

El euskera y las Iglesias cristianas

JOSEBA INTXAUSTI

(Euskaltzaindia)

Las páginas que siguen tienen el objeto de ofrecer unos breves apuntes y algunas sugerencias sobre la historia de las relaciones que se han dado entre la comunidad vascofona y su institución religiosa, es decir, entre las Iglesias cristianas de Euskal Herria y el euskera.

Esta historia religioso-lingüística forma parte de un capítulo universal de la historia cultural de los pueblos en la que lenguas y religiones se han entrelazado, en ámbitos geográficos muy amplios y en una continuidad duradera. El caso de la vascofonía forma, pues, parte de ese universo de relaciones, y es aconsejable mirarlo en ese contexto general.

Dadas las características del pasado social del euskera en relación con nuestras Iglesias —la católica y la protestante calvinista—, un mero inventario de situaciones y datos, constatados, puede venir a ser un «catálogo apologético». Para evitar esa distorsión de la realidad debe acudirse a la historia comparada de las religiones y presentar un telón de fondo en el que las opciones lingüísticas (positivas y negativas) aparezcan con todo su relieve.

Finalmente, es necesario conocer las áreas y funciones de la lengua en el medio religioso examinado (en nuestro caso, sobre todo en el católico), de modo que vengan a conocerse las opciones preferenciales en cada área o función a lo largo del tiempo. Espero que ayude a ello el ANEXO que el lector encontrará al final de estas páginas.

1. Observaciones previas

El pluralismo religioso de la Euskal Herria actual es tan cierto como la secularización religiosa de nuestra sociedad.¹ Tenemos Iglesias de la Reforma, Iglesias Ortodoxas, confesiones o sectas de

sesgo americano decimonónico y otros, sin dejar de lado el Islam o las religiones orientales (hinduismo, budismo, bahaísmo, etc.). El uso que hagan de las lenguas a mano puede ser objeto de análisis, pero no es ésta la ocasión para ello.

1.1. Las dos comunidades en una

Circunscribiéndonos a lo que nos interesa aquí, hay que constatar que no disponemos actualmente de una historia general que describa y dé razón del pasado de las relaciones lingüísticas que han mediado entre la comunidad vascófona y las dos Iglesias cristianas mencionadas, que abarque todos los territorios históricos de la lengua a lo largo de toda su historia y que comprenda todas las posibles y reales funciones lingüístico-religiosas de la vida de dichas Iglesias. Por consiguiente, lo que sigue es un apunte de aproximación, breve y fragmentario, para dar unos subrayados y ofrecer alguna bibliografía.

La historia sociolingüística de las lenguas apunta, primeramente, a un hecho básico en cualquier idioma: su comunidad hablante. Si esa historia quiere referirse, al mismo tiempo, a una religión, de nuevo habrá de referirse a una comunidad social, la de los creyentes, personalmente más o menos ligados a la Institución de carácter religioso, llámese Iglesia o no. Habrá que ver, por tanto, en qué medida y cómo coinciden o no las dos comunidades de habla y religión, y cuáles son los usos, motivaciones, conocimientos, opiniones y actitudes que configuran ese entramado de relaciones, sin olvidarnos de las relaciones entre poder y comunidad lingüística o religiosa.

No podemos limitarnos, por ejemplo, a las mentalidades lingüísticas, a la normativa canónica, o a la vida litúrgica, etc., olvidando los hábitos generales de uso de los hablantes / creyentes tanto en la sociedad como en el círculo religioso. Sin embargo, ese *desideratum* de una historia sociolingüística que abrace la comunidad lingüístico-religiosa en su totalidad, no es de fácil cumplimiento, porque las dificultades son constatables en el caso de las lenguas en general y más concretamente del euskera: conoci-

miento muy fragmentario de los archivos, silencio de los mismos derivado de la no-oficialidad, falta de interés historiográfico por el dato sociolingüístico, conocimiento escaso de la bibliografía utilizable, etc.

1.2. *Libro y Palabra*

Las llamadas «religiones del Libro», es decir, las que poseen un canon escriturario de textos religiosos oficialmente establecido y ofrecido a los creyentes como fundamento sagrado de sus creencias, son depositarias de la *palabra* que fue hablada y está escrita, que puede ser recitada, expresada en la plegaria, predicada, cantada y ciertamente interpretada y difundida de forma oral, escrita o audiovisual.

Palabra y gesto ritual dan cuerpo a la liturgia, que se vive y expresa comunitariamente. En todo ello la *palabra* es lugar de encuentro de la fe y la lengua. En toda comunidad religiosamente organizada la lengua y la política lingüística correspondiente están forzosamente presentes (existen, se quiera o no), primero para la expresión del propio mensaje y fe, segundo para su comprensión y transmisión.

Esa *palabra* puede ser, como decimos, hablada o escrita, y en el caso de las Iglesias cristianas lo es de ambas formas: la escucha y la lectura concurren con eficacia al conocimiento y vivencia de la palabra dada al creyente en la liturgia oficial, en la oración dicha, o callada en el silencio de la meditación personal.

Nuestras dos Iglesias cristianas han tenido que atender a ambas dimensiones de la *palabra* –pronunciada y leída–, al elaborar textos de lectura y al cuidar el modo de transmitirla oralmente.²

Junto a la vida religiosa institucional y oficial, la religiosidad popular³ puede presentar otra realidad nada desdeñable en las relaciones entre lengua y religión. Se trata, en este caso, del mismo sujeto protagonista doble, que es locutor de un idioma y poseedor de unas creencias, pero que puede administrar las relaciones de lengua y religión con mayor autonomía que en el cuadro institucional establecido.

La religiosidad popular, por una parte es depositaria de una herencia preinstitucional de creencias y gestos (precrisiana, prebudista, preislámica, etc.), y por otra, fruto de la propia asimilación e interpretación del nuevo mensaje recibido.

Podemos constatar que una parte de la investigación etnográfica vasca en el s. XX ha mirado atentamente los contenidos religiosos de la herencia precrisiana y su conversión cristiana, tratando de ser fiel, en cuanto ha podido, a la expresión euskérica de los mismos.⁴ La etnografía religiosa buscará tal vez cómo identificar una y otra herencia incorporada a la religiosidad popular.⁵ Por su parte, la Iglesia, con teología o sin ella, definirá su pastoral práctica al respecto. En todo ello habrá conductas de carácter político-lingüístico, es inevitable.

La religiosidad popular de tradición oral –con elementos cristianos o precrisianos– ha solido ofrecer en Euskal Herria materiales significativos y vivos. Antropólogos, etnógrafos o recopiladores de literatura y música populares los han puesto por escrito, en la lengua en que se expresaron los creyentes o en estudios redactados en otros idiomas. De momento, ignoro si se han estudiado las características y funciones del euskera en nuestra mitología y relatos míticos, y qué relaciones sociales han mediado en este caso entre vida religiosa y lengua.

1.3. Misión e inculturación

Las características de una determinada religiosidad –sea institucional y/o popular– tienen mucho que ver con el proceso de conversión –llámese ésta, cristianización o islamización–. La Misión budista en China o la cristiana en Latinoamérica⁶ pueden tender a la anulación de la cultura religiosa y lingüística previas del país misionado, o a preferir la inmersión y comprensión respetuosas de los nuevos mensaje y proyecto religiosos en y desde la cultura y lengua preexistentes no en el país de origen, sino en el de destino misional. Esta segunda puede ser lo que se ha llamado inculturación (general y lingüística), término en torno al cual la reflexión histórico-teológica ha sido viva desde los años 1970.⁷

El hecho de que, particularmente en las Edades Moderna y Contemporánea, hayan ido del brazo colonialismo y evangelización en nuevos continentes (América y Asia, Africa y Ocenanía), con el encuentro de otras culturas, religiones y lenguas, con la actual globalización planetaria creciente, en mayor o menor grado, y en el caso de la Iglesia católica, con las innovaciones del Vaticano II, todos esos hechos han mostrado la urgencia de una nueva comprensión pastoral e intelectual de lo que puede o debe ser el encuentro de religiones y lenguas.⁸

Es verdad que no podemos entender el pasado desde criterios del s. XX o XXI, pero es, asimismo, deseable que el presente interrogue desde sí mismo al pasado que nos dejó su herencia, tratando de comprender ésa, desde la que venimos.

Los poderes religiosos de un modo y los políticos de otro –bien unidos, por separado o más o menos enfrentados– han procurado atender y/o ignorar también las lenguas de los pueblos en el campo religioso. Manifiestamente, hay una concurrencia de poderes. Los resultados finales han sido muy dispares en pueblos y tiempos distintos, ha habido historias de inflexibles resistencias junto a cambios precipitados, procesos significativamente monolingües o plurilingüismos no demasiado definidos.

1.4. Lenguas sagradas y propósitos alternativos

La historia de las relaciones de lenguas y religiones tiene, por lo general, una continuidad de larga duración, y sustenta situaciones muy fijadas y aparentemente poco alterables. La consideración sagrada de las lenguas religiosas lleva a un fixismo duradero, pero no sin que los inevitables cambios sociolingüísticos del contorno afecte también a aquel estatus religioso tradicional.

Recordemos que en la tradición judeo-cristiana occidental se han solido mencionar como lenguas sagradas tres idiomas (hebreo, griego y latín), bien por haber sido utilizados en la redacción de los textos bíblicos, o bien consagrados por el uso eclesiástico oficial de sus versiones (traducción griega de los Setenta o la latina de la Vulgata):⁹

El grado de sacralidad de los textos escriturarios en las diversas religiones está definido por su teología o el uso religioso «inmemorial» de los mismos. Sin embargo, las lenguas de la Biblia o del Corán no tienen por qué tener idéntica consideración sagrada, ya que la respectiva comprensión de los conceptos de *inspiración* y *revelación* puede ser divergente en la tradición coránica y cristiana.¹⁰ Además, las tradiciones escriturarias del budismo (la india, ceilanesa, tibetana, china o japonesa) bien pueden reconocer, en uno u otro grado, la condición sagrada a cada una de las lenguas dadas en sus versiones.

Limitándonos al mundo de las Iglesias cristianas del Occidente europeo —la católica romano-latina, y las derivadas de la Reforma—, debemos recordar que, una vez desplazado el griego de los primeros cristianos (en Roma y en algunas ciudades del Imperio; recordemos que San Agustín, †430, no sabía griego), desde la Edad Media el latín es la primera y/o exclusiva lengua oficial, hasta la Reforma que optó en el s. XVI por el empleo general de las lenguas vernáculas, y en la Iglesia católica hasta el Concilio Vaticano II.

En los albores de la Baja Edad Media, y más firmemente desde el s. XIII, las lenguas neolatinas, sin aspirar aún a reconvertir la liturgia, dispusieron en romance de una predicación¹¹ y una producción religiosa creciente, por una parte al servicio de la comunicación pastoral¹² y por otra para la lectura edificante con que fomentar la religiosidad popular que ya no entendía el latín.¹³

El humanismo renacentista, con su vuelta al latín clásico, no hizo sino alejarse más aún de las comunidades lingüísticas romances, y por ello mismo comprendió la necesidad de atender a las mismas con una producción paralela en lengua vulgar. Erasmo fue un caso extremo en este sentido: prácticamente produjo todo en latín, pero defendió el uso de las lenguas vulgares para la lectura bíblica y la formación cristiana.¹⁴ En Fray Luis de León el bilingüismo cultural es aún más consciente y explícito (traducciones y comentarios bíblicos, juntamente con la divulgación teológica); no hay que olvidar tampoco a los navarros Malon de Chaide

(1588)¹⁵ o Fray Diego de Estella, en su intento de ofrecer en romance sus comentarios bíblicos y de espiritualidad.

No ha lugar aquí a dar el inventario inabarcable de ediciones bíblicas traducidas y editadas dentro del protestantismo evangélico luterano, reformado calvinista o anglicano, ediciones que van desde España hasta la Europa nórdica. La naturaleza del viraje religioso y cultural del siglo XVI no es comprensible sin tener en cuenta esta opción lingüística que, en modo alguno, fue algo circunscrito a las élites culturales y religiosas, sino que alcanzó, más o menos rápidamente, a las poblaciones en general,¹⁶ al amparo del principio político-religioso en vigor (*cuius regio, eius religio*), principio que, desde el punto de vista político, se sustentaba en la idea de que la unidad estatal precisaba de la unidad religiosa.

En el campo católico, el Concilio de Trento tomó medidas preventivas para controlar la lectura de la Biblia¹⁷ (no prohibirla, sin más), controlar la difusión indiscriminada de versiones bíblicas¹⁸ y la publicación de libros teológicos divulgativos en general.¹⁹ Hay que atribuir a la línea contrarreformista de la Reforma católica las medidas más coercitivas, comenzando con los diversos *Indices* romanos (1557-59, 1564), ratificados y endurecidos por los españoles de 1559²⁰ y siguientes ediciones (1551-1790),²¹ en los que con la experiencia se fueron afinando los criterios censorios.

No obstante, podemos recordar que la literatura religiosa castellana del Siglo de Oro alcanzó a ser numerosa y de alta calidad,²² aunque no sin que mediaran dificultades penosas (junto al encarcelamiento de fray Luis de León pueden recordarse la defensa explícita de su obra castellana, en *Los Nombres de Cristo*). Después, las lenguas vulgares irían abriéndose camino en la cultura y vida religiosas con una producción progresiva creciente.²³

Escritores de temática religiosa en castellano han entrado por por la puerta grande en la Historia de la Literatura castellana: los dos Luises (Granada y León), Antonio de Guevara, Juan de los Ángeles, Teresa de Ávila, Juan de la Cruz y un considerable etcétera. Fue un éxito religioso, pero también literario. Las dificultades no fueron pocas, pero en parte se salvaron.

No obstante todo eso, la liturgia en su núcleo siguió, naturalmente, en latín, aunque, por otra parte, desde finales del s. XV comienzan a aparecer ediciones impresas de la Biblia (primera en italiano en 1471, en francés en 1487; en catalán, 1478; en castellano, 1485).²⁴

Anteriormente a la propuesta luterana de una lectura de la Biblia, personalizada y libre, miles de ejemplares de la misma (parciales o completas) circulaban por Europa tanto en latín como en lenguas vulgares: en 1520, había unos 6.000 ejemplares de la Biblia en alemán y 13.500 en otras lenguas, además de 120.000 Salterios y 100.000 libros del Nuevo Testamento.²⁵ Pero la demanda era mayor. Por su parte el padre de la Reforma terminó su versión alemana completa en 1534, pero las ediciones católicas en vulgar iban a vivir una historia azarosa, entre las incertidumbres erasmistas (1515-1535), las cautelas tridentinas (1563) y las sucesivas prohibiciones contrarreformistas.

Tras estas notas introductorias, veamos ahora algunas circunstancias y hechos más concretos y significativos con que se nos ofrece la historia de la relación de la religión con la comunidad vascofona, e inversamente, entre esta y aquella.

2. El euskera en su historia religiosa

A efectos de las relaciones de religión y lengua, la historia del euskera no data, por la razón principal de que no tuvimos historiadores, ni propios ni clásicos greco-romanos, que nos hablaran de ello o nos transcribieran, por ejemplo, oraciones rituales de nuestras gentes tribales.

2.1. Religiosidad autóctona y romanización

Debemos suponer que las manifestaciones religiosas prerromanas de Euskal Herria tuvieron su expresión en euskera, en la medida en que correspondían a la comunidad lingüística euskaldun. Diversos estudiosos de ese pasado se han esforzado en captar y exponer las características de esa prehistoria religiosa.²⁶

La epigrafía ha sido algo más generosa que las posibles fuentes literarias clásicas, al dejarnos vestigios de la religiosidad de co-

mienzos de la Era.²⁷ Tenemos noticias de divinidades con nombres que se nos aparecen como vascos o vascoides, tales como *Aherbelste*, *Anderexso*, *Arrixo*, *Astoiluno*, *Baigorrixo*, *Eberri*, *Eletanesca* (?), *Herauscorritsehe*, *Idiate*, *Ilurberrixo*, *[I]lumber*, *Larrasoni*, *Lelhunno*, *Lerenno*, *Loxae*, *Lurgorri*, *Selatse*, cada uno de ellos con más o menos certeza en cuanto a su raíz aquitano-vascoide.²⁸

Dentro de lo que fue la romanización,²⁹ existen inscripciones votivas que se dirigen a dioses y diosas, invocando su protección, para la vida o la muerte; pero nos dejan tan sólo vislumbrar el telón de fondo de aquella población vascofona.³⁰ La epigrafía cree y habla en latín, al invocar la protección para vivos o muertos, y los rituales religiosos de los templos y campamentos militares —bien latinos— se expresaban también en la lengua del Lacio. Roma se encontró en nuestra tierra con una situación plural, tanto en lo religioso como en lo sociolingüístico, situación cuya geografía resulta difícil de precisar.³¹

La romanización trajo consigo, juntamente con la administración, el ejército y el latín, la religión oficial de la República y el Imperio. Poco ha quedado de los restos de templos romanos en nuestros núcleos urbanos,³² pero sí se tienen referencias de ciudadanos que ostentaban cargos religiosos de carácter municipal o regional, dado que el culto era parte oficial de la vida romana.

La vida religiosa romana tenía una reglamentación oficial, aunque siempre abierta a la asimilación de otras propuestas religiosas. Consecuentemente, en las grandes celebraciones de la *Urbs* como en los municipios³³ y campamentos de provincias³⁴ había una religión reglamentada. Los núcleos urbanos del País y los autóctonos enrolados en las tropas auxiliares conocieron los dioses y cultos del panteón romano, y los veteranos, ya licenciados, volvían con esa experiencia y con el latín que habían aprendido en *Britannia* o donde fuera.

Pero hay que subrayar el caso de las *civitates*: comprendían, además del núcleo urbano (centros de vida romanizada), un territorio rural amplio. Por necesidad hubieron de conocer una religiosidad plural, con practicantes de cultos autóctonos y paulatinamente

con practicantes de la religión oficial romana. Sin duda, en zonas nada o muy escasamente romanizadas subsistió un doble patrimonio cultural autóctono, el religioso y el lingüístico, al tiempo que en zonas de contacto más intenso euskera y latín hubieron de convivir dentro del conocido sincretismo religioso romano. Lamentablemente poco sabemos de cómo fue eso.

Dicho lo indicado, hay que recordar un fenómeno general conocido de la cristianización en Europa: durante mucho tiempo —más o menos largo, según países, regiones y comarcas—: las comunidades cristianas se constituían en las ciudades, bajo la iniciativa, labor misional y gobierno del obispo. De ordinario, el obispo y sus primeros colaboradores podían llegar de fuera, pero el grupo se constituía en verdadera comunidad cristiana (*ecclesia*), con el éxito de las conversiones de la ciudad.

Subrayemos, por tanto, que los grupos cristianos que pudo haber tempranamente en *Calagurris* y *Pompaelo* eran urbanos, inscritos en un espacio social no rural, de carácter étnico latino o autóctono latinizado. Una vez que la Iglesia de Occidente había abandonado el griego y la vida y cultura cristianas se expresaban ya cómodamente en latín, contando, por ejemplo, con la versión de la *Vulgata* por Jerónimo (343-420) y la ingente obra intelectual de Agustín (354-430). A partir del siglo IV todo eso, junto al reconocimiento del Cristianismo como religión oficial (Teodosio I, 380), conllevaba un estatus lingüístico cristiano-latinizado.

Pero la población rural, los *pagani*, vivieron otra experiencia cultural y religiosa aún durante siglos: en el declive y la caída del Imperio (siglos IV-V) y en los avatares que siguieron. De entrada, por no «debidamente» romanizados ni latinizados, los vascoparlantes monolingües de siempre debieron de seguir siéndolo en el territorio de su comunidad lingüística.

2.2. En la encrucijada de la cristianización

Tras la conquista y la consiguiente romanización, la Misión cristiana trajo la reafirmación de la latinidad, estableciendo una hegemonía lingüística y cultural que duraría siglos.³⁵ Las lenguas

prerromanas sufrieron con ello hasta su muerte o minorización, y al cabo del tiempo, el proceso fue concluido con el éxito medieval de las lenguas románicas. El estatus del latín se vio reafirmado con la Iglesia cristiana.

No voy a entrar en el viejo debate de la cronología de la cristianización en Euskal Herria. Me limito a reproducir este texto, ponderado, de I. García Camino sobre el resultado final del proceso:³⁶

«En los siglos VIII y IX el cristianismo era ya una realidad que había llegado a todos los rincones del País. Reyes, condes, obispos y las propias comunidades construyeron iglesias, como muestra el registro arqueológico. [...]. En momentos anteriores al siglo XI se desprenden cuatro cuestiones: en primer lugar, que las iglesias fueron en ocasiones un instrumento de autogestión de las comunidades aldeanas; en segundo, que fueron utilizadas por los poderes territoriales para introducirse en el seno de las aldeas y hacerse con las rentas de la población campesina; en tercero, que fueron la bisagra entre los poderes territoriales representados en los señores y los políticos representados en los reyes y finalmente, que pese al número elevado de templos, la red parroquial en el siglo XI aún no estaba conformada».

¿Qué lugar ocuparon ahí y entonces el latín y el euskera? Lo cierto es que el euskera no desapareció y fue lengua ordinaria de la comunidad convertida, aunque apenas nada podemos decir del uso del mismo en la institución eclesiástica y en la vida e instrucción religiosas de los vascohablantes altomedievales.

La conversión cristiana —con su rostro latino— no se dio sobre un supuesto vacío cultural, religioso y lingüístico precedentes; al contrario, hubo que contar con lo autóctono heredado.³⁷ Tanto que, en definitiva, la supervivencia de la lengua se debió a la vitalidad interna de su comunidad y la coyuntura exterior que no logró ahogarla.

Los graves acontecimientos socio-políticos —y consecuentemente, culturales y religiosos sobrevenidos— ralentizaron, sin duda, a partir del siglo V el proceso de conversión. Ya en la primera fase

de cristianización, la Iglesia constantiniana, tropezó con las invasiones «bárbaras» (410...) y la religión inicialmente no católica de sus pueblos –visigodo y franco: pagano, arriano o católico–,³⁸ además de que los nuevos Reinos resultaron ser beligerantes ante Vasconia.

Las élites visigodas llegaron a la Península latinizadas, tras una larga convivencia con la romanidad como pueblos federados del Imperio,³⁹ y, una vez aquí, pocas huellas dejaron de su gótico, pues la documentación visigoda se escribió en latín.

Por la indicada centralidad urbana del mundo romano, la cristianización general y personal del campo se hizo esperar también en tierras de la Europa suroccidental y en Euskal Herria, al menos si se la quiere entender en su alcance más general y profundo,⁴⁰ sin que ello impidiera la aparición de algunas de nuestras sedes episcopales: Calahorra, 410-420; Dax, 506; Pamplona, 589; Bayona, s. XI.⁴¹

La labor misionera, en lo más interior, no se vió facilitada por la topografía (*saltus*) y la barrera de la lengua siguió ahí, maxime cuando la alta ola de la romanización latinizante declinó (s. III-V); la parcial condición urbana de las *civitates* se ruralizó; la comunidad vascoparlante iba demográficamente en alza (*bagaudas*) y su voluntad de resistencia a poderes exteriores se mostraba una y otra vez (s. VI-VII).⁴²

Es difícil de entender la posibilidad de una evangelización sin contar con la lengua de los creyentes paganos por convertir, y en el caso de los vascoparlantes no debió de ser de otro modo. Los primeros encuentros pudieron ser formales o no, pero siempre dirigidos a transmitir un mensaje en que la palabra hubo de tener un lugar ineludible.

Bien en un grupo organizado, bien de modo más individual, la instrucción previa al bautismo era habitual en la acción misional. Así, pues, para la iniciación cristiana nació el catecumenado, un período de tres años, en que la doctrina y vida del catecúmeno eran objeto de instrucción y examen.⁴³ Existe la descripción de lo que era el catecumenado a fines del s. IV,⁴⁴ aunque no podamos

afirmar que en la práctica y por doquier se siguiera idéntico programa iniciático.

Téngase en cuenta que, en los siglos primeros del cristianismo, la figura jerárquica responsable de la acogida de los nuevos conversos era el obispo de la ciudad, aun cuando el volumen de la Misión podía exigir la presencia de sacerdotes presbíteros, primero en las ciudades mayores y después en el mundo rural que las rodeaba. Aunque se conocen en Europa episodios históricos de bautizos en masa, sin previa instrucción, no tenemos noticia alguna de un hecho parecido en Euskal Herria.

Respecto de la evangelización en euskera, tenemos un testimonio puntual y más generalmente admitido como relativo a aquella Euskal Herria histórica: la noticia de Eutropio sobre Cerasia, virgen consagrada, que se habría dedicado en lugares no precisados a predicar en la «lengua bárbara» a nuestras gentes.⁴⁵

Las huellas del paso de la gentilidad al cristianismo pueden comprobarse en el acervo lexical misceláneo que ofrece el euskera, heredado de aquel primer milenio de la Era y los siglos cristianos que siguieron, un léxico que organiza, por ejemplo, el ciclo anual, los meses y la semana.⁴⁶ Los solsticios (*ekaina*), la naturaleza (*hiltzeta*, *agorrila*, *urria*), los trabajos agrícolas (*epaila*, *garagarrila*, *uztaila*, *azaroa*) no han sido borrados por el calendario cristianizado, pero al mismo tiempo, entre los préstamos latinos referidos a los meses (*martxoa*, *apirila*, *maiatza*, *abuztua*), hay que señalar uno que hace directamente referencia a un tiempo litúrgico: *abendua* ‘diciembre’.

Los días de la semana han recogido una triple tradición religioso-lexical en euskera: *zapatua* (hebraica ‘sábado’), *igandea* (pre-cristiana / cristiana: ‘plenilunio’ y ‘domingo’) y *domeka* (cristiana: ‘domingo’), mientras que en *osteguna* (‘jueves’) y *ostirala* (‘viernes’) el léxico tiene raíces anteriores de un dios de antaño (*ortze*, *ortzi* ‘cielo’ / ‘dios’), nombre todavía vivo en el s. XII y que sería suplantado por *Jainko* o *Jaungoiko*. Un caso más de cómo la religión alcanza al *corpus* de la lengua, y viceversa.

También el santoral cristiano como inspiración para la antroponimia, pero también para la toponimia, es decir, la memoria de los santos, bíblicos y cristianos, ha bautizado a personas y sociedad, y asimismo consagrado lugares y espacio. La hagianimia ha hecho geografía e historia de Euskal Herria, y lo ha hecho también en euskera.⁴⁷

2.3. *Hacia una cristiandad en euskera?*

No es casual que las primeras frases escritas en euskera correspondan precisamente a unas glosas marginales hechas en un sermulario, aunque sin más desarrollo ulterior escrito. No es entera casualidad que las primeras palabras castellanas y vascas escritas en el mismo documento estén consagradas a glosar un sermón, para ayudar a dos comunidades lingüísticas en contacto que entendían el latín, una y otra, con dificultad (*Glosas Emilianenses*, c. 950),⁴⁸ y tampoco que el primer texto catalán en prosa de cierto interés literario sea homilético (*Homilies d'Organyà*, c. 1200).⁴⁹ En general, el acceso de los romances hablados a su versión escrita supuso una larga caminata.⁵⁰

Es de observar que las glosas aparecen en la Rioja navarra de entonces, en San Millán, y en un medio monacal atento a la formación religiosa de sus monjes. El castellano y el catalán caminaron por esos caminos pastoral y cultural medievales, mientras que, que sepamos, no sucedió lo mismo con el euskera, aunque su comunidad de hablantes seguía usando la lengua de siempre y suponemos que oralmente lo hacía también en la Iglesia.

En vísperas de la cultura románica (s. IX-X), durante ella (s. XI-XII), y en la prolongación gótica que siguió (s. XIII-XV), entramos en un largo período de innovaciones eclesiásticas, que incluyen también encuentros interlingüísticos, innovaciones en las que serán protagonistas la Jerarquía, la Corona y los poderes locales y, si se tercian, las iniciativas religiosas vecinales.

Quiero subrayar aquí la actuación eficaz (por acción u omisión) de las grandes instituciones de la Iglesia medieval que tenían en sus manos la opción y el uso cultural y pastoral de las lenguas:

- las diócesis con los obispos y sus cabildos, con las parroquias y su clero de a pie, sin olvidarnos de las iglesias *propias*, de más difícil gobierno episcopal;
- el monacato con sus Ordenes, Reformas (Cluny, Cîteau) y grandes monasterios, con señoríos monásticos tentaculares, con red de lugares, tierras y monasteriolos dependientes, todo ello en geografías monolingües yuxtapuestas y/o en contacto (podemos, situarlos sobre todo en los siglos XI-XII, en plena sociedad feudal y en el seno de la cultura románica);
- las Ordenes mendicantes (dominicos, franciscanos, agustinos, carmelitas), una de cuyas características será la de la predicación itinerante, de mayor calidad y más cercana al pueblo; su llegada trajo una nueva forma de vida religiosa, de proximidad a la población, por una parte en el mundo urbano que se fortalecía por entonces, y por otra también con su proyección entre las gentes del campo.

Todos estos agentes sociolingüísticos no llegaron a generar una administración eclesiástica en euskera, ni unos escritos pastorales que hayamos heredado, mucho menos un pensamiento teológico en vascuence, sin que, en modo alguno, podamos afirmar que no hubieran existido actuaciones de los mismos, incluso generales, en euskera en actividades ordinarias del clero, y no digamos en casos más excepcionales, como podía ser la notificación de medidas sinodales a la feligresía vascófona monolingüe, tal como se hizo más adelante en Álava con los decretos tridentinos.

Es conocida la **geografía de los monasterios** que cubrieron el País, con mayor o menor densidad, ya en el siglo XI, alcanzando altas cifras⁵¹ y R. Jimeno nos ha expuesto el panorama general de las Ordenes religiosas más relavantes en Euskal Herria, tratando de caracterizarlas jurídica y contextualmente.⁵²

En aquella geografía monástica, por razón de su ubicación o por las fundaciones recibidas y atendidas dentro de su red patrimonial, los grandes monasterios centralizadores debían cuidarse también, por sí o en sus filiales, de la vida eclesial de feligreses vascófonos.

Sabemos que el monacato impulsado por la Corona de Navarra recibió, en el s. XI-XII, personal y normas fundacionales o de reforma desde más allá del Pirineo (recuérdese a Pedro de Roda, y su política calificada de antinavarrista, 1083-1115);⁵³ tampoco hay que olvidar la dependencia exterior de monasterios, iglesias y lugares vascos, ligados a monasterios de Aragón, la Rioja o Castilla. Todo eso pudo ser un impedimento serio para la vida comunitaria en euskera, cuando, además, el latín ofrecía la ventaja de ser *lingua franca* para el monacato europeo occidental.

No obstante, hubo sin duda otros factores que pudieron estimular el uso oral del euskera en los monasterios, tales como los nuevos monjes, los conversos u oblatos que provinieran de medios euskaldunes, monolingües o no, juntamente con colaboradores y servidores exteriores de los grandes monasterios como Irantzu o Iratxe. Por su parte, los monjes desplazados en *monasteriolos* vascófonos debieron de cultivar hábitos y prácticas de uso en euskera.

La cartografía de los señoríos eclesiásticos puede hacernos entrever los orígenes sociolingüísticos del personal relacionado con cada monasterio, aunque desconozco en qué medida podrían documentarse las hipótesis sugeridas desde esa documentación.

La composición y funciones del personal de los monasterios principales solían ser variadas: desde el gobierno de la Casa hasta las labores agrícolas o ganaderas, con sus granjas, bodegas y almacenes, cuidando, desde luego, de la labor cultural de los *studia* o los *scriptoria* monacales.⁵⁴ Ello requería, además, un personal secular adecuado y suficiente, reclutado combinando intereses monásticos y seculares, de devotos, donantes, clases humildes y superiores.

Las localidades comarcales próximas o el círculo señorial monástico más amplio, siempre en contacto con su cabecera de gobierno, contribuían a incorporar nuevo personal de orígenes diversos y funciones complementarias. La geografía vascófona en la que se ubicaba el monasterio o a la que alcanzaba su señorío se hizo presente con frecuencia en la vida y actividades de los monasterios, mayores y menores, así Leire, situado en los límites de esa

geografía, se cuidó de las buenas relaciones con el valle vascófono de Salazar (*Zaraitzu*) y hubo salacencos integrados en la Comunidad legerense.⁵⁵

Un mejor conocimiento de aquellas estructuras internas del monasterio y las complicidades habidas entre los monasterios y su entorno vascohablante, una vez documentadas, facilitarían una mejor comprensión de las relaciones monástico-sociolingüísticas que efectivamente mediaron en nuestra Edad Media. La antropología monástica no sería aquí inútil, en la medida en que ayudara a definir la condición lingüística del personal. Se ha hecho un listado de cargos y oficios y un nomenclátor de autoridades y responsables monásticos para el caso de Leire,⁵⁶ si no del personal en general, pero falta la caracterización lingüística de ese colectivo y sus miembros.

Esta historia está llena de silencios documentales escritos, ya se sabe, mientras que multitud de indicios y realidades sociolingüísticas posteriores evidencian una vascofonía social y geográfica vigente y persistente en el Medievo.

Y pasemos ya del ciclo propiamente monacal al ciclo mendicante posterior.

Los **conventos mendicantes** de la Baja Edad Media, desde el s. XIII, abrieron una nueva era en la vida religiosa. El testamento de Teobaldo II (1270 es buena prueba del interés con que la Corona acogió la presencia y quehacer de estas nuevas Ordenes, con vocación urbana local firme, y pastoral itinerante de predicación.

Dispusieron de sus Estudios urbanos, incluso para seglares, y fueron centros de culto cualificados y era habitual que atendieran a las demandas pastorales del medio rural (y urbano autóctono, por ejemplo en Pamplona o Estella). La red de conventos mendicantes se fue ampliando paulatinamente, desde Navarra, Vitoria-Gasteiz y Bayona, y se organizó en Custodias o Provincias, cuya cabecera estuvo en la Edad Media ordinariamente fuera de Euskal Herria. Fue bien adelantado el siglo XIV cuando Bizkaia conoció su primer convento de frailes (Bermeo, 1357), y Gipuzkoa se agregó al movimiento en las postrimerías del XV (Arantzazu), no sin que

los beaterios y conventos femeninos se hubieran adelantado tanto en Bizkaia como en Gipuzkoa. Todos ellos serían, finalmente, protagonistas principales también en la Edad Moderna.

Los conventos y las circunscripciones mendicantes no dispusieron de dominios señoriales, pero sí de hermosos complejos conventuales, fruto de la adhesión de donantes pudientes y generosos; por otra parte, dispusieron de distritos de actuación y de una autoridad común que permitió a cada Orden establecer una política custodial o provincial, por medio de los órganos de gobierno comunes.

Desde el punto de vista geolingüístico hay que observar que, a lo largo de la Baja Edad Media, toda Euskal Herria fue alcanzada por la implantación mendicante, salvo Gipuzkoa que se agregó a partir del siglo XVI. Así, pues, la red conventual mendicante se ubicó en un territorio euskaldun monolingüe mayor que el que comprendía el conjunto de los grandes monasterios (sin sus filiales menores).

Hay que recordar que el término *mendicante* o *predicador* apunta a una relación peculiar de estas Ordenes respecto a la población local, comarcal o regional: los mendicantes no eran propietarios de villas, iglesias filiales o de bienes patrimoniales al modo de los monasterios, sino que debían vivir de su trabajo personal en el huerto o la heredad próximas, de la labor pastoral remunerada de algún modo y acogerse a la generosidad de las gentes solicitando sus limosnas. Las rutas de cuestación y predicación resultaban ser los senderos más habituales de contacto con la población, ya que carecían de quehaceres pastorales ordinarios de carácter parroquial, aunque la preparación más cuidada de este clero regular se hacía sentir y era solicitado para servicios en ocasiones más señaladas.

En principio, tal como se vio después en la Edad Moderna, de los mendicantes se podía esperar que ofrecieran una predicación oral esmerada y que paralelamente compusieran sermones y textos pastorales, y, extremando en demasía las expectativas, que facilitaran trabajos teológicos en lengua vulgar. Por aquel entonces,

no hubo tal en Euskal Herria, o no nos ha llegado nada de aquel Medioevo y primer siglo de la Edad Moderna.

La historia lingüística medieval de estas comunidades de frailes está por hacerse, en cuanto a la composición de sus Comunidades, a su labor pastoral y las tareas educativo-culturales, en parte, supongo, a causa de la pérdida o destrucción documental en la exclaustración del s. XIX.

Finalmente, hay que mencionar todo el **sistema parroquial** a que el Medioevo dio lugar, red de origen socio-institucional variado (vecinal, señorial, episcopal), pero que puso los fundamentos del entramado diocesano de todo un milenio. El día al día y de localidad en localidad, de burgo o villa en aldea, los lugares de culto abrazaron toda la geografía del año mil en adelante: la cristianización institucional alcanzó todo el País, incluyendo «organización eclesiástica, poder señorial, territorio y sociedad», como ha titulado su obra I. Curiel Yarza.⁵⁷

La liturgia siguió por la vía que la reforma gregoriana del s. XI había señalado —romana y en latín—, se supone que con el complemento, insoslayable en comarcas vascófonas, de las homilias dominicales y panegíricos patronales en euskera, con la tradición de la religiosidad popular, con la formación y posible celo del clero.⁵⁸

Por el carácter mismo de aquella sociedad de «Cristiandad», el poder lingüístico religioso se administraba conjuntamente por la sociedad civil (recuérdense las iglesias propias o los patronatos parroquiales, por ejemplo) y las autoridades religiosas. Con tal desacierto que, finalmente, el uso oral universal del euskera en la pastoral no trajo consigo en los territorios vascófonos (monolingües o no) la escritura de textos o el empleo de la lengua en la administración y otras funciones de la Iglesia; pero sí sirvió, una vez más, para que, tras la travesía de la romanización y la cristianización medievales, la lengua se enriqueciera con un acervo de préstamos latino-romances que directamente describían la vida religiosa de los bautizados:⁵⁹

La Iglesia se ha denominado así misma como *Eliza* y a sus miembros como *kristau* o *giristino*; los cristianos más insignes pue-

den ser *apostolu*, *santu* o *martiri*; la Ultratumba se presenta como *paradisu*, *zeru*, *infernu*, *purgatorio*, con sus *aingeru* y *deabru*; la predicación entenderá al ser humano como compuesto de *arima* y *gorputz*; el año se organiza con etapas litúrgicas como *garizuma* y *abendu*; la vida del pueblo cristiano tiene un clero con *apez*, *apezpiku*, *erretore* y *kaperau*, a los que auxilian el *sakristau* o *bereter*, o bien el *fraide*, *serora* o *moja*; el cristiano practicante acudirá a la *eliza* parroquial o local, donde encontrará el *ponte* bautismal y la *gurutze* presidiendo el culto desde el *aldare*. La institución eclesiástica hablará al cristiano llamándolo al arrepentimiento (*damu*), le ofrecerá el perdón (*barkamen*), bendecirá sus actos (*bedeinkatu*) y lo maldecirá (*madarikatu*), o lo excomulgará (*eskumikatu*), según los casos. El cristiano será un *fededun*, creyente, lleno de *bertute*, o *bekatari*; su acto central de culto es siempre la *Meza*. Todos ellos son términos que nos han llegado del latín o del romance cristiano. El euskera no puede prescindir de ellos.

Con todas esas posibilidades de por medio, ningún arcediano de Pamplona, ningún monje de Irantzu, ningún fraile dominicano de Vitoria-Gasteiz escribió en el Medievo un libro que, muy latinamente, se hubiera podido titular *Linguae Vasconum Primitiae*, pero cuyas páginas hubieran sido escritas en euskera.

2.4. Edad Moderna: euskera escrito creciente (1550-1875)

Incluimos en esta «Edad Moderna» un arco temporal que abarca 375 años, prolongándolo hasta 1875, fecha en la que podemos considerar ya acabado el Antiguo Régimen en el País Vasco, una vez concluidas las guerras civiles, la excomunión, las diversas desamortizaciones, establecida la Restauración canovista y suprimido el sistema político foral.

2.4.1. Nuevas iniciativas eclesiásticas

La historia de la comunidad lingüística vascofona de esa Edad Moderna ha tenido la fortuna de disponer de testimonios documentales e impresos que no conocemos de la Edad Media. Y una fuente, especialmente rica, para conocerla es la que ha generado la Iglesia, con sus Sínodos, publicaciones y normativa de gestión de las poblaciones «vascongadas».

Si, además, atendemos al mundo escrito y las letras eclesiásticas, se puede intentar una periodización caracterizada, desde el Concilio de Trento (1563) y las Reformas calvinista (1563-1572) y postridentina católica de los siglos XVII-XVIII, con el convulsionado siglo XIX de la posrevolución y el restauracionismo civil y religioso (1876...).

Todo ello en su desarrollo escrito tiene una geografía histórica clara: los inicios corresponden a Iparralde. La primera floración, con visos de continuidad, la tenemos en la que se ha denominado Escuela de Sara-Donibane en la Tierra de Labort/*Lapurdi* (s. XVII), a la que un siglo después sigue Euskal Herria peninsular con los larramendianos (1729-1767), y sus continuadores aquí, junto con la tradición escrita y pastoral restauradora de Iparralde (1789...).

En cuanto al reordenamiento territorial de la Iglesia, la Edad Moderna, aunque tardíamente, es la que deja sentada la presente configuración diocesana, con los nuevos límites entre Bayona y Pamplona (1567), los del territorio de la actual diócesis bayonesa (1823) y el nacimiento de la de Vitoria (1862).⁶⁰ La historia del episcopado (casi nunca vascoparlante), del clero secular y de las normas lingüísticas de la administración y pastoral eclesiásticas vigentes fueron buen índice de la política lingüística propuesta por la Iglesia.

En el seno de las diócesis, pero con autonomía de gobierno y formas de presencia social propias, debemos recordar las Ordenes religiosas. Durante la Edad Moderna completaron su red con nuevas Ordenes (por ejemplo, con la Compañía de Jesús, los capuchinos o la Compañía de María) y nuevas Casas, y se hallaban en pleno florecimiento en las horas últimas del Antiguo Régimen, hasta ser expulsada la Compañía de Jesús en 1767 y exclaustradas las demás Ordenes (masculinas y femeninas en Iparralde, 1792; masculinas en Hegoalde, 1834-1840).

No sabemos qué parte de ese entramado religioso vivió su vida doméstica en euskera; pero sí conocemos mejor su proyección pastoral euskérica, particularmente en la predicación, y el caso de

fundaciones de conventos con la indicación de que tuvieran personal apto para las labores pastorales en euskera (Zarautz, Arrasate, Errenteria).

2.4.2. *Estudiosos y bibliografía*

En cuanto a las investigaciones relativas a la política lingüística de la Edad Moderna (civil y eclesiástica), y a pesar de todas las insuficiencias y lagunas constatables, hay que contabilizar hoy la edición de informaciones de archivo de gran valor y estudios monográficos de valía diversa, así como síntesis generales de carácter histórico-sociolingüístico publicados en el medio siglo pasado, atendiendo a la geografía histórica del euskera, a su uso, a las mentalidades referentes a él, actuaciones políticas oficiales tanto civiles como eclesiásticas, motivaciones de su política, etc.⁶¹

Para la actualización bibliográfica de lo ya editado, el investigador dispone hoy de una creciente información bibliográfica en la *web* de Euskaltzaindia, a la que los estudiosos podrán seguir haciendo nuevas referencias.⁶²

Aquí me atrevo a sugerir que las aportaciones de autores como K. Mitxelena,⁶³ J. M. Jimeno Jurío⁶⁴ y de J. Madariaga Orbe⁶⁵ pueden ser especialmente provechosas para una primera mirada de la historia de las relaciones religioso-lingüísticas del euskera. Ofrecen precisiones esclarecedoras, nueva amplia información documentada, análisis de momentos reveladores, examen de problemas endémicos y, en general, un muestrario sistemático de sucesos de la comunidad vascofona.

Me permito anticipar la noticia de una obra aún inédita: Madariaga Orbe nos ha preparado *El euskera y la sociedad vasca en los siglos XVII y XVIII*, que espero sea de próxima publicación. Incluye un capítulo sobre «El euskara y la iglesia», dividido en cuatro apartados: 1. La postura oficial de la Iglesia con respecto a la lengua de la pastoral. 2. La capacidad lingüística de los clérigos a la hora de ejercer su ministerio. 3. Información lingüística a través de la documentación eclesiástica. 4. El problema de la predicación. Se trata de una muy seria aproximación general al papel

de la Iglesia ante el hecho social del euskera, tanto en su aspecto jurídico-legal como en el práctico y local.

2.4.3. *Desarrollos escritos más reseñables (siglos XVI-XIX)*

El siglo XVI nos sale al encuentro con iniciativas escritas de talante nuevo en la historia de la lengua vasca. Como sabemos, el euskera⁶⁶ fue alcanzado tanto por el Humanismo vernaculista como por las Reformas religiosas del siglo (dos sucesos quiciales del mismo juntamente con el descubrimiento, conquista y evangelización de América).⁶⁷ El doble movimiento reformista católico y disidente tuvieron que ver con el viraje euskérico de la política lingüística eclesiástica.

Tres hechos sucesivos definen esa nueva coyuntura: la publicación de un poemario en euskera (1545), la reactivación episcopal de la predicación en lengua vasca (c. 1550) y la traducción del Nuevo Testamento al vascence (1571). Por tanto, la publicación de dos libros y la actuación episcopal por euskaldunizar la pastoral diocesana (contexto en el que paralelamente se incluyó, al parecer, la publicación del primer catecismo conocido, el de Elso, en 1561). Aunque relativamente tardío, todo ello aparece ligado también a la contemporánea revolución cultural de la imprenta.

El título de la obra de Bernat Etxepare es ya de por sí una afirmación: *Linguae Vasconum Primitiae* ('Primicias de la Lengua de los Vascos', 1545). Es el primer libro impreso en euskera, un libro de poemas religiosos y de amor, con una proclama-apéndice a favor de la «lengua de los vascos». Nos toca recordar aquí que Etxepare era un clérigo, cura párroco de Eiheralarre/St. Michel, en la Baja Navarra.

Junto a las poesías religiosas y amatorias, el libro de Etxepare se cierra con dos breves poemas consagrados al euskera (*Kontra-pas y Sautrela*). Son la expresa reivindicación de las excelencias de la lengua, muy a tono con las ideas humanistas de dar lugar también a las lenguas vulgares (1520-1560). Al tiempo que expresa sus ideas morales y religiosas, el poemario proclama el orgullo lingüístico del autor y sueña con un proyecto cultural euskérico

para el futuro; en un gesto plenamente moderno y futurista en sus días.⁶⁸

Por otra parte, en el año de la publicación de la obra de Etxepare (1545) llegó a Calahorra un nuevo obispo, que consciente de que en su diócesis había una comunidad vascófona deficientemente atendida, se puso de inmediato en contacto con quien en Roma había fundado una nueva Orden cinco años antes, recabando su ayuda pastoral. Así comenzó una correspondencia que se prolongó hasta 1552.

El obispo era hijo de la diáspora vasca de Andalucía, hijo de madre alavesa de Luko llamada María de Lekeitio, y no hay ningún motivo para pensar que la misma no fuera euskaldun. El nuevo obispo se llamaba Juan Bernal Díaz de Luco, y se le conocía como «Doctor Bernal». Hombre maduro (había nacido en 1495), traía un curriculum intelectual y social importante; era canonista y había sido miembro del Real Consejo de Indias, de tal calidad que Las Casas lo reclamaba aún en 1549 para que se le volviera a llamar para dicho Consejo. En Trento, Díaz de Luco formó parte del reducido equipo episcopal del Emperador Carlos V, comandado por Pacheco ex-obispo de Pamplona. Por último, Luco es figura destacada del catolicismo reformista hispano.⁶⁹

El corresponsal romano del obispo de Calahorra conocía directamente el país: era Ignacio de Loyola (1492-1556), y había entre ellos intereses compartidos: recordaba el obispo a Ignacio su patria natal necesitada de ayuda pastoral más cualificada, y éste aprovechó que Luco era padre conciliar en Trento para solicitar su intermediación para ratificar la aprobación de la Compañía. A los tres meses de su entrada en la diócesis Luco escribía a Ignacio:

«que me embie alguno de sus compañeros, que me ayude, speçialmente de los bascongado: pues V. m. bien sabe cuánta neçesidad tiene aquella tierra, donde se habla esta lengua, de buena doctrina (04-10-1545)».

La voluntad de ambas partes tuvo sus efectos, de forma que en 1554 (un año antes del Sínodo vitoriano, convocado por Luco) el jesuita Padre Gou escribía de Valladolid a Roma:

«En todas partes donde hay gente de la Compañía por acá, se sirve mucho N. S. y se hace muy grande fruto en las almas. De Oñate scriben que enseñan la doctrina xpiana, en aquella lengua los domingos y fiestas».

La historia ulterior inmediata de este programa pastoral está por hacerse, pero sí sabemos que se procuró que llegara al pueblo en euskera la noticia de las normas reformadoras dadas por el Concilio de Trento, según se ha documentado en la Llanada alavesa (M. Portilla), en unas visitas que resultaron coetáneas de los propósitos reformistas de Juana de Albret.

El empeño literario-lingüístico de Etxepare y el pastoral de Luco, sin una clara continuidad que sepamos, dan paso a otros aires, igualmente reformistas. La Iglesia Reformada calvinista del reino de Navarra será la encargada por la Corona de llevar a cabo las traducciones precisas en euskera y en bearnés. Todo ello responde a una doble y complementaria política de Reino e Iglesia. El trabajo se concibe como proyecto oficial y en buena medida, de equipo, con un coautor y responsable final, Joanes de Leizarraga.

En esta ocasión (1563-1571), el euskera entra a formar parte de la Reforma protestante, codeándose con las numerosas versiones bíblicas que se iban editando en la Europa occidental. Fundamentando la vida cristiana en el conocimiento y vivencia personales de la Biblia, la Reforma ofrece textos para la vida sacramental y la oración, para vivir una fe de verdad evangélica. La obra supone el propósito social de crear una Iglesia renovada según la Palabra inspirada, afrontando de paso el quehacer de la alfabetización (*ABC, edo christinoen instructionea*).⁷⁰

Leizarraga trabajó dentro de lo que quiso ser una propuesta religioso-política general en la que el vascuence tuviera un rango igualitario con el bearnés y otras lenguas. Existía ya un lenguaje poético escrito e impreso, ahora quedaba sentado que era posible una prosa euskérica para los mensajes más sagrados.

Con Etxepare y Leizarraga (propósito humanista y reformador) el euskera navega ya, se supone, con los aires novedosos que

trajo la imprenta y está *à la page* de los tiempos; pero deberá acomodarse a los modos de la Contrarreforma católica.

En la memoria del historiador, nuestro **siglo XVII** puede ser caracterizado por la reglamentación sinodal acerca del uso pastoral del euskera, y el éxito de la lengua escrita e impresa en Iparralde.

Dado el programa de estas *Jardunaldiak*/Jornadas y que los textos han sido ya muy repetidos, me abstengo de traer acá los textos sinodales del siglo, relativos a la predicación y catequesis en euskera (1621, 1700). El hecho está ahí, y parece que, con las matizaciones con las que haya que observar la práctica que siguió, fue ésa la afirmación oficial más consistente y duradera de un cierto estatus oficial de la lengua en el seno de la Iglesia católica, hasta los últimos decenios del s. XX.

Dividida Euskal Herria, casi en su totalidad, en las tres grandes diócesis de Calahorra, Pamplona, Bayona (aunque no haya por qué olvidar en Iparralde, Dax y Oloron, y en Hegoalde Burgos, Santander o Tudela), la presencia casi general y constante de obispos no vascófono en sus sedes no llegó a eliminar la posibilidad de una vida intraeclesial efectiva de la lengua, hablada por su puesto, y escrita. Signos de ello son, entre otros, las normas sinodales apuntadas, la división de la diócesis pamplonesa en zonas vascongada y romanizada, las relaciones eclesíásticas de poblaciones vascófonas de Álava, el catálogo histórico de publicaciones religiosas en euskera (a veces con el apoyo de la jerarquía), la voluntad manifiesta de algunos preladados (Luco, Etxaus, Mujika, etc.), las capitulaciones fundacionales de conventos, los sermonarios inéditos que se vienen publicando actualmente (s. XVIII), etc.

La catequesis y la predicación fueron objeto de una atención especial y reiterada (seguramente, por razón del incumplimiento frecuente de las normas establecidas). Las ediciones de los catecismos en euskera fueron numerosas, y dieron comienzo desde antes de la clausura del Concilio de Trento (Elso, 1561).

Según datos que me suministra J. M. Rementeria, quizás nuestro primer especialista en la materia, tan sólo en dialecto vizcaíno vieron la luz 31 publicaciones diversas, cada una de las cuales

pudo tener varias ediciones; el catecismo más editado fue el de Mogel, con 43 ediciones. Ya casi en nuestros días, en 1921, la diócesis de Vitoria preparó un nuevo catecismo oficial, finalmente original, del que la propia diócesis hizo una tirada en vizcaino de 30.000 ejemplares, al tiempo que la Diputación de Bizkaia a su vez editaba otros 15.000.

La historia editorial de los catecismos, de sus exposiciones ampliadas y explanaciones homiléticas más la de las historias sagradas de carácter paráblico es una buena parte de nuestra sociología cultural en la Edad Moderna, con su doble vertiente hablada y escrita. Todo ello respondía a la cotidianidad de la vida cívico-religiosa y pudo ser instrumento importante de adoctrinamiento y alfabetización, junto al mediocre sistema escolar.

La ocasión más habitual y segura de contacto del clero con la feligresía era la cita dominical, con la misa y el sermón; pero se sabe que la normativa eclesiástica procuró en buena medida acercar esa predicación dominical a lo que podía ser una catequesis sobre la doctrina cristiana y el pensamiento teológico de la Iglesia, además de ofrecer, obviamente, comentarios a textos litúrgicos del día.⁷¹

Todo ello dio también nacimiento a la edición de escritos que aspiraban a explicar lo que ofrecían los catecismos, ayudando en primer lugar a párrocos y curas, y eventualmente a los feligreses en general (como es el caso del *Gero* de Axular: se ha podido conservar un ejemplar que figura con la firma de una ama de casa, Mariana Galarraga). Podemos decir que el mayor volumen de texto euskérico, escrito y editado, de la época responde a ese propósito.⁷²

Tenemos ya una relación de títulos de catecismos mayores de lectura o predicación y comentarios doctrinales que arrancan ya desde el siglo XVII. En términos generales, puede decirse que el balance del euskera religioso escrito (lo que seguramente se ha designado, no adecuadamente, como parte de la «*literatura vasca*») lo hizo ya Luis Villasante en su historia; por mi parte he ofrecido una presentación comparativa de la producción religiosa y no religiosa en Iparralde (1596-1789),⁷³ lo que trayéndola hasta nuestros

días y abarcando Iparralde y Hegoalde, nos ofrecería un panorama comparativo más completo, tan sólo con servirnos de las obras de Vinson y Torrealdai.⁷⁴ A la luz de la obra de traducciones litúrgicas del s. XX, todo ello puede prestarse a reflexiones históricas reveladoras.

En la historia de la predicación hay que atender a una doble vertiente, la jurídico-normativa (que reconoce un estatus oficial a la lengua) y la de la praxis, en la que las normas naufragan con relativa frecuencia, por desidia y torpeza del clero o intereses cruzados. Jimeno Jurío y Madariaga lo han documentado y puesto a la luz, al historiar los innumerables pleitos habidos, entre los pueblos y el clero, así como, más a menudo, entre los aspirantes a beneficios y curatos, fueran vascongados o romanzados.

Lo que, sobre todo, ha quedado en las páginas de la literatura es la producción escrita e impresa del clero secular de Iparralde, anticipándose a la que se daría en el siglo siguiente en Hegoalde.

En la Euskal Herria continental hay que observar la presencia de un episcopado, en parte euskaldun, que sin duda ayudó a ello. Las obras publicadas fueron de paginación amplia (entre 307 y 623 páginas), en sermonarios, devocionarios, libros de meditación y explicaciones de la doctrina cristiana, a veces de factura literaria excelente.⁷⁵ Es digno de subrayar que entre estos escritores ocupan un lugar inesperado E. Materre (1617) y S. Pouvreau (1664-1665), por su condición de eclesiásticos foráneos euskaldunizados.⁷⁶ Junto a esos escritores labortanos podemos recoger la memoria de quienes llevaron a la imprenta el dialecto suletino, Tartas (1666) y Belapeire (1698).⁷⁷ Esta ola de publicaciones del s. XVII alcanzaría también al siglo siguiente.

Con el **siglo XVIII** cambia el escenario principal de la actividad literaria, y Hegoalde gana en protagonismo. Por una parte es el siglo del retroceso del euskera en Álava, del que el historiador y sacerdote Luzuriaga es testigo, denunciando la responsabilidad en ello, de parte del clero. Por otra parte, se cuenta con dos iniciativas proeuskéricas del clero regular, la de los jesuitas liderados por Manuel de Larramendi desde Loiola, con Kardaberaz y Mendiburu

(1729-1767), y la de los franciscanos de Zarautz (1746-1840), con predicadores que harán escuela.

No hace falta decir que Larramendi es personaje clave,⁷⁸ no sólo como promotor de una predicación de calidad, sino como estudioso de la lengua e intelectual convincente y prestigiado al servicio de la lengua. Junto a su batalla argumental en favor del estatus del vascuence, Larramendi se hace cargo del trabajo que permitirá definir el *corpus*, con la gramática (1729) y el diccionario (1745),⁷⁹ al tiempo que se esmeraba en reunir el máximo de referencias bibliográficas posible para los estudiosos del euskera.⁸⁰

Aparte sus devaneos apologísticos, Larramendi, juntamente con Kardaberaz (*Euskeraren berri onak*, 1761), representa un cambio lúcido en la valoración y defensa de la lengua. El pensamiento de Larramendi alcanzó directamente a las posteriores generaciones de clérigos y laicos.

La expulsión de la Compañía en 1767 afectó de forma seria a la continuidad de aquellos esfuerzos mancomunados. Es verdad que Larramendi había muerto el año precedente y que Kardaberaz (†1770)⁸¹ y Mendiburu (†1782) habían dado ya lo mejor de sí (publicado o por publicar); pero la expulsión supuso que una Orden que por esas fechas figuraba aquí en su cúspide demográfica vasca más alta⁸² no pudiera contribuir a la cultura en euskera con el personal preparado de la siguiente generación. El volumen de la obra de Lizarraga de Elcano (1748-1835), alumno y novicio de la Compañía de Jesús y por fin recluso en su pueblo natal, es un botón de muestra de lo que hubiera podido ser la producción de esa generación perdida. Otras Ordenes y el clero secular tomaron el relevo, a caballo entre los siglos XVIII y XIX.

Al par de estas tareas ordinarias, sobre todo en el siglo XVIII, las Misiones parroquiales en euskera completaron ese cuadro, en este caso como instrumentos extraordinarios de movilización social e impacto colectivo.⁸³ Los sínodos, la normativa sinodal derivada de los mismos y las cartas pastorales de los obispos fueron repitiendo, durante los siglos XVI-XVIII, las órdenes por dar calidad y regularidad a la predicación y la catequesis.

Con el **siglo XIX**, continuó vivo el interés de los eclesiásticos por los orígenes y la prehistoria del euskera (P. P. Astarloa, †1806; Fray Bartolomé de Sta. Teresa, †1835), el estado de la lengua (J. A. Mogel, 1806; Añibarro, †1830), los estudios gramaticales (P. A. Añibarro, †1830; J. M. Zabala, †1840) y el empeño práctico de crear nuevas obras para catequesis y predicación (P. Astarloa, †1821; Fray Bartolomé, †1835; misioneros y exclaustros de Zarautz: Añibarro, †1830; J. C. Etxeberria, †1853).

Es de destacar también la firmeza con que se hacen presentes miembros del clero secular de la Península en la creación de textos para la actividad pastoral (los Mogel, J. I. Gerriko, †1824; J. B. Agirre, †1823; J. Lizarraga, †1835); son una novedad en Hegoalde, por el volumen de su obra.

Sin embargo, no fue nada hacedera la labor de editar las obras, por la censura oficial y por dificultades económicas, lo que explica la existencia de tanto escrito inédito o edición póstuma: J. A. Mogel, †1804/1881; J. B. Agirre, †1823/1850; J. I. Gerriko, †1824/1858. Igualmente, la mayor parte de los escritos de J. Lizarraga de Elcano han quedado inédita más de siglo y medio, hasta publicarse en nuestros días (1979, 1990).⁸⁴ No estará mal evocar aquí a un sacerdote secular, A. P. Iturriaga (1778-1851) que encontró su vocación en la enseñanza escolar y que trabajó por una escuela donde el euskera tuviera su lugar.⁸⁵

Mientras, en Iparralde seguía viva la tradición literario-pastoral heredada de los dos siglos precedentes, con la prosa hagiográfico-doctrinal de F. Lapitz. (1832-1905), J. P. Arbelbide (1841-1905), B. Joanategi (1837-1921) o E. Lapeire (1840-1930). A la vuelta del siglo, la variada poesía de G. Adema, *Zaldubi* (1828-1907) ganó los corazones y vibró en las voces de las gentes, en tanto M. Harriet (1814-1904)⁸⁶ pudo coronar su labor de lexicógrafo con un enorme diccionario que quedó lamentablemente inédito. Es de notar que en manos del sacerdote-periodista J. Hiriart-Urruti (1859-1915) nació una prosa polémica, servida para un público amplio y fiel.

Finalmente, no estará de más mencionar aquí una versión completa de la Biblia, la del franciscano J. A. Uriarte (†1869), hecha a demanda del Príncipe L. L. Bonaparte pero inédita hasta hoy,⁸⁷ mientras que la *Bible Saindua, edo Testament Zahar eta Berria*, versión de la *Vulgata* por Duvoisin, patrocinada igualmente por el mismo Príncipe, vio completa la luz en 1859, en Londres.⁸⁸ Llegados aquí, es digno de señalarse que en la vascoología científica que se estaba gestando (W. Humboldt, L. L. Bonaparte, W. J. Van Eys) no dejó de haber la presencia de algunos eclesiásticos (Astarloa, Uriarte, franciscanos de Zarautz).

Estábamos ya en vísperas de nuestro *Pizkundea*, el renacer de de la cultura y lengua vascas.

2.5. La Edad Contemporánea (1876-2010)

Nuestra Edad Contemporánea religioso-lingüística presenta, creo, una periodización clara, si se la quiere encuadrar en el contexto general político-social de la época: sesenta años para el Renacimiento, designado en euskera como *Pizkundea* (1876-1936), cuarenta del régimen franquista (1936-1975), casi otros cuarenta de la transición posfranquista (1976...).

2.5.1. Factores de cambio

La presencia de la Iglesia en la vida del euskera y de la vascofonía en la misma queda encuadrada entre acontecimientos civiles e intraeclesiásticos. Entre los hechos civiles habría que recordar sucesos de dimensión general que afectaron a la sociedad y a la comunidad vascofona y asimismo a la Iglesia:

1. Acontecimientos bélicos y levantamientos militares (1874; 1923, 1936 en Hegoalde; 1870, 1914, 1939).

2. Cambios políticos como la instauración del régimen canovista (1875) y la supresión del régimen foral (1876), el movimiento autonomista (1918-1923), las dictaduras (1923-1931, 1936-1975), la proclamación de la II República (1931) y la transición constitucional posfranquista (1975...), todo ello en la Península. Mientras, Iparralde está inmerso en la posrevolución (1789...), y vive la experiencia de la III República (1870-1940).

3. El encuadramiento jurídico del Estado y los pueblos con Constituciones distintas (en Hegoalde 1876, 1931, 1978), Leyes Orgánicas franquistas (1945, 1947, 1966), dos Estatutos (1936, 1979) y un Amejoramiento (1982).

4. Todos los cuales bien eludieron el caso de la diversidad lingüística, ignorándola, bien atendieron a la misma en grados o modos distintos, concediéndole una presencia reducida (educación: Loi Deixonne, 1951;⁸⁹ Ley Villar Palasí, 1970) o con el reconocimiento oficial, según épocas y países.

5. El desarrollo de la legislación y política subsiguiente para las lenguas reconocidas oficialmente, con el consiguiente efecto en la vida de la Iglesia y en sus presencias sociales (colegios, editoriales, etc.).

6. Entretanto, el fenómeno inmigratorio alcanzó tanto a la sociedad y comunidad vascófona como a la pastoral de la Iglesia y al uso de la lengua en la misma, en sucesivas etapas.

7. Finalmente, las relaciones de Estado e Iglesia estuvieron reguladas por dos Concordatos en vigor (1851, 1953) y los *Acuerdos Concordatorios* de 1979-1980, mientras en Iparralde acuerdos y crisis religiosos, o tolerancias político-religiosas encubiertas.

Entre los acontecimientos intraeclesiaísticos cabe distinguir los referidos más próximamente a la Iglesia del País Vasco, y los que por su carácter general dentro de la Iglesia afectaron también a nuestras diócesis. Podemos recordar:

1. La constitución de una nueva geografía diocesana (Vitoria, 1862; Bilbao y San Sebastián, 1950, y delimitaciones posconcordatarias en las diócesis peninsulares).

2. Los nombramientos episcopales para nuestras diócesis (nombramiento que se hacía de acuerdo con los Concordatos vigentes).

3. El auge vocacional de ambos cleros, secular y regular, juntamente con la de las Congregaciones femeninas, en Seminarios diocesanos y Casas de Formación regulares con un alumnado desbordante. La historia del movimiento y vida del Seminario de Vitoria es altamente significativo, antes y después de la guerra.

4. La restauración de las antiguas Ordenes y Congregaciones religiosas y la introducción de las modernas, particularmente las

femeninas, hasta alcanzar el máximo esplendor histórico (reforzada en la Península con los exilios de Iparralde en 1880 y 1905).

5. El asociacionismo religioso del laicado en Terceras Ordenes, Congregaciones Marianas, Hijas de María, Acción Católica, Luisos, Antonianos, variadas Cofradías.

6. Las manifestaciones masivas de la religiosidad popular (1910-1930, 1940-1960), con Peregrinaciones, Congresos Eucarísticos, Marchas, etc.

Y todo esto de forma cambiante, a lo largo del tiempo, acomodándose a las circunstancias del momento: antes de la guerra civil, entre clericalismo dominante y anticlericalismo emergente, en el reconocimiento oficial de la Iglesia de la Restauración canovista, en la crisis político-religiosa de la II República y la Guerra Civil, junto al franquismo triunfante y su nacionalcatolicismo, en las incertidumbres del tardofranquismo, la renovación y puesta al día posconciliares.

Esto no impidió que el primer Sinodo diocesano recogiera (1885), en términos generales, la tradición calagurritana heredada del s. XVII.⁹⁰

«Siendo un hecho indudable, gracias a Dios, según nos hemos informado en la Santa Pastoral Visita, que en la mayor parte de las poblaciones de Guipúzcoa y Vizcaya, y principalmente en los caseríos, apenas se habla otro idioma que el vascuence, encargamos a los párrocos y demás sacerdotes que en la predicación del santo Evangelio y explicación de la doctrina cristiana, se valgan del idioma usual en las respectivas localidades».

La anterior normativa sinodal, bien conocida de la Jerarquía, esta constatación renovada de 1885 y la subsiguiente práctica diocesana enraizada en la cotidianidad local llevaron a Mons. Lauzurika, vasco parlante y Administrador Apóstolico de Vitoria durante la guerra, a enfrentarse pública y oficialmente con medidas tomadas en diciembre de 1937 por el Jefe de la Seguridad Interior y Orden Público, general Martínez Anido. Lauzurika reclamó la exclusiva competencia episcopal para regular la política lingüística en la predicación, sin interferencias militares ni civiles.⁹¹ Los ra-

zonas de tal exigencia episcopal estaban en la eficacia pastoral y la propia tradición diocesana, no más. A pesar de ello, las órdenes gubernativas no dejaron de surtir su efecto temporalmente.

Así, pues, los criterios sinodales de antaño en el empleo eclesiástico de las lenguas estaban vigentes; pero, ¿con las nuevas necesidades lingüístico-pastorales contemporáneas (industrialización e inmigración), podrían los obispos agilizar la normalización del estatus del euskera? El modo de selección de los obispos era importante. Podemos constatar que en más de un siglo de vida de la nueva diócesis de Vitoria (1862-1978), de los doce obispos que la gobernaron tan sólo fueron vascohablantes dos (Mateo Mujika y F. J. Lauzurika: catorce años de episcopado), mientras los novasacoparlantes la dirigieron durante 102 años. Desde ese punto de vista, era manifiesta su lejanía inicial respecto a la vascofonía, en buena parte monolingüe.

2.5.2. *Penuria teórica y actividad laboriosa*

En la Edad Contemporánea, hasta el último decenio del franquismo, a falta de una reflexión propia, al estilo del obispo Torras i Bages en Cataluña (*La tradició catalana*, 1892),⁹² los eclesiásticos vascos no tuvieron la cobertura de un pensamiento elaborado por la Jerarquía diocesana para la defensa de los derechos lingüísticos generales, y tampoco para la regulación moderna de su uso en la vida interna de la Iglesia (administración, formación del clero, enseñanza, etc.).⁹³

Esa carencia magisterial del episcopado no impidió, según pasaban los años, una tímida introducción de la enseñanza del euskera en el *currículum* escolar de los Seminarios, con las correspondientes cátedras y responsables (Vitoria, 1916; Pamplona, 1924), la aparición de publicaciones periódicas de iniciativa eclesiástica (*Argia* en Donostia, 1921; *Ekin* en Bilbon, 1932; *Herria* en Bayona, 1945) y algún grupo editorial catequético-divulgador como «Jaungoiko-Zaleak» (1912) por parte del clero secular, y, completando lo indicado, revistas religiosas nacidas en manos de religiosos como *Jesus'en Biotzaren Deya* de la Compañía de Jesús

(1917), *Zeruko Argia* de los capuchinos (1919), *Karmel* de los carmelitas (1931).

En los sesenta años del *Pizkundea* (1876-1936), la cultura en euskera pudo contar con nombres de ilustres sacerdotes diocesanos como R. M. Azkue (1864-1951), músico, lexicógrafo y presidente de la Academia Vasca-Euskaltzaindia desde la creación de ésta hasta la muerte de este su presidente; Tx. Agirre (1864-1920), novelista y académico; J. Eguzkitza (1875-1939) o J. K. Ibargutxi (1883-1969), prolíficos escritores pastoralistas y divulgadores de la teología.

Hay que recordar el papel que jugaron en la formación sacerdotal los profesores de euskera, por ejemplo en Vitoria M. Lekuona (1894-1987) y en Pamplona M. Intxaurreondo (1879-1979)⁹⁴. Lekuona vino a ser, además, teórico del bertsolarismo, dejó una producción ulterior de carácter histórico literario, presidió la Academia y en los años del debate del *batua* la tradición euskérica diocesana se aglutinó en parte en torno a él durante unos años (*Euskerazaintza*, 1968-1980).⁹⁵

Junto a ellos tampoco faltaron religiosos; entre ellos, el académico jesuita R. Olabide (1869-1942) se tomó el arduo trabajo de dar una traducción completa de la Biblia desde el hebreo y el griego; los Padres D. de Intza (†1986) y P. de Iraizotz (†1980), ambos capuchinos, tomaron parte activa en las nuevas iniciativas, aquel como periodista religioso y renovador de la catequesis, y éste, futuro secretario general de la Orden capuchina, como poeta y prosista religioso de reconocida calidad;⁹⁶ los claretianos I. Arriandiaga (†1947) y Zabala-Arana (†1936) ofrecieron trabajos gramaticales y traducciones religiosas, mientras el carmelita G. Jauregi (†1945) daba a la imprenta los primeros manuales de Física y Química en euskera (1935-1936). En una etapa de indefiniciones académicas y la guerra que sobrevino, su objetivo escolar resultó inalcanzable.

Más difíciles fueron las batallas político-ideológicas y legales de la posguerra, y dada la carencia magisterial del episcopado, no

pocos eclesiásticos que en la preguerra bregaron por el desarrollo de la cultura en euskera fueron obligados al refugio del exilio (un caso: Tx. Jaka-kortajarena, †1993) y según las circunstancias impuestas, a servir en diócesis alejadas de Euskal Herria.⁹⁷ Todo esto sucedía mientras la doctrina y normativa históricamente vigente en la Iglesia universal defendía los derechos lingüísticos de los pueblos.

2.5.3. *Puesta al día doctrinal*

Ya antes de la guerra y en la posguerra, se echó mano de textos pontificios y curiales romanos, para fundamentar los derechos lingüísticos, en congresos, discursos inaugurales de cursos o en reuniones de estudio. Así lo hicieron, por ejemplo, G. Urrutia en Gernika (1922)⁹⁸ y M. Intxaurreondo en Pamplona (1927).⁹⁹

El sacerdote secular Jose Ariztimuño, *Aitzol* (1896-1936), director de iniciativas misionales de la Diócesis de Vitoria, fue pieza clave en la información histórica sobre la vida de las lenguas y la promoción social del euskera durante los años de la II República (fue fusilado en 1936).¹⁰⁰ Por su parte, la reflexión teórica sobre la renovación pedagógica y el bilingüismo escolar tuvo su principal figura eclesiástica en el capuchino Miguel de Altzo (1896-1965), que moriría en el exilio.¹⁰¹

En la posguerra hubo que volver a buscar las viejas fuentes de inspiración eclesial para la defensa de la lengua, tal como lo hicieron B. Gandiaga en Arantzazu (1959),¹⁰² más recientemente P. Xarriton desde Montreal (1979)¹⁰³ y P. Agirrebaltzategi con su tesis romana (1976).¹⁰⁴

En estos casos, no son los doctrinarios del nacionalismo los que razonan y establecen escuela, sino el internacionalismo de la Iglesia católica, desde la política de Propaganda Fide y la Misiónología hasta las Encíclicas papales (ejemplo de ello, la *Pacem in Terris* de Juan XXIII [1963]¹⁰⁵ y *Populorum progressio* de Paulo VI [1967]).¹⁰⁶ La coincidencia histórica, tan frecuente, de Colonialismo y Misión no habían eclipsado del todo los principios eclesiales de la evangelización inculturada.

El hecho que trajo un vuelco copernicano en la política lingüística de la Iglesia Católica fue el Concilio Vaticano II (1962-1965), abriendo de par en par la Liturgia a las lenguas de los pueblos, y, de forma derivada, la posibilidad de que la cultura religiosa, hasta la más alta teología, pudiera ser en otras lenguas que la latina. Tómese en cuenta en qué medida los teólogos católicos del siglo XX escribieron sus estudios en las lenguas occidentales, orillando el latín en tal tarea y con expresa defensa del derecho y conveniencia de tal opción (K. Rahner, 1961).

Al hacer el trasvase litúrgico de una lengua a otra, en el caso del euskera lo corriente fue que, en las celebraciones en que anteriormente el euskera estaba vigente junto al latín (en sermones, cantos, etc.), la nueva lengua fuera el euskera, de la misma forma en que se hizo paralelamente con el castellano o el francés al reemplazar éstos las partes latinas.

Fue tras el Vaticano II cuando la Jerarquía del País Vasco tomó a su cargo la tarea magisterial y de gobierno en defensa del patrimonio lingüístico, al tiempo que dirigía la reconversión lingüística de la Liturgia católica con una eficacia ejemplar.¹⁰⁷

Su historia está necesitada de alguna matización, dado que ha supuesto un cambio gradual de transición entre tradición y *batua* (afectando a hábitos dialectales de clérigos y feligreses), y equilibrio práctico en textos que eran escritos pero para su uso oral.

2.5.4. *La vascofonía emergente (1960-1975)*

En los quince años que van de 1960 a 1975 coincidieron varios cambios socioculturales y políticos de carácter general que alcanzaron de inmediato y profundamente las relaciones mutuas de Iglesia y comunidad vascohablante en Euskal Herria. Pueden señalarse los mismos:

1. En primer lugar, la nueva definición teórica y práctica de la política lingüística de la Iglesia católica, también en el área de la lengua vasca (1962-1965).

2. La vigencia de un euskera eclesiástico estándar (aunque dialectal) en las dos generaciones precedentes al *batua* (c. 1918-1968), una vigencia sustentada sobre el conocimiento real del *cor-*

pus por parte del clero, el uso práctico del mismo en catequesis y predicación, y un compromiso de lealtad frente a otras alternativas estándares posibles.¹⁰⁸

3. El desarrollo paulatino de los medios de comunicación en euskera, tanto en la Radio (Loiola, Segura, Arrate, y Tolosa 1956;¹⁰⁹ Beruete, 1958; Bilbao, 1959) como en publicaciones periódicas (semanales, por el momento: *Zeruko Argia*), con la participación efectiva de la Iglesia.

4. Primer desarrollo en la posguerra, de la red de escuelas vascas o Ikastola, en muy buena parte con la cobertura jurídica inicial de la Iglesia.

5. La puesta en marcha de las traducciones vascas de la Liturgia, con las Comisiones técnicas diocesanas oficiales y la Comisión coordinadora general.

6. Proyecto académico de Euskaltzaindia para la propuesta de una lengua estándar del euskera (*batua*) a partir de 1968.

7. Cierre o reducción de los Seminarios (diocesanos y religiosos), y dispersión de su alumnado, en buena parte euskaldun y con mayor o menor grado de alfabetización en euskera (1968...).

8. La secularización jurídica de sacerdotes y religiosos mayormente entre 1970-1985, y su derivación, al menos en parte, hacia actividades culturales y educativas.

8. Aceleración de la secularización religiosa y cultural de la Iglesia y la sociedad vascas (aprox. 1968-1975).

Estos procesos abiertos en los años sesenta están correlacionados, y se condicionaron entre sí, acelerando o frenando cambios, arbitrando vías personales e institucionales de colaboración, proponiendo proyectos y generando tensiones políticas e ideológicas, en las que la propuesta de Euskaltzaindia fue objeto de adhesiones y descalificaciones.

Resultaría aquí excesivamente prolijo hacer la historia del euskera eclesiástico –tanto desde el punto de vista del *corpus* como del estatus– de los últimos casi cincuenta años, y más aún si quisiéramos abarcar no sólo su uso intraeclesial, sino también la posible aportación cultural euskérica de sacerdotes y religiosos/as.

No hay sino tener en cuenta que de la intimidad de la Liturgia la lengua pasa y debe pasar a multitud de funciones dentro de la Iglesia y se amplía, además, al exterior en su proyección social extraeclesial. También el asociacionismo laico de la Iglesia ayuda a ello, dentro y fuera del cuadro institucional eclesial, y es claro que una buena parte del laicado proviene de la comunidad euskaldun.

La presencia social de la Iglesia coincide en su quehacer constantemente con los vascohablantes, al actuar, por ejemplo, en centros educativos, sociales o sanitarios. La red de estos centros –propios o regentados– era muy amplia, e implicaba opciones lingüísticas en la institución y en su personal, en épocas de exclusión del euskera y asimismo en las décadas de reconocimiento oficial (recuérdense, por ejemplo, los tres modelos lingüísticos de la Enseñanza de la Comunidad Autónoma Vasca, y el grado de aceptación de los mismos por los Colegios de religiosos).

Todo eso puede ser, a nivel social general, mucho más importante y efectivo que la labor de los pocos eclesiales euskaltzales o vascófilos militantes que se entregan al trabajo personal de preparar gramáticas, escribir poesía y novela, o editar catecismos.

2.5.5. Iniciativas sociales e institucionales (1976-2010)

No cabe duda de que los últimos cincuenta años de la historia social del euskera presentan, en su conjunto, hechos tan inéditos e innovadores que podemos afirmar que nos hallamos en una etapa en verdad excepcional del vascuence. Esa novedad histórica la podemos mirar desde la atalaya de cambios ya conocidos:

1) Junto a lo visto en la Iglesia, se da el reconocimiento oficial de la lengua por parte de las Instituciones políticas en Hegoalde, y una mínima atención oficial a la misma en Iparralde.

2) La Iglesia toma parte –en medida desigual, según Territorios Históricos, Diócesis e Institutos eclesiales– en la aplicación de las iniciativas lingüísticas, fueran sociales o institucionales, en pro de la normalización del euskera.

3) Dichas iniciativas, variadas y multiformes, afectan también al entramado social de la Iglesia, unas veces llevándolo a una deci-

dida reconversión lingüístico-cultural, otras a cambios parciales, por inercia o resistencia a los planes oficiales (falta de adecuados recursos humanos, o convicción personal contraria).

4) La propuesta académica de estandarización divide al clero en críticos y propulsores del *batua*; entre estos últimos figura sobre todo la más joven generación de clérigos.

5) La sociedad civil, vascófona o no, tanto social como institucional, tomó la delantera en el proceso normalizador de la lengua, en la administración, los medios de comunicación, el sistema educativo, los servicios públicos e incluso en la vida privada y familiar, con un conocimiento mejor y uso en nuevos espacios de vida.

6) La Iglesia, aún mejorando y ampliando los usos del euskera en su vida interna, pierde buena parte de su peso relativo ante los nuevos desarrollos civiles de la normalización del euskera, particularmente en la producción cultural,¹¹⁰ a ello contribuyen la paralela secularización religiosa y la crisis demográfica del clero.

7) Eso no obstante, en estas dos o tres décadas la cultura religiosa gana en calidad, altura y temática. Hay buenos ejemplos de ello en textos bíblico-litúrgicos,¹¹¹ fuentes espirituales de las familias religiosas,¹¹² reflexión histórico-teológica,¹¹³ textos fundamentales de otras religiones¹¹⁴ y pensamiento filosófico (veáanse contribuciones diversas a *Klasikoak Bilduma*¹¹⁵ o *JAKIN Irakurgaiak*).¹¹⁶

8) Frente a esa mejora más que estimable, la reducción de practicantes vascófonos en la vida de la Iglesia está, seguramente, afectando negativamente al estatus establecido en las horas primeras del posconcilio, tanto en la práctica dominical como en la vascofonía de los grupos de estudio y reflexión, con reducción de servicios y pérdida de accesibilidad en los horarios de culto.

9) Se observa el deslizamiento de Misas supuestamente euskéricas hacia Misas bilingües claramente diglósicas. Es fenómeno por estudiar.

Sirvan estas observaciones para un toque de atención al interesado en el campo que nos ocupa. No debemos olvidar tampoco que en esta última etapa (1950-2010), la obra propiamente li-

teraria no religiosa de los eclesiásticos ha tenido vida propia, sin desmerecer en absoluto de épocas anteriores. Los nombres están al alcance de la mano: los poetas S. Mitxelena (†1965), B. Gandiaga (†2001), J. M. Lekuona (†2005), X. Diharce, *Iratzeder* (†2008), P. Ezkiaga, etc., quienes dieron continuidad a los A. Arruti (†1919), Joan Arana, *Loramendi* (†1933), K. Jauregi, *Jautarkol* (*Biozkadak*, 1928), J. Zaitegi (*Tori nire edontzia*, 1934), etc.

Así, la ruptura cultural provocada por la guerra civil se subsanó, más o menos tarde y parcialmente, con iniciativas de la posguerra. La extinguida agrupación Jaungoiko-Zaleak de Bizkaia encontró en el Seminario de Derio un profesorado eficiente en K. Etxenagusia (futuro obispo auxiliar de Bilbao), M. Zarate o L. Zugazaga, y un director clarividente en A. Manterola, que promovió, desde el Instituto Labayru, Cursos de Verano que reunieron un alumnado numeroso. Al mismo tiempo, el Seminario diocesano de San Sebastián tuvo su Escuela de Magisterio que atendió en Gipuzkoa las primeras urgencias más perentorias de personal en el sistema escolar en euskera.

La producción editora se ha visto fortalecida aproximadamente desde los años 1960 por iniciativa de entidades y personal eclesiásticos: recuerdo los catálogos de los monasterios de Belok o Lazkao, de los jesuitas de Mensajero/Universidad de Deusto, del Instituto Labayru o Idatz, respectivamente de las diócesis vizcaína y donostiarra; de los carmelitas de Markina *Karmel*, de los franciscanos de Arantzazu, de los pasionistas en la editorial Ibaizabal, de los lasalianos, etc. El euskera está presente en todos ellos.

Hay una historia de especial peso que no se ha estudiado, la de la aportación a la cultura en euskera hecha por los antiguos alumnos de los Seminarios y Casas religiosas de Formación, un elenco profesional, numeroso y de primera hora, que tomó las riendas de la cultura en euskera por los años 1970-1985. Fue una ayuda decisiva para el primer despegue más general.

Para terminar, debo decir que, a lo largo del recorrido de esta exposición no he aludido a autores no eclesiásticos que escribieron

sobre temas religiosos en euskera: se puede ofrecer una antología de escritos al respecto. Hay casos dignos de mención: Gregorio Arrue (1811-1890) con sus múltiples traducciones de contenido religioso, como la muy difundida biografía *Santa Jenobebaren bizitza* (1885), o N. Ormaetxea, *Orixe* (188-1961) con sus poemas místicos en *Barne-muinetan* (1934),¹¹⁷ su misal manual (*Urte guziko Meza-Bezperak*, 1950),¹¹⁸ de grato recuerdo en el ambiente y época en que nació; gran parte del resto de traducciones de Orixe es también de carácter religioso (Biblia, San Agustín, San Benito, etc.).¹¹⁹

A última hora, hay que incluir entre los autores de significado religioso la reciente publicación de los dos volúmenes de Artze, meditación poética de la condición humana entre la vida y la muerte y la vida.¹²⁰

3. Una historia de tareas y vacíos

La historia de la política eclesiástica en materia de lenguas y euskera presenta en Euskal Herria una actuación oficial expresa, está documentada. No podría decirse otro tanto, al menos en términos tan generales y constantes, de ninguna Institución Pública del País.

Igualmente, la labor escrita y promocional de la lengua por parte de muchos eclesiásticos está constatada por la historiografía. Actuaron así, más a menudo por razones pastorales, pero hubo también razones y objetivos generales de más calado.

Esa obra positiva no implica que se desconozca la presencia y actuación negativas del clero en la vida ordinaria de la comunidad lingüística y en situaciones fronterizas de contacto o en momentos de especial peligro para la lengua. Ya Landazuri aludió a ello en referencia a Álava (siglo XVIII), los numerosos procesos del clero navarro al concurrir a curatos vascongado/romanzados fronterizos muestran los riesgos que se corrían y los intereses que se cruzaban, y la experiencia de guerra y posguerra civil es aleccionadora (más crudamente en 1936-1950).

Los siglos de cristianización no nos han dejado testimonios literarios de la utilización del euskera en aquel proceso cultural, no obstante las evidencias que supone la propia supervivencia de la lengua hasta nuestros días.

Para una visión total de la historia pasada —en el decurso temporal y en las múltiples áreas de uso real o posible de la lengua— es obligatorio observar las áreas y funciones de la(s) lengua(s) en la vida eclesiástica. Además de las áreas de uso hay que tener en cuenta el ordenamiento territorial de la Iglesia (diócesis e institutos religiosos),¹²¹ y la dependencia de sus instancias de gobierno, de centros exteriores (Corona y Patronato Real, Roma y sedes metropolitanas; internacionalidad de los Institutos religiosos).

Ese ordenamiento, la geografía histórica del euskera y la fragmentación política del País han hecho que no hubiera una visión mancomunada para la acción en pro de la lengua y faltara la consiguiente política común referida simultáneamente al *corpus* y al estatus del euskera. También la Iglesia ha sufrido por ello, sin que su propia división diocesana contribuyera a remediar el *statu quo* vigente.

Para una historia completa del entramado lingüístico de la Iglesia deben tenerse presentes los libros sagrados temprana o tardíamente traducidos, editados y difundidos o no; la Liturgia, en sus diversas partes, y la paraliturgia que la ha podido acompañar, con sus devocionarios y misales, amén de los recursos y empleo lingüísticos de la religiosidad popular. No se olvide tampoco la historia de la música en euskera, presente en la vieja tradición y reafirmada en las recientes reformas posconciliares.

El magisterio jerárquico, y la catequesis, predicación y literatura religiosas que lo difunden, juntamente con la historia sagrada o la hagiografía han sido en alguna medida instrumentos de alfabetización. Además de ser útiles de adoctrinamiento, han completado el binomio cultural de lo oral y lo escrito.

El servicio a la infancia, a los indigentes, ancianos y enfermos ha estado en el núcleo del evangelismo y humanismo cristiano.

Ahí la lengua ha sido durante siglos elemento de comunicación insoslayable. Desde los beaterios locales de antaño, con personal también local, que regentaron servicios sociales en euskera hasta la actual Cáritas, pasando por clínicas y escuelas de las pasadas décadas, ha habido preferencias y marginaciones lingüísticas .

De alcance y significado menores han sido, con seguridad, los hábitos lingüísticos de la Administración eclesiástica, aunque no deben ignorarse sus consecuencias diglósicas en toda la pirámide del poder interno y su proyección exterior.

Quiero traer aquí un tema generalmente olvidado: ¿Cuál es la historia de la formación del clero en cuanto a su capacitación lingüística? El tema está ligado, desde luego, con la historia de su formación general, seriamente deficitaria por siglos; pero más cuidada y mejorada desde que existieron Seminarios, aunque muy tardíos (Bayona, 1722; Pamplona, 1777; Vitoria, 1853, 1880)

Durante siglos, los aspirantes al sacerdocio o la vida religiosa recibieron su formación teológico-espiritual superior en Valladolid, Salamanca o Alcalá, y en París o Toulouse: nadie pudo aprender su teología en euskera (aunque tampoco por lo general en lenguas que no fueran el latín), ni ensayar una exposición de sus conocimientos latinos, castellanos o franceses en euskera. Y en el siglo XX todo eso ha seguido siendo así: no ha existido nunca la posibilidad práctica ni proyecto programado de hacer todos los llamados Estudios Eclesiásticos en euskera. Al menos, que yo sepa.

Los escritos de eclesiásticos en euskera son, primordialmente, fruto del empeño individual personal, obra de hombres entregados a las labores pastorales, pero también —entre los mejores— apasionados por su pueblo y su lengua. Bastantes de nuestros mejores escritores pasaron por las aulas universitarias o tuvieron estudios superiores (Axular, Etxeberri de Ziburu; Kardaberaz, Mendiburu, Ubillos, Gerriko...), sin que ello conllevara una formación teológica superior en euskera. Esto suscita algunas preguntas también para nuestro tiempo.

¿Cuál ha sido la política seguida en los Seminarios diocesanos y en las Casas religiosas de Formación, una vez que pudieron éstos llevar una vida metódica y regulada? ¿Cuáles fueron los objetivos didáctico-pedagógicos perseguidos en sus cursos de euskera? ¿Cuáles los motivos de una u otra política? ¿Cuáles los resultados?

No olvidemos tampoco que la Iglesia, y también la de Euskal Herria, ha dispuesto de una multitud de entidades femeninas, algunas de ellas directamente implicadas en el desarrollo cultural: su historia lingüístico-educativa tiene el máximo interés para nosotros, muy en especial en el último siglo y medio.

Hay un capítulo de suma importancia que no se puede dejar de lado, el que se refiere a la incidencia de las ideas y prácticas religiosas sobre los usos hablados del euskera en la comunidad lingüística. No debe olvidarse que toda lengua es, ante todo, un repertorio de recursos y usos hablados en labios de un colectivo social, a pesar de que en estas páginas nos hemos cuidado tanto de lo literario escrito.

Sería de desear que los futuros estudios insistieran sobre cómo y en qué medida la lengua eclesiástica hablada o escrita haya podido condicionar y alterar los hábitos hablados de la comunidad lingüística en general, y de la Iglesia.

ANEXO

Euskera: áreas de uso lingüístico en la Iglesia católica

En el presente ANEXO, se aspira a dar una visión general (pretendidamente completa) de los usos posibles de las lenguas y del euskera en la vida de las Iglesias cristianas. Es, por tanto, un programa de examen tanto para la historia como para el presente de las relaciones de religión y lengua. Creemos que un cuestionario de análisis como éste, o algo similar, es imprescindible para llegar a un conocimiento objetivo del pasado de las relaciones de lengua y religión cristiana.

1. LA PALABRA Y SU CELEBRACIÓN

Áreas funcionales	Proclamación	Medios de difusión	Casos ilustrativos
Libros sagrados	Biblia	Ediciones originales Traducciones: Vulgata Publ. fragmentarias Publicaciones íntegras Publ. litúrgicas...	Leizarraga-ren TB Haraneder, Uriarte, Duvoisin, Olabide, Orixe, Zugasti, Kerexeta, Liturgi Taldea Eizen Arteko Biblia, etab.
Liturgia	Misa	Misales oficiales Misales manuales Misales traducidos...	Antes en latín, ahora en euskera Baltzola: Argi Donea Orixe: Meza-Bezperak
	Sacramentos	Libros oficiales Libros traducidos (Prácticas orales)	Antes en latín, ahora en euskera Devocionarios de iglesia Libros manuales de todo tipo -
Paraliturgia	Novenas. Tríduos Celebr. guiadas Via Crucis Vigilias...	Publicaciones impresas Guiónes de celebración Cantoriales...	San Antonio, San José... Cancioneros de Arantzazu o Urkiola Producción de nuevos cantoriales (Beloke, Arantzazu, etc.
Religiosidad popular-	Devociones (Ermitas, Santuarios) Fiestas populares Romerías Peregrinaciones	Devocionarios Guías de peregrinación Cancioneros Ritos del camino	Argi Donea, Zeruko Mana Gozoa Cancioneros editados

2. APOSTOLADO DE LA PALABRA (MISIÓN)

Actividades	Difusión	Instrumentos	Casos ilustrativos
Magisterio oficial	Conciliar Pontificio Episcopal diocesano Parroquial Santuarial	Periodismo escrito Radio y Televisión Textos oficiales escritos Boletines Hojas parroquiales Revistas..	Documentos conciliares Encíclicas pontificias Decretos sinodales Cartas pastorales Hojas de Misa Jaunaren Deia, Karmel, Arantzazu, Othoizlari
Predicación ordinaria Predicación especial	Dominical Ciclo litúrgico Fiestas Misiones populares Triduo pascual... Ejercicios Espirituales	Homilias redactadas Textos cuaresmales Panegíricos Sermones de misión Folletos Libros de oración y meditación	Gero, de Axular, etc. Exposiciones doctrinales Sermonarios Materiales de archivo que se están publicando Gogo-Jardunak (S.Ignazio)
Formación del clero	Seminarios: -diocesanos -religiosos	Libros de texto Enseñanza oral	Programas curriculares Lenguas de uso personal y comunitario
Catequesis	Catequesis infantil Formación adulta	Catecismos, Enseñanza oral	Publicaciones de diversos grados. Materiales didácticos Kristau Bidea
Literatura de modelos religiosos	Historia sagrada Vidas de Santos	Comentarios bíblicos Lecturas diarias	Testamentu Zahar eta... (Larregi, Lardizabal) Santu bizitzak (Mantzisidor)
Teología	Dogma Moral Espiritualidad	Manuales Monografías Revistas Alta divulgación	Trilogía de Villasante; Jainkoa, Jesukristo. Eliza. Clásicos de espiritualidad Pensamiento: revista Hemen Erlijo-Kulturaren Bilduma

3. EN LA INSTITUCIÓN Y SOCIEDAD LOCALES, Y EN LAS MISIONES

Actividades	Áreas de actuación	Instrumentos	Casos ilustrativos
Gestión institucional	Gobierno Administración Relaciones internas: Diarías Ocasionales.	Código Canónico Reglamentos Boletines Declaraciones oficiales Escritos curiales	Traducciones (Larrakoetxea, Uria) Decretos conciliares (Baraiazarra): Documentación curial romana Decretos sinodales Impresos oficiales normalizados
Vida Asociativa	Institutos religiosos Institutos seculares Terceras Ordenes Pías Uniones Cofradías Asociaciones	Reglas Constituciones Liturgias propias literatura propia Historia institucional Formación religiosa	Producción escrita de las Instituciones: Fuentes, Leyes, Correspondencia, etc. Langaia Legislación y usos lingüísticos
Las lenguas de servicio	Colegios de externos Internados Centros sanitarios Servicios sociales Medios de comunicación Participación en actividades de cultura	Lengua Ordenamiento lingüístico Enseñanza Lenguas de relaciones sociales Periodismo en euskera Participación en la normalización lingüística	Manuales escolares Capacitación lingüística del profesorado Uso profesional de las lenguas Uso ordinario de lenguas Usos comunitarios de lenguas
Misiones	Teología de la Misión Propaganda	Actividades misionales Exposiciones Folletos y libros Revistas misionales	Gure Misiolaria (Vitoria, 1924) Crónicas misionales

NOTAS

1. Para la historia del concepto de secularización, puede verse: HILL, M., 1973, *Sociología de la religión*. Madrid: Ediciones Cristiandad. 285-335. MARDONES, J. M., 2000², *Para comprender las nuevas formas de la religión*. Estella: EVD. Breve exposición más reciente: MARDONES, J. M., 2002, s. v. «Secularización», in: Floristán, C. (ed.), 2002, *Nuevo diccionario de pastoral*. Madrid: San Pablo. 1334-1364. Reflexión sobre el País Vasco: ABAITUA, C.; PAGO-LA, J. A., 1990, *Cambio social y evangelio en el País Vasco*. San Sebastián: Idatz.

2. La observación es pertinente para entender una de las razones por las que los textos litúrgicos vascos han tenido un proceso progresivo y cauteloso (1965...) para llegar de los estándares dialectales al estándar común (*batua*).

3. MALDONADO, L., 1975, *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*. Madrid: Ediciones Cristiandad. MALDONADO, L., 1990, *Para emprender el catolicismo popular*. Estella: EVD. MALDONADO, L., 2002, s. v. «Religiosidad popular», in: Floristán 2002: 1266-1274.

4. Aludo a los estudios de la mitología y religiosidad vascas que se han cuidado tanto de la recopilación y exposición de los materiales como de su análisis. Por ejemplo: AZKUE, R. M., *Euskalerrriaren Yakintza*. Bilbao/Madrid: Euskaltzaindia/Espasa-Calpe. I, 177-235, 286-339, 351-391; IV, 5-12, 96-112 (a lo que se pueden agregar textos y canciones de contenidos religiosos). BARANDIARAN, J. M., 1972, «Diccionario ilustrado de mitología vasca», in: BARANDIARAN, J. M., 1972, *Obras completas*. Bilbao: Editorial La gran Enciclopedia Vasca. I, 11-258. BARANDIARAN, J. M., 2012, *Mitología vasca*. San Sebastián. Txertoa. Sorazu, E., 1979, *Antropología y religión en el pueblo vasco*. San Sebastián: Caja de Ahorros Provincial de Guipúzcoa. ARANA, A., 2008, *Euskal mitologiak. Jentilak eta Kristauak*. Do-

nostia: Elkar. (En versión francesa: Arana, A., 2010, *De la mythologie basque- Gentils et Chrétiens*. Donostia: Elkar). ORTIZ OSÉS, A., 2007, *Los mitos vascos*. Bilbao: Universidad de Deusto. HARTSUAGA, J. I., 2007, *I. Euskal mitologia konparatua. II. Jentilen akabera*. Donostia: Gaiak Argitaldaria. Varii, 2010, *Euskal erlijioa, euskal teologia*. Vitoria-Gasteiz. (Número especial de la rev. *Hemen*, 26, 2010, apirila-ekaina). Un corpus de mitología local, con su correspondiente análisis, puede verse en: ARANA MURILLO, A., 1996, *Orozko haraneko kondaira mitikoak. Bilduma eta azterketa*. Bilbo: UPV/EHU. El eco de la que quizá podríamos llamar mitología menor, en la literatura oral vasca: KALZAKORTA, J., 1997, *Lamia, Sorgin eta Tartaroen erresuma ezkutua*. Bilbao: Labayru Ikastegia. A medida que los materiales de contenido religioso vayan publicándose en el *Atlas Etnográfico de Vasconia*, de Etniker, serán de consulta obligada; el proyecto incluye: ritos del nacimiento al matrimonio, ritos funerarios, religiosidad popular, leyendas y cuentos, calendario popular y mitología. En la puesta al día de métodos, temas y bibliografía pueden ayudar los núm. 18 y 28 de *Zainak*: respectivamente, JIMENO ARANGUREN, R., 1999, *Religión y símbolos*, y HOMOBONO, J. I.; JIMENO, R., 2004, *Formas de religión e identidades*. San Sebastián: Sociedad de Estudios Vascos / Eusko Ikaskuntza.

5. CARO BAROJA, J., 1971, *Los vascos*. Madrid: Ediciones Istmo. 267-289 (religiosidad). USUNÁRIZ GARAYOA, J. M., «Los estudios sobre religiosidad popular en la España moderna en los últimos veinticinco años» y JIMENO ARANGUREN, R., «Fuentes para el estudio de la religiosidad», ambos trabajos en: *Zainak*. 18, 1999, 17-43 y 45-61. Las publicaciones sobre antropología religiosa disponen de «Bibliografía sobre antropología de la religión» en dos entregas sucesivas de JIMENO, R.; MARTÍNEZ

MONTOYA, J. y HOMOBONO, J. I. en: *Zainak*. 18, 1999, 435-452 y *Zainak*. 28, 2006, 543-579.

6. Una reflexión crítica de autores varios, desde y para la experiencia histórica latinoamericana: SALADO, D. (ed.), 1991, *Inculturación y nueva evangelización*. Salamanca: Editorial San Esteban.

7. CLÉMENTIN-OJHA, C., 2010, s. v. «Inculturation», in: AZRIA / HERVIEU 2010: 535-541. O'DONNELL, C., 2001, s. v. «Inculturación», in: O'DONNELL, C., 2001, *Diccionario de eclesiología*. Madrid: San Pablo. MARDONES, J. M., s. v. «Inculturación de la fe», in: FLORISTÁN, 2002: 695-707. Es interesante recordar que el General de la Compañía de Jesús Padre Arrupe fue pionero en elaborar un pensamiento sobre la inculturación, y que la Congregación General 34 de la Compañía de Jesús dio cuerpo a una normativa respecto a la misma: Congregación General 34 de la Compañía de Jesús (5 enero – 22 marzo 1995): *Decretos*. Roma: Curia del Preposito General. (Capítulo 4: «Nuestra misión y la cultura», comentario de J. Miralles, y texto del decreto: 105-132). Para el tema de la inculturación en la liturgia: VARII, s. d., *La inculturación en la liturgia*. Barcelona: CPLB (Cuadernos Phase). Téngase en cuenta, además, la obra de Agirrebaltzategi que se citará más adelante.

8. El problema de las lenguas en la evangelización figuró ya en las primeras horas de la Iglesia de Jerusalén (*Hechos*, 2, 1-24), y sin querer recoger toda la historia posterior, podemos observar que ya en el s. XIII, dominicos y franciscanos tomaron medidas prácticas (escuelas de árabe, por ejemplo) y teorizaron (R. Bacon, R. Llull) sobre la necesidad de conocer las lenguas para la Misión. Las conmemoraciones del V Centenario del Encuentro euro-americano de 1492-1992 dio lugar a Congresos y publicaciones sobre el tema de cómo se comportó la Misión con las lenguas americanas. Para la etapa de la conquista: MARTINELL

GIFRE, E., 1988, *Aspectos lingüísticos del descubrimiento y de la conquista*. Madrid: CSIC. Ya Zavala había prestado atención al caso colonial latinoamericano: ZAVALA, S., 1967, «Aspectos históricos de los desarrollos lingüísticos hispanoamericanos en la época colonial», in: *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*. IV, 1967, 24-36. Se cuidó también expresamente de lo que denominó «desarrollos lingüísticos» en las diversas colonizaciones europeas de América, con bibliografía generosa: ZAVALA, S., 1967, *El mundo americano en la época colonial*. México: Editorial Porrúa. I, 533, 545, 552, 554, 562, 564, 565, con nn. en: II, 346, 362, 369, 372, 382. Para la relación de evangelización y lenguas: GÓMEZ CANEDO, L., 1977, *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*. México: Editorial Porrúa. 154-162.

9. Véase el concepto de revelación en el judaísmo, cristianismo e islam, in: PIKAZA, X.; AYA, A., 2009, *Diccionario de las tres religiones*. Estella: EVD. 988-993.

10. GRIL, G., 2007, s. v. «Révélation et inspiration», in: AMIR-MOEZZI 2007: 749-755. Para el cristianismo: RIGAUX, B.; GRELOT, P., s. v. «Revelación», in: LÉONDUFOR, X., 1967, *Vocabulario de teología bíblica*. Barcelona. Herder. 695-702. Para la doctrina conciliar del Vaticano II: Constitución dogmática *Dei verbum*, sobre la divina revelación, núm. 1-10.

11. ZINK, M., 1982, *La prédication en langue romane avant 1300*. Paris: Honoré Champion. La segunda parte («*Vie et destin de sermons romans*») estudia nuestro tema en tres apartados: la lengua de los sermones, los predicadores, el público oyente.

12. Por ejemplo, en 1316 se escribió en castellano una guía para confesores: PÉREZ, M., 2002, *Libro de las confesiones*. Madrid: BAC. En cuanto al catalán, su literatura conoció un momento cumbre sobre todo gracias a la producción religiosa de los siglos XIII-XV (los tratados de Llull y Eixemenis,

los sermones de Vicente Ferrer, etc.). Cfr. MASSOT I MUNTANER, J., 1979, s. v. «Literatura religiosa», in: MOLAS, J.; MASSOT, J., 1979, *Diccionari de la literatura catalana*. Barcelona: Edicions 62. 381-383. BATLLE, C., 1988, «De la cultura eclesialística a la burguesa», in: BATLLE, C., 1988, *L'expansió baixmedieval (segles XIII-XV)*, in: VILAR, P., 1988, *Història de Catalunya*. Barcelona: Edicions 62. 153-178.

13. Un ejemplo excelente es la obra de Berceo, primer autor conocido por su nombre en la literatura castellana, con toda su serie poético-hagiográfica, en pleno siglo XIII. Urfa, I. (ed.), 1992, *Obra completa de Gonzalo de Berceo*. Madrid: Espasa-Calpe.

14. ÉRASME, 1990, *Les préfaces au Novum Testamentum (1516)*. Genève: Labor et Fides. 75, 101-104. HALKIN, L.-E., 1995, *Erasmo entre nosotros*. Barcelona: Herder. 82-84, 165.

15. INTXAUSTI, J., 2010, «Gaztelaniaren aldeko manifestua (Malón Etxaide, 1588)», in *Bat* 77, 2010, 181-205.

16. Una breve reflexión acerca de las repercusiones de las traducciones bíblicas en diversos momentos históricos: GASSER, M., 1997, «Quelques répercussions de la traduction biblique sur les populations», in: *Varii*, 1997: 337-356.

17. DENZINGER 1854: «Puesto que es manifiesto por experiencia que, si se permite la sagrada Biblia en lengua vulgar en cualquier parte sin discernimiento, resulta de ello más perjuicio que ventaja, sobre tal problema corresponde al juicio del obispo o del inquisidor poder conceder, con el consejo del párroco o confesor, la lectura de la Biblia traducida en lengua vulgar por autores católicos a aquellos de los cuales han constatado que pueden sacar de tal lectura no un perjuicio sino un crecimiento de la fe y de la piedad». (Traducción española del texto, in: DENZINGER, H.; Hünermann, P., 1999, *El magisterio de la Iglesia / Enchiridion Symbolorum*. Barcelona: Herder).

18. *Ibidem*: Denzinger 1853: «Las traduc-

ciones de los libros del Antiguo Testamento podrán ser concedidas solo a hombres doctos y píos, a juicio del obispo, con tal que tales traducciones sean usadas como explicación de la edición Vulgata para comprender la sagrada Escritura, y no, en cambio, como un texto autosuficiente de sí mismo.

Las traducciones del Nuevo Testamento hechas por autores de la primera clase de este *Índice* [es decir, autores nominalmente señalados en el *Índice* de Pío IV al prohibir su obra completa] no sean concedidas a nadie, porque, de su lectura, se suele derivar a los lectores muy poco provecho, y sí muchísimo peligro. Pero si circulan comentarios con traducciones que están permitidas o con la edición de la Vulgata, eliminados los pasajes sospechosos por la facultad teológica de alguna universidad católica o por la Inquisición general, podrán ser permitidos a los mismos a quienes [están permitidas] también las traducciones».

19. *Ibidem*: DENZINGER, 1856: «Los libros en lengua vulgar que tratan de controversias entre los católicos y los herejes de nuestro tiempo no sean indiscriminadamente permitidos, sino que se debe observar con respecto a ellos el mismo criterio que se ha establecido para los escritos bíblicos en lengua vulgar. En cambio, los que han sido escritos en lengua vulgar sobre el modo del justo vivir, contemplar, confesarse y sobre temas semejantes, si contienen la sana doctrina no hay motivo para que sean prohibidos».

20. ANDRÉS, M., 1976, *La teología española en el siglo XVI*. Madrid: BAC. II, 624-629.

21. Las nueve ediciones de los *Índices* españoles, de casi dos siglos y medio (1551-1790), fueron publicados bajo los siguientes Inquisidores Generales y en los años indicados: VALDÉS, 1551, VALDÉS, 1559; QUIROGA, 1583-84; SANDOVAL, 1612; ZAPATA, 1632; Sotomayor 1640; Sarmiento/Vidal, 1707; PÉREZ DE PRADO, 1747; RUBÍN DE CEBALLOS,

1790. Una breve historia de los sucesivos Indices españoles, y en particular el de 1790: dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3602578.pdf. En una edición facsimilar puede verse el catálogo de 1612: http://www.uco.es/humcor/behisp/informacion/documentacion/indice_censorio_expurgatorio.pdf.

22. Cfr. MARCOS, B., 1980, «Literatura religiosa en el Siglo de Oro español», in: GARCÍA-VILLOSLADA, R., 1980, *Historia de la Iglesia en España*. Madrid: BAC. III-2º, 443-552.

23. Comienzan a abundar obras en romance (s. XV y buena parte del XVI), Véase Andrés, M., 1976: I, 204-205 (tratados sobre la confesión, los sacramentos y la misa), 318-323 (traducciones y comentarios bíblicos), 351-353 (moral y manuales de confesores), 368-391 (espiritualidad); II, 63 y, 71-73 (Biblia), 178-182 (espiritualidad), 469-485 (Vitoria: moral política), 493-495 (moral económica), 543-555 (espiritualidad), 631-633 (exégesis). Las obras de espiritualidad y moral política en romance alcanzan cifras porcentuales altas. Mientras, las Facultades de Teología de las Universidades mantienen, en su vida académica, una fidelidad total al latín.

24. DELUMEAU, J., 1967, *La Reforma*. Barcelona: Editorial Labor. 21: «Desde la invención de la imprenta hasta 1520, no se conocen [en Europa] menos de 156 ediciones latinas completas de los libros sagrados. Para los que sabían leer, pero ignoraban el latín, las Escrituras traducidas a lenguas vulgares fueron más accesibles que antes. Entre 1466 y 1520 aparecieron 22 versiones alemanas de la Biblia».

25. DELUMEAU 1967: 22.

26. CARO BAROJA, J., 1973, «Sobre la religión antigua y el calendario del pueblo vasco», in CARO BAROJA, J., 1973, *Estudios vascos*. San Sebastián: Editorial Txertoa. ARRINDA ALBISU, A., 1965, *Religión prehistórica de los vascos*. San Sebastián: Editorial Auñamendi. ARRINDA ALBISU,

A., 1992, *Los vascos: de la magia al animismo*. Bilbao: Instituto Labayru.

27. Recojo el texto con que K. Mitxelena abrió su obra conocida: MICHELENA, L., 1964, *Textos arcaicos vascos*. Madrid. Ediciones Minotauro. 14: «Se suele admitir que ciertos nombres vascos de personas y divinidades que aparecen en inscripciones funerarias y votivas de época romana, halladas casi todas dentro del territorio de la antigua Aquitania, constituyen el testimonio más antiguo de la lengua vasca».

28. Véase un catálogo de teónimos con elementos vasco-aquitano: GORROCHATEGUI CHURRUCA, J., 1984, *Estudio sobre la onomástica indígena de Aquitania*. Bilbao: UPV/EHU. 297-354, 359-362 (elementos aquitanos), 365-366 (composición en teónimos).

29. Llegados aquí no estará de más la lectura de MITXELENA, L. 1984, «Romanización y lengua vasca», in: *FLV*. 16, 1984, 189-198. (Hoy en sus *Obras completas*, o en *Sobre historia de la lengua vasca*. San Sebastián, 1988. I, 156-165).

30. GOYHENETCHE, M., 1998, *Histoire générale du Pays Basque*. Donostia: Elkarlanean. I, 103-107. GOYHENETCHE, E., 1979, *Le Pays Basque. Soule, Labourd, Basse-Navarre*. Pau: SNERD. 51-54.

31. BAZÁN, I., 2002, *De Túbal a Aitor. Historia de Vasconia*. Madrid: La Esfera de los Libros. 132. «La lengua vasca cedería o compartiría terreno con otras dos lenguas en la Vasconia peninsular: la céltica, en la parte occidental de Bizkaya, Alava y Tierra de Estella en Navarra, y la ibérica en el centro y este de Navarra. Y por su parte, en la Vasconia continental, la lengua gala se habría introducido por el valle del Garona llegando hasta el Pirineo y determinadas zonas de Gascuña.»

32. Para la valoración socio-religiosa de los templos paganos: MUÑIZ GRIJALVO, E., 1999, «El declive del templo pagano y la agonía de la tradición», in: *Arys*. 2, 1999, 239-252. Son mínimos los restos

de templos romanos en el País (Calagurris, Hazparne, Donazaharre/*Immus Pyreneus*, Pamplona y tal vez Veleia, por el contrario la producción monetaria centralizada del Imperio transmitía imágenes de aquellos templos también en Euskal Herria.

33. Sobre la obligada política religiosa de los municipios romanos. BLÁZQUEZ, J. M., 2013 [2003], «El municipio romano en España». Edición digital Cervantes. (Consultado en 01-10-2013). Los *duunviri*, magistrados supremos del municipio, podían destituir pontífices, desempeñar funciones religiosas y establecer los gastos de ceremonias, proponer los días festivos de motivo religioso; la vida de los templos ere gobernada también por los municipios, así como su economía.

34. El calendario oficial de la *Cohors XX Palmyrenorum*, de Dura Europos en Siria (el *Feriale Duranum*, 225-227 d. C.), señalaba también sus fiestas y celebraciones religiosas. Era calendario oficial para todo el Imperio. MATEO DONET, M. A., 2010, «Religiosidad y culto en los campamentos romanos», in: *Polis*. 22, 2010, pp. 145-172. http://dspace.uah.es/dspace/bitstream/handle/10017/12061/145_172_Religiosidad_Mateo_POLIS_2010_N22.pdf?sequence=1. Consultado: 01-10-2013. Sáez Juárez, J., 2013, «Religión y ejército. Las causas de la grandeza y el mantenimiento del poder en la Roma antigua», in: <http://mural.uv.es/juasajua/religionyejercito.htm>. Consultado: 01-10-2013 (Univ. Valencia).

35. MARINER BIGORRA, S., 1976, «La difusión del cristianismo como factor de latinización», in: *Assimilation et resistances. Travaux du VI^e Congrès Int. d'Études Classiques*. Madrid. (Disponible en www.cervantesvirtual.com).

36. GARCÍA CAMINO, I., 2013, «El cristianismo en el País Vasco, desde los orígenes al siglo XII, a la luz de la arqueología», in: MAÑARICÚA, A. E. de, 2013, *Estudios acerca de la cristianización del País*

Vasco. Bilbao: Labayru, 397.

37. Recomiendo el capítulo consagrado a «Las formas mentales y en especial las del sentimiento religioso», donde se incluye el tema lingüístico, in: LARRAÑAGA, K., 2007, *El Hecho Colonial Romano en el Area Circumpirenaica Occidental*. Vitoria-Gasteiz. 386-390, 525-615.

38. COLLINS, R., 1989, *Los vascos*. Madrid: Alianza Editorial. 105-122. Goyhenetche, M., 1998, *Histoire générale du Pays Basque*. Donostia: Elkarlanean. 125-158.

39. INGLEBERT, H., 2009, *Atlas de Rome et des barbares. La fin de l'Empire romain en Occident (III-IV^e siècle)*. Paris: Éditions Autrement. 14-15, 25, 32, 38-39, 42-45.

40. Desde la arqueología (AZKARATE, A.: *Arqueología cristiana*. Vitoria, 1988), la hagonimia (JIMENO, R., 2003), un amplio conocimiento de la historiografía y sus fuentes (LARRAÑAGA 2007) y al hilo de un debate (URKIZA, J., *Karmel*. 1988, 1989), las investigaciones de los últimos años han llegado a precisar mejor nuestro concepto histórico de cristianización y proponer fechas más aproximativas en el proceso indicado.

41. GOÑI GALARRAGA, J., 2004, «Panorama histórico-geográfico de las diócesis de Euskal Herria», in: INTXAUSTI, J., 2004, *Euskal Herriko Erlijiosoen Historia. Historia de los religiosos en el País Vasco y Navarra*. Arantzazu: Edizio Frantziskotarrak. 43-128 (cuadro completo: 111). Goñi Gaztambide arranca la serie de obispos pamploneses biografiados con Opilando (829), no sin indicar que «la evangelización de Navarra, como la de tantas otras regiones, no tiene historia» (II, 31, 63).

42. Para un contexto político-militar (siglos V-VI): INGLEBERT 2009: 42-43, 56-57.

43. DUJARIER, M., *Breve historia del catecumenado*. Bilbao: Desclées de Brouwer.

44. ARCE, A., 1996, *Itinerario de la virgen Egeria*. Madrid: BAC. Egeria era una virgen-

monja que viajó a Tierra Santa y nos dejó un «diario de viaje» (c. 381-384).

45. EUTROPIO: *Epistola de contemnenda haeritiae*. ML30, cc. 47-52. GENNADIO: *De viris illustribus*, 49: ML 58, c. 1087. Para el contexto de la cristianización y posible uso del euskera: LARRAÑAGA 2007: 597, n. 525; 606, n. 589; 614, n. 636. Téngase en cuenta la bibliografía que cita sobre el hecho y el debate sobre su localización.

46. CARO BAROJA, J., 1973a, *Estudios vascos*. San Sebastián: Editorial Txertoa. 73-99 («El calendario vasco»).

47. Se ha sacado buen partido de ello para definir los siglos y espacios de cristianización: JIMENO ARANGUREN, R., 2003, *Orígenes del Cristianismo en la tierra de los vascos*. Pamplona: Pamiela.

48. MENÉNDEZ PIDAL, R., 2005, *Historia de la lengua española*. Madrid: Fundación R. Menéndez Pidal / Real Academia Española. «Estas glosas quieren ser transcripción de la lengua vulgar, y en eso consiste su excepcional valor. Son el primer texto que poseemos en el cual el que escribe sabe con perfecta claridad que quiere escribir una lengua distinta del latín escolástico» (324). MICHELENA, L., 1964, *Textos arcaicos vascos*. Madrid: Minotauro. 41-44. IRIGOYEN, A., 1997, «Las glosas emilianenses y la lengua vasca», in: IRIGOIEN, A., 1997, *Opera selecta*. Bilbao: Universidad de Deusto. 185-198.

49. Diversos comentarios: <http://www.xtec.cat/crp-baixllobregat6/homilies.htm>, y más en particular un artículo de A. M. Badía i Margarit: <http://www.xtec.cat/crp-baixllobregat6/homilies/badia.htm>. Puede verse también: MORAN, J. 2004, «El proceso de creación del catalán escrito», in: *Aemilianense*. 1, 2004, 431-455.

50. Sobre los orígenes del gallego-portugués: SOUTO CABO, J. A., 2004, «Novas perspectivas sobre a génese da *scripta* romance na área galego-portuguesa. Textos e contextos», in: *Aemilianense*. I, 2004, 569-599. COHEN, M., 1987 [1947],

«La lente formation du français dans le haut Moyen Âge», in: COHEN, M., 1987 [1947], *Histoire d'une langue. Le français (des lointaines origines à nos jours)*. Paris: Messidor/Éditions Sociales., 57-74. DUVAL 2007: «Aux origines du français», in: REY, A.; DUVAL, F.; SIOUFFI, G., 2007, *Mille ans de langue française*. Paris: Perrin. 9-98. De interés más general: la revista *Aemilianense* consagró su primer número a los orígenes de los romances (2004): <http://dialnet.unirioja.es/servlet/listaarticulos?tipoDeBusqueda=ANUALIDAD&revistaDeBusqueda=5908&cclaveDeBusqueda=2004>

51. URKIZA, J., 1988, «Kristatasunaren sarrera Euskal Herrian», in: *Karmel*. 184. zenb., 1988, 77. Contabiliza 270 *monasterios* en la actual Euskal Herria (s. XI); si a ellos se sumaran los que desde Jaca, Rioja o tierras burgalesas próximas a Alava (supongo que se refiere a la diócesis de Valpuesta) estaban relacionados con los del País Vasco, la cifra llegaría, dice, hasta 570. Aunque las estadísticas necesitan, seguramente, un examen matizado, el hecho general es sugerente.

52. JIMENO ARANGUREN, R., 2006, «Clero secular y regular en la historia de Vasconia», in: *Iura Vasconiae*. 3, 2006, 85-158. http://www.fedhav.eu/sites/default/files/03_IURA%5B85-158%5D_Fedhav.pdf.

53. GOÑI GAZTAMBIDE 1979: I, 254-256, 279-281

54. Algo puede decirnos la relación de cargos y oficios de Leire: FORTÚN, L. J., 1993, *Leire, un señorío monástico en Navarra (siglos IX-XIX)*. Pamplona: Gobierno de Navarra. 859-877. La configuración física y humano-social de un monasterio medieval más desarrollado podía revestir un rostro múltiple, abarcando, además, un contorno amplio. Para los monasterios cluniacenses: PACAUT, M. 1998, «Le monastère clunisien», in: PACAUT, M., 1998, *L'Ordre de Cluny (909-1789)*. Paris: Fayard. 267-305. MÉHU, D., 2001, *Paix et communautés autour de l'abbaye de Cluny (X^e-XV^e siècle)*.

Lyon: Presses Universitaires.

55. FORTÚN 1993: 327-369 (regionalización del dominio), 349-351: «[El monasterio de Leire] encontró allí [en el valle de Salazar y en el almiradío de Navascués] una aristocracia lo suficientemente receptiva como para entregar media docena de monasterios y otros bienes y derechos, que permitieron a Leire participar en los aprovechamientos de los abundantes términos comunales del valle, en especial de los pastos de altura próximos a la línea de las cumbres del Pirineo. Incluso cabe decir que los *seniores* salacencos fueron al encuentro del monasterio, pues consta su presencia en lugares cercanos e incluso reivindicados por los monjes, como Liédena, donde adquirieron bienes para reforzar la dotación de alguna iglesia del valle. Intuyeron rápidamente las posibilidades que un centro monástico brindaba para acoger de forma idónea a los miembros de sus estirpes destinados a la vida religiosa. Las propias donaciones de bienes traslucen la existencia de monjes pertinentes al círculo familiar del donante». Las donaciones se situaban en Escaroz/Ezkaroze, Izal/Izalle, Uscarrés/Uskartze, Jaurrieta/Ihaurrieta e Icz/Izize. Sobre los límites lingüísticos, siglos después: JIMENO JURÍO, J. M. 2008, «Salazar-Almiradío. Muga lingüística (1605)», in *Obras completas* (37). Pamplona: Pamiela. 323-340.

56. FORTÚN 1993: 859-877.

57. CURIEL YARZA, I., 2009, *La parroquia en el país vasco-cantábrico durante la Baja Edad Media (c. 1350-1530). Organización eclesial, poder señorial, territorio y sociedad*. Bilbao: UPV/EHU.

58. Formación y celo que hay que calibrar en el contexto eclesial y social de la época. Cfr., por ejemplo, GARCÍA FERNÁNDEZ, E. (ed.), 1994, *Religiosidad y sociedad en el País Vasco (s. XIV-XVI)*. Bilbao: UPV/EHU.

59. ROHLFS, G., 1933, «La influencia latina en la lengua y cultura vascas», in: RIEV. 24, 1933, 323-348. Caro Baroja,

J., 1990², *Materiales para una historia de la lengua vasca en su relación con la latina*. San Sebastián: Txertoa. MICHELENA, L., 1984, «Romanización y lengua vasca», in: FLV. 14, 1984, 189-198.

60. La delimitación final más precisa será fruto del Concordato de 1953, y de la ejecución de su articulado en los años siguientes (1956).

61. Pueden verse, de una forma general, en la relación alfabética y a través de sus índices en INTXAUSTI, J., 2011, *Euskaren historia soziala (EHS). Argibide bibliografikoak*. Bilbo: Euskaltzaindia. 35-432 y 433-496.

62. http://www.euskaltzaindia.net/index.php?option=com_content&view=article&id=3906&Itemid=732&lang=eu.

63. Las informaciones y reflexión de K. Mitxelena sobre el pasado social de la lengua deben espigarse en sus *Obras Completas* (Donostia, Diputación Foral, 2012). Hay un guía para ello: ODRIOZOLA LIZARRIBAR, J. M., 1992-1993, «Koldo Mitxelenaren ekarpena soziolinguistikaren arloan», in: RIEV. 37, 1992, 393-420; 38, 1993, 73-106.

64. JIMENO JURÍO, J. M., *Obras completas*. Pamplona: Pamiela (Vols. 36-37-38-39); JIMENO JURÍO, J. M., 2005-2007, *Navarra. Historia del euskera*. I. *Personalidad y lengua*. II. *Retroceso y recuperación*. III. *Pamplona y su Cuenca*. – *Navarra y Gipuzkoa. Historia del euskera*. Pamplona: Pamiela.

65. MADARIAGA ORBE, J., 2008, *Apologistas y detractores de la lengua vasca*. Donostia: FEDHAV. Comprende una extensa introducción acerca del «largo camino sobre la excelencia o barbarie de la lengua vasca en la era foral, 1545-1876» y una antología de textos, en los que cabe examinar la ideología religiosa alusiva a las lenguas y al euskera, así como la presencia de eclesiásticos entre apologistas y detractores (lo son 27 o 28 de los que figuran en la antología).

66. He procurado situar el euskera en el

contexto general y propio de esta historia religioso-lingüística, de forma más detallada, en INTXAUSTI, J., 2004, «Eliza katoliko erromatarra eta euskara. Haren hizkuntza hautapenei buruz zenbait ohar», in: *Euskera*. 49, 2004, 811-837. Reeditado en separata, junto con otros autores y textos bajo el título general de *Eliza eta euskara. Jagon jardunaldietako txostenak*. Bilbao. Real Academia Vasca - Euskaltzaindia.

67. De paso, puedo recordar que una figura episcopal euskaldun del s. XVI está ligada a la evangelización americana (obispo y arzobispo de México) y es también el único que no dejó su correspondencia familiar en euskera: era el franciscano durangués Fr. Juan de Zumarraga (1475-1549). Cfr. MITXELENA, L. et al., 1981, «Nuevo y más extenso texto arcaico vasco: de una carta del primer obispo de México, Fray Juan de Zuamarraga», in: *Euskera*. 26, 1981, 5-14.

68. ETXEPARE, B., 1995, *Linguae Vasconum Primitiae*. Bilbo: Euskaltzaindia.

69. INTXAUSTI, J., 1996, «Euskararen eliz erabilpena eta Luku Gotzaina», in: *Sancho el Sabio*. 1996, 243-274.

70. LEIZARRAGA, I., 1990, *Jesus Christ gure Jaunaren Testamentu Berria. Othoitza ecclesiasticoen forma. Catechisme. Kalendrea. ABC eta Christinoen instructio-nea*. Bilbo: Euskaltzaindia. INTXAUSTI, J., 1995, «Leizarraga eta leizarragatarrak (1563-1571), Erreforma-Kontrarreformetako ilun-argitan», in: *RIEV*. 40, 1995, 119-160.

71. APECECHEA, J., 1978, *Joaquín de Lizarraga (1748-1835). Un escritor navarro en euskara*. Pamplona: Inst. Principe de Viana. 69.

72. Ya Villasante en su conocida *Historia* recordó una serie buena de catecismos: Betolatza (1596), Materre (1617), Belapeire (1696), Ocho de Arin (1713), Artzadun (1731), Baiona (1732, 1733), Eleizalde (1735), Eleizalde (1742), Dax (1745), Larramendi? (1747), Lariz (1757), Kardaberaz (c. 1760), Mogel (1821), Añibarro (s. d.),

Etxeberria (1822), Uriarte (1862), Arriandiaga (1919), «Y no proseguimos más en la enumeración de los incontables Astetes vascos que van saliendo con posterioridad a esta fecha [1760]», afirma Villasante, a lo que hay que añadir la numerosa serie de *Kristau-Ikashbidea* del s. XX.

73. INTXAUSTI 2004: 852-866.

74. VILLASANTE, L., 1961, *Historia de la Literatura Vasca*. Bilbao: Editorial Sendo. Es obra en la que se ha cuidado esmeradamente la información sobre obras religiosas. El catálogo general de las mismas puede completarse con VINSON, J., 1984, *Bibliographie de la langue basque*. San Sebastián: Diputación Foral de Guipúzcoa. (Búqueda a través de su «Table méthodique: V. Religion et Philosophie»). La realidad y el proceso de cambios porcentuales a lo largo del siglo XX, en los trabajos de J. M. Torrealdaí (apartado 03 de sus catálogos: «Erljioa. Teologia»), y en los análisis anuales de las publicaciones vascas en la revista *Jakin*: Para el siglo XX: TORREALDAI, J. M., 1993, *XX. mendeko euskal liburuen katalogoa (1900-1992)*. Donostia: Gipuzkoako Foru Aldundia. Y tres volúmenes más, hasta 1998. Cfr. <http://www.jakingunea.com>).

75. INTXAUSTI, J., 2004, «Eliza katoliko erromatarra eta euskara. Haren hizkuntza hautapenei buruz zenbait ohar», in: *Euskera*. 49, 2004-2, 813-873 (especialmente: 859-860). Un *Gero* en impresión facsimilar, según la edición princeps, para lectores bibliófilos: AXULAR SARACO ERROTORA, 1988 [1643], *Gvero bi partetan partitua eta berecia*. Bilbo: Euskaltzaindia.

76. No estará de más mencionar a los escasos escritores laicos de nuestra literatura de los siglos XVI-XVIII: E. Garibay (historiador); A. Oihenart (historiador y político) o Etxeberri de Sara (médico), por ejemplo.

77. BELAPEYRE, A., 1983 [1696], *Catichima laburra eta Jesus Christ goure ginco jaunaren eçagutcia saluatu içateco*. Bilbo: Euskaltzaindia. Noticias útiles sobre Belapeire, en Pello Agirrek: *Euskera*. 41, 1996,

67-71 y ASJU. 32, 1998, 1-46.

78. LAKARRA, J. A. (ed.), 1992, *Manuel Larramendi. Hirugarren mendeurrena. 1690-1990*. Andoain: Andoingo Udala.

79. GÓMEZ, R., 1992, «Larramendiren gramatika eta gramatikagintzaren historia», in: Gómez, R.; LAKARRA, J. A., 1992, *Euskalaritzaren historia, I: XVI-XIX. mendeak*. Donostia: Foru Aldundia / UPV/EHU. 261-274. LAKARRA, J. A., «Larramendiren hiztegi-gintzaren inguruak», in: ASJU. 19-1, 1985, 9-50.

80. ITURRIAGA, J. 1992, *Larramendi. Biblioteca del Santuario de Loyola. Catálogo e inventario de la biblioteca personal del P. Manuel Larramendi S. J.* Bilbao: Universidad de Deusto.

81. KARDABERAZ, A., 2004 [1761], *Euskeraren berri onac*. Bilbo: Euskaltzaindia: Pérez Gaztelu, E.; Zulaika Ijurko, E. (ed.), 2004, *Agustín Kardaberaz. Hirugarren mendeurrena. 1703-2003*. Donostia: Deustuko Unibertsitatea.

82. INTXAUSTI, J., 2012, «Euskal Herriko jesulagunen peskizan. Estatistikak zertaz ari zaizkigun», in: Karmel. 277. zenb., 2012, 3-32.

83. MADARIAGA, J., 2004, «Predicación y cambios culturales en la Euskal Herria de los siglos XVIII y XIX», in: INTXAUSTI, J. (ed.), 2004, *Euskal Herriko Erligiosoen Historia / Historia de los Religiosos en el País Vasco y Navarra*. Arantzazu: Edizio Frantziskotarrak. 489-525.

84. LIZARRAGA, J., 1979, *Doctrina christioaren cathecima. I Fede christioaren gain*. Pamplona: Gobierno de Navarra / Euskaltzaindia. (312 págs.). LIZARRAGA, J., 1990, *Urteko igande guzietarako prediku laburrak*. Bilbo: Euskaltzaindia. (399 págs.).

85. ZALBIDE, M., 2007, «Pedagogoa batzar nagusietan. Hizkuntzen azterbi-deak Iturriagaren argitan. Euskaltzaindiko sarrera-hitzaldia», in: *Euskera*. 52, 2007, 61-157.

86. KNÖRR, E. 1987, *Para una edición*

crítica del diccionario de Maurice Harriet. (Tesis inédita).

87. Editada en su tiempo parcialmente (1857-1862), una parte apreciable de las traducciones de Uriarte puede verse en Bonaparte, L. L., 1991, *Opera omnia vasconice*. Bilbo: Euskaltzaindia. (Volumen IV).

88. Disponible en su segunda edición, en tres volúmenes: *Bible Saindua*. Bilbao: La Gran Enciclopedia Vasca, 1972. (Véase el prólogo a la edición por L. Akesolo: «Irakurleari»). Para la historia de ambas versiones: VILLASANTE, L., 1961, *Historia de la literatura vasca*. Bilbao: Editorial Sendo. 260-263, 183-187.

89. La *Loi Deixonne* ha sido reformada y/o reemplazada por la *Loi Bas-Lauriol* (1975), la *Loi Toubon* (1994) y por el *Code de l'Éducation*.

90. *Decretos y Constituciones del Sínodo Diocesano celebrado en la S.I.C. de Vitoria* por el Excmo. E Ilmo. Sr. Obispo de la misma Dr. D. Mariano Miguel Gómez, Vitoria: Imprenta de Cecilio Egaña, 1885. 32-33.

91. INTXAUSTI, J., 2000, «Euskararen erabilpen-debeku eta arauak lehen Gobernu frankisten eliz politikan (1937-1940)», in: ORMAETXEA, Tx., 2000, *Txillardegilagun giroan*. Bilbo: UEU. 192-230-

92. TORRAS I BAGES, J., 1981 [1892], *La tradició catalana*. Barcelona: Edicions 62. TORRAS I BAGES, J., 1985, *L'Església i el Regionalisme, i altres textos (1887-1899)*. Barcelona: Edicions de la Magrana / Diputació de Barcelona. (Con un «Estudi preliminar» de J. L. Pérez Francesch, v-xli). Una lectura del papel histórico de Torras i Bages: HINA, H., 1986, *Castilla y Cataluña en el debate cultural, 1714-1939. Historia de las relaciones ideológicas catalano-castellanas*. Barcelona: Ediciones Península. (184-187 (sobre el catalanismo rural de T. i B.)), 201 (el catalán, lengua de la religiosidad catalana).

93. Entiéndase esta indicación en el contexto de las múltiples funciones eclesiales posibles de la lengua en la religión, tal como

se entenderá más adelante en el esquema sobre las mismas, y teniendo en cuenta lo dicho en el sínodo de Vitoria (1885) y el congreso Bayonna (1909, 1921) que básicamente confirmaban la política sinodal de la Edad Moderna (1621, 1700) para la predicación y la catequesis, pero sin mayor amplitud de usos.

94. M. Intxaurren, al parecer, hubo de cesar en sus actividades en pro de la lengua a partir de la guerra, alejado del país, en Fernando Poo y Cartajena. Cfr. CÁRCEL ORTÍ, V., 2006, *Diccionario de sacerdotes diocesanos españoles del siglo XX*. Madrid: BAC. 637.

95. LEKUONA, M., 1978-1987, *Idazlan guztiak*. Tolosa: Librería Técnica de Difusión. Más en particular: LEKUONA, M., 1936, *Literatura Oral Euskérica*. Donostia: Beñat Idazkiak.

96. IRAIZOTZ, P., 1998, *Hitz neurtuzko lanak*. Pamplona: Gobierno de Navarra.

97. Hoy se conoce mejor la represión político-legal que alcanzó a los sacerdotes significados por su actividad cultural en euskera. La historia de la Iglesia del País Vasco durante la guerra civil: GOÑI GALARRAGA, J., 1989, *La guerra civil en el País Vasco. Una guerra entre católicos*. Vitoria: ESET. Cfr. Para el conocimiento de la represión del clero vasco y sus actividades culturales resultará necesario: FERREIRO, A., 2013, *Consejos de guerra contra el clero vasco*. Mondragón: Intxorta 1937 Kultur Elkarte.

98. Cfr. Las intervenciones de G. (A.) Urrutia en Gernika: URRUTIA, A., 1923, «El euskera y la Iglesia», in: *Tercer Congreso de Estudios Vascos. Gernika, 1922*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza / Sociedad de Estudios Vascos. Este discurso y el sermón que lo precedió (dirigido a los socios de *Jaungoiko-Zale*) tuvieron una azarosa historia que puede verse en URKIRI, T., 1979, *Un claretiano euzkeldun. Semblanza del R. P. Angel de Urrutia*. Vitoria. ESET. 47-76.

99. INTXAURREN, M., 1926, *La*

Iglesia y el euskera. Obligación de hablar al pueblo en la lengua nativa y de cultivarla. Pamplona: Imp. Federación CSM.

100. ARIZTIMUÑO, Aitzol, J., 1988, *Obras Completas / Idazlan guztiak*. Donostia: Erein.

101. <http://www.euskomedia.org/aunamendi/116417>.

102. GANDIAGA, B., 1961, «El euskera en el Colegio Seráfico y en la carrera», in: *Cantabria Franciscana. Congreso de literatura vasca y predicación franciscana en euskera*. 16, 1961, 245-261.

103. CHARRITTON, P., 1979, *Le droit des peuples à leur identité. L'évolution d'une question dans l'histoire du christianisme*. Montréal: Fides. *Passim*.

104. AGIRREBALTZATEGI, P., 1976, *Configuración eclesial de las culturas. Hacia una teología de la cultura en la perspectiva del Concilio Vaticano II*. Bilbao: Universidad de Deusto. *Passim*.

105. Juan XXIII: *Pacem in Terris*, nº 96: «Responde, por el contrario, y plenamente, a lo que la justicia demanda: que los gobernantes se consagren a promover con eficacia los valores humanos de dichas minorías, especialmente en lo tocante a su lengua, cultura, tradiciones, recursos e iniciativas económicas».

106. Paulo VI: *Populorum progressio*, nº 12: «En muchas regiones, [los misioneros de la etapa colonial] supieron colocarse entre los precursores del progreso material no menos que de la elevación cultural. Basta recordar el ejemplo del P. Carlos de Foucauld, a quien se juzgó digno de ser llamado, por su caridad, el «Hermano universal», y que compiló un precioso diccionario de la lengua tuareg».

107. PAGOLA, J. A., 1992, *Una ética para la paz. Los obispos del país vasco, 1968-1992*. San Sebastián: Idatz. 841 (búsqueda por el término «Euskara»). Sobre la política lingüística posconciliar seguida en las diócesis de Euskal Herria existe una separata de la revista *Euskera*, de la Real Academia

de la Lengua Vasca-Euskaltzaindia: Varii, 2002-2005, *Eliza eta Euskara. Jagon jardunaldietako txostenak*. Bilbo, Euskaltzaindia.

108. Desde luego, esa tradición estaba bien afincada en el clero de Iparralde desde el siglo XVII, y en Hegoalde desde el s. XVIII. Los sermonarios inéditos que están viendo la luz recientemente son una nueva muestra de la misma: ETXEBERRIA, N. (ed.), 2005, *Euskarazko sermoi eta antzeko eskuizkribuen katalogoa (XVIII-XX)*. Bilbao: Labayru Ikastegia. Los sermones eran previamente escritos y cada predicador componía con ellos su «cartapacio». Y esto tanto podía ser obra de predicadores de renombre como de humildes párrocos rurales. La vida de Joaquín de Lizarraga (1748-1835) es una biografía ejemplar en este sentido. Se trata de la vida pastoral de un recoleto cura que dejó una amplísima producción escrita, nacida de la predicación dominical en el pueblo de Elkano, pero inédita durante más de un siglo. Véase APECECHEA, J., 1978, *Joaquín de Lizarraga (1748-1835). Un escritor navarro en euskara*. Pamplona: Inst. Príncipe de Viana. (Una nota histórica sobre la predicación en la diócesis de Pamplona, 169-187). A esa tradición pasada, debe agregarse la que nace o se renueva desde los Seminarios y las Comisiones catequéticas diocesanas, a comienzos ya del s. XX.

109. <http://www.euskalnet.net/fmachain/page20.html>.

110. Las estadísticas bibliográficas hablan de ello: el apartado de «Religión y teología» pasa a ser de un 9,5% de porcentaje medio en casi un siglo (de 1900 a 1992), a un 1% en 1997-1998, aunque ello no suponga necesariamente que el número anual absoluto de publicaciones sea menor.

111. Ediciones litúrgicas como *Mez-liburua* (1984) o la *Orduen liturgia* (1977); las varias versiones bíblicas, entre ellas la interconfesional *Elizen Arteko Biblia* (1994). Una versión de alto compromiso doctrinal ha sido *Vatikanoko II. Kontzilio Ekumenikoa* (2003), versión que viene de la pluma de L.

Baraiazarra, dirección de J. Urkiza, edición de J. L. Zinkunegi y promoción de la diócesis bilbaína.

112. Tras siglos de no haberlo hecho, los Institutos Religiosos ponen en euskera sus fuentes: los benedictinos de Lazakao lo hacen con *Benito Santua. Bizitza eta Erregela* (1980), los franciscanos de Arantzazu con *Asisko Frantzisko. Asisko Klara* (2002), los carmelitas de Markina con *Santa Teresa Jesusena. Bizitza liburua* (2012), a la espera de la próxima edición de sus obras completas, los Hermanos de La Salle con *Kristau adetasunezko eta gizalegezko arauak* (s. d.) y otros textos de S. Juan Bta. de La Salle, etc.

113. ARREGI, J., 204, *Oinatzak bidean. Erljiioen historia*. Bilbo: Deustuko Unibertsitatea.

114. Textos históricos del Hinduismo (*Upanishad hautatuak*), Budismo (*Budaren hitza*), Taoismo (*Dao De Jing*), Judaísmo (*Talmud, Midrash eta Mishnako idazki hautatuak*), Konfuzionismoa (*Analektak*) o el Islam (*Korana*). Todo ello en la colección *Erljiioen Jakinduria Bilduma* de la Universidad de Deusto).

115. En su centenar y medio de publicaciones hay, al menos, 13 traductores de formación eclesiástica, que han hecho versiones de los siguientes pensadores: Moro, Vitoria, Spinoza y Azpilkueta; Berkeley, Fromm, Santayana, Locke, Rawls; Hume, Tácito; Durkheim; Bloch, Humboldt, Popper; Boecio; Erasmo; Hobbes, Tucídides; Cassirer; Leibniz; Herodoto; Eckhart, Tauer.

116. Colección dirigida por el catedrático Joxe Azurmendi, desde las ediciones de la Revista *Jakin*, de origen a su vez franciscano (1956-1990).

117. Y escritos complementarios: *Quito'n arrebarekin* (1950-1954), Jainkoaren billa (1971), ambos sobre espiritualidad. Pueden verse en: ORMAETXEA «Orixe», N., 1991, *Idazlan guztiak*. Donostia: Etor Argitaletxea. I, 415-448, 705-812, 813-935.

118. ORIXE, *Urte guziko Meza-Bezperak*.

Tours: Mame. (P. eta X. Zabalotarren marrazkiak ditu. Argitaratzaile gisa Garikoitz'tar Laguntzaileak» ageri da)

119. Ikus *Idazlan guztiak* 1991: II. Itzulpenak.

120. ARTZE, J., 2013, *Bizitzaren atea dukegu heriotza y heriotzaren ataria dugu bizitza*. Donostia: Elkar.

121. Me permito un breve apunte sobre el mismo: Partes de Euskal Herria han sido gobernadas, durante algún tiempo, desde 18 obispados distintos: 8 de ellos con sede dentro de los actuales territorios vascos, y 10 fuera de los mismos. Dichas 18 diócesis han sido sufragáneas de seis provincias eclesiásticas, todas con sede metropolitana fuera de la actual Euskal Herria (Tarragona, Zaragoza, Burgos, Auch, Eauze), excepto Pamplona (desde 1956). Las divisiones internas de las diócesis han sido variadas, tales como: Vicariatos foráneos, Decanatos, Arciprestazgos, Corriedos, Parroquias,

Parroquias anejas, Lugares de Culto, Capillas o Ermitas, de valor socio-jurídico desigual. Los Institutos de Religiosos se han organizado agrupados bajo la autoridad de los grandes monasterios-madre (federaciones) o gobiernos generales centralizados, con divisiones por Regiones, Provincias, Custodias, Distritos conventuales. En general, en la Iglesia Latina son los Códigos de Derecho Canónico los que dan el diseño institucional de esa geografía eclesiástica, particularizable en ordenamientos propios de cada Instituto, definiendo autoridades y cargos. El Código de 1917 es fruto próximo de una larga tradición jurídica romana (por tanto, más próxima del interés de los historiadores), el de 1983 ofrece su versión más actual. Los Códigos resultan instrumentos cómodos para iniciarse en el significado del ordenamiento territorial e institucional de la Iglesia.

