejor forma de garantizar una buena calidad en la enseñanza; una pieza clave para lograr ésta era la previa formación de los propios enseñantes que hasta entonces había estado dejada a la iniciativa privada y había forzado a muchos a salir del País para estudiar. Las gestiones para la instalación de una Escuela Normal en Gipuzkoa fueron asombrosamente largas, estableciéndose finalmente la Escuela de Magisterio en San Sebastián en 1865. En Navarra, las Cortes de 1780-81 aprobaron la Ley 41 que establecía una normativa para el establecimiento de escuelas y hacía obligatoria la escolarización de los niños de 5 a 12 años; a la vista del incumplimiento de esta ley, en 1828 se reiteró su contenido y se instauró la Junta Superior de Educación, para controlar el proceso educativo en el territorio. De cualquier forma, y aunque las normas dictadas durante la segunda mitad del XVIII y primera del XIX, no se cumpliesen en su integridad, se adivina un cierto esfuerzo por consolidar la red de enseñanza y se pueden comprobar avances, si no espectaculares, sí al menos sostenidos y apreciables; por ejemplo, siguiendo con Navarra, en 1797 había 311 maestros, en 1848 se contaban 422 (junto a 72 maes-

tras), en 1860 eran ya 551 (más 209 maestras); el número de las escuelas se mantuvo bastante estable, sin embargo, hasta muy avanzado el siglo, y así en 1797 había 303, en 1842, solamente 305 y ya en 1870 se había llegado a tener 699 escuelas. Lo que sí aumentaba firme y continuamente era el número de alumnos, por lo que, al mantenerse bastante estable el de escuelas y aumentar poco el de maestros, obligó, ante la saturación de trabajo de los mismos, a contratar por lo menos “pasantes” o “repetidores”, es decir ayudantes que se encargaban de repasos, tareas subalternas y en general de aliviar a los maestros titulares que tenían que vérselas con 50 ó 70 alumnos simultáneamente.

La cuestión de la financiación educativa y esencialmente de la dotación de los sueldos de los maestros era hartamente compleja y variada. A grandes rasgos, había un gran número de escuelas que eran municipales, se financiaban por tres vías principales: arbitrios, rentas de propios y lo que habían de pagar los padres de los alumnos que estuviesen en situación de hacerlo; otras escuelas eran sostenidas por la Iglesia; otras se pagaban por medio de las rentas de una “obra pía” instituida al efecto, por lo general, complementando la soldada con el pago de los alumnos; y por último, había escuelas “particulares”, es decir aquellas sostenidas exclusivamente con las aportaciones de los padres. Si bien la situación no era boyante en ninguna de las categorías, como es fácil de suponer, tan sólo en las dos primeras se podía garantizar un mínimo de continuidad y seguridad, estando las otras siempre en condiciones precarias y abocadas al cierre por falta de medios. De hecho, los emolumentos percibidos por los maestros a comienzos del siglo XIX eran muy reducidos. Según una encuesta realizada en 1807, tan sólo tres escuelas guipuzcoanas (una de Azpeitia y dos de San Sebastián) superaban los 4.000 rs., otra, la de Berastegí, se situaba entre 3 y 4.000 rs., otras dos, entre 2 y 3.000 rs. y la inmensa mayor parte (el 80%) percibían menos de 2.000 rs., siendo en algunos casos los salarios auténticamente miserables, de 300 y 400 rs. anuales. Para 1822 la situación había mejorado ostensiblemente, pero seguía siendo desoladora: el 45% de los maestros seguían percibiendo menos de 2.000 rs., el 17% entre 2 y 3.000, el 31% entre 3 y 4.000 rs. y las de más de 4.000 el 7%. Todo lo indicado referido a maestros destinados en escuelas de niños, pero las escuelas de niñas estaban aún peor dotadas: era excepcional que alcanzaran, incluso en 1822, la dotación de 1.000 rs., conformándose con las ínfimas que iban de 300 a 600 rs. en la mayor parte de los casos. Tampoco las escuelas de barriada quedaban mejor paradas, recibiendo, casi siempre en especie, contribuciones similares a las de las escuelas de niñas de los núcleos villanos. Con todo lo dicho, tampoco resultará extraño que frecuentemente se dedicasen a labores de magisterio aquellos que estaban impedidos físicamente para realizar trabajos de campo y que fuese regla generalmente aceptada la simultaneidad de la enseñanza con otras labores complementarias: sacristanes, organistas, campaneros, secretarios, escribanos, etc.

La jornada laboral y el calendario escolar siguieron siendo hasta finales del siglo XIX los tradicionales, es decir de 7 a 11 de la mañana y de 1 a 4 después del almuerzo, todos los días del año salvo los de precepto y las vís-

peras de éstos solamente por la mañana. El día del inicio del curso era el de San Lucas, el 18 de octubre. Como en cualquier otro trabajo el concepto “vacaciones” era desconocido y las interrupciones laborales se debían exclusivamente a criterios de obligatoriedad religiosa. Junto a las fiestas estrictamente “de guardar” el maestro disponía de otras, más flexibles, “de devoción”, que debía anunciar desde el púlpito para el general conocimiento. En cualquier caso, una cosa era que el maestro tuviese obligación de tener abierta la escuela en el verano y otra bien distinta que los alumnos acudiesen a ella, pues la necesidad de brazos en el campo en ese periodo del año era acuciante y la mayor parte de los escolares debían priorizar las labores de casa sobre su propia formación.

En cuanto a los contenidos educativos, los dos pilares de la enseñanza clásica eran: la doctrina (sustentada sobre el inevitable Astete) y la lecto-escritura. Pasar de ahí ya era obra de unos pocos. En cualquier caso, merece la pena constatar un detalle que es bien expresivo de los cambios civilizatorios y de mentalidad que tienen lugar durante este periodo de tiempo; si bien durante el siglo XVIII la preocupación casi exclusiva era la de inculcar a los chavales los principios de la religión y la moral, desde comienzos del XIX empiezan a constatarse entre las recomendaciones hechas a los profesores (Lesaka, 1815; Aranaz, 1816) las de que se preocupen de imbuir a sus alumnos normas de cortesía y buenos modales. No se trata de substituir una ética cristiana por otra laica, sino la de integrar los nuevos valores, el nuevo sistema de civismo dentro del plan educativo, entendido ahora de una forma más integral, sin renunciar a las creencias y piedades religiosas tradicionales.

Un modelo de la enseñanza primaria en las villas vascas de pequeño y mediano tamaño, puede ser el de Ordizia. Al menos había maestro de escuela para niños desde 1538, aunque no existía ninguna cantidad consignada para sufragar su sueldo, por lo que este provenía de un reparto efectuado entre los vecinos de la jurisdicción. En 1579 se le pagaban 12 ducados. No siempre se encontraba maestro competente, por lo que en ocasiones recurrían los del concejo a sustituirlo por algún eclesiástico capacitado y dispuesto a enseñar. A mediados del siglo XVIII los maestros eran examinados antes de establecer con ellos el pertinente contrato. En el de 1768 se establecía, entre otras obligaciones, la de enseñar a los niños a “hablar bien ambas lenguas, castellana y vascuence”. Los sueldos se pagaban ahora en dos partes, la que afrontaba el ayuntamiento y la proveniente de la cuota aportada por los padres. A partir de finales de este siglo y comienzos del XIX empiezan a escolarizarse también las niñas, aunque una escuela específicamente destinada a ellas no se abre hasta 1831. En cualquier caso, la proporción de niños y niñas asistentes a clase es todavía manifiestamente favorable a los primeros. En 1802 asistían 70 niños por 20 niñas a las escuelas.

Sobre la situación de la enseñanza primaria en el País Vasco Norte, poseemos una información puntual pero exhaustiva referida al momento en que se aprueba la Ley Guizot de enseñanza primaria de 28 de junio de 1833. Esta ley venía a sistematizar todo lo hecho durante la Restauración

en materia de enseñanza, dándole un carácter de empresa estatal unificada y planificada; por primera vez se creaba un presupuesto de instrucción pública para asegurar económicamente las medidas de política educativa. Para poder llevar a cabo ésta con alguna eficacia y conocimiento de la situación, se procedió a elaborar una gran encuesta sobre la situación tanto de las escuelas y los materiales con que contaban, como de los métodos docentes empleados, pasando por las características de los maestros y sus relaciones con el medio en que se desenvolvía y, por supuesto, todo lo relativo a los propios alumnos: edad, sexo, número, duración media de su escolaridad, etc. En el País Vasco se pasó la encuesta en el otoño de 1833. Al no existir aún el cuerpo de inspectores de enseñanza se designó para la ocasión a casi 500 que recorrieron Francia haciendo visitas y cumplimentando el cuestionario de 34 artículos que se había elaborado al efecto. Sobre la situación educativa que se describe en los informes y encuestas recogidos podemos retener los siguientes aspectos: en primer lugar el de la situación de la lengua; la línea de separación entre el gascón y el euskara otorga mayoría a la primera lengua en Anglet, Biarritz, Boucau, Guiche, Sames y Bidache, siendo el resto mayoritariamente vasco parlante y constatándose, además, que *“le vulgaire ignore le français”*. Los inspectores, Montlezun y Pasteur, insistían en la gran dificultad de aprendizaje de las primeras letras para los niños que hablaban gascón, y mucho más para los que lo hacían en vasco, recomendando a los maestros que hablaran a sus alumnos sólo en francés y proscribiesen los libros escritos en vasco, reservando este idioma solamente para la doctrina religiosa; ahora bien, en amplias zonas del País esto era prácticamente imposible, pues los propios enseñantes tenían bastantes dificultades para poder expresarse con fluidez en la lengua del estado; así, se constata que en el cantón de Atarratze tan sólo cuatro maestros eran capaces de entender francés. En segundo lugar, se puede establecer un mapa escolar bastante aquilatado: en el distrito de Baiona, es decir Laburdi, se visitaron 48 escuelas, y en el de Maule, es decir Zuberoa y Baja Navarra, 132. Así, en Laburdi casi todas las comunas estaban dotadas de al menos un maestro, mientras que en los otros territorios se daban mayores carencias, con 17 comunas carentes de toda instrucción y 14 que se habían agrupado para poder pagar entre varias a un maestro. Sin embargo se dan desequilibrios muy importantes; por ejemplo, Donibane Lohitzun, con 2.860 habitantes, y Urruña con 3.000, no tenían más que una escuela, mientras que Ziburu, con 1.700 habitantes, tenía dos. Maule, 1.150 habitantes, tenía una escuela, mientras que en Barkoixe vivían 2.500 y tenían cuatro escuelas. Comunas pobrísimas y deshabitadas, como Moncayolle, con 650 habitantes, tenían sin embargo dos escuelas. Teniendo en cuenta el tamaño de las poblaciones y el grado de dispersión de la población, las 180 escuelas del País Vasco Norte constituían una red bastante aceptable, completada, además, con otros pocos maestros que ejercían ilegalmente. Comparando un estudio correspondiente al distrito de Maule para 1809 y el de 1833, puede verse que en estos 24 años se habían dotado 13 escuelas nuevas.

No pensemos, sin embargo, en una situación homogénea, de dotaciones regularizadas que pudiera asemejarse en algo al sistema educativo funcional actual; por contra la situación seguía siendo, a todos los niveles, la clásica

ca de la sociedad tradicional: falta de planificación, retribuciones escasas e irregulares, ausencia de formación del profesorado, inexistencia de métodos y materiales educativos, etc. Seguían existiendo los alumnos “de pago” que contribuían según el nivel de conocimientos que se les aportaba y los “gratuitos” que obligatoriamente debía acoger el instructor a cambio de la asignación global con que le dotaba la comuna. La Ley de 1833 establecía un salario de 200 francos, pero el mayor o menor número de alumnos “gratuitos” impuestos por la comuna a cambio podía desvirtuar totalmente esta cantidad. De hecho, para 1833, resultan absolutamente excepcionales las retribuciones altas (como la del maestro de Ainhoa que recibía 400 francos), siendo corrientes las de 250, 200 e incluso 150 francos; sin embargo en muchas comunas pequeñas las cantidades estipendiadas oscilaban entre 100 y 50 francos y había alguna que sólo pagaba 20. Por supuesto, buena parte de los pagos se seguían haciendo en especie, recogida casa por casa, como se había venido haciendo secularmente. Con todo esto no debe sorprendernos que la profesión de maestro rara vez se ejerciera de forma exclusiva, por contra, se seguía simultaneando con otras ocupaciones: secretario de ayuntamiento, chantre, campanero, agrimensor, o instructor privado. En bastantes ocasiones las comunas diseñaban las plazas pensando ya en una actividad múltiple: desde enseñar a los niños hasta medir los campos. La pobreza de los enseñantes, reclutados localmente entre los que no podían desempeñar otras actividades productivas, era regla general. Y junto a ella, su escasa formación. Desde una ordenanza de 1816 se habían establecido tres grados de capacitación para la enseñanza: el tercero, facultaba para enseñar a leer, escribir y dictar lecciones; el segundo, además, para la ortografía, caligrafía y el cálculo; el primer grado implicaba poder impartir los principios de gramática, aritmética, agrimensión y geografía. Pues bien, la mayor parte de los maestros tenían verdaderas dificultades para demostrar su capacitación para la enseñanza de tercer grado y obtenían sus licencias “provisionalmente”; si hubieran quedado sin ellas los incapaces probablemente hubieran tenido que cerrar la mayor parte de las escuelas del País. Tan sólo un 25% de los maestros vascos poseían el segundo grado. Las oportunidades de formarse tampoco eran muchas; hasta 1831 no se abrió la Escuela Normal de Pau y por esos mismos años se barajó el proyecto de instituir otra en Donapaleu, pero la falta de recursos económicos hizo abandonar la idea.

Si hemos de creer la información aparecida en 1833 en el *Mémorial des Pyrénées* sobre la situación de la enseñanza en el País Vasco Norte, la labor de la escuela en cuanto a expansión del francés y de la instrucción, queda bastante en entredicho:

“...l’instruction primaire, d’ailleurs assez répandue dans le reste du département, l’est excessivement peu... dans le Pays Basque. On aura de la peine à croire qu’il existe plusieurs villages dans lesquels il ne serait pas possible de trouver un seul individu, l’instituteur excepté, qui sût passablement écrire; d’autres dont les maires savent à peine tracer une signature informe, et qu’il en est enfin, dans lesquels un voyageur qui ne parlerait que français, serait dans l’impossibilité de se faire comprendre, à moins qu’il n’eût recours au curé!... Certes chaque commune a son instituteur. Mais l’ignorance de l’instituteur en diffère guère de celle de ses élèves... il

est assez instruit s'il sait chanter à livre ouvert au lutrin et s'il peut, à force de temps, tracer tant bien que mal, une page d'écriture... En six ans, l'écolier ne peut apprendre autre chose, si ce n'est à déchiffrer, avec plus ou moins de difficulté, un livre d'heures, écrit dans l'idiome du pays, et à signer son nom."

Los métodos de enseñanza empleados eran los más vinculados a la rutina tradicional, es decir el llamado sistema "individual", por el que los alumnos iban pasando por delante del profesor, uno a uno, para recibir su ración privada de lectura, escritura o cálculo. Apenas se empleaba el método "simultáneo", es decir el de la lección colectiva y aún menos, el llamado "mutual", con trabajo por grupos capitaneados por los alumnos más aventajados. Tal vez habría que considerar como un sistema docente propio de la época el de "la vara de avellano". En la encuesta realizada en 1833, se advierte que el progreso de las costumbres empieza a considerar bárbaro el procedimiento de golpear a los alumnos para que aprendan y algunos de los maestros declaran "no pegar en absoluto", aunque la mayor parte procuraban suavizar la evidencia de sus contundentes métodos indicando que sólo pegaban "en ocasiones" o "no siempre" o "que se abstiene de golpear rudamente" o "que pegaba algunas veces pero sin hacer daño", mientras que no faltan los arrepentidos: "pegaba poco, pero ya no pegará más". Tampoco hay que pensar en una asistencia continuada de los alumnos a las clases y de un calendario escolar amplio y regular; por lo general las labores del campo del verano y otoño retenían a muchos niños y las escuelas se despoblaban. Como ya se ha insinuado arriba, la mayor parte de los alumnos se limitaban a aprender la doctrina (casi siempre en vasco) y unos rudimentos de lectura, siendo escasos los que pasaban a escribir y muchos menos los que estaban en disposición de aprender cálculo, geografía o gramática, en el supuesto caso de que sus maestros fuesen capaces de enseñarles. La situación a este respecto en la zona más rural del País podría ser como la descrita para la comuna de Oihergi, a cuya escuela acudían en invierno 26 alumnos, de los que sólo 3 aprendían a escribir además de a leer y de éstos uno estudiaba la aritmética. Por lo que hace a esta disciplina del cálculo, en algunas escuelas se seguían enseñando los antiguos sistemas de pesos y medidas, mientras que en otras los maestros estaban capacitados para poder enseñar toda una modernidad: el nuevo sistema decimal. También era general la penuria en cuanto a medios, escaseando tanto las pizarras y las mesas, como los libros. Lo único que se utilizaba con cierta profusión eran los libros de "doctrina", tanto en francés como, sobre todo, en vasco, pues por lo general las prácticas de lectura se hacían sobre ellos y casi los únicos "contenidos docentes" que se desarrollaban eran precisamente los religiosos.

3. Enseñanza secundaria y "artes útiles"

En cuanto a lo que podríamos considerar enseñanza secundaria tradicional, es decir las escuelas de gramática, habría que indicar que se circunscribían a las villas de cierto empaque económico y poblacional; dicho de otra manera, a aquellos lugares que estaban en posición de sufragarlas. En 1802, había escuelas de gramática en Orduña, Laguardia, Oñati, Vitoria, etc.

Pues bien, la situación a finales del periodo que estamos considerando no se puede calificar de optimista; la secundaria sigue siendo un coto reservado a estrictas minorías. Según los datos del censo de 1860, ese año había entre los cuatro territorios de Euskal Herria Sur un total de 2.783 estudiantes de secundaria (algunos simultaneando con primaria). Por otra parte había 339 estudiantes de “enseñanzas especiales”. Sobre una población de 728.840 habitantes.

En ciudades como Baiona la enseñanza secundaria cobró rasgos de modernidad desde épocas tempranas en la segunda mitad del siglo XVI. En 1594 se decidió fundar un colegio en el que residiesen tres docentes; se inauguró en 1598 y estaba situado en el actual emplazamiento de la iglesia de Saint André. Existía un control sobre los enseñantes, siendo examinados ante un tribunal compuesto por el vicario general, el procurador del rey y miembros del clero, la burguesía y graduados. Los gramáticos debían hacer el comentario de un texto latino. Desde 1575 se exigió que los niños acudiesen exclusivamente al colegio público y que dejasen las enseñanzas particulares que recibían por parte de escribanos, clérigos y otras personas en sus casas.

La situación educativa en Bilbao a fines del siglo XVIII es la característica de las villas comerciales de gran dinamismo económico, necesitadas de instrucción teórica y práctica para sus naturales, lo que deviene en apoyo e inversiones y se concreta en un nivel de instrucción incomparablemente alto para con su entorno rural. Tradicionalmente Bilbao contó con varios estudios secundarios en los conventos de San Francisco, de los dominicos de la Encarnación y del Colegio de Jesuitas; en estos centros se cursaban distintas materias: latín, filosofía, moral y teología, pero también matemáticas. En el Hospicio de San Lázaro se enseñaba a colegiales pobres. En el siglo XVIII desarrolla una gran labor el Consulado dotando estudios que tuviesen relación con la navegación y el comercio: aritmética mercantil, álgebra, geometría, geografía, idiomas, dibujo,...

Dentro de esas “enseñanzas especiales” merecen mención aparte unas instituciones educativas de arraigadísima trayectoria en el País y que supusieron auténticos focos de conocimiento práctico/teórico en un ámbito especialmente importante para Vasconia: el de las escuelas de náutica. Desde el siglo XVI al XIX funcionaron 17 escuelas a lo largo de la costa vasca: 10 en Bizkaia, 2 en Gipuzkoa y 5 en Laburdi. Dejando aparte las primeras fundaciones impulsadas por municipios y Consulados (Baiona, Bilbao) a lo largo de los siglos XVI y XVII, el primer impulso serio de la enseñanza del pilotaje se debe a un conjunto de novatores preilustrados lekeitianos: Agustín Ibáñez de la Rentería, su hijo José Vicente y Pedro Bernardo Villarreal de Berriz (todos ellos alcaldes de la Villa), que enseñaron náutica desde 1700 de forma gratuita, por el solo interés de fomentar un ramo tan importante para la economía de la Villa y del País en general. En las décadas de 1740 y 50 se suceden las fundaciones de escuelas de pilotos en toda costa: Biarritz, Hendaia, Donibane Lohitzune, Bilbao, Donostia. En la segunda mitad de siglo empiezan a funcionar las de Plentzia, Ondarroa, Bermeo. La Bascongada de Amigos del País, por su parte, contempló entre sus estudios también los de náutica. Tras los años de crisis

de finales del XVIII y comienzos del XIX, buena parte de las escuelas cierran sus puertas, pero algunas son refundadas e incorporadas a los nacientes Institutos de segunda enseñanza, tras la finalización de la primera guerra carlista. Ante la demanda de pilotos que acarrea el auge capitalista de mediados del XIX, se producen fundaciones de escuelas (Plentzia, 1863; Lekeitio, 1862; Santurtzi, 1865) impulsadas por particulares y cofradías que alcanzan en su existencia hasta la última guerra civil.

Dada la importancia marítima de Euskal Herria, con las implicaciones militares y económicas que esta conllevaba, la enseñanza de técnicas de navegación se convirtió en un asunto de interés estratégico. Así, ya en 1583 el licenciado Andrés de Poza impartió un curso de cosmografía en Bilbao y luego, recomendado directamente a la ciudad de San Sebastián por el propio Felipe II, lo repitió en esta población, asalariado por el Ayuntamiento y la Cofradía de Mareantes y desarrollado en el claustro de Santa María. El Consulado de San Sebastián mantuvo desde 1756 una escuela de náutica, protegida por el rey Carlos III, en la que además de rudimentos de navegación se aprendía dibujo, geometría y trigonometría, es decir las bases para navegar y levantar planos marítimos.

De hecho, una parte muy importante de la contribución de los vascos al avance del conocimiento y de la ciencia tiene que ver con la mar. Como pueblo volcado al Atlántico, fue proveedor de abundante caudal de cosmógrafos, expedicionarios y cartógrafos, además de corsarios, piratas, militares y mercaderes. Un momento de gran esfuerzo y amplia participación de los vascos en las expediciones marítimas españolas fue el de la primera mitad del siglo XVI. Juan Sebastián Elcano, que había embarcado como maestre de Fernando Magallanes, asumió, a la muerte de éste, la jefatura de la expedición que, entre 1519 y 1522, dio por primera vez la vuelta al mundo circun-navegándolo. En 1525 acometió la expedición de las Molucas, en la que murió. Había embarcado con él en este viaje otro marino y cosmógrafo guipuzcoano, Andrés de Urdaneta, que años más tarde participaría en otra gran expedición ultramarina: la colonización de las Filipinas de 1565, operación capitaneada por otro vasco: Miguel López de Legazpi. Luego seguirían repitiéndose nombres de marinos vascos al servicio científico, militar y comercial de las monarquías francesa y española. La nómina es bastante extensa: Antonio de Oquendo, Juan Martínez de Recalde, autor también de obras de construcción naval, Carlos de Ibarra, Zubiaur, Blas de Lezo,... El gran reformador de la construcción naval de la marina de Colbert y Luis XIV fue le bajonavarro Renaud-Bertrand d'Elissagaray, autor del tratado: *De la teoría de la maniobra de los buques* (1689). Por lo que hace a la dirección de la construcción naval de fines del siglo XVII y comienzos del XVIII, al sur de los Pirineos, corresponde al mutrikuarra Antonio de Gaztañeta (1656-1728), autor entre otros tratados del *Arte de Fabricar Reales* (1687-91). Figuras interesantes son también las del orduñés Andrés de Poza, ya citado y el bilbaino José Domingo de Mazarredo, que desarrolló varios aspectos prácticos del arte de marear, publicando obras como *Colección de tablas para los usos más necesarios de la navegación* (1779) y *Rudimentos de teoría naval* (1776). Fue Ministro de Marina en el gobierno de José I Bonaparte.

El siglo XVIII supuso la edad dorada para las expediciones marítimas científicas y estratégicas, auspiciadas directamente por la Corona o por instituciones como la Compañía de Filipinas y sobre todo por la Compañía Guipuzcoana de Caracas. La participación de marinos vascos es crecidísima. En las expediciones se entremezclaban objetivos militares, intentando asegurar zonas débiles del Imperio, comerciales, con el estudio de nuevos productos o materias primas y científicos, desarrollando proyectos cartográficos, botánicos, astronómicos,... El modelo de marino ilustrado, participante en innumerables proyectos de este tipo, desde el Caribe a la Patagonia, fue Cosme de Churruca, que también publicó obras de construcción naval, como el *Método geométrico para determinar todas las inflexiones de la quilla de un buque quebrantado...* (1804). Junto a él podemos citar a otros marinos ilustrados menos famosos: así, el azpeitiarra José de Iturriaga responsable de la expedición al Orinoco y Amazonas; Andrés de Oyarvide, cartógrafo de los territorios hispánicos en el alto Perú, Misiones y Paraguay; el bilbaino Bruno de Hezeta, descubridor y cartógrafo de la costa noroeste de América, desde California hacia el norte; los getariarras Domingo de Boenechea, explorador de Tahití y Manuel de Agote, viajero por todos los mares y autor de descripciones geográficas y comerciales; los pasaitarras José Joaquín Ferrer, astrónomo, comerciante y viajero y José de Moraleda, explorador y cartógrafo, especialmente de más meridional posesión española en Chile: la isla de Chiloé; el tudelano José Ezquerro, cartógrafo de Fernando Poo y Anobón; el donostiarra Ventura de Barcaiztegui, incorporado transitoriamente a la expedición de Malaspina y luego responsable de otra a Cuba,...

4. La universidad o la casi ausencia de ella

Los estudios universitarios contaron con poca oferta en Euskal Herria. En el País Vasco Norte, los que querían seguir estudios de teología, filosofía, medicina o derecho, recurrían generalmente a la universidad de Burdeos. Alrededor del 18% de las tesis defendidas en esta universidad era de estudiantes provenientes del País Vasco. En el Sur, siendo la situación algo mejor, también se veían forzados a salir del País la mayor parte de los que querían seguir estudios universitarios. El destino mayoritario era Salamanca, Valladolid o Alcalá. A comienzos del siglo XVII alrededor de un 10% de la matrícula de la Universidad de Salamanca estaba compuesta por estudiantes vasconavarros. Se calcula en estas fechas el número total anual de los estudiantes vascos que salían a estudiar fuera, en unos 600.

En pleno Renacimiento la situación universitaria vasca parecía gozar de buenas perspectivas. La fundación del Colegio Universidad de Sancti Spiritus por el oñatiarra, a la sazón obispo de Ávila, Rodrigo Mercado de Zuazola, aprobada en 1540 e inaugurada en 1545, marcaba un hito en la vida docente e intelectual del País. Se podía estudiar en ella filosofía, teología y leyes y sirvió sobre todo para formar juristas que pasaban a integrarse en las élites administrativas y dirigentes de los Austrias. El espléndido edificio que acogió al centro universitario levantado por Zuazola es todo un canto a la sensibilidad humanista de la época, simbiosis de los conocimientos del



Fig. 24. Universidad de Sancti Spiritus, en Oñate, fundada en 1540. Tras diversas etapas más o menos afortunadas, terminó siendo clausurada en 1842.

cristianismo y el paganismo clásico. Se mantenía con las contribuciones institucionales de Gipuzkoa, Bizkaia, Álava y Oñati. Problemas de financiación y su ubicación en un contexto no decididamente urbano acabaron por situarla entre las universidades, despectivamente llamadas, “silvestres” o “menores”. Su matrícula media, nunca muy elevada, oscilaba alrededor de los 200 estudiantes. Su situación a mediados del siglo XVIII era de profunda decadencia; desprestigiada, acusada de vender sus títulos, con una matrícula media bajísima de unos 50 estudiantes, anclada en sistemas de estudio muy tradicionales, parecía abocada a la inmediata desaparición. Sin embargo las reformas ilustradas de 1772 y 1777, consiguieron revitalizarla, volviendo a partir de la década de 1780 a captar entre 200 y 250 matriculados. Se inicia una época en la que, por una parte, el recuperado prestigio hace que parte de las elites vascas manden a sus hijos formarse a Oñati, en lugar de viajar a Valladolid o Salamanca y en algunos momentos del siglo XIX alcance el mayor estudiantado de su historia, entre 300 y 400 matriculados, con más de 600 en el curso 1833-34. Pero por otra, la universidad se va a ver sometida a los vaivenes de la época, con sucesivos cierres y reaperturas, en función de la coyuntura política y militar. Caracterizada de absolutista, será clausurada por los gobiernos liberales y reabierta por los absolutistas y carlistas. Se cierra en 1807, se abre en 1814, se vuelve a cerrar en 1822 y se restablece en 1828; funciona como Real y Pontificia Universidad bajo control carlista durante la primera guerra, mientras que parte del claustro se traslada a Vitoria y mantiene allí provisionalmente la actividad. Es cerrada en 1842 y convertida en Instituto de segunda enseñan-

za y luego en Escuela de Agricultura. Durante la última guerra carlista vuelve a implantarse la universidad absolutista, con el nombre de Real y Pontificia Universidad Vasco-Navarra, entre 1874 y 76, que desde luego desaparece al finalizar la contienda. En 1895 se relanza como Universidad Católica, redefinida al año siguiente como Universidad Literaria, siendo el decreto de supresión definitiva de 1901. En cualquier caso, una parte muy importante de las elites políticas y culturales del Euskal Herria de los años 1772 a 1842 se formaron en Oñati: alcaldes, diputados generales, parlamentarios: Juan Bautista Erro, Francisco Aranguren Sobrado, José María Loizaga, Juan Crisóstomo Vidaondo, Martín de Los Heros, etc...

En Navarra existieron dos universidades conventuales, la de los benedictinos de Nuestra Señora la Real de Iratxe y la de los dominicos de Nuestra Señora del Rosario o de Santiago, en Pamplona. Funcionaron con bulas papales desde 1615 y 1624 respectivamente, aunque existiesen sin ellas previamente. La primera fue clausurada en 1807 y la segunda en 1771. Puede considerarse como centro universitario, desde luego de estudios superiores, el Real Seminario Patriótico de Bergara que inició sus clases en 1776. Daba preferencia a las enseñanzas técnicas y científicas, sin abandonar del todo disciplinas tradicionales que convenían a la formación de un noble: latín, gramática, bailes o esgrima. Constituyó el modelo más avanzado y característico de la concepción educativa e investigadora de los ilustrados. El Seminario que en 1779 tenía 54 alumnos llegó a alcanzar nueve años más tarde la cantidad de 132, bajando luego el resto



Fig. 25. El monasterio de Irache (Navarra) acogió, desde finales del siglo XVI hasta 1824, un centro universitario.

del siglo a un número oscilante entre los 90 y 100 estudiantes. En el Plan de Educación del Seminario de 1770 ya se preveía que la mayor parte de los alumnos del mismo “han de ser Primogénitos, y consiguientemente Propietarios en el País”. Simultáneamente funcionaba como un centro de investigación, especialmente en las áreas de química y mineralogía, con figuras de la talla de François Chabaneaux y Fausto de Elhuyard. Esta simbiosis entre docencia e investigación suponía una completa novedad en el panorama de toda la monarquía hispánica. El Seminario pasó una vida precaria y sumida en plena crisis desde la guerra de la Convención y fue convertido en Instituto de enseñanza secundaria en 1841.



Fig. 26. Fausto Elhuyar. Los hermanos Elhuyar realizaron en los laboratorios del Real Seminario Patriótico Bascongado de Bergara el «análisis químico del wolfram y examen de un nuevo metal que entra en su composición».

Referirnos al Seminario de Bergara nos lleva a plantear la gran conmoción educativa e ideológica que supuso la Ilustración en Euskal Herria. Plenamente relacionado el País por motivos geográficos y comerciales con Francia, Inglaterra, Holanda e incluso otras zonas del centro y norte de Europa, incorporó desde fecha temprana los valores de la racionalidad científica, la educación, el sentido laico, la curiosidad investigadora y en general todo lo característico del movimiento ilustrado europeo. El arraigo de las Luces en tierra vasca fue temprano y muy notable. Ya para la década de 1730 los hermanos Villareal de Berriz, especialmente Pedro Bernardo, suponen un modelo prototípico de caballeros ilustrados que podríamos denominar “novatores” o precursores: nobles, poseedores de tierras, montes, ferrerías y molinos, que estaban muy interesados en la optimización de los

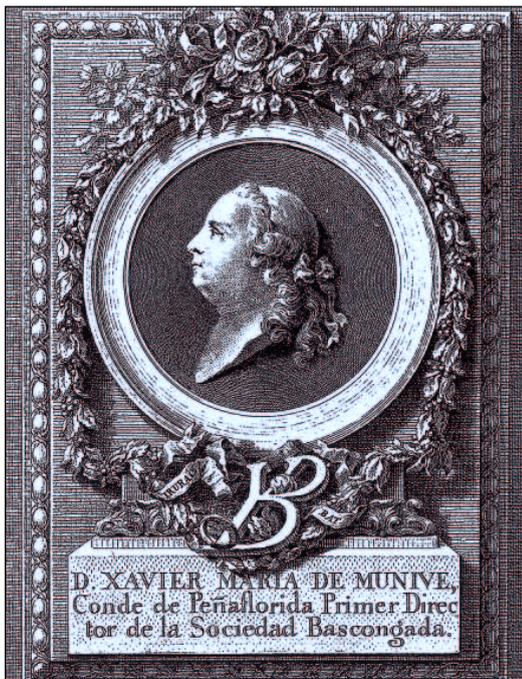


Fig. 27. Xavier María de Munibe, conde de Peñaflores, fundador de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País.

recursos que explotan indirectamente. La publicación de su obra *Máquinas hidráulicas de molinos y herrerías y gobierno de los árboles y montes de Vizcaya* (1736), supuso un resumen de parte de sus investigaciones y preocupaciones más notables: presas, racionalización de plantíos, sistemas hidráulicos. Pero además se dedicó intensamente en Lekeitio al estudio y la enseñanza de las Matemáticas, la Náutica y la construcción de barcos; auspició y proyectó obras públicas, como fuentes, traídas de agua, un molino de marea y otro de viento, una barra para evitar el anegamiento del puerto,... En el ámbito de la economía preilustrada debemos de citar la obra del baztánés Gerónimo de Uztariz, autor de la *Theorica y practica de Comercio y de Marina* (1724), situado en las preocupaciones colbertistas y mercantilistas y la del bilbaino Nicolás de Arriquirar, defensor de la primacía de la industria y del proteccionismo a las manufactoras, así como de suprimir los gravámenes sobre los artículos de primera necesidad y cargar los impuestos sobre el lujo. No parece casual que, unos años más tarde, buena parte de los ilustrados más influyentes del ámbito de la monarquía española fuesen vascos: François de Cabarrús, Valentín de Foronda, José Agustín Ibáñez de la Rentería, Manuel de Aguirre. Este último grupo podría calificarse de protoliberal por el alcance de sus objetivos, aunque sus procedimientos se sitúen en muchos casos cercanos a los de los ilustrados clásicos, sus divergencias con ellos son muy importantes. Son producto de medios urbanos (Baiona, Bilbao, Vitoria), ligados a las finanzas y el comercio. Por el contrario, los ilustrados que podríamos denominar típicos, son generalmente nobles, con inte-

reses en la tierra, el carbón, los molinos y las ferrerías: el Conde Peñafiorida (Xabier María de Munibe), el marqués de Narros (Joaquín de Eguía), Manuel de Altuna, Joseph Domingo de Cortázar, Rafael de Mazarredo, Pablo de Epalza, Pedro Valentín de Mugartegui, Félix María de Samaniego, el marqués de Rocaverde (Roque Javier de Moyúa), Ignacio María de Ozaeta Barroeta, el marqués de Montehermoso (Joseph María de Aguirre), ...

De este núcleo de caballeros vascos, que mantenían tertulias en diversas localidades, emergió en 1764 la “Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País”, siguiendo el ejemplo de las sociedades ya fundadas en Europa, como la de Zurich de 1747 o la de París de 1761, pero anterior a otras muchas como las de San Petesburgo (1773) o Madrid (1775). Sus objetivos quedaban palmariamente expresados en los Estatutos aprobados al siguiente año: “Cultivar el gusto y la inclinación de la nación Bascongada hacia las Ciencias, Bellas Letras y Artes, corregir y pulir las costumbres, desterrar el ocio, la ignorancia y sus funestas consecuencias y estrechar más la unión las tres Provincias Bascongadas”. Desde luego, la Sociedad no pretendía poner en cuestión el orden establecido, ni las jerarquías sociales, sino optimizar y modernizar la producción, la educación y alcanzar mayores cotas de bienestar público, remozando lo existente y manteniendo sus rasgos estructurales. Se mantenían tres frentes de actividad: el económico, el cultu-



Fig. 28. Palacio Insausti, en Azkoitia, residencia del conde de Peñafiorida y lugar donde tomó cuerpo la idea de crear la Sociedad Bascongada de Amigos del País. (Foto Justy García).

ral y el educativo, dentro de un sistema que exigía la síntesis de la teoría y la práctica, simultaneando líneas de investigación y actuaciones eminentemente pragmáticas. Las áreas de intervención fueron muy diversas: fomento de manufacturas (fábrica de botones de Bergara), introducción de nuevas actividades o de técnicas innovadoras (los “tornos de hilar”, nuevos barquines para las ferrerías, la fábrica de salazón de merluza, la fabricación de papel, implantación de la industria de la seda), difusión de técnicas o actividades saludables y terapéuticas (vacunación antivariólica, balnearios, aguas medicinales) y sobre todo racionalización en los cultivos y la crianza de ganado: sistemas de trilla y siega, nuevas plantas y semillas, mejoras en los abonos,... Aún con todo se afrontaron temas como el de la creación de un canal para unir el Mediterráneo y el Cantábrico, la comodidad de las casas o la utilización de una máquina de matrices para escribir. Desde luego prestaron una especialísima atención a la minería, tanto del hierro, como del carbón y cobre. La Sociedad Bascongada se fundó con 24 socios de número, que pasaron a ser unos 1.300 en 1788, cifra que más o menos se mantuvo luego, ascendiendo ligeramente durante el siglo XIX.

Pero no fue la única sociedad de esta naturaleza que fructificó en Euskal Herria. En 1773 se creó en Tudela otra similar con el expresivo nombre de “Sociedad Tudelana de los Deseadores del Bien Público”. Aunque aglutinó a lo más destacado de los notables e intelectuales locales (el marqués de Montesa, Manuel de Cruzat, Cristóbal María Cortés), el principal impulsor de la misma fue don José María Magallón, marqués de San Adrián, autor de *Ideas de felicidad para el Reyno de Navarra, en la erección de Casas de Misericordia y Seminarios* (1765). El primer director de la Sociedad hasta 1796 fue don Felipe de Castejón y Tobar. Según parece se fundó otra Sociedad de Amigos del País en Pamplona en 1792, pero no entró en funcionamiento de momento hasta el trienio liberal, de 1820 al 23, siendo suprimida entonces y reactivada de nuevo en 1842.

Puede decirse que la preocupación esencial de los ilustrados era la educación, ya que achacaban a la ignorancia y el fanatismo el origen de todos los males sociales, económicos y aún políticos, existentes. En una *Carta escrita al Censor sobre el Seminario de Bergara* de la mano de Valentín de Foronda, puede seguirse esta idea central: “Los políticos españoles de estos dos siglos se han devanado los sesos en averiguar el origen del lamentable estado de nuestra península [...] Pero yo digo que la mala educación de nuestros compatriotas es la causa primordial de nuestra pobreza y de nuestras preocupaciones, que siempre que ésta se mejore, esto es, que haya muchos Seminarios montados por el tono del de Bergara, o que vengan a educarse en él los señoritos españoles, seremos los monarcas del universo”. O bien la introducción que hace el mismo autor en su *Carta sobre los efectos productores de la educación. Escrita a un Príncipe imaginario*, donde indica: “De nada sirve, ó de muy poco todo cuanto le he dicho á Vmd. en mis anteriores Cartas, si abandona la educacion del pueblo; si desatiende su ilustracion, esto es los principios creadores de la felicidad general, y sin los cuales no será Vmd. sino el juguete de las Potencias de la Europa que le tendrán tan sujeto, como lo están del Gran Sultán varios Príncipes Asiaticos,

y sus vasallos perderán su energía natural vivirán en la inercia, estarán poseidos de la desidia, y será su patrimonio la pobreza”. Manuel de Aguirre, bajo el seudónimo de “El Militar Ingenuo” desarrolló en *El Correo de los Ciegos* de Madrid ideas similares: “La oscuridad es la muerte de la prosperidad del Estado, el origen de todas las violencias que padecen las provincias en la desigual carga que sufren y un manantial de disgustos y contravenciones, que apuran al vasallo y lo hacen enemigo del gobierno”.

3. Libros, lectores e iconografía

La situación del País Vasco en cuanto al impacto de la cultura escrita era muy ambigua. Carente de grandes núcleos urbanos y de instituciones centralizadas parecía abocado al analfabetismo y la ignorancia. Sin embargo, la fortaleza de unas, podríamos llamar, “clases medias”: mercaderes, ferrones, pequeña y media nobleza, eclesiásticos, etc., sus relaciones comerciales con Francia, Inglaterra y aún otros países más lejanos y su situación geográfica en un auténtico cruce de caminos, hace que se produzcan no pocas sorpresas a la hora de valorar la difusión cultural escrita.

La introducción de la imprenta, el asentamiento de “editoriales” y de “tiendas de libros” es un proceso, lento, penoso, discontinuo y plagado de sobresaltos. Se tiene noticia de que por primera vez se imprimen libros en las siguientes localidades y años: Pamplona (1489), Estella (1546), Tudela (1572), Bilbao (1578), Iratxe (1607), Baiona (1642), Donostia (1667), Olite (1685), Puente la Reina (1693), Tolosa (1696), Viana (1716) y Vitoria (1722). Pero esto no quiere decir que luego se mantuviesen con continuidad estas empresas culturales. Con frecuencia los impresores trabajaban unos años y luego emigraban a otra localidad y podía tardarse mucho tiempo en reponer su puesto con otro maestro impresor. Incluso en algunos casos se trataba de imprentas móviles que se desplazaban para trabajos concretos. Por ejemplo, Pedro de Borgoña, vecino de Pamplona, se trasladó en 1586 a Tolosa para imprimir un devocionario. Las dificultades para imprimir eran máximas: no abundaban las oficinas de imprenta y resultaba un trabajo extremadamente caro. En el mejor de los casos había que recurrir a publicar los libros en imprentas de Burdeos, Madrid, Valladolid o Zaragoza. Peor era cuando los manuscritos quedaban inéditos. Y todavía mucho peor cuando estos acababan perdiéndose. Por ejemplo, Diego de Salvatierra, alcalde y diputado de Vitoria, escribió en 1585 un volumen titulado: *Gobierno y república de Victoria* que no pudo publicar y cuyo manuscrito compró Lorenzo de Prestamero en 1779; el dominico Juan de Vitoria escribió un enorme trabajo de 1.400 páginas, la *Cometeorología*, que igualmente quedó inédito y Juan de Arcaya, compuso a mediados del siglo XVII su *Compendio historial y antigüedades de la Provincia de Álava* en tres volúmenes, de los que para el siglo siguiente ya se habían perdido dos. Otros muchos escritores alaveses, por seguir con el ejemplo de este territorio, tenían que publicar fuera de él, por carecer hasta época tardía de imprentas: Antonio de Guevara, Diego de Álava y Esquivel, fray Francisco de Vitoria,...

En Pamplona, en época bien temprana trabajó un tiempo uno de los impresores más importantes de aquella época: Arnaldo Guillén de Brocar, al estar

casado con una navarra: María de Zozaya; una hija del matrimonio, casó a su vez con el impresor estellés Miguel de Eguia. Imprimió Brocar en Pamplona 24 obras, la primera en 1489 titulada: *Manuale secundum consuetudinem ecclesiae pampilonensis*. Luego, desde 1503, trasladó su actividad a Logroño, Valladolid, Toledo y Alcalá, donde imprimió la famosa Biblia Políglota. Su yerno, Miguel de Eguia, colaboró en esta y otras obras editadas por Brocar, formándose en su taller. En 1538 se trasladó a Estella, donde empezó a imprimir libros, al menos hasta 1548. Simultáneamente trabajó junto a él otro impresor en Estella: Adriano de Amberes, entre 1547 y 1567, año en que se trasladó a Pamplona. Su actividad allí fue muy efímera. En 1569 empezó a trabajar el impresor Tomás Porrals de Saboya, que se estrenó imprimiendo la *Gramática* de Nebrija. Además realizó la segunda edición del *Examen de ingenios* de Juan Huarte de San Juan. Mantuvo su actividad hasta 1591 simultaneando la impresión de libros en Pamplona y Tudela. Este año le sucedió en el taller su hijo Pedro hasta 1596. Llegó entonces a Pamplona el impresor Matías de Mares, que antes había trabajado en Logroño y Bilbao, haciéndolo ahora en Navarra hasta 1609. Hasta 1622 trabajaron como impresores en Pamplona Nicolás de Asiain y Carlos de Labayen, siendo oficial del primero otro Labayen: Martín. Por estos años, publicó también libros en la capital de Navarra el impresor Juan de Oteiza. En 1634 eran impresores del Reino Martín de Labayen y Diego de Zabala, que trabajaron hasta 1654-56. Un hijo del primero, de mismo nombre, fue impresor del Reino en la década de 1680. Labayen y Zabala eran cuñados. Desde 1662 un hijo de Zabala, Martín Gregorio de Zabala y Labayen, empezó a imprimir, junto a otro hermano suyo. Su madre, Isabel de Labayen, hermana de Martín, también dio a los tórculos una obra en 1670. Desde 1656 trabajó también como impresor Gaspar Martínez. A finales del siglo XVII y comienzos del XVIII imprimieron en Pamplona: Francisco Antonio de Neira, Juan Micón, Lázaro González de Aserta, Domingo Berdala, Martín de Zabala y Guillermo Francisco Alcanduz. Entre 1704 y 1729 fue impresor del reino Juan José de Ezquerro. Desde 1706 trabajó también imprimiendo libros Francisco Picart, al que sucedió en 1746 Martín Francisco Picart, seguramente su hijo. En esta primera mitad del siglo fueron también impresores en Pamplona Jerónimo de Anchuela, Pascual Ibáñez, José Joaquín Martínez, Alfonso Burguete y Pedro José Ezquerro, hijo de Juan José. Imprimen esporádicamente por estos años: Francisco Tomás Revilla, Mauro Martí y Miguel Antonio Domenech. En la segunda mitad del XVIII, fueron impresores en Pamplona: Martín José de Rada, su viuda y hijo José Francisco, Juan Antonio Castilla, José Miguel Ezquerro, José Longás, Benito Coscujuela, Xavier Gadea, José M^a Picart y Joaquín Domingo. Como puede verse, Pamplona fue durante los siglos XVII y XVIII el más importante centro impresor de Euskal Herria, trabajando simultáneamente entre 4 y 6 impresores. En 1798, por ejemplo, trabajaban como impresores en Pamplona: Joaquín Domingo, Xavier Gadea, la viuda de Longas, Ramona Echeverz, José Rada y Miguel Ignacio Coscoyuela. Esporádicamente en otras localidades navarras, como Estella, Viana, Tudela o Iratxe, también se publicaron algunas obras.

En Baiona, el impresor François Bourdot publicó unos pocos libros antes de trasladarse, en 1644 a Toulouse. En 1642 editó el *Tresora hirour lengoaitoqua francesa, espagnola eta hasquera*. Entre 1664 y 1679 se estableció en Baiona como impresor Étienne Bertier, al que sucedió su cuñado Antoine Fau-

vet, impresor de la villa desde 1673. Ejerció éste monopolísticamente su actividad impidiendo que ninguno otro de su oficio se estableciese allí. La dinastía de los Fauvet, controló la imprenta en Baiona durante dos siglos. Desde mediados del siglo XVIII funcionaban dos imprentas, las de Paul Fauvet-Duhart y la de Pierre Fauvet. Se imprimieron durante estos años libros de muy variada suerte: actas oficiales, obras pedagógicas, de historia, geografía, medicina, bellas artes, jurídicas, ... No faltaban los inevitables almanaques y todo tipo de publicaciones religiosas, así como temas literarios, tanto en francés, como en occitano y vasco. En esta última lengua, vieron la luz, por ejemplo, la obra del notario Martín de Harriet: *Gramatica escuaraz eta francesez composatua Francez hitzcunça ikhasi nahi dutenen faboretan*, en 1741.

En Bilbao el primer impresor que se estableció fue Matías de Mares en 1578. Tras ocho años de permanencia en la villa se trasladó a Logroño y luego a Pamplona, siendo sustituido en los años 90 por Pedro Cole de Ibarra. Las obras que tanto Mares como Ibarra dieron a la luz hablan muy a las claras de los gustos, las necesidades y preferencias culturales de los vizcainos de finales del siglo XVI. Así, libros sobre la hidalguía y la limpieza de sangre, como *De nobilitate* de Jerónimo Osoro; vidas de santos, como el *Flos Sanctorum* de Juan Basilio de Sanctoro o *El caballero Asisio* sobre la vida de San Francisco; obras críticas o de ensayo como el *Examen de ingenios para las ciencias* de Juan Huarte de San Juan o los *Coloquios satíricos y morales* de Antonio de Torquemada; un método para aprender latín, *El latino de repente* de Lorenzo Palmyseno; libros de caballerías, como el *Libro del invencible Primaleón, hijo de Palmerín de Oliva*; obras literarias o de entretenimiento, como el *Orlando furioso* de Ludovico Ariosto, *El Patrañuelo* de Juan de Timoneda o las *Horas de recreación* de Luis de Guicciardini; por último, dos preocupaciones muy del Bilbao y el País Vasco de la época: la navegación y el euskara; el abogado y cosmógrafo de Orduña Andrés de Poza publicó sendas obras sobre estas materias: la *Hidrografía* y *De la antigua lengua, poblaciones y comarcas de las Españas, en que de paso se tocan algunas cosas de la Cantabria*. Ya en la época de Pedro Cole de Ibarra, se dieron a los tórculos, la *Relación en verso del diluvio e inundación...*, una obra sobre uno de los “aguaduchos” de la Villa; otro libro muy de la época, el: *Orden de bien casar y aviso de casados* de Juan Esteban y el primer libro impreso en vasco en Bizkaia, la *Doctrina Christiana en Romance y Bascuence* del doctor Ostolaza de 1596, escrito por orden del Obispo para que fuese útil en las “tierras bascongadas de su obispado”. Hay que añadir, para completar el panorama de intereses que a mediados de siglo fuera de Bilbao se habían dado a la imprenta los *Fueros de Vizcaya* y las *Ordenanzas del Consulado de Bilbao*. El siglo XVII y la primera mitad del XVIII fueron en Bilbao épocas de actividad impresora muy débil; a finales de este siglo, había, al menos, en Bilbao algún taller abierto que garantizase las impresiones en la Villa: la viuda de Antonio de Egusquiza (1779-92), Simón de Larumbe (1792-94), la viuda de Larumbe (1795), Eusebio Larumbe (1806-33), Francisco de San Martín (1813-14).

En Vitoria el primero que instaló una imprenta fue el madrileño Bartolomé de Riesgo, en 1722. El primer libro que salió de sus prensas es de temática oficial, el: *Quaderno de Leyes y Ordenanzas con que se gobierna esta M.N. y M.L. Provincia de Alava*. Editaba una media de dos libros al año, casi exclusivamente de asuntos religiosos, administrativos o de almanaques. En Vitoria una hijas-

tra de Bartolomé Riesgo se casó con uno de sus oficiales, el turoense Tomás de Robles, que desde que su suegro se marchó a San Sebastián heredó la imprenta de Vitoria y el nombramiento de impresor provincial de Álava, trabajando hasta 1781. Por otra parte, la mujer de Bartolomé de Riesgo, Manuela de Ezquerro y madre de Lorenzo José, también editó algunos libros en Vitoria entre 1762 y 63. Desde 1781, Gregorio Marcos de Robles, hijo de Tomás, heredó el taller de su padre, pero a poco de esto, en 1783, se instaló en la Provincia otro impresor apoyado por la Bascongada de Amigos del País, Baltasar Manteli, que le hizo una dura competencia hasta sustituirle como impresor provincial en 1800, cargo que mantuvo hasta 1824. Sus hijos y nietos siguieron la tradición de impresores hasta 1878. Vitoria contó también con una dinastía de impresores de naipes que trabajaron entre 1792 y 1870, los Ormilague: Francisco, Juan Manuel y Saturnino.

Los primeros impresores estables de Gipuzkoa fueron los Huarte (o Ugarte). Martín de Huarte se ofreció a la Provincia como impresor provincial y fue nombrado como tal en 1667. Murió en 1672 y continuaron con la imprenta su viuda Francisca de Aculodi y sus hijos Pedro y Bernardo. Pedro aprendió el oficio en Francia y trabajó en San Sebastián entre 1685 y 1729. Bartolomé de Riesgo, que trabajaba en Vitoria, fue captado por las Juntas de Gipuzkoa en 1735 y pasó definitivamente a instalarse como impresor en San Sebastián a partir de 1738. En esa ciudad imprimió el *Diccionario Trilingüe* de Larramendi y el *Jesusen Compañiaco...* de Sebastián de Mendiburu. En 1751 dejó la imprenta en manos de su hijo Lorenzo Joseph, que mantuvo el monopolio familiar de este oficio en Gipuzkoa hasta 1801.

Las tiendas de libros tampoco abundaban en las villas vascas. Ni el nivel de desarrollo urbano, ni el mercado potencial permitían asentamientos estables y rentables. La mayor parte del comercio de libros se realizaba por medio de vendedores ambulantes y de encargos específicos a comerciantes que los traían ex profeso. En Vitoria se conocen las librerías de fines del siglo XVI y comienzos del XVII de Martín Ibáñez de Langarica, Pedro de Vicuña y Pedro González de la Torre. En Baiona la primera librería abierta, que funcionó entre 1620 y 1655 fue la de Jean de Caudéran y era una sucursal de la bordelesa de Simón Millanges. Entre 1629 y 1638, otro librero, Claude Couronneau, tenía también tienda de libros abierta. En algunos casos, la venta de libros no implicaba necesariamente tener un comercio abierto para ello; se simultaneaba con el ejercicio de la imprenta y se comerciaba de forma itinerante. En Pamplona, entre 1614 y 1622, se conocen dos “mercaderes de libros”, el primero, al menos, impresor: Nicolás de Asiain y Bartholomé de París. Juan Micón, por su parte, empieza como “mercader de libros” hasta 1685, año desde el que simultanea esta tarea con la de imprimir. A comienzos del siglo XVII los impresores Domingo Berdala y Martín Gregorio Zabala vendían libros simultáneamente. Entre 1740 y 50 eran libreros pamploneses J.F. Vergara, A. Sanz y Jerónimo Anchela. En Bilbao a mediados del XVIII funcionaban dos librerías y en Donostia cuatro. A finales de siglo estaba abierta en Bilbao al menos la librería de Sagarmínaga.

Como puede comprobarse, los impresores, casi más que en otros oficios, tendían a reproducirse de forma totalmente endogámica: hijos, yernos,

sobrinos recibían los talleres tanto por línea masculina como femenina. Además, dada la precariedad del oficio, en muchas ocasiones simultaneaban la venta de libros con la impresión de los mismos. Por otra parte, inicialmente, en el siglo XV y primera mitad del XVI, eran muy pocos y se veían precisados a moverse en amplios radios territoriales para poder desplegar su actividad; no es nada raro encontrar en Vasconia impresores flamencos o centroeuropeos. Avanzado el siglo XVI se mantiene una cierta movilidad de los impresores, pero ya en radios cada vez menores: Logroño, Estella, Pamplona, Tudela, San Sebastián,... Luego desde el siglo XVII tienen a establecerse y fundar dinastías más o menos monopolizadoras de la actividad.

Relacionado con la escritura y la impresión de libros está el “arte de escribir”, la actividad creadora de la caligrafía. Los vascos estuvieron, como se sabe, activamente involucrados en la administración de los Austrias y la proliferación de pendolistas, contadores, plumíferos de toda especie es proverbial. No debe extrañar entonces que muy buena parte de los más destacados calígrafos hayan sido vascos. Destacan el durangués Juan de Yciar, autor entre otros de la *Recopilación subtilísima intitulada Orthografía Pratica* (1547), el arratiano Pedro de Madariaga que publicó en 1565 la *Honra de Escribanos* y ya tardíamente el getariarra José Francisco de Iturzaeta que en 1827 dio a la luz el *Arte de escribir la letra bastarda española*.

En el seno de los grupos sociales dominantes el conocimiento del francés y el castellano era general. A lo largo del siglo XVIII, paralela a una acusada decadencia del latín como lengua culta de intercambio internacional se produjo una sustitución por el francés. Los viajeros que recorrían Bilbao o Pamplona en este siglo se comunicaban en francés sin ninguna dificultad en los medios burgueses y nobiliarios. Muchos hijos de familias de estas familias eran enviados estudiar a los Colegios de jesuitas de Burdeos o de otras localidades francesas. La difusión de libros franceses o la suscripción a revistas escritas en esta lengua por Euskal Herria Sur se hacía desde los puertos de Bilbao y Donostia de forma muy profusa. Un modelo bastante representativo de lo que leían y de las lenguas en que lo hacían los ilustrados que se preocupaban por materias como la física, la náutica, la astronomía o la geografía es el de Cosme de Churruca; a su muerte dejó una biblioteca de 140 obras en 207 volúmenes, más de los dos tercios de las cuales estaban escritas en francés, el 20% en castellano, el 10% en inglés y testimonialmente había dos libros en italiano y uno en latín.

Las bibliotecas públicas eran muy escasas y no demasiado bien dotadas. Inicialmente las únicas “librerías” dignas de esta consideración eran las eclesiásticas. Algunas como la del monasterio de Leire se remontan al siglo IX o la de la catedral de Pamplona al XIII. En mayor o menor medida casi todos los conventos de frailes se fueron dotando de la propia. Luego, otras instituciones laicas, muy pocas, fueron formando sus bibliotecas, como es el caso de la Universidad de Oñati, desde la segunda mitad del siglo XVI, que además del fondo de temática religiosa poseía otros importantes, sobre todo en el ámbito del derecho. Cuando los ejércitos convencionales avanzaron por Gipuzkoa en 1794 cundió el pánico en Oñati y profesores

y alumnos de la Universidad abandonaron precipitadamente la villa. El Ayuntamiento mandó hacer inventario de todo lo que había en el centro docente y se contabilizaron en la Sala Rectoral 378 libros, en la Biblioteca 1.980 y un número indeterminado por las habitaciones; en total alrededor de 2.500 ejemplares, varios de ellos incunables.

La supresión de conventos y órdenes monásticas en las últimas décadas del XVIII y primeras del XIX y la conversión de su patrimonio en “bienes nacionales”, permitió utilizar los libros atesorados durante siglos para iniciar con ellos los embriones de lo que serían las futuras bibliotecas públicas. Primero hubo una concentración de bibliotecas jesuíticas de Azpeitia, Donostia y Pamplona en el obispado de esta ciudad; luego, en 1796, se intentó convertir en pública la biblioteca de la Catedral que contenía nada menos que 10.000 volúmenes, pero el costo del proyecto hizo que se abandonara. La primera vez que funcionó una biblioteca con criterios de consulta abierta, tal como lo entendemos hoy en día fue durante la guerra napoleónica, cuando el general francés Reille, mandó abrir una en Pamplona con los fondos de los conventos suprimidos. La situación que vivió el País entre 1766 y 1840 repercutió de forma bastante negativa sobre el patrimonio bibliográfico y archivístico acumulado en los conventos vascos durante siglos. Unos fueron saqueados, otros abandonados, los más vieron como se dispersaban sus fondos. Un ejemplo. En Oñati había dos conventos de frailes, el de jesuitas que poseía una mediana biblioteca y el de franciscanos de Arantzazu que tenía otra magnífica. Los primeros fueron expulsados en 1767 y el convento desapareció, pasando los libros a repartirse entre varias personas a las que interesaban; en concreto los que servían directamente para la docencia se entregaron al preceptor de Gramática y este al dejar el cargo en 1795 hizo inventario de los mismos para rendir cuentas ante el Concejo. Confesó que muchos tomos los había tenido que vender a los estudiantes por las insuperables dificultades que tenían estos para procurárselos y que le quedaban 43 libros en 63 tomos, todos ellos de gramática, retórica y clásicos. En cuanto a la biblioteca de Arantzazu se perdió en el incendio que sufrió el convento en 1834 a manos de los soldados liberales.

Que los particulares poseyeran buenas bibliotecas antes del siglo XVIII es excepcional; la mayor parte de las existentes, en manos de sacerdotes, abogados y médicos, se reducían a una o dos docenas de volúmenes. Así, se hicieron famosas las poquísimas existentes, como la del Príncipe de Viana. Algunos vascos que triunfaban en la administración de los Austrias excepcionalmente acumulaban importantes bibliotecas. Así, Domingo de Urbizu, afincado en Sevilla, Alguacil Mayor de la Real Casa de Contratación de esa ciudad, que murió en 1701, era un humanista, preocupado por las ciencias, la literatura, el pensamiento y sobre todo, por la historia; tenía una biblioteca de 1.421 obras (en latín, castellano, flamenco, italiano y portugués), un tercio de las cuales eran de historia y no pocas de temas relacionados con Euskal Herria: Henao, Echave, Garibay, Moret, Yciar,... Llegado, como digo, el siglo XVIII proliferaron las bibliotecas particulares, no sólo ya en manos de eclesiásticos, sino también de comerciantes y profesionales. Conocemos, por ejemplo, una muy nutrida biblioteca de un boticario de

Bergara y la de León Dulivier, diputado de comercio de Baiona en París, que tenía más de mil volúmenes. Una biblioteca importante, tanto por el número de volúmenes como por lo selecto de las obras que la componían, que evocan un propietario ilustrado, preocupado no sólo por su profesión de jurista sino también por la literatura y las ciencias, es, como digo, la que dejó al morir, hacia 1740, el que había sido alcalde Baiona y abogado del Parlamento de Burdeos, François de Pohey. Por otra parte, éstas como otras bibliotecas del momento, se diversifican temáticamente, pudiéndose encontrar, además de los inevitables libros de derecho y religión, otros de viajes, historia, pintura o lingüística. Las bibliotecas que se conocen de los marinos y comerciantes de la Compañía Guipuzcoana de Caracas (José Amenabar y Zuloaga, José de Iturriaga, Antonio de Urrutia), incluían algunos libros de devoción, pero la mayor parte eran de cartografía, geometría, artes y otras “ciencias útiles”. Los nobles ilustrados, desde luego, atesoraron bibliotecas bien surtidas y muy selectas. Por ejemplo, la que tenían en Lekeitio los hermanos Juan Bautista y Pedro Bernardo Villarreal de Bériz desde la década de 1720, que se nutría de encargos específicos a agentes en Madrid, Inglaterra, Italia y las Provincias Unidas. El fabulista Samaniego heredó de su padre una biblioteca de 260 volúmenes, que al morir en 1801 había incrementado hasta 620 ejemplares. Por su parte el archivero tudelano Juan Antonio Fernández poseía una muy nutrida y selecta biblioteca. Una biblioteca diversificada y dotada de sorprendentes obras era la del que sería ministro carlista y apologista de la lengua Juan Bautista de Erro. El conjunto de libros que reunió en su exilio francés era de más de 150 en 251 volúmenes; obras de geografía, cartografía, historia, lingüística, política, física, filosofía, etc. Desde luego los intelectuales más destacados de la segunda mitad del XVIII poseían bibliotecas privadas de notable calidad, como la de Manuel Larramendi. Debía componerse ésta de más de 300 obras, la mayor parte de temas religiosos, filosóficos y morales, pero también con tomos de literatura o ciencias, evidenciando preocupaciones muy de su época y desde luego, con una nutrida representación de libros escritos en euskara. Entre las cosas que llamaron la atención de algunos viajeros atentos, como Jacques Faget de Baure, fue la de las bibliotecas que poseían algunos destacados personajes de la época. Así, visita en Pamplona, en su viaje de 1784, la casa de los Huizi, con cuyo propietario entabla una conversación sobre poesía anacreóntica y Góngora, e indica: *“je vis sa bibliothèque: on y trouvoit quelques bons livres de presque toutes les langues de l’Europe”*.

Sin embargo, no sólo eran los hombres de letras los que leían; como va dicho, una parte de los varones (tal vez una cuarta parte de ellos) de los siglos XVII y XVIII sabían leer e incluso hasta poseían una “librería”, es decir un pequeño conjunto de media docena de impresos y esto incluso entre grupos populares y de escasos medios económicos, lo que tenía más mérito, pues hay que recordar que los libros tenían un precio muy elevado. Por ejemplo, en Lazkao en 1683, al procederse al embargo de bienes de Mateo Arroqui, acusado de matar al tamborilero del lugar, que por las trazas de las herramientas que aparecen en su poder, se dedicaba a trabajar la madera, se cuentan “siete libritos” más otros cinco de tamaño normal y otro grande, además de “dos lienzos de pinturas uno del santo Christo y otro de San Juan”. En total 13 libros y dos pinturas,

lo que indica que aun entre artesanos y menestrales había algunas inquietudes culturales. Según parece, había sistemas para acceder al libro y a la lectura sin un elevado desembolso; en las almonedas, entre otros objetos se vendían también libros y bastante más baratos, lo que permitía a estratos de menor poder adquisitivo acceder a ellos. Además, es bien sabido, que cada libro era mucho más leído que los actuales, tanto por las lecturas colectivas en voz alta que con frecuencia se organizaban, como sobre todo por el préstamo entre particulares, muy extendido entre ciertos grupos profesionales: médicos, apotecarios, eclesiásticos, estudiantes,... Con todo, la impresión general que producían amplias zonas del País era la de estar poco ilustrada y carecer de buenas infraestructuras culturales. Por ejemplo, la impresión que sacó Valentín de Foronda de su estancia en Navarra en 1783 está pintada con los tintes más oscuros, a pesar de las indicaciones hechas arriba sobre la existencia de personas cultas y poseedoras de buenas bibliotecas: “La ilustración de los navarros es muy corta, pero han comenzado ya a cobrar algún gusto a la lectura [...] La Academia que se ha establecido en Tudela podrá contribuir apresurar el exterminio de la ignorancia [...] Las librerías son tan raras entre los particulares como las plantas de la zona tórrida en los jardines de San Petesburgo”.

De cualquier forma, el País Vasco produjo un nutrido conjunto de intelectuales: juristas, eclesiásticos, hombres de letras, bastantes de los cuales se encardinaron en las empresas administrativas, políticas y culturales de la Monarquía en destinos de Castilla o de las Indias, produciendo una notable cantidad de obras de diversa temática escritas en castellano o latín. Aparte de los ya citados en otro lugar de este escrito (Francisco de Vitoria, Miguel de Alonsótegui, Esteban de Garibay, José Moret, Martín de Azpilicueta, Felix María Samaniego,...), podemos citar a Diego de Estella, Jerónimo de Arbolancha, Bartolomé de Carranza, Pedro Malón de Echaide, etc.



Fig. 29. Félix María de Samaniego. Natural de Laguardia (Alava) y fabulista de proyección universal, fue condenado por la Inquisición.

4. Los orígenes de la prensa. La difusión de las nuevas ideas

Las primeras formas que podríamos considerar como protoperiodísticas, ya en el siglo XVII en francés y castellano y luego en el XVIII en euskara, son los *Almanakak*. Relacionados con otros sistemas antiguos de transmisión de noticias, las “relaciones”, en las que se entremezcla lo real y lo fantástico y que desemboca en la literatura llamada “de cordel”. Género popular por excelencia, el de estos calendarios, llamados almanques, tiene un gran desarrollo sobre todo en el País Vasco Norte. Un precedente, no periódico, fue el *Kalendrerá* publicado por Joannes de Leizarraga en 1571, conteniendo ya los elementos populares referidos al tiempo y la meteorología, que luego serían característicos del género. Pueden considerarse formas protoperiodísticas por la forma pero no por la continuidad, los *Pronósticos* o las *Relaciones de sucesos* publicadas por Mares en Bilbao en 1582 y 1593 respectivamente. Tampoco parece que tuviese periodicidad el *Pronóstico y repertorio general de este año bisiesto del Señor de 1684, con todo lo subluñar y dependente de los astros y sus efectos...*, publicado en Pamplona. A finales del siglo XVIII son muchos los Almanques norpirenaicos editados en francés: el *Almanach du Parlement de Navarre por l'anne de grâce de 1781*. El *Almanach du département des Basses-Pyrénées. Année bissextile 1792*; *Almanach de la ville de Bayonne por l'année bissextile 1808*,... En 1815, publicó José Pablo de Ulibarri el *Egunari eusquerascoa erderazcotit itzuliya*.... Luego a lo largo del siglo XIX, el género proliferó extraordinariamente, asociado a diversas tendencias políticas, conservadoras y republicanas. Podría considerarse también como publicación protoperiodística, pues se edita periódicamente en Vitoria entre 1772 y 1793, la de los *Extractos* de las Juntas de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País.

Lo primero que podríamos calificar estrictamente como publicación periódica en el País Vasco es del estilo típico de la época: una “gazeta”, muy similar a las que por entonces se publicaban en Holanda, Francia o Alemania. Se trata de dos publicaciones semanales editadas en Donostia, que salieron alternativamente bajo los títulos de: *Noticias Principales y Verdaderas* y *Noticias Extraordinarias del Norte*. Se conocen varios números, al menos, entre 1687 y 1704. Luego, entre 1727-28 apareció el *Extracto de Noticias Universales*. Salían de la imprenta provincial regida por Pedro de Huarte. El contenido era oficial y noticioso, rehuendo la opinión. La mayor parte de las *Noticias* se refiere a sucesos bélicos, diplomáticos o políticos de la Europa Central y del Norte, meras traducciones de lo publicado en estos países. Cuando Huarte abandonó la Provincia, en 1729, cesaron las publicaciones. Esto indica que se trató de una empresa personal, pero también que había en San Sebastián un público que demandaba y consumía este tipo de impresos. De hecho, en el País Vasco había un notable conjunto de suscriptores de “Gazetas”, tanto españolas como francesas e inglesas. Puertos como el de San Sebastián y sobre todo Bilbao eran los puntos básicos de penetración del periodismo del Norte de Europa (*The Spectator*, *Le Spectateur française*, *Le Nouveau Spectateur*, *Moniteur française*) y centros de consumo periódico muy notables para la época y la población de estas plazas. De la *Gaceta de Madrid* se cuentan varias decenas de suscriptores

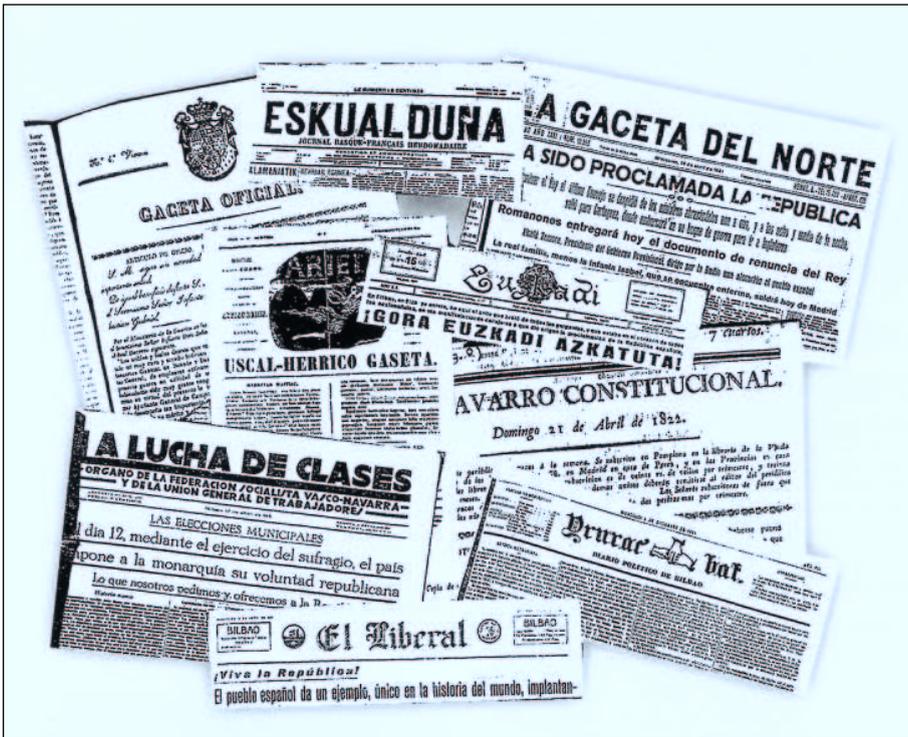


Fig. 30. Algunos de los principales periódicos publicados en el País Vasco entre mediados del s. XIX y mediados del s. XX.

vascos en la segunda mitad del XVIII, siendo Bilbao y San Sebastián una de las zonas de mayor concentración de ellos de toda la monarquía. Por cierto, que sobre éste que se considera como el primer periódico español, tiene bastante que ver un apasionante personaje baztanés, Juan de Goyeneche. El periódico había salido por primera vez en 1661 como *Gaceta de los sucesos*, manteniéndose precariamente hasta 1697, año en que Goyeneche obtuvo el privilegio de su edición y la relanzó como *Gaceta de Madrid*, un saneado y casimonopolístico negocio. De la *Gaceta de Madrid* había en Bizkaia 111 suscriptores entre 1762 y 1781, más de la mitad en Bilbao, 36 suscripciones al *Mercurio Histórico y Político* y en 1792 sólo en Bilbao 44 al *Correo Mercantil de España*. Estos datos, aparentemente modestos, situaban a Bilbao y Bizkaia sólo por detrás de ciudades como Madrid, Barcelona o Cádiz. Los suscriptores de periódicos eran en su mayoría comerciantes, funcionarios, militares y abogados.

En Pamplona desde principios del siglo XVIII parece que había demanda para editar algún género de Gaceta. Hacia 1711 se dio licencia para que pudiese salir un *Correo verídico*... y en 1762 se reeditaron en esta ciudad periódicos madrileños editados por Francisco Nipho, en concreto el *Caxon de sastrer*, o *montón de muchas cosas buenas, mejores y medianas*... y el *Duende*

especulativo sobre la vida civil. Igualmente se reimprimieron en Pamplona, entre 1762 y 1771, los célebres *Almanakes* y *Pronósticos* de Torres de Villarroel. En Baiona, en 1757, el impresor Jean Fauvet obtuvo permiso para imprimir un periódico que informase sobre el movimiento de buques de la ciudad, el: *Journal Maritime de Bayonne*. En Vitoria, parece que Valentín Foronda publicó a finales del siglo XVIII un efímero periódico titulado *Diario de Artes, Literatura y Ciencias*, que se ha perdido. Luego, con la vorágine política del tránsito al XIX y con el nuevo régimen de libertades, se suceden en tromba las empresas periodísticas, si bien son de vida muy efímera, sin llegar ninguna al año de vida: el *Parte Diario* de Bilbao (1794-95), la *Gazeta de comercio, literatura y política de Bayona de Francia* (1803), la *Gazeta de Vitoria* (1808), la *Gazeta de Oficio del Gobierno de Vizcaya* (1811), el *Correo de Vitoria* (1813), *El Bascongado* (1813), la *Papeleta de Oyarzun* (1814), el *Periódico de San Sebastián y Pasajes* (1814), editado por el médico Vicente de Lardizabal, etc.

Un momento especialmente delicado e interesante con respecto a la comunicación de ideas y la difusión de impresos, periódicos o no, es el de la Revolución. Baiona, punto de contacto privilegiado entre Francia y España, se convirtió en la plataforma de penetración ideológica revolucionaria hacia el Sur. Se organizó un plan de difusión de prensa, panfletos y todo tipo de objetos, ya desde 1793, a la vez que la ciudad pasó a ser el centro de acogida de los exiliados españoles liberales. Figura clave de todo este proceso fue el propio alcalde de Baiona, el jacobino Jean Pierre de Basterrèche. Luego cobraron gran protagonismo los intelectuales refugiados: Miguel Rubín de Celis, José Marchena, Santiviáñez,... El intento de impermeabilización de la frontera decretado por Floridablanca y la actividad de la Inquisición se tornaron impotentes ante la afluencia masiva de folletos, periódicos, libros, hojas,... Se decía que San Sebastián “está inundada de esta especie de papeles”. Se detectaron, tanto en esta ciudad como en Bilbao o Pamplona, ejemplares del *Mercurio Universal*, la *Feuille villegéoise*, la *Gazette Nationale de France*, el *Journal de Paris* o el *Correo de Europa*. La Inquisición investigó a más de doscientos individuos en el País Vasco sospechosos de ser receptores de propaganda revolucionaria. Especialmente se fijó en los muchos franceses afincados en las plazas comerciales vascas. Sólo en Bilbao, entre 1793 y 95 se procesó a 25 franceses, los más famosos Guillermo Uhagón y Beltrán Douat. Igualmente se investigó a otros residentes en Vitoria, Pamplona o Azpeitia: Cabarrús, Vidarte o Carrese. Entre 1798 y 99 la Inquisición requisó en el País Vasco más de 400 folletos revolucionarios. Sin embargo, el éxito de todo este despliegue propagandístico no fue muy grande; afectó sobre todo a los grupos urbanos que ya estaban predispuestos cultural y políticamente a su influencia. Por el contrario, mucho mayor impacto, contrario a las ideas liberales, tuvo en Vasconia la llegada masiva de centenares de sacerdotes refractarios, muchos de los cuales fijaron su residencia en poblaciones como Pamplona, Vitoria y sobre todo Bilbao, difundiendo una imagen aterradora de los sucesos políticos del norte de los Pirineos.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA SOBRE CULTURA, RELIGIOSIDAD, MENTALIDADES EN EUSKAL HERRIA, SIGLOS XVI AL XIX

- AGIRREAZKUENAGA ZIGORRAGA, Joseba: "Educación, sanidad y ciencias sociales", *Bizkaia, 1789-1814*, Diputación Foral, Bilbao, 1989.
- AGUIRRE FRANCO, Ramón: *Juegos y Deportes Vascos. Enciclopedia General Ilustrada del País Vasco*, Auñamendi, San Sebastián, 1978.
- ALTUNA, Patxi: "La auténtica biblioteca de Larramendi", *Muga*, nº 28, 1984, pp. 66-81.
- AMEZAGA, Elías: *Los vascos que escribieron en castellano*, Bilbao, 1977.
- ANSORENA, José Luis: "La música en el País Vasco en los siglos XVIII y XIX", *Congreso de Estudios Vascos*, Eusko Ikaskuntza, Bilbao, 1983, pp. 293-310.
- APAT-ECHEBARNE, A. [Angel IRIGARAI]: *Una geografía de la lengua vasca en Navarra*, Ediciones y libros, Pamplona, 1974.
- ARANA MARTIJA, José A.: "La música del barroco al romanticismo", *Bizkaia, 1789-1814*, Diputación Foral, Bilbao, 1989.
- ARETA ARMENTIA, Luis M^a: "El mundo del libro francés en los Extractos de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País", en *BISS*, 18, 1974, 381-409.
- ARETA ARMENTIA, Luis M^a: "Las ideas pedagógicas en el País Vasco bajo el reinado ilustrado de Carlos III", *Las ideas pedagógicas de los ilustrados vascos*, Gobierno Vasco, Vitoria, 1990.
- ARIZMENDI AMIEL, M^a Elena: *Vascos y trajes*, Caja de Ahorros Municipal de San Sebastián, San Sebastián, 1976, 2 vols.
- ASTIGARRAGA, J.: "Las Sociedades económicas en la segunda mitad del siglo XVIII", *Boletín del Instituto Gerónimo de Ustariz*, 6-7, 1992.
- BAGÜES, Jon: "La enseñanza de la danza académica en el Real Seminario Patriótico Bascongado de Vergara en el siglo XVIII", *Cuadernos de Etnografía y Etnología de Navarra*, 52, 1988, pp. 279-291.
- BARANDIARAN, José Miguel: *Obras Completas*, La Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao, VV.AA.
- BARRIOLA, Ignacio M^a: *La medicina popular en el País Vasco*, Biblioteca Bascongada de los Amigos del País, San Sebastián, 1952.
- BEGUERIE, Pantxika: *Le Pays Basque de la superstition à la religion*, Ekaina, Baiona, 1982.
- BELLO PORTU, Juan: "La música en el País Vasco", *Cultura Vasca*, Ediciones Vascas, San Sebastián, 1978, II, pp. 357-378.
- BENITO PASCUAL, Jesús de: "La Real Sociedad de los Amigos del País y las escuelas de primeras letras (1771-1793)", *Las ideas pedagógicas de los ilustrados vascos*, Gobierno Vasco, Vitoria, 1990.
- BENITO PASCUAL, Jesús de: *La enseñanza de primeras letras en Gipuzkoa (1800-1825)*, Diputación Foral Gipuzkoa, Donostia, 1994.
- CARO BAROJA, Julio: *Las brujas y su mundo*, Alianza, Madrid, 1966.
- CARO BAROJA, Julio: "Honor y vergüenza", en PERISTIANY, J.G.: *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*, Labor, Barcelona, 1968, pp. 77-126.

Madariaga Orbea, Juan: *Expresiones culturales y mentales en Euskal Herria del XVI al XIX*

CARO BAROJA, Julio: *Los vascos*, Madrid, 1971.

CARO BAROJA, Julio: *De la vida rural vasca*, San Sebastián, Txertoa, 1974.

CARO BAROJA, Julio: *Ritos y mitos equívocos*, Istmo, Madrid, 1974.

CARO BAROJA, Julio: *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Akal, Madrid, 1978.

CARO BAROJA, Julio: *Brujería vasca*, Txertoa, San Sebastián, 1982.

CASENAVE-HARIGILE, Jean: "Zuberotar Antzertiaren sortez eta iturriez", *Antzerti*, nº 4, abuztua, 1983.

CASPISTEGUI, Francisco Javier (ed.): *Ilustrazioa Euskal Herrian*, Newbook, Pamplona, 1998.

CASTRO ALAVA, José Ramón: *La Imprenta*, Diputación Foral de Navarra, Pamplona, 1969.

CERTEAU, Michel de; JULIA, Dominique; REVEL, Jacques: *Une politique de la langue. La Revolution française et les patois. L'enquête de Gregoire*, Gallimard, París, 1975.

CIPOLLA, Carlo M.: *Educación y desarrollo en Occidente*, Ariel, Barcelona, 1983.

CHARPENTIER, J.: *La sorcellerie en Pays Basque*, Librairie Guénégaud, París, 1877.

CHARRITTON, Pierres: *Petite histoire religieuse du Pays Basque*, Euskal Herria, Baiona, 1946.

DÁVILA, Pauli: *Lengua, escuela y cultura. El proceso de alfabetización en Euskal Herria, siglos XIX y XX*, UPV, Bilbao, 1995.

DEFORNEAUX, Marcelin: *Inquisición y censura de libros en la España del siglo XVIII*, Taurus, Madrid, 1973.

DESGRAVES, Louis: *Le livre en Aquitaine XV^e-XVIII^e siècles*, Atlantica, Biarritz, 1998.

DESPLAT, C.: *Charivaris en Gascogne. La morale des peuples du XVI^e au XX^e siècle*, Berger-Levrault, París, 1982.

DÍAZ NOCI, Javier: "Los inicios de la prensa vasca: primeros pasos y formas protope-riodísticas (siglos XVIII-XIX)", *RIEV*, 42, 2 (1994), pp. 245-275.

DUVARAT, V.: *Le protestantisme en Bearn et au Pays Basque*, Pau, 1885.

ECHEGARAY, Carmelo: *¿Qué se leía en Bilbao a fines del siglo XVIII?*, Martín Mave, San Sebastián, 1917.

ECHEGARAY, Carmelo; MUGICA, Serapio: *Monografía histórica de Villafranca de Guipúzcoa*, Irún, 1908.

ELORZA, Antonio: *La ideología liberal de la ilustración española*, Tecnos, Madrid, 1970.

ELORZA, Antonio: "El protonacionalismo de Larramendi", Joseba Andoni LACARRA (ed.): *Manuel Larramendi hirugarren mendeurrena 1690-1990*, Ayuntamiento Andoain, 1992, pp. 137-149.

ELORZA MAIZTEGI, Javier: *Eibar: orígenes y evolución, siglos XIV al XVI*, Eibarko Udala, Eibar, 2000.

ENRÍQUEZ, Juan Carlos: *Sexo, género, cultura y clase. Los rumores del placer en las Repúblicas de los Hombres Honrados de la Vizcaya tradicional*, Beitia, Bilbao, 1995.

- ESTÉVEZ, Xosé: "La Ilustración", *Historia del País Vasco-Siglo XVIII*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1985.
- ESTÉVEZ, Xosé: *Historia de Euskal Herria II. Del hierro al roble*, Txalaparta, Tafalla, 1996.
- FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier; MIRANDA, Paloma: "Exiliados españoles en Bayona en tiempo de la Revolución (1789-1793). Contrabando ideológico, propaganda, literatura y política", *1789 et les basques*, pp. 63-101.
- FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier: *La génesis del fuerismo. Prensa e ideas políticas en la crisis del Antiguo Régimen (País Vasco, 1750-1840)*, Siglo XXI, Madrid, 1991.
- FLORISTÁN IMIZCOZ, Alfredo: *Historia de Navarra III. Pervivencia y renacimiento 1521-1808*. Gobierno de Navarra, Pamplona, 1994.
- FUENTE, L. de la: "La biblioteca de los Zuazola", *BRSBAP*, LII, 1996-1, pp. 51-105.
- GARAMENDI AZCORRA, M^a Arene: *El teatro popular vasco semiótica de la representación*, Diputación Foral Gipuzkoa, Donostia, 1991.
- GARMENDIA LARRAÑAGA, Juan: *Conjuros no siempre ortodoxos. Beti ortodoxoak ez diren konjuruak*, Txertoa, Donostia, 2000.
- GONZÁLEZ-RIPOLL NAVARRO, M^a Dolores: *Bolbora eta izarpean. Txurruka eta ilustrazioko beste itsasgizon euskaldun batzuk/ Bajo pólvora y estrellas. Churruca y otros marinos vascos de la Ilustración*, Untzi Museoa, Donostia, 2000.
- GOÑI GAZTAMBIDE, José: "El tratado 'De superstitionibus' de Martín de Andosilla", *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, II, 9, 1971.
- GOÑI GAZTAMBIDE, José: "La imprenta en Estella en el siglo XVI", *La imprenta en Navarra*, Pamplona, Diputación Foral, 1974, pp. 125-152.
- GOYHENECHÉ, Eugène: *Le Pays Basque, Soule, Labourd, Basse-Navarre*, Pau, 1979.
- GRANJEL, Luis: *Historia de la Medicina Vasca*, Instituto de Historia de la Medicina, Salamanca, 1983.
- HENNINGSSEN, Gustav: "Las víctimas de Zugarramurdi. El origen de un gran proceso de brujería", *Saioak*, 2, 1978, 182-195.
- HENNINGSSEN, Gustav: *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición*, Alianza, Madrid, 1983.
- HÉRELLE, George: *Etudes sur le théâtre basque. La représentation des pastorales à sujets tragiques*, Honoré-Champion, París, 1923.
- HÉRELLE, George: "Une pastorale de l'an 1500", *RIEV*, XVII, 1923, pp. 17-19.
- HÉRELLE, George: *Etudes sur le théâtre basque. La théâtre comique*, Honoré-Champion, París, 1926.
- HEROS, Martín de los: *Historia de Valmaseda*, Bilbao, 1926, 2 vols.
- HOURMAT, P: *L'enseignement primaire dans les Basses-Pyrenées au temps de la monarchie constitutionnelle, 1815-1848*, IPSO, Anglet, 1973.
- IDOATE, Florencio: *La brujería*, Temas de Cultura Popular, Pamplona, 1967.
- IDOATE, Florencio: *Rincones de la historia de Navarra*, Diputación Foral Navarra, Pamplona, 1979, 3 vols.
- IDOATE, Florencio: *La brujería en Navarra y sus documentos*, Príncipe de Viana, Pamplona, 1978.

- IMIZCOZ, José María (dir.): *La vida cotidiana en Vitoria en la Edad Moderna y Contemporánea*, San Sebastián, 1995.
- INTXAUSTI, Joseba (Zuzendaria/Director): *Euskal Herria. Historia eta gizartea - Historia y Sociedad*, Caja Laboral Popular-Lan Kide Aurrezkia, Donostia, 1985.
- INTXAUSTI, Joseba: *Euskara Araban. El euskara en Alava*, Eusko Jaurlaritza, Vitoria-Gasteiz, 1994.
- IRIBARREN, José María: *De Pascuas a Ramos*, Gómez, Pamplona, 1946.
- JIMENO JURÍO, José María: "La imprenta en Pamplona antes de 1600", *La imprenta en Navarra*, Pamplona, Diputación Foral, 1974, pp. 41-76.
- JIMENO JURÍO, José María: "Escuelas de primeras letras en Estella (siglos XVI-XIX)", *Príncipe de Viana*, 199, 1993, pp. 431-451.
- JIMENO JURÍO, José María: *Navarra. Historia del euskera*, Txalaparta, Tafalla, 1997.
- JIMENO JURÍO, José María: *Navarra, Gipuzkoa y el Euskera*, Pamiela, Pamplona, 1999.
- JUARISTI LINACERO, Jon: "La literatura vizcaina entre 1789 y 1808", *Bizkaia, 1789-1814*, Diputación Foral, Bilbao, 1989.
- JUARISTI, Jon: *El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*, Taurus, Madrid, 1987.
- LARRAÑAGA, Koldo: "Dos caballeros vascos en el mundo del barroco. Los hermanos Juan Bautista y Pedro Bernardo Villareal", *BRSBAP*, XXX, 1974.
- LARRAÑAGA ELORZA, Koldo: *Las manifestaciones del hecho ilustrado en Bergara*, Bergarako Udala, Bergara, 1991.
- LARREA M^a Ángeles; MIEZA, Rafael: "Culturas vascas y educación (s. XVI-XVIII)", *Gran Atlas histórico del mundo vasco*, Bilbao, 1994, pp. 241-256.
- LABEAGA, Juan Cruz: "El teatro en Viana en los siglos XVI y XVII", *Príncipe de Viana*, LVI, 205, 1995, pp. 527-549.
- LASA, José Ignacio: *Sobre la enseñanza primaria en el País Vasco*, Auñamendi, San Sebastián, 1968.
- LASPALAS PÉREZ, Francisco Javier: "La escolarización elemental en Navarra (1780-1800)", *Príncipe de Viana*, Anejo 15, 1993, pp. 199-209.
- LECETA, José M^o: *Prensa navarra, siglos XVIII y XIX*, Diputación Foral Navarra, Pamplona, 1977.
- LEGARDA, Anselmo de: *Lo "vizcaino" en la literatura castellana*, Biblioteca Bascongada de los Amigos del País, San Sebastián, 1953.
- LEKUONA, Juan Mari: *Ahozko Euskal Literatura*, Erein, Donostia, 1982.
- LIZARRALDE, José Antonio: *Historia de la Universidad de Sancti Spiritus de Oñate*, López de Mendizábal, Tolosa, 1930.
- MADARIAGA ORBEA, Juan: "El País Vasco del siglo de las Luces. Inercias y cambios mentales", en *Euskadi ante la Historia. Euskal Herria Historia aurrean*, IPES, Bilbao, 1987, pp. 146-208.
- MADARIAGA ORBEA, Juan: *Historia social de Bergara en su época preindustrial*, Bergara, Ayuntamiento Bergara, 1991.
- MADARIAGA ORBEA, Juan: *Una noble señora: herio anderea. Actitudes ante la muerte en el País Vasco, siglos XVIII y XIX*, UPV-EHU, Bilbao, 1998.

- MALAXECHEVARRIA, José: *La Compañía de Jesús por la instrucción del Pueblo vasco, en los siglos XVII y XVIII*, San Sebastián, 1926.
- MARLIAVE, Olivier de: *Saints, sources et sanctuaires du Pays Basque*, Auberon, Mayenne, 1995.
- MARTINENA RUIZ, Juan José: "Los últimos años del tormento judicial en Navarra", *Príncipe de Viana*, 171, 1984, pp. 161-179.
- MAULEÓN ISLA, Mercedes: *La población de Bilbao en el siglo XVIII*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1961.
- MICHELENA, Luis: *Historia de la literatura vasca*, Madrid, 1960.
- MICHELENA, Luis: *Textos arcaicos vascos*, Minotauro, Madrid, 1964.
- MIRANDA DE LAGE, Paloma: "Las publicaciones francesas en Gipuzkoa en tiempo de la revolución", *Gipuzkoa duela 200 urte-Hace 200 años en Gipuzkoa*, Diputación Foral de Gipuzkoa, Donostia, s.a.
- MONREAL ZIA, Gregorio: "Larramendi: madurez y crisis del régimen foral", Joseba Andoni LACARRA (ed.): *Manuel Larramendi hirugarren mendeurrena 1690-1990*, Ayuntamiento Andoain, 1992, pp. 91-135.
- MORALES ARCE, Juan Antonio: *La formación intelectual de los vascos. La Universidad de Oñati, desde las reformas ilustradas hasta su supresión definitiva (1772-1842)*, Diputación Foral de Gipuzkoa, Donostia, 1999.
- MOZOS MUJIKA, Iñaki: *Ihauteria Euskal Literaturan*, Eusko Ikaskuntza, Donostia, 1986.
- ORIA, Yon: "Calvino y la Corte de los Labrit en Navarra, 1534-1564", *Príncipe de Viana*, Pamplona, nº 173 (1984), pp. 517-525.
- ORTA RUBIO, Esteban: *Tudela y la Ribera de Navarra a través de los viajeros (siglos XV-XX)*, Autor, Tudela, 1993.
- PALACIOS FERNÁNDEZ, Emilio: *Vida y obra de Samaniego*, Caja de Ahorros Municipal de Vitoria, Vitoria, 1975.
- PALACIOS, Xabier (ed.): *Ilustración y revolución francesa en el País Vasco*, Instituto de Estudios sobre Nacionalismos Comparados, Vitoria, 1991.
- PASCUAL, M^a Teresa: "El voto de comedias de la ciudad de Pamplona a causa de la peste de Marsella (1721-1730)", *Príncipe de Viana*, Anejo 5, 1986, pp. 375-385.
- PASCUAL, M^a Teresa: *Teatros y vida teatral en Tudela: 1563-1750. Estudios y documentos*, Tamesis books, Londres, 1990.
- PAZ Y MELIÁ, A.: *Papeles de Inquisición. Catálogo y Extractos*, 2^a ed. (por Ramón Paz), Madrid, 1947.
- PEILLEN, Txomin: "Euskal Antzerti Zaharrenak", *Euskera*, XXXVI, 26, 1982, pp. 837-844.
- PONTET, Josette: "Norale et ordre public a Bayonne au XVIII^e siècle", *Société de Lettres et Arts de Bayonne*, 1974, pp. 127-144.
- PONTET, Josette: "L'évolution de la société bayonnaise de la fin du XVII^e siècle au début du XIX^e siècle", *Société de S.L. et A. de Pau et Béarn*, 1975, pp. 48-76.
- POUSSOU, J.P.: "Recherches sur les structures socio-professionnelles et l'attraction urbaine de Pau et de Tarbes du milieu du XVIII^e siècle a la Restauration", *Société de Sciences Lettres et Arts de Pau et Béarn*, 1975, pp. 77-108.

- RAMOS, Jesús: "Elementos que componen la fiesta en Pamplona en el siglo XVIII", *Príncipe de Viana*, Anejo 5, 1986, pp. 401- 415.
- RAMOS MARTÍNEZ, Jesús: "Músicos e instrumentación Folklórica en las Fiestas de Pamplona (1700-1800)", *Cuadernos de Etnografía y Etnología de Navarra*, 52, 1988, pp. 293-299.
- RECARTE BARRIOLA, M^a Teresa: *Ilustración vasca y renovación educativa: la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País*, Salamanca, 1990.
- REGUERA, Iñaki: *La Inquisición española en el País Vasco*, Txertoa, San Sebastián, 1984.
- REGUERA, Iñaki: "Ilustración y censura en el País Vasco", *Letras de Deusto*, 41, 1988, pp. 159-170.
- REGUERA, Iñaki: "El luteranismo. El control de la costa", A. Bombín (dir.): *La Inquisición*, UPV, San Sebastián, 1989.
- REQUENA, J.I.: "Los comienzos de la Inquisición en Navarra", *Príncipe de Viana*, Pamplona, 1978.
- RODRÍGUEZ SUSO, Carmen: "Viejas voces de Bilbao. La música en la Villa durante los siglos XVIII y XIX", *Bilbao, Arte e Historia*, Diputación Foral de Bizkaia, Bilbao, 1990, pp. 229-251.
- SAINZ, Mariano: *Apuntes tudelanos*, La Ribera Navarra, Tudela, 1914, 2 vols.
- SÁNCHEZ EQUIZA, Carlos: *Del dambolín al silbo. Txistu, tamboril y danza vasca en la época de la Ilustración*, Euskal Herriko Txistulari Elkarte, Pamplona, 1999.
- SANTANA, Alberto: *Baserría*, Diputación Foral de Gipuzkoa, 1993.
- SANTOYO, Julio César: *La Imprenta en Álava. Historia, obras, documentos*, Caja Vital, Vitoria, 3 vols., 1995, 1997, 2000.
- SATRUSTEGUI, José M^a: *Comportamiento sexual de los vascos*, Txertoa, Donostia, 1981.
- SATRUSTEGUI, José M^a: "El euskera en Tierra Estella. Evolución histórica", *Euskera*, XXXVI (1991), 93-124.
- SERNA MIGUEL, M^a Pilar: *La instrucción pública en Navarra de 1780 a 1833*, Pamplona, 1990.
- SILVÁN, Leandro: *Los estudios científicos en Vergara a fines del siglo XVIII*, BVAP, San Sebastián, 1953.
- SORONDO, Imanol: "Las 38 ermitas de Bergara. Estudio etnográfico-histórico", *Anuario Eusko Folklore*, 31, 1982-83, pp. 173-223.
- SOULET, J.: *La vie quotidienne dans les Pyrénées sous l'Ancien Régime*, París, 1974.
- THALAMAS LABANDIBAR, Juan: *La mentalidad popular vasca según Resurrección M^a de Azkue*, CAM, San Sebastián, 1975.
- TEMPRANO, Emilio: *La selva de los tópicos*, Mondadori, Madrid, 1988.
- TORREALDAY, Joan Mari: *Euskal idazleak gaur. Historia social de la lengua y literatura vascas*, Jakin, Oñati, 1977.
- TOVAR, Antonio: *Mitología e ideología sobre la lengua vasca*, Alianza, Madrid, 1980.
- URKIZU, Patri: *Euskal Antzertia*, Euskadiko Antzerti Serbitzua, Donostia, 1984.
- URKIZU, Patri: "Teatro popular vasco en la Edad Media y el Renacimiento: las Pastorales, los charivaris y las tragicomedias de Carnaval", *Antzerti*, n^o 6, 1984 otsaila, pp. 2-5 y n^o 7 maiatza, pp. 2-6.
- URKIZU, Patri: *Historia del teatro vasco*, Egín, Donostia, 1996.

- URRUTIKOETXEA, José (Coord.): *Peñaflorida y la ilustración*, Universidad de Deusto, San Sebastián, 1986.
- VALVERDE, Lola: "Entre la corrección y el castigo: la casa de la Galera de Pamplona en los siglos XVIII y XIX", *Príncipe de Viana*, anejo 16, 1992, pp. 565-576.
- VALVERDE, Lola; GARCÍA-SANZ, Ángel: "La Ilustración", José Luis ORELLA (Dir.): *Los vascos a través de la historia. Comportamientos, mentalidades y vida cotidiana*, Kutxa Gipuzkoa, Donostia, 1989.
- VV.AA.: *Geografía histórica de la lengua vasca*, Auñamendi, Donostia, 1960.
- VV.AA.: *Los antiguos centros docentes españoles*, CSIC, San Sebastián, 1975.
- VV.AA.: *Pedro Bernardo Villarreal de Berriz. La aportación vasca a la ingeniería del siglo XVIII*, Diputación Foral de Bizkaia, Bilbao, 1990.
- VV.AA.: *Antonio de Gaztañeta, 1656-1728*, Untzi Museoa, Donostia, 1992.
- VALERIO, Emilio: *La historia de Navarra de 1445 a 1814. Entre la tradición y la modernidad*, Txertoa, San Sebastián, 1993.
- VEYRIN, Philippe: *Les Basques*, París, 1975.
- VILLASANTE, Luis: *Historia de la literatura vasca*, Sendo, Bilbao, 1961.
- ZAVALA, Antonio: *Bosquejo de historia del bertsolarismo*, Auñamendi, Donostia, 1964.
- ZALDUA, Iban; MUR, Pilar; MADARIAGA, Xabier: *Artes gráficas. Una introducción a la historia de la imprenta en el País Vasco*, Diputación Foral Bizkaia, Bilbao, 1995.

FUENTES EDITADAS

- ASTARLOA, Pablo Pedro: *Apología de la Lengua Bascongada o ensayo crítico-filosófico de su perfeccion y antigüedad sobre todas las que se conocen*, 1803.
- AXULAR, Pedro: *Gero. Bi partetan partitua eta berezia*, [Bordele, 1643] (ed. Luis Villasante), Jakin, Oñati, 1976.
- AZKUE, Resurrección María: *Euskalerraren Yakintza (Literatura popular del País Vasco)*, Espasa- Calpe, Madrid, 1959, 4 vols.
- CASTAÑEGA, Fray Martín de: *Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio dellas*, [1529], ed. de J.R. MURO, Instituto de Estudios Riojanos, 1994.
- DE LANCRE, Pierre: *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons où il est amplement traité des sorciers et de la sorcellerie*, [1612], Aubier, París, 1982.
- Diccionario Geográfico-histórico de España por la Real Academia de la Historia. Sección I. Comprende el Reyno de Navarra, Señorío de Vizcaya y Provincias de Alava y Guipúzcoa*, Viuda de Joaquín Ibarra, Madrid, 1802. 2ª ed., La Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao, 1980.
- "Elogio de don Xabier María de Munibe Idiáquez, Conde de Peñaflorida", en: *Extractos de las Juntas Generales celebradas por la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País... en 1785*, Madrid, 1785, pp. 33-66.
- ERRO, Juan Bautista: *El mundo primitivo o Examen filosófico de la antigüedad y cultura de la nación bascongada*, [Madrid, 1815], Amigos del Libro Vasco, Echevarri, 1983.
- FAGET DE BAURE, Jacques: *Un voyageur béarnais en Navarre à la fin du XVIII^e siècle*, [ed. de Christian DESPLAT y Adrian BLAZQUEZ], CAIRN, Tarbes, 1997 [Edición crí-

tica de extractos de "Souvenirs de voyage en France et en Espagne fait par M. Jacques Faget de Baure, en 1784"].

FORONDA, Valentín de: *Cartas sobre la policía* [estudio preliminar de José Manuel Barrenechea], Ararteko, Vitoria-Gasteiz, 1998.

GARIBAY Y ZAMALLOA, Esteban de: *Los siete libros de la progenie y parentela de los hijos de Estevan de Garibay* [edición de José Angel Achón Insausti (dir.)], Arrasateko Udala, Arrasate, 2000.

GOROSABEL, Pablo: *Noticia de las cosas memorables de Guipúzcoa*, 2ª ed., La Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao, 1967, 3 vols.

HUMBOLDT, W. F. Von: *Los vascos. Apuntaciones sobre un viaje por el País Vasco en la primavera de 1801*, San Sebastián, 1975.

IZTUETA, Juan Ignacio: *Gipuzkoako Dantza Gogoangarrien kondaira edo historia*, Euskal Editoreen Elkarte, Donostia, 1990 [1824].

LANDAZURI, Joaquín José de: *Obras históricas sobre la Provincia de Álava*. Vol. II: *Historia civil...*, [Madrid, 1780], Diputación Foral de Álava, Vitoria, 1976.

LANDUCHIO, Nicolás: *Dictionarium Linguae Cantabricae* [1562], Diputación de Gipuzkoa, San Sebastián, 1958 [Edición Manuel Agud y Luis Michelena].

LARRAMENDI, Manuel de: *De la antigüedad y universalidad del bascuence en España: de sus perfecciones y ventajas sobre otras muchas Lenguas, demostración previa al Arte que se dará a luz desta Lengua*, Roger, Donostia, 2000.

LARRAMENDI, Manuel de: *Corografía o descripción general de la M.N. y M.L. Provincia de Guipúzcoa*, Caja de Ahorros Municipal, Donostia, 1969.

MARTÍNEZ DE ISASTI, Lope: *Compendio historial de la M.N. y M.L. Provincia de Guipúzcoa* [1625], Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao, 1972.

MARTÍNEZ DE ZALDIBIA, J.: *Suma de las cosas cantábricas y guipuzcoanas* [c. 1560], ed. de Fausto Arocena, Diputación Foral de Gipuzkoa, San Sebastián, 1944.

MOGUEL, Juan Antonio: *El doctor Peru Abarca, catedrático de la lengua bascongada en la Universidad de Basarte o Diálogos entre un rústico solitario bascongado y un barbero callejero llamado Maisu Juan*, Durango, 1881.

MORET, José de: *Anales del Reyno de Navarra*, Tolosa, 1890.

PALACIOS, Francisco Antonio: *Viva Jesús. Respuesta satisfactoria del Colegio de Misioneros de N.P.S. Francisco de la Noble Villa de Zarauz, con ocasión de una proposición sobre bailes equivocadamente atribuida a los Misioneros del sobre dicho Colegio en la Mision que ultimamente predicaron en la mencionada Noble Villa*, Josef Longás, Pamplona, 1791.

PEROCHEGUI, Juan de: *Origen de la Nación Bascongada y de su lengua de que han dimanado las Monarquías Española y Francia y la República de Venecia que existen al presente*, [Pamplona, 1760], Roger, Donostia, 2000.

"Relación histórica de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País desde su primer establecimiento hasta fin de agosto de 1777", en *Extractos de las Juntas Generales celebradas por la Real Sociedad Vascongada de Amigos del País*, 12 vols., San Sebastián, 1985.

SANTA TERESA, Fray Bartolomé de [Bartolomé de MADARIAGA]: *Euscal-errietaco olgueeta dantzeen neurriczo gatz-ozpinduba*, Euskaltzaindia, Bilbao, 1986 [1816].

VINSON, Julien: *Literatura popular del País Vasco. Tradiciones, leyendas, cuentos, canciones, adivinanzas, supersticiones*, Txertoa, Donostia, 1988.

FUENTES UTILIZADAS EN LAS ILUSTRACIONES DEL ARTÍCULO

- Aramaioko Lore Jokoak. Juegos Florales de Aramaio* / Pedro Uribarrena; Anunciación Iñigo de los Ríos. – Donostia : Eusko Ikaskuntza, 1999. – 89 orld. : ir. ; 24 cm. – (Lankidetzan ; 13).
Figs., 5, 23
- Bermeo en el siglo XX. Política y conflicto en un municipio pesquero vizcaino (1912-1955)* / Ander Delgado Cendagortagarza. – Donostia: Eusko Ikaskuntza, 1998 (Lankidetzan; 6).
Fig., 6
- Cuadernos de Sección. Folklore 4.* – Donostia : Eusko Ikaskuntza, 1991.
Fig., 7
- Cuadernos de Sección. Folklore 5.* – Donostia : Eusko Ikaskuntza, 1994.
Fig., 9
- Erljio eta sinboloak = Religión y símbolos = Religion et symboles* / [Roldan Jimeno Aranguren ed. lit.]. – Non: Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía / Eusko Ikaskuntza. – Donostia. – N. 18 (1999).
Figs., 13, 14
- Europear herri antzertia = Teatro popular europeo = Théâtre populaire européen* / Txomin Peillen... [et al.]. – Non: Oihenart. Cuadernos de Lengua y Literatura / Eusko Ikaskuntza. – Donostia. – N. 16 (1999).
Figs., 11, 12
- Nosotros los vascos. Gran Atlas Histórico de Euskal Herria.* – Lur argitaletxea, 1995.
- ARIZAGA BOLUMBURU, Beatriz “El País Vasco en la Edad Media”. pp 65-80,
Fig., 4
- LARREA SAGARMINAGA, María Ángeles; MIEZA Y MIEG, Rafael M^a. “Culturas vascas y educación (s. XVI-XVIII)”, pp. 241-256.
Figs., 1, 10, 16, 18-21, 24-29
- MADARIAGA ORBEA, Juan. “Conflictos sociales de los siglos XVI-XVIII”, pp. 161-176
Fig., 3
- ORTEGA BERRUGUETE, Arturo Rafael. “Población y familia (s. XVII-XIX)”, pp. 225-240
Fig., 2
- PÉREZ-FUENTES HERNÁNDEZ, Pilar; ARBAIZA VILALLONGA, Mercedes. “La modernización demográfica”, pp. 401-416
Figs., 8, 22
- REGUERA, Iñaki. “De la conquista de Navarra a la Revolución Francesa”, pp. 145-160
Fig., 17
- VALVERDE, Lola. “Los comienzos de la Prensa vasca”, pp. 377-384
Fig., 30
- Nosotros los vascos. Mitos, Leyendas y Costumbres* / José Dueso. – Lur argitaletxea, 1987.
Fig., 15