

Las fuentes ocultas del romanticismo vasco

JON JUARISTI
(UPV)

Estas páginas nacieron de una insatisfacción con las conclusiones a que había llegado en varios trabajos anteriores (Juaristi 1984-5, 1986, 1987). En todos ellos sostenía que fue Joseph-Augustín Chaho quien emprendió la invención de la tradición romántica vasca, sobre la base de ciertos temas y motivos del iluminismo francés de la época de Luis Felipe. No acababa de admitir, sin embargo, que Chaho careciera de precursores en su tierra natal. 1834, año en que Chaho publica su primer texto claramente romántico (Chaho 1834), es una fecha demasiado tardía, teniendo en cuenta incluso el retraso con que el País Vasco se ha incorporado a todas las corrientes culturales modernas. Como hispanista, me había interesado en la polémica sobre la periodización del romanticismo español, en la que me inclinaba decididamente por la tesis de Sebold, que retrae hasta el decenio de 1770 el arranque de una sensibilidad romántica en la poesía española (Sebold 1970, 1974, 1983). Pero lo que resultó más esclarecedor para el nuevo planteamiento que voy a presentar aquí, fue un artículo del historiador Román Basurto, artículo que su autor tuvo a bien darme a conocer antes de su publicación. Me sorprendió agradablemente comprobar que el trabajo de Basurto había abierto asimismo unas perspectivas insólitas de investigación en el área de la historia de la literatura euskérica, a través de una documentada conferencia que tuve ocasión de oír en el homenaje que la Real Academia de la Lengua Vasca-Euskaltzaindia dedicó, el 20 de diciembre de 1985, a la memoria de Xavier María de Munive, conde de Peñaflorida y fundador de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País. En dicha conferencia, Xabier Altzibar trazó las líneas generales del despertar de una conciencia nacional vasca entre 1770 y 1830, con referencias continuas al artículo de Román Basurto.

En el artículo a que me refería, se acerca Basurto a la figura de un historiador vizcaíno de comienzos del siglo pasado, Juan Antonio de Zamácola. En la obra más conocida de este, una *Historia de las naciones bascas* publicada en Auch, en 1818, estando su autor exiliado por haber colaborado con José Bonaparte, Basurto cree ver una fusión de elementos neoclásicos y románticos, puestos al servicio de una tesis protonacionalista. Siguiendo a A. D. Smith (1976), afirma que "hasta la época de la Restauración... hubo una gran relación entre neoclásicos y prerománticos en algunos puntos fundamentales cara al surgimiento de los movimientos nacionalistas. Así, por

ejemplo, en el rechazo por unos y otros del *status quo* político, su búsqueda de las fuentes secretas de la solidaridad y de la unidad social, y la regeneración por medio de la educación y de la cultura, a fin de lograr un nuevo tipo de comunidad: la nación popular". (Basurto 1986: 662). Aunque en desacuerdo en cuanto a la compatibilidad entre los principios políticos ilustrados y el "nacionalismo popular" romántico (tesis que procede de Smith, pero que sirve a Basurto para proyectar en ella sus propias idealizaciones del nacionalismo vasco), reconozco que la caracterización de Zamácola como un historiador a medio camino entre el neoclasicismo y el romanticismo no sólo es acertada sino fecunda, y ello en un grado que Basurto, seguramente, no había previsto.

Zamácola se contó entre los seguidores de las teorías lingüísticas del sacerdote durangués Pablo Pedro de Astarloa. De hecho, llegó a publicar en 1822 un opúsculo titulado *Perfecciones analíticas de la lengua bascongada e imitación del sistema adoptado por el célebre ideologista Don Pablo de Astarloa en sus admirables "Discursos filosóficos sobre la primitiva lengua"*. Zamácola era uno de los escasos concedores de esta obra de Astarloa, inédita hasta 1883. Poco antes de morir, en 1806, Astarloa había nombrado albaceas de sus escritos a Zamácola y a otro de sus discípulos, Juan Baustista de Erro y Aspiroz. El sistema de Astarloa, que Zamácola y Erro adoptaron sin la menor vacilación, consistía en la atribución de un significado gramatical a cada sonido o letra, o bien, como en términos más actuales lo ha definido Luis Michelena, en la elevación de cada fonema al rango de morfema (Michelena 1985: 131). Lo importante, con todo, es que, ya en los primeros años de la centuria, Astarloa había conseguido agrupar en torno a sí a una serie de amigos interesados en sus ideas: a Zamácola y Erro, naturalmente. Pero también al sacerdote eibarrés Juan Antonio Moguel, si bien este discrepaba en muchos puntos de las tesis astarloístas. Durango y Marquina, las villas vizcaínas en que ejercían su ministerio Astarloa y Moguel, habían adquirido ya una cierta notoriedad en 1801, cuando Wilhelm von Humboldt visitó por segunda vez el País Vasco, gracias a la labor filológica de ambos sacerdotes (Humboldt 1975 [1801]: 71-72). El grupo se componía, pues de dos guipuzcoanos (Erro y Moguel) y de dos vizcaínos (Zamácola y Astarloa). "Vizcaínos" todos ellos, si nos atenemos a la denominación genérica que se daba a los habitantes de las Provincias Vascongadas durante el Antiguo Régimen. "Vizcaínos" y, por tanto, hidalgos, según el principio de *hidalguía universal* sancionado por los Fueros. Pero no hidalgos del montón: Erro y Zamácola venían de linajes de cierto peso en sus respectivas provincias. El hermano mayor de Zamácola, Simón Bernardo, era cabeza de los notables rurales de Vizcaya, y jugaría un papel destacado en los conflictos políticos de la época. Moguel, por su parte, estaba emparentado con el conde de Peñaflores y con el sobrino de este, Félix María de Samaniego, el famoso fabulista (Arana Martija 1986: 61-66). Conviene prestar atención a sus fechas de nacimiento: Moguel (1745), Astarloa (1752) y Zamácola (1758) son contemporáneos estrictos de la que Carlos-Peregrín Otero ha llamado "primera generación de grandes 'románticos'" —Goya (1746), Goethe (1749), Blake (1757)...—, y Erro (1773), de la segunda o central, la de Hölderlin, Hegel y Wordsworth, nacidos los tres en 1770 (Otero 1972: 354). Creo imprescin-

dible, por lo que después se verá, añadir a la primera los nombres de Herder (1744) y De Maistre (1753).

Al estudiar la literatura histórico-legendaria vasca del siglo XIX, me llamó la atención el olvido en que había caído la obra de este grupo en los años centrales de la centuria. Pero constaté asimismo que Erro era uno de los autores más citados por Chaho, que parecía profesarle una admiración desmesurada. Ahora bien, no era éste el dato más significativo.

Entre 1880 y 1890, el movimiento fuerista se hallaba en su fase terminal. Arrollados por los grandes partidos de la Restauración y mirados con recelo por el carlismo, los fueristas se habían replegado hacia las únicas trincheras que nadie disputaba: las de la agitación cultural. Pues bien, en 1880 el periódico integrista *Beti bat* publica, por entregas, el *Peru Abarca* de Juan Antonio Moguel, un híbrido de novela y diálogo pedagógico que había permanecido inédito desde la muerte de su autor, en 1804, bajo la custodia de los franciscanos del convento de Zarauz. Este hecho actúa como catalizador de una vasta operación de rescate de las obras del grupo de Astarloa, al frente de la cual se van a situar las más destacadas figuras del fuerismo crepuscular. En 1881 aparece en Durango la primera edición en libro de *Peru Abarca*. Un año después, en Bilbao, se reedita la *Apología de la lengua bascongada* de Astarloa. En 1883, Antonio de Trueba hace publicar, a expensas de la Diputación de Vizcaya y con una introducción suya, los *Discursos filosóficos sobre la lengua primitiva*, de Astarloa, inéditos hasta entonces. En fin, en 1886, Vicente de Arana y Camilo de Villabaso, fundadores de la Sociedad de Folklore Vasconavarro y miembros conspicuos del fuerismo vizcaíno, impulsan la organización de unas Fiestas Euskaras en Durango, para honrar la figura y la obra del que ya por esos años empezaba a ser considerado el más preclaro hijo de aquella villa, eclipsando incluso la memoria de Fray Juan de Zumárraga. Las ideas lingüísticas de Sabino Arana Goiri —y buena parte de sus doctrinas políticas— son fruto de este neoastarloísmo. Cuando uno se pregunta por las causas de esta vuelta triunfal de Astarloa en medio de la fiebre postrera del fuerismo, no puede menos que recordar los desesperados esfuerzos que se han hecho en nuestro tiempo por insuflar nuevo aliento a ciertas ideologías agonizantes, mediante un regreso a las fuentes de las mismas. Del entusiasmo de Arana Goiri por las ideas de Astarloa da testimonio un desafortunado poemita en que llama al durangués *Euskeleuzkija* ("Sol de los vascos"). Acertó Justo Gárate, casi medio siglo después, al referirse al autor de los *Discursos filosóficos* como "Pablo Astarloa el romántico" y más aún al señalar que su enorme popularidad estuvo "basada no en el raciocinio, sino en el sentimiento" (Garate 1936: 31).

¿Cómo la tediosa obra filosófico-lingüística de Astarloa pudo inspirar una literatura romántica? Aquí es donde se hace preciso acudir a Chaho, pero no ya como inventor de la tradición romántica, sino como refundidor y divulgador de las ideas del primer romanticismo, el del círculo de Astarloa (eso sí, como un refundidor original e imaginativo). Pero antes, hay que examinar el contenido del legado astarloísta y su relación con otras corrientes del romanticismo europeo.

Cuando en el siglo XVIII y comienzos del XIX se habla de "lengua primitiva", se está planteando subrepticamente la cuestión de la "religión primitiva" o, lo que es

lo mismo, de la "revelación" hecha por Dios al primer hombre. Como observa George Steiner, "la tradición oculta sostiene que una lengua original, única, o *Ur-Sprache*, corre disimulada bajo nuestras discordias actuales y que tal vez se encuentra en estado latente bajo el áspero tumulto de lenguas rivales que siguió al derrumbe del zigurat de Nemrod. Este vernáculo adamita no sólo allanaba la comprensión recíproca de los hombres y su expedita comunicación. En mayor o menor grado representaba, encarnándolo, el Logos original y primitivo, el acto de creación instantánea por el cual Dios había, literalmente, 'hablado del mundo'" (Steiner 1975: 58). La tradición oculta a que se refiere Steiner es muy anterior al Siglo de las luces. Hunde sus raíces en doctrinas como el gnosticismo o la Cábala. Se funda en la creencia de que la lengua primitiva, aquella de que Dios se sirvió para crear el mundo e infundió a Adán en el sexto día, era un calco exacto del universo material y espiritual. "Las palabras y las cosas engranaban perfectamente. Cada nombre y cada frase constituían una ecuación estrictamente definida entre los hechos y la percepción humana. Nuestro discurso se interpone entre la percepción y la verdad como un vidrio polvoriento o un espejo deformante. La lengua del Edén era como un cristal traslúcido; las atravesaba una luz de comprensión absoluta" (Steiner 1975: 58-59). Quienquiera que la dominase, poseería en ella un exacto conocimiento del mundo, del alma, e incluso de la misteriosa naturaleza de Dios. Conocer el nombre primero de cada ser y someterlo a la propia voluntad son la misma cosa. Adán había tomado posesión del Paraíso *nombrando* a cada criatura con el mismo nombre mediante el cual Dios la había forzado a brotar de la Nada. Nombrar algo con su nombre primigenio no es sólo desvelar su esencia. Es también, y sobre todo, enseñorearse de ello. Así, los gnósticos buscaban los nombres secretos de los arcontes que rigen las esferas planetarias, para obligarles a abrir paso al alma que trataba de reintegrarse al Pneuma originario. Los cabalistas perseguían el Nombre que se ocultaba tras el de Yahvêh Elhoim, el Nombre que debía reunir en sí todas las claves de la existencia.

Pero, ¿cuál era la vía para alcanzar tales conocimientos? La división babilónica había hecho estallar la lengua del Edén en setenta y dos turbulentas jerigonzas de que proceden, por corrupciones sucesivas, las lenguas que conocemos. La Caída Original había privado al hombre del Paraíso. Babel le arrebató el único bien que Yahvêh le permitiera conservar. Tres fueron, en suma, las opiniones que dominaron la tradición cristiana: la lengua primitiva se habría esfumado para siempre en la vega de Senaar, a la sombra de la Torre, pero el don de lenguas infundido por el Espíritu a los Apóstoles en la cena pentecostal era prenda de una futura *homoglosía*, de la reunión final de las lenguas cuando todos los pueblos hubiesen reconocido al Dios verdadero. Más extendida (y avalada además por San Jerónimo y Orígenes) se hallaba la que sostenía que era el hebreo la lengua infusa a Adán, preservada por Dios de la confusión para que fuera un día la lengua terrenal de su Hijo. Otros querían que las lenguas nacidas de Babel, los setenta y dos idiomas centrífugos que acompañaron a la triste progenie de Noé en la primera diáspora del mundo, participasen en algún grado de las excelencias de su antecesora. Esta, precisamente, fue la tesis definida por el licenciado vizcaíno Andrés de Poza en un libro publicado en Bilbao hace justamente cuatro siglos, 1587: *De la Antigua Lengua, Poblaciones y Comarcas de las Espa-*

ñas. Como antes que él lo hiciera el mondragonés Esteban de Garibay, cronista de Felipe II, Poza sostenía que el vasco pertenecía al grupo de las setenta y dos lenguas babilónicas o matrices, reputadas por progenitores de todas las demás. Era lícito, en opinión del licenciado, predicar de aquellas una perfección semejante a la que tuvo la primera:

Pues como las hazañas de Dios sean siempre fundadas en una sabiduría altísima, así también es de creer que las setenta y dos lenguas babilónicas, como emanadas de Dios, sin duda fueran de muy profunda elegancia, y esta de manera que, según buena razón, no hubiera vocablo ocioso ni sílaba que careciese de misterio (....). De suerte que tenemos de entender dos cosas: la primera, que en cada una de las lenguas babilónicas, el mismo nombre nos muestra alguna causa u oculta propiedad de la cosa porque fuese llamada así; y la segunda, que el nombre que no tiene esto es advenedizo, adulterino, carnal y no natural a tal lengua (Poza 1959 [1587]: 30v-31r.).

El libro de Poza es un fruto menor y tardío de la Cábala cristiana. Su autor no habría podido medirse con aquellos exégetas neoplatónicos de la Biblia cuya huella es visible aún en Arias Montano y en Fray Luis de León. No obstante, Poza llegaría a ser la fuente hermética del romanticismo vasco. Desde sus presupuestos cabalísticos, el licenciado explicaría la razón del número de las lenguas matrices, ese “setenta y dos” que se repite con escalofriante monotonía en todas las tradiciones que, desde la India al Magreb, hablan de la primera separación de los pueblos:

setenta y dos fueron antiguamente las lenguas que habían de ocupar el orbe de la tierra, así como toda su circunferencia está rodeada de setenta y dos facies celestiales: treinta y seis a la parte del norte y otras tantas a la parte de Mediodía. Porque seis veces doce, número que disponen los elementos, suman los dichos setenta y dos y otros tantos fueron los de la república de las doce Tribus, seis de cada uno. La causa de este número de lenguas, según la secreta Teología, fue por castigo de otros tantos parientes mayores que consistieron en la temeraria Torre de Babel (Poza 1959 [1587]: 12r.).

Es curiosa la forma en que, algunas veces, la historia y el paisaje familiar condicionan la percepción del mensaje bíblico. Mi amigo Gabriel Aresti puso de relieve, hace ya tiempo, que, en su *Acto para la Nochebuena*, Pedro Ignacio de Barrutia había imaginado Belén sobre la falsilla del Mondragón del siglo XVIII. Algo parecido sucede con Poza: si este vio en los patriarcas de la dispersión unos “parientes mayores”, es decir, si los vio como aquellos oscuros patrones feudales del campo vasco que en tiempos de sus abuelos habían assolado el país en una bárbara guerra de clanes, ello se debió, sin duda, a que antes se había representado la Torre de Babel como una versión descomunal de la torre de Muncháraz o de la de Butrón, o de la de cualquier otra de las casas fuertes de su tierra vizcaína. Obviamente, esto abona la presunción de que Poza era, en más de un aspecto, de una asombrosa ingenuidad, pero no quita que le reconozcamos al menos alguna competencia en materia de hermetismo, sobre todo si tenemos en cuenta que el propio Steiner añade muy poco a lo dicho por el licenciado, cuando aventura que “el factor 6 x 12 sugiere que existe una relación astronómica con las estaciones del año” (Steiner 1975: 59).

Algo había, en efecto, de cabalismo en las especulaciones numerológicas de Poza, y acaso más en lo que aduce como prueba incontestable de la perfección del vascuence: la adecuación del nombre euskérico de la divinidad a las cualidades excelsas del Ser que designa.

A Dios llama el vascongado *Jeoun*, en una sílaba sincopadamente pronunciando todas las vocales, como si no hicieran más de una sílaba, el cual vocablo significa en vascuence, tú mismo bueno, sentencia, por cierto, la más alta y breve que a Dios trino y uno, para demostrarle que lo es, podría atribuirse. A esta elegancia confirma que, como sin las cinco vocales ninguna pronunciación se puede pronunciar ni concepto manifestarse, así en este nombre *Jeouna*, 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 (Poza 1959 [1587]: 33r.).

Pero atendamos ahora al contexto histórico del libro de Poza. Estamos en una fecha liminar, al final del período ascensional del Imperio Hispánico y en vísperas de su decadencia. La guerra de Flandes se da ya por perdida, aunque sólo hace dos años que Alejandro Farnesio ha tomado Amberes a los insurrectos. Falta menos de ese tiempo para el desastre de la Armada Invencible. La católica España se repliega sobre sí misma, aprestándose a resistir los embates de una Europa que, aunque dividida por las querellas religiosas, se da cita contra ella con una rara unanimidad. En el interior se apagan los últimos rescoldos del erasmismo. La ortodoxia contrarreformista, ya en la frontera de la Edad Barroca, se vuelve motivo de parancia. Los estatutos de limpieza de sangre y la clausura del estamento nobiliario impiden a plebeyos y descendientes de judíos el acceso a los cargos públicos. En resumen, los vascos están de enhorabuena. Desde mediados de siglo, una legión de segundones "vizcaínos" se había lanzado al copo de la administración de los Austrias, desalojando de los puestos burocráticos a quienes los habían ocupado desde la época de los Trastámara: los conversos. Cristianismo viejo e hidalguía universal; tales son los méritos que ostentan los "cántabros tinteros" para tomar al asalto los despachos de la Corona. En ambos alegatos, el antijudaísmo cumple un papel fundamental.

Poza, abogado del Señorío de Vizcaya y miembro prominente, en calidad de tal, de la casta oficinesca vasca, no es una excepción en este sentido. Sus cábalas euskéricas van dirigidas, casi exclusivamente, a sentar la superioridad del vasco sobre el hebreo. Como en la obra de Garibay, la lengua funciona en la de Poza como metonimia del pueblo que la posee. Al afirmar la prelación del euskera sobre las otras lenguas que se hablaron en España, tanto Poza como Garibay, y, después de ellos Baltasar de Echave o Manuel de Larramendi, defendían tácitamente la de los vascos sobre los demás súbditos de la monarquía hispana. Análogamente, oponer el vascuence al hebreo suponía plantear una confrontación entre "vizcaínos" y conversos cuyo resultado decidiría cuál de los grupos se asentaría definitivamente en el aparato administrativo del Estado. El cierre del horizonte histórico favorecía, sobra decirlo, a los primeros.

A regañadientes admite Poza que "sea muy notorio que la primera y general lengual del mundo haya sido la hebrea" (Poza 1959 [1587]: 7r.). Mantener lo contrario habría sido arriesgarse a imputaciones de herejía, no muy peligrosas, pero

sí incómodas. Sin embargo, se lanza a socavar esta convicción en el terreno favorito de los cabalistas judíos, el de la idoneidad del hebreo para formular el Nombre del Altísimo, y lo hace con una astucia que desmiente en cierta manera la cazarería que le habíamos supuesto:

Sólo el hebreo —afirma— puede competir en cierta forma en este vocablo con el vascongado, juntando de algún vocablo singular o plural, porque algunas veces dice la Sagrada Escritura hizo el hoim: otras veces dice hicieron el hoim. En que denota el misterio de la escena divina, a la cual igualmente compete el número plural como el singular; pero el vascongado, sin otra dicción y suplemento, muestra más claro y elegante la Santísima Trinidad, y esto de manera que en el trisílabo sincopadamente pronunciado señala la Trinidad como esencia incommutable principio de sí mismo, que nunca falta ni puede faltar, porque la i denota que sólo Dios tiene el ser, y el segundo vocablo demuestra que este ser es de sí mismo, y el tercer vocablo nos muestra el summo bien y summa felicidad de lo visible y lo invisible (Poza 1959 [1587]: 33r.).

Veamos qué implican estas afirmaciones. Si la doctrina trinitaria se hallaba ya inscrita en el acervo lexical del euskera, fuera este lengua primitiva o babélica, quiere ello decir que los primeros hablantes del idioma, gracias a la sabiduría infusa que la misma lengua les proporcionaba, conocieron el contenido de la revelación cristiana mucho antes de que tuviera lugar la Encarnación. Los hebreos, por el contrario, sólo pudieron intuir a través de su lengua unas vaguísimas nociones acerca de la unidad y pluralidad de la "escena divina", y de ahí que fueran incapaces de reconocer la divinidad de Cristo. Los vascos les tomaron en esto la delantera, resultando ser, a fin de cuentas, el único pueblo cristiano *avant la lettre*. El euskera se convertía así en una prueba inequívoca de la predilección divina, y el vasco en el auténtico pueblo elegido. En realidad, este argumento de Poza no era sino uno más en el cúmulo de despropósitos allegado por otros escritores vascos de su época en defensa de un "monoteísmo primitivo" de sus antepasados. Las supuestas "pruebas" de la existencia de este eran, las más de las veces, suposiciones fantasiosas o extrapolaciones de los métodos de la exégesis bíblica a ciertos textos de Estrabón sobre los antiguos cántabros, en quienes se quería ver a los antecesores del pueblo vasco. También por entonces los jesuitas de la Nueva España se empeñaban en descubrir en ciertos mitos y ritos de la religión azteca testimonios de una evangelización precolombina (Lafaye 1977), pero su búsqueda tenía un sentido radicalmente distinto de la de los tratadistas vascos. Para los jesuitas novohispanos, la liturgia azteca venía a ser un residuo corrompido del cristianismo llevado a tierras mejicanas por el apóstol Santo Tomás, alias *Dídimo*, a quien los indios llamaron Quetzalcóatl. Para los defensores del "monoteísmo primitivo" de los vascos, la Redención misma no habría sido sino un refrendo de la justeza y verdad de las creencias milenarias de aquellos. Los jesuitas de Méjico decían tantos disparates o más que los escritores vascos, pero hoy no podemos negarles una cierta grandeza moral, porque con ello perseguían la dignificación humana de los vencidos, una vindicación del indio que justificase la extensión al mismo del *ius gentium* nacido en las universidades españolas y lo sustrajese así de las sevicias de los colonos, entre los que los vascos se contaban ya por millares. Muy otra

era la función reservada al “monoteísmo primitivo”, que se esgrimía para defender unos privilegios de origen confuso y eximir a sus poseedores de probanzas de nobleza y limpieza de sangre.

Salvando las distancias, podría decirse que Andrés de Poza vino a representar para el romanticismo vasco lo que Jakob Böhme para el alemán. Como este, legó a la posteridad una *gnosis*; en su caso, una *gnosis* del lenguaje fundamentada en el vascuence como vía de penetración en los misterios de Dios y de la Naturaleza. Es evidente que Poza no llegó a atribuir un significado a cada sonido, como después haría Astarloa. Su análisis de la palabra *laon* (“Señor”) se basaba en la identificación de cada elemento con un monema: *I* es un pronombre de segunda persona del singular (“Tú”); *a*, una deíxis (“aquel”), y *on*, un adjetivo que tiene, efectivamente, el significado que Poza le asigna (“bueno”). Sin embargo, el hecho de que cada elemento final del análisis coincidiese con una vocal, debió reforzar en Astarloa la seguridad en la excelencia de su propia hermenéutica, inspirada en el *Cratilo* y en la empleada por Davies y otros celtómanos. Más significativo es aún que Chaho sostuviera que el nombre que los vascos dan a Dios, *IAO*, contiene en sí la definición del carácter trinitario de su naturaleza: Vida, Dios Encarnado y Espíritu. Es cierto que en las teorías de Chaho habían pesado decisivamente las enseñanzas de su mentor, Charles Nodier, y, a través de este, las de Louis-Claude de Saint-Martin. Ambos se habían topado, en su búsqueda del primer nombre de la divinidad, con el *Jao* de algunas religiones sincréticas norteafricanas, pero, en definitiva, esto no hacía sino confirmar la exactitud de las intuiciones de Poza. Las cuales, por supuesto, influyeron poderosamente en los apologistas de la lengua vasca de los siglos XVII y XVIII, aunque ni Echave ni Larramendi se atrevieron a destituir al hebreo de su posición egregia, y se conformaron con el estatuto de lengua matriz para el euskera.

Fruto de la *hybris* aristocrática de una comunidad privilegiada, el mito del vasco como lengua babélica e idioma universal de la España primitiva atravesó incólume los siglos del Antiguo Régimen, y alcanzó las postrimerías del XVIII. Fue entonces cuando este y otros argumentos fantásticos que habían cimentado la legitimidad del sistema foral vasco se vieron puestos en cuestión por la filología y la historiografía de la Ilustración. Para lo que nos ocupa, son de primera importancia el artículo *Navarra* del *Diccionario geográfico histórico* de la Real Academia de la Historia, publicado en 1802, en que el escolapio aragonés Joaquín Traggia rebatía las pruebas tradiciones de la antigüedad del euskera, y las *Noticias históricas de las Tres Provincias Vascongadas*, de Juan Antonio Llorente, cuyos cinco volúmenes fueron sacados a la luz por la Imprenta Real entre 1806 y 1808. Por los lugares en que fueron editadas, puede colegirse que ambas obras contaban con algún respaldo oficial, y es cierto que, como se ha repetido hasta la saciedad, las dos se insertaban de plano en la última ofensiva centralizadora del despotismo ilustrado contra los regímenes fiscales privilegiados de los territorios vascos (lo que, en sí, no prejuzga nada en cuanto al valor intrínseco de las críticas de Traggia y Llorente). Pero no adelantemos acontecimientos.

La guerra contra los ingleses de 1779-1783 dañó irreparablemente a la poderosa industria naval vasca, que arrastró en su caída a la siderurgia tradicional. Los síntomas de desagregación social se multiplican a medida que nos acercamos al Gran

Pánico. Tras la Guerra de la Convención, el desastre se consuma. Extenuados por las exacciones sufridas durante el período bélico, los municipios vascos comenzaron a enajenar sus comunales. Esta primera desamortización agravó de inmediato la deteriorada situación de la economía campesina. La pequeña nobleza rural y el clero, sobre todo aquel sector de este que un historiador actual ha llamado “los proletarios de los diezmos” (Fernández de Pinedo 1974), acusaron muy pronto las consecuencias del empobrecimiento de los labradores. El impago de las rentas, unido a la ruina de los sectores protoindustriales (sobre todo de las ferrerías, propiedad en su mayoría de los notables) llevó a los estamentos superiores de la sociedad rural a una estrechez sin precedentes en los siglos anteriores. Y es en estos años finales del siglo cuando Godoy intenta paliar la quiebra de la Hacienda Real obligando a los vascos a soportar las mismas cargas fiscales que afectaban ya a los demás súbditos de la Corona, desde la promulgación del Decreto de Nueva Planta. Para ello, la abolición de los Fueros era un requisito imprescindible.

La primera maniobra de Godoy fue, sin duda, un ejemplo de maquiavelismo mal aplicado. En vez de apoyarse en los sectores de la sociedad vasca más interesados en la abolición (los comerciantes de las grandes villas), intentó atraerse a los notables rurales vizcaínos, a cuyo frente figuraba, como ya hemos visto, Simón Bernardo de Zamácola, el hermano del historiador. En connivencia con éste, Godoy impulsó desde 1801 la creación de un puerto en la anteiglesia de Abando, en la misma ría del Nervión. El proyecto del Puerto de la Paz —llamado así para recordar el título de Príncipe de la Paz que ostentaba el propio Godoy— habría supuesto, de llevarse a cabo, el hundimiento del comercio bilbaíno. A los notables rurales la idea no les disgustaba: venía a sacarles de sus apuros y les permitía además humillar a Bilbao, su enemigo ancestral. La pérdida de los Fueros no parecía un precio demasiado caro.

Pero los bilbaínos se adelantaron. Denunciaron la operación como un golpe mortal contra los Fueros, y consiguieron así levantar a los campesinos contra los notables. La revuelta, que pasaría a la historia del Señorío como “la Zamacolada”, estalló a mediados de agosto de 1804, y, aunque fue prontamente reprimida, hizo que la nobleza rural se desinteresara del proyecto de Godoy y le retirara su apoyo. No obstante, Godoy siguió presionando en contra de los Fueros hasta que fue él mismo derribado por otra asonada popular. Las *Noticias históricas* de Llorente representan la plasmación de esa política antiforal de Godoy entre la Zamacolada y el Motín de Aranjuez, y lo cierto es que infligieron una herida de muerte a la historiografía apologética vasca. Pero la reacción contra la obra de Llorente pertenece a otra historia: la de la literatura histórico-legendaria del fuerismo.

Es en el período comprendido entre la paz de Basilea y la Zamacolada, en esos ocho años que Gárate ha llamado “la época de Astarloa y Moguel” (Gárate 1936), donde hay que situar el nacimiento del romanticismo vasco. En 1802 concluye Moguel su *Peru Abarca*. En otro lugar, he definido esta obra como “una defensa de la vieja sociedad en trance de desaparición: una defensa populista, porque, por primera vez en la historia de la literatura euskérica, un escritor fija su mirada en el mundo campesino para encontrar en él las semillas de una posible regeneración del pueblo vasco” (Juaristi 1987: 69). Aparentemente, *Peru Abarca* es una obra clasificable

dentro del repertorio de la literatura pedagógica del neoclasicismo, en la línea de los textos instructivos que promovía por entonces la Sociedad Bascongada de Amigos del País. El modelo que Moguel reconoce explícitamente haber seguido es, como en otros muchos casos del “nuevo clasicismo español”, una obra renacentista: los *Diálogos* de Juan Luis Vives. Y, sin embargo, la pedagogía de *Peru Abarca* es una pedagogía contrailustrada, antineoclásica y plenamente romántica. Los designios de Moguel son precisamente los opuestos a los de Peñaflores y Samaniego. En el prólogo, la única parte del libro escrita en español, declara que “estos diálogos no se dirigen a la instrucción de la juventud bascongada, sino a la de los que son tenidos por muy letrados”. Moguel invierte los principios filantrópicos del neoclasicismo. Pretende sentar a los maestros en los bancos de los alumnos, desautorizar a los *filósofos*, utilizar contra los neoclásicos sus propias armas, poner el mundo al revés, “ilustrar a los ilustrados” con la sabiduría de los que nada saben, de los campesinos. Un siglo después, otro vasco, Miguel de Unamuno, lanzará un mensaje similar a las minorías cultas españolas en los ensayos que componen *En torno al casticismo*. Ambas obras son elegías románticas disfrazadas de diálogo novelado y de género ensayístico. Moguel inaugura con *Peru Abarca* un nuevo género, la apología ruralista, que llegará hasta Unamuno, a través de su primer maestro, Antonio de Trueba. Lo que sorprende, sin embargo, es que se haya convertido en un tópico de la historiografía literaria vasca la afirmación de que *Peru Abarca* es un eco de la idea rousseauiana del *buen salvaje*. Porque, como se verá, ni ésta ni las obras posteriores salidas del círculo de Astarloa reproducen idea alguna del filósofo ginebrino. Más bien, son su antítesis. Pero ya llegaremos a ello.

Reparemos en el título completo del libro de Moguel: *El doctor Peru Abarca, catedrático de lengua bascongada en la Universidad de Basarte. Diálogo entre un rústico solitario bascongado y un barbero callejero llamado Maisu Juan*. Quien no conozca su contenido se lo figurará como una amable celebración de la picardía y el ingenio aldeanos, en la línea de ese fenómeno literario que se ha definido en alguna ocasión como inversión de la sátira contra el villano, y que tiene sus precedentes más ilustres en un texto latino ampliamente difundido en la Europa medieval y renacentista, el *Dialogue Salomonis et Marcolphi*, y en los libros “populares” más leídos y “escuchados” por los campesinos de la Europa católica durante el Antiguo Régimen: *Le sottilissime astuzie dei Bertoldo* (1606) y *Le piacevoli e ridicolose semplicità di Bertoldino* (1608), del boloñés Giulio Cesare Croce (1550-1609). O quizá lo tenga, con cierta razón, por una obra reconducible a la tradición inaugurada por el más famoso contemporáneo de Bertoldo y Bertoldino, la del Libro por antonomasia de la Edad Moderna. Una sola ojeada a la ilustración de la portada de la edición de Durango de 1881 basta para cerciorarse de que el artista, quienquiera que fuese, tuvo conciencia de la relación entre ambas obras. Maisu Juan aparece allí a lomos de un rocín escualido. Flaco y estirado, tocado con un ridículo sombrero de alta copa y con un paraguas en ristre, compone una figura que suscita de inmediato al recuerdo de la más socorrida iconografía quijotesca. No es casual, claro está, que Maisu Juan sea un barbero, como Maese Nicolás. Ante él, Peru, a pie y cubierto con el chambergo típico de los campesinos de Vizcaya, se nos aparece como un trasunto de Sancho. Como “Sancho”,

“Peru” es nombre de una rusticidad y de una comicidad proverbiales y emblemáticas, habitual en los protagonistas de multitud de facecias folklóricas. Quizá Moguel tuvo además presente —y ello denotaría, de ser cierto, una ironía magistral— un tercer nombre que establecería un nexo secreto entre el escudero manchego y el “rústico solitario bascongado”: el de Sancho Abarca, el monarca navarro que iba a convertirse pronto en uno de los héroes de la leyenda romántica vasca.

Peru es un “rústico solitario”, en efecto, y esa característica le opone al “callejero” Maisu Juan. “Callejero” —*Kaletar* en euskera— es el hombre urbano, el de la ciudad o de la villa. Se oponen así el aislamiento y el sinoiquismo, la autosuficiencia y la comunidad. Pero sería erróneo tomar a Peru por un avatar de Robinson, por un auténtico héroe de novela. Peru no es el “individuo épico” hegeliano o, para citar la conocida definición de Lukács, el héroe “demoníaco” y ruptural que persigue unos valores imposibles en un universo degradado. Al contrario, es el símbolo de una comunidad, de una comunidad de “rústicos solitarios” como él. Un “rústico solitario bascongado”, como bien sabía Moguel, no es un *salvaje*, sino el miembro de una comunidad anterior y contrapuesta a la sociedad moderna basada en lazos contractuales. De hecho, la utopía del fuerismo no va a ser otra: una sociedad de campesinos independientes, unidos por vínculos agnáticos y no por la proximidad espacial. Fermín Caballero, el geógrafo y político conque se tanto simpatizó con los fueristas vascos, supo verlo así cuando, en 1862, sostuvo que el caso del campesinado vasco “bastaría para justificar, en todos los conceptos, la importancia de que la clase agrícola viva aislada y dominando los campos” (Caballero 1862-66: 31). En este sentido, *Peru Abarca* se nos presenta también como una inversión de la antiguas psicomauquias que oponían el *hombre social* al *homo feralis*, psicomauquias de las que se valió también la Ilustración para ponderar la superioridad de la Educación sobre la conducta instintiva. En los diálogos de Moguel sucede, aparentemente, lo contrario. El “rústico solitario” triunfa sobre el Ciudadano educado. Lo aventaja en sabiduría. Si el barbero es *maisu*, (“maestro”), Peru es *doctor*; tomando esta palabra en su sentido etimológico.

¿Por qué es sabio Peru Abarca? El título nos dice que es “catedrático de lengua bascongada en la Universidad de Basarte”. Ello nos recuerda, inevitablemente, aquel sarcasmo cervantino a propósito del otro contertulio de Don Alonso, del Cura, “que era hombre docto, graduado en Sigüenza”. Pero, cuidado. Porque Moguel, como todos los escritores vascos, juega continuamente con la etimología. Aquí, el término clave es *Basarte*. Un simple topónimo del cual, a primera vista, sólo podría afirmarse que es una denominación muy adecuada al lugar de habitación de un “rústico solitario”. *Basarte*, en efecto, significa “entre montes” o, más libremente, “en el monte” o “en despoblado”. Conviene asimismo tener presente que, ya en la época de Moguel, comenzaba a popularizarse una etimología de la palabra *vasco* que la hacía proceder de *baso-ko*: “(el habitante) del monte” o el “montañés”, a secas. Por cierto, *montañés* será el sinónimo de *vasco* más utilizado por los literatos fueristas.

En el diccionario de Ibon Sarasola, lo más parecido a un Diccionario de Autoridades que tenemos para el euskera, se registra la palabra *basarte* con el significado de *Leku basa, baso arteko lekua* (“Lugar agreste, lugar entre montes”) y se documenta su

aparición —en el vasco escrito— en 1916 (como nombre común, se entiende). Si quisiéramos construir a partir de este concepto un eje semántico de contrarios, ¿cuál sería el término que deberíamos oponer a *basarte*? Gabriel Aresti, que era más “callejero” o *kaleitar* que Maisu Juan, empleó con frecuencia el sintagma *kale arte* (“entre calles”) como un sustantivo de discurso, con un sentido opuesto a *basarte*. Así, en los siguientes versos de uno de sus más conocidos poemas, *Bilbaoko kaleak*: (“Las calles de Bilbao”):

Gorbeia ra joateko gutizia sorcen zait
barreanean,
bertan organizaceko euskeraren
salbazioa,
baina hemen geracen naiz,
kale arte honetan,
milagro baten zai,
egunero bizarra kenceari ucteko
naikoa kurajerik
ez baitdut.

La traducción literal, un poco distinta de la que el propio Aresti publicara, sería más o menos como sigue:

Me nace dentro el deseo de ir al
Gorbea,
para organizar allí la salvación del
euskera,
pero aquí me quedo,
en este entre calles,
a la espera de un milagro,
porque no tengo
coraje bastante
para dejar de raparme la barba cada
día.

Si consideramos *basarte* como un neologismo creado por Moguel, no habría inconveniente, en un planteamiento estrictamente sincrónico, y partiendo del estado actual de la lengua, en oponerlo a *kale arte*. Pero Aresti escribió estos versos ciento sesenta y cinco años después de que Moguel terminara su *Peru Abarca*. En la época de Astarloa y Moguel, ¿cuál era la categoría oponible a *basarte*? En otras palabras, si *basarte* corresponde al “rústico solitario”, ¿qué concepto corresponde, entre los existentes entonces en el idioma, al “callejero” Maisu Juan? Indudablemente, *gizarte*. Veamos la definición que da de este término el diccionario de Resurrección María de Azkue: “sociedad, lit.: entre hombres... 2°... urbanidad, comportamiento...”. Es decir, comportamiento propio de quien vive entre hombres, condición del hombre social. O, más sucintamente, *Cultura*.

En resumen, la oposición *basarte/gizarte* traduce, en euskera castizo —y Moguel, como es sabido, era un casticista de tomo y lomo—, la oposición Naturaleza/Cultura.

El auténtico título académico de Peru Abarca es el de “catedrático de lengua bascongada en la Universidad de la Naturaleza”. Y ahora entendemos que si la sabiduría de Peru es superior a la de Maisu Juan, lo es porque aquel posee un conocimiento exacto de la Naturaleza, y que lo posee gracias a la lengua bascongada, lengua matriz que Peru ha recibido intacta de sus mayores, en su estado originario, en su pureza prístina, mientras que Maisu Juan, por el contrario, sólo es capaz de hablar un euskera degradado y empobrecido, el euskera de la ciudad, plagado de lo que Poza llamaría vocablos “advenedizos, adulterinos, carnales y no naturales a tal lengua”.

Este planteamiento, insisto, nada tiene que ver con Rousseau. El paradigma de humanidad que Moguel propone a los “que se tienen por muy letrados” no es el Salvaje, sino el Primitivo. La distinción entre ambos puede parecernos hoy nimia o infundada. Sin embargo, en ella estriba la principal diferencia entre la Ilustración y la Contrailustración que dio origen al romanticismo. Ambos, ilustrados y contrailustrados, parten de una análoga nostalgia de la Naturaleza, envés de un “malestar de la cultura” que ha marcado a la civilización europea a lo largo de la Edad Contemporánea. En unos y otros, Naturaleza se opone a *convención*. Son, en efecto, las convenciones sociales las que han corrompido al hombre, las que lo han vuelto hipócrita e insincero, obligándole a ocultar sus sentimientos espontáneos y alejándolo de las verdades simples y originales. Pero, a partir de esta insatisfacción compartida, las propuestas de regeneración se separan. Félix de Azúa ha resumido admirablemente la contradicción inherente al pensamiento ilustrado en lo que a este aspecto se refiere:

El primitivo, imagen especular del hombre y su genio, vive de la centralización y su desdoblamiento atiende a dos funciones de la idea moral: la figura individual en sus relaciones con el Estado, y la figura individual como elemento del cuadro clasificatorio natural. El grecolatino es el modo abstracto de la idea, es el espíritu de la nación y el futuro ciudadano revolucionario; el salvaje es un individuo concreto, con una condición social, un trabajo y un carácter determinados. Cada uno de ellos es una de las caras de la moneda, pero no son subsistentes si no es en su mutua apoyatura (Azúa 1983: 197).

El salvaje, en efecto, no puede acceder a la condición de sujeto del contrato social sino despojándose de todas sus determinaciones concretas. Sólo dejando de ser el salvaje concreto podrá encarnar el arquetipo abstracto —y, como tal, universalizable— del Ciudadano grecolatino. Pero si el tahitiano niega su *tahitianía* para integrarse en las nuevas Atenas o Romas revolucionarias, rechaza su Naturaleza en aras de una convención, la “voluntad general”, que hace omisión de su voluntad individual, de los intereses regidos por la condición social, el trabajo, el carácter, etc. En esta tesitura, los contrailustrados (los románticos alemanes y los teócratas franceses principalmente, pero también los astarloístas) levantan el emblema del Primitivo como antítesis a la vez del Grecolatino y del Salvaje. El Primitivo representa al hombre actual, originario, frente a las dos formas degradadas de humanidad, la asocial o feral (el Salvaje) y la convencional o simulada (el Grecolatino). Para Astarloa, por ejemplo, es inconcebible que la humanidad primitiva haya vivido en un estado de salvajismo; es decir, “en un estado bruto, sin artes, sin ciencia, sin sociedad; esparcidos por los bosques, a manera de fieras, sin que pudiesen articular

palabra alguna" (Astarloa 1883: 6). Por el contrario, el mundo primitivo habría conocido una forma superior de civilización que desapareció sin dejar rastros materiales, bajo las aguas del Diluvio. Sólo a través de la lengua primitiva, si fuera posible determinar cuál fue, podría reconstruirse parcialmente el esplendor de aquella. Esta idea aparece ya formulada en un famoso libro de Court de Gébelin, *Monde primitif analysé et comparé avec le monde moderne* (1773-84), que fue un venero inagotable de inspiración para Astarloa, Erro y Zamácola. Juan Bautista Erro la desarrollaría por extenso en su tercer libro, que tituló siguiendo al francés, *El mundo primitivo*, y que fue publicado —atención a la fecha— en 1815. Se dice allí, entre otras cosas, que

las historias de todas nuestras ciencias son muy modernas. Interpuesto el Diluvio, y las edades bárbaras en la dispersión, entre los siglos primitivos y los principios de la historia que conservamos de los adelantamientos del espíritu humano, cortaron la comunicación de los conocimientos de las edades primeras, y lo poco que de ellos llegó a transmitirse vino envuelto en tales dudas y tinieblas que dio funesto origen del establecimiento de sistemas que aún no han acabado de desenvolverse. Sin embargo, la sublimidad y grandeza que dejan traducir los escritos de la antigüedad en medio de la infancia de las ciencias, basta para acreditar la importancia de los adelantamientos de ellas en los primeros siglos del mundo, y las grandes pérdidas que sufrieron en la inundación general (Erro 1815: viii-ix).

Tras la dispersión babilónica, afirma Erro, "hubo un tiempo en que todos estos pueblos llegaron al estado del salvajismo. A proporción que el hombre fue descendiendo a este estado, su idioma fue por grados sufriendo la misma degradación que su civilización" (Erro 1815: 60), pero, afortunadamente, "vino después un tiempo en que algunos hombres más favorecidos por la naturaleza, empezaron a distinguirse entre los demás, a conocer su triste estado, y a poner en ejecución algunos medios para suavizarlo. Su talento y su política les fue dando una superioridad, de que hicieron uso para civilizar a los demás" (Erro 1815: 61). El esquema triádico Primitivismo-Salvajismo-Civilización, convertido por los contrailustrados en un modelo explicativo de la evolución de las sociedades, es extensivo a cualquier pueblo. Véase como describe Erro el devenir de las culturas amerindias:

Los primitivos pobladores de la América que llegaron a su destino, sin duda conservaban no sólo el uso del hierro y del trigo, sino el de muchos inventos primitivos, que fueron olvidándose a proporción que la degradación a que les inclinaba la ociosidad unida a la templanza y suavidad del clima que les hacía poco preciso el vestido, y a la abundancia que sin trabajo corporal les brindaba la feracidad del suelo que habitaban. Reducidos a tribus rústicas y salvajes, hubo al fin algunos hombres, como los Incas, que empezaron a reducirlos mañosamente a sociedad, y a dar vida a la industria y a las artes absolutamente desconocidas entre ellos (Erro 1815: 62, n. 1).

En estas ideas no hay rastro de rousseanismo, ni siquiera del "rousseanismo cambiante" que quiere ver Antonio Tovar en la obra de Astarloa (Tovar 1980: 117). Se asemejan en cambio, como una gota de agua a otra, a las expuestas en el gran *best-seller* de la Restauración europea, *Las veladas de San Petersburgo*, del conde Joseph De

Maistre, publicado en 1821, seis años después por tanto, del libro de Erro. Según De Maistre,

“debemos reconocer, pues, que el estado de civilización y de ciencia, en cierto sentido, es el estado natural y primitivo del hombre. Todas las tradiciones orientales comienzan también por un estado de perfección y de luces, y aún diré de luces sobrenaturales: y Grecia, la embustera Grecia, que a todo se ha atrevido en la historia, rinde homenaje a esta verdad, colocando su edad de oro en el origen de las cosas. No es menos notable que ella no atribuya a las edades siguientes, ni aún a la de hierro, el estado salvaje; de suerte que todo lo que se nos ha contado de los primeros hombres que vivían en los bosques alimentándose de bellotas y pasando después al estado social, la pone en contradicción consigo mismas, o no puede referirse sino a casos particulares, es decir, a algunos pueblos degradados y vueltos después trabajosamente al estado de naturaleza, que es la civilización. Habiendo el jefe de algún pueblo alterado en su casa el principio moral (...), este jefe de pueblo, digo, transmite el anatema a su posteridad; y siendo acelerada por su naturaleza toda fuerza constante, puesto que se adiciona constantemente a sí misma, pesando esta degradación sobre los descendientes, ha hecho de ellos al fin lo que llamamos salvajes. Este último grado de embrutecimiento es el que Rousseau y sus iguales llaman el estado de naturaleza. —Y, en efecto, el juicio moral que le merece el salvaje a De Maistre es precisamente el contrario al de Rousseau—: Así, como las substancias más abyectas y violentas son, sin embargo, susceptibles de cierta degeneración, así también los vicios naturales de la humanidad están más arraigados en el salvaje. Es ladrón, es cruel, es desenvuelto de costumbres; pero lo es de una manera distinta que nosotros. Para ser criminales, nosotros nos sobreponemos a nuestra naturaleza; el salvaje la sigue, tiene el deseo del crimen y no sus remordimientos (De Maistre 1943 [1821]: 42-44).

Creo que estas citas son suficientes para constatar la afinidad ideológica de los astarloístas y el maestro de la Contrarrevolución. Como De Maistre, sostiene Erro que la sabiduría primitiva procede de Oriente, de donde la usurpó “la embustera Grecia”. Platón, “que aunque filósofo era Griego”, y, antes que él, Pitágoras, se apropiaron de los principios filosóficos implícitos en la lengua primitiva, recurriendo luego “a la misma superchería de encubrir su origen, para atribuirse con su silencio una gloria que no les era debida” (Erro 1815: 28). Con lo dicho hasta ahora basta para dejar sentado que no es el Salvaje el modelo de humanidad preconizado por el astarloísmo, sino el Primitivo, que ya había alcanzado una acabada encarnadura literaria en el *Peru Abarca*.

Moguel hubiera podido convertirse en el padre del romanticismo vasco si su libro no hubiera dormido el sueño de los justos durante casi ochenta años en la biblioteca del convento de Zarauz. Aunque circularon algunas copias manuscritas del mismo, muy pocos fueron los que llegaron a tener noticia de su existencia. Esta circunstancia favoreció el ascenso de Astarloa. En 1803 aparecía en Madrid su *Apología de la lengua bascongada*, una apasionada defensa —demasiado apasionada, a juicio de Moguel— de la mayor antigüedad y perfección del euskera sobre todas las lenguas conocidas, contra las tesis sostenidas por Traggia en el *Diccionario geográfico histórico*. La vindica-

ción de la primacía del vasco en detrimento del hebreo escandalizó al arabista José Antonio Conde, quien, en 1804, terció en la polémica, bajo el seudónimo de "El Cura de Montuenga", con una *Censura crítica de la pretendida excelencia y antigüedad del vascuence*, en que arremetía contra Astarloa y reclamaba para el hebreo la primacía que este le negaba. Astarloa replicó ese mismo año con unas *Reflexiones filosóficas en defensa de la Apología de la lengua bascongada* en que añadía a sus tesis anteriores la siguiente sobre el hebreo: "un idioma que confunde las terminaciones femeninas con las masculinas, y el número singular con el plural, no puede ser perfecto, no puede ser arreglado, no puede ser infuso" (Astarloa 1804: 52). Obsérvese que Astarloa menciona entre los gravísimos defectos del hebreo aquella misma cualidad que Poza le reconocía como signo de perfección; es decir, el uso indistinto del singular y del plural en el caso de *Elhoim*. ¿Qué había sucedido entre la época de Poza y la de Astarloa, o, mejor aún, en el medio siglo escaso que media entre Larramendi y Astarloa para que este se decidiera a discutir al hebreo su derecho de primogenitura y a emprender esa "huida al Paraíso", como gráficamente ha definido Tovar la identificación del euskera con la lengua adánica? (Tovar 1980: 101). La respuesta a esa cuestión hay que buscarla lejos del País Vasco, en la Alemania del *Sturm und Drang*.

En efecto, podemos seguir sin dificultad el hilo que une al durangués con el precursor del romanticismo alemán, Joahnn Georg Hamann (1730-1788), llamado por sus contemporáneos "el Mago del Norte". Nacido en Koenisberg, como Kant, y discípulo de este, Hamann terminaría enfrentándose con su maestro y, en general, con los presupuestos de la *Aufklärung* desde unas posiciones fideístas y antirracionales. Utilizó contra Kant el empirismo de Hume, negando la posibilidad de todo conocimiento apriorístico. Todo saber, afirmaba, se basa en un compromiso entre la experiencia y la lengua de la propia comunidad. La concordancia entre ambas determina los contenidos de nuestro conocimiento y de nuestra afectividad. Hamann no habla, como Hume, de una experiencia individual, sino de una subjetividad colectiva formada por la experiencia histórica de las generaciones precedentes, que ha ido sedimentando en el idioma. Es la experiencia histórica del pueblo la que, trabándose con la disposición anatómica del aparato fonador de cada raza (en este aspecto, Hamann sigue las teorías del médico inglés Thomas Willis), ha producido la lengua, el más rico depósito del saber de una comunidad. La lengua es epifanía, revelación. A través de ella leen los hombres el gran libro de imágenes en que Dios se ha manifestado al mundo, esto es, la Naturaleza (Berlin 1983: 65-69; 233-260). No cuesta reconocer en estos planteamientos una maniobra de reconversión de los principios individualistas de la Ilustración en categorías holísticas: cada comunidad nacional asume, en las doctrinas de Hamann y sus seguidores, los rasgos del individuo empírico; la nación, en abstracto, las del individuo como ser moral, independiente y autónomo (Dumont 1983: 115-131). De haber sido consecuente hasta el último extremo, Hamann habría debido negar que hubiese lenguas superiores a otras y que alguna de ellas fuera de procedencia divina. No lo hizo así. Su pietismo le llevó a seguir sosteniendo la primacía del hebreo. Contrailustrado, se creyó además en el deber de vindicar la cultura hebrea frente a la grecolatina. Los judíos, no dudaría en

afirmar, fueron “las fuentes más vivas de la Antigüedad”; a su lado, romanos y griegos no pasaban de ser unos “depósitos perforados” (Kohn 1949: 299).

El paso que no dio Hamann, lo daría su discípulo más brillante, Johann Gottfried Herder. En 1771 la Academia de Berlín premiaba su *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, donde, en contra de la tesis infusionista defendida por Johann Peter Süssmilch (Süssmilch 1766), sostenía Herder que “el hombre, desde la condición reflexiva que le es propia, ha inventado el lenguaje al poner libremente en práctica por primera vez tal condición (reflexión)” (Herder 1982 [1771]: 115). Roto el vínculo que unía la lengua primitiva con la divinidad, todas las lenguas quedan, por decirlo de algún modo, secularizadas, pero ello no resolvía la cuestión de cuál hubiera sido la primera de todas. Aunque algo se había adelantado; de ahora en adelante cualquier lengua podía aspirar, teóricamente al menos, a ocupar el puesto de la lengua primitiva.

Y entonces entra en juego uno de esos factores imprevistos que catalizan los procesos históricos. Porque en el último cuarto del siglo XVIII llegan a Europa las primeras traducciones de los antiguos textos sagrados de Persia y de la India. En 1781, Anquetil-Duperron publica en París la compilación de las enseñanzas de Zoroastro, el *Zenda-Avesta*. Un agente de la Compañía inglesa del Indostán, Charles Wilkins, da a conocer en 1784 algunos fragmentos del *Mahabharata* y, un año después, entrega a las prensas londinenses su traducción del *Bhagavad-Gîta*. Pero fueron las versiones de textos religiosos y épicos indos debidas al magistrado Sir William Jones, fundador de la *Asiatic Society* de Calcuta, las que más vivamente excitarían a los intelectuales alemanes (y, más tarde, a casi toda la *intelligentsia* contrarrevolucionaria de Europa). En 1796, Jones, que fue más un divulgador que un filólogo riguroso, publica el *Sakontala*, el *Gîtâgovinda*, y el repertorio de antiguas leyes conocido como el *Código de Manú*. Este último, en concreto, va a convertirse en un texto clave para la fijación de la ideología del romanticismo reaccionario. Friedrich Schlegel dedicará su curso de 1809 en Colonia a proponer una reestructuración de las sociedades europeas sobre el modelo de castas prescrito por Manú: una comunidad basada en los tres órdenes —sacerdotes, guerreros, campesinos—, con exclusión de los mercaderes, relegados a la condición de siervos del Estado. De Maistre recurrirá a las leyes de Manú para justificar, en *Las veladas de San Petersburgo*, la necesidad de los castigos y del verdugo. Sin embargo, no son las obras citadas las que atrajeron el interés de Herder hacia el mundo oriental, sino una colección de fragmentos de antigua poesía de la India, seleccionados y traducidos por Jones, y publicados en 1777 en Leipzig: *Poeseos Asiatic*. En principio, al luterano pietista que era Herder, no le preocupaba otra cosa que conciliar la visión religiosa del brahmanismo con la del Génesis. Lógicamente, sus esfuerzos se dirigieron a buscar coincidencias entre los textos sánscritos y el libro de Moisés. La empresa resultó infructuosa (tanto para Herder, como para otros filólogos afanados en encontrar relaciones entre *Abraham* y *Brahma*, etc.).

Herder vio en la antigua religión brahmánica una suerte de *religión natural*: los orientales la habrían inventado —como la misma lengua— mediante la reflexión, a partir de sus observaciones de la Naturaleza. Si ésta, como sostenía su maestro Hamann, era un texto divino, un entramado de imágenes simbólicas que deben ser

interpretadas, la Naturaleza se confundía con la Revelación, y la poesía naturalista de los antiguos indos, con la religión misma; es decir, con una religión natural que constituiría asimismo el sustrato de las religiones positivas o “reveladas” como el judaísmo y el cristianismo. Pero Herder fue más allá: sostuvo que éstas —las religiones positivas— se habían ido contaminando, a lo largo de la historia, de supersticiones y errores, y que sólo asimilándolas a la primitiva religión natural se podrían depurarlas de sus adherencias espurias. Aunque la primera intención de Herder hubiera sido descubrir en la religión de los indos el “documento primitivo” (*Urkunde*) que atestiguará incontestablemente la verdad del cristianismo, frente a la reducción de éste a mera poesía o alegoría, que los filósofos ilustrados habían propugnado, su punto de llegada fue, paradójicamente, muy semejante al planteamiento de éstos. Como ha señalado René Gérard, las concesiones hechas por Herder a la *religión natural* fueron de tal magnitud, que su cristianismo terminó por ser indistinguible del deísmo (Gerard 1963: 53).

Por otra parte, al establecer una equivalencia entre Naturaleza y Revelación y otra paralela entre Religión y Poesía, Herder preparaba la disolución de las religiones positivas en mero lenguaje. Pues si, como ya había dejado en claro Hamann, toda lengua es en su origen poesía, canto, metáfora poética a través de la cual el primitivo capta el sentido de la Naturaleza, la *religión natural* no será otra cosa que la entraña o médula del lenguaje mismo, y si la *religión natural* es el cimiento común a las religiones positivas, éstas no se distinguirán, en último extremo, de las lenguas en que han sido reveladas a los pueblos. Religión, *Sprachegeist* y *Völkgeist* se tornan sinónimos. Alain Finkielkraut ha observado con extraordinaria clarividencia que “tras la apariencia de una simple vuelta atrás, la Contrarrevolución abolió todos los valores trascendentes, tanto divinos como humanos. El hombre abstracto y el Dios supraterrrenal fueron absorbidos al mismo tiempo en el alma de la nación, en su cultura” (Finkielkraut 1987: 28). De ahí la vehemente defensa que Herder realizaría del pluralismo lingüístico: la desaparición de una lengua cualquiera, de la más insignificante, representa siempre una pérdida irreparable para la visión religiosa del mundo. Por eso también, sostiene De Maistre que se debe permanecer enteramente fiel a la cultura, la lengua y la religión heredada de los padres, cualquiera que sea, pues “las tradiciones antiguas son todas ciertas, (...) el paganismo entero no es más que un sistema de verdades corrompidas y falseadas”, a las cuales “basta limpiarlas, por decirlo así, y dejarlas tal y como ellas son para verlas brillar en todo su esplendor” (De Maistre 1943 [1821]: 245). Así como todas las lenguas guardan restos del *Ursprache*, así cada religión conserva rescoldos de la revelación primitiva. En realidad, Herder y De Maistre afirman la igualdad absoluta de todas las lenguas y religiones, igualdad que depende, por paradójico que parezca, del mantenimiento de sus diferencias. Pero este relativismo cultural y lingüístico requiere un chivo expiatorio: el padre antiguo, el hermano mayor. Antes de que cobrase crédito la tesis de la religión natural, “se consideraba que los europeos eran descendientes de Jafet: por lo tanto, los judíos encarnados en Adán, progenitor universal, o bien en Sem, el hermano mayor, asumían ontogénicamente el rol de *padres*” (Poliakov 1984: 98). Al situar el cristianismo y el judaísmo en pie de igualdad, como emanaciones distintas de la

religión natural y no ya como revelaciones complementarias, los románticos alemanes prepararon el camino para el rechazo de la herencia judía del cristianismo. Esta fue condenada como una visión religiosa semítica y extraña, en consecuencia, al *Völkgeist* europeo. Friedrich Schlegel trataría de establecer los fundamentos de un cristianismo "ario", trasladando al sánscrito las cualidades tradicionalmente atribuidas al hebreo, y situando la religión védica en el lugar ocupado antes por el hebreo en la genealogía cristiana. Bien mirado, Astarloa no hizo otra cosa, aunque no recurriera al sánscrito ni a los vedas, sino al euskera y al "monoteísmo primitivo". El romanticismo es un vasto movimiento edípico que asesina simbólicamente al Padre. El asesinato real de aquéllos que representaban a esta figura tardaría aún en producirse, pero las condiciones para que fuera posible ya estaban dadas por aquél. Como advirtió Tovar, con el astarloísmo se desvaneció en Euskalerría el mito de Túbal, el fabuloso descendiente de Jafet en quien los tratadistas del Antiguo Régimen habían visto al antepasado común de los vascos (Tovar 1980: 136). No podía ser de otro modo, porque Astarloa había desjudaizado el cristianismo. Dicho de otro modo, había puesto las bases de una religión nacionalista.

Si prescindimos del método de segmentación de las unidades significativas, la lingüística de Astarloa es netamente herderiana. Como Hamann o Herder, el durangués sostiene la equivalencia de lengua, visión del mundo, religión y espíritu nacional. El euskera es la objetivación del *Völkgeist* vasco: en él "se hallan dibujadas con el mayor primor la descendencia, las costumbres, las ciencias, la religión de nuestros primeros abuelos" (Astarloa 1803: 276). La conservación del euskera por el pueblo vasco constituye la garantía de la perseverancia de éste en la religión verdadera, de su "perfecta política, civilidad y moralidad", y, en fin, de su "encumbrada ciencia y conocimiento" (Astarloa 1803: 355).

En sus *Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad* (1784), Herder había dedicado algunas páginas a tratar de los vascos. La información que tenía sobre ellos no era muy extensa, pero sí representativa de la autovisión vasca del Antiguo Régimen. Había consultado dos crónicas, la del jesuita Moret sobre el reino de Navarra, y la más general y veraz de todas, la *Notitia utriusque Vasconiae*, del suletino Arnaut d'Oihenart. Pero sus preferencias iban claramente hacia Larramendi, cuyo texto acerca de las perfecciones del euskera, incluido en su *Diccionario trilingüe* (1745), parece haber causado a Herder una profunda impresión. Así, no dudará en sostener que los vascos son el único pueblo de la península ibérica que ha conservado su personalidad y su lengua en su estado original, y que dicha lengua "es una de las más antiguas del mundo". Nos encontramos aquí con un fenómeno que, en años sucesivos, va a ser cada vez más frecuente: la recepción crédula y acrítica, por parte de destacados intelectuales europeos, de mitos de factura moderna creados por los vascos para su propio enaltecimiento. Estos mitos son repetidos después por aquéllos con todo aplomo y convicción. Desde el País Vasco se recogen sus afirmaciones como argumentos de autoridad, y se consolida con ellos la mitografía de los nativos. Es lo que el escrito bilbaino Patxo Unzueta ha llamado con implacable precisión "el efecto especular". A fin de cuentas, no deja de ser un consuelo que la psitacosis endémica del pueblo vasco sea una enfermedad compartida por la crema de la inteligencia

occidental. Desde luego, la mitomanía vasca ha ido creciéndose gracias al *feed-back* que ésta le ha proporcionado. Uno tiende siempre a conceder más autoridad a Herder que a Larramendi, aunque el primero no hiciera otra cosa que apropiarse de los argumentos del jesuita guipuzcoano. De todos modos, Herder no fue jamás un lince a la hora de discernir entre las tradiciones auténticas y las apócrifas. Admitió candorosamente que los poemas ossiánicos de Mcpherson eran obra de los antiguos caledonios, como años después Humboldt daría por antiquísimo el *Canto de los Cántabros*, un poema del siglo XVII acerca de las guerras entre los romanos y los vascos (guerras tan fantásticas como las hazañas de Fingal). No está de más, ya que hemos hablado de Mcpherson, citar el párrafo con que Herder concluye su breve mención de los vascos: "... lo que ha hecho un Mcpherson para los celtas, lo hará, sin duda, para los vascos, un segundo Larramendi, reuniendo los fragmentos dispersos de su genio nacional" (Herder 1834 [1784]: III, 161). Sin saberlo, claro está, Herder anunciaba la obra futura de Astarloa.

Fue indudablemente Humboldt quien hizo conocer a Astarloa las ideas de su maestro. De Herder procede el anti-infusionismo manifiesto tanto en la *Apología* como en los *Discursos filosóficos* del sacerdote vasco. Como hemos visto, los *Discursos* quedaron en poder de Erro y Zamácola, que se inspiraron en ellos para sus propias obras.

Michelena ha definido a Erro como un "oscuro" discípulo de Astarloa (Michelena 1985: 131). Yo creo que bien hubiera podido decir "obtuso". En todo sentido, Erro supone un salto atrás respecto a su mentor. Como Süssmilch, se negaba a admitir que la lengua primitiva no hubiera sido infundida al hombre por su Creador, pero, al contrario que aquél, sostenía que esa lengua primitiva era el euskera. Con ello, halagaba en mayor grado que Astarloa el orgullo de sus paisanos, que podían sentirse así en posesión de la misma lengua del Creador. El primer libro de Erro, un *Alfabeto de la lengua primitiva de España* publicado en 1806, el año de la muerte de Astarloa, parte de la ambigüedad en que éste había dejado la distinción entre sonido y letra, para llevar a cabo una abstrusa reconstrucción del alfabeto ibérico —inventado, según Erro, por los primitivos vascos, y plagiado de éstos por los fenicios y los griegos—, con el que se lanzó seguidamente a interpretar toda inscripción ibérica que se puso a su alcance. Incluso la del llamado "vaso de Trigueros", que resultó ser una campana de fabricación alemana. El método de Erro, como ha señalado Tovar, no era sino una aplicación a la escritura de la teoría astarloísta de los significados elementales (Tovar 1980: 130). Al "Cura de Montuenga" le quedaba aún suficiente humor o indignación bastante como para emprender una polémica contra los despropósitos de Erro, con una nueva *Censura crítica* aparecida ese mismo año. Pero no respondería ya a las *Observaciones filosóficas en favor del Alfabeto primitivo* con que Erro replicó en 1807. Para entonces, el astarloísmo había dejado de interesar —y con razón— a los filólogos españoles.

El tercer libro de Erro, *El mundo primitivo o examen filosófico de la antigüedad y cultura de la nación vascongada*, apareció, como ya he dicho, en 1815. Creo que la suposición de Tovar de que el libro estaba ya terminado en 1807 debe descartarse. Tovar se basa en que, en el prólogo, fechado en Elche de la Sierra el 30 de enero de

1811, Erro se refiere al "año pasado de 1806" (Tovar 1980: 130). En mi opinión, no debe darse demasiado crédito a estas fechas. En el párrafo final del prólogo se anuncia "un término feliz a nuestros desastres" y se alude a "la lisonjera perspectiva de un día en que reunidos todos los Españoles como tiernos hijos alrededor de un trono ocupado por el más amado de nuestros Reyes, y a quien se lo hemos conservado en hombros de nuestra desesperación y diligencia, gocemos tranquilamente del beneficio de la paz" (Erro 1815: xvi). El entusiasmo por la causa servil que rezuman las páginas de *El mundo primitivo*, muy a lo "Manifiesto de los persas", me lleva a sospechar que fuera escrito después del regreso del *Deseado*. La cuestión constitucional, por ejemplo, parece darse ya por zanjada en provecho del absolutismo. Erro afirma que "la pretensión con que tanto nos han mortificado estos últimos días de que la Soberanía reside en el pueblo, que de él depende la autoridad, y de que a él corresponde darse leyes, es uno de los errores más absurdos y groseros que ha sostenido el hombre" (Erro 1815: 285). Nótese que habla en pasado. No dice "nos mortifican", sino "nos han mortificado", lo que sería un tanto ilógico en 1811, cuando la pugna entre liberales y serviles en las Cortes constituyentes era claramente favorable a los primeros. Estimo, en definitiva, que las protestas de lealtad a Fernando VII contenidas en el prólogo, así como las reiteradas declaraciones a favor del absolutismo que aparecen esparcidas a lo largo del texto, responden más bien al clima político posterior a la derogación de la Constitución de Cádiz.

El mundo primitivo parte del proyecto de Court de Gébelin; es decir, de la propuesta de reconstrucción de la civilización primitiva a partir del examen de la primera lengua. Desde las matemáticas del Paraíso hasta la primitiva legislación, pasando, claro está, por la *religión natural*, Erro aduce una larga serie de materias para demostrar que el euskera fue la lengua primitiva de la humanidad. No voy a detenerme en sus "pruebas", algunas francamente curiosas, como la que hace proceder la palabra griega *physis* del vasco *bizitza*, en el sentido de "vida" o "naturaleza". Interesa que nos fijemos, sobre todo, en dos aspectos. El primero de ellos es la atribución a la humanidad primitiva de un conocimiento de la naturaleza muy superior al de las grandes civilizaciones de la antigüedad:

Por descontado, fijando la vista por medio de nuestra lengua Euscara en los siglos anteriores al Diluvio, observaremos que antes de que hubiese Egipcios y Babilonios, habían sus sabios ordenado el sistema del movimiento universal (Erro 1815: IX).

El otro es la extensión a la época auroral del mundo de un sistema de gobierno patriarcal en que no es difícil advertir una idealización del absolutismo. Así como había recibido de Dios el euskera, el primer hombre fue investido también por el Creador de una autoridad absoluta, que ejerció sobre su prole y transmitió después a su primogénito. Es obvio que Erro pensaba en Adán, pero la reforma astarloísta de la religión le impedía darle ese nombre, y debió valerse de una expresión más abstracta, encajable en el sistema de la *religión natural*. Habló entonces de un *Padre Universal*. Este fue el primer legislador, y en esta función basa Erro su principal alegato contra la Soberanía popular (un alegato dirigido especialmente contra los rousseauianos): "... si el cuadro del origen de las leyes que nos presenta la lengua Euscara es como

parece el de la sociedad primitiva en que los novadores pretenden afianzar este soñado derecho, bien claro está su engaño al ver en él al Padre Universal ocupado en dar leyes a su familia, pero no a los hijos en dárselas a su padre” (Erro 1815: 286).

El astarloísmo tendría un rebrote tardío en el crepúsculo ya mencionado de Zamácola. En la región vascofrancesa se dio un fenómeno paralelo de muy escasa resonancia, con las obras de Iharce de Bidassouett y Lahetjuzan, aquel cura rural que se definía a sí mismo como “salvaje de origen”, lo que pretendía ser una ironía antirousseauniana pero que, a la vista de su ideario, hay que tomarlo como una verdad literal. Humboldt desautorizó el método de Astarloa en 1821 (Humboldt 1959 [1821]: 19-20). En los años siguientes, las obras de los astarloístas fueron cayendo en el olvido.

Pero reverdeció de nuevo, gracias a Joseph-Augustin Chaho. De éste ya me he ocupado en otras ocasiones. Sólo añadiré ahora un par de observaciones que, a mi juicio, pueden ayudar a completar la historia del romanticismo vasco. En primer lugar, que *Aitor*, el patriarca mítico de los vascos creado por Chaho, no es otro que el Padre Universal de Erro, convenientemente traducido al euskera. Chaho mismo nos deja entrever este extremo cuando define por vez primera el significado del nombre: “Ahora os diré que este nombre de Aitor es alegórico: significa padre universal, sublime, y lo imaginaron nuestros antepasados para recordar la nobleza originaria y la gran antigüedad de la raza euskara”. (Chaho 1976 [1836]: 76). Más adelante, insiste en la identificación de Aitor con el primer hombre y del euskera con la lengua primitiva: “Los vascos dicen que la lengua *euskara* fue la de Aitor o Adán, y su afirmación es verdadera como alegoría, ya que estos dos mitos representan a la humanidad de los primeros tiempos” (Chaho 1976 [1836]: 217, n. 1). Sin embargo, al negar la literalidad del mito y elevarlo al nivel de la alegoría, Chaho preparaba su nueva versión del mismo, que se plasmaría siete años más tarde en el primer texto literario, en sentido estricto, del romanticismo vasco. En *Aitor. Légende cantabre* (1843), Chaho desarrollaría otra idea de Erro: la de la superioridad de la primitiva civilización vasca. Los vascos habrían enseñado a los egipcios a prever las crecidas del Nilo; inventaron la clepsidra, la numeración romana, etc. Pero, para entonces, Aitor no era ya el Padre Universal, sino el antepasado privativo de los vascos, el padre de la nación. Tampoco la religión de Chaho era la de Astarloa y Erro. No era, en fin, la suma de “monoteísmo primitivo” y cristianismo que éstos habían preconizado, sino un “teísmo... sin símbolos, sin sacrificios, sin plegarias, sin culto” (Chaho 1976 [1836]: 145). De esta religión que Chaho atribuía a los primitivos vascos, podría decirse lo mismo que Léon Poliakov ha observado a propósito de los sistemas teosóficos ideados por algunos iluministas franceses contemporáneos de aquél:

Reconocemos aquí la obsesión deísta (el oscuro Roux-Bordier aspiraba a una nueva religión universal basada en un cristianismo depurado y desjudaizado). Esta obsesión sería la base filosófica implícita de la antropología mitificadora del siglo XIX que alcanzaría en el siglo XX su madurez mortal con el nacionalsocialismo alemán (Poliakov 1985: 108).

La semilla de Astarloa, la semilla de la etnolatría y la glotolatría, ha ido creciendo lentamente durante los dos últimos siglos hasta dar sus frutos letales en nuestro

tiempo. Y uno no puede menos que leer hoy, con simpatía y tristeza, aquellas desenfadadas líneas que nuestro gran ilustrado Félix María de Samaniego escribía en julio de 1786 a su amigo marquinés Benito María de Ansotegui:

Marquina, cuyos habitantes creen que no hay más en el mundo que el exiguo terreno que rodea sus montañas, mundo dirigido por Astarloas y Mogueles. Al bendito D. Pablo Pedro dígame V. que para una obra que pienso escribir de antigüedades antediluvianas me diga (puesto que él debe saberlo) cómo se llamaban en el Paraíso Terrenal los escribanos, sastres y zapateros (Gárate 1936: 29).

Bibliografía

Fuentes primarias

- Astarloa, Pablo Pedro de, 1803, *Apología de la lengua vascongada o ensayo crítico filosófico de su perfección y antigüedad sobre todas las que se conocen: en respuesta a los reparos propuestos en el Diccionario geográfico histórico de España, tomo segundo, palabra Navarra*, Madrid.
- , 1804, *Reflexiones filosóficas en defensa de la Apología de la lengua vascongada o Respuesta a la Censura crítica del Cura de Montuenga*, Madrid (Sin nombre de autor).
- , 1883, *Discursos filosóficos sobre la lengua primitiva o gramática y análisis razonada de la euskera o vascuence*, Bilbao.
- Chaho, Joseph-Augustin, 1834, *Paroles d'un Biskaien aux liberaux de la Reyne Christime*, Paris.
- , 1836, *Voyage en Navarre pendant l'insurrection des Basques (1835)*, Paris.
- , 1843, *Aitor. Légende cantabre*, Bayonne.
- Conde, José Antonio [J. A. C., Cura de Montuenga], 1804, *Censura crítica de la pretendida excelencia y antigüedad del vascuence*, Madrid.
- , 1806, *Censura crítica del Alfabeto primitivo de España y pretendidos monumentos literarios del vascuence*, Madrid.
- Court de Gebelin, 1773-84, *Monde primitif analysé et emparé avec le monde moderne considéré dans l'histoire civile, religieuse et allegorique*, Paris.
- De Maistre, Joseph, 1821, *Les soirées de Saint Petersbourg*, París (*Las veladas de San Petersburgo*, Buenos Aires, 1943).
- Erro y Aspiroz, Juan Bautista, 1806, *Alfabeto de la lengua primitiva de España y explicación de sus más antiguos monumentos de inscripciones y medallas*, Madrid.
- , 1807, *Observaciones filosóficas en favor del Alfabeto primitivo o Respuesta apologética a la Censura crítica del Cura de Montuenga*, Pamplona.
- , 1815, *El mundo primitivo o Examen filosófico de la antigüedad y cultura de la nación vascongada*, Madrid.
- Hamann, Johann Georg, 1760, *Versuch über eine akademische Frage*, Berlin.
- , 1771, *Vermischte Anmerkungen*, Berlin.
- , 1772, *Philologische Einfälle und Zweifel*, Berlin.
- Herder, Johann Gottfried, 1771, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, Berlin (“Ensayo sobre el origen del lenguaje”, in *Obra escogida*, trad. de Pedro Ribas, Madrid, 1982, pp. 131-232).
- , 1784, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Berlin (*Idées sur la Philosophie de l'Histoire de l'Humanité*, trad. de Edgard Quinet, Paris, 1834).
- Humboldt, Wilhelm von, 1817, *Berichtigungen und Zusätze zum ersten Abschnitte des zweyten Bandes des Mithridates über die Cantabrische oder Baskische Sprache*, Berlin (*Correcciones y Adiciones al Mithridates de Adelung sobre la Lengua Cantábrica o Vasca*, trad. de Justo

- Gárate, con una introducción por Julio de Urquijo, San Sebastián, tirada aparte de la RIEV, año 27, tomo XXIV, núm. 3, julio-septiembre de 1933).
- , 1821, *Prüfung der Untersuchungen über die Urbewohner Spaniens vermittelt der Baskischen Sprache*, Berlin (*Primitivos pobladores de España y Lengua Vasca*, versión de Francisco Echebarría y prólogo de Arnald Steiger, Madrid, 1959).
- , 1975, *Los Vascos. Apuntaciones sobre un viaje por el País Vasco en primavera del año 1801*, trad. de Telesforo de Aranzadi, San Sebastián.
- Llorente, Juan Antonio, 1806-7, *Noticias históricas de las Tres Provincias Vascongadas*, Madrid, 5 vols.
- Moguel, Juan Antonio, 1881, *El doctor Peru Abarca, catedrático de lengua vascongada en la Universidad de Basarte. Diálogo entre un rústico callejero vascongado y un barbero callejero llamado Maisu Juan*, Durango.
- Poza, Andrés de, 1587, *De la Antigua Lengua, Poblaciones y Comarcas de las Españas, en que de paso se tocan algunas cosas de la Cantabria*, Bilbao (*Antigua Lengua de las Españas*, edición de Angel Rodríguez Herrero, Madrid, 1959).
- Süssmilch, Johann Peter, 1766, *Versuch eines Beweises, dass die erste Sprache ihren Ursprung nicht vom Menschen, sonder allein vom Schöpfer erhalten habe*, Berlin.
- Traggia, Joaquín, 1802, "Del origen de la lengua vascongada" en la voz "Navarra", *Diccionario geográfico histórico de España por la Real Academia de la Historia*, Madrid, art. XIII, 151-156.
- Zamácola, Juan Antonio, 1818, *Historia de las naciones vascas de una y otra parte del Pirineo Septentrional y costas del mar Cantábrico desde sus primeros pobladores hasta nuestros días. Con la descripción, carácter, fueros, usos y costumbres y leyes de cada uno de los estados vascos que hoy existen*, Auch.
- , 1822, *Perfecciones analíticas de la lengua vascongada e imitación del sistema adoptado por el célebre ideologista Don Pablo Astarloa en sus admirables "Discursos filosóficos sobre la primitiva lengua"*, Bilbao.

Bibliografía secundaria

- Altzibar, X., 1986, "Euskaldunen nazio eta hizkuntza (1770-1830)", *Euskera*, XXXI (2. aldia), 1, 17-45.
- Arana Martija, J. A., 1986, "Frantzisko Xabier Maria Munibe eta Idiakez Peñafloreako IX. kondearen genealogiaz", *Euskera*, XXXI (2. aldia), 1, 61-66.
- Azúa, F. de, 1983, *La paradoja del primitivo*, Barcelona: Seix Barral.
- Bahner, W., 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.
- Basurto, R., 1986, "Elementos neoclásicos y prerrománticos en la historiografía vasca de principios del s. XIX: J. A. de Zamácola", *RIEV, Homenaje a D. Julio Caro Baroja*, 3, 661-676.
- Berlin, I., 1983, *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Castaños, F., 1978, *Astarloa y la lengua vasca*, Bilbao: Caja de Ahorros Vizcaína.
- Daranatz, J. B., 1909, "Astarloa, Zamácola y Erro", *RIEV*, III, 375-395.
- Dorfles, G., 1967, *Estética del mito*, Caracas: Tiempo Nuevo.
- Dumont, L., 1983, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris: Seuil.
- Fernández de Pinedo, E., 1974, *Crecimiento económico y transformaciones sociales del País Vasco, 1100-1850*, Madrid: Siglo Veintiuno.

- Finkielkraut, A., 1987, *La défaite de la pensée*, Paris: Gallimard.
- Gárate, J., 1936, *La época de Astarloa y Moguel*, Bilbao: Junta de Cultura Vasca de la Excelentísima Diputación de Vizcaya.
- Gerard, R., 1963, *L'Orient et la pensée romantique allemande*, Paris: Marcel Didier.
- Juaristi, J., 1984-5, "Joseph-Augustin Chaho (1811-1958): las raíces antiliberales del nacionalismo vasco", *Cuadernos de Alzate*, Invierno, 1, 72-77.
- , 1986, *La tradición romántica. Leyendas vascas del siglo XIX*, Pamplona: Pamiela.
- , 1987a, *El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*, Madrid: Taurus.
- , 1987b, *Literatura vasca*, Madrid: Taurus.
- King, E. I., 1962, "¿Qué es el romanticismo español?", *Boletín del Seminario de Derecho Político*, 2ª época, 31, 109-117.
- Kohn, H., 1977, *Historia del nacionalismo*, México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Lázaro Carreter, F., 1985, *Las ideas lingüísticas en España durante el siglo XVIII*, Barcelona: Crítica (2.ª edición).
- Michelena, L., 1985, *Lengua e historia*, Madrid: Paraninfo.
- Mourelle-Lema, M., 1968, *La teoría lingüística en la España del siglo XIX*, Madrid: Prensa Española.
- Otero, C.-P., 1972, *Letras I*, Barcelona: Seix Barral.
- Paz, O., 1985, *Lectura y contemplación*, México D. F.: Librería del Prado.
- Poliakov, L., 1984, *Historia del antisemitismo. La emancipación y la reacción racista*, Barcelona: Muchnik.
- Sebold, R. P., 1970, *El rapto de la mente. Poética y poesía dieciochesca*, Madrid: Prensa Española.
- , 1974, *Cadalso: el primer romántico "europeo" de España*, Madrid: Gredos.
- , 1983, *Trayectoria del romanticismo español*, Barcelona: Crítica.
- Silver, P. W., 1985, *La Casa de Anteo. Estudios de poética hispánica (de Antonio Machado a Claudio Rodríguez)*, Madrid: Taurus.
- Smith, A. D., 1976, "Neo-classicist and Romantic Elements in the Emergence of Nationalist Conceptions", in Argyle, W.Y. et al., *Nationalist Movements*, London: Macmillan Press, 74-86.
- Steiner, G., 1975, *After Babel. Aspects of Language and Translation*, Cambridge University Press.
- Tovar, A., 1980, *Mitología e ideología sobre la lengua vasca*, Madrid: Alianza Editorial.