

La gnosis renacentista del euskera

JON JUARISTI
(UPV, Vitoria)

La historia de Babel fue la respuesta a la perplejidad que produce, en todos los hombres, la existencia de muchas lenguas: el Espíritu es uno y el alma es la dispersión, la alteridad. En el principio «era toda la tierra de una lengua y de unas mismas palabras», pero los hombres concibieron un proyecto que ofendió al Espíritu: «Edifiquemos una ciudad y una torre que tenga la cabeza en el cielo y hagámonos nombrados». Jehová castiga la osadía de los hombres: «El pueblo es uno y todos estos tienen un lenguaje y ahora no dejarán de ejecutar todo lo que han pensando hacer. Ahora, pues, descendamos y mezclemos allí sus lenguas, que ninguno entienda la lengua de su compañero». El pueblo dejó de ser uno. El comienzo de la pluralidad fue también el comienzo de la Historia: imperios, guerras y esos soberbios hacinamientos de escombros que han dejado las civilizaciones. Babel es la forma hebrea de Babilonia y la condenación de esa ciudad, probablemente la primera ciudad cosmopolita de la historia, es la condenación del cosmopolitismo, de la ciudad plural y pluralista que admite la existencia del otro y de los otros.

OCTAVIO PAZ

¿Qué otra cosa puede ser más agradable para un cristiano que esta de poder de una manera tan fácil arrancar de las manos de su enemigo la espada y cortar la cabeza del infiel con su propio filo o, a imitación de Judith, degollarlo con el puñal que se le ha arrebatado?

RAIMUNDO MARTÍN

El monoteísmo es la proyección de la individualidad humana en la esfera cósmica..., la religión se convierte así para cada pueblo en un modo de glorificar su cultura y su raza, de imponer su influencia.

ALAIN DANIELOU

1. El imperio hispánico, un mosaico de particularismos

Las tensiones entre los reyes y poderes de rango inferior (señoríos laicos y eclesiásticos, órdenes militares, concejos) que habían caracterizado a las sociedades medievales, parecieron resolverse en favor de los primeros durante la transición del siglo XV al XVI. Con la derrota de las Comunidades de Castilla, se afirma en España la monarquía absoluta. Ciertamente sigue siendo objeto de controversia la existencia de un auténtico Estado en la época de los Habsburgo españoles, pero es indudable que el Imperio descansa sobre el principio político de que el soberano detenta el monopolio

de la violencia legítima, y de que ésta sólo puede ser ejercida por otros sujetos en nombre de su Católica Majestad. El tiempo de los *condotieros*, de los fundadores de principados, ha concluido ya en los dominios de la Corona hispánica, y solamente algún loco, como Lope de Aguirre, puede permitirse aún el gesto —trasnochadamente «medieval» y condenado al fracaso— de desafiar la autoridad del monarca, erigiendo frente a él otro rey¹. No obstante, bajo el reinado del César Carlos nacen unos particularismos de nuevo cuño que lograrán afianzarse en la periferia del Imperio durante la época de su primogénito y sucesor. Este fenómeno afectó (aunque por razones distintas) a las colonias americanas y al borde septentrional de la península. No es difícil explicar por qué las dos Castillas, Extremadura y Andalucía no conocieron algo semejante: la ausencia de un particularismo «castellano» se debió, en primer lugar, a la prostración de las instituciones locales del reino después del sometimiento de los comuneros, y, en parte también, a la acumulación de funciones rectoras sobre el eje Toledo-Sevilla, con el Emperador, y sobre el eje Madrid-Sevilla, con sus sucesores. En estas ciudades se concentró, respectivamente, el poder político y económico. A ello habría que añadir la disolución de lo «castellano», tanto en sus aspectos lingüístico como jurídico, en el concepto más general de lo «hispánico». El conflicto andaluz del XVII no contradice necesariamente esta apreciación: en el supuesto de que el brote secesionista encabezado por el duque de Medinasiona no se tratase (como, a fin de cuentas, cabría sospechar), de una maniobra del propio Olivares para arrebatar a aquél el control del puerto de Sanlúcar, dicho movimiento nunca invocó razones o sinrazones particularistas. Ni siquiera el separatismo lusitano podría asimilarse a los particularismos hispánicos. El sebastianismo responde a causas históricas mucho más complejas, y debe ser contemplado en un ciclo de larga duración, que arrancaría de Alfonso Enríquez, a través del cual se manifiesta una neta voluntad diferencialista y, por ende, anticastellana, tan antigua como Portugal.

Los particularismos de la España imperial surgieron por diversas causas, pero, en el fondo, son fruto de la debilidad del proyecto de unificación jurídica. Ya desde comienzos de la Conquista, las leyes castellanas se revelaron inaplicables en las Indias. Concebidas para sociedades abarcables desde un panóptico peninsular (Burgos, Valladolid, Toledo y Madrid, sucesivamente, no consiguieron regir en los territorios trasatlánticos, espacios inmensos poblados por numerosas etnias que conservaron buena parte de sus usos ancestrales, porque los monarcas españoles se vieron obligados a optar por fórmulas transaccionales que garantizaran la vigencia de las tradiciones jurídicas autóctonas. Un historiador del Derecho indiano ha observado que

la fuente primera y principal del nuevo derecho en los territorios de nuevo descubrimiento, la constituyen las capitulaciones. Tuvo así este derecho, en sus orígenes, un carácter *particularista*, porque cada capitulación constituyó el código fundamental —especie de *carta puebla* o *fuero municipal*— en el territorio a su amparo descubierto (...). Fue así como la vieja Edad Media castellana, ya superada o en trance de superación en la Metrópoli, se proyectó y se confirmó en estos territorios de las Indias. (Ots Capedequi 1941: 16-170).

A su vez, las sociedades criollas se beneficiaron de la lejanía del trono para obtener unos regímenes privilegiados que subsistieron (pese a los esfuerzos en contra de los mismos por parte de unas autoridades locales demasiado lábiles) hasta la definitiva emancipación. Desde la Conquista, regiría en la América hispana el principio de que «las leyes de Indias se acatan pero no se cumplen». (Lafaye 1984: 91). En la práctica, el ordenamiento jurídico oficial fue sustituido por una profusión de normas privativas que, siglos después, se esgrimirían como alegatos historicistas en favor de la independencia de las colonias.

En España los particularismos arraigaron en la región cántabro-pirenaica, allí donde habían tenido su origen los primitivos reinos cristianos. Entre estos particularismos

(1) Véanse, a este respecto, las interesantes observaciones de Sola 1988, 104.

peninsulares, es preciso distinguir los que responden a una inercia medievalizante (sobre todo, los del área pirenaica; es decir, el navarro y el catalanoaragonés) de los nuevos particularismos de la zona cantábrica: el *goticismo* asturiano y el *cantabrismo* montañés y «vizcaíno»²; instrumentados por los naturales de estas regiones para disputar a los castellanos parcelas de hegemonía en la administración imperial. Ambos, *goticismo* y *cantabrismo*, se fundamentaron en mitografías *ad hoc*; ambos llegaron a ser motivos cómicos, objeto de rechifla en la literatura aureosecular³, pero no cabe dudar de su eficacia a la hora de garantizar a los oriundos de las comarcas del norte una situación de relativo privilegio frente a los demás súbditos de la monarquía. En una época de clausura estamental (Maravall 1979: 79-93), el origen asturiano o «vizcaíno» confería a sus poseedores un estatuto de hidalguía (Domínguez Ortiz 1973: 167-9), si bien tal «nobleza de origen» o hidalguía étnica no suprimía en modo alguno las desigualdades reales de fortuna o condición entre quienes la ostentaban (cf. Otazu y Llana 1986). Incluso las innegables ventajas que confería la nobleza originaria en la competencia por oficios públicos, deben ser relativizadas: la «hidalguía universal» sólo representaba una superioridad inicial cuando entre los candidatos a los cargos se daba una paridad de recursos económicos. La generalización de la economía dineraria impedía que los hidalgos pobres hicieran valer sus títulos frente a competidores más acaudalados. Muchos «vizcaínos» tuvieron que desempeñar oficios mecánicos y, por tanto, «viles» (Maravall 1977: 9-12) en sus provincias de origen o en otras, sin que por ello renunciaran a alardear de nobleza. Sobra decir que, en el seno de una sociedad estamental, tal actitud les atrajo con frecuencia las burlas de los otros españoles.

Como es sabido, Ortega relacionaba la aparición de los particularismos con el comienzo de un ciclo de «decadencia y desintegración» cuyo arranque situaba en 1580, fecha en que habría culminado el «proceso incorporativo» de la fase expansionista del Imperio (Ortega 1981: 45). Sin embargo los particularismos españoles no pueden ser contemplados al margen de otros fenómenos europeos similares:

El nuevo sentimiento patriótico —señala José Antonio Maravall—, desarrollado en las sociedades políticas del occidente europeo durante el siglo XVI, lleva a que los hombres cultos de estos pueblos traten de trasplantar el papel que correspondía a la Antigüedad grecolatina, dentro del humanismo italianizante, a su propia antigüedad (...) y se manifiesta en una doble consecuencia: primero, gusto por los productos primitivos de la historia de cada pueblo viendo en ellos no los datos de un estadio de barbarie, sino la primitiva imagen del grupo a que se pertenece, esto es, una imagen de lo que a cada comunidad le es propio y, por tanto, algo en que coparticipa con cada uno de sus individuos; segundo, un interés por lo antiguo de cada país, es decir, por su historia, de cuyo conocimiento, lo más depurado y extenso posible, depende el conocimiento de su estado presente y su honor y gloria entre los pueblos actuales. (Maravall 1986: 400).

El incipiente sentimiento patriótico que animaba a los particularismos españoles no tuvo carácter disgregador. Más aún: podría definirse la estructuración política del Imperio como la consecuencia de la vocación centrípeta de los particularismos, que Ortega no alcanzó a ver, por asimilar los antiguos particularismos del XVI a los movimientos nacionalistas catalán y vasco del presente siglo. Si, como recientes estudios

(2) Cuando el término «vizcaíno» aparezca entre comillas, deberá entenderse en su sentido más amplio, englobando a vascongados y, en algún caso, a navarros. En caso contrario, se referirá únicamente a los naturales del Señorío de Vizcaya.

(3) Sobre la explotación literaria de los particularismos, véase Legarda 1953, Caro Baroja 1981: 101-121 y Temprano 1988.

parecen confirmar, el Imperio carecía de una organización propiamente estatal —el poder tenía un carácter simbólico y sacral, cuyo soporte no se hallaba tanto en el ejército y la burocracia como en un *aparato ostentatorio*—⁴, sólo la mutua emulación en fervor monárquico entre los distintos particularismos pudo garantizar su cohesión y su integridad. *Goticismo* y *cantabrismo*, enfrentados entre sí, no dejaban de ser expresiones diferentes de un mismo patriotismo hispánico. Diferían, es cierto, en sus concepciones del fundamento primitivo de la patria común, de los *orígenes* de España. El *goticismo*, resucitando una tradición inaugurada por Isidoro de Sevilla, los sitúa en el reino visigótico de Toledo, primer «estado» cuyo poder se habría extendido a la práctica totalidad del territorio peninsular. Los defensores del *cantabrismo* los hacen remontar a un lejanísimo pasado mitológico. Pero, más acá de esta discrepancia inconciliable, coinciden ambos en lo esencial: el decidido apoyo al proyecto unitarista de la monarquía. Goticistas y cantabristas habrían suscrito de buena gana el ideal expresado en el verso de Hernando de Acuña: «un monarca, un imperio y una espada». En la España del siglo XVI, observa Maravall,

se mantiene, en mayor o menor grado, la conciencia de los antiguos reinos particulares, con sus instituciones y su derecho propio y su peculiar organización estatal; también, de otra parte, se desarrolla la conciencia protonacional de España, con grados de intensidad y matices propios, pero con la suficiente base común para que se pueda hablar del Estado español, en la forma, cuando menos, en que se puede hablar del tema en otros países. (Maravall 1979: 171).

Esa forma sólo puede ser figurada o metafórica. Más que de Estado, cabría hablar de poder: un poder sostenido por el equilibrio de corrientes libidinales. El monarca absoluto, soberano patriarcal con derecho a disponer de cuerpos, vidas y haciendas —que no del honor— de sus hijos/súbditos, reparte equitativamente su amor entre ellos y recibe, en correspondencia, el amor de sus pueblos. Las cargas de hostilidad, las catexias agresivas, son desviadas así hacia la rivalidad entre los distintos particularismos. La exacerbación de los rencores interétnicos, bien a la vista en el catálogo de insultos que los españoles del Siglo de Oro se prodigan mutuamente, refleja un conflicto de intereses intraestamentales: un conflicto en que la territorialidad (la cohesión grupal de la pequeña nobleza sobre la base de la contigüidad geográfica) juega un papel primordial. No es raro que en la España del Renacimiento cobren gran relevancia disciplinas como la cosmografía y la corografía, alentadas no sólo por los descubrimientos y conquistas de nuevas tierras, sino también por el etnocentrismo de los hi-

(4) Véase Strong 1988. El concepto de *aparato ostentario* me fue sugerido hace algunos años por Jesús Antonio Cid.

En la cuestión de la existencia o inexistencia de un estado «imperial» español, Cid ha adoptado una posición cauta, como lo demuestra la conclusión de uno de sus trabajos más recientes: «En el caso del Consejo [de Estado] y del Estado representado por él, sus dificultades para obtener y transmitir una información mínima —en el volumen del gran aparato de la monarquía de Felipe IV— se deben a la peculiar indefinición del Estado de los Austrias y a las interferencias creadas por instituciones que a su manera también eran Estado [¡Cid se refiere nada menos que a la orden franciscana!], instituciones ante las cuales no pueden imponerse fácilmente criterios de jerarquía o de interés general. En suma, una razón de estado en quiebra o en proceso de constituirse y, en todo caso, en las fronteras mismas de la disfuncionalidad (Cid 1987: 295).

Pablo Fernández de Albaladejo, uno de los más caracterizados representantes del «antiestadualismo» en los estudios históricos sobre la España de los Austrias, observa que el sistema del Imperio se basa en «el reconocimiento de diversos 'centros de autoridad'. De ahí también que la administración imperial viniese a resultar 'no tanto materia de dirección positiva desde el centro, como un sistema de controles y equilibrio de fuerzas semiautónomas'» (epílogo a Koenigsberger 1988: 248).

dalgüelos. Pero este conflicto no constituye, ni por asomo, una puesta en cuestión de la unidad del Imperio simbolizada en la figura del rey. Al contrario: la competencia por la posesión de la hispanidad más acrisolada sólo podía redundar en el fortalecimiento de la monarquía. Los Austrias jugaron sus bazas con astucia. Estimularon los pruritos *goticistas* y *cantabristas* de asturianos, montañeses y «vizcaínos»; dejaron en sus manos las responsabilidades administrativas, y se aseguraron así su más rendida lealtad.

2. Los «vizcaínos»: ¿casta, estamento o clase?

No es fácil dar con un término que defina con exactitud la condición o el estatuto social de los naturales de las provincias Vascongadas en la España del Antiguo Régimen. En ellos se combina una característica propia de la estructura de castas (la «limpieza de sangre») con otra propia de la estructura estamental (la «hidalguía universal»), configurándolos como una categoría híbrida. Sin embargo, optar por cualquiera de ellas, o por ambas a la vez, supone renunciar a una caracterización *funcional*. Para ésta, sería imprescindible recurrir al término de *clase*, olvidando muchas de las connotaciones que arrastra en la sociología marxista, y empleándolo en un sentido análogo al que le ha conferido Domínguez Ortiz al referirse a la «clase social de los conversos» (1973: cap. 1). Sin mencionar de modo explícito la palabra *clase*, Hanna Arendt ha aplicado esta noción a los judíos, en su ensayo sobre los orígenes del totalitarismo, al comparar la situación de la judería europea en la época de formación del antisemitismo, con la de la aristocracia francesa de la segunda mitad del siglo XVIII:

Tocquevilles Erklärung ist, dass der Machtverlust des französischen Adels nicht von einer Verringerung der Vermögen begleitet war, so dass das Volk sich plötzlich einem ausserordentlichen Reichtum ohne Macht und einer entscheidenden gesellschaftlichen Distinktion ohne Herrschaftsfunktionen gegenüber sah (...). Für diese Regel gibt es kein besseres Beispiel als die Geschichte des Antisemitismus, der seinen Höhepunkt erreichte, als die Juden ihre Funktion im öffentlichen Leben und ihren Einfluss eingebüsst hatten und nichts mehr besaßen als ihren Reichtum. (Arendt 1980)⁵.

Pero es obvio que sólo puede hablarse de los judíos como *clase* si se recurre a la analogía. Solamente una mínima parte de la comunidad judía se enriqueció y consiguió poder mediante el desempeño de funciones administrativas y financieras. La mayoría permaneció confinada en los guetos, dedicada a menesteres poco lucrativos. Ahora bien, la percepción que los gentiles tenían de la judería en su conjunto se hallaba trágicamente distorsionada por la presencia del reducido número de banqueros y especuladores salidos de aquélla. Algo semejante ocurrió con los «vizcaínos» en el siglo XVI. El sector de la población vascongada que llegó a ocupar cargos en la administración, el ejército o la Iglesia fue, por supuesto, minoritario respecto a la población total de las provincias. Pero la proporción de cargohabientes «vizcaínos» frente a los oriundos de otros dominios de la monarquía era lo suficientemente abultada como para inducir a percepciones totalizadoras, lo cual, unido a la solidaridad étnica de los «vizcaínos» presentes en dichos ámbitos, bastó para provocar la aparición de estereotipos.

(5) [«Según Tocqueville, el pueblo francés odiaba a los aristócratas a punto de perder su poder más de lo que les odiaba antes, precisamente porque su rápida pérdida del auténtico poder no se había visto acompañada de ningún considerable declive de sus fortunas (...). Análogamente el antisemitismo alcanzó su cota máxima cuando los judíos habían perdido sus funciones públicas y su influencia y se quedaron tan

Por otra parte, está claro que los estereotipos tienen una vigencia más o menos dilatada, pero siempre limitada en el tiempo y variable según el espacio (un mismo grupo puede ser percibido de forma distinta en paralelos geográficos diferentes). En los albores del Renacimiento se tenía aún a los «vizcaínos» por un pueblo belicoso, en términos no muy distintos de aquellos con que se habían referido a los vascos, entre los siglos XII y XV, gentes tan diversas como el peregrino Aymer Picaud, el trovador Bertran de Born o el cronista Alonso de Palencia. La intervención de los marinos «vizcaínos» en el Mediterráneo, tras la toma de Otranto por los turcos, les granjeó una merecida fama de corsarios en todas las riberas del Mare Nostrum (Sola 1988: 51-2 y 90-92). En las Indias constituyeron poderosos *lobbies* mercantiles. Pero, sobre todas estas caracterizaciones, primó la del «vizcaíno» como burócrata, como hombre de despacho. La presencia vascongada en la administración de los reyes abarca categorías muy dispares: desde secretarios de los reyes (cf. Monreal 1980: 975 n° 8 bis)⁶ hasta simples escribanos con funciones notariales (Alvarez Coca 1987: 555-561). Todas ellas, no obstante, se unificaban en la más general de «oficios de pluma», y de ahí que el «vizcaíno» aparezca a los ojos de los españoles de la época de los Austrias como representante por antonomasia de una clase oficinesca. Sólo y exclusivamente en este sentido hablaré de *clase social* de los «vizcaínos», advirtiendo que dicho concepto no tiene necesariamente un correlato objetivo, sino que funciona ante todo como una categoría perceptual, como un estereotipo, pero que asimismo podría hablarse de los burócratas «vizcaínos» como de una clase funcional, con una existencia perfectamente comprobable. De hecho, Caro Baroja ha procedido así al definirlos como una «burguesía burocrática» (Caro Baroja 1972: 41 y 55). Quizá esta denominación no sea todo lo exacta que cabría desear, pero supone un considerable avance frente a la imprecisión y vaguedad con que otros autores han creído solventar el problema.

Acaso la tipificación sociológica del «vizcaíno» ganaría en claridad al aplicársele el modelo propuesto por Ernest Gellner para la descripción de las sociedades agrarias (Gellner 1988: 29)⁷. Hablaríamos entonces de los «vizcaínos» como de una *clase escriba* (Gellner, *ibidem*), contraponiéndola a la *clase guerrera* que, en la España de los Austrias, está integrada principalmente por la grandeza de Castilla, aunque no falten hidalgos en puestos intermedios del ejército (Puddu 1982). La clase escriba «vizcaína» se definiría como centralizada, jerarquizada y semental (no castrada) (Gellner 1988: 29-30)⁸, teóricamente abierta y especializada. Forma parte de la élite

sólo con su riqueza]. La observación de Tocqueville se encuentra en *L'Ancien Régime et la Revolution*, II, cap. 1.

(6) «En el reinado de Felipe II, 11 secretarios del rey eran vascos de un total de 39; en el de Felipe III, 8 entre 45, entre ellos dos secretarios de estado; en el de Felipe IV, 38 entre 187, 4 secretarios de estado; en el de Carlos II, 13 entre 50, 2 secretarios de estado». Los datos proceden de Escudero 1969, 703-716.

(7) Recientemente, John A. Hall se ha opuesto al uso de la expresión *sociedades agrarias*: «Las civilizaciones agrarias no son sociedades (...). El modelo [de Gellner] lo expresa con toda claridad al demostrar que los campesinos, por regla general, pertenecían a sus propias 'sociedades' sin conocer a veces, en algunos casos históricos, que eran parte de tal o cual imperio (...). En las civilizaciones agrarias, la élite no se preocupaba siquiera, muchas veces, por el tipo de necesidades mágicas en que creían las masas». Cf. Hall 1988, 37-38.

(8) «Desde el punto de vista del Estado central, el principal peligro, como advirtió Platón hace ya mucho tiempo, es el establecimiento o conservación, por parte de sus funcionarios cultos o militares, de vínculos con grupos familiares concretos, cuyos intereses, de esta suerte, pasan a ser susceptibles de apartar a los funcionarios del recto cumplimiento de su deber, y cuyo apoyo, al mismo tiempo, puede proporcionarles, llegado el caso, excesivo poder. Las estrategias que se han adoptado para contrarrestar este peligro generalizado varían en los detalles, pero genéricamente pueden caracterizarse como *castración* (...). No

dominante —o de las que Domínguez Ortiz ha llamado «clases privilegiadas»—, aun ocupando una posición subalterna respecto al estamento dirigente del Feudalismo Desarrollado; esto es, a la alta nobleza.

La clase escriba «vizcaína» surge de la disolución de la sociedad medieval, estructurada en el País Vasco como un régimen de linajes; es decir, en la forma característica del feudalismo débil, donde las solidaridades agnáticas dominan sobre las relaciones propiamente feudales. Se ha comparado este tipo de solidaridad por parentesco o familia *ampliada* a la *asabiya* de los beduinos, descrita por Ibn Jaldún (1977: II, cap. vii)⁹, aunque algunos historiadores han opuesto serios reparos a su aplicación al caso vasco (Otazu y Llana 1986: 52-91, Fernández de Pinedo 1974: 31-42). Ciertamente, el régimen de linajes no se dio en parte alguna de Europa con absoluta pureza. En el País Vasco, como en otras áreas marginales de la Europa feudal —en Escocia, por ejemplo—, se combinó con formas típicamente feudales, pero los conflictos que colapsaron el desarrollo de las tendencias feudalizantes presentan rasgos que denotan la inercia o el peso de la organización social gentilicia. Como en toda sociedad clánica, también se dio una tendencia a la dicotomización: los linajes o familias amplias, acaudillados por «parientes mayores» o *abaiide nagusiak*, establecieron un complejísimo sistema de rivalidades y alianzas que acabó dividiendo a la sociedad vasca en dos grandes bandos o federaciones de linajes: Oñaz y Gamboa. Los enfrentamientos entre ambos bandos sumieron a la Vasconia bajomedieval en una situación caótica, hasta que las Hermandades de las villas, con el decidido apoyo de Enrique IV, consiguieron someterlos. Hasta entonces, la población rural vivió en una permanente movilización, presta a tomar las armas al apellido de sus jefes. La pacificación no trajo consigo la disolución de la estructura banderiza, que subsistiría hasta el fin del Antiguo Régimen, pero permitió la transformación de una porción importante de la vieja sociedad guerrera en una clase escriba.

Como Julio Caro Baroja nos recuerda (1972: 57) las «cosas de pluma» en que se emplearon los «vizcaínos» nada tienen que ver con lo que en el Renacimiento se conoce por «ejercicio de las letras» o bellas letras:

Las 'cosas de pluma' son, en primer término, el arte de escribir bien desde el punto de vista material. La caligrafía y los conocimientos auxiliares, como el manejo de tintas, péñolas, papeles, etc. En segundo, las matemáticas usuales en la administración de los negocios públicos y privados (la contabilidad) y, en tercero, la redacción de cartas y papeles de negocios.

A fines del siglo XV, una nutrida fracción de la élite «vizcaína» se preparaba para copar despachos y contadurías. En esta empresa, iba a enfrentarse con la clase escriba ya instalada en la administración palaciega: una clase compuesta en su mayor parte por conversos.

3. «Vizcaínos», judíos y conversos

La presencia de judíos en la administración de la corona castellana databa del reinado de Alfonso VI y se había mantenido, con escasas interrupciones, hasta el de los Reyes Católicos. Yitzhak Baer observa que:

obstante, la castración no fue universal (...). En contraposición con la castración, las élites cuyos miembros están expresamente autorizados a reproducirse y a conservar su posición para su progenie pueden ser denominadas *sementales*».

(9) Véase además Weber 1988, 28-31 y Caro Baroja 1974, 23-24.

resulta natural...que se aprovechara la experiencia adquirida por los judíos en la administración y la diplomacia. Los reyes cristianos estaban necesitados de secretarios que dominaran el árabe. Y los judíos no sólo conocían dicha lengua, sino también la naturaleza del territorio conquistado, su organización administrativa y las costumbres de sus habitantes. (Baer 1981: I, 39)¹⁰.

Las conversiones masivas al cristianismo que se sucedieron desde los grandes pogroms de 1391 hasta la fecha de la expulsión no alteraron la división intercastiza del trabajo. Según Caro Baroja (1978: II, 16) el converso fue muy conservador en lo que a las ocupaciones tradicionales de la judería se refiere. El peso de los «cristianos nuevos» en la administración, como funcionarios de la Corona o de las casas nobiliarias, era aún considerable a fines del reinado de Carlos I, e iría menguando bajo Felipe II. Siempre según Caro Baroja,

esta aparición continua del converso en la vida pública es debida, en gran parte al auge que en la España de los Austrias tuvo la burguesía frente a la vieja aristocracia. Carlos I y Felipe II, sobre todo, desconfían de la nobleza alta y prefieren como colaboradores a hombres modestos, hidalgos, villanos o conversos, cada cual según su especialidad. Entre estos se desarrollan fuertes odios y rivalidades, para regular los cuales la Inquisición fue un adecuado instrumento que hubo quienes pretendieron inutilizar siempre, aunque en vano (ibid. pp 24-25; v. tb. Bataillon 1966: 182-183).

Destaca entre estas rivalidades la que enfrentó a «vizcaínos» y judeoconversos.

Durante la Baja Edad Media, los judíos no fueron numerosos en territorio vascongado. Existían dos aljamas en Valmaseda (Vizcaya) y Vitoria, y pequeños núcleos de población judía dispersos en otras villas. No consta que se vieran afectados por los graves disturbios de los siglos XIV y XV. Hasta el reinado de los Reyes Católicos, la convivencia intercastiza no presenta matices problemáticos en el País Vasco (si exceptuamos algunos desórdenes en la villas navarras), pero ya en 1483, coincidiendo con una oleada de asaltos a las aljamas de Castilla, se registran actos de violencia popular contra los judíos de Vizcaya. En 1486, las juntas del Señorío acuerdan la expulsión de los judíos de Valmaseda. La aljama recurrió a los reyes, quienes, el 1 de marzo de ese año, y a través del condestable don Pedro Fernández de Velasco, conde de Haro, expidieron una orden que dejaba sin efecto el acuerdo de las Juntas. Sin embargo, éstas ejercieron tales presiones sobre la aljama que, al día siguiente, 2 de marzo, don Harón, procurador de los judíos, cedía a las pretensiones de los junteros y se iniciaba el éxodo. Aunque el Condestable castigó a los instigadores de la expulsión —Pedro Sánchez de Terreros, Juan Machón, Pedro de Zumalabe y Sancho de Velasco—, los judíos abandonaron Vizcaya (Rodríguez Herrero 1947)¹¹. La judería vitoriana se exilió a raíz del decreto real de expulsión de 30 de marzo de 1492. No parece que entre los cristianos de la ciudad alavesa existiera animosidad contra los judíos. Por el contrario —y al igual

(10) Véase además Castro 1984, 451, 484-490. Sólo en algunos momentos de transición, generalmente relacionados con crisis dinásticas, se expulsó y persiguió a los judíos palaciegos o a los que recaudaban impuestos reales. Enrique II de Castilla alentó el sentimiento antijudío de sus partidarios durante la guerra contra su hermano don Pedro, cuyo tesorero, don Samuel Leví, había atraído los odios de la nobleza. Pero ni don Enrique pudo prescindir, siendo ya rey, de los servicios de los judíos que arrendaban la recaudación «porque non fallamos otros algunos que la tomassen» (Castro, *op. cit.*, p. 486). Nuevas protestas contra el poder de los judíos palaciegos se levantaron durante el siglo XV, bajo Juan II y Enrique IV. No obstante, los Reyes Católicos, sólo cuatro años antes del decreto de expulsión, nombraron a Abraham Senior tesorero de la Santa Hermandad. Como afirma Castro (*op. cit.*, p. 488), «estaba en manos judías cualquier cargo que exigiese competencia financiera y administrativa».

(11) Véase el extenso prólogo de Javier Ybarra y Bergé.

que en otras ciudades de medianas dimensiones sitas en vías comerciales de alguna importancia—, los vecinos lamentaron la marcha de un grupo que había contribuido a la prosperidad general. Sin embargo, en las provincias costeras se vio con satisfacción el decreto. En vizcaínos y guipuzcoanos prendió con rapidez la nueva mentalidad «cristiano vieja» que Américo Castro resumía taxativamente en la frase siguiente:

El cristiano ibérico llegó al año 1500 con firme conciencia de haber alcanzado la plenitud de su existir, por el mero hecho de no ser moro ni judío y de haberles superado a ambos (Castro 1984: 566).

De la salida de los judíos sólo podían derivarse ventajas para los «vizcaínos». Los mercaderes de Bilbao podían ahora prevalerse de su condición de cristianos viejos para disputar a Burgos, ciudad de conversos, el control de la exportación lanera y, en general, los «vizcaínos» conseguían una posición de neta superioridad sobre la masa de conversos en un momento clave de transformaciones profundas en la economía tradicional, que hacían necesaria la ampliación de la clase escriba. A la expulsión añadieron los «vizcaínos» la prohibición expresa de residencia o vecindamiento de conversos en el Señorío y la Provincia de Guipúzcoa, como consta en los fueros de ambos territorios (Fuero Viejo de Vizcaya, 1511, título 1º, ley 13º; Fuero de Guipúzcoa, 1527, cap. 1, título XLI), si bien en Guipúzcoa el veto a los conversos debió entrar en vigor antes de 1482 (Sicroff 1985: 117). En tal fecha, el secretario de Isabel I, Hernando del Pulgar, un descollante judeoconverso, se quejaba en carta dirigida al cardenal Mendoza de la competencia desleal que los «vizcaínos» comenzaban a plantear a los de su casta:

Sabido aura V.S. aquel nuevo istatuto fecho en Guipúzcoa, en que ordenaron que no fuésemos alla a casar, ni morar, como si no estouiera ya sino en ir a poblar aquella fertilidad de Axarafe y aquella abundancia de canpiña. Asi me uala Dios, Señor, bien considerado no ui cosa alguna mas de reir para el que conosece la calidad de la tierra y la condición de la gente. ¿No es de reir que todos o los mas embien aca sus fijos que nos siruan y muchos dellos por moços de espuelas y que no quieran ser consuegros de los que desean ser seruidores? No se yo por cierto, señor, como esto se pueda proporcionar: desecharnos por parientes y escogernos por señores; ni menos entiendo como se puede compadecer de la una parte prohibir nuestra comunicación, e de la otra fenchir las casas de los mercaderes y escriuanos de aca de los fijos de alla y estatuir los padres ordenanças injuriosas contra los que les crian los fijos y les dan oficios e cabdales e dieron a ellos cuando moços. Quanto yo, señor, mas dellos ui en casa del relator aprendiendo a escreuir que en casa del marques Iñigo Lopez aprendiendo a justar. Tambien seguro a Vuestra Señoria que fallen agora mas guipuzes en casa de Ferran Alvarez e de Alfonso de Auila, secretarios, que en vuestra casa y del condestable, que sois de su tierra (Domínguez Bordona 1958: II, 137-8)¹².

Bajo los sarcasmos de Pulgar, se advierte la indignación que suscitaba en él la actitud de los «vizcaínos», quienes, en contrapartida de la apropiación de los conocimientos técnicos de los conversos, habían instituido un dispositivo segregacionista ofensivo y humillante para sus mentores. Pero no captaba lo que en este modo de proceder había de estrategia deliberada. Al emprender la escalada hacia los despachos, los «vizcaínos» se encontraban en inferioridad de condiciones respecto a los conversos. Estos poseían una formación más sólida en las «cosas de pluma», amén de una tradición intelectual sin parangón posible con la inopia de un grupo como el

(12) Ferrán Alvarez y Alfonso de Avila eran conversos, como Pulgar. El marqués de Santillana, el conde de Haro y el cardenal Mendoza eran «vizcaínos» por ascendencia, no por nacimiento.

«vizcaíno», recién salido de la semibarbarie. Los «vizcaínos» necesitaban compensar este desequilibrio inicial de fuerzas, y para ello se les hacía preciso jugar en un terreno donde la pericia y el prestigio de los «cristianos nuevos» estuvieran neutralizados. Crearon con tal finalidad una teoría particularista acorde con la ideología aristocrática y cristiano-vieja promovida por la monarquía: un casticismo extremo, *racista*, que les eximía de probanzas de hidalguía y limpieza de sangre, justamente cuando éstas empezaban a percibirse como requisitos inexcusables para el acceso a los oficios públicos. A mediados del siglo XV, el cronista vizcaíno Lope García de Salazar —conspicuo portavoz de la pequeña nobleza vizcaína— había apelado al goticismo para dotar de un sustento ideológico a las pretensiones de sus paisanos (Caro Baroja 1978: I, 168), que entonces se cifraban en conseguir una paridad entre los linajes vascongados y la alta nobleza castellana, precisamente cuando algunos de los magnates del reino se aprestaban a encabezar la ofensiva final contra los bandos de Oñaz y Gamboa. Pero el goticismo, pese a su carácter antijudío (ibidem, pp. 165 y ss), se reveló insuficiente para legitimar los intereses de los «vizcaínos» en la situación que siguió a la derrota de los banderizos, cuando los aspirantes a cargos burocráticos debieron enfrentarse no sólo a los cargohabientes conversos, sino a los hidalgos montañeses y asturianos, los otros «cántabros tinteros» a que se referiría, ya en el declive del Imperio, don Francisco de Quevedo y Villegas, destacadísimo ejemplar él mismo de la clase escriba montañesa. Contra unos y otros elaboraron los «vizcaínos» el mito *tubalista*.

Los judeoconversos no menospreciaron la amenaza que para ellos representaba el ascenso de los «vizcaínos». Cuando personajes de ascendencia judía, como el relator Fernán Díaz de Toledo o don Alfonso de Cartagena, mencionan en sus escritos el brote herético de Durango, que alcanzó su apogeo entre 1440 y 1445, no lo traen a colación sólo para argumentar que tan injusto sería perseguir a los conversos por el *deicidio* de sus antepasados como atribuir a todos los «vizcaínos» la heterodoxia de los seguidores de Fray Alonso de Mella. Tácitamente, ponían asimismo de relieve que los «vizcaínos» distaban mucho de encarnar el paradigma de cristiano viejo, porque, bajo la doctrina de los bigardos durangueses, latían creencias paganas de una comunidad tardíamente evangelizada¹³. Si un cronista de los siglos XV o XVI alude en sus obras a la herejía duranguesa, podemos tener la certeza casi absoluta de que se trata de un converso. La sola mención de los bigardos vizcaínos equivale a un alegato contra el particularismo de los «vizcaínos» y, de rechazo, en favor de la igualdad de castas.

4. El linaje de Túbal

Pero en el contencioso «vizcaíno»-converso, la suerte estaba ya echada desde las primeras confrontaciones. La monarquía católica y unitaria surgida de la Concordia de Segovia precisaba una legitimación ideológica que debía primar necesariamente los intereses de la casta cristiano-vieja. En otro lugar he sugerido que en la expulsión de los judíos pesaron más las razones de teología política que las económicas. A despecho de la codicia que pudieran despertar en los reyes y en la aristocracia las posesiones de los judíos, al margen asimismo de que concurrieran en la decisión de los monarcas otros factores —como la paranoia antijudía del heredero, don Juan—, la nueva forma política veía en la religión de Moisés una amenaza para sus pretensiones

(13) Alonso de Cartagena, en su *Defensorium Unitatis Christianae* recoge esta opinión, expuesta anteriormente por Fernán Díaz de Toledo en su instrucción al obispo de Cuenca. Véase Caro Baroja 1978, I, 136-7 y 188 y Sicroff 1985, 82-83.

de legitimidad. Porque, en efecto, no era sólo que los judíos negasen la divinidad de Cristo, y, en consecuencia, la posibilidad de una legitimación cristiana del poder, sino que la religión veterotestamentaria negaba, de hecho, toda legitimación trascendente a cualquier poder terrenal. Las palabras de Yahveh a Samuel, ante la petición de un rey por los israelitas, no dan ocasión a dudar de cuál fuera la posición judía en lo concerniente a la monarquía de derecho divino: «Atiende a la voz del pueblo en todo lo que te digan, pues no te recusan a ti, sino que es a mí a quien rechazan para que no reine sobre ellos» (*Samuel*, 8, 7). Mientras los reyes, siguiendo la antigua tradición germánica, basaron su autoridad en las funciones de caudillaje y jurisdicción, no hubo contradicción entre esta concepción del poder y la teología de los judíos, que se sometieron a ellos de buena gana, como los antiguos israelitas a sus jueces. Pero la adopción por la naciente monarquía absoluta de la teoría del origen divino de la realeza —fundamentada en algunos pasajes del Nuevo Testamento (*Juan*, 19, 11; *Romanos*, 13, 1-7)— hizo del judaísmo una doctrina peligrosamente subversiva. En la medida en que el nuevo orden consiguió legitimarse; es decir, en la medida en que obtuvo el asentimiento y la conformidad de la mayoría cristiana, la comunidad judía se convirtió en el enemigo interior, y no tardó en verse puesta ante el dilema de la conversión o el exilio y la pérdida de sus bienes (Juaristi 1987: 24).

Además, al atribuirse una genealogía que los hacía proceder de los reyes cristianos altomedievales (y, a través de aquéllos de los visigodos) los Reyes Católicos condenaban a los conversos a la marginalidad (más o menos accentuada según regiones y ámbitos sociales, pero que iría en aumento). Domínguez Ortiz observa que «mientras que la actitud de Fernando V fue favorable a los conversos y la de Carlos I indecisa, Felipe II se mostró desde el principio adverso» (Domínguez Ortiz 1987: 167). Hernando del Pulgar podía aún alardear con cierto orgullo de estirpe judía. Nadie se habría atrevido a hacer lo mismo, un siglo después.

A medida que se extendía la obsesión veterocristiana, los «vizcaínos» consolidaban sus posiciones en la administración y sus privilegios estamentales y castizos. «Vizcaíno», «cristiano viejo» e «hidalgo» formaban ya una cadena de significantes sólidamente trabada. En el seno de la Compañía de Jesús, y todavía en vida de su fundador, «vizcaíno» se había convertido en sinónimo de «limpio de sangre»¹⁴. La influencia vascongada en el Imperio se incrementaba en la misma medida en que descendía la de los conversos. En realidad, la clase escriba «vizcaína» no logró constituirse como tal hasta desplazar a los cristianos nuevos de las oficinas de la Corona y de la nobleza. Paradójicamente, la ideología sustentadora del particularismo «vizcaíno», el *tubalismo*, se elaboró sobre tradiciones legendarias de los judíos españoles, tradiciones que todavía hacían suyas los conversos de la época de los Reyes Católicos, de Cisneros e incluso de Carlos I, pero que se vieron compelidos a abandonar bajo Felipe II, al tiempo que trataban de hacer olvidar su ascendencia. Como los «vizcaínos» ocuparon puestos que los conversos habían dejado vacantes, y como además sus fabulaciones presentaban un aire de familia con las leyendas judías, no faltó quien los tachase de judíos o criptojudíos, insinuación reforzada por dedicarse a menesteres propios de *escribas* (Caro Baroja 1972: 64)¹⁵.

(14) Por oposición a *gente verria* («gente nueva»; es decir, los conversos). Así se designa a unos y a otros en la carta que el P. Antonio Araoz, sobrino de Loyola, dirige al fundador el 21 de diciembre de 1545. (Véase Caro Baroja 1978: II, 250-1, y Sicroff 1985: 321-323, n.55). Es de sobra conocida la oposición de San Ignacio a los estatutos de limpieza de sangre, en contra del parecer de Araoz y de otros jesuitas «vizcaínos».

(15) La acusación de judaísmo más sonada se contiene en un opúsculo de comienzos del siglo XVII atribuido al Conde de Lemos, *Historia del Bubo Gallego con las demás aves de España*. En él se afirma que

El *tubalismo* nació de la conjunción de dos supuestos muy difundidos entre las capas sociales cultas de la España del siglo XVI. El primero era la antigua tesis de que la primitiva población de España descendía de Túbal, hijo de Jafet, el patriarca que condujo a sus gentes hasta el extremo occidental del mundo tras la dispersión de los pueblos que siguió a la confusión babilónica de las lenguas. La diáspora de la progenie de Noé cobró gran importancia en el Renacimiento como explicación de los orígenes de las naciones (Cameron Allen 1949). Pero la leyenda de la población de España por Túbal (y aquí «población» debe entenderse como «civilización» o fundación de ciudades sometidas a un monarca) se remonta a San Jerónimo, quien, partiendo de *Isaías*, 66, 9, y de una libérrima interpretación de Flavio Josefo, que había hecho de Túbal o Thóbelos el padre común de los iberos caucásicos, sugirió que la Iberia a que el historiador judío se refería quizá no fuese otra que la bañada por el río Ibero o Ebro, esto es, España (Lida de Malkiel 1970: 9-48, Tovar 1980: 15-22). De San Jerónimo recoge la especie Isidoro de Sevilla en sus *Etimologías* (IX, 2, 28 s.) y la repiten sin titubeos la mayoría de los cronistas medievales que abordaron la historia hispánica en su conjunto (Ximénez de Rada, Alfonso X, el Gerundense, etc.). Ahora bien, los judíos mostraron un especial interés en mantener esta leyenda. Si Antonio de Nebrija se indignaba contra quienes veían en Setúbal —o Cetubalia— el nombre de la primera ciudad fundada por Túbal:

los sostenedores de Túbal como epónimo de Cetubalia se habían pertrechado con nuevas armas, y aducían en su favor muchos nombres de ciudades españolas a las que atribuían origen hebreo. Probablemente —y con seguridad para el caso de Toledo y de Mérida— la argumentación partía de la población hebrea misma, que en la península, así como en otros puntos de la diáspora, se esforzaba por demostrar que su establecimiento era anterior a la Pasión y que, por tanto, nada había tenido que ver con ella (Lida de Markiel 1970: 21).

El otro supuesto es que el euskera fue la primera lengua que se habló en la Península Ibérica. Jean François Bladé menciona, como precedente más remoto de esta teoría, un pasaje de la *Legenda Pendolata* (circa 1073), atribuida a Hermann Illanès. Dicho pasaje, reproducido por Luis de Ariz en sus *Grandezas de Avila* (1515), dice así:

Los primeros hombres que vinieron de países remotos para habitar España fueron el patriarca Túbal y algunos pueblos que hablaban el mal lenguaje que se habla en nuestros días en los países vizcaínos (Bladé 1869: 58).

Nótese que, según el texto, no hay una relación necesaria entre Túbal y las gentes que trajeron el euskera a España. En la *Legenda Pendolata* los supuestos mencionados no aparecen aún vinculados entre sí. Como tampoco en las obras de Pedro de Medina, Lucio Marineo Sículo y Juan de Valdés, autores renacentistas que testificaron el arraigo de la creencia en la prelación del vasco sobre las otras lenguas que se hablaron en España. El primero que unió a Túbal y al euskera fue el guipuzcoano Esteban de Garibay y Zamalloa (Mondragón, 1533- Madrid, 1599), cronista de Felipe II. Garibay fue, en consecuencia el artífice del *tubalismo* y el precursor del vascoiberismo, la teoría que identifica el vasco con la lengua de los iberos, y que sería defendida, mucho después, por Wilhelm Humboldt y Ramón Menéndez Pidal, entre otros.

los *Vizcaynes* («dos veces Caínes») procedían de judíos indultados de la muerte por Tito, que se habían acogido a las montañas cantábricas porque nadie los admitía en otro lugar. Apelando a la autoridad de un tal Marco Orologio, afirma el autor que los «vizcaínos» conservaron la ley mosaica, sus mezquitas y rabinos, según lo prueban topónimos como Amezqueta y Fuenterrabía. El divertido libelo, así como una desafortunada réplica titulada *El Tordo Vizcayno* han sido recientemente reeditados: Mañaricúa 1976.

Como toda ideología, el tubalismo consiste en una cadena cerrada de significantes o, si se prefiere, en una semiosis circular. Resumiendo al máximo, los elementos de esta semiosis serían «Túbal», «España primitiva» y «vizcaínos». Cada elemento se convierte metonímicamente en signifiante y significado de todos y cada uno de los demás. Por ejemplo, si Túbal descendía de Jafet, es lógico —de acuerdo con una lógica «ideológica»— que sus descendientes, los «vizcaínos», nada tengan en común con los descendientes de Sem (judíos y árabes) ni con los de Cam («esclavos naturales¹⁶ de los pueblos que proceden de Sem y de Jafet), luego los «vizcaínos» son limpios de sangre por naturaleza y exentos *a priori* de la obligación de probarla. Asimismo, en calidad de descendientes (invictos) del primer rey de España, ostentarían una nobleza superior a la de los nobles de estirpe gótica (Caro Baroja 1972: 195-6). No ha de extrañar, si nos atenemos a la misma lógica, que los apologistas del euskera en siglos posteriores atribuyan a esta lengua cualidades como «pureza» (ausencia de contaminación con otras lenguas) y «nobleza». El primero de estos rasgos es un trasunto lingüístico de la limpieza de sangre, y el segundo, de la «hidalguía universal». El euskera cumple aquí una función metafórica respecto a sus hablantes (Juaristi 1976: 59-68). La arrogancia casticista llegó al extremo de subordinar la nobleza de los reyes de España a lo que les tocase de sangre «vizcaína», como rezan los versos del licenciado Arias de Villalobos que Baltasar de Echave puso al frente de su apología de la lengua vasca:

No ay linage en Gracia Dei
de sangre más generosa;
pues es por la Lengua y Ley
Christiana vieja ranciosa,
y hidalga mas, que el Rey,
que en antiguo pergamino
vi escrito en VASCUENCE fino
(si yo por testigo valgo)
que no sera el rey hidalgo
si no fuese Vizcayno. (Echave 1607: s.p.).

En su biografía de Garibay, Julio Caro Baroja señala que, en la síntesis ideológica que aquél llevara a cabo, pudo influir la tradición ferrona de su villa natal, Mondragón:

El microcosmos de la niñez y juventud le hace pensar en cosas remotas, grandiosas, del macrocosmos. He aquí la ferrería mondragonesa de 'Babilonia'. Encima está la peña, que bien pudo hacer pensar en la torre de Babel. (Caro Baroja 1972: 43),

y algo más adelante señala que Garibay, en su *Compendio Universal de las Chronicas* (1571), «considera que las ferrerías de altura habían sido las más antiguas y por ellas llega a establecer la conexión con la invención de la forja por Túbal» (Caro Baroja 1972: 47-8), si bien, aclara, «este Túbal sería el de la descendencia de Caín, no el poblador de España» (id. p. 48), extremo éste que Garibay se guardó de elucidar.

¿Por qué no lo hizo? En realidad, la confusión entre ambos personajes bíblicos venía de lejos. En su origen, respondió al designio de reforzar la tesis de la población de España por el hijo de Jafet, y fueron los judíos, como señala María Rosa Lida, quienes los fundieron en una sola figura:

¿Por qué razón de entre los siete hijos de Jafet fue Túbal el vinculado con los orígenes de España? Parece ser que, por una parte, obró la semejanza de nombre entre este

(16) La teoría de la «esclavitud natural» de los descendientes de Cam o Canaán (identificados con los pueblos melanodermos), se justifica en la Edad Media con las tesis aristotélicas de la esclavitud natural de los bárbaros (expuestas en *Política*, *De anima* y *De generatione animalium*) y con exégesis de *Génesis*, 10, 24-27, donde se recoge la maldición de Noé sobre Cam. Véase Padgen 1988, 51-87.

hijo de Jafet y su homónimo (Thóbel en los Setenta, Thóbelos en Josefo, Túbal-Caín en el texto hebreo), el hijo de Lamec, de quien el *Génesis* (IX, 22) dice que fue 'acicalador de toda obra de metal y de hierro'. Por otra parte, como en la Antigüedad España era por excelencia la tierra de los metales, los rabinos le asignaron por poblador aquél de entre los patriarcas que había creado el arte de la forja. (Lida de Malkiel 1970: 12-13).

Garibay se limitó a recoger esta tradición rabínica. Desde su origen, pues, el *tubalismo* aparece marcado con una impronta judaica. Pero si Garibay es deudor del pensamiento tradicional judío, aún lo es más el primero de sus seguidores. Ahora bien, antes de hablar del licenciado Andrés de Poza, conviene decir algo acerca del contexto intelectual en que desarrolló su obra.

5. Filología, hebraísmo y cábala en el Renacimiento

Werner Bahner ha escrito que

en ningún siglo aparece en los países románicos —excepción hecha de Rumanía— una unión tan estrecha, una tal interrelación entre filología, literatura, historiografía e historia de la lengua, como en el siglo XVI. La filología parece ocupar un lugar preferente frente a las otras disciplinas científicas, pues su radio de acción se amplía hasta abarcar muchas parcelas de la vida intelectual. Tanto la historia como la literatura se preocupan entonces más que nunca de conectar con la filología. (Bahner 1966: 9)

En efecto, la filología destituye a la filosofía del lugar eminente que había ocupado desde la Antigüedad en el sistema de los saberes profanos, e instaura una nueva centralidad, reestructurando a las demás disciplinas en una nueva red de saberes, los *studia humanitatis*, sobre los que proyecta su propio paradigma. Si existe una clave última del mundo, ésta se encuentra en el lenguaje:

En el siglo XVI —observa Michel Foucault—, el lenguaje real no es un conjunto de signos independientes, uniforme y liso, en el que las cosas vendrían a reflejarse como en un espejo, a fin de enunciar, una a una, su verdad singular. Es más bien una cosa opaca, misteriosa, cerrada sobre sí misma, masa fragmentada y enigmática punto por punto, que se mezcla aquí y allá con las figuras del mundo y se enreda con ellas: tanto y tan bien que, todas juntas, forman una red de marcas en la que cada una puede desempeñar y desempeñan en efecto, en relación con todas las demás, el papel de contenido y de signo, de secreto o de indicio. (Foucault 1974: 42)

Esta tesis foucaultiana ha sido rebatida por Jean Stefanini en varias ocasiones. Según este autor, los «arqueólogos del saber» que siguen ciegamente las ideas expuestas en *Les Mots et les Choses* incurrir en un dogmatismo epistemológico que les lleva a ver en todo relaciones de «correspondencia y simpatía» (Stefanini 1977: 179, n. 1). Como prueba contraria, Stefanini aduce la obra de Julio César Escaligero, *De causis linguae latinae*, publicada en 1540 en Lyon:

Création humaine, le langage révèle son imperfection —et Scaliger le dénonce à plusieurs reprises: loin de réfléchir l'univers, il manque de termes... pour en rendre la richesse et la complexité ou simplement l'architecture. Aucun parallélisme entre mots et choses. Toute réalité vient de Dieu: quelle langue dérive du nom du créateur, celui des êtres et des objets de la création? Le langage est un produit des hasards de l'histoire, peu à peu amélioré avec les progrès de l'humanité (Stefanini 1977: 180)

Stefanini constata, muy acertadamente, que Escaligero sitúa los problemas del origen y desarrollo del lenguaje humano fuera de toda referencia a la Biblia, y que parte

del punto en que Aristóteles abandonó el problema, una vez sentado el carácter arbitrario del signo. Las conclusiones a las que llega Escalígero en su *De causis...* contradicen las generalizaciones de Foucault y sus seguidores:

Sur le plan historique, il définit nettement le cadre de recherches désormais justifiées comme «scientifiques»...

1. Inutile désormais de remonter à la «première institution» pour en découvrir des raisons qui n'existent pas. Comme pour le comparatisme du XIX et du XX siècle, l'histoire des langues s'exerce dans un période relativement courte et l'on peut poser en principe que chaque langue a reçu d'une autre ses noms primitifs, ses radicaux. 2. Toute étude historique suppose une connaissance approfondie des changements phonétiques: même s'il opère avec des concepts comme celui d'affinité, de parenté entre les éléments, Scaliger refuse d'admettre n'importe quelle transformation d'une lettre en une autre et sait parfaitement dégager les règles, qui après avoir opéré historiquement, gouvernent encore le jeu des alternances: par ex. la correspondance entre *a*, *ae* initiaux et *e*, *ī*, *ī* intérieurs (*parco* / *peperci* ; *cado* / *cecīdi* ; *caedo* / *cecīdi*).

3. L'autonomie du langage par rapport au réel permet d'accorder aux mots une histoire propre: pour un aristotélicien, tout objet blanc participe d'une blancheur antérieurement existante. Mais le grammairien constate que les adjectifs ont été créés avant les substantifs abstraits correspondants (*qualis* avant *qualitas*) ou même existent seuls.

*Ainsi s'instaure une pratique étymologique qui renonce à expliquer un terme à l'intérieur de la langue et à se livrer à ce jeu sur les mots qui leur donne souvent pour origine leur paraphrase...et qui permet d'utiliser mieux les nombreuses données historiques fournies par Priscien et les autres grammairiens anciens et qui recourt aux notions appelés à un bel avenir de facilité et de clarté de la prononciation et de la communication. (Stefanini 1977: 182-3)

A lo que Escalígero renuncia es a «cratilar», a encontrar la explicación «natural» de la significación de una palabra en el interior del sistema al que tal palabra pertenece. La diferencia entre la filosofía platónica del lenguaje y la aristotélica ha sido admirablemente expresada por Étienne Gilson:

Platón abordó el problema del origen del lenguaje con el espíritu ya ocupado por una metafísica (la dialéctica de las ideas) y por la preocupación de candidato al papel de Legislador. El *Cratilo* nos muestra por todas partes la presencia del autor de *La República* y de *Las Leyes*. Partiendo de la idea de que los signos no vienen impuestos por la naturaleza, Platón no ve a nadie más apto para hacerlo que el legislador, pero piensa además que el legislador sabio sabrá dar a cada objeto el nombre que conviene a su naturaleza, de suerte que, según Platón, los signos siguen siendo naturales en virtud de que la imposición voluntaria de los mismos viene hecha voluntariamente por un sabio que impone a cada cosa el nombre que le conviene. (Gilson 1974: 92-3)

Y, por el contrario:

La situación, tal como Aristóteles la ve, es, pues, sencilla. Hay en primer lugar cosas, que son las mismas para todos. Hay luego, en los espíritus de los hombres, imágenes producidas por esas cosas, y que son también las mismas para todos. Hay, finalmente, signos vocales, luego escritos, que, por su parte, no son los mismos para todos los hombres. La imagen mental del caballo es la misma para todos los hombres que han visto caballos, pero para significar esa imagen del caballo hay tantas palabras diferentes como lenguas diferentes hay. Si la palabra fuera también directamente causada como lo es la imagen que significa, el lenguaje sería tan natural como la imagen misma; sería, pues, universal como ella, y, lo mismo que no hay más que una sola y misma imagen del caballo en todos los espíritus, no habría

más que una sola y misma palabra para nombrarlo. Habría un lenguaje, pero no lenguas. Por esto es por lo que la palabra, o nombre, se define: «un sonido que tiene significado por convención» y no por naturaleza (id. p. 123).

Pero Escalígero es uno de los raros filólogos renacentistas que parten de Aristóteles (cf. Stefanini 1975). La mayoría abandona al discípulo por el maestro, el *De Interpretatione* por el *Cratilo*, y vuelve a comenzar la especulación lingüística desde el supuesto de la significación según la naturaleza. La opacidad platónica del lenguaje —paradójicamente presentada como claridad o transparencia— impone al filólogo la doble tarea de desentrañar el sentido primigenio de las palabras y de describir sus combinaciones. Foucault (1974: 43) eleva la gramática francesa de Pierre Ramus (1575) a modelo de obra filológica que satisface ambas exigencias:

Ramus dividió la gramática en dos partes. La primera estaba consagrada a la etimología, lo que no quiere decir que se buscara el sentido original de las palabras, sino más bien las 'propiedades' intrínsecas de las letras, de las sílabas, en fin, de las palabras completas. La segunda parte trataba de la sintaxis.

Aunque Foucault niega que Ramus se propusiera hallar el sentido «natural» de las palabras, se contradice al afirmar que intentaba dar con las «propiedades intrínsecas» de letras, sílabas y palabras. Ambas operaciones son equivalentes y, en rigor, no se podía esperar mejor definición del *cratilismo*. Ramus y los gramáticos de inspiración platónica entendían la sintaxis como manifestación lingüística de una de las *similitudines* naturales que vinculan entre sí a las criaturas: la *convenientia*. Es decir, «una semejanza ligada al espacio en la forma de 'cerca y más cerca'» (id. p. 27). Lo mismo que hoy llamaríamos contigüidad o metonimia: «las palabras agrupan sílabas y las sílabas letras, porque hay depositadas en estas virtudes que las acercan o las separan, justo como en el mundo las marcas se oponen o se atraen unas a otras» (id. p. 43). Esta atracción o repulsión mutua de los átomos del lenguaje corresponde a la simpatía o antipatía ente las cosas materiales o entre las entidades inteligibles de que se ocupan la filosofía, la teología y las ciencias ocultas. Desde los minerales a los ángeles, toda criatura está sometida a *convenientia* e *inconvenientia*. Seduce o repele bajo la constricción de leyes análogas: «El estudio de la gramática descansa, en el siglo XVI, sobre la misma disposición epistemológica que la ciencia natural o las disciplinas esotéricas» (ibidem).

De acuerdo con el platonismo dominante en el Renacimiento, el mundo sensible es símbolo del mundo inteligible y, el lenguaje, el nexo entre ambos.

Lo inteligible que se encarna ontológicamente como símbolo en lo sensible, actúa a manera de la palabra inmanente que, siendo ella misma palabra, se convierte en palabra expresada en el acto de hablar, sin dejar por ello de ser palabra. (Antón Pacheco 1988: 40).

O, dicho de otro modo, el *Logos* espiritual del que emana el mundo material se convierte en lenguaje sin dejar de ser *Logos*. Stefanini señala una aparente contradicción:

Cuando Dios habla a los hombres, debe adaptarse a categorías gramaticales carentes de significación para él: distinción de personas, o del presente, el pasado y el futuro. Decir *Soy el que soy* en primera persona del singular y en el presente de indicativo no tiene una significación para el eterno, sino sólo para el destinatario. (Stefanini 1970: 189).

Este argumento, de raigambre aristotélica, no convencería a ningún platónico: Dios es su Nombre, el que a su naturaleza corresponde. Para poseer un sentido, Dios (el *Logos* o la *idea*) debe plegarse al lenguaje, porque sólo saliendo de su soledad (de su inexistencia) puede existir como Verbo. Pues,

naturalmente, la palabra lingüística nunca es el puro sonido de la pronunciación (...). La palabra es el sentido, y siempre hay sentido porque siempre hay tal o cual cosa, es decir, siempre hay una cosa reunida en su sentido (aunque para nosotros ese sentido no esté siempre claramente definido) y por tanto siempre hay *Logos*. (Antón Pachecho 1988: 41).

La concepción platónica del lenguaje como mediación entre *Logos* y mundo exige que la filología se torne hermenéutica, ciencia de la interpretación, pues si el *Logos* es único, es innegable que las lenguas en que se expresa son múltiples. Y dado que «todas las lenguas del mundo... forman la imagen de la verdad» (Foucault 1974: 44-5), dicha hermenéutica necesitará ser comparatista.

La filología renacentista topa aquí con una dificultad. Si todas y cada una de las lenguas contienen una parte de la verdad, una verdad fragmentaria, ¿con relación a qué podrá medirse o cuantificarse la verdad que detenta una lengua particular? Los primeros humanistas postulaban como patrón el griego, la lengua «filosófica» por excelencia. Pero los gramáticos quinientistas como Ramus no se resignaban —por motivos patrióticos— a que las lenguas que pretendían normalizar fuesen relegadas a una posición subalterna respecto a las lenguas clásicas (Gaspar Galán 1987: 65). Descartada la opción grecolatina, sólo el hebreo, que la tradición judeocristiana reputaba por lengua de la humanidad primitiva, podía ser objeto del consenso de los sabios. Secundariamente, las lenguas babilónicas —babilónicas— o matrices se hallarían asimismo cercanas a la verdad original, o, en otras palabras, conservarían una porción de verdad mayor que las lenguas de ellas derivadas por *corrupción*. De nuevo es Stefanini quien advierte de los riesgos de una generalización abusiva:

Ciertamente los Padres, con San Jerónimo a la cabeza, privilegiaban el hebreo, lengua de las Escrituras, porque conservaría algo de la *lingua humana*, de la lengua de Adán. Y el siglo XVI conoce numerosos partidarios de esta tradición. Pero otros, como Perión, personaje importante de la Corte y reputado teólogo, defienden la tesis del origen helénico del francés ... y sostienen que suponer que un idioma y no otros ha conservado el recuerdo de la primera lengua implica negar el castigo de Babel (*Dialogorum de linguae gallicae origine eiusque cum graeca cognatione libri IV*, 1555). Esa primera lengua ha desaparecido; todas las otras que surgieron lo hicieron con el mismo título y el mismo grado: el griego, el latín, el árabe valen tanto como el hebreo.

Por otra parte los defensores de la tesis hebraísta, lejos de querer separar radicalmente a la lengua de las Escrituras de las demás, se complacen en hacer de ella la lengua madre, y por consiguiente encuentran en todas partes raíces hebraicas, inaugurando así el comparatismo lingüístico (...). Es de notar que el postulado inicial, el hebreo como lengua madre, es indefendible; pero el problema de un parentesco de las lenguas semíticas y de las lenguas indoeuropeas es considerado insoluble, aunque real (veáanse los trabajos de Cumy). En realidad, estos partidarios del hebreo se reclutan entre los hebraizantes. La mayoría de los humanistas ignora el hebreo y juzga el problema desesperado y carente de interés (cf. Sanctius, pág. 3: «In illo primo sermone, quicumque ille fuit») (Stefanini 1970: 192-3)

La última afirmación de Stefanini puede convenir a Francia, pero no, desde luego, a la España del XVI, donde el problema se debatió con amplitud. Desde luego, el florecimiento de los estudios hebraicos entre los filólogos cristianos es un fenómeno tardío, netamente renacentista, aunque su impulso inicial parte de varios siglos atrás. El Concilio de Viena (1311-1312), a instancias de Raimundo Lulio, había impuesto la enseñanza de las lenguas orientales (hebreo, árabe y siríaco) a las universidades de París, Oxford, Roma, Bolonia y Salamanca (Bataillon 1966: 18-19). En esta última, la cátedra de lenguas semíticas permaneció desierta durante mucho tiempo, pues sus es-

tatutos exigían que el titular dominara las tres lenguas. En 1511, el Comendador Hernán Núñez disputó la cátedra al converso Alfonso de Zamora, pero la universidad salmantina no supo retener a uno ni a otro. La de Alcalá, fundada en 1510 por Cisneros, abrió sus aulas a Alfonso de Zamora que inauguraría allí los cursos de hebreo en 1512 (Bataillon, *ibidem*).

Los universitarios conversos, y en especial los hebraístas, constituyeron un grupo de gran influencia intelectual durante la regencia del Cardenal, y tuvieron un formidable valedor en Elio Antonio de Nebrija. Éste había trabado amistad en Zalamea, sede de la orden de Alcántara, con varios sabios conversos que el maestro Juan de Zúñiga mantenía junto a sí. De ellos aprendió el gramático andaluz los rudimentos del hebreo (*ibidem* p. 26). Su entusiasmo por esta lengua le llevó a escribir a Cisneros:

Planta de nuevo aquellas dos antorchas apagadas de nuestra religión que son la lengua y griega y la lengua hebrea. Ofrece recompensas a quienes a esta tarea se consagren (*ibidem* p. 32).

En 1502, un año antes de la publicación del *De vi ac potestate litterarum*, Cisneros había llamado a su lado a dos hebraístas conversos, Pablo Coronel y Alfonso de Zamora (*ibidem* p. 22). A ellos y a otro cristiano nuevo, Juan de Vergara, encomendaría el Cardenal la preparación de la Biblia Políglota de Alcalá (*ibidem* p. 39). Pero la estrella ascendente del hebraísmo cisneriano, que aún brilló con esplendor durante el reinado de Carlos I, declinaría con rapidez después del Concilio de Trento. El propio Arias Montano, consejero de Felipe II, encontraría serios obstáculos para la publicación de la Políglota antuerpina (*ibidem*, pp. 740-742; cf. Rekers 1973: 67-9). Los defensores de la autoridad única de la Vulgata, acaudillados por un malsín fanático, León de Castro, emprendieron una durísima ofensiva contra los hebraístas, en quienes veían la sombra del criptojudasmo (Bataillon 1966: 740-2). La más ilustre de sus víctimas, Fray Luis de León, pagaría con años de reclusión forzosa la inquina de aquel y de sus secuaces.

En el recelo inquisitorial hacia los hebraístas pesaba la sospecha de que muchos de ellos siguieron secretamente las enseñanzas de la Cábala (de hecho, se quiso ver su influjo en obras como *Los nombres de Cristo* de Fray Luis de León). Sin embargo, apenas se encuentran cabalistas entre los escrituristas judeoconversos. En general, podría afirmarse que la Cábala no suscitó el interés de los filólogos en la misma proporción que lo hizo entre los filósofos y magos del Renacimiento. Por otra parte, debe tenerse en cuenta que la Cábala abarca un conjunto de escuelas con principios u orientaciones muy diversos, que no es fácil reducir a un esquema unitario.

El judaísmo ortodoxo miraba a los cabalistas con análoga prevención a la que la Iglesia mostraba hacia los místicos cristianos. Porque la Cábala —palabra que podía traducirse por «tradición»— tenía muy poco que ver con las doctrinas canónicas del judaísmo: ni con la Torah, de la que constituía una interpretación mística, ni con la Misnah (ampliación teológica de la doctrina judía llevada a cabo por los rabinos en los siglos posteriores a la destrucción del segundo templo), ni con los *midrashim* o narraciones parabílicas comparables, en cierto modo, a la hagiografía cristiana. La Cábala es una hermeneútica sacra inserta en una mística, o, mejor aún, una mística del lenguaje. Hay que remontarse a la fuente común de todas las corrientes cabalísticas, el *Sefer Yetzirah*, un texto del siglo III, para obtener un común denominador de aquellas. En dicho libro, se afirma:

Con 32 vías maravillosas de Sabiduría, Yahveh, Dios de los Ejércitos, Señor Viviente y Rey del Universo, Dios Omnipotente y Misericordioso, Clemente y Excelso, y que reside en lo alto, y cuyo nombre es sagrado, grabó y creó el mundo.(...)

Con diez Sefirot y veintidós letras fundamentales. Las veintidós letras fundamentales las grabó, las plasmó, las combinó, las sopesó, las permutó y formó con ellas todo lo Creado y todo aquello que ha de formarse en el futuro (*Sefer Yetzirah*, *Libro della formazione* 19 y 29).

La Cábala comprende, pues, dos tipos de simbolismo. El primero hace referencia al mundo creado, material y sensible. El segundo, a la Escritura o Torah. Aquel proporciona una explicación de la creación que presenta abundantes coincidencias con las cosmogonías neoplatónicas y gnósticas: el *En-Sof* («Infinito»), principio que se identifica con Dios, se crea a sí mismo a partir de la Nada, del abismo sin fondo que los gnósticos llamaban *Bythós*. Del *En-Sof* procede el mundo a través de diez emanaciones o *Sefirot* análogas a los eones gnósticos, representadas como esferas de luz y equivalentes a atributos divinos. En su vertiente lingüística, el simbolismo cabalístico describe la Torah como un despliegue del Nombre de Dios o Tetragrama (que transcribimos en adelante como YHWH) en una serie de sobrenombres o *kinnuyim*, que emanaron de aquel, como las *sefirot* emanaron del *En-Sof*. Para los cabalistas, las letras del alfabeto hebreo y las palabras que de ellas se forman no son medios de comunicación sino de producción de sentido: cada palabra, cada letra incluso, concentra en sí una inagotable potencia semántica, prácticamente intraducible al lenguaje humano (Scholem 1977: 52-54).

Pero entre ambos simbolismos, la diferencia sólo es aparente. Grabar y plasmar el mundo suponen una única operación. Ciertamente, cuando los cabalistas hablan de las *sefirot*, describen el universo, mientras que aluden a las combinaciones de los grafemas hebraicos en la Torah al tratar de letras y nombres, pero la Cábala concibe a la Torah y al mundo como dos aspectos del mismo Ser. La Torah preexiste al universo sensible, pero lo contiene en sí. Dios crea el mundo a través de la Torah oral que revela a los escritores sagrados. Creación y Revelación coinciden. La Torah avala la existencia del mundo: de ahí, que deba transmitirse íntegra. Se cuenta de un antiguo cabalista que advertía con obsesiva insistencia a sus discípulos de la necesidad de copiar con literalidad minuciosa los manuscritos de la Torah, pues la omisión por descuido de una sola letra causaría la destrucción del universo (*ibidem*, p. 58).

La Cábala descansa en tres principios: el del Nombre de Dios como origen de la Torah y de lo creado, el de la coherencia orgánica de la Torah, y el de la infinita multiplicidad de los sentidos de la misma (*ibidem*, p. 55). En cuanto al primero, se registran importantes divergencias entre distintas escuelas. Así, para Josef Chicatilla, cabalista español del siglo XIII, el único nombre verdadero de Dios es el Tetragrama, y los *kinnuyim* no son sino glosas o explicaciones de aquél. Según Chicatilla, la Torah es un tejido de sobrenombres divinos que, a su vez, están tejidos con los tres principales *kinnuyim* (El, Elhoim, Sadday). Pero otro cabalista de la misma época, Menahem Recanati, sostenía que el auténtico Nombre de Dios es la propia Torah:

La Torah está en Dios, Dios es su Nombre, y su Nombre es la Torah, pues las letras del Nombre de Dios son Dios mismo (*ibidem*, pp. 61-64).

Combinados, medidos y permutados por el *En-Sof* los signos (*simanim*) que componen la Torah se hallan en una disposición especial o *ziruf*, cuya alteración supondría la vuelta del universo al caos anterior a la Creación (Sérouya 1977: 44; 84). La hermenéutica que los cabalistas aplican a la Torah se vale de tres procedimientos básicos que deconstruyen las operaciones del *En-Sof*: el *notarikón* o desvelamiento de los acrósticos de los nombres divinos, la *gematría* o evaluación numérica de cada letra o palabra, y la *temura* o permutación de los *simanim* (Sérouya 1977: *ibidem*).

La Cábala se encontraba así en una consonancia casi perfecta con la concepción neoplatónica del lenguaje como mediación entre lo inteligible y lo sensible que dominó en la episteme renacentista, y que podría resumirse como lo hace Antón Pacheco:

Los nombres de Dios hipostasiados en sus potencias (*dynameis*) o incluso en sus arquetipos, son un motivo que posee resonancias bíblicas. Los nombres de Dios son extrapolados a sus *dynameis* y éstas pasan a significar las potencias del mundo; y como nos encontramos ahora ante unas referencias de tipo lingüístico, diremos que esos arquetipos son pensados como Palabras: las palabras que Dios dice sobre las cosas son la génesis de las cosas mismas. La palabra es también aquí mediación entre lo *arréthon* y lo decible: precisamente la posibilidad de toda dicción de lo decible se halla en el elemento originario por el que la Palabra apalabra las cosas: inscribe en ellas su inteligibilidad, su nombre esencial, su sello apalabrador: su símbolo vinculante y mediador (Antón Pacheco 1988: 43).

Dada esta coincidencia, nada tiene de extraño que los neoplatónicos renacentistas se interesaran en la mística judía. Indirectamente, la Cábala contribuyó también al progreso de la filología con métodos de análisis y clasificación desconocidos hasta entonces por los gramáticos gentiles, como el tratamiento sistemático de los procesos de derivación —el análisis de las palabras en raíces y afijos— o la descripción de los sonidos según su punto de articulación (Percival 1984: 21-38), además de constituir un estímulo para los nuevos planteamientos comparatistas del problema de la filiación de las lenguas. Los cabalistas hicieron suya la afirmación talmúdica de que todo Mandamiento divino promulgado en el Sinaí experimentó una suerte de atomización y pudo así ser captado en setenta lenguas (Scholem 1977: 86), así como el propio nombre de Dios, que fue revelado a cada una de las setenta naciones en sus idiomas propios¹⁷. Todo ello legitimaba la aplicación de procedimientos cabalísticos a lenguas diferentes del hebreo.

No obstante, y como antes se ha señalado, no fueron los filólogos quienes prestaron mayor atención a la Cábala, salvo raras excepciones. Sí lo hicieron, en cambio, numerosos filósofos y magos que se valieron de versiones cristianizadas de la misma¹⁸. En España, curiosamente, la cristianización de la mística judía del lenguaje no apeló a las justificaciones eruditas que adujeron, llegado el caso, humanistas como Marsilio Ficino o Pico de la Mirandola. La Cábala cristiana en España tuvo una finalidad pragmática: librar a los judeoconversos de las suspicacias de los «cristianos viejos», y, por ende, de conflictos con la Inquisición. La abundancia de conversos en el clero y las órdenes religiosas de la España Imperial había atraído sobre éstos la animadversión de muchos católicos europeos: ente los teólogos italianos se hablaba, maliciosamente, del *peccadiglio di Spagna*, para designar la negación de la divinidad de Cristo (Bataillon 1966: 60). La mayoría de los conversos españoles que se esforzaban en recuperar la Cábala para el cristianismo lo hacían con el propósito expreso de disuadir del error a quienes seguían fieles a la religión de sus mayores, pero cabe pensar que lo que realmente perseguían era disipar los recelos que sobre ellos mismos se cernían. No debe ser motivo de extrañeza, por tanto, que en la Cábala cristiana española se practique casi exclusivamente el *notarikón*, en detrimento de la *gematría* y de la *temura*. Para los cabalistas conversos era de vital necesidad demostrar públicamente su fe en la Trinidad, probando que el Tetragrama contenía ya la revelación de este dogma bajo la forma de un acróstico. El acatamiento explícito de la naturaleza divina de Cristo vendría a ser la consecuencia necesaria de la revelación ínsita en el

(17) Sobre Israel y las «Setenta naciones», véase el reciente ensayo de Lévinas 1988.

(18) Sobre la Cábala cristiana véanse Blau 1944, Secret 1979 y Yates 1983 (905-141).

nombre veterotestamentario de Dios. El más antiguo *notarikón* trinitario español se halla en un diálogo del siglo XII, escrito por el cabalista Moisés Sefardí, quien, al bautizarse en 1106, tomó el nombre de Petrus Alfonsus, en honor de su protector, Alfonso I de Aragón:

Si examinas con más penetración este nombre de Dios que se halla explicado en los *Secreta secretorum*, echarás de ver que el nombre YHWH, que es un nombre de tres letras, aunque se escriba con cuatro caracteres, ya que uno de los cuatro es empleado dos veces, echarás de ver que este mismo nombre es uno y tres. Como uno, designa la unidad de la sustancia; como tres la trinidad de las personas. Este nombre, en efecto, se compone de cuatro letras, Yod He Wau He; si unes la primera y la segunda, Yod y He, obtienes un primer nombre; si unes la segunda y la tercera, obtienes un segundo nombre; asimismo, si unes la tercera y la cuarta, es decir Wau y He, tendrás un tercer nombre y si lo reúnes de nuevo, ya no habrá sino un solo nombre (Secret 1979: 26)

Joaquín de Fiore recogió este *notarikón* en su *Exposición del Apocalipsis*, recordando que fue Petrus Alfonsus quien descubriera este misterio, el *Secretum secretorum*. Su mayor difusión, no obstante, se debe al dominico español Raimundo Martín, que lo desarrolló por extenso en su *Pugio fidei*, escrito hacia 1278. De ahí lo tomó su discípulo Arnaldo de Vilanova, en la *Alocución sobre el significado del nombre Tetragrama, tanto en hebreo como en latín y sobre la revelación del misterio de la Trinidad* (circa 1292). Los cabalistas cristianos del Renacimiento hispánico, con toda seguridad, se inspiraron en la obra de Vilanova: así Pedro de la Caballería, en su *Zelus Christi* (1450) y el portugués João de Sarros, autor de un *Diálogo evangélico sobre los artículos de la fe contra el Talmud de los judíos* (1540). Ambos eran conversos. Una refundición cristiana de la Cábala debida probablemente a otro converso español, cayó en manos del dominico alemán Petrus Niger (Peter Schwarz), que la hizo imprimir en Colonia en 1475. Tras la edición latina, se publicó su versión alemana, *Der Stern Mesiach*, el primer incunable con caracteres hebreos. En él se ofrece el *notarikón* trinitario de las dos primeras palabras del *Génesis*, «Beresith Bara» («En el principio creó...»):

...en lo que hay que señalar que estas dos palabras contienen tres letras que son Beth, Resh y Aleph. Beth es el comienzo de la palabra Ben, que significa Hijo. Resh es el comienzo de la palabra Ruach, que significa espíritu santo. Aleph es el comienzo de la palabra Ab, que significa el Padre (Secret 1971: 38).

Aunque, según he indicado, los hebraístas españoles del XVI no cultivaron la Cábala, no quiere ello decir que no la conocieran y que, en algunos casos, no llegaran incluso a estar familiarizados con sus procedimientos. Alfonso de Zamora, editor de un texto cabalístico, el *Sefer Hokmat Elohim* o «Libro de la Sabiduría de Dios» (1532), había escrito años antes, en 1526, en su *Carta a los judíos de Roma*:

Vuestros sabios han compilado la ciencia imaginaria de la Cábala, que es vuestra sabiduría y vuestra inteligencia, pero con las risas que provoca al pueblo vuestro Notarikón, Gematría y Temura, que se resumen en la palabra Ginat Egoz... Pero, como quiera que es así, os dire que el nombre YSU, con sólo tres letras, denota que Jesús nació en Yahwéh, y que su madre fue María (...). Si a esto se reduce vuestra inteligencia y vuestra sabiduría, nada tengo que replicar, ya que nosotros decimos de Jesucrito lo mismo que Moisés. La verdad de esto la afirma de Sagrada Escritura y no la Cábala. La verdad de las letras más grandes que se encuentra en la Ley denota a la Trinidad, así como el Dalet de la palabra Ehad, del versículo «Escucha, Israel» (*Deut.*, VI, 4), como el Aleph menor de la palabra Vraika (*Levit.*, I, 1) indica que los sacrificios de animales fueron aceptos hasta que vino aquel que es Señor de Justicia que es Jesucristo. Para no pecar de prolijo, no voy a escribir

sobre todas las letras grandes y pequeñas, las cuales, todas ellas, denotan un secreto de nuestra Santa Fe. Daremos el *notarikón* de Beresith: Ab, Ruah, Bo o la invocación del nombre del Señor. Vale también para Bara. En cuanto a las terminaciones de las palabras Beresith Bara Elohim, dan lugar a Emet, verdad. La primera letra de Beresith y la última de «col Israel» (*Deut*, XXXIV, 12) designan LB, los treinta y dos años que había de vivir nuestro Salvador Jesús. Todo lo que está escrito en los cinco libros de la Ley fue cumplido por la Redención de Jesús. Además, en confirmación de lo cual, en el Génesis, desde la palabra Beresith hasta Yom Harisi, sexto día, el nombre de Elohim aparece treinta y dos veces, gran misterio, para significar que Elohim es la *midat*¹⁹ que reinó hasta la Redención (Secret 1979: *ibidem*).

Alfonso de Zamora incurría ostensiblemente en la contradicción de intentar desacreditar un presunto saber mediante argumentos que carecían de validez fuera del sistema de la pseudociencia que se dice combatir, pero, bien mirado, era inevitable que su discurso resultase contradictorio. La episteme dominante, fundamentada —como la Cábala— en la analogía entre el mundo, el lenguaje y lo trascendente a ambos, le obligaba a emplear el mismo tipo de razonamiento de que se servían sus adversarios. El ambiente especulativo e intelectual del siglo XVI, y, en parte, el del XVII, estaba impregnado de cabalística. Giordano Bruno, Miguel Servet y, más tarde, Jacob Böhme, Robert Fludd o el consejero de Richelieu, Jacob Gaffarel, se movieron dentro de la misma red conceptual: la misma en que se vio atrapado el primer tratadista que se ocupó del euskera, el licenciado Andrés de Poza.

6. El licenciado Poza: claroscuros de una biografía

Todavía a mediados de los sesenta, Bahner despachaba sucintamente la obra lingüística del licenciado Poza, relegando a su autor a la nutrida serie de «fanáticos regionalistas interesados en acreditar la categoría privilegiada de los vascos en España» (Bahner 1966: 93). Pero tampoco los vascólogos tenían por entonces en muy alta estima los méritos de aquél. Así lo reconocía Luis Michelena en 1980: «Creo... que Andrés de Poza (jurista, hidrógrafo y lingüista *avant le mot*) no recibe el relieve debido, pecado en el que yo también incurrí, aunque ya en 1973 di muestras públicas de arrepentimiento» (Michelena 1980: 924). En efecto, Michelena vindicó ese último año la figura de Poza en un trabajo acerca de W. Humboldt. Afirmaba en él que «on est surpris du bon sens foncier qui a guidé les considérations lingüistiques de Poça, plutôt que de l'éclat et de la nouveauté de ses idées» (Michelena 1973: 139).

En cualquier caso, el redescubrimiento de Poza y la primera llamada de atención acerca de su importancia en la historia de la lingüística se deben a Eugenio Coseriu, quien, en un trabajo de 1972, le atribuyó con toda justicia «la primera enumeración y, en parte, clasificación de las lenguas europeas» (Coseriu 1972: III, 199). Al acercarse el cuarto centenario de la publicación de su tratado sobre la antigua lengua de España, aparecieron nuevos estudios sobre el mismo, entre los que merecía destacarse una pormenorizada descripción de lo que en dicha obra se refiere al euskera, debida al indoeuropeísta Joaquín Gorrochategui. Tras observar que la vida del licenciado sigue siéndonos en su mayor parte desconocida, añadía Gorrochategui que «no sabemos, por ahora, más de lo que él mismo nos transmitió directa o indirectamente en sus libros» (Gorrochategui 1987: 661). Sin embargo, varios investigadores —Lino Aquesolo, Fausto Arocena, Angel Rodríguez Herrero y Manuel Llano Gorostiza— habían apor-

(19) *Midat* o *middat*: en la Cábala judía designa una propiedad o potencia divina. Para los cabalistas cristianos, las *Midot* equivalían a las tres personas de la Trinidad.

tado, desde mediados de los años cincuenta, algunos datos de indudable interés para la biografía de Poza. En una breve nota a pie de página, Gorrochategui observa:

He sabido muy recientemente que en Sevilla ha sido hallada cierta documentación referente a Poza, que debe iluminar algunos puntos de su biografía. Al parecer, esta información habría llegado a manos de L. Michelena, pero desgraciadamente no tuvo tiempo ni ocasión para valerse de ella ni para comunicárnosla (*ibidem*, n. 1).

Ahora bien, Michelena tuvo buen cuidado en hacer llegar dicha documentación a sus colaboradores, poco antes de que, inesperadamente, desapareciera con él uno de los contadísimos intelectuales de valía que ha dado el País Vasco en toda su historia. No cabe duda de que la información recibida por Michelena es de un interés excepcional. Se trata de un legajo descubierto en el Archivo General de Indias por don Juan Garmendia Arruabarrena, un sacerdote guipuzcoano residente en Utrera, conocido por sus meticulosos estudios sobre una figura central del romanticismo vasco, Juan Ignacio de Izueta. El legajo en cuestión consta de cuarenta folios donde se recoge un memorial de los servicios de Andrés de Poza en Flandes durante los años 1574 a 1579, testimonios y certificaciones de diversas personalidades, y la petición del licenciado al Rey de que se le conceda un cargo en Perú o Nueva España²⁰. El contenido de dicha documentación ha sido descrito por Carlos González Echégaray en un artículo, aún inédito («Andrés de Poza en Flandes: una etapa de su vida casi desconocida»), que se publicará próximamente en la revista *Euskera*, de la Real Academia de la Lengua Vasca-Euskaltzaindia. A la luz de este hallazgo, es posible modificar algunas de las conclusiones a que habían llegado anteriores biógrafos de Poza (cf. De la Fuente 1871, Delmas 1970, Rodríguez Herrero 1959), y aventurar ciertas hipótesis sobre aspectos hasta ahora oscuros de la vida y personalidad del mismo.

Aunque Poza, en sus obras, se dice «natural de la ciudad de Orduña», uno de sus contemporáneos, el agustino vizcaíno fray Martín de Coscojales (1542- ?) se refiere a aquél como «...el Licenciado Andres de Poza, natural de la ciudad de Horduña por parte de padre y de la parte de su madre extranjero del Reyno y nacido y criado fuera del...» (Rodríguez Herrero 1959: v). Michelena cree ver alguna intención oculta en la observación de Coscojales, pero ella no contradice necesariamente lo que el licenciado dice de sí mismo. Probablemente, al mencionar su naturaleza vizcaína, Poza no se refiere expresamente al lugar de su nacimiento, sino al solar de su linaje paterno que, según indica en otra ocasión, se encontraría en Londoño de Abajo, aldea del alfoz de Orduña, sobre la ladera de la peña que domina el valle donde se encuentra enclavada esta ciudad, peña que recibe el nombre de la propia ciudad.

Fundada en 1229, Orduña y su demarcación constituyen un enclave vizcaíno en territorio alavés, limitando al suroeste con la provincia de Burgos. La denominación de la ciudad y, por extensión de toda su comarca, parece ser un topónimo vasco relacionado con *urde* («puerco») que denotaría la abundancia de jabalíes en la sierra que domina el valle por el suroeste y la separa de las tierras burgalesas (Rodríguez Marquina 1971: 180-181). Aunque el valle es pródigo en toponimia vasca, parece ser zona de temprana castellanización lingüística. Orduña se incorporó al Señorío de Vizcaya al ser entregada por Fernando III como dote a su hermana Urraca, que casó con Lope Díaz de Haro, Señor de dicho territorio. Durante la Baja Edad Media, la comarca fue escenario de violentas luchas entre los linajes de Castro y Zaldueño. En las *Bienan-*

(20) Archivo General de Indias, Sevilla, Sección: Indiferente General, Legajo 1234.

danzas e Fortunas, la crónica que escribiera el banderizo Lope García de Salazar en la segunda mitad del siglo XV, no aparece mención alguna de la familia Poza. Ello podría indicar que se tratase de un linaje irrelevante en la época de las guerras de bandos, o bien que fuese una familia advenediza, instalada en el valle orduñés tras la pacificación. O también que (hipótesis que no debe descartarse) los Poza no tuvieran relación alguna con Orduña y quizá ni tan siquiera con Vizcaya. Demostrar «vizcainía» originaria era uno de los expedientes más socorridos para acceder a la condición de hidalgo y limpio de sangre. No debieron ser pocos los plebeyos y judeoconversos que consiguieron probarla de modo más o menos fraudulento.

El apellido Poza podría corresponder a un topónimo burgalés. En el siglo pasado, en Bilbao, se denominaba *pozanos* a los inmigrantes, quizá porque un buen contingente de ellos procediera de la comarca de Poza de la Sal, lo que no tendría la mínima importancia, si no fuera porque los habitantes del norte de Burgos tenían en el siglo XVI una equívoca fama de conversos. Presumiblemente, los judíos expulsos de Valmaseda hallaron acomodo en aquellas tierras, pero, además, la numerosa judería burgalesa no se concentraba en su totalidad dentro de los muros de la ciudad del Arlanza. Núcleos importantes se habían ido estableciendo en otras poblaciones de la ruta lanera, y no debe olvidarse, asimismo, el hecho de que el duque de Frías y otros nobles burgaleses repoblaran sus dominios con familias moriscas. Es cierto que, en la misma comarca orduñesa, existía un lugar llamado Poza, pero ello no excluye la hipótesis de que la familia del licenciado hubiera adoptado dicho apellido en época muy reciente, y con algo de oportunismo.

El propio Poza nos proporciona un dato altamente significativo cuando, en su Memorial, dice lo siguiente de su padre, llamado Pedro de Poza:

Demas de lo dicho al tiempo que V.M. estuu en emberes Pedro de Poça su padre huesped que fue del tesorero domingo que orbea a instancia suya y por seruicio de V.M. le presto quince mil ducados sin interesse ninguno para cosas de su real seruicio lo qual V.M. aboca se lo refiro y agradecio el seruicio que hauia hecho.

Pero, además agrega:

Assi mismo luego que el duque de Alua lleo a Flandes entendiendo de quanta importancia era tener en Medialburque²¹ cabeça que es de zelanda y llave de los estados persona confidante para el gouierno y administracion de la Justicia della eligio por baylio y Justicia maior de la dicha ciudad a martin de Poça tio del dicho licenciado en que siruio con mucha diligencia y cuidado y muy a costa de su azienda por auer sido su casa acogida y refugio de los que alli asistieron yuan y uenian al seruicio de V.M. y al cabo de hauer seruido en la forma dicha y gastado mucha parte de su hazienda en seruicio de V.M. murio en el asalto que se dio a la dicha ciudad en 28 de Abril de 1572 aogado en sus armas de cansado de ocurrir a una parte y a otra como persona a cuyo cargo y gouierno y defensa della la qual se tuuo luego por perdida respecto a la mano y autoridad y Inteligencia quel dicho martin de Poça tenia con todos los de la ysla y el duque de alua hizo por su muerte muy gran sentimiento y en este asalto tambien se hallo pedro de Poça padre del dicho licenciado y peleo como era obligado sin que a esta hora se le aya pagado el sueldo que se deue al dicho martin de Poça que son mas de cinco mil florines ni hechole md [merced] ninguna en remuneracion de su seruicio.

Conviene detenerse a analizar estos informes. Los Poza aparecen como una familia acaudalada, bien asentada en Flandes, donde algunos de sus miembros ocupan cargos en la administración hispánica. Pedro de Poza, amén de hospedar al tesorero Orbea (un

(21) Middelburg. Esta plaza fue tomada por los rebeldes el 18 de febrero de 1574. Poza debe referirse, por tanto, a un sitio anterior (Cf. Parker 1988: 149-164).

«vizcaíno»), le presta dinero *sin interés alguno*. El énfasis que pone el licenciado en esta circunstancia inclina a pensar que el susodicho don Pedro se dedicaba habitualmente a actividades financieras más lucrativas, lo que concuerda con la imagen histórica de los conversos.

Veamos, por ejemplo, lo que sucede con otra familia hispanoflamenca de la misma época, los del Río, de la que procede el famoso jesuita Martín del Río, autor de las *Disquisitiones Magicae*, cuya vida ha sido objeto de numerosas biografías escritas por otros miembros de la Compañía, y de un interesante ensayo de Julio Caro Baroja. Aunque la madre de Martín pertenecía a una conocida familia de judéoconversos aragoneses —los López de Villanova o Villanueva, emparentado con la rama materna de Montaigne—, se ha sostenido con unanimidad que los del Río eran hidalgos y cristianos viejos, con solar en la aldea de Proaño, en los montes de Campoo. El apellido, según la versión más extendida, se hacía proceder «de cierta victoria contra los sarracenos obtenida por los cristianos entre los ríos Deba y Oba» (Caro Baroja 1968: 175). Pues bien, el profesor Jesús Moya, que se viene ocupando desde hace bastante tiempo de la biografía de Martín del Río, ha constatado la inexistencia de un solar de tal nombre en el lugar aludido, y sugiere la posibilidad de que los Del Río fueran conversos que obtuvieron el reconocimiento de ascendencia cántabra a cambio de servicios prestados a la Corona: el padre de Martín era contador real, oficio propio de cristianos nuevos.

Proaño y Londoño, dos aldeas perdidas en las estribaciones de los montes cantábricos sobre las que nadie iba a tomarse la molestia de llevar a cabo serias indagaciones genealógicas, pudieron ser elegidos por los Del Río y los Poza como asiento de una hidalguía que, probablemente, no tuvieron nunca. Martín del Río y Andrés de Poza llevaron vidas paralelas (sin perdón de Plutarco), por lo que se verá después. Martín nació en Amberes, ciudad donde residía Pedro de Poza y donde es posible que naciera el licenciado (González Echegaray da por seguro que, al menos, vio la luz en Flandes). Debieron abundar casos semejantes. Lejos de la Península, hostigados por la población flamenca, los burócratas españoles —conversos y cristianos viejos— debieron desarrollar un sentimiento de solidaridad, hispánico y católico, que no era fácil encontrar al sur de los Pirineos. Las dos clases escribas tendieron a fundirse en una; es decir, los conversos se asimilaron con facilidad a los cristianos viejos. Pedro de Poza mantuvo excelentes relaciones con «vizcaínos» como el tesorero Orbea. Él mismo casó con una vizcaína, María de Yarza, de la que tuvo a Andrés y a su hermana Casilda, y, probablemente, a los otros hermanos del licenciado de que da noticia el memorial de éste: el alférez Garcí López de Poza, muerto en Cuzco, y Gerónimo de Poza, también soldado, que combatió a las órdenes del maestro de campo Julián Romero y pereció ahogado en el vado de Zierikzee, en 1574, cuando los tercios españoles atravesaron el canal de tal nombre, «con el agua al cuello, la pica en alto con las provisiones y la pólvora colgando de ella y en la otra mano las armas» (González Echegaray 1988 y Parker 1988: 167-8), para sorprender a la guarnición rebelde de la isla de Schowen. Se equivoca González Echegaray cuando afirma que la madre de Andrés de Poza «lógicamente... era flamenca». Al menos, este extremo está bien claro gracias a una inscripción en el libro primero de defunciones de la madrileña iglesia de San Ginés, en cuyo folio 267 se lee:

Madrid, el 18 de octubre de 1595 murió el licenciado Andres de Poza, mando enterrarse en la sepultura de Casilda de la Poza, su hermana, y de Maria de Yarza y

Juan García de Yarza, Vizcaino, madre y abuelo de los dos. Vease el codicilio y testamento. (Rodríguez Herrero 1959: v)²².

La fecha del nacimiento de Andrés de Poza es imprecisa, aunque no posterior a 1537. Dado que su muerte sobrevino en 1595, fue coetáneo de la brillante generación de humanistas y literatos de la España de Felipe II: de Francisco Sánchez de las Brozas (1523-1601), de Benito Arias Montano (1527-1598), de Fray Luis de León (1528-1591), de Juan Huarte de San Juan (1530?-1602), de Alonso de Ercilla (1533-1594), de Fernando de Herrera (1535-1597), de San Juan de la Cruz (1542-1591). Coetáneo, en fin, del propio monarca (1527-1599) y del cronista de éste, Esteban de Garibay (1533-1599). Incluso, si nos atenemos estrechamente al método orteguiano de las generaciones, podría entrar en la de Poza el mismo Martín del Río, nacido en 1551.

De su infancia, nada sabemos. Entre 1550 y 1559 siguió estudios universitarios en Lovaina, cuyas aulas debió abandonar a raíz del decreto real de este último año, que prohibía a los españoles estudiar en las universidades europeas, aunque éstas se hallasen en territorios dependientes de la Corona hispánica (Gorrochategui 1987: 661-2)²³. Se trasladó a Salamanca, en cuya universidad se licenció en leyes en 1570. Teniendo en cuenta su interés por las lenguas, no sería aventurado suponer que frecuentara las clases de Fray Luis y del Brocense. Además del latín y del español, Poza conocía el vasco, el flamenco, el inglés, el italiano y el francés, y poseía, al menos, rudimentos de griego y hebreo. Tal políglotismo, con todo, quedaba por bajo del de Martín del Río, quien, según uno de sus biógrafos, el jesuita alemán Jeremías Drexelius (seguido en este particular por Feijoo), dominaba nueve idiomas: latín, griego, hebreo, caldeo, flamenco, español, italiano, francés y alemán (Caro Baroja 1968: 177).

Seguramente, Poza regresaría a Flandes una vez obtenida la licenciatura. Es posible que se encontrara allí con Garibay, quien había viajado a Amberes en 1570 para imprimir, en las prensas de Plantin (el editor de la Políglota de Arias Montano), su *Compendio Historial de las Crónicas* (1571) (Tellechea Idígoras 1968: 73-77). Tuvo que coincidir frecuentemente con Arias, consejero del Comendador Mayor, Luis de Requesens, a cuyo servicio entró Poza. En octubre de 1574 fue enviado por Requesens a negociar con las compañías españolas y alemanas amotinadas en Maastrich, que habían tomado como rehén al capitán Montes de Oca, gobernador de la plaza, y amenazaban con entregar ésta al Príncipe de Orange si no les eran prontamente satisfechas las pagas que se les adeudaban²⁴. Poza se atribuye todo el mérito en el apaciguamiento del motín, pero, al parecer intervino también como mediador Martín del Río. Ignoramos cuáles fueron las relaciones entre ambos, pero, con toda probabilidad, obraron siguiendo los dictados de Arias Montano.

Tras el éxito de esta gestión, Poza marchó a Amberes en diciembre, después de que fracasara una tentativa de Guillermo de Orange para apoderarse de la ciudad desde el mar. Allí realizó pesquisas para averiguar con qué apoyos habían contado los rebeldes entre el vecindario. A raíz de estas indagaciones, fueron prendidos treinta y siete vecinos y confiscados sus bienes, lo que atrajo sobre el licenciado el odio popular. Sufrió un atentado (le dispararon con una ballesta un bodego de plomo,

(22) Y Delmas 1970, 171, aunque en ésta, el texto parece ser una interpolación del propio Rodríguez Herrero. Como éste declara, fue Manuel Llano Gorostiza quien le proporcionó el dato.

(23) Arias Montano dulcificó esta medida, obteniendo del rey el consentimiento de intercambios entre Universidades de España y Flandes (Cf. Reker 1973: 26-27).

(24) Sobre los motines de las tropas de Flandes, véase Parker 1986: 144-166.

desde una ventana), pero ello no le disuadió de proseguir sus tareas represivas. En mayo de 1578, realizó una nueva investigación en la costa brabantona, donde encabezó la persecución contra los protestantes y se incautó las propiedades de los que habían huído de sus casas. Descubrió las contribuciones secretas que pagaban a Orange las villas y aldeas de la región y obligó a éstas a pagar la misma suma, unos 400.000 florines, a los españoles. Con el producto de tales exacciones se armaron nueve bajeles para impedir la comunicación de las naves rebeldes con Brabante. Poza llevó a cabo, asimismo, la conscripción forzosa de los marineros brabantones necesarios para tripular dichos navíos.

Todo ello no hizo sino aumentar la aversión de los flamencos hacia su persona. Si hemos de creerle, sobornaron a su médico para que le envenenase, lo que le supuso varios meses de enfermedad...mental. Del memorial de Poza se desprende el retrato de una personalidad un tanto paranoide. Afirma haber sufrido varias emboscadas, para hacer frente a las cuales se acompañaba de una escolta de jinetes albaneses²⁵. Los Estados Generales presionaron para que fuese depuesto y procesado, de lo que le libró la protección de Requesens. Pero, a la muerte de éste, fue destituido de sus cargos y privado de los haberes que se le debían. Se refugió en Amberes, donde debía contar con familiares y aliados, y permaneció allí hasta que, en 1579, el nuevo gobernador, Alejandro de Farnesio, instado a ello por el secretario real, Antonio Pérez, le ofreció el puesto de auditor general del ejército. La retirada provisional de las tropas impidió que Poza llegara a ocupar este nuevo destino (que, por cierto, fue también ostentado por Martín del Río).

Poza volvió entonces a la Península. En 1583 residía en San Sebastián, donde impartía la enseñanza del arte de navegar en la escuela del Claustro de Santa María, sostenida por el ayuntamiento de la ciudad. Allí debió escribir su primera obra, *Hidrografía. La mas curiosa que hasta aquí ha salido a la luz, en que de mas de un derrotero general, se enseña la navegación por altura y derrota, y la del Este Oeste: con la Graduación de los puertos, y la navegación del Catayo por cinco vias diferentes*.

El libro es un tratado de náutica, similar a otros que se escribieron durante la segunda mitad del siglo XVI —como el *Breve Compendio de la Sphera y de la Arte de Navegar*, de Martín Cortes (Sevilla, 1551) o el *Compendio del Arte de Navegar*, de Rodrigo Zamorano, editado en la misma ciudad en 1588—, mientras España era aún la primera potencia marítima del mundo²⁶. La *Hidrografía* de Poza fue impresa y publicada en Bilbao, en 1585, por Matías Marés, el «francés» que instaló en la villa del Nervión la primera prensa²⁷. La portada se ilustró con el blasón de un antiguo linaje de la tierra de Ayala, los Mariaca. La aprobación iba firmada por el célebre ingeniero

(25) A esta guardia albanesa parece referirse Poza en su tratado *De la Antigua Lengua. Poblaciones y Comarcas de las Españas*, cuando dice (13 v.): «Albanesa, es la de Albania, antiguamente llamada Epiro, que es aquella parte de Grecia que cae frontera de Apulia y Calabria, y es esta lengua distinta de la esclavona, como quiera que los mas Albaneses usen de entrambas, segun muy informado de la caulleria albanesa que seruia al Rey nuestro Señor en los estados de Flandes el año 1576».

(26) Para una revaloración justa de la *Hidrografía* en la bibliografía náutica del siglo XVI español, véase López Piñero 1986: 150, 182, 194.

(27) Una interesante aproximación a la figura de Marés, no exenta de arriesgadas conjeturas acerca de la relación que lo unió con Garibay y Poza, puede verse en el erudito trabajo del bibliófilo Juan Uruñuela Bernedo (1989: 11-35). Contra lo que hasta ahora se ha venido sosteniendo, Uruñuela sostiene que Marés era flamenco, originario de Amberes, y converso, circunstancia esta última que provocó su expulsión de Bilbao en el verano de 1586. Marés se instaló entonces en el convento franciscano de San Mamés, en Abando (anteiglesia limitrofe con la villa) bajo la protección de Garibay. Abandonó posteriormente el Señorío para afincarse en Logroño.

italiano Juan Bautista Antonelli, quien lo juzgó «muy bueno y provechoso para imprimirse, así por los documentos y reglas generales del arte de navegar, como por la particular noticia que da de las derrotas, travesías y entradas, sondas, pozos y mareas de los puertos y costas del Océano Occidental de Europa». En el prólogo, Poza asegura «que si le escribió siendo tan ajeno a su profesión fue movido por un sentimiento desinteresado de humanidad o caridad», pero los motivos que a ello le indujeron no debían ser tan filantrópicos. En 1584, el licenciado elevaba al Rey su memorial de servicios en que se lamentaba de graves pérdidas económicas por ellos ocasionados y detallaba las cantidades que se le debían. No debía ser muy alto el estipendio que recibía del ayuntamiento de San Sebastián, y es razonable suponer que atravesaba una estrechez poco menos que angustiosa.

Pero, el año de la publicación de la *Hidrografía*, Poza se encontraba ya instalado en Bilbao, donde las cosas le debieron ir sensiblemente mejor. En 1587 publicaba, también en la imprenta de Marés, su tratado *De la Antigua Lengua, Poblaciones y Comarcas de las Españas, en que de paso se tocan algunas cosas de la Cantabria*. Las Juntas del Señorío de Vizcaya le habían encomendado la defensa de sus intereses, y gozaba seguramente de una posición más desahogada. Quizá por entonces casó con Antonia de Olaeta, que debía ser mucho más joven que él. El año 1588 nació su hijo Juan Bautista, quien, andando el tiempo, ingresaría en la Compañía de Jesús y llegaría a ser un afamado teólogo. En 1589, doña Antonia le dio otro vástago, Pedro, cuya suerte posterior se ignora (Aquesolo 1961: 432-5).

Oñacinos y gamboinos compartían, más o menos pacíficamente, los cargos del Señorío y de la villa, y se esforzaban por conservar y, en lo posible, ensanchar los privilegios forales. En otras partes de la monarquía se empezaban a mirar con hostilidad las prerrogativas de los vizcaínos: Juan García de Saavedra, fiscal de la Chancillería de Valladolid, publicó en 1588 un libro titulado *De Hispaniorum Nobilitate Exemptione sive ad Pragmaticam Cordubensem, qua est 1.8.titu.11.libr.2 Recopillationis Comentarrii*, donde sostenía la tesis de que no pueden reconocerse como hidalgas las casas solariegas sin vasallos, negando, por consiguiente, la nobleza universal de los naturales del Señorío de Vizcaya.

A Poza se le encomendó la réplica, que se tradujo en un manuscrito de 86 folios dirigido a las Juntas de Vizcaya el año siguiente: *Ad Pragmaticas de Toro et Tordesillas, sive de nobilitate in proprietate. Animadversionum ad novum pragmaticae cordubensis, scholiastem... pro prisca alumnae suae patriae nobilitate* (BNM ms 1254). En él se contiene una defensa de la «nobleza de origen» frente a la otorgada por los reyes. Poza considera accidental, para la condición hidalga, la posesión de solares fortificados y vasallos, y cifra aquélla en la común reputación. Al ser una convicción general que los vizcaínos descienden del patriarca Túbal, les asiste el derecho de gozar de los privilegios que la hidalguía lleva aparejados. En 1591, García de Saavedra se plegaría a los argumentos de Poza, haciéndolo constar así en una carta remitida a las Juntas de Vizcaya.

¿Recompensaron éstas a Poza? No hay constancia de ello. Acaso el licenciado habría salido ya del Señorío, trasladándose con su familia a Madrid. Allí terminó sus días, como profesor de la escuela de Cosmografía fundada por Felipe II. Puede que en estos últimos años de su vida escribiera (teniendo muy presente la reciente derrota de la Armada Invencible) un *Memorial que se dirigió a Felipe II pidiendo la revisión de las leyes que*

Véase, asimismo, para lo referente a Marés, Fernández Sebastián 1989 (sobre todo I, 71-76) en la que se ofrecen importantísimos datos sobre la regulación de la imprenta por los poderes forales.

favorecían la construcción de naos gruesas, por ser contrarias a la navegación en general. Al Poza filólogo, cosmógrafo y hombre de acción viene a añadirse esta nueva faceta propia del *Zeitgeist* de la decadencia imperial: un Poza arbitrista que cierra, con su muerte, una biografía típica del Renacimiento español. Nacido en los años del erasmismo y de la Reforma, educado en la estricta ortodoxia tridentina, testigo del derrumbe del poder de los Habsburgo españoles en los Países Bajos, pudo atisbar el comienzo del prolongado ocaso del Imperio que se iniciaría con el trágico revés de 1588. No fue una figura de primer orden, por más que rondase por las cercanías de los protagonistas de la historia del siglo XVI. Tampoco fue —ni mucho menos— un disidente. Careció incluso de la relativa tolerancia de un Arias Montano: defendió con ardor los valores de la casta cristiano-vieja y de los estamentos privilegiados, poniendo en ello la exagerada vehemencia de quien necesita ocultar algo, quizá un origen no muy limpio (y en esto tuvo un digno paralelo en Martín del Río). No fue resarcido, si hemos de creerle, de los perjuicios que su lealtad le acarreó. No obtuvo el ansiado cargo en Indias (y sólo en este aspecto cabría relacionarlo con Cervantes, que fue su antítesis en casi todo lo demás), aunque, según parece, fue durante algún tiempo corregidor en Illescas. Años después de su muerte, Antonia de Olaeta, su viuda, seguía enviando memoriales al Rey, reclamando el pago de los servicios prestados por el difunto (Cf. Aquesolo 1961: 432)²⁸.

7. La gnosis del euskera

De la Antigua Lengua, Poblaciones y Comarcas de las Españas [ALE, en adelante] se abre con una dedicatoria a don Diego de Avendaño y Gamboa, señor de Urquiza y Olaso, Ballestero Mayor del Rey y cabeza del bando gamboino en las Vascongadas, cuyo blasón familiar ilustra la portada del libro. El porqué de esta dedicatoria, lo explica así el autor:

Solo una razon quando todas las demas faltasen me obliga a intitular a v.m. el presente libro, y es como aqui se trata de ilustrar y vandeear nuestra lengua Vascongada, no pudiera dessear ella mas calificada cabeça de bando, por serlo v.m. en las provincias donde esta lengua se ha conservado (Poza 1587: Dedicatoria).

Un imaginario medieval, banderizo, sigue pesando poderosamente en la autovisión de los «vizcaínos» de finales del Renacimiento, y Poza no es en este aspecto una excepción. La violencia bélica se ha surrogado en polémicas jurídicas o filológicas. Ahora se trata de *bandear* la lengua. El licenciado encomienda su obra a un Avendaño que poco guardaría ya (es un suponer) de la ferocidad de sus antepasados. Por ejemplo, de la de aquel Pedro de Avendaño que en 1443 había incendiado Aramayona, y a quien se pinta huyendo de sus enemigos en una de las baladas medievales euskéricas más hermosas que han llegado hasta nosotros. Con su dedicatoria, pretende Poza asegurarse una buena recepción del libro en los territorios vascongados y navarros:

...de suerte, que por estas causas y razones, este dicho libro, como a v.m. lleva por padrino, no llegara a parte Vascongada donde no le hagan la corte, supliendo o disimulando las faltas que tuviere. V.M. reciba el libro y al autor con aquella voluntad que dessean, y lo ampare al menos en estas dichas quatro provincias, que han quedado del mayorazgo y lengua del patriarca Tubal, porque en quanto a las demas partidas destos reynos, no faltaran algunos pocos deuotos de esta lengua, que andaran algo al pelo con el libro (ibidem).

(28) Uno de estos memoriales obraba en poder de Fausto Arocena. No he conseguido verlo.

¿Quiénes son los «pocos devotos —(léase «poco[s] devotos)»— de esta lengua» de los que parece recelar Andrés de Poza? Hacia 1587, quienes abordaban el problema de cuál fuera la primitiva lengua española aceptaban sin grandes reparos la tesis de la universalidad del vasco en los albores de la historia peninsular o, al menos, no ponían entusiasmo en combatirla. Un siglo después, y en «partida» tan alejada del País Vasco como Perú, Diego Andrés Rocha, Oidor de la Audiencia de Lima y de quien no habría por qué esperar una especial simpatía por los «vizcaínos», escribía, siguiendo a otros autores:

Yo he procurado averiguar si en algunas naciones de España se conserva aquella primitiva lengua de Tubal, porque aquella lengua, en su raíz y dialecto ha de influir mucho en la lengua natural de los indios, y hallo que la primitiva lengua de Tubal la han conservado hasta hoy los antiguos y nobles vascones, cántabros o vizcaínos, así lo dice el P. José Moret, en su Historia de Navarra, lib. 1, cap. 5,1, el canónigo Juan Gutiérrez, en el lib. 3 de sus Prácticas, en la cuest. 16, núm. 61, donde prueba que la lengua vizcaína es la primera que se habló en España, y que en dicha nación se conserva.

En el Teatro del Orbe de Iansonio, que se intitula Nuevo Atlas, en la descripción de España, se prueba, con autoridad de Scaligero, que los cántabros retienen la lengua matriz de España: «Cantabri primogeniam linguam a reliquis omnino discrepantem retinent: unde et matricibus lingüe eam annumerat Scaliger». Y que los primitivos españoles sean los vizcaínos, lo dice D. Juan Antonio Zabela, autor italiano, en un manuscrito que llegó a mis manos, y lo mismo hallo que advierte el Enchiridión de los tiempos de Fr. Alonso Venero, en el fol. 91, en aquellas palabras: «El propio lenguaje de la nación española es el que hablan los vizcaínos, y ellos son los naturales castellanos», y más abajo, en el fol. 92: «La lengua de los vizcaínos es la natural de Castilla».

Lo mismo dice Rodrigo Méndez de Silva en la Hisioria (*sic*) de España, describiendo a Vizcaya, fol. 235 (Alcina Franch 1988: 81-82).

Algunas de las autoridades que cita Rocha son anteriores a Poza. Otras escribieron en el lapso que media entre la publicación del *De la Antigua Lengua* y la del tratado del propio Rocha. Pero, de cualquier modo, el testimonio de este último revela hasta qué punto el tubalismo «vizcaíno» se había convertido en un ideologema básico de la visión cristianovieja (u «oficial») de la historia de España. El triunfo de la clase escriba «vizcaína», su instalación en el difuso aparato del poder, era evidente en 1681, cuando Rocha sacaba a la luz la primera edición de su libro. Una legión de secretarios, escribanos y pendolistas «vizcaínos» de toda laya apuntalaba, tanto en la metrópoli como en las colonias, la maltrecha carcasa del Imperio hispánico. En 1587, aún no se había consumado esa victoria (como la prueba la aparición, un año después, del libro de García de Saavedra), pero la resistencia debía ser débil.

Sin duda, Poza salía a *bandear* la lengua contra los contadísimos defensores de la teoría del caldeo como primera lengua de las Españas. A ellos se había referido Garibay en su *Compendio Historial*: «Sobre la lengua que Tubal traxo a España, ay tambien altercacion ente nuestros chronistas, deziendo muy pocos ser la Chaldeia» (libro IV, cap. 4, p. 90). El licenciado debía recordar también un párrafo de cierta gramática castellana, editada en Lovaina en 1559:

Cuatro son, i muy diferentes entre si, los lenguajes en que hoy dia se habla en toda España. Al primer lenguaje llaman Vazquense, que es la lengua de Viscaia, de la Provincia, i de Navarra: tiene su origen esta lengua i reconosce por madre a la lengua caldea, segun dicen los dotos que la entienden: es muy notorio (como parece a los graves varones) que esta es la mas antigua entre todas las otras, que se hablan por toda España en este tiempo (Bahner 1966: 89)

También esta teoría surgió en los círculos rabínicos españoles. Según la tradición bíblica, Senaar, patria de Túbal, se encontraba en Caldea o Mesopotamia, y era, por tanto, verosímil que dicho patriarca hubiera conservado su lengua de origen. Pero admitir la tesis *caldea* habría significado, como apunta Bahner, que «el vasco debería renunciar al honor de ser una de las 72 lenguas primitivas» (ibidem), y, lógicamente, «los entusiastas vascos no podían aceptar esto» (ibidem).

Los vascos, desde luego, no. Pero la teoría del caldeo-español habría fortalecido las posiciones de los judeoconversos de haber llegado a prosperar. Acogiéndose a la formulación rabínica del mito tubalista, los cristianos nuevos podrían haber reclamado para sí una ascendencia no semítica, sino jafética, y habrían disputado con mayor fortuna quizá la primacía en la población de España a los «vizcaínos». Algún conato hubo de esto: Garibay alude, sin nombrarlos, a ciertos filólogos, probablemente conversos, que encontraban en la región andaluza abundante toponimia caldea. Si la tesis hubiese encontrado más apoyo, los judeoconversos habrían podido alegar la posesión de una «nobleza de origen» similar a la que se arrogaban los «vizcaínos», lo que quizá habría ayudado a consolidar las posiciones alcanzadas por aquellos en la época de Fernando V y Cisneros, impidiendo el ascenso de la clase escriba «vizcaína». Pero la implantación de la ortodoxia contrarreformista y el correlativo fortalecimiento del antijudaísmo frustraría en su raíz esta alternativa al tubalismo cantábrico.

La estrategia de Poza se orienta, ante todo, a deshacer los alegatos procaldeos o prohebreos: a *bandear* la lengua vascongada contra los humanistas conversos que también debían conservar el recuerdo de una tradición banderiza propia (Caro Baroja 1978: I, 84). Me limitaré a analizar aquellos aspectos de la obra de Poza que reflejan con mayor claridad tal designio y que conducen, por vía intrincada, a la elaboración de una gnosis del euskera acorde con la episteme dominante. Su punto de partida es la formulación taxativa de la tesis *vizcaína*, apelando, como era de rigor, a la *auctoritas* de los antiguos:

Y que la antigua lengua Española fuesse la nuestra de Bizcaya, se comprueua con la authoridad de Pomponio Mela en el libro 3, cap. I [de su *Cosmographia*], presuponiendo lo primero, (según queda dicho) que en tiempos de los Emperadores Romanos ya auian entrado en estos reynos gran diuersidad de naciones diferentes, que con su frecuencia y muchedumbre auian metido su lengua, y sus ritos, y ceremonias por todo el reyno hasta la prouincia de Cantabria exclusiue, porque a esta nunca penetraron, ni la sojuzgaron Griegos, ni Carthaginenses. Y lo segundo que se presupone, es que los nombres de las villas, y provincias, y comarcas, son de las cosas que si no es con mucha nouedad ni ocassion, nunca o muy tarde se mudan. Pues con estos dos premissos, hallaremos, que el dicho Pomponio Mela tratando de las poblaciones de Cantabria, nombra dos poblaciones, llamadas *Iturissa* y *Sauria*: los quales dos nombres son puramente Vascongados, del Vascuence que hoy dia se habla. *Iturissa*, o como en Vascuence se escriue *Iturixa*, significa lugar de muchas fuentes. *Sauria* o *Zçauria* (porque los Romanos y los Latinos no tienen letra ni pronouciacion de nuestra ç) significa lugar de descalabro, golpe, tienda, que porque estos dos vocablos con los de mas de la Cantabria eran tan difficiles descriuir y pronouciar en la lengua Latina, el dicho Pomponio Mela dize, que por ser tan difficil la pronouciacion suya, no trata de referir los de mas lugares desta prouincia: Et alia quaedam nomina, que ore nostro concipi nequeunt. En lo qual dixo muy gran verdad, porque a los que no son Vascongados se les haze muy difficil la pronouciacion y escritura del Vascuence, y esto por la continuacion y diferente pronouciacion de las consonantes y por el encadenamiento de las vocales, que por ser esta lengua qual dezimos, ya se colige que esta de que trata Pomponio Mela, realmente no pudo ser otra, saluo la Vascongada de nuestros tiempos en que los dichos dos vocablos hazen significacion y concepto muy claro y llano.

Semejantes salua de lengua tan peregrina haze Strabon, quando llega a descriuir la costa de Bizcaya, diziendo, que auia gran difficultad en poner los nombres de aquellos lugares. Assi que estos dichos dos exemplos de los nombres de Iturissa y Sauria, sin los que adelante se traeran juntos con el argumento de Iosepho, y la autoridad de Seneca entiendo daran alguna satisfacion a los medianamente leydos. Que aunque sea muy notorio y vsado que los pobladores y conquistadores imponen los nombres en su lengua toda via queremos tener desto algunos exemplos para que se vea mas a la clara aca dentro en nuestros reynos (*Ale*, 2r-3v).

Se excusará la extensión de esta cita si, gracias a ella, se percata al lector de cuáles serán los recursos probatorios básicos de que se valdrá Poza a lo largo de su tratado: 1) la apelación a los autores antiguos que escribieron sobre España. La mención de Séneca, por ejemplo, se refiere a una de las epístolas contenidas en el *De Consolatione*, donde el filósofo defiende la teoría de que Córcega fue poblada por gentes procedentes del norte de España, aduciendo en apoyo de la misma la semejanza entre la indumentaria de los isleños y la de los cántabros, así como ciertas coincidencias en el vocabulario de unos y otros. Conviene destacar, de paso, que el énfasis puesto en el vestuario popular denota un incipiente interés por el folklore —no tanto en Séneca como en Poza—, que se advierte también en los historiadores de Indias (así, entre otros, en Gonzalo Fernández de Oviedo, quien, en su *Historia General y Natural de las Indias*, llama la atención sobre la similitud de los vestidos de los españoles y de los indios de las islas de Barlovento, para sugerir un posible parentesco histórico entre ambos pueblos); 2) la interpretación de la antigua toponimia de la Península Ibérica a partir de la lengua vasca (en el estado en que esta se encuentra a finales del siglo XVI); 3) la atención dispensada a (y, en ocasiones, la exageración de) las diferencias léxicas y fonéticas entre el euskera y las lenguas latinas, primera manifestación de un *purismo lingüístico* que reaparecerá con frecuencia en autores vascos de los siglos posteriores (Arnaut d'Oihenart, Manuel de Larramendi, Juan Antonio Moguel, Sabino Arana, etc.); y 4) la presunción de que el País Vasco constituía un bastión inviolado de la primitiva población española; es decir, de los descendientes de aquéllos que nunca se sometieron a los sucesivos invasores de la península, tesis esta muy cara también a Garibay. En cuanto a los otros ejemplos que Poza trae a colación para demostrar la *vizcainía* de la España primitiva, baste citar el siguiente:

Asturias, vocablo Vascongado, *Astu*, *Asturiá*, con la *a* larga, significa prouincia, o comarca de villa olvidadas, porque *Astu* quiere dezir olvidado, y *Vriá* significa villa, o pueblo. Bien se que aqui dira alguno, que los Asturianos vuieron su nombre de Ástur el Griego: pero esto es lo mas lisó y allegado, y natural a la lengua de que tratamos, sino quisieremos consentir en lo mucho que mintieron los Griegos (*Ale*, 3v).

El tópico de la mendacidad de los griegos, común a cristianos y judíos durante la Edad Media, había declinado hasta casi desaparecer durante el Renacimiento. Su aparición en la obra de Poza es un índice evidente del debilitamiento de los presupuestos del Humanismo tras el triunfo de la Contrarreforma. No será raro volverlo a encontrar en apologistas del euskera muy posteriores. Menciona después Poza a algunos ilustres filólogos que habían sustentado la tesis *vizcaina* (Antón Beuter, Lucio Marineo Sículo y Mario Arecio), pero no oculta que otros —Florian de Ocampo y Ambrosio de Morales— la habían rebatido apoyándose en Séneca, Cornelio Tácito y Estrabón, quienes afirmaron que en la España prerromana se hablaron distintas lenguas. Poza, frente a Ocampo y Morales, arguye lo siguiente:

...este argumento es muy flaco, porque se deue considerar que antes de la era de Seneca, y Quintiliano, y Cornelio Tacito (de quienes Ambrosio de Morales saca su

argumento) ya con mas de nueve cientos años largos, auian entrado en estos Reynos, y assentado, y naturalizadose en ellos vna muy gran diuersidad de naciones, assi como los Lidios, Thraces, Rodios, Phrigios, Phenices, Egepcios, Milesios, Cares, Lesbicos, Phocenses, Nabuchodonosor el magno, y los Africanos. todas las quales naciones vinieron aqui a millares, y poblaron las villas y ciudades que ni hazen concepto en la lengua Hebrea, ni tampoco en la Vascongada (*Ale* 5r).

Repárese en que Poza no incluye a los hebreos en esta relación de los pueblos invasores prerromanos, pero se sobreentiende que se refiere a ellos tácitamente cuando «menciona» a «Nabuchodonosor el magno». Ahora bien, la leyenda de la venida de Nabucodonosor a España es, en su origen, una mistificación judía. En efecto, los rabinos españoles sostenían que con el rey de Babilonia llegó a la península un considerable número de hebreos, los cuales poblaron o fundaron ciudades, cuyos nombres —como Toledo, por ejemplo— eran, sin disputa, hebraicos. A este respecto, observa Julio Caro Baroja que «gran parte de las tradiciones sobre la llegada de los hebreos en tiempos de Nabucodonosor... deben de fundarse en una mala interpretación de textos como el de Estrabón, XV, 1, 7 (686), y de Flavio Josefo, *Antiq.*, X, 11, 1, que aluden a una entrada de éste hasta las columnas de Iberia. Pero claro es que se refieren a la Iberia del Ponto» (Caro Baroja 1978: I, 47, n. 10). Poza combate la tesis *caldea* mediante una doble táctica: reconociendo, primero, que Nabucodonosor invadió España, y que en ella se asentaron algunos de sus súbditos, pero que, en cualquier caso, dicha invasión se produjo en época posterior a la primitiva población de la península por Túbal y sus «vizcaínos»; y, en segundo lugar, asimilando —como por otra parte era habitual hacerlo en la España del XVI— el caldeo al hebreo («... que como los Hebreos, Chaldeos y Syros usassen cassi de una misma lengua...» *Ale*, 12 r). Evitando así la eventual conceptualización del caldeo como lengua matriz. De hecho, lo eliminaba al disolverlo en el hebreo, como cuando escribe, por ejemplo:

Tarragona, de la qual fue llamado el reyno de Aragon cobró en esta era [la de la población tubálica] el nombre que le dura, y significa en lengua Caldea prouincia abundante de bueyes. lo que de aqui colijo es, que este vocablo *Taragona*, es compuesto de la lengua Hebrea y de la Vascongada, porque en Bascuence el vocablo ona significa bondad, excelencia, y assi *Taragona* significa en estas dichas dos lenguas [hebreo (=caldeo) y vasco] tierra buena y excelente de bueyes (*Ale*, 10 r).

En cierto sentido, esto suponía admitir la anterioridad del hebreo en España respecto al vasco, y, de hecho, Poza no tiene empacho alguno en hacerlo así. Pero con un matiz importante: el hebreo y lo judío son cuidadosamente separados, al atribuir al primero el carácter de lengua universal de la humanidad primitiva o antediluviana. Para ello, Poza no tuvo más que seguir una creencia ampliamente extendida en su época, y que se remontaba a San Jerónimo, Orígenes y San Agustín. Pero Mexía la había expuesto en la forma siguiente en su *Silva de varia lección* (I, 25), editada por primera vez en Sevilla, en 1540:

Pues, bolviendo al propósito de las lenguas, es question digna de ser inquirida y sabida qué lengua es aquélla en que los hombre todos hablaban antes de la confusión y división dellas. Sant Augustín, en el dicho libro, la mueve; y determina ser la lengua primera la ebraea, qu oy día tienen los judíos, la en que hablaban los hombres comúnmente antes de la confusión de las lenguas. Para lo qual se ha de notar que, como se colige del testo de la Biblia y determina sant Augustin, Heber (revisnieto de Noé, del qual vino Abraham y los hebreos, por la línea de Sem, su hijo) ni los de su linaje y familia no consintieron ni fueron en la edificación de la torre ya dicha; y, pues la confusión de las lenguas vino en pena y castigo de la soberbia de los edificadores, la familia, que no avía consentido en el peccado, no participaría

de la pena. Y, por esto, es de creer que en Heber y su familia quedó la antigua lengua y primera del mundo, y que en ella permaneció y todos los otros la perdieron; y que deste Heber después se llamó lengua hebrea lo afirman muchos (y sus descendientes, hebreos). De manera que la lengua hebrea fue la primera en que habló Adam y los de la primera edad; y ésta se guardó en Heber y sus sucesores, Abraham y Jacob «y los demás»; y después en ella escribió Moysén. Esta es la opinión de sant Agustín, donde tengo dicho; la misma tiene sant Esidoro, en el capítulo primero del libro nono de sus *Etimologías* (y en esta lengua escribe él que hablaba Dios a Adam y a los prophetas); esta opinión siguió sant Antonio en sus *Hystoriales*, y Nauclero y otros modernos. Y esto es de tener por más cierto, que no lo que algunos afirman: aver sido la primera «lengua» del mundo la caldea; los quales se pueden desculpar, porque estas dos lenguas son muy affines y cercanas, y conforman en los caracteres de las letras y en muchas cosas otras (Castro 1989: I, 380-382).

Como para Mexía, el hebreo (y el caldeo, por ende) no es, para Poza, una lengua matriz o babélica, sino la única lengua que preexistió en el mundo a la división de las setenta y dos naciones. De ahí que admita que «en nuestros tiempos ha quedado un rastro de la lengua Hebrea en los nombres de las más señaladas prouincias del mundo» (*Ale*, 7 r). Desde luego, comparte la teoría tradicional acerca de la supervivencia del hebreo por la no implicación del pueblo de Heber en el pecado de Babel:

Como sea muy notorio, que la primera y general lengua del mundo aya sido la Hebrea, assi tambien cabe en buen discurso, que ella floreceria muchos años despues de la confusion de la Babylonia: porque las naciones que en esta torre no se hallaron, claro es pues no fueron rebeldes ni rebelaron contra Dios que no perderan su lengua materna, como quiera que despues con el largo tiempo y con la multiplicacion de las esquadras de Nembroth, sin duda poco a poco la yrian mezclando y perdiendo: Pero esto no tan del todo que no quedasse della algun rastro y reliquia (*Ale* 7r-7v).

Queda, pues, suficientemente claro que Poza deslinda el hebreo de lo específicamente judío. Los judíos o protojudíos, los *hebreos* propiamente dichos, pertenecerían al número de naciones que no se encontraron en la rebelión de Babel y pudieron, en consecuencia, mantener la lengua primitiva. Fueron también la única nación de entre aquéllas que no sufrió, «con el largo tiempo», la asimilación por una u otra de las setenta y dos «esquadras de Nembroth». Sobra decir que este Nembroth es el Nemrod bíblico, el rey cazador que, según Fray Antonio de Guevara, «fue el primero que empezó a tiranizar a las gentes... y este maldito tirano dio fin a la edad dorada, en la cual eran todas las cosas comunes en la república» (*Marco Aurelio*, f. xxxvi). La tradición judía y cristiana considera a Nemrod el creador de la primera sociedad política, el primer legislador, que promulga normas que deben ser acatadas y cumplidas. Antes de Nemrod, no existían *sociedades* en sentido estricto, sino una humanidad que vivía libre y feliz, en la mítica Edad de Oro (Guevara funde en una la tradición bíblica y la clásica, como era de esperar en un autor renacentista), sin constituir pueblos o naciones. La división de las lenguas es el arranque de una nueva edad en que sociedades diferenciadas se reparten la tierra y separan los países mediante fronteras territoriales y lingüísticas. Sólo desde entonces cabe hablar de naciones, y ello permite a Poza poner a salvo la tesis *vizcaina* frente a la *caldea* o *caldeo-hebrea*:

Como el genero humano en aquellos tiempos de la torre de Babylonia, estuviere ya muy derramado por el orbe, assi tambien fue menester algun transcurso de tiempo, para suprimir la lengua primera, que segun auemos dicho, y todos saben, fue la Hebrea, porque como essa lengua general y materna del mundo, estuuiesse tan assentada, pues no auia otra ninguna, claro resulta que los aduenedizos, quales

fueron los que se derramaron de aquella torre de Nembroth, nombrarian las islas y prouincias a que yuan, con el nombre que sus moradores les auian impuesto, assi como ahora nuestros Españoles en las indias, sin embargo de su lengua Castellana, toda via nombran las prouincias con sus nombres primeros de la lengua Indiana, *Mexico, Peru, Chile, Cuzco, &c.* De suerte que ya por este exemplo se entendera la causa, porque los nombres de los Reyes, rios, ciudades y poblaciones que fueron fundadas en aquellos primeros siglos mas allegados al diluuiio, todos ellos son de la dicha lengua primera general que se hablaua por el mundo antes de la confusion de Babylonia (*Ale* 9r-9v).

Así sucede, por ejemplo, con los ocho primeros reyes de la dinastía de Túbal, quienes —siempre según Poza— llevaron nombres hebreos, comenzando por el mismo patriarca, cuyo nombre significaría «mundo» o «confusión» (*Ale*, 9v). Pero desde tiempos del octavo rey, Gera, los nombres de los monarcas y poblaciones en España fueron vasquizándose. Hasta entonces,

los Principes se auianpreciado de conseruar los nombres de abolengos de la lengua primera: que es cosa ordinaria a los Principes estrangeros el arrearre de los nombres de aquella nación y lengua de que dependen (*Ale*, 11v).

Ahora bien,

con la multiplicación de los Vascongados que vinieron de América, y de los campos de Sanaar, fue su lengua poco a poco opprimiendo a la Hebrea, hasta quitarle de todo punto el vso y memoria suya, lo qual parece que se podría fundar en los nombres de los Reyes Españoles que reynaron despues del Rey Gera, octavo Rey de las Españas en esta manera (*Ale*, 14 v).

Gera sería aún voz caldea, que significa «peregrino, advenedizo» (*Ale*, 11r), pero ya en su sucesor, Hércules, aunque de nombre cimbriaco por sus orígenes —Poza apela aquí a la autoridad de Goropio Becano, que lo hace originario de Dinamarca— recibió por sobrenombre Luabis, del vasco *alua biz*. Gorrochategui traduce eufemísticamente esta expresión por *cunnus sit* (Gorrochategui 1987: 675). A Hércules se le dio tal apodo, en palabras de Poza:

Porque el vocablo significaría aquella monstruosa venerea potencia, de que testifica Higinio, que quando lo que no se puede creer, el vüiera podido en vna noche, no con todas las cinquenta doncellas, como se escriue, a lo menos ser en esto tan poderoso, fuera bastante causa para deste exceso imponerle el nombre de *Hercules*, *Hërencul* abreviado *Hërcul*: que apunta en Flamenco o Tudesco lo quen su correspondencia en Vascuence *Luabis*, *aluabiz*, que en no declararse se significa el entrego y hartasga de las partes que se dexan entender (*Ale*, 14v-15r)

Seguidamente, Poza interpreta, valiéndose del euskera, los nombres de los reyes míticos de España que siguieron a Hércules. Con ello, intenta demostrar la congruencia de la tesis fundamental del tratado, que formula del modo siguiente:

En nuestra España allende la lengua Hebrea y general del mundo, luego entro la Vascongada como puramente Babylonica, y en tercer lugar entro la lengua Griega, y en quarto la Phoenicia, en quinto la Africana, en sexto la Romana, y en septimo lugar se nos pegaron algunos vocablos Gothicos, en ultimo lugar los Arabes naturalizaron la suya, hasta las montañas (*Ale*, 13v-14r).

Que el hebreo hubiera precedido al vasco no implica, repito, que aquél fuera la lengua primitiva de España, pues España, como tal, no existió antes de la dispersión babilónica. Una sociedad sólo comienza a existir tras la fundación de ciudades, y las primeras de la península fueron erigidas por Túbal, a imitación de la Babilonia de Nemrod. Como observa Anthony Pagden:

Las verdaderas sociedades humanas, además de su capacidad para actuar unidas en *consortium*, poseen una estructura política inherente, cuya fórmula es similar al orden político del Reino de los Cielos. Este se originó con la jerarquización de la familia: el padre, la madre y, finalmente, los hijos; y por sí mismo puede dar al orden una fuerza irresistible, lo que Vitoria denominó *vix ordinatrix*. Pues igual que el cuerpo humano no podría sobrevivir si todos sus miembros tuvieran la misma importancia y no estuvieran coordinados, la ciudad, que es igualmente orgánica, no podría sobrevivir intacta, o funcionar como una comunidad, si todos los miembros tuvieran la misma condición. Así, aunque el cuerpo político es esencialmente *corpus mysticum*, en tanto que realidad física, considerado como el conjunto de hombres que viven en un lugar específico y observan unas leyes específicas que han de ser promulgadas y cumplidas, era la creación de un ser humano individual. A este individuo los cristianos lo identifican normalmente con Nemrod (Padgen 1988: 205).

¿En qué tipo de asociación humana cabe pensar como propia de la situación anterior a la fundación de las ciudades? Desde luego, era innegable que entre Adán y Nemrod habían existido varias generaciones, pero el estado en que los mismos vivieron pertenece a lo *impensable* o *inconcebible* de la cultura renacentista. Algunos filósofos cristianos, como San Agustín, se habían percatado de que situar el origen de las sociedades propiamente humanas en Nemrod no creaba solamente un problema de incongruencia antropológica, sino que entraba además en contradicción con el *Génesis*, 4, 17: «Conoció Caín a su mujer, la cual concibió y dio a luz a Henoc. Estaba construyendo una ciudad, y la llamó Henoc, como el nombre de su hijo». Así que Agustín reconoció expresamente a Caín como el primer fundador de ciudades (*De civitate Dei*, libro XV, cap. 5). Pero la historiografía cristiana del Renacimiento, al adoptar una perspectiva protonacional, sustituyó el origen cainita de la ciudad por el babilónico, y suscitó con ello un problema de difícil (por no decir imposible) solución. Un problema que presentaba múltiples aspectos. Por ejemplo, ¿cuál era el estatuto lingüístico del hebreo? Desde un planteamiento estructuralista, podría decirse que, como lengua «general del mundo», constituiría algo así como el *grado cero* de las lenguas, aquella de las que todas las demás son *desviaciones*. Pero la cuestión fundamental no reside tanto en el estatuto de la lengua como en el de sus hablantes. Para Domingo de Soto, por ejemplo, los hombres que se bastan a sí mismos hasta el extremo de no necesitar vivir en ciudades, no son hombres, sino animales inferiores o dioses (Padgen 1988: 105, n. 71). De ahí que se viera en el hebreo, al mismo tiempo, la lengua divina y la lengua natural, a la que el individuo aislado tiene acceso por el simple ejercicio mecánico de sus órganos de fonación (es decir, la lengua que correspondería al hombre en cuanto animal). Sin embargo, los autores que se ocupan de ello, reconocen lo absurdo de este doble aspecto, o, como Pero Mexía, no ocultan su perplejidad y sus dudas:

Suélese también en este propósito, dubdar qué sería si dos niños o más fuessen criados desde su nacimiento donde nadie hablasse, qué lengua es el creer que hablarían; algunos tienen que sería en la que avemos dicho que fue la primera; otros, que en la caldea (...) porque mi opinión sería que, si assí se criassen niños, que ellos hablarían la lengua que primero se habló en el mundo, que paresce que es la natural (que, como he dicho, es la hebrea). Y aun más me osaría detriminar: que ellos, entre sí, hablarían lengua y ponían nombres estraños a las cosas como se entiendiesen, que no fuesse en lengua ninguna de las que vemos; y, aun assí, vemos que los niños chequitos naturalmente ponen nombres a algunas cosas y las piden, que paresce que naturaleza se esfuerça a hazer lengua antes que ellos aprendan las de sus padres. En esto la experiencia nos podría sacar de dubda, si alguno muy curioso lo quisiesse hazer; en tanto, tendrá cada uno la opinión que quisiere, pues va en ello muy poco (*op. cit.* 382-383).

Que la cuestión de la lengua antediluviana —no el hebreo posterior a Babel, que era la lengua de una nación, la hebrea, o la de los descendientes de Heber— permaneciese en la ambigüedad; que, para decirlo de otro modo, constituyese un punto ciego de la cultura renacentista, permitió a Poza y a los tratadistas vascos que siguieron sus huellas obviar los alegatos caldeístas y partir de la dispersión como origen o arranque de la Historia. He aquí como expone Poza el episodio de la división de las lenguas:

Es la sagrada escritura tan preñada y elegante, que comprehende no solo la verdad puntual de la Historia, pero tambien quanto se puede discurrir en los mas apuntamientos de Theologia, Astrologia y Philosophia assi natural como moral. Setenta y dos fueron antiguamente las lenguas que auian de ocupar el orbe de la tierra, assi como toda su circunferencia esta rodeada por setenta y dos facies celestiales, treinta y seis a la parte del Norte, y otras tantas a la parte del medio dia. Porque seys vezes doze, numero que dispone los elementos, suman los dichos setenta y dos, y otros tantos fueron los de la Republica de los doze tribus, seys de cada uno. La causa de este numero de lenguas, segun la secreta Theologia, fue por castigo de otros tantos parientes mayores que consintieron en la temeraria torre de Babel (*Ale* 12r-12v).

George Steiner, siguiendo a Arno Borst (1957: 63), señala que

almost all linguistic mythologies, from Brahmin wisdom to Celtic and North African lore, concurred in believing that original speech had shivered into seventy-two shards, or into a number which was a simple multiple of seventy-two (Steiner 1975: 59)

y añade, en una breve nota: «despite Arno Borst's exhaustive inquiries, the origins of this particular number remain obscure. The 6×12 component suggests an astronomical or seasonal correlation» (ibidem, n. 1). A la luz del texto de Poza, podría aventurarse una hipótesis sobre el mismo: setenta y dos sería el producto del número de esferas móviles por el de los signos zodiacales (es decir, el número de *casas* o *facies* celestes que, en la tradición astrológica, determinan las inclinaciones de los elementos del mundo contingente o infralunar (cf. Vernet 1974: 38, Garin 1981 y Boorstin 1986: 291-331). En la Cábala cristiana, cada una de estas facies contiene el nombre de Dios en una de las setenta y dos lenguas babélicas. El paralelo con el número de elementos o clanes de las doce tribus carece de fundamentación bíblica.

Es digno de atención, asimismo, el aserto que cierra el párrafo de Poza. Como a Garibay, el microcosmos lleva al licenciado a pensar en el macrocosmos. Por esta razón, convierte a los patriarcas de las dispersión en *parientes mayores*, y ello es un índice de hasta qué punto pesaba aún en Poza y en los «vizcaínos» de finales del siglo XVI el imaginario banderizo. Si aquél proyecta sobre un pasado remotísimo la estructura social de la Vasconia de la Edad Media, si hace de Túbal un *Ahaide Nagusia*, podría sospecharse legítimamente que concibió la Torre de Babel como una versión desconmún de alguna de las torres o casas fuertes de los linajes vascos. Cabría afirmar de Poza, en resumidas cuentas, lo que Caro Baroja observa a propósito de Martín del Río: «es pues un escritor renacentista clásico, para el cual la Historia, en el sentido que la consideramos nosotros, no existe» (Caro Baroja 1968: 185). El imaginario de Martín del Río, tal y como lo describe su biógrafo, podría ser también el de nuestro licenciado:

Hebreos o caldeos, griegos o romanos, europeos septentrionales o meridionales, árabes o indios de América, no son sino hombres con lenguas distintas sobre los que gravitan problemas similares, amenazas iguales en el fondo (...). Del Río es como un artista de aquellos que pintaban a los reyes, patriarcas y personajes famosos de la antigüedad bíblica o clásica con trajes de los siglos XV o XVI (*ibidem*).

A una misma ausencia de conciencia histórica en la visión del pasado corresponde un similar planteamiento tradicionalista de los problemas tratados, ya sean estos los de la magia (Del Río) o los de la lengua (Poza). El licenciado concibe España como una esencia inalterable que ha permanecido idéntica a sí misma, pese a las sucesivas invasiones, desde su fundación/población por Túbal hasta la época de Felipe II. La persistencia de lo característico de la España originaria en la del reinado del segundo de los Austrias españoles aparece resaltada en el siguiente pasaje del tratado de Poza, una de las primeras formulaciones del concepto de *Volkegeist* o «espíritu de la nación»:

Volviendo a nuestro proposito yo mas creo que España tiene este nombre desde que Tubal entro en ella, y me fundo en que estos reynos no estarian sin nombre desde Tubal hasta el rey Hispan, que fue el decimo, y en que el uocablo de España es mas allegado al Bascuence que no al Griego: porque *españa*, *Esbana*, en Bascuence significa tierra de buena labia y lengua, como si por via de excelencia de sus elegantes y agudos conceptos con que esta nacion habla por ello vuisse heredado el nombre que le corresponde, porque realmente los Españoles siempre han sido y son en los conceptos de su habla, mas substanciales que otra nación alguna. Para cuya prueua no es menester mas que oyr hablar a vna muger Castellana, o a vn soldado commun Español, puesto en un exercito, que es donde se puede conferir la agudeza de las vnas y otras naciones, porque puesto caso que el italiano y el Frances y el Tudesco tengan lenguas elegantes, lo cierto es que en esto de la platica y conuersacion ordinaria, hablando en general, sin duda ninguna nacion tiene el alma, el espiritu y la vuez de la nacion Española (*Ale*, 22v-23r).

Nótese que, aquí, «espíritu de la nación» —el *Volkegeist* de los prerrománticos— consiste, sobre todo, en «espíritu de la lengua» (*Sprachegeist*), sin que por ello aparezca vinculado (como en el caso del prerromanticismo) a una lengua concreta, sino a una suerte de destreza o *agudeza* innata para el uso de la lengua en general. Se halla más cercano, en tal sentido, al concepto de *ingenio*, como lo expone, por ejemplo, un Huarte de San Juan, que a instancias holísticas como el genio del idioma. No obstante, el *ingenio* adquiere en Poza una dimensión colectiva, nacional o protonacional, al hacerse extensivo a todos los naturales de España, y, en cierto modo, privativo y característico de los mismos. Poza advierte, con todo, que lo que era defendible en el caso de la lengua española, cuya literatura podía competir sin desdoro con la francesa, alemana e italiana, estaba lejos de ser evidente en el caso del euskera, idioma sin cultivo literario, al que nadie habría osado atribuir aún cualidades como la *elegancia* (sino más bien todo lo contrario). El duodécimo capítulo del tratado lo consagra a «mostrar» que «la lengua Vascongada no es menos substancial y philosophica que las mas elegantes de Europa» (*Ale*, 30r), y, para esta empresa —verdaderamente difícil—, se fundamentará en la distinción platónica entre significación por convención y significación por naturaleza:

Tienese por lengua excelente, la que en los mismos nombres enseña assi la causa dellos como la naturaleza y definicion de la cosa que se nombra, de la qual consideracion resulto la disputa de Platon en Cratilo, sobre si los nombres eran impuestos a caso, o diuinamente, porque en las lenguas que se pueden decir elegantes, sustanciales y philosophicas, hallaremos no solo la demostracion, mas tambien el sentido y definicion de la cosa. Pero en las que no son tales, sino mestizas y imperfectas, no hallaremos mas de solos los nombres sin tener mas mysterio de que la tal cosa fue llamada assi: En el qual caso podremos dezir, que la tal lengua fue y es cassual del todo (*Ale*, 30r-30v).

Poza proyecta sobre la dicotomía platónica —*thései/physei*— la distinción entre lenguas *derivadas* y *matrices*, situándose en la posición más ortodoxa desde el punto

de vista tradicional; es decir, apelando a la teoría infusionista, que afirma que tanto la primera lengua como las que surgieron en la división de Babel fueron directamente infundidas en sus hablantes por Dios:

Pues como las hazañas de Dios sean siempre fundadas en vna sabiduria altissima, assi tambien es de creer, que las setenta y dos lenguas Babylónicas, como emanadas de Dios, sin duda fueran de muy profunda elegancia, y esta de manera que segun buena razon, no viera vocablo ocioso, ni sylaba que careciesse de mysterio. Porque vna diferencia tan artificiosa que en ningun vocablo se encontrase la vna con la otra, assi como tampoco los rostros, ni aun los animales tengan semejanza total, quien duda, sino que tan memorable hazaña en todo y por todo tuviera su mysterio, qual de la sabiduria diuina no pudiera ser menos que en perfection muy acauada. De suerte, que auemos de entender dos cosas, la primera, que en cada vna de las lenguas babylonicas, el mismo nombre nos muestra alguna causa o occulta propiedad de la cosa, porque fuesse llamada assi, y la segunda, que el nombre que no tiene esto, es advenedizo, adulterino, casual, y no natural a la tal lengua (*Ale* 30v-31r).

Llegado a este punto, Poza se cree obligado a «cratilar» sobre algunos vocablos escogidos del euskera. El procedimiento que sigue, es el mismo en todos los casos: 1) análisis de cada término en sus presuntas raíces (como ya hemos visto, este es un procedimiento que la filología renacentista hereda de la Cábala); 2) elaboración a partir de las mismas, de un sintagma cuya significación revela el sentido original de la palabra en cuestión; y 3) glosa en que se pondera la adecuación y propiedad de dicho significado *oculto*, sobre los significados sólo *aparentes* de las etimologías de los vocablos correspondientes en otras lenguas:

Veamos ahora el Sol la mas illustre criatura de lo visible, y hallaremos que solo en el Vascuence se muestra su propiedad, encarecida, con un emphasi muy compendioso, *Eguzguia*, *Egus gweya*, significa mirad, atended el principio, fundamento, obra, llamamiento, o principio del dia. Porque todo esto apuntan estas breves y substanciales sylabas del vocablo *Eguzgweia*. Que aunque el Sol en Latin, Castellano, Italiano y Frances esta bien encarecido en la excelencia de su soledad, sin par ni yqual, toda via en vascuence se muestra su Etimologia mas philosophica y substancial, porque el Latino con sus lenguas dependientes todas solo muestra lo que todos veen y saben, que no ay otro Sol, y que el es solo: pero el Vascongado entra con atencion de su admirable compostura, y enseña que es fuente de la luz y claridad deste universo (*Ale* 33v-34r).

Yrarguia en Vascuence, significa la Luna, y es su ethimologia de lumbre muerta, luz y claridad prestada como en efecto la tiene, y se vee en ella a modo de vn Espejo, que rebota en nosotros la claridad y lustre que recibe del Sol, segun la apoda Macrobio en el sueño de Scipion. Los latinos la llaman *Luna* del Vocablo sincopado *lucina*, que significa la que luze y alumbrá. Los Griegos la llamaron *Selini*, que apunta la ordinaria nouedad y renouacion de su lumbre. Los Septentrionales la llaman *Mane*. Empero si notamos su vocablo en Vascuence, veremos que se acude en el a la doctrina Astronomica, de como no tiene luz ni claridad de suyo sino prestada del Sol, principio y fundamento de la que en el mundo tenemos, la qual elegancia no apuntan las otras lenguas, pues solo representan lo que todos veen y saben della (*Ale*, 34r-34v).

Eriotcea, significa en Vascuence la muerte, y significa golpe, herida o accidente frio en que se encierra una breve substancia philosophica. Porque como la frialdad sea enemiga de la generacion y de la vida, y la vejez fenezca en esta frialdad, assi para que sepamos lo que es muerte, se nos deletrea por el oppuesto de la calor templada, o lo caliente y humedo predominante en que la vida se conserua. *Mors* en Latin, *Thanatos* en griego, *doot* en la lengua Septentrional, solo nos significa la muerte a secas sin otra doctrina alguna, excepto, que el Septentrional no dexa de apuntar que la muerte es vna resolucion, o derretimiento de humores (*Ale*, 34v).

Elegancia se toma aquí en el sentido de *propiedad* lingüística, acepción ésta que atestigüa, entre otros lexicógrafos, Sebastián de Covarrubias. Para los vocablos citados, hay que suponer los sintagmas *ikus+gaia* (*Egusqueia*, act. *Eguzkia*); *Il+argia* (*Yrarguia*, act. *ilargia*), y *eri+otz* (*Eriotcea*, act. *heriotza*). La tesis que Poza sostiene implica que las lenguas matrices, frente a las derivadas, poseen un suplemento semántico que se refiere a la esencia de las cosas designadas con sus palabras. Este significado suplementario constituiría, de hecho, un saber infuso, poseído por la totalidad de los hablantes de las lenguas babélicas: dicho de otro modo, una *gnosis*. Ahora bien, el conocimiento más perfecto al que puede aspirar el hombre es el de la esencia de su Creador. Ello merecería capítulo aparte, porque el tratado de Poza incide, en lo que a este último aspecto se refiere, en uno de los mitos básicos del particularismo «vizcaíno»: el monoteísmo primitivo de los vascos.

En apariencia la etimología del nombre vasco de Dios se ajusta a las mismas pautas cratilizantes que guían la interpretación de los demás vocablos analizados por Poza:

A Dios omnipotente, llama el vascongado *jeaun*, en vna silaba syncopadamente pronunciando todas las vocales, como si no hizieran mas de una silaba, el qual vocablo significa en Vascuence, tu mismo bueno, sentencia por cierto la mas alta y breve que a Dios trino y vno para denotarle que lo es, podria atribuyrse. A esta elegancia confirma, que como sin las cinco vocales ninguna pronunciacion se puede pronunciar: ni concepto manifestarse, assi en este nombre *leauna*, que es compuesto de las cinco vocales, se apunta que ni forma ni materia consiste sin aquel Dios que dio ser a todas las cosas (*Ale*, 33r).

Pero este argumento no es inocente, y tampoco cabe reducirlo a las cratilizaciones anteriores. Veámoslo detenidamente. Poza sostiene que el nombre vasco de Dios es *jeaun*, lo que implica una elección entre varios significantes, en detrimento de otros nombres de la divinidad (*urçia*, atestiguado por el peregrino franco Aymeri Picaud en el siglo XII, había caído probablemente en desuso, pero podía haber recurrido tanto a *jaungoikoa-Iangoicoa* en Dechepare (1545) como a *jainkoa*. ¿Por qué procedió así? En primer lugar, porque sólo *jeaun* (*jaun*, *jaon*) podía leerse como una síncopa de las cinco vocales, suponiendo una forma primitiva, *ieaoun*, por supuesto nunca atestiguada. El significado «tú-mismo-bueno» exige, como se verá más adelante, la forma *iaon*.

Tácitamente, al privilegiar las vocales sobre las consonantes, Poza desautoriza toda interpretación del nombre de Dios a partir del hebreo, porque el texto hebreo de la Torah no contiene grafemas vocálicos. Puesto que, sin las vocales, «ninguna pronunciación se puede pronunciar ni concepto manifestarse», la creación como acto en que Dios profiere el mundo no pudo realizarse mediante la Torah, en contra de lo que sostenían los cabalistas judíos. Así, Poza se alinea junto a los antihebraístas, dentro de los límites de la ortodoxia veterocristiana. Lo que añade a continuación, como una supuesta concesión al hebreo, no es otra cosa que la refutación definitiva de las pretensiones de los cabalistas judíos (y, de rechazo, también de los planteamientos de los cabalistas conversos):

Solo el Hebreo puede competir en cierta forma en este vocablo con el Vascongado, juntando de algun vocablo singular o plural, porque algunas vezes dize la Sagrada Escripura, hizo el hoim, otras vezes dize, hizieron el hoim. En que denota el mysterio de la essencia divina, a la qual ygalmente compete el numero plural como el singular: pero el Vascongado, sin otra diction y suplemento muestra mas claro y elegante la sanctissima Trinidad, y esto de manera que en el trisilabo syncopadamente pronunciado señala la Trinidad con essencia incommutable principio de si mismo, que nunca falta ni puede faltar, porque el i denota que solo Dios tiene el ser, y el segundo vocablo demuestra que este ser es de si mismo: y el tercer

vocablo bueno o on muestra el summo bien y summa felicidad de lo visible e invisible (*Ale*, 33v).

El nombre de Dios, *jaon* se descompone aquí en tres elementos gramaticales autónomos: el pronombre *i* (segunda persona del singular), la deixis *a* («aquel»), y el adjetivo *on* («bueno»). Mediante una análoge, la estructura trimembre del vocablo se hace equivar a la Trinidad. En otras palabras, Poza nos ofrece un *notarikón* trinitario del nombre vasco de la divinidad: «tú-mismo-bueno» = Padre-Hijo-Espíritu. La palabra hebrea *Elhoim* —y nótese asimismo que Poza evita mencionar el Tetragramma, del que se había dado numerosas interpretaciones trinitarias, recurriendo, en lugar de éste, a uno de los *kinnuyim* o sobrenombres divinos—, con su doble régimen de número, denota «el misterio de la esencia divina, a la qual ygualmente compete el numero plural como el singular», pero nada aclara acerca de la esencia trinitaria de Dios. Ésta se revela únicamente en la lengua vasca, entre todas las del mundo.

¿Qué consecuencias cabe extraer de ello? En primer lugar, que Dios eligió revelar su propia esencia sólo al linaje de Túbal, y que tal revelación es superior a la revelación primera o edénica, contenida en el hebreo. Al infundir esta lengua en Adán, Dios le hizo partícipe de algunos misterios de su propia naturaleza, pero el grado de esta revelación es inferior al de la contenida en el euskera. La lengua vasca vendría así a constituir una suerte de protoevangelio, en el que se despliega ya una teodicea trinitaria. El euskera es más perfecto que el hebreo como lengua filosófica, pero también como lengua teológica. Monoteísmo por monoteísmo, el de los primeros vascos supera al de la religión de Moisés. El euskera, Torah de los «vizcaínos», contiene una verdad más acabada que la transmitida por la Torah judía, y sólo cede ante la verdad evangélica (la cual, a su vez, se halla contenida o prefigurada en el nombre vasco de Dios). La vaga intuición de la unidad y pluralidad de Dios que pudieron alcanzar los judíos mediante la dualidad numérica del vocablo *Elhoim* no fue suficiente para permitirles reconocer al Mesías en Cristo. Los «vizcaínos», por el contrario, habrían conocido desde el momento mismo de la división de las lenguas que en Dios hay tres personas, y, por tanto, fueron así preparados para la recepción de la revelación evangélica. En rigor, el monoteísmo primitivo de los vascos era ya un cristianismo precristiano: Un veterocristianismo quintaesenciado.

Puesta al servicio del particularismo «vizcaíno», la Cábala cristiana de Andrés de Poza se convirtió en un veneno de alegatos en favor de la nobleza originaria y de la excelencia castiza de los vascos en la España del Antiguo Régimen. Sobra decir que, en el conflicto ente las clases escribas, fue un arma poderosa en manos de los burócratas «vizcaínos», si bien, en fecha tan avanzada como 1587, el tratado de Poza no pasaba de ser lanzada a moro muerto, a judío expulso o a converso marginado. *De la Antigua Lengua, Poblaciones y Comarcas de las Españas* fue, sin embargo, algo más que eso: la semilla de una gnosis del euskera que maduraría en los años finales del siglo XVIII y las dos primeras décadas del XIX. O, si se prefiere, la raíz de un romanticismo reaccionario que daría origen (a través de las obras de Joseph Augustin Chaho, los escritores fueristas y Sabino Arana Goiri) al nacionalismo vasco.

Bibliografía

- Alcina Franch, J., 1988, (ed.), *Diego Andrés Rocha. El origen de los indios*. Madrid, Historia 16.
 Álvarez Coca, M^a. J., 1987, «La figura del escribano», *Boletín de la Anabal*, XXXVII-4.
 Antón Pacheco, J.A., 1988, *Symbolica Nomina. Introducción a la hermenéutica espiritual del libro*, Barcelona, Symbolos.

- Aquesolo, L., 1961, «Antonia de Olaeta, mujer del Licenciado Andrés de Poza», *BAP*, XII, 4, 432-435.
- Arendt, H., 1980, *Elements und Ursprünge totaler Herrschaft*. Band I. *Antisemitismus* 5ª ed., Ullstein, Frankfurt.
- Baer, Y., 1981, *Historia de los judíos en la España cristiana* Madrid, Altalena.
- Bahner, Y., 1966, *La lingüística española del Siglo de Oro. Aportaciones a la conciencia lingüística en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Ciencia Nueva.
- Bataillon, M., 1966, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, 2ª ed., México, FCE.
- Bladé, J. F., 1869, *Etudes sur l'origine des Basques*, Paris, A. Frank.
- Blau, J. L., 1944, *The Christian Interpretation of the Cabbala in the Reinassance*, New York.
- Boorstin, D.J., 1986, *Los descubridores*. Crítica, Barcelona.
- Borst, A., 1957-63, *Der Turmbau von Babel: Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*. Stuttgart, Anton Hiersemann.
- Cameron Allen, D., 1949, *The Legend of Noah. Renaissance Rationalism, Arts, Sciences and Letters*. Urbana.
- Caro Baroja, J., 1968, *El Señor Inquisidor y otras vidas por oficio*, Madrid, Alianza Ed.
- , 1972, *Los vascos y la historia a través de Garibay*, 2ª ed. San Sebastián, Txertoa.
- , 1974, *Vasconiana* 2ª ed. San Sebastián, Txertoa.
- , 1978, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, 2ª ed. Madrid, Istmo.
- , 1981, *De la superstición al ateísmo. Meditaciones antropológicas*. Madrid, Taurus.
- Castro, A., 1984, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*. Barcelona, Crítica.
- Castro, Antonio, 1989, (ed.), *Pedro Mexía. Silva de varia lección*. Madrid, Cátedra.
- Cid, J. A., 1987, «Jacob Bueno, mártir: cuatro judíos portugueses ante la razón de Estado», *Sefarad*, XLVII-2.
- Cohen, E., 1986, «La Cábala: una teoría de la lectura», *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, julio, nº 187.
- Coseriu, E., 1972, «Andrés de Poza y las lenguas de Europa», *Studia Hispanica in honorem R. Lapesa*, III, Madrid, Cátedra-Seminario Menéndez Pidal/Gredos.
- De la Fuente, J. J., 1871, «Catálogo por orden alfabético de escritores vizcaínos antiguos y modernos de que tengo noticia, así de los que han publicado sus obras como de aquellos cuyas producciones permanecen inéditas». *Memoria acerca del estado del Instituto Vizcaíno (Apertura del Curso Académico 1871 a 1872)*. Bilbao, Imprenta de Juan E. Delmas.
- Delmas, J. E., 1970, *Diccionario Biográfico de Claros Varones de Vizcaya*, con prólogo, notas e índices de J. R. Urquijo y Olaso, e introducción de A. Rodríguez Herrero, Bilbao, LGEV.
- Domínguez Bordona, 1958, *Hernando del Pulgar. Letras. Glosa a las coplas de Mingo Revulgo*. Madrid, Espasa-Calpe.
- Domínguez Ortiz, A., 1973a, *Las clases privilegiadas en la España del Antiguo Régimen*. Istmo, Madrid.
- , 1973b, *Los judeoconversos en España y América*. Istmo, Madrid.
- , 1987, *Estudios de historia económica y social de España*. Granada, Publicaciones de la Universidad de Granada.
- Echave, B., 1607, *Discursos de la Antigüedad de la Lengua Cántabra Vascongada*, México.
- Escudero, J. A., 1964, *Los secretarios de estado y del despacho*. Madrid.
- Fernández de Pinedo, E., 1974, «¿Lucha de bandos o conflicto social?», *II Simposio sobre Historia del Señorío de Vizcaya. La sociedad vasca rural y urbana en el marco de la crisis de los siglos XIV y XV*. Bilbao, Real Sociedad Vascongada de los Amigos del País y Junta de Cultura de Vizcaya, 31-42.
- Fernández Sebastián, J., 1989, *Prensa y publicistas vasco-navarra en la crisis del Antiguo Régimen. Los orígenes del periodismo y el despliegue de las ideologías políticas*. Tesis doctoral inédita, EHU/UPV.
- Foucault, M., 1974, *Las palabras y las cosas. Una arqueología del saber*, 5ª ed. México, FCE.
- Garin, E., 1981, *El Zodíaco de la vida. La polémica astrológica del Trescientos al Quinientos*. Península, Barcelona.

- Gaspar Galán, A., 1987, «El nacionalismo lingüístico en las gramáticas de la lengua francesa de la época del Renacimiento», *Studium (Filología)*, nº 3, Colegio Universitario de Teruel, Univ. de Zaragoza.
- Gellner, E., 1988, *Naciones y Nacionalismos*. Alianza Ed., Madrid.
- Gilson, E., 1974, *Lingüística y filosofía. Ensayo sobre las constantes filosóficas del lenguaje*, Madrid, Gredos.
- González Echegaray, C., 1988, «Andrés de Poza en Flandes: una etapa de su vida casi desconocida» *Euskera*.
- Gorrochategui, J., 1987, «Andrés de Poza y el euskera» *ASJU*, XXI-3, 661-681.
- Hall, J. A., 1988, *Poderes y libertades. Las causas y consecuencias del auge de Occidente*. Barcelona, Península.
- Ibn Jaldun [Al Mugaddima], 1977, *Introducción a la historia universal*. México, FCE.
- Juaristi, J., 1976, *Euskararen ideologiak. I. Etorkiak*, Haranburu, Donostia.
- , 1987a, «Las fuentes ocultas del romanticismo vasco», *Cuadernos de Alzate*, 7.
- , 1987b, *El linaje de Aitor*, Madrid, Taurus.
- , 1987c, «El ghetto vacío», *Letra internacional*, Otoño, nº 7.
- Koenigsberger, H. G., 1988, *La práctica del Imperio*. Madrid, Alianza Ed.
- Lafaye, J., 1984, *Los conquistadores*, 5ª ed., México, Siglo XXI.
- Legarda, A. de, 1953, *Lo vizcaíno en la literatura castellana*, San Sebastián, «Biblioteca Vascongada de los Amigos del País».
- Levinas, E., 1988, *À l'heure des nations*, Paris.
- Lida de Malkiel, M. R., 1970, «Tubal, primer poblador de España», *Abaco*, 3,9-48.
- López Piñero, J. M., 1986, *El arte de navegar en el Renacimiento Español*. 2ª ed., Madrid, Labor.
- Mañaricua, A. E. de, 1976, *Polémica sobre Vizcaya en el siglo XVII. El Buho gallego y el tordo vizcaíno*. Bilbao, LGEV.
- Maravall, J. A., 1977, «Relaciones de dependencia e integración social: criados, graciosos y pícaros», *Ideologies & Literature*, I, 4, Sept.-Oct.
- , 1979, *Poder, honor y élites en el siglo XVII.*, Madrid, Siglo XXI.
- , 1986, *Antiguos y modernos. Visión de la historia e idea de progreso hasta el Renacimiento*. Madrid, Alianza Ed.
- Mitzelena, K., 1973, «Guillaume de Humboldt et la Langue Basque», *Lingua e Stile*, VIII, 107-125 [Reimpreso en *LH*]
- , 1980, «A. Tovar, *Mitología e ideología sobre la lengua vasca* [reseña]», *Muga*, X [Reimpreso en *SHLV*].
- , 1985, *Lengua e Historia*, [=LH], Madrid.
- , 1988, *Sobre Historia de la Lengua Vasca*, [=SHLV], Anejos de *ASJU*, nº 10, San Sebastián.
- Monreal, G., 1980, «Anotaciones sobre el pensamiento político tradicional vasco en el siglo xvi» *Anuario de Historia del Derecho Español*.
- Ortega y Gasset, J., 1981, *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*. Madrid, Revista de Occidente en Alianza Ed. Edición del Centenario.
- Otazu y Llana, A. de, 1986, *El «igualitarismo vasco», mito y realidad* 2ª ed., San Sebastián, Txertoa.
- Ots Capedequi, J. M., 1941, *El estado español en las Indias*. México, FCE.
- Padgen, A., 1988, *La caída del hombre natural*. Madrid, Alianza Ed.
- Parker, G., 1986, *España y los Países Bajos, 1559-1659*. Madrid, Rialp.
- , 1988, *The Dutch Revolt*. London, Penguin Books.
- Percival, K., 1984, «The reception of Hebrew in sixteenth century Europe: The impact of the Cabbala», *Historiographia Linguistica*, X, nº 112, 21-38.
- Poza, A., 1587, *De la Antigua Lengua, Poblaciones y Comarcas de las Españas*.
- Pussu, R., 1982, *Il soldato gentiluomo*. Bolonia, Il Mulino.
- Rekers, B., 1973, *Arias Montano*, Madrid, Taurus.
- Rodríguez Herrero, A., 1947, *Valmaseda en el siglo XV y la aljama de los judíos*. Bilbao, Publicaciones de la Junta de Cultura de Vizcaya. Prólogo de Javier de Ybarra y Bergé.

- , 1959, «Presentación» in id. (ed.), *Licenciado Poza. Antigua Lengua de las Españas*, Madrid, Minotauro.
- Rodríguez Marquina, J., 1971, «Una interpretación vasca del nombre Ordoño en la *Crónica Silense*», *Estudios Vizcaínos*, ene.-jun., II-3, 180-181.
- Scholem, G., 1977, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Secret, F., 1979, *La kabbala cristiana del Renacimiento*, Madrid, Taurus.
- Serduya, H., 1977, *La Kabbale*, 4ª ed. Paris, Presses Universitaires de France.
- Sicroff, A. A., 1985, *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos XV y XVII*. Madrid, Taurus.
- Sola, E., 1988, *Un Mediterraneo de piratas: corsarios, renegados y cautivos*. Tecnos, Madrid.
- Stefanini, J., 1970, [in AAVV, *Análisis de Foucault*], Buenos Aires.
- , 1975, «Une étape de la grammaire aristotelicienne: J. C. Scaliger et son *De causis linguae latinae*», *Actes du colloque de Treves*.
- , 1977, «J. C. Scaliger et le probleme des origines du langage dans le *De causis linguae latinae*» *Revue des Sciences Humaines*, XLIII, n° 166, Avril-Juin.
- Steiner, G., 1975, *After Babel. Aspects of Language and Translation*. Oxford University Press.
- Strong, R., 1988, *Arte y poder. Fiestas del Renacimiento (1450-1650)*. Alianza Ed., Madrid.
- Tellechea Idígoras, J. I., 1968, *Papeles Viejos*, San Sebastián. SGEP.
- Temprano, E., 1988, *La selva de los tópicos*, Madrid, Mondadori.
- Tovar, A., 1980, *Mitología e ideología sobre la lengua vasca*, Madrid, Alianza Ed.
- Uruñuela Bernedo, J., 1989, «Mathias Marés, primer impresor de la Villa de Bilbao (vida paralela)», *Catálogo de la Exposición Temática de Libros Vascos Antiguos, Raros y Curiosos, celebrada en los salones de la Sociedad Bilbaina con motivo del CL aniversario de su fundación*, Bilbao.
- Vernet, J., 1974, *Astrología y astronomía en el Renacimiento. La revolución copernicana*. Barcelona, Ariel.
- Weber, M., 1988, *Ensayos sobre la sociología de la religión*. Madrid, Taurus.
- Yates, F., 1983, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona, Ariel.